

# REALISMEN I KRISTEN MÄNNISKOTOLKNING

AV BISKOP GUSTAF AULÉN, STRÄNGNÄS

Amerikas mest bemärkte teolog, Reinhold Niebuhr, på samma gång politiker av radikal typ och ofta anlitad som politisk rådgivare av de senaste amerikanska presidenterna, publicerade 1945 en bok, vars närmaste syfte var demokratisk självbesinning. Han kallade den *The Children of Light and the Children of Darkness*. Mörkrets barn är cynikerna, som inte känner någon lag utöver deras egenvilja och egna intressen. Ljusets barn däremot räknar med moraliska värden och förpliktelsen till en högre lag. Dit hör demokratiens förkämpar, men samtidigt kan på dem tillämpas bibelordet om den mindre grad av klokhet som »ljusets barn» äger i jämförelse med »världens» eller »mörkrets». I sin strävan att bygga upp ett rättssamhälle räknar de icke med den roll som egenintressena faktiskt spelar. De kommer därför att underskatta spänningarna och motsättningarna i det mänskliga samhällslivet och därmed de risker för vilka demokratin är utsatt; de hänge sig åt allehanda illusioner. Så gjorde 1700-talets utilitarister och liberaler, och samma företeelse möter oss sedan såväl i 1800-talets politiska idealism som i marxismen. Här rör i själva verket individualism och kollektivism i samma båt. Sjuttonhundralets frihetsmän trodde att det harmoniska samhället utan vidare skulle komma, när frihetsprogrammet blivit genomfört. På analogt sätt menade marxismen, att de lägre klassernas triumf skulle mynna ut i klassamhällets försvinnande och därmed i en ostörd harmoni mellan alla sociala krafter — enligt Marx' berömda manifest skulle ju det hela rentav leda till att staten gjordes överflödigt och kunde avskaffas. Illusioner av detta slag hör enligt Niebuhr till den dårskap, som kännetecknat »ljusets barn» och som »mörkrets barn», cynikerna, skickligt förstår att utnyttja för sina syften. Så har skett gång på gång, och så sker alltjämt: den ryska sovjetregimen ger oss det senaste exemplet.

Niebuhrs reflexioner för oss rätt in i problemet om människotolkningen. När »ljusets barn» kritiserar för att underskatta den roll som det mänskliga egenintresset spelar, betyder ju detta att deras människotolkning befinnes vara alltför optimistiskt. Människan betraktas såsom i grunden god — vore hon icke detta, skulle det vara otänkbart att yttre reformer av det ena eller andra slaget med inre nöd-

vändighet skulle resultera i fridfull harmoni. Niebuhr betecknar en sådan syn på människan och historiens villkor såsom »sentimental», och han tillägger att denna sentimentalism inte bara gör sig gällande inom »den sekulariserade idealismen», marxismen häri inräknad, utan också i stor utsträckning inom »den moderna protestantismen». Det är ju också ett välkänt faktum att man från dessa håll, alltsedan den livliga 1700-talsdebatten, vilken här är riktningsgivande, aldrig upphört att bekämpa den svartmålning av människan, som kristendomen i regel skulle ha gjort sig skyldig till. — Innan vi går över till frågan om den kristna människotolkningen, skall vi emellertid först ett ögonblick ägna vår uppmärksamhet åt vad Niebuhr kallar mörkrets barn.

Det talas i nutiden ofta om att »människovärdet» blivit deprecierat, att människan befinner sig i farozonen o. s. v. Ingen kan bestrida det berättigade däri. I fråga om hänsynslös behandling av människor har vår tid slagit alla tidigare rekord. När man skyfflade in hundratusentals och åter hundratusentals människor i likugnarna, hade hänsynslösheten sjunkit ned till djupaste nedan. Tydligare kunde föraktet för människovärdet icke gärna demonstreras. Det är överflödigt att diskutera vilken människoupfattning som ligger bakom. Eller är det kanske ändå inte alldeles överflödigt? Hur egendomligt det än månne förefalla kunde man också från nazistiskt håll få höra den beskyllningen riktas mot kristendomen att denna skulle företräde en alltför ringaktande inställning till människan: talet om arvsynd borde ersättas med talet om arvadel. Men, väl att märka, detta gällde inte om alla människor, utan blott om dem som ansågs tillhöra den s. k. herrerasen. Enligt denna teori uppdelades alltså människorna i högvärdiga och mindervärdiga. Men ingen sådan högfärdsteori kunde hindra att också »herrerasens» människor, när omständigheterna så krävde, behandlades med fulländat människoförakt. För de totalitära maktsträvandena blev människan ingenting annat än ett medel för de egna syftenas förverkligande. Det är överflödigt att närmare diskutera denna människotolkning. Dess signatur är moralisk nihilism och cyniskt människoförakt.

Det finns obestriddigen ett visst inre sammanhang mellan totalitär inställning och depreciering av människovärdet. Icke så som om depreciering endast skulle förekomma inom totalitära stater. Den förekommer ju också i rikt mått inom demokratiska. Den måste i själva verket betecknas som en allmänlig fara i nutiden. Men medan den demokratiska tanken, så länge den är levande, innebär en motvikt mot människovärdets depreciering, hör hänsynslösheten hemma i de totalitära systemen, vare sig de utformas nazistiskt eller visar kommunistisk skylt. Avspärrning, mörkläggning, kontroll över vetenskap, publicitet, konst och religion, rättsväsendet som lakej åt makten — allt detta och långt mera därtill i fråga

om frihetens förtryck visar nogsamman vilken djupt rotad misstro man hyser till människorna och hur »människovärdet» aktas för mindre än intet.

\*

Mot den nu givna bakgrunden, som i varje fall demonstrerar vilken vikt frågan äger, vill vi göra ett försök till en snabbteckning av den kristna människotolkningen.

Den uppfattningen är säkerligen ganska allmän att kristendomen skulle karakteriseras av en svartmålande pessimism. Vi hörde nyss att alltsedan 1700-talet en skarp kritik riktats mot en sådan pessimistisk kristendom och att denna kritik utgick såväl från allmänna idealistiska förutsättningar som från därmed mer eller mindre starkt förbundna teologiska strömningar. Här reser sig nu en hel rad frågor. 1) Vilken människotolkning möter i denna idealiserande teologi? 2) Hurudan är den s. k. pessimistiska uppfattning beskaffad, mot vilken man vänder sig? 3) Återger någon av dess båda tolkningar, den idealiserande eller den pessimistiska, verkligen den för kristendomen karakteristiska synen på människan? En utredning av dessa frågor är så mycket mer av nöden som ett närmare inträngande i problemkomplexet visar, att man här rör sig på ett område, där förvirringen och begreppsoklarheten har varit och delvis ännu alltjämt är mycket stor. Svaret på den tredje av de nyss nämnda frågorna måste bli: nej. Jag kommer därför i fortsättningen att ställa vad jag vill kalla den kristna realismen i motsättning till såväl den optimistiskt idealiserande som till den pietistiskt pessimistiska.

Vilken människotolkning möter oss alltså i den idealiserande teologien? Vad är det, till att börja med, som man bekämpar? Svar: tanken att syndafördärvet skulle gälla hela människan. Detta skulle innebära en depreciering av människovärdet och det måste samtidigt inverka minst sagt hämmande på all mänsklig strävan. Kunde människan, »den naturliga människan» på grund av det inneböende fördärvet icke utföra någonting gott, så lönade det sig ju inte heller att sträva därefter.

När man nu vill göra gällande att en kristen människotolkning måste utformas på annat sätt, så uppstår frågan hur detta sker. Det karakteristiska är att man, med anknytning till tanken på gudsbelätet, på ett eller annat sätt vill skilja mellan en lägre, sinnlig natur hos människan och en högre, andlig eller, såsom man ibland säger, gudomlig. Det onda, synden, tänkes då ha sitt säte i människans lägre natur, icke i den högre, vilket alltså betyder att människan till sin högre, förnämligare natur än god. Dit in når icke fördärvet.

Innan vi går vidare må vi observera två konsekvenser av denna tankegång.

När det från denna utgångspunkt talas om människans frälsning, tänkes denna vara möjliggjord — och därmed också i sista hand motiverad — genom den högre natur som människan äger. En annan konsekvens är en optimistisk historietolkning, behärskad av tanken på ett framåtskridande, vilket leder fram till ett förverkligande av gudsriket inom historiens ram.

Hur förhåller det sig nu med denna åskådningens kristliga kvalitet? Och vilken grund kan det finnas för dess anklagelser mot den kristna pessimism, som den bekämpar.

Ingen kan bestrida att vi inom kristendomen alltifrån Nya Testamentet finner oförbehållsamma ord om det ondas omfattning och makt, om människans fördärv och oförmåga. Men frågan är *i vilket sammanhang* sådana uttalanden förekomma. Eftersom anklagelserna för en pessimistisk människotolkning ofta i särskild grad har riktats mot Paulus, kan vi lämpligen stanna inför ett par av hans uttalanden. Vi hör honom säga: »det goda som jag vill gör jag icke — Jag arma människa! Vem skall frälsa mig från denna dödens kropp?» Men vi hör honom också tala om huru hedningarna, som icke hava lagen dock av naturen göra det lagen innehåller. Det är tydligt att vi här ha att göra med helt skilda motiv, motiv som sedan på olika sätt gått igen i kristendomens historia genom tiderna.

Vad som här framför allt är nödvändigt är att ge akt på i vilket sammanhang de olika uttalandena är inställda. Det förhåller sig nämligen så, att det finns ett sammanhang, i vilket domen över människans förmåga, eller rättare sagt oförmåga, är radikal — men också ett annat sammanhang där den icke är radikal, utan relativ. Skiljer man icke mellan dessa sammanhang, hamnar man i förvirring och kommer att misstyda intentionerna i kristendomens människotolkning.

Den distinktion, som här är oundgängligen nödvändig gjordes av våra fäder på reformationens grund så, att man skilde mellan *iustitia civilis* och *iustitia coram deo*, mellan den rättfärdighet som gäller i det mänskliga samlivet och den som gäller inför Gud. Analogt begreppsbestämningar har också förekommit på olika håll i teologiens historia, men knappast någonsin med den klarhet som här. Meningen är klar. Ingen människa förmår att prestera en rättfärdighet, som är oklanderlig inför Gud. Här förbleknar och försvinner alla mänskliga »förtjänster» som snö för solen. Inför Gud framstår människan avklädd, såsom syndig. Och synden är då icke något sekundärt, icke bara något som gäller bara hennes s. k. lägre natur — en sådan synpunkt bottnar i idealistisk metafysik och icke i kristendom. Synden gäller icke något yttre skikt i människan, utan just hennes innersta. Den rättfärdighet, om vilken här kan bli fråga, är

icke en rättfärdighet på grund av gärningar, den har helt och hållet sin grund i Guds nåd, i hans förlåtelse. I detta sammanhang har de radikala uttalandena om människan sin plats. Här hör de hemma.

Men också endast i detta sammanhang. När det däremot gäller det mänskliga samlivet, förnekas ingalunda människans, också den »naturliga» människans, förmåga att utföra handlingar till nästans tjänst, att uträtta sådant som är nyttigt och i relativ mening gott, sådant som i större eller mindre grad håller fördärvets makter i schack och skapar drägliga villkor för den mänskliga sammanlevnaden. Visserligen kan det här, på grund av den egocentricitet, som häftar vid allt mänskligt, endast bli fråga om något relativt gott. Men också ett relativt gott ligger dock inom det godas sfär. Och den bild som ges är icke generell och onyanserad svartmålning, utan i stället bilden av en dramatisk kamp, där de uppbyggande krafterna, strävandena för rätt och ordning, brottas med de nedbrytande. Den religiösa bakgrunden till denna syn ligger i tron på Gud såsom Skaparen, vilken genom sin universella lag är verksam för att i kamp mot tillvarons destruktiva makter förverkliga sin vilja. De »uppbyggande krafter», om vilka nyss talades, är, religiöst sett, uttryck för att Guds universella lag är i funktion.

Frågar man nu hur det kommit sig att denna s. a. s. nyanserade bild kunnat bli ersatt med en generell och onyanserad mörkmålning av människans villkor och möjligheter, så kan det svaras, att detta sammanhänger därmed att man utan vidare överfört på det mänskliga samlivet vad som gäller om gudsförhållandet. Då människan icke kan prestera någon rättfärdighet som gäller inför Gud, sluter man därav att den »naturliga» människan överhuvud är, såsom det heter, oförmögen till det goda. Också en annan tankegång har här haft betydelse och lett till ödesdigra konsekvenser. Den sammanhänger med en frälsningstolkning, enligt vilken gudsriket i form av ett jordiskt idealtillstånd skulle upprättas inom historiens ram. Om detta står fast och det likaledes står fast att varje möjlighet till självfrälsning är utesluten, förledes man blott alltför lätt till den slutsatsen, att endast de människor som blivit delaktiga av frälsningen skulle kunna stå i »det godas» tjänst.

Den generella mörkmålningens typ företrädes framför allt av pietismen. Dess styrka låg i den intensiva koncentrationen kring frälsningsfrågan. Ville man så mycket som möjligt tyda till det bästa, skulle man kunna säga att denna koncentration är så exklusiv, att alla andra synpunkter faller bort. Det finns inte längre något intresse till övers för hela det komplex, som den äldre reformatiska teologien betecknade med termen *iustitia civilis*, och därför icke heller för den lagens gärning, som består i att hejda och undertrycka de destruktiva

krafterna samt skapa drägliga villkor för den mänskliga sammanlevnaden. Under sådana förhållanden kan det visserligen vara begripligt, att man stannar vid en rent negativ hållning, som icke har något annat att säga om den allmänna mänskliga förmågan än detta att människan är »oförmögen till det goda». Det kan vara begripligt, men det hela blir icke desto mindre en karrikatyr. När nu denna pessimistiska syn kommit att i vidaste kretsar betraktas såsom typisk för kristendomen, så är detta i själva verket ingenting annat än ett bevis på pietismens vidsträckta inflytande.

Men den pietistiska människotolkningen är icke enbart pessimistisk. Lika mörk som bilden av den naturliga människans villkor är, lika ljus är bilden av det kristna livet. Den kristna, omvända, pånyttfödda människan kan tack vare den förvandling hon genomgått utföra det goda, som den naturliga människan icke kan. Även om man sällan vågar hävda någon ren syndfrihet, så dominerar i varje fall perfektibilitetssynpunkten: synden, det onda, är hos den kristna endast kvarvarande, avtagande, och försvinnande rester.

Frågar vi nu hur man från denna utgångspunkt kommer att ställa sig till livet i världen, finner man att den pietistiska kristendomstypen har kunnat intaga två varandra motsatta ståndpunkter. Den kan resultera såväl i passivitet i förhållande till världen som i aktivitet. I förra fallet utgår man från att världen oåterkalleligen är stadd i det onda. Det blir då den kristnes plikt att så mycket som möjligt avskilja sig från världen för att förbliva obesmittad av denna. I senare fallet hävdas en aktivitet, inriktad på att förvandla världen: i den mån världen blir kristnad, kommer dess samhällsproblem att få sin tillfredsställande lösning. De kristna skulle alltså i själva verket äga ett slags monopol på att lösa dessa problem. Under det att den passiva hållningen byggde på förutsättningen att gudsriket såsom ett övervärldsligt rike icke kan förverkligas inom jordelivets ram, resulterar den aktiva hållningen i tanken att frälsningen genom sina resultat skall leda fram till gudsriket såsom ett jordiskt idealrike. Är man pessimistisk när det gäller den allmänna människotolkningen, så är man så mycket mera optimistisk för det kristna livets vidkommande.

Hur förhåller det sig nu med denna syn på det kristna livet? Äger den fullödiga kristen kvalitet? Svaret måste bli nej. Den är, minst sagt, ensidigt präglad av en verklighetsfrämmande idealisering, och den löper därför ständigt fara att hamna i illusionernas och utopiernas värld. Den är i färd med att förlora eller har redan förlorat den dubbelsidighet, som präglar det kristna livet. Två ting karakteriserar nämligen detta liv: fullkomligheten i den gåva som Gud skänker och relativiteten i den uppfyllelse av Guds vilja som den kristne presterar. Om båda dessa ting vittnar Nya Testamentet åter och åter, om gåvans, barnaskapets,

förlåtelsens rikedom, men också, genom de ständigt återkommande maningarna, om laguppfyllelsens relativitet. Vill man få ett det starkast tänkbara uttryck för denna dubbelsidighet, så må man i ett sammanhang läsa Romarbrevets sjunde och åttonde kapitel. Ingenstädes i kristendomens hela historia har denna dubbelsidighet kommit till så klart och pregnant uttryck som i den berömda reformatoriska formeln, som säger att den kristna människan är »simul iustus et peccator». Dess storhet ligger i dess sanning, däri att den är lika sann religiöst som etiskt. Ingen beskrivning av det kristna livet har så som denna tillspetsade formel förenat tillförsikt och ödmjukhet. Den syn som här möter är kemiskt fri från all förskönande idealisering av det kristna livet sådant det levas under jordiska villkor, men den är samtidigt helt buren av den förtröstan, som har sitt upphov allenast i Guds ousägligt rika gåva. Den är fri såväl från den præsumptio, förhävelse, hybris, som från den desperatio, misströstan, förtvivlan, vilka Luther betecknade såsom livets, också det kristna livets, största faror.

Så framträder denna formel som en måttstock, med vilken graden av kristen realism tillförlitligt kan uppmätas. Den kan därvid minst av allt betraktas såsom någon slags reformatorisk specialteori. Den är fast förankrad i Nya Testamentet, och dess betydelse är att den avslöjar vad som faktiskt gäller i fråga om kristet liv och vad i själva verket kristenhetens samlade livserfarenhet noggsamt betyder. Mätt med denna måttstock kommer såväl den idealiserande som den pietistiska teologien till korta. Teorien om att människan skulle bestå av två delar, en lägre och en högre, att hennes fördärv skulle vara knutet till den lägre naturen och att hon alltså skulle vara i grunden god saknar tillbörlig realism. Den bygger på en illusion och leder därför till utopiska konsekvenser. Men svagheten i denna teori kan icke övervinnas genom den klyvning av annat slag som den pietistiska teologien genomför, där skiljogränsen går icke mellan en lägre och en högre natur hos människan, utan mellan den naturliga människan, som är helt oförmögen till det goda, och kristna människan, som tänkes kunna uppfylla Guds vilja. Också här möter vad båda satserna beträffar en bristande realism. Satsen om den naturliga människans oförmåga till allt gott verk är icke sann i vad det gäller den mänskliga sammanlevnaden. Och satsen om den kristna människans förmåga är verklighetsfrämmande. I båda fallen föreligger möjligheten till relativ pliktuppfyllelse inom den mänskliga sammanlevnadens ram. Men i intetdera fallet kan relativitetens gräns överskridas. Ett symptom på den pietistiska linjens bristande realism framträder i en fråga sådan som denna: hur kan det förklaras att människor som står kristendomen fjärran kan utföra handlingar av sådan kvalitet att de kommer bekännande kristna på skam? Det är en typiskt pietistisk fråga, i själva verket omöjligt att besvara från dess utgångs-

punkter. För den kristna realismen däremot ligger det religiösa svaret på denna fråga helt enkelt i tron på den levande Gud, som verkar ännu alltjämt och som är mäktig att såsom sina redskap bruka även människor som icke bekänna hans namn.

\*

Nu kan det frågas — och jag förmodar att den frågan ligger för många nära till hands, är inte de synpunkter som här utvecklats riskabla nog? Måste de inte leda till att kristendomens betydelse reduceras — i varje fall när det gäller dess insats i den mänskliga sammanlevnadens tjänst? Frågan kan inte förbigås. När jag nu till sist tar den upp till behandling, vill jag koncentrera det jag har att säga kring tre huvudsynpunkter.

För det första: en realistisk kristen människotolkning betyder *en hälsosam kritik* av alla illusionära framställningar, både de som förekomma inom kristenheten och de som förekomma vid sidan av kristendomen.

Att hänge sig åt illusioner är ingen oskyldig sysselsättning. Det är tvärtom livsfarligt. Icke bara därför att sådant leder till besvikelser. Utan också av två andra skäl, dels därför att det för till självgodhet, och dels därför att dylika doktrinära föreställningar blott alltför lätt kan hänsynslöst utnyttjas av cynikerna, »mörkrets barn».

Kristendomens djupa insikt om hur egocentriciteten är förbunden med allt mänskligt liv omöjliggör alla illusioner. Detta gäller också och icke minst illusioner som knyts till det kristna livet. En realistisk syn på det kristna livet kan icke resultera i idealisering av detta liv. Den måste tvärtom resultera i djup *ödmjukhet*, i den klaraste insikt om hur relativt allt det goda är som kan ut rättas i den mänskliga sammanlevnadens värld. Kristen självgodhet är en *contradictio in adjecto*. Här finns alltså icke plats för tanken på upprättandet av ett jordiskt idealrike — den frälsning, om vilken kristendomen talar, har en helt annan innebörd. Men om denna vrångbild av gudsriket faller, så faller också samtidigt de sekulariserade ersättningar för gudsriket, som spelat en så stor roll alltifrån 1700-talsoptimismen till 1800-talets politiska idealism och marxism. Föreställningar om att samhällsförändringar av det ena eller andra slaget skulle resultera i ett idealsamhälle svävar i det blå. Om alla historiens problemlösningar gäller att de endast kunna vara relativa. Niebuhr säger vid något tillfälle att demokratien betyder en metod att söka finna approximativa lösningar för olösliga problem. Den satsen kan gott tillämpas på allt historiskt liv. Den gäller för hela det historiens drama, där ont och gott aldrig upphör att brottas med varandra.

Men, kan det nu frågas, leder inte denna relativiserande syn till resignation?



Kanske t. o. m. till en viss passivitet? Frågan får sitt svar, om vi övergår till vår andra huvudsynpunkt, som är denna: Kristendomen betyder *ofrånkomligt ansvar*, ty den ställer oss inför ett ofrånkomligt krav, den gudomliga lagens ofrånkomliga krav på omsorg om nästan. Därmed är icke bara passiviteten utan också resignationen dömda och uteslutna. De har ingen hemortsrätt inom kristendomen.

Det vore falsk pretention, om man ville betrakta all strävan för rätt och rättfärdighet såsom ett kristet prerogativ. Från kristen synpunkt måste man glädja sig över varje strävan som uppbäres av omsorg om nästan, var man än möter någon sådan. Kristen signatur är icke anspråksfullhet, utan ansvarsmedvetande. Därför att lagens, gudsviljans, krav är oeftergivligt, kan det aldrig relativiseras. Här är varje relativisering utesluten. Detta är däremot icke fallet, om man utgår från tanken på människovärdet och låter detta vila på en mer eller mindre rationell grundval. Ty från rationell synpunkt sett möter oss onekligen en hel skala av växlande värden, alltifrån de högsta till mindervärdighet. Och ingenting hindrar då att människorna kan komma att behandlas efter denna växlande värdeskala. Nu skall det visserligen icke förnekas att tanken på människovärdet har gjort rättens sak ovärderlig tjänst. Men garantien för att relativisering här skall vara utesluten ligger icke i värdetanken såsom sådan. Den ligger i stället i det krav som icke vet av någon dagtingan. Det är icke heller någon tillfällighet att Nya Testamentet aldrig motiverar kravet på omsorg om nästan med dennas värde eller kvalitet. Kravet är obetingat och är just därigenom rättens fasta grundval.

Ännu en annan sak som jag här endast kan snudda vid, men som icke desto mindre har fundamental betydelse. Det för den mänskliga sammanlevnaden grundläggande kravet på omsorg om nästan riktar sig i lika hög grad på den enskilde som på gemenskapen. Det vänder sig därmed i lika hög grad mot en isolerande och destruktiv individualism som mot en förslavande och terroriserande kollektivism. Det behöver knappast sägas att denna dubbelsidigt kritiska inställning icke minst i det nutida läget har en livsviktig mission att utföra.

Jag kommer så till den tredje och sista huvudsynpunkten: kristendomen betyder *en öövervinnelig tillförsikt*.

Ingen kan säga att sådana ting som tillförsikt, tro och hopp, är karakteristiska för nutiden. Långt starkare framträder vittnesbörden om otrygghet, ängslan, missmod. Vi har en känsla av att vandra på gungande mark och frestelsen ligger nära att måla framtiden i mörkt apokalyptiska färger. Men också mitt i allt detta är och förblir kristendomens huvudord: tro. Och tron talar djärvt om det rike som icke vacklar.

Resignationen viker för förvissningen om att historien, trots allt, har en mening och ett mål. Detta betyder ju icke att historiens dunkel och gåtfullhet skulle försvinna — aposteln Paulus' ord om att vi nu endast se »på ett dunkelt sätt» behåller sin fulla giltighet. Det betyder därför ännu mindre någon ny kritiklös idealisering av det historiska skeendet, som med naiv självgodhet skulle ta sig för att stämpla vissa mänskliga ideal och strävanden med gudsrikets och ofelbarhetens märke. Det förhåller sig tvärt om så, att relativiteten, tvetydigheten och begränsningen i alla mänskliga prestationer framstår i skärpt belysning genom konfrontationen med det rike, som »icke är av denna världen». Men om gudsriket alltså icke kan lokaliseras och »förnimmas med ögonen», så gäller dock det bibliska ordet att det är »mitt ibland» oss, fast förankrat i denna timlighetens värld, där Kristi seger är förutsättningen för dess ständigt fortgående kamp med fördärvets makter och borgen för att det Guds mål, som ligger över alla mänskliga möjligheter, slutligen skall förverkligas.

Så skulle kristendomens gåva till den mänskliga sammanlevnaden kunna sammanfattas i tre ord: ödmjukhet, ansvar och frimodighet. Ödmjukheten betingas av att relativiteten i all mänsklig strävan blir radikalt avslöjad och all självgodhet därmed radikalt dömd. Ansvaret har sin grund i mötet med det moraliska krav, som icke vet av någon dagtingan och som därför är upphöjt över all relativisering. Men hur fundamental betydelse detta än har, allrahelst i en tid av omfattande moralisk upplösning, så ligger den största gåvan ändå till sist icke på det moraliska planet utan på det religiösa, icke i lagen utan i det evangelium, som är den fasta grunden för oövervinnelig tro och levande hopp.

# RELIGIONSFILOSOFI

## NÅGRA VETENSKAPSSYSTEMATISKA REFLEXIONER

AV PROFESSOR ÅKE PETZÄLL, LUND

Vetenskapssystematiken hade större anseende förr i världen än nu. Så länge man ännu trodde på människoandens olika förmögenheter, var uppdelningen i fack och gränsdragningen mellan kompetensområden en angelägen uppgift. Man var ju med om att utstaka och kartlägga andens egna domäner. I dag ler man gärna åt de spekulativa lantmätarnas pedanteri. Man vill låta forskning och undervisning växa fritt i övertygelsen om att vetenskapens struktur och undervisningens gestaltning bestämmas av en rad faktorer, som ej tillåta en schematisering efter givna kategorier och indelningsmönster. I den mån vetenskapen själv blir objekt för forskning i våra dagar intresserar man sig inte i första hand för klassificeringen utan man söker förstå forskningens komplicerade fenomen ur dess faktiska betingelser med historiska och sociologiska metoder. Man menar sig icke kunna fastställa universitetens arbetsschema genom en deduktion ur högsta principer.

Ett arbetsschema behövs emellertid. Det är av rent praktiska skäl nödvändigt att förbinda särskilda forskningsuppgifter med vissa lärostolar och uppdelat undervisningen i fack. Vetenskapen måste ha en teknisk organisation i realiteternas värld. Det gamla av skolastikens ideal betingade schemat måste ständigt omvandlas och anpassas efter kulturutvecklingens och idéhistoriens krav. Vi måste av praktiska skäl bedriva vetenskapssystematik, även om metoderna äro osäkra och företaget stundom kan få karaktären av trevande försök.

Inrättandet av en ny lärostol vid universiteten behöver givetvis inte betyda att därmed en helt ny forskning introduceras. När vi på sistone i Sverige fått en rad nya professurer, betyder detta i regel att forskning och undervisning, som redan förelegat, fastare infogas i den tekniska organisationen. Det blir emellertid härvid nödvändigt att åtminstone approximativt ange var denna forskning och undervisning har sin »vetenskapssystematiska ort». Denna ort kan ej utpekas med tillhjälp av en gång för alla givna indelningskategorier, då sådana ej längre stå till buds. Man måste överväga den föreliggande forskningsuppgif-

tens historiskt betingade egenart, dess grundproblem, metoder och uppgift liksom också dess framtida roll inom forskningens och undervisningens gemenskap.

Religionsfilosofien, som nu skall beredas egen plats i svenskt universitetsväsen i samband med inrättandet av en professur i ämnet, är minst av allt en ny forskningsgren. Som vetenskap har den en lång och synnerligen komplicerad historisk utveckling bakom sig. Dess mångfaldiga relationer till ett stort antal forskningsområden av inbördes olika karaktär gör det vanskligt att ange dess plats på schemat. Då platsen nu emellertid på ett eller annat sätt måste anges och detta angivande implicerar vissa intressanta historiska och systematiska problem kanske det kan vara av intresse att framlägga några reflexioner i ämnet.

Det är ingen tillfällighet att religionsfilosofien vid våra universitet förelegat både som humanistisk och teologisk disciplin, i det man sammanfört den såväl med den praktiska filosofien i filosofiska fakulteten som med den teologiska etiken i teologiska fakulteten. Situationen är betingad av idéhistoriska faktorer.

Den västerländska spekulationen har under den längsta perioden av sin historia varit filosofi och teologi i förening. Kristet tänkande under kyrkofäderna och skolastiken var på en gång filosofi och teologi. Den framför allt av franska filosofihistorici diskuterade frågan, huruvida man har rätt att tala om en kristen filosofi, är som så många andra diskussioner om allt för allmänt fattade begrepp tämligen meningslös. Man har gått ut ifrån den förutsättningen att begreppen filosofi och teologi skulle kunna bestämmas oberoende av varandra i västerländsk idéhistoria. Redan rent grovt kronologiskt sett förhåller det sig ju så att under mer än ett tusental år av det västerländska tänkandets historia filosofi och teologi stå i ett så fast principiellt betingelseförhållande till varandra att de ej kunna skiljas åt. Det är först de inre oförsonliga motsättningarna i skolastikens eget tänkande jämte det allt mer förstådda arvet från antiken och den moderna naturvetenskapens världsbild som skapa en strömdelare mellan filosofisk och teologisk forskning. Det kräves århundraden emellertid, innan teologien och filosofien bliva medvetna om sin självständiga egenart. Processen är ännu ej avslutad.

Detta inses klart om man undersöker de beståndsdelar inom modern filosofi, vilka komma den att framstå som sekulariserad teologi. Den av skolastiken aldrig lösta uppgiften att förena *gratia* med *natura* har satt sin prägel också på den sekulariserade filosofiens spekulaton i spänningsförhållandet mellan natur och övernatur, mellan *natura naturata* och *natura naturans*, mellan fenomen och nuomen. Det behöver inte särskilt påpekas att teologien å sin sida burit spår av sitt långa förbund med filosofien.

Man bör hålla i minnet att såväl teologiskt som filosofiskt tänkande i dag

bestämmas av den successiva förskjutning av problemen om vara, veta och böra, vilken manifesterat sig i idéhistorien och närmast kan karaktäriseras som en kulturarbetets ständigt fortlöpande självkritik. Såväl för teologiens som filosofiens historiska utveckling har det varit avgörande, att ett fåtal för dem gemensamma centralfrågor återspeglar det historiska skeendet. Dessa frågor ha icke »lösts» men omformulerats och skärpts, varvid de båda betingats av och själva betingat skeendet. För filosofiens vidkommande har denna förskjutning framför allt fått sitt uttryck däri att den blivit klarare medveten om sin egenart som förutsättningslös, kunskapskritisk giltighetsprövning. Den dogmatiska tron på viss kunskaps sanning i kraft av dess uppkomst får vika för den restlösa analysen av kunskapens betingelser.

Det är emellertid uppenbart att det filosofiska kunskapsproblemets gestaltning i modern filosofi i hög grad bestämts av filosofiens förbindelse med teologien under mer än ett årtusende. Från Descartes till Kant, i de stora idealistiska systemen och nykantianismen, hos de engelska empiristerna, hos common-sense-filosoferna och moralisterna spåras genomgående en dogmatism, som har sin upprinnelse i den kristna spekulatörens övertygelse om den gudomliga sanningens närvaro i människan. Nyare tidens filosofiska spekulatörens om den teoretiska och etiska kunskapens giltighetsgrund är icke förståelig, om man ej följer denna diskussion tillbaka till skolastikens synteresis, det grundbegrepp, som skulle förklara naturens och nådens möte i det mänskliga medvetandet, det faktum, som icke blott var vetandets betingelse utan också den yttersta förutsättningen för frälsning och förtappelse.

Problemförskjutningen inom filosofien har under dessa förhållanden, som sagt, till stor del bestått däri att frågan om kunskapens giltighet mer och mer skjutits i förgrunden och visat sig vara den för filosofien fundamentala. Sekulariseringsprocessen har utmärkts av ett klarnande medvetande om nödvändigheten av att kritiskt komma till rätta med den dogmatism, som varit en konstitutiv faktor inom filosofien själv. Filosofien har på grund av sin dogmatiska belastning tvingats att ideligen ompröva sina egna förutsättningar. Dess väsentliga signum har blivit den efter förutsättningslöshet strävande kritiken — också den restlösa självkritiken. Därför ligger det i själva denna utvecklingstendens att processen icke kan avslutas. Det är också uppenbart att tendensen kan försvagas, men processen kan icke avbrytas utan att filosofien förlorar sin egenart.

Vetenskapssystematiskt synes nu allt detta innebära, att filosofiens egenart karaktäriseras av kunskapskritiken. Kunskapsproblemet är filosofiens centralproblem. Denna dess uppgift markeras också av den vetenskapliga utvecklingen i dess helhet. Icke minst naturvetenskapernas och samhällsvetenskapernas senaste

utvecklingsskeden ha aktualiserat problemkomplex, som kräva en kunskapskritisk behandling från filosofiska utgångspunkter. Giltighetsprövningen är icke en isolerad filosofisk angelägenhet utan en uppgift som ständigt på nytt aktualiseras inom den moderna forskningens hela fält. Härvid tillkommer det icke längre filosofien att dogmatiskt fastställa eller förneka kunskapens giltighet. Den har genom sin egen utveckling och de krav som forskningen i allmänhet ställt och ställer på den tvingats till den förutsättningslösa prövningen av innebörden i de giltighetsanspråk, som impliceras i kunskapen. Den har ej att godkänna eller avvisa anspråken utan den har att i första hand förstå deras mening.

Däriigenom att kunskapsprövningen blivit filosofiens centrala uppgift, har en omställning skett inom de filosofiska disciplinerna inbördes. Problemet om vetandet, om kunskapen har överordnats de frågor, som sammanhånga med vara och böra. I förhållande till kunskapsteorien ha de discipliner, som grupperas omkring varats och börats frågor allt mer kommit att framstå som kunskapskritikens tillämpningsområden. Så ha moralens, rättens och statens problemkomplex allt mer underställts giltighetsprövningen. Etik, rätts- och statsfilosofi ha blivit tillämpad kunskapsteori. Ju mer filosofien har blivit medveten om sin kunskapskritiska uppgift desto mer har den inriktat sig på ett efterspörjande av innebörden i de giltighetsanspråk, som föreligga i moralens imperativ, rättens regler och statens institutioner.

Denna omställning har emellertid icke varit lika genomgripande beträffande alla filosofiens discipliner. Den har icke i samma utsträckning gjort sig gällande beträffande religionsfilosofien som beträffande etiken och rätts- och statsfilosofien. Religionens filosofiska problem har i sekulariseringsprocessen liksom glidit utanför filosofiens intressesfär i den mån denna blivit bestämd av kunskapskritiken. Giltighetsprövningen har i stor utsträckning gått religionens problem förbi och lämnat dem åt den empiriska religionsforskningen, teologien eller åt den av kunskapskritiken avvisade dogmatiskt spekulativa filosofien.

Det synes vara nödvändigt att vid ett bedömande av religionsfilosofiens uppgift i dag taga hänsyn till den här antydda historiska utvecklingen och till de krav, vilka forskningen i dess helhet ställt och ställer på filosofien samt den omständigheten att religionsfilosofien som filosofisk disciplin i viss mån intar en särställning.

Även för religionsfilosofien torde det bli nödvändigt att den kunskapskritiska aspekten blir dominerande så som den i stor utsträckning blivit det i de andra praktiskt filosofiska forskningsgrenarna. Härvid är det emellertid i klarhetens intresse av vikt att avgränsa religionsfilosofien just som filosofisk disciplin gent emot närbesläktade tendenser inom modern religionsforskning.

Det må först vara tillåtet att söka karaktärisera läget och den kritiska filosofiens uppgift inför religionens problem med några allmänna schematiska bestämningar.

Det för medeltidens spekulatioon utmärkande beroendeförhållandet mellan teologi och filosofi fortlever alltjämt. Man skulle kunna kalla denna åskådning *teologisk filosofi*. Vi ha här att göra med en filosofisk spekulatioon, som helt accepterar och principiellt bygger på ett visst dogmsystem, i vilket uppenbarelsen fått sin särskilda tolkning byggd på tradition och auktoritet. Det mest typiska exemplet torde vara thomismen. Den teologiska trosläran utbygges filosofiskt till en livs- och världsåskådning med anspråk på generell giltighet. Den teologiska dogmbyggnadens auktoritet ifrågasättes icke. Den interpreteras logiskt och tillämpas deduktivt på nya problemområden. Nythomismen söker skapa en filosofisk enhetsvetenskap från teologiska utgångspunkter. Vissa former av »kristen existentialism» utgå också principiellt från ett särskilt trossammanhangs givna dogmsystem.

Från denna form av tänkande bör man skilja en annan art av filosofiskt ställningstagande, som kunde kallas *religiös filosofi*. Härmed avses den spekulatioon, som bygger på och utgår från en personlig erfarenhet av religiös art. Denna religiösa filosofi står ofta i skarp motsättning mot den teologiska filosofien. Den subjektiva erfarenheten tages som kriterium på det sant religiösa, varvid dogmernas värde och traditionens auktoritet bestrides. Kierkegaards aversion mot varje teologisk utformning av trosinnehållet går igen hos många av hans efterföljare i nyaste tid. Det utmärkande för tänkare av denna typ är att en viss bestämd religiös upplevelse lägges till grund för ett försök att med filosofiska medel förstå livet och tillvaron. Den egna trosupplevelsen utformas till en livsfilosofi eller ett filosofiskt system med krav på objektiv sanning. Den subjektiva upplevelsen åberopas som det avgörande argumentet i diskussionen med avvikande uppfattningar. Så ställer exempelvis Berdiaeff den personliga erfarenhet av kristendomen, på vilken han bygger sin filosofi, i opposition mot Kierkegaards eticerande trosupplevelse. Också själva tillämpningen av den filosofiska metoden bestämmes av upplevelsen, vare sig det nu är fråga om transcendentalfilosofiska deduktioner eller existentialismens begreppsdiiktning.

Slutligen må en tredje forskningsattityd angivas, som synes skilja sig från de två föregående. En viss typ av teologisk forskning betjänar sig i så hög grad av filosofisk metodik att man med skäl kan tala om en *filosofisk teologi*. Man prövar en viss religionsforms särskilda dogmer med avseende på deras egenart och innebörd. Filosofiens tillämpning inom teologiens ram är här en annan än inom den teologiska filosofien. Där var uppgiften konstruktiv. Här gäller det

endast att med filosofiens medel interpretiera och åskådliggöra en viss trosutformnings lärosatsser. Man åsyftar i regel icke en totalåskådning eller en världsbild med generellt giltighetsanspråk. Däremot kan man ofta spåra det apologetiska syftet att filosofiskt klargöra och avgränsa den speciella trosutformningens egenart i förhållande till andra och hävda dess överensstämmelse med trons verkliga väsen.

Det är klart att med angivandet av dessa tre typer icke hela det aktuella läget på religionstänkandets område är återgivet. Det förhåller sig naturligtvis också så att mellan dessa tre grupper icke bestämda gränser kunna dragas. De övergå omärkligt i varandra. De kunna dock, tänkta som renodlade typer, tjäna som provisoriska jämförelsepunkter, då man vill karaktärisera den kunskapskritiska religionsfilosofiens egenart.

Skall religionsfilosofien som filosofisk disciplin i överensstämmelse med etiken, rätts- och statsfilosofien inrangeras i modern forskning som förutsättningslös, kritisk analys av innebörden i giltighetsanspråk kan den icke identifieras med någondera av de här tecknade typerna.

Den kan icke sammanfalla med vad som här benämnts teologisk filosofi. Den kan icke acceptera en troslära som utgångspunkt för en världsförklaring. Detta vore en klar återgång till den dogmatism som filosofien under århundraden strävat att frigöra sig ifrån. Det måste visserligen utan förbehåll erkännas att exempelvis nythomismen i stor utsträckning arbetar med kunskapskritiska metoder, men dessa tillämpas på en basis av ej ifrågasatta sanningar, mot vilka kritiken icke får riktas. Frågan om giltighetsanspråkets innebörd ställes icke i detta sammanhang, utan löses innan det blivit ställt.

Religionsfilosofien i den mening den här tages kan ej heller sammanfalla med den religiösa filosofien. Här är det visserligen icke dogmen och auktoriteten, som sätter gränser för den kritiska giltighetsprövningen. Men i stället göres den egna subjektiva erfarenheten till en auktoritet höjd över prövningen. »Da det nemlig er det Høieste at blive og at vedblive at være Christen, kan Opgaven ikke være at reflektere over Christendomen, men kun ved Reflexionen at potensere den Pathos, med hvilken man vedbliver at være Christen», säger Kierkegaard. De ofta citerade orden återge något karaktäristiskt för denna art av religiöst tänkande. Det är en grundväsentlig uppgift att komma till klarhet beträffande innebörden i den egna trosövertygelsen, men den blir ett medel till reflexion och kritik, icke objekt för reflexion och kritik. Religionsfilosofien som kritisk vetenskap kan hos dessa tänkare utforska mycket om den religiösa upplevelsens karaktär. Den måste emellertid betrakta varje sådan tankebyggnad som en version bland många av den religiösa erfarenhetens tolkning. Den av-



står från sin kritiska uppgift om den accepterar en version som den sanna. Dess uppgift är att efterfråga innebörden i det giltighetsanspråk, som föreligger i denna version.

Jämför man slutligen religionsfilosofien som kritisk innebördsanalys med den forskningstyp, som här betecknats som filosofisk teologi, måste först och främst en skillnad markeras beträffande bestämningen av forskningsobjektet. Den filosofiska teologien har huvudsakligen sett det som sin uppgift att undersöka en särskild religionsforms troslära med avseende på dess egenart och innebörd. I den mån den härvid förfar förutsättningslöst och uppmärksammar innebörden i giltighetsanspråken kan den betraktas som en del av religionsfilosofien i den mening den här tagits. Denna har emellertid som filosofisk forskning med nödvändighet en vidare syftning. Etiken kan som filosofisk disciplin icke binda sig vid en viss form av moral, lika litet som rättsfilosofien kan stanna vid en viss given rätt eller statsfilosofien vid en enda statsform. Den kritiska undersökningen av innebörden i giltighetsanspråk måste för sin egen effektivitets skull vara jämförande. För religionsfilosofien måste därför hela begreppet religion komma i fråga som objekt liksom etiken måste beakta moralen i dess helhet, rättsfilosofien rätten i dess helhet och statsfilosofien statsformerna över huvud. En anknytning till en enda religionsform kan äventyra den förutsättningslösa jämförelsens förfarande, i synnerhet om man utan prövning tillerkänner den valda trosformen företräde framför andra eller i första hand tillämpar den filosofiska metoden för att ådagalägga detta företräde. Här föreligger fara för att man frestas anpassa den filosofiska metoden efter det särskilda trossammanhangets krav. Man kan rent av begå det felet att avvisa vissa religionsfilosofiska forskningsformer, därför att de icke synas leda till en rätt förståelse av just den religionsform man valt till sitt enda undersökningsobjekt. Det behöver ej särskilt framhållas att faran för dogmatisk ensidighet blir en allvarlig realitet, om man tillika förutsätter att det valda objektet allena innehåller den objektiva sanningen om religionen.

Den ovan genomförda jämförelsen har huvudsakligen tjänat uppgiften att bestämma vad religionsfilosofien i här företrädd mening icke är. Emellertid torde också vissa positiva bestämningar kunna utvinnas. Man torde provisoriskt kunna ange religionsfilosofiens uppgift som en jämförande analys av innebörden i de giltighetsanspråk, vilka föreligga inom hela det område, som betecknas med ordet religion.

Detta får givetvis icke betraktas som en uttömmande definition. Formeln tjänar endast uppgiften att approximativt ange forskningsområde och metoder. Den har alla de brister som varje vetenskapssystematisk klassificering lider av.

Skall den över huvud vara till någon nytta vid ett närmare angivande av religionsfilosofiens uppgift, måste den närmare preciseras.

Formeln vill först och främst understryka den attityd hos religionsfilosofien, vilken synes vara betingad av den idéhistoriska utvecklingen och det aktuella läget. Den har att vara förutsättningslös, vilket innebär att den icke har att träffa avgörande i negativ eller positiv riktning rörande de föreliggande giltighetskravens berättigande. Den har som kritisk vetenskap icke till uppgift att godtaga eller avvisa anspråken. Den har endast att utforska deras innebörd. Sekulariseringsprocessens kamp mot dogmatismen har för filosofiens vidkommande givit det resultatet att varje dess värdesättande av giltighetsanspråk utan föregående prövning av deras innebörd betyder ett lösande av ett problem, som ännu icke blivit ställt.

Religionsfilosofiens forskningsobjekt har angivits med termen »giltighetsanspråk». Den står som ett provisoriskt uttryck för det faktum, att alla arter av medvetenhetsinnehåll, varseblivningar, föreställningar, känslor, utsagor, begrepp, omdömen, hypoteser, teorier, dogmer och lärosatser, kunna implicera utsagan »detta är så», »det förhåller sig så». Detta faktum kan naturligtvis uttryckas på många olika sätt. Man kan tala om medvetenhetsinnehållets överensstämmelse med verkligheten, om dess sammanhang med andra medvetenhetsinnehåll, om dess realitet, om dess sanning o. s. v. Här användes ordet »giltighetsanspråk» för att sammanfatta allt detta. Termen vill i förutsättningslöshetens intresse hålla alla möjligheter öppna. Gör man gällande att utsagan »detta är så» exempelvis skulle betyda »detta överensstämmer med verkligheten», så har man redan fastslagit en viss betydelse och avskär sig möjligheten att pröva innebörden.

Man måste också observera, att det moment i vårt medvetenhetsinnehåll, som får sitt uttryck i utsagan »detta är så» framträder i vårt medvetande på oändligt varierande sätt. Vi uppleva, att något gäller för mig, för några, för alla; att det har gällt, gäller nu, kommer att gälla, gäller alltid. Vi mena att det möjligen gäller, kanske gäller, måste gälla. Giltighetskraven ha en praktiskt taget oändlig variation, vilken vi endast vinna klarhet i genom att analysera vad vi mena med dem. Kunskapskritiskt kunna vi icke träffa avgörande om dessa giltighetskravs förhållande till verklighet, sanning o. s. v., innan deras mening undersökts.

Att undersöka innebörden i giltighetskravet betyder först och främst att analysera det föreliggande medvetenhetsinnehållet, att klarlägga dess beståndsdelar och ange deras inbördes psykologiska och logiska relation. Man kan kalla den uppgiften bestämningsanalys. Denna analys måste förbindas med en under-

sökning av det föreliggande medvetenhetsinnehållets relation till övrigt innehåll. Man undersöker dess funktion i medvetandets och tänkandets sammanhang. Man fastställer om och på vad sätt det är betingat av annat eller betingar annat. Man kan kalla den analysen funktionsanalys.

Har i ett föreliggande giltighetsanspråk de i detsamma ingående varseblivningarna, föreställningarna, känslorna, begreppen och utsagorna analyserats på detta sätt, följer det för fastställande av innebörden väsentliga — jämförelsen med andra giltighetskrav föreliggande i andra sammanhang. Uppgiften blir att komma till klarhet beträffande det gemensamma i anspråken och också rörande den eller de faktorer, som markera skillnader dem emellan.

En så fattad kunskapskritisk analys av innebörden i giltighetsanspråk måste anlita både empiriska och rent abstrakt logiska metoder. En utsagas anspråk på giltighet kan ej undersökas enbart genom en formal analys av de i densamma ingående begreppens inbördes logiska relationer och utsagans förhållande till andra sats. Giltighetskravet gäller satsens innehåll, vilket endast kan förstås i förhållande till det i satsen återgivna medvetenhetsinnehållet. Vi måste därvid icke blott taga hänsyn till de aktuella psykiska faktorerna utan också beakta, att varje språkligt uttryck och därmed förbundet begrepp har sin historia, vilken är bestämmande för dess innebörd.

Skall nu i religionsfilosofien i här angiven mening vara en real och formal analys av innebörden i de giltighetsanspråk, vilka föreligga inom hela det område, som betecknas med ordet religion, så är det givetvis nödvändigt att närmare ange var materialet för en sådan undersökning är att finna.

Det torde härvid vara av intresse att erinra sig vad som ovan sagts om den kunskapskritiskt orienterade etiken och rättsfilosofien. Då det säges, att etiken har moralen i dess helhet som objekt och att rättsfilosofien har rätten i dess helhet som objekt, så måste detta påstående förtydligas för att icke bli meningslöst. Etiken efterfrågar innebörden i de giltighetsanspråk, som förbindas med upplevelsen av strävan, målsättning, ansvar och frihet, med imperativer, sederegler och moraliska omdömen. Rättsfilosofien undersöker innebörden i de giltighetsanspråk, som förbindas med ansvarsmedvetande, uppsåt och skuld, med rättsregler, domar och institutioner. Då man talar om hela moralen och hela rätten innebär detta endast, att från undersökningen intet får principiellt uteslutas, där giltighetsanspråk kan föreligga.

Det är självfallet att etiken och rättsfilosofien ej kunna genomföra sin uppgift utan hjälp. De måste lita till de resultat, som vunnits och vinnas inom alla de empiriska och teoretiska vetenskaper, som utforska moral och rätt. Giltighetsanspråket måste ses från så många synpunkter som möjligt och utforskas med så många metoder som möjligt.

För religionsfilosofien torde situationen vara densamma, om den vill vara kritisk prövning av innebörden i giltighetsanspråk med hänsynstagande till religionens faktum som en totalitet utan inskränkningar. Vill man exempelvis undersöka innebörden av giltighetsanspråket i en religiös utsaga, måste man beakta alla de psykologiska, historiska och principiella faktorer, som komma i fråga. Man måste lita till religionspsykologien, religionshistorien och dogmhistorien och till den anknyta den logiska innebördsanalysen.

Religionsfilosofien har att på bredast möjliga basis undersöka huruvida något gemensamt föreligger med avseende på de giltighetsanspråk, som framträda i samband med alla manifestationer, som betecknas som religiösa. Den har att undersöka om en speciell innebörd är utmärkande för dessa giltighetskrav. Den har vidare att jämföra dem med de anspråk, som föreligga inom andra områden som moral och rätt o. s. v.

På invändningen att denna uppgift är allt för omfattande kan det endast svaras, att den här skisserade uppgiften synes vara den, som idéhistorien anvisar och dagens läge kräver. Det kan också svaras att en liknande uppgift med framgång angripits i etik och rättsfilosofi.

Det må vara tillåtet att avsluta dessa reflexioner med en antydning om vad som för vetenskaplig forskning stode att vinna med en religionsfilosofi av denna art. För filosofien skulle det betyda en i och för sig nödvändig utvidgning av giltighetsforskningen, om dess jämförande analys också på allvar utsträcktes till de religiösa fenomenens område. En ny sektor skulle läggas till de fält, som belyses av den kunskapskritiska frågeställningen, vilket i sin tur skulle medföra att själva frågeställningen berikades. För religionsforskningen skulle en filosofi av denna art kunna betyda samma ständigt aktuella självkritik som den redan blivit för moral- och rättsforskningen. Den kunde vidare vetenskapssystematiskt orientera beträffande de olika aspekter religionsforskningen anlägger på sitt objekt, och sålunda tjänstgöra som religionsvetenskapens metodlära. Det torde slutligen icke kunna förnekas att ett fortlöpande, förutsättningslöst på en gång allsidigt och kritiskt utforskande av egenarten i de religiösa dokumenteringarnas giltighetsanspråk skulle befrämja forskningen över huvud.

## »ORDET» HOS BARTH

AV DOCENT GUSTAF WINGREN, LUND

»Ordet» är Barths teologiska centralbegrepp. Så har det varit från början, alltsedan »Römerbrief». Mycket betecknande är uppläggningsen av »Kirchliche Dogmatik», det väldiga verk, med vilket Barth nu är sysselsatt och som hittills omfattar sex volymer. Inga s. k. inledningsfrågor upptogs till behandling i verkets början, utan starten gjordes med två digra volymer om »Die Lehre vom Wort Gottes» 1932—1938 (tillsammans över 1500 sidor). Därefter följde två volymer om »Die Lehre von Gott» 1940—1942, varpå analysen av första trosartikeln påbörjades, en uppgift med vilken Barth ännu ej är färdig. Innan man alls kan börja tala om Gud, måste man enligt Barth tala om »das Wort Gottes», det enda medel, genom vilket Gud gör sig känd.

Barth har utan tvivel kraftigt påverkat både exegetik och systematik i nutiden. Den inriktning på Ordet, på skriftsynen, på bibelfrågorna, som överallt förspörjes, kan i stor utsträckning ledas tillbaka till hans insats. Det vilar mycket av hans ande över själva frågeställningarna, när det nu på många håll i världen talas om Skriften och om Ordet. Därför är det nyttigt att ställa problemet: vad betyder »Ordet» hos Barth? Ett riktigt svar på den frågan ger oss visserligen närmast bara en upplysning om Barth, men samtidigt kan man måhända därigenom få grepp om ett tankeelement, som finnes hos oss alla, ett tankeelement, som behöver nog fixeras och granskas. Inom denna artikels ram få vi begränsa oss till frågan om *Barths* syn på Ordet. Det är mitt hopp att längre fram kunna publicera en studie över predikans problem och att där möjligen ta upp mera allmänna frågor till diskussion.

Vill man vinna en tydlig bild av Barths lära om Ordet, bör man utgå från det, som är centrum för denna lära, Barths utläggning av Joh. 1: 14: »Ordet vart kött». I inkarnationsläran, i kristologien finner man rötterna till skriftsynen. Satsen »Ordet vart kött» vill Barth omskriva med satsen »Ordet antog kött». Det heter härom: »Gud kan icke upphöra att vara Gud. Inkarnationen är obegriplig, men den är icke absurd och den får icke tolkas som absurditet. Detta är dess obegripliga faktum, att Guds Ord såsom sådant, alltså

utan att upphöra att vara Gud, på det sättet är hos oss, att det till sitt eget vara intager mänskligt vara, som är dess skapelse, och såtillvida gör detta till sitt eget vara.»<sup>1</sup> Gränsen mellan gudomligt och mänskligt måste upprätthållas även inom själva inkarnationens skeende. Tendensen i den lutherska läran om *communicatio idiomatum* är den rakt motsatta. Luther finner Gud just i Kristi ringhet, icke i något, som är ovanför Kristi ringhet och blott förenat med denna. Viljan att flytta upp Gud ovanför människan Jesus, viljan att hålla gränsen klar, bygger på förutsättningen, att Gud är som vi, ovillig att ge, snål och ego-centrisk som vi, d. v. s. bygger på vägran att tro evangeliet. Det är givet, att Barth måste kritisera den lutherska positionen. På åtskilliga ställen i Barths författarskap möter man angrepp mot lutherdomen på denna punkt. Han säger sålunda om den lutherska kristologien: »Det problematiska i denna åskådning låter sig uppenbarligen sammanfattas i frågorna: Är därvid Guds Ords frihet, majestät och härlighet så tillgodosedda, att de icke gå helt upp i inkarnationen och så gå under i denna? . . . Skulle Luther och lutheranerna ändå inte ha vågat för mycket med detta sitt företag . . .?»<sup>2</sup> Det är tydligt, att det hos Luther finns en tendens att s. a. s. få ner Gud i mänskligheten: just så menar sig Luther bäst ge uttryck åt evangeliets budskap. Det är lika tydligt, att det hos Barth finns en tendens att s. a. s. få upp Gud ovanför mänskligheten: just så menar sig Barth bäst ge uttryck åt Guds suveränitet. Och klyftan mellan Gud och människa gapar oöverbryggad också i inkarnationens ögonblick. Annars, menar Barth, skulle ju vi förfoga över Gud, ha honom i våra händer. Det är egendomligt, att denna specifikt barthianska misstanke, misstanken att Gud skulle kunna förlora sin herreställning över oss, knappast uppdyker hos Luther. I stället känner Luther en verklig skräck inför tanken på den Gud, som är ovanför Jesu mänsklighet. Han vågar knappt tala om honom utan flyr till krubban och till korset. Denna lutherska bävan inför den oinkarnerade Guden vet Barth icke något om utan han utreder mångordigt och myndigt, att avståndet till Gud är något nödvändigt, för att inte människan skall bli herre.

Synen på vad Guds *majestät* är, synen på Guds *ära* blir som en följd härav hos Barth en totalt annan än hos Luther. En kort antydning härom är som bakgrund till det följande på sin plats.<sup>3</sup> Majestädet är för Barth något, som kan fördunklas genom inkarnationen. Guds majestät måste skyddas. Det förhållan-

<sup>1</sup> Kirchl. Dogm. I: 2, 1938, sid. 175 f.

<sup>2</sup> Ibid., sid. 182.

<sup>3</sup> Utförligare framställas dessa och liknande tankekomplex i min uppsats, »Gott und Mensch bei Karl Barth», som ungefär samtidigt med denna artikel torde publiceras i *Studia theologica*. Där anförs också flera belägg, dels från Luther, dels från Barth.

det, som vi nyss berört, detta att Gud icke uttömmar sitt väsen i inkarnationen utan bevarar distansen gentemot Jesu mänsklighet, detta är det, som skyddar och bevarar Guds majestät. Guds majestät befinner sig uppe i höjden. Men hos Luther är det gudomliga majestätet tvärtom nere i djupet. Guds ära kräver nämligen att Gud får *göra* det, som han *vill* göra. Guds ära är icke något, som Gud har för sig själv och som han vårdar för sig själv, utan Guds ära består i att Gud utför sitt verk, rycker människor ur fördärvets våld. Därför är otron den värsta kränkning, som Guds ära kan utsättas för. Att icke ta Guds evangelium på allvar, att bete sig, som om Gud vore fjärran, när han faktiskt i stället kommer i Kristus, det är skjuta undan det verk, som Gud gör, och sätta sitt eget verk i stället. Den som håller sig till den fattiga människan Jesus, han håller sig just så till Guds sanna majestät, som är härnere i djupet och utför sitt eviga verk under korsets och dödens hölje. Barth företräder i sin syn på Guds ära den gamla reformerta linjen, som Luther mötte redan i sin strid mot schweizarna om nattvarden. De senare tyckte, att realpresensen var en stöt mot Guds ära: Gud kunde icke vara i brödet och låta sig hanteras av människor, utan Gud, Kristus, är i himmelen, då brödet och vinet utdelas på jorden. Men då har man, menar Luther, gjort Gud till en rent världslig äresökare, som sitter i höjden och skyddar sitt anseende mot förnärmelser. Själva detta ärebegrepp är en *kränkning* av Guds ära. »Därmed har man gjort Guds ära till något helt världsligt och köttsligt, såsom det ju skulle vara ärelöst för en världslig konung att bli hängd eller korsfäst. Men vår Guds ära är denna, att han för vår skull beger sig längst ner i djupet, i köttet, i brödet, i vår mun, vårt hjärta och vårt sköte.»<sup>4</sup> För att förstå Gud måste vi ständigt återvända till detta, att Kristus blivit korsfäst. I stället för att på fri hand konstruera ett majestätsbegrepp, som man sedan icke kan förbinda med Kristi mänsklighet utan som man måste ge utrymme åt ovanför mänskligheten, bör man tvärtom enligt Luther böja sig för det faktum, att Gud utför sitt verk i en korsfäst människa, och därav draga slutsatsen, att Guds majestät icke följer reglerna för vårt majestät och vår ära.

Totalintrycket av Luthers skrifter blir, när det gäller gudsbilden, nästan det motsatta mot totalintrycket av Barths skrifter. Och det egendomliga är, att Luther utan våldsamma ansträngningar till sin läsare förmedlar den insikt, som Barth oavbrutet eftersträvar att förmedla utan att fullt lyckas, nämligen insikten, att Gud är *helt annorlunda* än vi. Den Gud, som Barth skildrar, är i själva verket ganska lik oss: Gud håller på sig själv mot människan, såsom människan håller på sig själv mot Gud. I denna stora ram pressar Barth sedan in inkarna-

<sup>4</sup> W. A. 23, 157, 28—32 (Dass diese Wort Christi »Das ist mein leib« noch fest stehen 1527).

tionen som den ofattbara paradoxen, upphävandet av motsatsen Gud — människa. Men den ursprungliga motsatsen mellan de två är kvar också inne i själva inkarnationen. Relationen mellan Kristi gudom och Kristi mänsklighet bevarar samma grundtyp som den ursprungliga, halvt antagonistiska relationen mellan Gud och människa i allmänhet.<sup>5</sup>

Vi ämna strax i ett något mera speciellt sammanhang återvända till förbindelsen mellan gudomligt och mänskligt i inkarnationen. På den punkten finner man nämligen kärnan i Barths lära om Ordet, och vi ha ännu ej fått den konkreta bild av Barths inkarnationsuppfattning, som gör hans skriftsyn förståelig. Sambandet mellan inkarnationen och skriftordet är hos Barth programmatiskt fixerat, dessa båda äro medvetet sammanvävda. Guds Ord möter oss i en trefaldig gestalt, säger Barth. Det möter oss nu som *förkunnat* Ord i kyrkan. Bakom förkunnelsen står Ordet såsom *skrivet* Ord i Bibeln. Och bakom det skrivna bibelordet står inkarnationen såsom Ordets ingång i köttets värld, det *uppenbarade* Ordet i Kristus (Joh. 1: 14).<sup>6</sup> Den särprägel, som Barths lära om inkarnationen har, fortplantar sig med inre nödvändighet till skriftsynen och därifrån till synen på den nu pågående förkunnelsen. Motsatsen mellan gudomligt och mänskligt ligger kvar i inkarnationen, trots enheten, och samma gräns går igen i distinktionen mellan »Gotteswort» och »Menschenwort» inom Skriften för att till slut med envis exakthet komma tillbaka i Barths syn på predikan. Såsom det uppenbarade Ordet uppfattats, så uppfattas sedan också det skrivna och det förkunnade.

Men först nu ytterligare några antydningar om motsatsen Gott — Mensch i största allmänhet hos Barth. Redan i »Römerbrief» var det denna motsats, som dominerade den teologiska betraktelsen, och så har det förblivit intill denna dag. Det var människans  *kreaturlighet*, som gjorde, att Guds dom gick över henne.<sup>7</sup> Den centrala ställning, som jungfrufödelsen fått sig tillmätt i »Kirchliche Dogmatik» och i »Dogmatik im Grundriss», blir fullt begriplig endast utifrån den omständigheten, att den spekulativa motsatsen mellan Gud och människa genomgående tar väldet i Barths teologi och tillåtes förrycka de rätta proportionerna. Ingen människa, som fördomsfritt läser Nya testamentet, kan komma på den idén att göra läran om jungfrufödelsen till en centralpunkt. Det urkristna kerygmats klara centrum är Kristi död och uppståndelse, allt annat

<sup>5</sup> Jfr Gustaf Ljunggren, Karl Barths dogmatik, i denna tidskrift 1929, sid. 358 ff., samt dens., Luthers nattvardslära, i Ordet och tron 1931, sid. 205—210.

<sup>6</sup> Kirchl. Dogm. I: 1, 1932, sid. 89 ff. Jfr Christl. Dogm. I, 1927, sid. 46 f.

<sup>7</sup> Der Römerbrief, Achter Abdruck der neuen Bearbeitung 1947, sid. 292, 294, 353 (texten är sedan 1922 oförändrad).



är underordnat detta centrum. Men där korset och uppståndelsen får vara budskapets kärna, där kan man icke bevara den falska grundsynen, att Gud och människa äro två poler, som stå emot varandra. Där tvingar sig en revision av själva totalbetraktelsen fram: i korset och uppståndelsen pågår en kamp mellan Gud och Guds fiende, som håller människosläktet fånget — grundmotsatsen är motsatsen mellan Gud och Satan, Gud och synden, Gud och döden. Kristi seger betyder, att Gud segrar, men ingalunda att människan pressas ner; tvärtom: där Gud segrar, där krossas människans fiende, d. v. s. där får människan livet. Gör man däremot jungfrufödelsen till centrum, så kan man bevara den obibliska motsatsen Gott — Mensch ograverad. Här mötas nu de två parterna i den ponerade grundmotsatsen, och detta möte i och för sig, såsom »*assumptio carnis*», såsom »*Annahme des Fleisches*», är det centrala under, varpå teologien kan och skall byggas. Därvid hänger allt på att Gud ensam får vara aktiv, människan däremot passiv. Detta postulat ur den allmänna grundläran, att Gud och människa utesluta varandra, detta postulat kan Barth också bevara ograverat, tack vare sin speciella tolkning av jungfrufödelsen: mannen är mänsklighetens aktiva princip, kvinnan är dess passiva princip, jungfrufödelsen betyder, att den mänskliga aktiviteten (mannen) utmönstras, medan den blotta passiviteten (Maria) får vara kvar.<sup>8</sup> Endast så kan Gud »skaffa sig rum ibland oss».<sup>9</sup> Motsatsen mellan Gud och människa, Gud och creatura, är hos Barth genomgående urmotsatsen i tillvaron. Och däri är det mera av Platon, som går igen, än det är av profeternas och apostlarnas vittnesbörd.

Men Barth känner också en *förbindelse* mellan Gud och människovärlden. Inkarnationen står ingalunda så isolerad i Barths teologi, som det ofta påstås. Inkarnationen är snarare ett specialfall av en synnerligen allmän förbindelse mellan Gud och den mänskliga världen. Gud kan visserligen ej i strängaste mening bli människa. Men det gudomliga kan *avspegla* sig härnere i djupet. Härnere kan det ske något, som pekar hän på Gud och »vittnar» om honom. Man kan stöta på något rent jordiskt, som »hänvisar» till Gud. Har man väl fått ögonen på denna tanke hos Barth, upptäcker man snart, hur det formligen vimlar av olika språkliga uttryck för den överallt i Barths skrifter från »Römerbrief» och fram till hans färskaste alster.<sup>10</sup> De vanligaste termerna äro: Abbild,

<sup>8</sup> Kirchl. Dogm. I: 2, sid. 187 ff., Dogm. im Grundr. 1947, sid. 111 ff.

<sup>9</sup> Kirchl. Dogm. I: 2, sid. 209. Jfr Dogm. im Grundr., sid. 116. Utförligare analys i min förut nämnda uppsats i *Studia theologica*.

<sup>10</sup> När detta skrives, är den senaste av mig kända skriften av Barth *Kirchliche Dogmatik III: 2*, 1948. Där firar ifrågavarande barthianska tänkesätt triumfer såsom aldrig tidigare. Även rekordet från Kirchl. Dogm. III: 1, 1945, är nu slaget genom denna nya volym. Beträf-

Analogie, Analogon, Bild, Entsprechung, Gleichheit, Gleichnis, Hinweis, Zeichen, Zeuge, Zeugnis, Ähnlichkeit. Grundtanken är, fastän varierad i hundratals olika gestalter, överallt densamma: Gud och människa äro två sfärer, som aldrig kunna gå in i varandra, men i människans sfär kunna realiteterna inom den gudomliga sfären reflekteras. Människan är skapad för att vara ett »vittne» om Guds härlighet. När Gud såg på sin skapelse och fann, att allt »var mycket gott» (Gen. 1: 31), innebar detta enligt Barth, att världen var god till att vara skådeplatsen för Guds ära och härlighet, »theatrum gloriae Dei», som Calvin sade, och att människan var god till att vara vittnet om samma Guds ära, vittnet, som »hänvisar» till Gud. »Detta är människans natur, detta är hon i stånd till, att vara vittne till Guds gärningar.»<sup>11</sup> Samma hänvisningsdrag dominerar hela Barths lära om kyrkan och sakramenten t. ex. — för att nu bara nämna en detalj. Kyrkan »erinrar» om Guds rike. Dopet är en »avbild», en »efterhärming» utav vår frälsning, det är icke Jesus Kristus, icke nåden, överhuvud icke realiteten själv utan i stället hänvisningen till realiteten, ett »Zeichen» och ett »Zeugnis» om denna, en påminnelse om den.<sup>12</sup> Samma betraktelse anlägger Barth på det politiska livet, det kan gestaltas till en »Gleichnis», en »Entsprechung», något som liknar Guds rike, fastän påminnelsen där blir mera avlägsen och härledd i jämförelse med den i kyrkan givna erinran. Tanken på *reflexen* behärskar genomgående det hela.<sup>13</sup>

Och nu ha vi fått sikte på det tankeelement, som gör Barths lära om inkarnationen och om »Ordet» fullt förståelig och klar. Det mänskliga i Kristus är nämligen just en sådan reflex av det gudomliga i Kristus. Och det mänskliga i bibelordet är likaså något, som »vittnar», »hänvisar» upp emot ett »Gotteswort» ovanför »das Menschenwort» i Skriften.

Först några Barth-utsagor om inkarnationen, lämpligen hämtade ur hans nyaste bok, band III: 2 av »Kirchliche Dogmatik», som kom ut sommaren 1948. Barths uppgift i denna bok är att nå fram till en positiv teologisk *antropologi*, en lära om människan, och trogen sin princip vill han vinna en ny antropologi utifrån *kristologien*, med inkarnationen såsom centrum. »Vi fråga efter mänskligheten hos *människan Jesus* för att sedan därifrån fråga efter formen och väsendet hos mänskligheten överhuvud och i allmänhet.»<sup>14</sup> Därefter börjar Barth

fande Kirchl. Dogm. III: 1 i detta hänseende se Regin Prenters recension i Theologische Zeitschrift 1946, sid. 170 ff.

<sup>11</sup> Dogm. im Grundr., sid. 67.

<sup>12</sup> Die kirchliche Lehre von der Taufe (Theologische Studien 14) 1943, sid. 7 f. och 17 f.

<sup>13</sup> Flera exempel samt detaljerade hänvisningar till Barths skrifter lämnas i uppsatsen i Studia theologica.

<sup>14</sup> Kirchl. Dogm. III: 2, sid. 247.

att göra distinktioner i grader nedåt, så att han får en sjunkande skala av »Entsprechungen», från Gud ner mot den vanliga människan. Först skiljer han mellan »Gottheit» och »Menschheit» i Kristus. Sedan övergår han till »die Menschheit» hos Kristus och gör inom denna distinktionen mellan »die Divinität des Menschen Jesus» å ena sidan och »die Humanität des Menschen Jesus» å andra sidan. Jesu »Divinität» betyder, att Jesus är människan *för Gud*. Jesu »Humanität» betyder, att Jesus är människan *för människan*.<sup>15</sup>

Överhuvud gäller om människan Jesus, att den transcendente Guden i Jesus allena funnit sin »kreatürliche Entsprechung, Wiederholung und Darstellung».<sup>16</sup> Ser man återigen på den inre relationen mellan diviniteten och humaniteten hos människan Jesus, så gäller härom: »Hans humanitet motsvarar på det noggrannaste hans divinitet, den avbildar den, den speglar den. Man kan och måste också vända på saken: hans divinitet har sin motsvarighet, sin bild, den speglar sig i hans humanitet. Så består här likhet.»<sup>17</sup> I Jesu »Humanität» ha vi alltså trappsteget n:r 3 uppifrån. Jesu humanitet består däri, att han är människan för människan. Nu följer trappsteget n:r 4. Humanitet i allmänhet består i en »likhet», en »motsvarighet» till Jesu humanitet. Det faktum, att människan icke är för sig själv utan tillsammans med andra, det »vittnar» om hennes bestämmelse.<sup>18</sup> Särskilt tänker Barth på den nödvändiga relationen mellan man och kvinna, vilken ju redan i band III: 1 av »Kirchliche Dogmatik» fick bli den stora ansatspunkten för tolkningen av skapelseberättelsen. I vår rent mänskliga samlevnad äro vi ett »Zeichen» och ett »Zeugnis» om vår bestämmelse.<sup>19</sup> Vårt »Zusammensein» pekar hän på den sanna humaniteten, som blott finnes i inkarnationen och som där avbildar och vittnar om diviniteten o. s. v. — en serie av »tecken» och »vittnen», som alla oavbrutet »hänvisa» uppåt mot höjden, uppåt mot den transcendente Guden.

Allt detta är enkla konsekvenser av den grundsyn, som föreligger i »Römerbrief». Där kunde Barth skildra något mänskligt, som blixtrlikt påminde om den fjärran Guden. Nu sätter han sig ner och *fixerar*, vilka mänskliga förhållanden det är, som påminna om den fjärran Guden. Men Gud och värld äro tänkta på exakt samma sätt nu som i »Römerbrief», och nu som då är det just inkarnationen, som icke tas på allvar.<sup>20</sup>

<sup>15</sup> Ibid., sid. 247 f.

<sup>16</sup> Ibid., sid. 161.

<sup>17</sup> Ibid., sid. 258.

<sup>18</sup> Ibid., sid. 267 ff., särskilt 290 f. Stor anhopning av samhöriga termer på sid. 384 f.: Bild, Urbild, Abbild, Nachbild, Entsprechung, Analogie, Gleichheit, Gleichnis, Ähnlichkeit.

<sup>19</sup> Ibid., sid. 386. Jfr 390 f. och 512 f. Rader av tänkbara analogier anföras ibid., sid. 412.

<sup>20</sup> Barth talar ivrigast just om den sak, som för honom är otänkbar. Paralleller till denna egendomlighet torde kunna uppletas på flera håll i idéhistorien.

Och när motsatsen Gott — Mensch på detta sätt får ta väldet, sammanhänger det med att motsatsen Gud — synden är försvagad. Det är denna senare motsats som dominerar i fornkyrklig och reformatorisk teologi. Därför kan Luther se Guds majestät i Kristi ringhet. Majestät är då icke längre ett oberört majestät utan ett *segrande* majestät, icke ett majestät i fjärran utan ett majestät på slagfältet. För Barth är synden en »skugga», som Gud »föraktar».<sup>21</sup> I stället för striden och kampen mellan Gud och djävulen om människan få vi hos Barth en motsats mellan två olika slag utav *vara*, ett mänskligt »Sein» och ett gudomligt »Sein», som icke drabba samman till strid inbördes men som stå på avstånd från varandra såsom »Höhe» och »Tiefe». Distinktionen mellan Skapare och skapelse är systemets »Urgegensatz».<sup>22</sup> Motsatsen mellan Gud och synden är helt underordnad.<sup>23</sup> Därför kan detta spekulativa letande efter analogier inom den skapade världen bedrivas så ohämmat och framgångsrikt: världen är ju, när allt kommer till allt, bara »lägre» än Gud, icke förstörd, icke fördärvad. Luther kan inga »analogier» finna, vart han än vänder sig. Men han behöver heller inga finna, ty han vet, att Gud själv är hos honom på jorden i människan Jesus, d. v. s. i det yttre ordet.

Därmed äro vi framme vid den egentliga läran om skriftordet. Den skarpa gränsen mellan gudomligt och mänskligt i inkarnationen uppträder nu i gestalten av en gräns mellan Gudsord och människoord i Skriften. Här möta vi återigen begreppen »Zeuge», »Zeugnis», »Zeichen» och »Hinweis». Människorna i Skriften tala, men detta yttre fenomen, denna *materia* måste tolkas med hänsyn till sin *form* såsom »Hinweis» bort från sig själv över till något högre. Här är det icke bara terminologien, som är aristotelisk, utan hela synen på »Ordet» är i centrum bestämd av motsatsen mellan *materia* och *form*.<sup>24</sup> Barths ipsissima

<sup>21</sup> Kirchl. Dogm. III: 1, sid. 119 f. Änjo måste här hänvisas till uppsatsen i *Studia theologica*, där den sidan i Barths åskådning mera ingående belyses.

<sup>22</sup> Kirchl. Dogm. III: 2, sid. 442.

<sup>23</sup> Från helt andra utgångspunkter samma kritik utav Barth hos Hans Urs von Balthasar i *Divus Thomas* 1944, sid. 201 ff. I senaste delen av Kirchl. Dogm. 1948, sid. 37 ff. gör Barth distinktioner mellan synd och skapelse, som nästan se ut som ett svar på von Balthasars invändningar, trots att dennes namn ingenstädes nämnes. Här finner man i varje fall en ansats till självkorrigering hos Barth. Men för den centrala tankegång, som sedan utvecklas på de närmast följande 500 sidorna, ha dessa ansatser i volymens inledning ingen betydelse. Samma brist hos Barth, det nyplatoniskt orienterade syndbegreppet, påtalar N. H. Søe i recensionen av Kirchl. Dogm. III: 1 i *Dansk Teologisk Tidsskrift* 1948, se sid. 33 f.: »Og hermed er vi da endelig ved det, der, saa vidt jeg ser, er den egentlige Fejl hos Barth: Det onde bliver under hans Hænder ikke noget fuldt realt.»

<sup>24</sup> Jfr Sigfrid von Engeströms kritik av Barth i *Förlätelsetanken* hos Luther och i *nyare evangelisk teologi* 1938, t. ex. sid. 424: »Luther känner icke den motsats mellan Guds ords innehåll och form, vilken är grundläggande för Barth.» Ett utslag av hur den dialek-

verba övertyga själva bäst om den saken: »Bezeugen heisst: in einer bestimmten Richtung über sich selbst hinaus und auf ein Anderes hinweisen. Bezeugung ist also der Dienst an diesem Anderen, in welchem der Zeuge für die Wahrheit dieses anderen einsteht, der Dienst, der eben im Hinweis auf dieses Andere består . . . In diesem Dienst stehend, weisen die biblischen Zeugen över sich selbst hinaus. Verstehen wir sie als Zeugen — und nur als Zeugen verstehen wir sie genuin, d. h. so, wie sie selber verstanden sein wollten, dann müssen wir ihr *Selbst*, das in seiner inneren und äusseren Bedingtheit und Bewegtheit sozusagen die *Materie* ihres Dienstes bildet, entscheidend unter dem Gesichtspunkt seiner *Form* als Hinweis *hinweg* von sich selbst verstehen.»<sup>25</sup>

Den tendens till att betrakta det mänskliga och materiella såsom i sig självt utestängt från Gud, vilken vi förut sett utmärka Barth, gör sig tydligt gällande även i synen på det yttre bibelordet. Den grundläggande distinktionen är distinktionen mellan »Gotteswort» och »Menschenwort» i Skriften. Liksom Gud på en gång är inkarnerad och samtidigt »utanför» Kristi mäsklighet, »auch ausserhalb», på det att majestätet ej må gå tillspillo, så är Guds Ord något, som talar till oss ur Skriften och blott ur Skriften men dock ovanför, utanför de utvärtes orden, oinfångat av dessa. Denna dubbelhet ligger i begreppet »Zeugnis».<sup>26</sup> Begreppet »Zeugnis», som dominerar skriftsynen från början till slut, definieras så: »'Zeugnis' är ett *mäskligt* ord, som från Gud fått makten att för andra människor kalla Guds herradöme, nåd och dom i *erinran*.»<sup>27</sup> »Det mäskliga upphör inte heller här att vara mäskligt, och det är såsom sådant och i sig förvisso icke gudomligt. Och Gud upphör helt säkert inte heller att vara Gud.»<sup>28</sup> Skriftordet är endast såsom »Zeugenwort», endast »i denna distans och åtskillnad», i denna »*indirekta* identitet» ett Guds Ord, »Gottes Wort im *Zeichen* des Menschenwortes».<sup>29</sup> Barths ständiga flykt från det mäskliga till det gudomliga, hans principiella relativering av det mäskliga, gör honom egen-

tiska teologiens syn på »Ordet» i viss mån blivit allmän egendom under de senare decennierna är Rudolf Johannessons avhandling, *Person och gemenskap enligt romersk-katolsk och luthersk grundåskådning 1947*, vars systematiska grundval likaledes är en på ett originellt och skarpsinnigt sätt genomförd åtskillnad mellan ordets form och ordets innehåll. Till kritiken härav se min recension i denna tidskrift 1948, sid. 52 och 54 ff.

<sup>25</sup> Kirchl. Dogm. I: 1, sid. 114. Kursiveringarna härstamma från Barth.

<sup>26</sup> Kirchl. Dogm. I: 2, sid. 512 ff. Termerna »Zeugnis» och »Zeichen» ha alltid hos Barth en pregnant betydelse, däri ineligger alltid »Hinweis», fingret som pekar bort, upp mot den Gud, som är »auch ausserhalb».

<sup>27</sup> *Der Christ als Zeuge* (Theologische Existenz heute 12) 1934, sid. 5. Fortsättningen av samma bok är mycket lärorik för vårt tema. Kursiveringarna ovan i texten äro mina.

<sup>28</sup> Kirchl. Dogm. I: 2, sid. 554.

<sup>29</sup> *Ibid.* Jfr även sid. 562 f. och 570.

domligt likgiltig inför frågan, vad som historiskt hänt.<sup>30</sup> När det yttre ändå bara har uppgiften att »hänvisa» till något annat, blir det ganska betydelse-löst, om detta yttres historicitet är säker eller dubiös. Barth har tvivelsutan starkare och mer verkningsfullt än någon annan enskild man i samtiden hävdad inkarnationens och bibelordets centrala ställning i teologien, och dock måste man just om hans teologi säga, att den hotar undanskymma såväl Kristi mänsk-lighet som Skriftens konkreta innehåll. I båda fallen är det doketismens ur-gamla kätteri, som på nytt aktualiseras, mitt i det tjugonde århundradet.

Innebörden i Barths skriftsyn blir klarare, ifall vi här ställa frågan om *fördoldheten* i Guds uppenbarelse genom Ordet och jämföra Barths svar på den frågan med Luthers svar. För Barth består fördoldheten i Ordets »Welthaftig-keit». När Gud talar, så avtecknar sig ett sådant skeende aldrig så markerat emot det vanliga mänskliga skeendet, att det förra kan avskönjas från det senare. Bibeln är ett religiöst dokument bland andra, kyrkan en sociologisk storhet bland andra o. s. v.<sup>31</sup> Gud talar icke direkt utan indirekt, genom något mänskligt, världsligt, som »vittnar» om Gud. I denna Ordets nödvändiga »Welthaftigkeit» ligger fördoldheten. Som stöd för sin tes anför Barth vissa Lutherutsagor om den sanna teologien såsom en *theologia crucis*.<sup>32</sup> Däremot avvisar Barth Luthers delning av Ordet i lag och evangelium, en distinktion, som i underordnat sam-manhang må vara tillåten, menar Barth, men som aldrig får bli central. Större än dubbelheten, större än motsatsen mellan lag och evangelium är den inbördes friden och enheten mellan dem. Lag och evangelium gå samman till ett i »das Wort Gottes», i Guds *enda* Ord.<sup>33</sup> Inom detta enda Ord tänker sig Barth alltså något gudomligt och något mänskligt, icke en dubbelhet i horisontal led, icke en dubbelhet i *tilltalet* från Ordet, utan en dubbelhet i vertikal led, en klyvning i »Höhe» och »Tiefe», varvid det gudomliga förblir »in der Höhe», medan det mänskliga vidlåder Ordets nedåtvända sida, »vittnande», »hänvisande» uppåt. Och fördoldheten består i att en dylik »Welthaftigkeit» vidlåder Guds tal till oss.

Nu torde det vara alldeles omöjligt att som Barth bejaka Luthers *theologia crucis* och avvisa Luthers distinktion mellan lag och evangelium. Följden blir, att man vrider *theologia crucis* ut ur dess rätta sammanhang och infogar den i en främmande ram. För Luther är det totalt främmande att laborera med

<sup>30</sup> Jfr N. H. Søre, Karl Barths Bibelopfattelse 1939, sid. 51 ff., även R. Prenter i *Theol. Zeitschr.* 1946, sid. 175 ff. Prenter präglar termen »Schöpfungsdoketismus».

<sup>31</sup> *Kirchl. Dogm.* I: 1, sid. 171 ff.; jfr 216.

<sup>32</sup> *Ibid.*, sid. 173 ff.

<sup>33</sup> *Evangelium und Gesetz* (*Theol. Exist. heute* 32) 1935, sid. 4. Jfr här *Römerbrief*, sid. 161 ff.

tanken på en klyvning av Ordet i »Höhe» och »Tiefe». Därmed skulle han ha förnekat, att Kristus verkligen är människa. Det vanliga, yttre skriftstället är den krubba, i vilken den levande Kristus vilar, det kors, på vilket Frälsaren hänger — ovanför krubban och korset bor Kristus icke, där är bara den tomma rymden, i vilken intet skydd och ingen hjälp finnes. Däremot är det så med Guds verk genom Kristus, att det kommer till oss »sub contraria specie», förklätt till sin motsats. När Gud ger oss livet, smaka vi döden, när Gud ger oss rättfärdigheten, förnimma vi vår syndighet. Här är den fördoldhet, som finnes i Luthers teologi, fördoldheten i dubbelheten utav lag och evangelium, detta att evangeliets livgivande verk är oupplösligt förknippat med lagens dödande verk och att det icke existerar någon möjlighet för någon människa på jorden att komma bakom lag och evangelium till enheten utav dem i något »enda» och »enhetligt» Guds Ord. Hade vi ett sådant »enda» och »enhetligt» Ord, då stode vi icke längre *under* Ordet utan *över* det, då vore vi icke utlämnade åt Guds tilltal till oss utan då hade vi Skriften som den blotta utgångspunkten för våra fortsatta tankar om Gud, d. v. s. då vore vi just mogna för det, som Barth alltid gör och Luther aldrig gör: att från det mänskliga i Skriften stiga upp emot »die Höhe». <sup>34</sup> Enheten mellan lag och evangelium kan man icke se, sålänge man ännu håller på att dödas av lagen och dricka liv ur evangeliet, utan den enheten skåda vi först i »härlighetens ljus», då Satan är nedstörtad och kampen bytt i seger. <sup>35</sup> Sålänge striden pågår, kan man icke bruka Guds Ord annorlunda än så, att man *lyssnar* till det, *hör*. Och dubbelheten utav lag och evangelium, resignationen inför det faktum, att dessa två äro och förbli *två* och ej gå ihop till ett, lutherdomens oböjliga nej inför försöken att sammanjämka dem — detta är det, som håller människan kvar i lyssnandets läge, håller henne utanför det ofrukta- bara spekulerandet, bevarar henne från att överge det livets land, där Ordet ännu är ett levande ord och där Kristus är en människa.

Ty endast om dubbelheten lag — evangelium får bestå oförkränkt, kan Kristi mänsklighet klart fasthållas. Att stå under lagens dödande och evangeliets livgivande gärning, det är att leva i Kristi kors och uppståndelse, att vara i Kristus, den inkarnerade. Lagen fogar icke något o-kristocentriskt till det kristocentriska evangeliet, såsom barthianerna ofta i sin kritik av lutherdomen mena, utan lagen och evangeliet i oupplöslig dubbelhet förlägga Kristusgemenskapens centrum dit, där centrum enligt hela Nya testamentets samfällida vittnesbörd

<sup>34</sup> Se här Hans I w a n d s anmälan av Kirchl. Dogm. I: 1 i Theologische Blätter 1935, sp. 74 ff.

<sup>35</sup> Jfr min uppsats om »Guds Lov» i den danska serien Under Guds Ord, nr 49 1947, sid. 2 ff., samt Luthers lära om kallelsen 1942, sid. 245 ff.

skall ligga: döden och uppståndelsen. I Barths teologi är, som vi sett, inkarnationens centrum icke döden och uppståndelsen, icke kampen och segern över »människodödaren», som djävulen kallas i Joh. 8:44, utan centrum är det nakna köttblivandet, mötet mellan »Gott» och »Mensch» i jungfrufödelsens »*assumptio carnis*».<sup>36</sup> Därför är det fullt konsekvent av Barth att avvisa Luthers distinktion mellan lag och evangelium och i stället införa den vertikala klyvningen »*Gotteswort*» — »*Menschenwort*». Men ställer man frågan, om det är Luther eller Barth, som här står närmast det Nya testamentet, kan ingen tvekan råda om svaret.

Vi ha nu sett, hur Barth uppfattar Ordet i dess första och dess andra gestalt, alltså i Kristus och i Bibeln, det uppenbarade resp. det skrivna Ordet. Det återstår oss att nu uppmärksamma Barths syn på Ordet i dess tredje gestalt, alltså Ordet i predikan, det förkunnade Ordet. Här är det lämpligt att gå till Barths exeges av Lutherskriften »*Wider Hans Worst*» från år 1541.

Där säger Luther på ett ställe, att predikan är Guds eget ord. De som predika äro syndare, men Ordet är rent. Prästen skall visserligen be om syndernas förlåtelse för sitt liv, men icke för de ord, som han predikar, ty dessa ord äro icke hans utan Guds. Han får icke be Gud förlåta sitt eget ord. Om sin predikan skall han vara fullt viss och säga: »*Hec dixit Dominus, Das hat Gott selbs gesagt.*»<sup>37</sup> År 1927 utlägger Barth detta ställe ytterst negativt, som en första rangens förhävelse, ett utslag av det vanliga lutherska neddragandet av Guds majestät, inkapslandet av Gud i det mänskliga. »Det går för långt, alldeles så (och det hänger allt samman med vartannat) som Luthers lära om Kristi mänsklighet, om nattvarden, om tron och om kyrkan på den avgörande punkten notoriskt går för långt.»<sup>38</sup> År 1938 tar Barth upp samma Lutherställe till ny begrundan och nu anser han sig kunna bejaka, vad Luther säger.<sup>39</sup> Anledningen till omsvängningen är den, att Barth sett sig om i kontexten i »*Wider Hans Worst*» och funnit en utsaga utav Luther, som *begränsar* den förra utsagan.<sup>40</sup> Luther säger, att vi människor måste bäva inför tanken, att *vi* tala Guds ord — vi frestas att släppa vissheten härom, vi äro ju ovärdiga människor.<sup>41</sup> Häri ser Barth ett medgivande från Luthers sida, att predikan är »*Menschenwort*», samtidigt

<sup>36</sup> Detta är betingat av att urmotsatsen i tillvaron för Barth är motsatsen mellan »*Schöpfer*» och »*Geschöpf*», en motsats mellan två slag av »*Sein*», medan striden mellan Gud och synden är utsuddad i hans teologi. Endast där kampen Gud—Satan får behärska tankegången, förstår man meningen i den lutherska distinktionen mellan lag och evangelium.

<sup>37</sup> W. A. 51, 516, 15—517, 16 (handskriften).

<sup>38</sup> Christl. Dogm. I, sid. 415 f.

<sup>39</sup> Kirchl. Dogm. I: 2, sid. 835 ff.

<sup>40</sup> Ibid., sid. 841 f.

<sup>41</sup> W. A. 51, 519, 6—520, 5.



som den är »Gotteswort». Därmed är Barth fullt nöjd, nu är han tillbaka i den gamla distinktionen mellan gudomligt och mänskligt, vilken vi känna från hans inkarnationslära och bibelsyn. Den förstnämnda Lutherutsagan (»Hec dixit Dominus») hävdar, att predikan är »Gotteswort», den andra Lutherutsagan (om vår bävan och ovärdighet) hävdar, att predikan är »Menschenwort» — här finns både »Höhe» och »Tiefe», precis som Barth vill ha det. »Luther selbst hat also in jener zweiten Stelle gezeigt, dass es notwendig ist, das Herabsteigen von der in der ersten Stelle angezeigten Höhe in die dazugehörige Tiefe nicht etwa zu unterlassen.»<sup>42</sup>

Luthertexten ifråga är icke särskilt utförlig eller enkel att tolka. Något kompliceras dessutom problemet därav, att Luthers handskrift rymmer en överstrykning och ett inskott av ny text ovanför det överstrukna; man kan tydligt urskilja också de överstrukna orden och följaktigen konstatera både en betydelsenyns, som Luther vid närmare eftertanke velat utplåna, och en annan nyans, som han i den förras ställe velat infoga.<sup>43</sup> Barth fäster ett visst avseende vid textändringen, enär den överstrukna texten säger, att vår bävan härrör ur synden, medan den rättade texten däremot säger, att vår bävan härrör ur vår allvarliga tro, att Guds Ord är ett härligt och majestätiskt ting, inför vilket vi äro ovärdiga. Insikten i vår oförmåga kommer alltså icke ur synden utan — »man beachte wie Luther sich selbst korrigiert hat!» — ur tron på Guds Ords majestät (genom vilken tro insikten i synden först göres möjlig).<sup>44</sup> Ur tron på *majestätet* i det gudomliga Ordet följer, menar Barth, insikten hos förkunnaren, att hans förkunnelse är ett *mänskligt* talande och precis just så ett »Zeugnis» om Gud, ett »Zeichen» på att majestätet är på färde. Förkunnaren är »schlecht und recht der *menschliche* Verkündiger».<sup>45</sup> Motsatsen hos Barth är som vanligt motsatsen mellan gudomligt och *blott* mänskligt, mellan det gudomliga å ena sidan och en det gudomliga vidhäftande »Welthaftigkeit» å andra sidan, mellan det absoluta och det relativa.<sup>46</sup> Men att detta schema är alldeles främmande för den av Barth citerade Luthertextens verkliga mening, är icke svårt att visa.

Ty hos Luther går motsatsen i den anförda texten mellan den sanna *heliga* kyrkan å ena sidan och den *djävulska vrångbilden* av kyrkan å andra sidan.

<sup>42</sup> Kirchl. Dogm. I: 2, sid. 842. Kursiveringarna äro mina.

<sup>43</sup> W. A. 51, 519, 10—13; jfr den textkritiska apparaten. Barth tar för givet, att det är Luther själv, som gjort överstrykningen. Detsamma synas utgivarna i W. A. (O. Clemen och O. Brenner) förutsätta, och mot ett sådant antagande är intet att invända, icke heller ur innehållets synpunkt.

<sup>44</sup> Kirchl. Dogm. I: 2, sid. 841.

<sup>45</sup> Ibid. Kursiveringen är Barths.

<sup>46</sup> Motsatsen absolut — relativt brukas oupphörligt som parallell till motsatsen gudomligt — mänskligt, då »Ordet» behandlas. Se t. ex. Kirchl. Dogm. I: 2, sid. 551 ff.

Motsatsen hos Luther är här som annars tänkt i stridens kategorier, icke i värddifferensens. Luther säger nämligen om den bävan, som griper förkunnaren inför det högheliga Ordet, att denna bävan ingalunda råder överallt, där man handskas med Guds gåvor och medel. »Vår motpart, djävlarne, papisterna, sekterna och hela världen, de äro frejdiga och oförfärade, de våga käckt i pur helighet ropa ut: 'Här är Gud, vi äro Guds kyrkas tjänare, profeter och apostlar', såsom alla falska profeter i alla tider ha gjort — följaktligen skryter också Hans Worst med att han är en 'kristen furste'. Men ödmjukhet och fruktan i Guds ord har alltid varit *det rätta tecknet på den rätta heliga kyrkan*. Övermod och stolthet i mänskliga tankar har varit *det rätta tecknet på djävulen*, och det måste man också tydligt märka i påvens smutsiga dekretaler.»<sup>47</sup> Här är hela motsatsen uppladdad med *kamp* — striden mellan Gud och Satan bestämmer tänkandet. I det mänskliga fältet verka både Gud själv, nämligen genom Ordet, som är Guds egen närvaro, och djävulen, som griper och förvänder dens hjärta, som ej är i Guds våld. Där man gör allvar av den satsen, att synden är en makt och ingalunda blott en »Schatten», där kan man icke fortsätta att laborera med motsatsparet absolut — relativt, gudomligt — mänskligt, utan där kvalificeras omedelbart det, som står emot Gud, så att det ej enbart blir mänskligt utan i stället djävulskt, vrånget, ont. Och nu är det ju ett grunddrag i hela Luthers teologi, att det är de *anfäktade*, som stå Gud närmast, medan de övermodigt fromma och säkra äro Gud allra fjärmast. Så måste det vara i en teologi, som i sin hjärtpunkt har Kristi kors och uppståndelse och som menar, att livet kommer under dödens form, att evangeliet och friden aldrig kunna lösgöras från lagen och vreden. I bävan är Kristus, i det kyrkliga övermodet är djävulen.

Anfäktelsen hos Luther är på en gång något, som skall vara där, och något, som skall övervinnas. Att bäva och att friskt tro, dessa två höra ihop. De äro varandras antagonister endast så, som inandningen och utandningen äro varandras antagonister: bägge två måste vara igång, om en människa skall leva, just såsom diametralt motsatta höra de båda akterna samman — vill den ena vara ensam, utan den andra, är inom kort döden där. Därför manar ju Luther beständigt till tro och förtröstan, han kämpar mot anfäktelsen, som vill upphäva gudsgemenskapen, mot sin egen anfäktelse och mot andras. Han kan säga, att det är vår *synd*, som driver oss in i anfäktelsen och bävan. Och så rullar tankegången vidare, han riktar blicken på den »tro», som ryckt sig loss ur all oro och förvandlats till köttslig säkerhet, och han ser, hur en dylik isolerad visshet innebär ännu djupare död än den isolerade ängslan. Så oanfäktade äro

<sup>47</sup> W. A. 51, 519, 13—520, 5.

papisterna och svärmarna, och det är tusen gånger värre än alla anfäktelser. Då återvänder Luther till de rader, han förut skrivit; där står, att det är synden, som vållar vår bävan, och det är sant — men de övermodiga, de oanfäktade, de äro ju inlåsta i synden, utan möjlighet att komma ut — nej, anfäktelsen är den öppna dörren ut ur synden, anfäktelsen är själv *tro*, tro på den i Ordet boende, majestätiske Guden. Och så stryker Luther över raderna om synden såsom bävans upphov och skriver dit ett par satser om den allvarliga tron och insikten i vår ovärdighet såsom bävans upphov. Hela proceduren är fullt förståelig och enkel utifrån centrum i Luthers teologi. Både den överstrukna och den tillagda texten ge var för sig och i sitt sammanhang äkta och fullgoda uttryck åt vad Luther alltid och i alla sina reformatoriska skrifter tänker och menar.<sup>48</sup>

Nu torde någon säga: denna lutherska åskådning är ohållbar och hopplöst virrig, antingen skall människan tro eller också skall hon frukta och bäva, man kan icke hålla på livet ut och säga bådadera, såsom Luther gör. Att säga så (och mycken Lutherkritik idag säger så) är exakt detsamma som att säga: antingen är Kristus korsfäst eller också är han uppstånden, han kan icke vara bådadera. Ty bävan i människans hjärta är den gamla människans korsfästelse, och tron är den nya människans uppståndelse, och den döden och den uppståndelsen, de äro som utandning och inandning, och de pågå båda till det sista andetaget, varje dag från dopet till dödsstunden. Kristus kommer på en gång såsom den uppståndne och såsom den korsfäste, och det är till syndaren han kommer, med hela sitt majestät i det yttre ordet. Tro och synd äro ej på det viset oförenliga, att icke syndaren skulle kunna tro. Det är tvärtom den, som i sitt eget samvete står såsom syndare, som tror — och ingen annan än han. När, som vi förut sett, Luther knappast någonsin känner den för Barth typiska nervositeten och misstanken, att människan skulle kunna börja förfoga över Gud, när Luther utan att tänka, att Guds herreställning därigenom kunde falla, låter evangeliet om Guds nåd i människan Jesus ljuda, så torde denna sorglöshet sammanhänga med vissheten: endast *syndaren* kan *tro*. Den som vill *förfoga* över Gud, han kan göra mycket, han kan utstudera mängder av riter och andaktsövningar och fastor, men *ett* kan han icke göra: han kan icke i sitt samvete bli en syndare — det ligger utanför hans synfält. Och detta betyder:

<sup>48</sup> Sedan papisterna i slutet av Luthers tankegång väl kommit in såsom representanter för dem, som icke frukta, var ett nytt sammanhang skapat, och nu måste något helt nytt sägas till dem, som frukta, detta: eder fruktan är tecken på *tro*. Hade den gamla texten oförändrad fått stå kvar i det nya sammanhanget, hade den nu betytt: eder fruktan är tecken på *synd*, bliv papister! Men i det gamla sammanhanget, innan Luther nämnt de oanfäktade papisterna, hade den ursprungliga texten en mycket god och enkel mening, denna: frukta icke, utan tro!

den som vill *förfoga* över Gud, han irrar omkring i rymderna, men aldrig får han tag i Guds majestät, aldrig lyckas han bli herre över Gud, ty Majestätet är i djupet, bland de fattiga och anfäktade, i krubban och på korset, därnere, dit ingen »förfogare» kan se eller nå, dit man bara kan störtas genom Guds tilltal i lagen.<sup>49</sup> Här behövs ingen »Höhe» som hos Barth, icke något ovanför djupet, ovanför Jesu ringhet beläget majestät. Dylika människotankar leda oss endast bort från det yttre skriftordet. Allt som behövs är det hörbara utvärtes Ordet i dess tydliga tilltal till oss och i dess oupplösliga dubbelhet: lag och evangelium.

Barth och den av honom influerade dialektiska teologien på kontinenten har medvetet ställt teologien i predikans situation — där skall han stå med en *Ordets* teologi såsom sitt arbetsmål. Aldrig förnimmer man Barths styrka så, som när han hamrar in denna tes, t. ex. i »Das Wort Gottes und die Theologie», som dock troligen är och förblir Barths viktigaste bok, hur digra och lärda än många andra av hans verk äro.<sup>50</sup> Ganska blek ter sig vid sidan härav den svenska systematiska teologiens tes, att teologien har en rent *deskriptiv* uppgift, att den blott skall ge en bild av »trons sätt att se». Men när nu Barth fattar »Ordet», såsom han gör, kommer hans teologi faktiskt att lyfta sig upp över Ordet, lämna predikans och det yttre Ordets situation, bli spekulativt bestämd. Eftersom Ordet och tron äro korreleatbegrepp, kan samma sak också uttryckas så: tron är en startpunkt, målet är att av trons innehåll göra ett system, en rörelse från tro till förnuft, som rätt väl infångas i titeln på Barths Anselm-bok, »Fides quaerens intellectum». En riktig luthersk teologi måste alltid stanna vid tron själv, d. v. s. alltid vara *under* Ordet, icke *över* det. Man bör allvarligt ställa frågan, om det icke i själva verket är för oss lutheraner, som Bibeln är ett *budskap*, och om icke Bibeln för Barth med inre nödvändighet måste upphöra att vara ett budskap och i stället blir en källa, ur vilken material till en teologi hämtas. Men det innebär, att det skulle vara vi lutheraner, som kunde från början till slut *stå kvar i predikans situation* med vår teologi. En »Ordets teologi» ligger ur en synpunkt naturligare till för Luther än för Barth. Och i samma mån som teologien är en Ordets teologi, i samma mån ger den uttryck åt »tron», den utreder trons innehåll, icke »fides quaerens intellectum» utan endast »fides», tron som lyssnar till kerygmat och aldrig kan lyfta sig upp ur lyssnandets läge. Efter en handgriplig konfrontation med barthiansk teologi ser man på ett nytt

<sup>49</sup> Prof. Regin Prenter har för mig muntligen påpekat, hur detta drag särskilt karakteriserar den lutherska *nattvardsläran* till skillnad från den reformerta.

<sup>50</sup> Se t. ex. det storslagna stället i *Das Wort Gottes und die Theologie*, 7. u. 8. Taus. 1929, sid. 101 f.

sätt, att det ligger en riktig metodisk ansats i det svenska talet om att teologien blott har att återge »trons syn». Men å andra sidan behöva vi svenskar påminnas om att »tron och Ordet höra tillhopa», som Luther sade. En teologi, som ej är en *Ordets* teologi, återger icke heller »trons sätt att se», utan den frestas ständigt att i stället ge ett idéinnehåll, som utvunnits ur Ordet.<sup>51</sup> Tendenser härtill ha icke saknats i Sverige, och en mycket märkbar praktisk följd av dessa tendenser är, att praktiskt taget ingen förbindelse råder mellan teologi och predikan i vårt land. Man skall inte föreställa sig, att det enbart är predikan, som blir lidande härpå — teologien lider själv av sin isolering.

Vi ha tidigare nämnt, att den allmänna teologiska atmosfären delvis präglats av Barth under de senaste decennierna. De riskmoment, som finnas i hans syn på »Ordet», utgöra ofta samtidigt riskmomenten i *våra egna* tankegångar. Vill man för sig fixera den fara, som nutida teologi svävar i, kunde man sammanfattande säga: *doketismens* fara. Doketismen lärde, att Jesu mänsklighet var ett sken. Man måste nästan med nödvändighet drivas i riktning mot samma farliga lära, när man gör kampen mot den liberala teologien till huvudsaken i det teologiska arbetet. Ty liberalerna trodde ju djupast sett på det *mänskliga*. Den stora frestelsen för Barth är driften att bara vilja vända upp och ner på den liberala synen; i sitt i fjol utgivna arbete om 1800-talets teologihistoria har han inte bara frestats utan också fallit.<sup>52</sup> Men söker man inom modern teologi i all-

<sup>51</sup> I Festskrift til Jens Nørregaard 1947 har Prenter ur en synpunkt, som är besläktad med den ovan anlagda, riktat en bestämd kritik mot »den forestilling om den systematiske theologis opgave, som raader i den lundensiske skole» (sid. 252). Uppsatsen förefaller inte fullt klar, bl. a. användes termen »historisk» på ett dubbeltydigt sätt. Men kritiken vore värd att upptagas till ingående prövning. — Vad nu närmast frågan om det rent dogmhistoriska eller idéhistoriska arbetet såsom en del av den systematiske teologien angår, så är ett dylikt arbete väl förenligt med att teologien i sitt centrum uppfattas såsom en *Ordets* teologi. Man bör nämligen betrakta dogmhistorien såsom *utläggningens* historia. God bibelutläggning är god teologi, dålig bibelutläggning är dålig teologi — den allmänna satsen torde överallt stå sig. Man kan skriva rent historiska undersökningar, t. ex. över Luther, bekännelseskriterierna eller Augustinus, och oavbrutet se alla såsom utläggare av kerygmat, starka eller svaga sådana. Det är icke nödvändigt eller ens nyttigt, att teologen oavbrutet förkunnar; ofta har man mycket klarare sett *Ordets* primat, när man i vanliga historiska frågeställningar och i något relaterande ton framställer en i historien förefintlig, för sin tid given utläggning av det bibliska budskapet. Jämför man den svenska och den dialektiska teologien, måste man som den förras största tillgång notera den rikedom på korrekta historiska undersökningar, som den rymmer. Härav finns det ytterst litet på barthianskt håll, medan man där däremot har en mera obruten kontakt med den faktiska predikan i nuet.

<sup>52</sup> Närmare härom i min uppsats i *Studia theologica*. Samma drag återfinnes också i Barths tidigare författarskap. Jfr John Cullberg, *Das Problem der Ethik in der dialektischen Theologie I* (Uppsala univ:s årsskr. 1938: 4), sid. 152 f.: »Schon durch diese Gegenüberstellung ist aber in den Begriff der Theozentrität eine Bedeutung eingelegt worden, die

mänhet efter riskmoment, som ligga i doketismens riktning, upptäcker man oroande många sådana. Kyrkan framställs ofta som en av Gud i världen ned-sänkt helig kloss, utan att det blir klart, att kyrkan består av *människor*. Präst-ämbetet kommer uppifrån genom vigningen, men det är mycket svårt att i det sammanhanget få in *församlingens* kallelse, om vilken dock reformatorerna utan uppehåll tala — man tycker, detta verkar så underligt »liberalt» för att komma från Luther. Skriften blir det heliga, låsta skrinet, som på en enda gång av Gud ställts ner på jorden med uppenbarelsen i, och det förnimmes som en svårartad störning utav bibelordets auktoritet, ifall någon påpekar, att Bibeln i sig uppsamlar en lång historisk process och att händelserna och personerna i denna bok äro mänskliga och jordiska. Predikan utreder den objektiva läran, och man skäms över att vidröra ett vanligt mänskligt problem på predikstolen, ty då är man ju inte längre »central» i sin förkunnelse. Ett är gemensamt för allt detta: man blir störd utav att det mänskliga skall behöva vara med. Häri ligger precis samma gift som i den gamla doketismen från fornkyrkans begynnelse-år. Har man väl fått sikte på det doketiska draget i vår moderna, antiliberala teologi, kommer man icke undan den stora frågan: hur gick det till, när man började reagera mot den liberala teologien? blev man inte negativt bunden av den? En dylik omprövning och granskning av striden mot den liberala teologiska åskådningen är något, som vi nu snart äro mogna för.

Skall den omprövningen lyckas, skall *människan* på nytt få den plats, som tillkommer henne i det kristna budskapet, då måste den spekulativa motsatsen Gud — människa restlöst utmönstras. Och denna falska motsats kommer man aldrig ur, såvida man icke vill se och acceptera den verkliga motsatsen, den, om vilken Nya testamentet, fornkyrkan och reformationen samfällt tala, striden mellan Gud och Satan. Det är nämligen så, att denna senare motsats faktiskt icke är accepterad — annat än som ett primitivt, halvt vidskepligt kuriosum. Man *tänker* icke utifrån den, man tänker utifrån motsatsen mellan Gud och människa. Därför är det mänskliga utefter hela linjen nu i den antiliberala teologien samma störande problem, som »Kristi gudom» var under den liberala perioden. Det går tyvärr icke att komma fram till något riktigt genom att vända upp och ned på något oriktigt. Det oriktiga är riktigt både på fram-sidan och på baksidan, vilken senare man ju får upp vid vändningsmanövern.

der Fragestellung Luthers fremd ist. Die Theozentrität, die jener gegen Rom verfochten hatte, hatte ihr Gegenüber nicht in einer anthropozentrischen, sondern in einer *egozentrischen* Religionsauffassung. Der Stachel wird nicht gegen den Menschen als zeitliches Geschöpf gerichtet, sondern gegen den selbstgerechten Menschen, der als solcher *incurvatus in se* ist, und eben darin ein Sünder.»

Det riktiga är sällan något, som är tvärtom, det är bara något, som är annorlunda. Därför kräver en riktig teologi ordentliga, nyktra, historiska undersökningar, innan den kan bli till. De profetiska och för stunden mycket anslående tvärtom-reaktionerna leda nästan alltid fel.

Benkt-Erik Benkts sons doktorsavhandling, Den naturliga teologiens problem hos Karl Barth, 1948, som tyvärr icke utkom av trycket, förrän ovanstående uppsats redan förelåg i korrektur, rymmer jämte mycket annat även omfattande undersökningar av motsatsen Gud — människa på åtskilliga punkter i Barths teologi. Här må blott hänvisas till vad Benktson säger om »*Ordet*» hos Barth å sid. 193—200 samt 268 f.

# T E O L O G I S K L I T T E R A T U R

NILS WILHELM LUND: *Chiasmus in the New Testament. A Study in Formgeschichte. XIV + 428 sid. The University of North Carolina Press, Chapel Hill 1942. Pris \$ 4:—.*

Förf. till denna omfattningsrika volym, som är Dean i The Theological Seminary of North Park College i Chicago, har i sin undersökning utgått ifrån ett egenomligt stildrag, som möter oss i vissa gammaltestamentliga texter och som består däri, att vissa tankar eller uttryck, som följa omedelbart efter varandra i texten, i det följande upprepas i omvänd ordning; så t. ex., när det Sak. 9,5 heter:

»Askelon må se det med fruktan,  
och Gasa med stor bävan,  
så ock Ekron, ty dess hopp skall komma på skam.  
Gasa mister sin konung,  
Askelon bliver en obebodd plats»

eller Am. 5,4b—6a:

»Söken mig, så fån I leva.  
Men söken icke Betel,  
kommen icke till Gilgal  
och dragen ej bort till Beer-Seba;  
ty Gilgal skall bliva bortfört i fångenskap,  
och Betel skall hemfalla åt fördärvet.  
Söken Herren, så fån I leva.»

Förf. kallar nu denna företeelse för »chiasm», en beteckning, som emellertid förefaller i hög grad missvisande, enär ju benämningen »chiasm», såsom denna själv anger, endast är berättigad, när början och slutet av två parallella rader korsvis motsvara varandra; då det här däremot är fråga om korrespondens mellan hela rader inbördes, synes beteckningen »omvänd parallellism» (»introverted parallelism» s. 25. 37), som användes av den som först upptäckte detta stildrag, nämligen den engelske biskopen John Jebb i början av 1800-talet (s. 37),<sup>1</sup> vara mera träffande. Att förf. likväl föredrar benämningen »chiasm», har sin grund däri, att han menar, att vi i bägge fallen ha att göra med samma

<sup>1</sup> Sacred Literature, London 1820, p. 53 (enligt T. W. Manson i JThS 45 S. 81 anm. 1; Lunds egen uppgift s. 37 anm. 7 är enligt Manson felaktig).



princip (s. 38); att där åtminstone delvis torde ligga samma orsaker bakom chiasmen och den omvända parallellismen — jag skall senare återkomma härtill — skall inte förnekas, men detta synes mig inte berättiga till att ge de bägge företeelserna samma namn.

Förf. menar sig nu under sitt arbete med den omvända parallellismen i bibliska texter — ett arbete, som f. ö. enligt hans egen uppgift (s. X) sträckt sig över en tidrymd av över 25 år — ha funnit, att det inte är bara strax på varandra följande rader i en strof, som på detta sätt korrespondera med varandra, utan att i stor utsträckning hela avsnitt av bibliska böcker äro byggda efter ett dylikt schema. Så skall enligt förf. (s. 66 ff.) t. ex. Jes. 3, 18—4, 1, som skildrar den straffdom, som skall drabba de högmodiga kvinnorna i Jerusalem, motsvara 3, 1—7, som handlar om de olyckor, som skola drabba Juda som folk. Vidare skulle 3, 16 f., som skildrar kvinnornas högmod, motsvara 3, 8 f., som beskriver folkets synd. Inom de bägge förstnämnda avsnitten åter skulle 3, 18—23, som skildrar, huru Jahwe skall taga ifrån Jerusalems kvinnor alla deras prydnader, motsvara 3, 1—3, som handlar om huru Jahwe skall beröva Juda folk alla dess inflytelserika män, 3, 24—26, som beskriver vad som skall komma i stället för kvinnornas prydnader samt talar om att Jahwe skall låta männen falla för svärd, åter motsvara skildringen av den kommande sociala oredan i Juda i 3, 4—6 samt 4, 1 slutligen, som talar om huru sju kvinnor skola samla sig omkring en enda man, motsvara 3, 6 f., som skildrar, huru den ene förgäves söker övertala den andre att bli folkets styresman; här är emellertid den av förf. påstådda parallellismen inte omvänd utan alternerande, d. v. s. de parallella leden stå i de bägge avsnitten i samma ordningsföljd (s. 35. 46 f. 72). Slutligen skulle i stycket mellan de nu behandlade avsnitten, nämligen 3, 10—15, vv. 10 f. motsvaras av vv. 14b—15a samt v. 12 av vv. 13—14a. Men inte nog härmed, även 2, 2—6a, som föregår avsnittet 2, 6b—22, som förf. (s. 64 f.) delat upp på motsvarande sätt, och som handlar om Sions framtida storhet, skulle ha en motsvarighet i skildringen av det renade Sions härlighet i 4, 2—6, som följer omedelbart efter det nyss behandlade avsnittet 3, 1—4, 1. På samma sätt behandlar förf. nu ett stort antal texter inte bara ur profeterna (s. 62—88) och psalmerna (s. 94—127) utan även ur de historiska böckerna: sålunda skulle 1 Kon. 2, 13—3, 28, som bl. a. handlar om Adonias försök att skaffa sig Abisaig till hustru samt Adonias, Ebjatars, Joabs och Simeis straff, motsvara 2 Sam. 13, 1—19, 15, som handlar om Absalons uppror, i samband med vilket likaledes trenne inflytelserika män, nämligen Simei (16, 5), Barsillai (17, 27) och Joab (18, 14), uppträda. Vidare skulle 1 Kon. 2, 1—12, där David ger Salomo anvisningar beträffande de tre nämnda männen, motsvara 2 Sam. 19, 16—43, där det talas om Davids förhållande till Simei och Barsillai vid ett tidigare tillfälle, Adonias upprorsförsök i 1 Kon. 1, 1—53 motsvara Sebas uppror i 2 Sam. 20, 1—26 — i bägge berättelserna nämnas dessutom keretéerna och peletéerna (2 Sam. 20, 23 och 1 Kon. 1, 38) samt spela Ebjatar och Sadok en viss roll (2 Sam. 20, 25 och 1 Kon. 1, 7. 38) —, berättelsen om pesten i 2 Sam. 24 den om hungersnöden i 21, 1—14 — bägge berättelserna sluta nämligen därmed, att Jahwe lyssnade till folkets bön — o. s. v. (s. 91 f.).

Förf:s huvudintresse är emellertid, såsom arbetets titel anger, inriktat på Nya Testamentets skrifter. Han behandlar därvid Pauli brev (s. 139—225), Matteusevangeliet (s. 229—319) samt Apokalypsen (s. 323—411) på samma sätt som de nämnda g. t. liga texterna; så t. ex. skulle 1 Kor. 14, 37—40 motsvara 11, 34b—12, 3 och 14, 1b—36 motsvara 12, 4—30 (s. 164), och inom dessa avsnitt skulle t. ex. 14, 20—36 motsvara 14, 5b—13 (s. 189 f.) o. s. v., så att t. o. m. de minsta avsnitt av varje vers skulle stå i ett symmetriskt motsvarighetsförhållande till andra versdelar i samma avsnitt av kapitlet (s. 184 f. 189 ff.). Liksom beträffande de historiska böckerna i GT vill förf. även beträffande berättelserna i Matteusevangeliet genomföra ett dylikt schema in i minsta detalj; sålunda skulle berättelsen om den dövstumme i Matt. 9, 32 f. motsvara berättelsen om stillandet av stormen i 8, 23—27; bägge berättelserna sluta nämligen med att de närvarande på ett likartat sätt ge uttryck åt sin häpnad. Vidare skulle berättelsen om de bägge blinda, som kommer omedelbart före berättelsen om den dövstumme, motsvara berättelsen om de bägge besatte, som följer på berättelsen om stillandet av stormen o. s. v. (s. 305). Då det nu är endast hos Matteus, som vi återfinna denna anordning, drar förf. härav den slutsatsen, att Matteus bevarat den äldsta traditionen bättre än Markus (s. 277. 281). Och vad slutligen Apokalypsen beträffar, så menar förf., att den från början till slut är alltigenom byggd efter ett dylikt schema (s. 323—411).

Den i kontinentaleuropeisk kritisk forskning skolade läsaren torde redan efter detta korta referat av bokens innehåll rycka på axlarna åt en dylik, uppenbart i högsta grad konstruktiv teori, och detta enligt min mening med full rätt; att de bibliska författarna, såsom förf. menar, medvetet skulle ha byggt sina skrifter efter ett dylikt utsökt konstfullt schema, förefaller alldeles absurt. När förf. menar, att användningen av ett dylikt schema i de bibliska skrifterna skulle ha föranletts därav, att dessa skrivits för att användas i liturgiskt bruk (s. 93. 304. 310), synes detta inte göra saken bättre: det kan väl ändå inte vara fråga därom, att t. ex. Samuelsböckerna eller Pauli brev skrivits för att användas som antifonier! I de flesta fall är det också mycket lätt att påvisa, att förf:s konstruktion inte motsvarar texternas verkliga beskaffenhet; så t. ex., när han i Bergspredikan vill se en motsvarighet mellan Matt. 5, 10—12 och 7, 15—20, därför att det i bägge avsnitten talas om profeter (s. 241. 252)! Ofta är det fråga om rena löjligheter, såsom när förf. (s. 193) vill se en motsvarighet mellan omnämmandet av musikinstrumenten i 1 Kor. 14, 7 f. och psalmen i v. 26, enär också den senare har med musik att göra(!), eller mellan ordet om äktenskapsbrott i Matt. 5, 27 och bortrövandet av manteln i v. 40; äktenskapsbrott innebär ju, att man åstundar sin nästas hustru (s. 256)! Emellertid medger förf. beträffande det sistnämnda fallet, »that the parallelism is neither detailed nor striking». Många sådana exempel skulle kunna nämnas.

I många fall lyckas förf. genomföra sitt schema endast genom att överge den naturliga uppdelningen av texten till förmån för en, som strider mot tankesammanhanget eller rentutav mot den syntaktiska konstruktionen; så t. ex., när han (s. 77) nödgas skilja Jes. 5, 3b från 3a, eller när han (s. 204 resp. 209) i Kol. 1, 16. 18. 20 och Ef. 6, 11 nödgas fördela satsdelar, som höra samman med

varandra, på skilda strofer; andra exempel erbjuda behandlingen av Num. 15, 35 f. (s. 42), Lev. 14, 10—32 (s. 54. 55 f.), Jes. 60, 1—3 (s. 44), Ef. 6, 5—9 (s. 202), Fil. 2, 12—18 (s. 221), Matt. 5, 11 (s. 242), 6, 28 (s. 247), 7, 4 (s. 248), Apk. 10, 9 (s. 391) samt 12, 8 (s. 399; jfr även Ps. 74, 6. 7. 12 f. 18. 19 s. 112 f. samt 1 Kor. 7, 14 s. 153 f.). Man blir vid detta ständiga godtyckliga sönderhackande av språkliga enheter för att få fram ett visst schema gång på gång erinrad om historien om skoltalet, som handlade om tre ting, som fordrades i en skola och som alla började på f, nämligen flit, framsteg och ett gott uppförande.

Om möjligt ännu mera graverande för förf:s tes är det, att han gång på gång måste utesluta eller omplacera större eller mindre avsnitt av texten eller vidtaga andra ändringar i denna för att kunna genomföra sitt schema: sålunda måste han ur Matt. 5 utesluta vv. 17 f., emedan han inte ser sig kunna finna någon motsvarighet till dessa versar i Kap. 7; därvid kommer uttrycket »dessa minsta bud» i 5, 19 att åsyfta de bud, som Jesus själv uttalar i det följande (s. 254)! Likaså måste han (s. 260) för att i Matt. 7, 4 f. få fram en genomförd omvänd parallellism låta v. 5b lyda: »och då må du se till att du ur ögat kan taga ut din broders grand!» Vidare exempel erbjuder behandlingen av Matt. 23, 16—22 (s. 285), 1 Kor. 12, 29 f. (s. 167), 14, 22 (s. 185. 192) samt Ef. 5, 29 (s. 200). S. 149 får han fram en chiasm endast genom att — om än omedvetet — felaktigt återge grundtextens ordföljd i Ps. 89, 31. Likaså måste han i Apokalypsen göra stora omplaceringar för att kunna genomföra sitt schema (s. 325 ff.). På ett ställe (Matt. 23, 16) har han t. o. m. nödgats inskjuta en av honom själv konstruerad vers, som slutar så: »Vilket är då förmer, tronen eller himmelen, som helgar tronen» (s. 285)! Det har uppenbarligen sina risker att så där på egen hand snickra ihop bibelord. Slutligen har förf. på några ställen fått fram en direkt korrespondens mellan ett par led, som saknar motsvarighet i grundtexten, genom att han vid återgivandet av g. t. l. g. texter enligt The American Standard Bible (s. VIII) tydligen förbisett, att grundtexten använder helt olika hebreiska ord, där den nämnda översättningen har samma ord (så vid orden för »åsnor» och »åsninnor» i Gen. 12, 16 s. 43, för »stå upp» i Jes. 60, 1. 3 s. 44 samt för »äta» i Jes. 3, 10. 14. s. 66).

Det anförda må vara nog för att belysa värdet av förf:s metod och slutsatser. Å andra sidan skall emellertid inte förnekas, att hans framställning innehåller en liten kärna av sanning, även om denna, jämförd med det oerhörda material, som förf. misshandlat genom sin absurda teori, är av ganska blygsamma dimensioner. Vi ha redan i början anført ett par exempel på verklig omvänd parallellism. Andra dylika fall erbjuda t. ex. Jes. 28, 15. 17b. 18 (s. 45) och ur NT Fil. 3, 7—9 (s. 218) samt Matt. 5, 23 (s. 243). Men då uppställer sig frågan: huru skola vi bedöma denna företeelse? Förf. menar nu, som sagt, att vi här ha att göra med ett medvetet litterärt schema; detta förefaller mig emellertid högst osannolikt. Se vi t. ex. på det ovan anförda stället Sak. 9: 5, så förhåller det sig tydligen så, att profeten, när han i den senare delen av versen skall begrundas utsagorna i versens första del, därvid först anknyter till den sista av dessa utsagor för att sedan fortsätta baklänges; därvid synes det mig vara höjt

över allt tvivel, att denna ordning är bestämd av idéassociation. På samma sätt synes det förhålla sig med t. ex. Jes. 6, 10 (= Matt. 13, 15 s. 234), Lev. 11, 24—28 (s. 52) och Matt. 23, 16—22 (s. 285). Jämte idéassociation är det emellertid ännu en faktor, som synes ha varit i hög grad bestämmande vid uppkomsten av omvänd parallellism, nämligen antitesen; så t. ex. Jes. 28, 15—18 (s. 45), där det först talas om det förbund, som Jerusalems styresmän ingått med döden och dödsriket och sedan vad de vänta sig av detta förbund, nämligen en säker tillflykt undan den stundande katastrofen — profeten låter dem därvid själva beteckna denna tillflykt som lögn och bedrägeri. Som motsats härtill anges så i v. 16 den sanna tillflyktsort, som Jahwe grundat i Sion, och därpå följer i sin tur i v. 17b som motsats härtill det öde, som skall drabba de judiska ledarnas bedrägliga tillflykt, som slutet av v. 15 talade om, och därmed det förbund med döden och dödsriket, varom det först talades. Ännu tydligare exempel erbjuder Fil. 3, 9 (s. 218), Kol. 3, 3 f. (s. 34), Matt. 7, 4 f. (s. 248) samt Apk. 12, 7 (s. 399); i samtliga dessa ställen är anordningen av stoffet alltigenom tydligt bestämt av en klart genomförd antites; sålunda talar Paulus i Fil. 3, 9 först om den egna rättfärdigheten, som han ej längre vill veta av, och anger så dennas väsende genom att beteckna den som en rättfärdighet, som kommer av lag; som motsats härtill ställer han så den rättfärdighet, som kommer av tro, och anger denna som en rättfärdighet ifrån Gud i motsats till den egna rättfärdigheten (förf:s egen uppdelning av detta ställe s. 218, som inte tager tillräcklig hänsyn till den klart genomförda antitesen, utan i stället bemödar sig om att få fram fullständigt symmetriska rader, är i hög grad missvisande). Ett annat gott exempel erbjuder den av förf. s. 129 anförda barnramsan.

Vad jag nu här sagt om förekomsten av omvänd parallellism i de bibliska böckerna, synes mig nu — åtminstone i stor utsträckning — gälla även chiasmen; så t. ex. Ps. 126, 2 (s. 107), där idéassociationen mellan »mun» och »tunga» synes vara bestämmande, medan vi i v. 5 ha att göra med antitesen »tårar» och »jubel» — vi få nämligen här komma ihåg, att starkt betonade ord dragas fram så långt som möjligt mot satsens början. Andra exempel erbjuder Ps. 20, 2—5 (s. 31 f.), 3, 7 f. (s. 34), 6, 2 f. (s. 34), 7, 16 (s. 34), 58, 6 (s. 34), Mark. 2, 27 (s. 32) och 1 Kor. 12, 3 (s. 164).

Nära besläktad med den omvända parallellismen är schemat *aba*, d. v. s. att en tanke, som uttalats, återupptages efter en utvikning, som är föranledd av idéassociation eller antites<sup>2</sup>; ett exempel härpå erbjuder Jes. 60, 1—3 (s. 44), där skildringen av Jerusalems kommande härlighet drar med sig tanken på dess kontrast, nämligen det mörker, som övertäcker hednafolken, vartill så den i v. 1 skildrade härligheten i sin tur ställes i motsats (den uppdelning av stycket, som förf. gör s. 44 för att få fram en i minsta detalj genomförd omvänd parallellism, är ett av de många exemplen i boken på hans godtyckliga sönderhackande av syntaktiska enheter). Andra exempel äro 1 Kor. 13, 4. 7. 8. 13 (s. 176), Kol. 1, 16 (s. 209), Matt. 7, 16. 20 (s. 249), 12, 31 f. 36 f. (s. 273; jfr även

<sup>2</sup> Se härom J. Weiss, Der erste Korintherbrief (i Meyers kommentarverk, 9 och 10 upplagan), s. XLIII.

Kol. 1,6 s. 207 samt Ef. 3, 2—5 s. 213); även här är det sålunda idéassociation eller antites, som bestämmer anordningen av stoffet.

Slutligen ha vi att göra med en kombination av schemat *aba* med omvänd parallellism i t. ex. det ovan anförda stället Am. 5, 4b—6a, där utvikningen med den omvända parallellismen utgöres av en antites till den maning, med vilken stället både börjar och slutar. Hit synes även Jes. 2, 6b—22 höra under förutsättning, att hela detta stycke från början utgjort en enhet, vilket emellertid förefaller ganska osannolikt.<sup>3</sup> Emellertid skola vi här bortse härifrån och med förf. utgå ifrån att denna text verkligen från början utgjort en enhet. Vi finna då, att efter skildringen av tillståndet bland folket i vv. 6b—9 följer i vv. 10—19 skildringen av domens dag; denna börjar med maningen att gömma sig för Jahwes fruktansvärda makt, vars verkan på allt som är högt och stort på jorden så skildras i v. 11. Därpå följer en exemplifierande uppräkningslista av alla de mäktiga ting, som skola drabbas av fördärvet på denna Jahwes dag, varefter profeten i v. 18 återvänder till den i v. 11 skildrade verkan med avseende på människorna av Jahwes dag, vilket i sin tur drar med sig tanken på människornas försök att på den dagen undkomma Jahwes makt, varom v. 10 talade och som därför i v. 19 skildras med samma ord som där. Härpå följer så slutligen i v. 20 skildringen av den verkan, som denna Jahwes dag har speciellt med avseende på den i v. 8 skildrade avgudadyrkan. Hela denna anordning synes sålunda — under förutsättning av textens enhet — vara bestämd av idéassociation. Emellertid är denna text så full av problem, att denna vår konstruktion måste te sig högst oviss; jag har här endast velat visa, att detta sätt att förklara denna texts egenart med avseende på dess byggnad har vida större sannolikhet för sig än förf:s teori, att det här skulle vara fråga om ett avsiktligt litterärt schema (s. 69 f.). På liknande sätt synes mig även den (s. 57) anförda lagtexten i Lev. 24, 13—23 böra bedömas; därvid tillämpas den i v. 20 uttalade vedergällningsprincipen i v. 21 i omvänd ordning på de tre i vv. 17—19 uppräknade förseelserna, varvid man av naturliga skäl börjar med den minsta, som i vv. 17—19 nämndes sist. Däremot ha vi i Lev. 14, 20—32, som förf. likaledes anför som exempel på omvänd parallellism (s. 54 ff.), endast att göra med beskrivningar av proceduren i ifrågavarande fall, varvid förf. endast tack vare sin självsvåldiga uppdelning av texten lyckats få fram något som liknar omvänd parallellism. I en annan av förf. anförd lagtext, nämligen Lev. 14, 49—53 (s. 52), synes ordningen mellan de i vv. 51 f. uppräknade föremålen återigen bero därpå, att blodet och vattnet givetvis voro de viktigaste medlen, då det gällde att rena det av spetälska förorenade huset, varom det talas i slutet av v. 51 och början av v. 52.

Vi se sålunda, att i samtliga fall, där vi ha att göra med verklig omvänd parallellism, synes denna bero på antingen idéassociation eller antites eller båggedera; endast där dessa bågge faktorer äro verksamma, kunna vi tala om omvänd parallellism. Själv synes även förf. haft en aning om att den omvända parallellismen från början betingats av psykologiska faktorer, när han (s. 128)

<sup>3</sup> Se härom Jesaja, fortolket af Aage Bentzen, København 1944, S. 17 ff. 20.

säger: »It ist doubtless safe to postulate at the outset that the chiasmus is a primitive form of expression. It appears to be, in its simplest form, a very natural mode of expression. A speaker or writer, who in the presentation of facts enumerates several items, will often find that in taking up these items later for further treatment in his discourse he will refer to them in the inverted order . . . At this stage, however, the inverted order could hardly be classified either as literature or art, for such forms represent altogether the unconscious workings of the mind.» Skada blott, att förf. inte insett, att detta gäller om den omvända parallellismen överhuvud, ty då skulle han också ha insett, var gränsen går för denna företeelse, och då hade hans bok säkerligen inte blivit skriven. Därmed skulle den samvetsgranne recensenten, som inte vill nöja sig med att a priori konstatera orimligheten i förf:s tes utan anser det vara sin vetenskapliga plikt att noggrant pröva densamma på hela det av förf. framlagda materialet, ha besparats mycken onödig möda och tidsspillan.

ERNST PERCY.

U. CASSUTO: *mē'ūdūm 'ad nōah. pērūsh 'al sēdār b'rēshīt. (Från Adam till Noa. En kommentar till de första kapitlen i Genesis.)* 180 sid. University Press Jerusalem 1944.

U. Cassuto, som tidigare var professor vid Roms universitet, måste, då tyskarna övertogo makten i Italien, brådstörtat fly till Palestina. Där blev han professor i Gamla Testamentet vid det hebreiska universitetet i Jerusalem och är ett av dettas mest lysande namn. Cassuto har främst sysslat med Genesis och har utgivit en rad betydelsefulla arbeten därom, vittnande om grundlig lärdom. Flertalet av dem äro emellertid skrivna på hebreiska och kunna följaktligen icke bli så kända bland icke-judiska forskare som de otvivelaktigt förtjänade. Över huvud taget är det högst beklagligt, att de judiska vetenskapsmännen, i sin nationalistiska iver, genom att skriva på hebreiska undanhålla den internationella forskningen sina rön. — Det synes därför lämpligt att till en svensk läsekrets förmedla bekantskapen med ett representativt arbete av Cassuto. Anmälaren har för detta ändamål valt hans bok *Från Adam till Noa — en kommentar till de första kapitlen av Genesis*, som utkom i Jerusalem år 1944. Det blir emellertid här icke fråga om någon kritisk granskning, utan jag inskränker mig till att enbart referera det väsentligaste innehållet.

Boken behandlar de fyra första parascherna i Genesis, d. v. s. Gen. 1: 1—6: 8. För var och en av de fyra parascherna ger förf. först en inledning, vari han behandlar allmänna frågor i samband med texten; därpå följer så en utförlig kommentar, vers för vers.

Första paraschen, *skapelse-paraschen*, omfattar 1: 1—2: 3. Inledningsvis framhålls, att Israels skapelseberättelse står på ett högre plan än övriga liknande traditioner från den gamla orienten. I Bibelns skapelseberättelse råder monoteism; här finnes ingen motsättning mellan olika viljor inom gudavärlden.

Här finnes heller ingen teogoni och inga andra mytologiska motiv. Bakom Genesis' skapelseskildring måste man emellertid förutsätta urgamla israelitiska skapelseberättelser i poetisk form, av vilka brottstycken finnas bevarade på enstaka ställen i Gen. 1—2. Spridda anspelningar på dessa dikter, som torde ha varit allmänt bekanta, finner man vidare hos Job och Jesaja.

Ett för skapelseskildringen mycket karakteristiskt drag är sju-talet, som ju över huvud taget spelade en stor roll i den gamla orienten. Man finner sålunda bland annat följande enskildheter: Skapelse-paraschen sönderfaller i sju stycken, motsvarande de sju skapelsedagarna. I v. 1 möta oss de tre substantiven Elohim, himmel och jord, vilka ju äro fundamentala för hela paraschen. Dessa återkomma sedan i sjutal, nämligen Elohim  $5 \times 7$  gånger, himlen (*šamájim* eller *rakía'*  $3 \times 7$  gånger, jorden likaså  $3 \times 7$  gånger. Inom skapelse-paraschen finnas tio utsagor av Gud, varav sju äro skapelse-ord, medan de övriga handla om Guds omsorg om människan (nämligen »låt oss göra människor . . .», v. 26; »varen fruktsamma och föröken eder . . .», v. 28; och »se, jag giver eder alla fröbärande örter . . .», v. 29). Sju gånger möta orden »ljus» och »dag» inom första stycket (v. 1—5), sju gånger »ljus» i fjärde stycket (v. 14—19), sju gånger »vatten» i andra och tredje styckena (v. 6—8; 9—13), sju gånger former av *haj* (levande, djur). Sju gånger heter det »det var gott», sista gången förstärkt till »det var mycket gott». V. 1 innehåller sju ord, v. 2 dubbelt så många. Sjunde stycket, som handlar om sjunde dagen (2: 1—3), innehåller  $5 \times 7$  ord; v. 2 tills. med v. 3a innehåller tre satsar med vardera sju ord, så byggda, att i vardera satsens mitt står »sjunde dagen». — Allt detta kan icke vara tillfälligt; här råder alltså en genomförd kompositions-princip.

1: 1 är icke en omständighetssats till v. 2, såsom många menat, utan den utgör ett slags överskrift, som ger en kort sammanfattning av skapelsen i dess helhet. Därefter följa detaljerna. — I v. 5 skulle man i st. f. »det vart afton och det vart morgon» enligt vanlig hebreisk uppfattning om dygnet ha väntat omvänd ordning. Förf. påvisar emellertid, att man i det gamla Israel faktiskt även räknade med ett dygn från morgon till morgon; andra exempel på denna uppfattning ha vi t. ex. Gen. 19: 33 f.; Dom. 6: 27 f.

V. 26: »Låt oss göra människan». Förf. avvisar alla försök att förklara denna omstridda pluralis såsom avseende tjänsteänglarna, eller olika krafter inom gudomen; icke heller är det fråga om en relict av mytologiska föreställningar. Pluralen är en självuppmuntrans pluralis, i stil med uttryck sådana som »låt oss gå». Därför övergår också pluralen helt naturligt till singularis i satsens slut, där det icke längre föreligger någon uppmaning.

V. 28. Människan får hela djurvärlden att råda över. Sannolikt menas, att hon får djuren enbart till *hjälp*, icke till *föda*. Först Noa erhöi den koncessionen att också få äta djurens kött, blott icke deras blod. Här föreligger ett slags primitiv idealism, som svarar mot den profetiska tanken, att det ursprungliga köttförbudet åter skall träda i kraft i Messias' dagar, då människorna icke skola äta kött utan blott vegetabilier.

2: 1—3 utgör sjunde stycket, som handlar om sjunde dagen. Uttrycket »Gud fullbordade på sjunde dagen det verk som han hade gjort» (v. 2) kan synas

egendomligt, då skapelsen ju fullbordades på sjätte dagen. Meningen är, såsom vissa jämförliga ställen bevisa, att Gud på sjunde dagen befann sig i den situationen att han hade sitt verk fullbordat; därför kunde han vila på sjunde dagen. — I v. 3 välsignas sabbatsdagen. Detta är den tredje välsignelse Gud uttalar; den första gällde fiskarna i havet (1: 22), den andra människan (1: 28).

Beträffande sammanhanget mellan den israelitiska sabbaten och den assyrisk-babyloniska *shabattu* (*shapattu*) hävdar förf., att skillnaderna äro mer väsentliga än de visserligen obestridliga likheterna dem emellan. Den israelitiska sabbaten har utformats i avsiktlig motsättning mot den assyrisk-babyloniska motsvarigheten; den sistnämnda var en faste-dag och en olycksdag, då ingenting som utfördes kunde lyckas, men sabbaten var en välsignad dag.

Vid övergången från skapelse-paraschen till den följande, *Eden-paraschen*, får förf. anledning att ta ställning till den gängse källskriftsteorien, enligt vilken skapelseberättelsen i Gen. 1: 1—2: 4a tillhör »Prästcodex», den som börjar i 2: 4b åter är »Jahvistens». Denna teori avvisas helt och hållet. Å andra sidan kunna vissa karakteristiska olikheter mellan de båda parascherna icke förnekas. En sådan är bruket av gudsnamnet, en annan att Gen. 2: 4 ff. genomgående har en folkligare prägel än Gen. 1: 1—2: 3. Dessa olikheter vill förf. förklara genom att bakom de båda skapelseberättelserna antaga två, inbördes helt olika, skapelsedikter. Beträffande gudsnamnen vill förf. finna bestämda principer. Namnen JHVH och Elohim ha olika innebörd. JHVH är egennamnet för Israels stamgud; Elohim däremot betyder gud i största allmänhet och blev först till följd av Israels monoteistiska åskådning en benämning på JHVH. JHVH användes, när det är fråga om *Israels* specielle gud, Elohim när det gäller skaparguden i allmänhet, den för alla folk gemensamme guden. JHVH står alltså i förhållande till Israel, Elohim till mänskligheten i dess helhet. JHVH är den personlige, Elohim den mer transcendente, över naturen upphöjde guden. Följaktligen möter Elohim i skapelse-paraschen; i Eden-paraschen handlar däremot den mer personligt tänkte JHVH, som här stiftar lagar för människan och avkräver henne räkenskap. Just i övergången mellan de båda parascherna, i 2: 4, finna vi emellertid kombinationen JHVH Elohim, varmed tydligen identiteten mellan skapelse-paraschens Elohim och Eden-paraschens JHVH skall understrykas. I följande parascher växla gudsbenedigningarna, så att man möter än kombinationen JHVH Elohim, än ettdera namnet ensamt. I senare fallet är det icke slumpen som fällt utslaget, utan namnet är valt alltefter den särskilda innebörd sammanhanget kräver.

En motsägelse mellan de båda första parascherna, som kunde synas tala för antagandet av två olika källskrifter, ligger däri, att enligt 2: 8 mannen skapades ensam, medan däremot 1: 27 omtalar, att Gud skapade mannen och kvinnan. Denna motsägelse har sin förklaring i att de båda till grund liggande skapelsedikterna skildrat människans skapelse på olika sätt. Men att motsägelsen fått stå kvar i Genesis, sammanhänger med en för pentateuken alldeles karakteristisk kompositionsprincip, nämligen att först omtalas helheten i korthet (alltså i detta fallet: man och kvinna); sedan skildras händelseförloppet detaljer.

Även om man sålunda förutsätter två skilda traditionssträngar bakom Gen.



1—2, är man enligt förf. icke berättigad att räkna med litterärt fixerade *källskrifter*. Genesis' författare har förstått att sammansmälta de olika traditions-kretsarna till en enda litterär enhet — låt vara att denna enhet blott är relativ. Ett tydligt tecken på kompositionens enhetlighet finner förf. däri, att sjuolet även i den andra paraschen spelar en viktig roll. Sålunda möter namnet Elohim sju gånger; orden »Adam» och »man» förekomma tillsammans  $4 \times 7$  gånger, »kvinna» och dess synonymer »hjälp» och »revben»  $3 \times 7$  gånger. Former av verbet »äta» möta inalles  $3 \times 7$  gånger, former av »taga» 7 gånger. Eden-paraschen sönderfaller liksom skapelse-paraschen i sju stycken.

Sömmen mellan »Prästcodex» och »Jahvisten» brukar förläggas i 2: 4, mitt i versen. En sådan tudelning medför emellertid flera svårigheter, bl. a. den att slutet av v. 4 därigenom kommer att syntaktiskt sett hänga i luften. I verkligheten är v. 4 enhetlig. Den utgör inledningen till den nya paraschen, samtidigt som den binder ihop denna med den föregående. Den bibliske författaren vill med v. 4 säga: detta som ovan berättats är historien om hur himmel och jord skapades, i stora drag; nu följer en mer detaljerad skildring av vad som därvid tilldrog sig.

Första stycket i Eden-paraschen omfattar 2: 5—7. Här finner man tre gånger *'adāmā* i slutet av ett versled. Även andra parallellismer förefinnas. Vidare märkes ett ordspel av orden *'adām*, *'adāmū* och *'ēd*. — Ordet *ṭārām* betyder här »ännu icke» och är alltså icke konjunktion, = innan; detta skulle ha hetat *b'ṭārām*. — Ännu fanns varken *śāch ha-sūdā* eller *'ēsāv ha-sūdā*. Förf. uppvisar på ett övertygande sätt, att därmed avses brödsäd. Denna tillkom nämligen först i och med att Adam förvisades från Eden och började odla jorden; i skapelsens morgon existerade ännu icke brödsädesslagen, utan det fanns endast vad som växer av sig självt, utan regn och odlingsarbete, sådant som i 1: 12 och 29 kallas »fröbärande örter och träd med fröbärande trädfrukt», alltså växter som föröka sig av sig själva.

Ordet *'ēd*, v. 6, brukar tolkas som dimma, dunst. Men dimma och dunst komma inte från jorden utan från havet, och ännu hade det icke börjat regna. De gamla översättningarna återge ordet med källa. Men *en* källa kan icke gärna vattna *bela* jorden. I Mesopotamien var *'Id* den gudinna som rådde över urdjupets vatten. I enlighet därmed betyder *'ēd* säkert detta urdjupsvatten över huvud. Eden bevattnades alltså av en ström som kom från urdjupet (jfr v. 10 nedan), icke av regn. Regnet är en obeständig tillgång, men urdjupet är beständigt. Eden bevattnades ungefär som Egypten; därför heter det Gen. 13: 10: såsom Edens trädgård, såsom Egyptens land.

Andra stycket, som omfattar v. 8—14, skildrar Eden. Namnet Eden betyder, såsom ugaritiskt jämförelsematerial visar, väl bevattnad mark. Detta förklarar utsagan om Sodom och Gomorra, Gen. 13: 10: trakten var förut »hel och hållen bevattning, såsom Edens lustgård». Psalt. 36: 9 betyder: med din bevattnings (icke: ljuvlighets) ström giver du dem att dricka.

Kunskapen om gott och ont (v. 9) har ingenting att göra med könsdriftens uppvaknande, såsom ofta antagits. Det som avses är ett objektivt vetande om allting, det goda såväl som det onda, alltså den totala insikt som finnes hos Gud

och änglarna (jfr 2 Sam. 14: 17, 20). Gud förbjöd Adam, av faderlig kärlek, att äta av kunskapens frukt, ty ätandet därav skulle öppna porten till kunskapen om världen och därmed till möda och bekymmer.

Stycket om paradislöparna, v. 10—14, anses allmänt vara ett sekundärt inskott. Detta är enligt förf. icke fallet. Sammanhanget med föregående stycke är intimt. Förut har det talats om hurusom 'ēd uppsteg ur jorden; nu säges, att en ström utgår från Eden. 'Ed bevattnade hela jorden, strömmen närmast Eden. Föreställningen om en från Eden utgående ström möter på flera ställen i Bibeln: Joel 4: 18; Hes. 47; Sak. 4: 8; Psalt. 46: 5.<sup>1</sup> — Hiddekel och Frat äro välbekanta, men Pison och Gihon äro eljes icke kända. (Gihon-källan i Jerusalem hör icke hit.) Namnen äro tydligen omskrivningar. Eftersom Hiddekel och Frat bilda ett flodpar med parallellt lopp och gemensamt utflöde, bör något motsvarande gälla de båda övriga, som också tydligen utgöra ett par. Förf. menar, att man har att tänka på Vita och Blå Nilen. Häremot kunde invändas, att nilarmarna och tvåfloderna ju dock icke kunna utgå från en gemensam huvudflod. Förf. svarar, att situationen förändrats i och med Adams fall; de båda flodparen måste förutsättas ha blivit skilda isär. I traditionen har Nilen alltså kvar sin förbindelse med Eden; jfr återigen Gen. 13: 10, om Sodomtrakten. — Mot denna bakgrund förstår man profet-utsagorna om den underbara strömmen i Messias' dagar. På den tiden skall Edens huvudflod återkomma, strömmande från Templet. Då skall även lycksaligheten återvända, en lycksalighet som är vida större än den som i innevarande tid råder vid de båda flodparen: i Mesopotamien och Egypten. Det är i Israels land som den dolda paradislöparen skall uppenbaras. Därför talar Jes. 8: 6 f. om Siloas vatten som flyter så sakta, d. v. s. om Gihon-källan, i motsats till Frat. Enl. Jes. 11: 16 skall Gud förrinta Nilen och krossa »floden», d. v. s. Frat, men i stället låta frälsningens källa springa upp i Israels land, och däri skola Israels barn ösa med jubel.

V. 20, slutet, bör översättas så: men vad Adam beträffar, så fann han (Adam) icke någon hjälp . . .

V. 23. Adams ord bestå av två hälfter, innehållande  $3 \times 2$ , resp.  $2 \times 3$  ord. I Adams ord finner man ett *zōth*, »denna», syftande på Eva, i början, mitten och slutet av satsen, alltså starkt markerat. (Uttrycket *zōth ha-pā'am* betyder nämligen icke »denna gång» utan: *hon*, d. v. s. kvinnan, är *äntligen* den passande hjälpen.)

Det egendomliga uttrycket *l'rūah hajjōm* i 3: 8 betyder icke vid dag-vindens tid l. d., utan *rūah* är här en infinitiv. Uttrycket, som är att jämföra med exempelvis *k'hom hajjōm*, när dagen är som varmast, betyder: när dagen börjar svalna.

Vilken betydelse har livets träd i detta sammanhang? Förf. besvarar frågan så: Om Adam och Eva *icke* hade ätit av kunskapens träd, skulle de hava fått äta av livets träd. De skulle därigenom ha fått evigt liv i Edens lustgård och

<sup>1</sup> Förf. kunde hava tillfogat Syr. 24: 19 ff., samt ur N.T. Uppb. 22: 1 f. och Joh. 7: 37 f. Betr. detta sistnämnda ställe jfr H. Sahlin, Sv. Ex. Årsbok XI (1946), s. 77 ff.

hade icke behövt »vara fruktsamma och föröka sig». Sedan de emellertid nu valt kunskapen om gott och ont i st. f. det eviga livet, behandlar Gud dem såsom en fader behandlar en son som överträtt hans bud: å ena sidan bestraffar han, å den andra försöker han att göra det bästa möjliga av situationen. Därför få nu Adam och Eva kläder att skylla sig med, och de erhålla fortplantningsförmågan såsom ersättning för det förlorade eviga livet, låt vara att barnafödandet såsom straff för Eva blir förbundet med smärta. Vidare erhåller människan regnets välsignelse såsom ersättning för den rikliga bevattningen i Eden, låt vara att odlandet av jorden såsom straff för Adam blir förbundet med arbete och möda.

Eva erhåller sitt namn först i v. 19; namngivning innebär makt, och i v. 16 sades, att Adam skulle råda över henne.

*Tredje paraschen, Kain-paraschen*, omfattar 4: 1—26 och består av fem stycken. I dess centrum omtalas, hurusom Kain mördar Abel. För den bibliske författaren är huvudsaken emellertid icke händelseförloppet i och för sig utan de Guds-ord som sammanhänga därmed. Här få vi lära, att livet är heligt, att mord är en oförsonlig synd, att Gud känner även det fördolda samt kräver räkenskap, i det att han uppväcker samvetet. Vidare finna vi här ett ställningstagande mot blodshämnden; mördaren döms till landsflykt.

Även i denna parasch spelar sju-talet en betydelsefull roll. Kain blir hämnad sjufalt, Lemek sju och sjuttiofalt; Lemek är sjunde ledet från Adam. Antalet namn som nämnas i Kains släkt är  $2 \times 7$ . I själva berättelsen nämnes Kains namn  $2 \times 7$  gånger, Abels sju gånger; likaså finner man »broder» sju gånger. Inom Eden- och Kain-paraschern *tillsammantagna* står *åräs* och *südä* sju gånger vardera, *'adümä*  $2 \times 7$  gånger, orden *gan*, *'ödän* och *qädäm*  $3 \times 7$  gånger vardera, gudsnamnen tillsammans  $5 \times 7$  gånger, d. v. s. samma anta som i skapelseparaschen. Gudsnamnen möta alltså i de tre första paraschern tillsammans 70 gånger; därav Elohim 40, JHVH 10 och JHVH Elohim 20 gånger. Just den sjuttionde gången heter det med eftertryck (4: 26): »Vid denna tid begynte man åkalla JHVH:s namn». Hela denna siffer-»harmonik» kan icke vara tillfällig. — Men även sextalet spelar stor roll. Detta är ett sumeriskt arv; jfr det sumeriska arv som ännu vår tid har kvar i dygnets timmar och i deras smådelar: minuter och sekunder; vidare i cirkelns 360 grader samt i dussinets. Antalet av Adams söner och söners söner som omtalas i de tre första paraschern är  $2 \times 6$ . Tolv gånger förekommer även stammen *jld* (som verb och som substantiv). Elohim, ensamt eller i förbindelse med JHVH, nämnes 60 gånger, JHVH, ensamt eller i förbindelse med Elohim, hälften så många gånger, alltså  $5 \times 6$  gånger.

Denna genomförda harmoni är ett bevis för hela kompositionens enhetlighet, varför alltså varje källsöndringsteori är förfelad. Argumenten för antagandet av olika källor bestå främst i inre motsägelser sådana som dessa: Kain fruktar att bli mördad; alltså måste det hava funnits andra människor än de som blivit nämnda. Kain var å ena sidan ständigt flyktande, å andra sidan byggde han en stad (4: 17). På Enos' tid började Herrens namn åkallas (4: 26), men hans namn har redan ofta nämnts. Alla dylika motsägelser äro emellertid enligt

förf. i själva verket blott skenbara. Kain hade alla skäl att frukta för att bli offer för blodshämnd just därför att *alla* människor, såsom varande Adams-ättlingar, voro att betrakta som legitima blodshämnare; för *andra* människor, om sådana hade funnits, hade han ej behövt frukta. Vad staden beträffar är det icke Kain utan Henok som bygger den. Betr. åkallandet av Herrens namn jfr nedan.

V. 1. Uttrycket *qanīthi ʾish ʾāth-ʾadōnūj* har föranlett många olika tolkningar och emendationsförslag. Verbet *qnh* betyder ursprungligen, såsom nyfunnet material bekräftar, föda, dana. Satsen betyder: Gud skapade den förste mannen; *jag har skapat* den andre mannen och är sålunda *jämställd med Gud*. — Namnet *hāwāl*, Abel, betyder fläkt och antyder redan Abels förtidiga död. — En egendomlighet i stilen är, att de båda bröderna hela tiden omtalas växelvis, i kiastisk ordning, alltså på detta sätt: Kains födelse, Abels födelse; Abels yrke, Kains yrke; Kains offer, Abels offer; Abels offer gillas, Kains ogillas av Gud. Dylig kedje-komposition föreligger även på andra håll i Bibeln.

Varför såg Gud till Abel och hans offergåva men icke till Kain? Ordalydelserna låter förstå, att Abel uppfyllde Guds vilja så omsorgsfullt som möjligt, med rätt *kaḥūnā*, sinnesinriktning; han offrade av det förstfödda i sin hjord. Kain däremot frambar visserligen sitt offer, men utan särskild omsorg. Därför vredgades Gud. — Kain offerar åt JHVH, icke åt Elohim. Så användes genomgående i Moseböckerna det mer personliga namnet JHVH i samband med offer. Det enda undantaget utgöres av Ex. 18: 12, där det talas om Jetro. Där användes Elohim för att betona, att Jetro ej nått till sann kunskap om Gud. — Abels djuroffer bevisar icke, att kött även användes till föda. — Man kan fråga, hur de båda bröderna förnummo, att Gud icke såg till Kains offer. Texten ger ingen antydning därom, men man kan tänka sig, att beviset för dem var av rent empirisk art: efter offret gav Gud välsignelse och riklig avkastning åt boskapen men icke åt grödan.

V. 7 a hör till de dunklaste ställena i hela Bibeln. Vad betyder *sēth*? Satsbyggnaden visar, att det icke ingår i konditionalsatsen utan utgör huvudsats. Förf. parafrazerar versen så: Varför är du ledsen och nedslagen, min son? Därtill har du ingen anledning. Du måste handla väl; då kan du stå rak och upprätt. Men om du icke handlar väl utan börjar synda, skall synden för dig bli till en *rōvēs*, d. v. s. rättstjänare, som skall trakta efter dig för att slå dig till jorden, där han själv ligger. Men du är icke given i hans våld. Om du bara vill, kan du sätta dig till motvärn och göra dig fri från hans inflytande. — Ordet *sēth* betyder stå upprätt; *rōvēs* svarar mot det akkadiska *rābisu*, som betecknar ett slags ämbetsman. Denne rättstjänare tänkes ligga på lur vid husets dörr, för att överfalla sitt offer.

V. 8: »Och Kain sade (talade) till Abel» — men vad sade han? Verbet *ʾamar* kan, såsom samma stam i de besläktade språken, även betyda göra en överenskommelse, stämma möte. Bröderna avtalade om en mötesplats.

V. 13 bör översättas: Min missgärning är för stor för att kunna förlåtas. Verbet *nāsā* har genomgående denna betydelse, när det möter i samband med *ʾaḥōn*, missgärning.

V. 14. Betydelsen är icke att Kain skulle fördrivas från den odlade jorden

ut i öknen, utan: från jorden över huvud taget; han skulle ingenstädes på jorden rinna någon vilostad. *'adāmū* står här liktydigt med *'ārās*.

V. 15. Kainsmärket innebär en svårighet. Förmodligen menas ett märke för honom personligen, icke därefter för hans efterkommande. Det gavs honom, för att icke vemhelst som mötte honom skulle döda honom. Det skulle tjäna till en varning för andra, så att de icke skulle döda honom, men samtidigt till en garanti för honom själv, att ingen skulle döda honom. Märken av jämförlig art är blodet på israeliternas dörrposter i Egypten och silkestråden, som spejarna gävo åt Rahab (Jos. s. 2: 12). Märket var till Kains förmån; prepositionen är *l*, icke *b*. Vari detta märke bestod, kunna vi icke gissa. — Kain bosatte sig icke i »landet Nod» utan i sin ostadighets land.

V. 17. Kains hustru är hans syster; jfr Gen. 5: 4. — Namnet Henok sammanhänger möjligen med verbet *hnk*, inviga; han invigde den första staden. Subjektet i satsen »han byggde en stad» är nämligen såsom nämnt icke Kain utan Henok; detta framgår av analogien med v. 2.

V. 26. Vad vill det säga, att man nu började nämna Gud vid hans namn JHVH? *Kain* kunde icke lära sina barn känna och åkalla JHVH, eftersom han måste gömma sig undan för Gud. Icke heller kunde Adam och Eva i sin sorg över Kain och Abel nämna namnet JHVH. Men när de nu förnummo ny välsignelse i och med Sets födelse — Set betyder grund; med honom grundades en ny mänsklighet — kunde de erfara Guds närhet och kunde åter nämna namnet JHVH. Det betonade »då» i satsens början avser icke Enos' livstid i största allmänhet utan tidpunkten för hans födelse. Verbet *hēhel* betyder icke enbart börja utan även börja om; så här. — Kain-paraschen slutar sålunda med att allt åter var gott.

*Fjärde paraschen*, »boken om Adams släkthistoria», omfattar 5: 1—6: 8. Att de åtta första verserna i sjätte kapitlet verkligen höra hit, framgår av åtskilliga omständigheter, bl. a. den formella, att en ny rubrik presenteras först i 6: 9. Paraschen består av tre stycken: femte kapitlet, som innehåller 10 småstycken, ett för var och en av de tio generationerna; sedan 6: 1—4 och slutligen 6: 5—8. — Första stycket är icke *Sets* söners genealogi, såsom många mena, utan Adams efterkommande på *Sets* linje, som rubriken i 5: 1 visar.

Listan över de tio urfäderna har sina paralleller på assyriskt-babyloniskt håll. Man känner en kungalista hos Berossos samt två gamla sumeriska listor. Dessa tre äro inbördes olika men bygga alla på 60-talet såsom kompositionsprincip. I två av dem är även sjutalet betydelsefullt. — Det kronologiska schemat i Genesis över huvud visar sig vara uppbyggt på dels 60-talet, dels sju-talet. De båda kunna kombineras med varandra. Ett exempel: Sara dör vid 127 års ålder; detta tal är  $2 \times 60$  plus 7. De allra flesta tidsuppgifter i Genesis äro antingen multiplar av 5, eller multiplar av 5 med tillägg av 7; men fem år = 60 månader. Detta gäller samtliga åldersuppgifter inom Gen. 5; jfr nedan. — Man finner vidare, att hela tiden från Adams skapelse intill den stora floden utgör 1657 år. Detta tal är lika med 60000 dagar, vilket är 1643 år, med tillägg  $2 \times 7$  år. Även summan av alla urfädernas totala ålder har sitt intresse. Den blir 8226 år. Detta tal är lika med 3 miljoner dagar, som är 8219 år, med tillägg av 7 år.

Septuaginta och samaritanernas pentateuk ha vissa avvikelser från den massoretiska textens taluppgifter. Dessa avvikelser kunna emellertid förklaras genom särskilda tendenser; den massoretiska texten har säkert de ursprungligaste värdena.

Även i denna fjärde parasch kan man påvisa tal-harmonier. Sålunda förekommer Adam här  $2 \times 7$  gånger; namnet Elohim 7 gånger; de synonyma verben *bārā* och *ʿsū* tillsammans 7 gånger. Därjämte spela talen 6 och 60 en viss roll.

Ur åldersuppgifterna i Gen. 5 må några exempel på förf:s behandling av dem givas. — Adam var 130 år gammal, när han födde Set; han levde därefter 800 år och blev alltså inalles 930 år gammal. 130 år är lika med  $2 \times 60$  år plus  $2 \times 60$  månader. 800 år är lika med 6000 månader plus  $60 \times 60$  månader. 930 år är lika med  $60 + 60 + 60$  enheter av 60 månader (= 5 år), med tillägg av ytterligare 6 enheter av 60 månader. — För Sets del äro motsvarande siffror: 105, 807 och 912 år. 105 år är lika med  $2 \times 600$  månader + 60 månader. 807 är lika med 800 år (jfr ovan betr. Adam) med tillägg av 7 år. 912 är lika med 900 år + 60 månader. — Stundom måste man även tillgripa subtraktion. Jereds totalålder på 962 år är lika med  $60 + 60 + 60 + 6 + 6$  enheter av 60 månader, minus 60 månader, plus 7 år.

Henok står, såsom varande sjunde ledet från Adam, i särställning, alldeles som Enmeduranki, den sjunde konungen i den babyloniska kungalistan, var gudarnas speciella gunstling. Henok »vandrade med Gud», d. v. s. levde ett Gudi behagligt liv. Han blev 365 år gammal, ett tal som svarar mot årets 365 dagar. — Vad hans levnadsslut beträffar (v. 24), dog han visserligen likt alla andra, men Gud befriade honom från att fara ned i Sheöl.

Lemek dog vid 969 års ålder. Detta år är tidpunkten för den stora floden, vilken han alltså icke upplevde.

Namnet Noa (v. 29) svarar ju icke mot förklaringen *j'nahaménū*. Det tycks ha funnits två olika traditioner om hans namn; enligt den ena har han hetat *nōah*, enligt den andra *m'nahēm* eller *nahmim*. Den bibliska författaren har, enligt en metod som även eljes kan påvisas, accepterat den ena traditionen utan att för den skull refusera den andra.

Stycket om gudasönernas förbindelser med människornas döttrar, 6: 1—4, hör till de dunklaste partierna i hela Bibeln. Benämningen Guds söner kan icke avse änglarna i ordets vanliga mening, utan här avses något slags lägre väsen inom den gudomliga sfären. — Det ligger ingen försyndelse däri, att de togo sig hustrur bland människornas döttrar; men eftersom de gjorde så, bestämmer Gud, att deras avkomma, som alltså är till hälften gudomlig, till hälften mänsklig, icke skall få åtnjuta det gudomliga prerogativet av evigt liv. Därför säger Gud: min ande skall icke bliva kvar i dem beständigt. — Verbformen *jādōn* kommer av en stam som betyder vara bestående.

I sista stycket, 6: 5—8, förberedes läsaren på den stora floden, som skulle förstöra mänskligheten. Men »Noa fann nåd inför Gud». Även denna parasch slutar alltså med något som var gott; Guds välsignelse, som en gång gavs åt

Adam, har icke gått förlorad, utan en ny mänsklighet skall grundas genom Noa, som fann nåd inför Gud. —

Härmed slutar boken. Kanske har referatet endast förmått giva en svag föreställning av detta utomordentligt fängslande och gedigna arbete. Cassuto behärskar materialet — både själva texten och den omfattande kommentarlitteraturen — suveränt, men hans lärdom verkar aldrig tyngande. Han är en stor stilist, men en apologetisk tendens till Israels förhäriligande är stundom väl starkt förnimbar. Av särskilt intresse för en svensk exeget är icke blott de nya tolkningarna av många enskilda svåra och omdebatterade ställen utan än mer själva totalsynen på texten, och icke minst den kanske ibland väl långt gående siffer-harmonik som förf. analyserar fram. Det är med största intresse man har att motse den utlovade fortsättningen, Från Noa till Abraham, och kanske ytterligare ett par volymer. I dessa arbeten tillsammans skulle vi erhålla en stor och ytterst värdefull Genesis-kommentar.

HARALD SAHLIN.

A. M. DUBARLE: *Les sages d'Israël. Lectio divina I. 259 sid. Paris 1946.*

Den katolska skriftserie, som inledes med detta arbete, vill på grundval av en modern historisk forskning låta de bibliska skrifternas religiösa budskap komma till uttryck. Förf., som är professor vid la Faculté de Théologie du Saulchoir, deklarerar i förordet, att boken är skriven ut ifrån tron på bibelordet som Guds ord, samtidigt som han fullt ut arbetar med den historiska forskningens metoder. Att kombinationen av båda synpunkterna är möjlig, ger hans bok ett belägg för. Trosaspekten tillåtes aldrig att blanda sig in i det historiska arbetet och bestämma dess resultat. Vi får en saklig och solid utredning av den gammaltestamentliga vishetslitteraturens historia och innehåll. De enskilda skrifternas innehåll arbetas fram på ett lugnt och förtroendeingivande sätt. Men författaren stannar inte vid denna analys utan vill också klargöra respektive skrifterns plats i den gudomliga uppenbarelsens historia. En historisk syn på uppenbarelsen är nämligen för honom en självklar utgångspunkt. Det görs inga försök att genom allegoriseringar eller omtolkningar läsa in den nytestamentliga uppenbarelsen i GT, utan GT fattas som ett förberedande stadium i uppenbarelsens historia. Endast så tillvida har trosinställningen medfört någon förskjutning, som förf. visar en viss benägenhet att utjämna motsatser mellan olika tankegångar i de bibliska skrifterna. Han arbetar mycket korrekt fram de olika skrifternas grundsyn sådan den verkligen är, men när detta är gjort, avtrubbas i vissa fall resultatet, för att spänningen mellan skilda tankegångar i största möjliga utsträckning skall utjämnas. Ett tydligt exempel ger behandlingen av Pred. Sedan Pred:s skeptiskt resignerade livssyn framställts, bryter förf. i viss mån udden av denna genom att säga, att detta icke är avsett som en definitiv livsfilosofi: Pred. ger endast uttryck åt ett resultat, som man kommer till, om man rent empiriskt betraktar verkligheten och människolivet utan att ta hänsyn till

Guds för människan fördolda handlande. Detta låter säga sig, om man ut ifrån en kristen trosståndpunkt vill ange Pred:s plats i den bibliska uppenbarelsens sammanhang, men det är säkerligen felaktigt, om man vill beskriva Pred:s egen uppfattning.

I isagogiska och religionshistoriska frågor ansluter sig förf. i stort sett till den gängse uppfattningen utan mera påfallande särmeningar. Det kan dock nämnas, att han anser Elihu-talen i Job ursprungliga. För övrigt ägnar han medvetet så litet utrymme som möjligt åt sådana frågor för att i stället koncentrera sig på skrifternas innehåll. Detta arbetas som sagt fram på ett tillförlitligt och omsorgsfullt sätt. Det finns inga exegetiska extravaganser eller sensationella tolkningshypoteser i hans bok, men den ger i stället en desto vederhäftigare kunskap om de behandlade skrifternas faktiska innehåll.

En huvudfråga i vishetslitteraturen är vedergällningsproblemet och de svårigheter, som den strikta vedergällningsläran vällar. Denna fråga uppmärksammas särskilt av förf. Han får fram en sammanhängande linje från Ordspr. via Job och Pred. till Syr. och Vish. (Från sina katolska utgångspunkter räknar han givetvis också de båda sistnämnda skrifterna som uppenbarelsedokument i samma grad som de föregående.) Sedan Ordspr. proklamerat den gudomliga vedergällningen som en tillvarons grundlag, tas problemet om hur denna stämmer med livets faktiska förhållanden upp på olika sätt av Job och Pred. Sedan inför Syr. den nationella aspekten, som i någon mån minskar svårigheterna: den gudomliga rättvisa vedergällning, som ej framträder så tydligt i den enskildes liv, visar sig desto klarare i Guds handlande med Israel som folk. Men först Vish. ger genom att uppta tanken på en vedergällning efter döden den slutliga lösningen av problemet. På detta sätt får förf. fram en mycket väl sammanhållen linje inom vishetslitteraturen. Den ena stadiet i utvecklingen drar det andra med sig. Svagheten är att linjen är *alltför* väl sammanhållen. Detta hänger också samman med framställningens begränsning till vishetslitteraturen. De nya tankemotiven inom denna hör i själva verket ihop med judendomens religiösa utveckling över huvud och kan inte förstås som resultatet av en rent immanent utveckling inom vishetslitteraturen. Då uppståndelse- och odödlighetstanken kommer in i Vish., beror detta inte på att vishetslitteraturen nu nått det stadium, då denna tankes införande var en logisk konsekvens av den föregående utvecklingen, utan det hänger ihop med den religiösa situationen över huvud inom den dåtida judendomen — i fråga om Vish. har man också att peka på direkt inflytande från grekisk tankevärld. Men trots att förf. sålunda gör den skisserade utvecklingslinjen alltför pregnant, är det värdefullt, att detta problem fått en så central ställning i hans framställning. Det är utan tvivel vishetslitteraturens huvudproblem.

Ett sista kapitel ägnar förf. åt frågan om vishetsmotiven i evangelierna. Detta är det minst tillfredsställande i boken. Det illustrerar faran av att på detta sätt isolera en i evangelierna själva underordnad synpunkt. Proportionerna blir felaktiga och bilden livlös. Skall man söka efter vishetsmotiv i evangelierna, måste dessa konfronteras med evangeliernas huvudbudskap om Messias och gudsríkets ankomst och sättas i sin rätta relation till detta.



I några slutord antyder förf. ett program för en nutida kristen »vishetslära». Han fäster sig vid att den gammaltestamentliga vishetslitteraturen tagit upp element från kulturlivet överhuvud och befruktats därav. På samma sätt borde det kristna tänkandet ställa in också den profana vetenskapens resultat i kristen belysning och så söka sig fram mot en kristen totalsyn, som tillgodogjort sig det nutida vetandet om världen.

ERIK SJÖBERG.

ERNST LOHMEYER: *Gottesknecht und Davidsohn (Symbolae Biblicae Upsalienses 5)*. 155 sid. Västervik 1945.

Föreliggande arbete är närmast tänkt som förarbete till en planerad Matteuskommentar i den berömda serien Meyers »Kritisch-exegetischer Kommentar zum Neuen Testament». L. låter här evangeliets »Einzelstücke» sluta sig till samman till teologiskt särpräglade helheter. Evangelierna framträda icke mer som mosaiker sammansatta av heterogena skärvor utan som mönster av intimt sammanflätade linjer. Två sådana linjer avser L. att följa, Gudstjänare- eller »Pais»-traditionen och Davidsonstraditionen. Det är alltså framförallt fråga om en kristologisk undersökning.

Den grundläggande kristologiska motsatsen inom N.T. fann L. tidigare i den galileiska eller Johanneiska Människosonskristologien å ena sidan och den Jerusalemitiska eller Lukanska Messiasikristologien å den andra. Den senare gestaltade frälsningshistorien mera sub specie saeculi, det är en historiserad kristologi med huvudvikten på den gestaltande aktiviteten och den successiva evolutionen. Här betonas Kristi verk i kyrkan, Andens utgjutelse är en historiskt fixerad händelse, kyrkan är betrodd med ett historiskt verk — att föra evangeliet ut i världen. I denna syn är lidandet och döden en mörk gåta och uppståndelsen ett oklart ivartannat av historiska och eskatologiska bestämmningar. Denna Messiasikristologi är Människosonskristologiens yngre syster, båda hava sprungit fram ur den ursprungliga tron på Jesus-Mästaren. Människosonskristologien har sin upprinnelse i Mästarens egen åskådning, präglad av dunkel dubbeltydighet. Ty mellan Mästaren själv och den Människoson han talar om finns endast »ein an Identität streifendes Band.» Åskådningen präglas av motsatsen »von Heiligkeit und Sündhaftigkeit in sich», »von Gott verhängter Gewaltlosigkeit und menschlich sündiger Gewaltsamkeit». Människosonen är en transcendent gestalt, som i denna världen står ensam och vars väg måste bli en lidandets och passivitetens väg. Uppståndelsen framstår icke som ett historiskt faktum utan är blott uppenbarelsen av Sonens fördolda väsen, hans gång till Fadern. Detta är kristologi sub specie aeternitatis. Guds rike skall förverkligas genom en våldsamt inbrytande parusi.

Studiet av Matteusevangeliet har nu lett L. till antagandet, att man där möter ett mycket gammalt försök att förstå Jesus, en kristologi, som står Människosonstanken nära men också skiljer sig karakteristiskt från denna. Exege-

tiken arbetade ju ofta med den lidande tjänaren hos Jesaja som utgångspunkten för den urkristna tanken om Jesu lidande. Lohmeyer menar nu, att denna tydning är äldre än Matteusevangeliet. Det långa citatet av Jes. 42: 1—4 i Matt. 12 har evangelisten hämtat ur den säregna tradition, som Lohmeyer vill kalla »Paistraditionen». Det är därvid av vikt att minnas, att denna endast innehåller »eine scheinbar menschliche Auffassung Jesu als des Gottesknechtes». Jesajacitatet vill säga, »dass in Jesus der eschatologische Vollender mit göttlicher Kraft und Nähe da ist». I själva verket står Paisåskådningen mycket nära Människosonskristologien, de ha flera gemensamma drag: den eskatologiska hemligheten, som vilar över tjänarens jordeliv, likheten med de gamla profeterna, lidandestvånget. Skillnaden är den, att »die Tradition vom Menschensohn nach Enthüllung, die vom Gottesknecht nach Verhüllung drängt; jene geht darum stärker auf den eschatologischen Sinn, diese auf die geschehenen Dinge, in denen jener eschatologische Sinn sich verbirgt». Därmed kan endast avses, att Paiskristologien mindre är en kristologi »von oben her» än en kristologi »von unten». Den kan karakteriseras som eskatologisk biblicism: alla de säregna dragen i Jesu jordeliv beläggas med gammaltestamentliga citat ur en säregen källa (ej LXX eller den till oss traderade gammaltestamentliga texten). Jesus skildras som en ny Moses (bergspredikan, förklaringen). Förhållandet till kulten utmärkes av en egendomlig dubbelhet: intåget i templet och tempelreningen visa positiv inställning, liknelsen om de onda vingårdsmännen är starkt antikultisk. Vi möta i denna paisåskådning en mot de andliga ledarna kritisk lekmanafromhet, som lever i schemat profetia — uppfyllelse.

Paistraditionen visar sig ha en betydelse långt utöver en speciell kristologi. Den har bestämt det äldsta kerygmats form. Den ålderdomliga paradigmatiska förkunnelsen, som bevaras i Apg. 3—5, innehåller många för paisåskådningen karakteristiska drag. Här återfinna vi också schemat, som präglat »die Anlage der Evangelien». Och äntligen synes denna åskådning vara »das verbindende Element», som knyter samman den transcendenta Människosonsåskådningen och den mer immanent präglade Messias-kristologien. Däremot utgör knappast Davidsonstanken tillräcklig grund för en självständig kristologi. Davidsonstäl-lena äro mycket kultiskt eller liturgiskt präglade och det är icke heller här fråga om någon »mänsklig» bild. Också över Davidsonen vilar den transcendenta hemligheten, det är inte alls fråga om Messias-konungen utan om de lidandes hjälpare. Enda begränsningen är, att han hjälper ännu blott inom det egna folket. Men både Pais- och Davidsons-begreppen visa fram mot uppenbarelsen som Kyrios i överensstämmelse med den nytestamentliga kristologiens locus classicus i Fil. 2: 6—11. Man lägger märke till, hur L. hela tiden räknar med endast en inombiblisk, rentav inomkanonisk utveckling. Inskt inflytande antydes icke, icke ens Henoks Människoson anföres, medan däremot den frommes lidande och trygga överlåtelse i psalmerna ofta återopas.

Ur den kristologiska undersökningen dragas då och då sociologiska slutsatser. Liksom Dibelius i de olika formerna och stilarterna såg tecken på olika miljöer, så svarar nu mot paisåskådningen en bestämd sociologisk situation: man lever ännu inom den judiska folkgemenskapens ram. Ecclesia existerar endast

som ett mål eller trosföremål, på vars närhet ännu ingen tvivlar. Jesus antas själv ha haft en friare, d. v. s. universellare syn än lärjungarna. Utifrån Eusebius' skildring av Jakobs martyrium med dess bekännelse till Jesus dörren och Davidsonen på himmelens skyar lokaliserar L. denna miljö till Galileen. Dit pekar även namnet Nazoraïos, vars betydelse av Nazir Lohmeyer synes godta. Sociologiskt är denna äldsta kristendom varken kyrka eller sekt. I den galileiska åskådningens spår följer dock med inre nödvändighet sektbildningen, medan däremot den Lukanska åskådningen blir utgångspunkten för en livskraftig, missionerande kyrka.

Lohmeyer är fullt medveten om att hans konstruktiva analys av urkristendomen tynges av många svårigheter. Dibelius kunde icke visa på något större antal »rena» paradigmter i evangelierna. Lohmeyer kan på samma sätt sällan visa på »ren» kristologi av ena eller andra typen. Matt 9: 1—8 anföres som ett huvudställe för paisåskådningen, trots att där möter namnet »Människoson». Paisåskådningen har också usurperat Messiasnamnet, Messias-kristologiens kännetecken. Denna har i Petri pingsttal fått övertaga föreställningen om Kristi sessio ad dexteram. Det blir väl också i längden ohållbart att använda evangeliet utan någon källkritik, som vore det litterärt homogent. Nu få barndomshistorierna i Matt. 1—2 samma beläggvärde som det som hämtats ur Markus eller logiakällan.

Man frågar sig också, hur Lohmeyer har tänkt sig kristendomens uppkomst konkret. Är ursprunget en myt eller en historisk gestalt? Lohmeyer vill väl snarast utesluta detta alternativ. Jesu lärjungar fordrade till en början endast vad Jesus fordrat: omvändelse. Deras bekännelse var böneropet: Abba, Fader. »Jesus ist zunächst Paradigma ihres eigenen Lebens.» Men samtidigt har Jesusnamnet, namnet på en historisk gestalt, från början en särskild makt. I det namnet ha under skett, synder förlåtits, rikets närhet förkunnats. I det namnet innehölls den urkristna tron på Guds tjänare, »die geheimnisvolle Gestalt, in der Gottes eschatologischer Rat sich verkörpert».

Det skulle dock till sist förvåna, om icke tjänaretanken i denna starkt spekulativa evangelietolkning också fick en etisk tydning. Däröfver läser man på sid. 131—132: »Darum ist es gleichsam das Gesetz dieser von der eschatologischen Vollendung beglänzten Zeit, dass in der unbedingten Beugung *unter anderen* die Berufung zu der nahen eschatologischen Herrlichkeit sich abzeichnet, und diesem Gesetz ist der Menschensohn untertan.» Att blott tjäna Gud betecknas som ett lägre förstadium till tjänandet av medmänniskorna. Till grund för båda ligger dock lydnaden för Guds kallelse. Ifrågavarande bok är i likhet med flertalet av Lohmeyers arbeten från senare tid bristfälligt utrustad ifråga om vetenskaplig apparat. Inga noter, anmärkningar och register förekomma. De grekiska citaten äro transkriberade och antalet tryckfel stort, så att ibland hela ord och satsdelar synas ha fallit ut.

RAFAEL GYLLENBERG: *Nya Testamentet och dess budskap*. 181 sid. Svenska kyrkans diakonistyrelses bokförlag, Stockholm 1948. Pris kr. 5: 25; inb. kr. 7: 75.

Denna bok är skriven för ungdom i konfirmationsåldern och får sin prägel därav både till form och innehåll. Förf. har sökt göra sin framställning så konkret som möjligt. Och eftersom ungdom vill ha definitiva besked, förekommer ingen diskussion av olika möjligheter. Även tämligen djärva hypoteser framställas därför i kategorisk form, ofta också med fantasifull åskådlighet. Ett exempel på detta erbjuder framställningen av Johannesevangeliet. Dess auktor skall ha varit en lärjunge till »den gamle» i Efesus, dennes älsklingslärjunge, som företagit en resa till Palestina och där insamlat lokaltraditioner om Jesus, Guds Son. Då han senare upptecknade sitt evangelium, använde han dessa jämte sina minnen av »den gamles» undervisning som källor. Tyvärr var »den gamle» död, när denna uppteckning skedde, varigenom — får man väl tillägga — evangeliet icke fick den översyn, som kunde beskärts det.

Då författaren kallar sin bok för Nya Testamentets budskap, väntade man sig en mera kompromissfri framställning. Det har knappast varit till fördel, att inledningsfrågorna och de bibelteologiska utredningarna flätats in i varandra. Själva budskapet framstår mer splittrat än vad det kan ha varit. Kapitelrubrikerna visa på en kristologisk uppläggning: Människosonen (Markusevangeliet), Messias (Matteusevangeliet), Herren (Pauli brev), Frälsaren (Lukas skrifterna, pastoralbrevet och de katolska breven), Guds Son (Johannesskrifterna), Jesus från Nazaret. I den sista rubriken återfinner man alltså »den historiske Jesus», vars karaktär förf. menar sig kunna härleda ur de sedliga bud han gav sina lärjungar. Den Kristus, som är bibelns kärna och stjärna, kommer därmed till korta. Samtidigt som man icke kan skriva något historiskt Jesu liv, avböjer man också den andra möjligheten att låta den överhistoriske Kristus stråla fram. Gyllenbergs bok innehåller en rad aspekter på Jesusfrågan, men på den avgörande punkten vägrar han att syntetisera dem. Jesus blir en okänd, om vilken man inte vet så mycket mer än dödsdatum och ungefärlig verksamhetstid.

Det synes m. a. o. som om förf. icke dragit konsekvenserna av den kristologiska uppläggnings av sitt arbete, som dock i många stycken på ett tacknämligt sätt låter oss blicka in i den nutida exegetikens grundsyn. Den glädje, med vilken han gått till arbetet, har verkligen något smittande i sig. Och det var ju inte meningen att ge oss en vetenskaplig inledning och bibelteologi. Vi äro förf. tacksamma för hans dristiga försök att levandegöra vår heliga urkund för svensk ungdom.

ERIK ESKING.

GUSTAF AULÉN: *Church, Law and Society*. XVI + 144 sid. Charles Scribner's Sons, New York 1948. Pris \$ 2: —.

Nels F. S. Ferré, som skrivit inledningen till Gustaf Auléns *Church, Law and Society*, är i Sverige känd genom sitt arbete *Swedish Contributions to Modern Theology with Special Reference to Lundensian Thought*. I sin an-

målan av Ferrés bok (denna tidskrift 1941, s. 241 ff.) påpekar Gustaf Wingren, att det hos Ferré, som eljest är ganska väl förtrogen med sitt ämne och under en kort tids vistelse i Sverige hunnit lära sig åtskilligt om svensk teologi, finns en tendens att likställa barthiansk och lundensisk teologi (s. 244). Ett sådant likställande är ju en mycket vanlig företeelse både i vårt land och i utlandet. Man erinrar sig till exempel Alf Nymans artikel i Stockholmstidningen 1935 »I vaktornet» (tryckt i Filosofiskt och ofilosofiskt, s. 242 ff.) med anledning av Hans Larssons bok *Minimum*. Nyman talar här om en viss »kristeologi» eller »dialektisk teologi», som »på tysk botten företrädes av teologen Karl Barth och i vårt land sticker fram hos den lundensiske teologen Anders Nygren». (s. 247).

Redan med tanke på den oklarhet, som kännetecknar den allmänna uppfattningen om de båda nämnda teologiska riktningarnas inbördes förhållande, fyller Auléns nya bok en viktig uppgift, i det att den för den uppmärksamme läsaren avslöjar den allmänna skillnaden mellan svensk nutida teologi och Barth. Detta icke så att förstå, som skulle detta på något sätt vara bokens syfte. Church, Law and Society består av sex »Hewett lectures», hållna i april och maj 1947, och syftar, såsom redan titeln antyder, till att framställa lagen såsom »an important link between Church and Society» (s. 2), och detta utan några konfessionella hänsyn eller sidoblickar på andra riktningar. Barth omnämnes också endast en gång, i början av det femte kapitlet, där det påpekas, att han får instämmande från antagonisten Brunner i fråga om uppfattningen, att staten icke vet av något om kärlek (s. 75). Men genom att Church, Law and Society — sitt ringa omfång till trots — ger en suveränt tecknad bild av den svenska teologiens arbete de senare åren, en bild, framställd med både djup och pregnans, lämnar den icke läsaren i den ringaste okunnighet om, var de sjömärken äro belägna, vilka utmärka den svenska teologiens seglats till skillnad från den barthskas. Vi skola strax få tillfälle att studera ett par exempel härpå, när vi söka återge några av huvudtankarna i boken. Innan vi gripa oss an därmed, bör dennas betydelse i ett större sammanhang påpekas. Det är uppenbart, att här föreligger en framställning av den aktuella frågan om förhållandet mellan kyrka och stat, en framställning, som är ytterst värdefull. Att från lutherskt håll ett auktoritativt ord i denna fråga framfördes inför amerikanskt forum, var i allra högsta grad av nöden. I sin prästmötesavhandling för prästmötet i Strängnäs i juni detta år, »Lagens ämbete, ett försök att återfinna lagens rätta plats» (detta arbete är ett bevis på Auléns stora förmåga att stimulera intresset för systematisk teologi och att leda det in på vitala spörsmål) gör Benny Benktson den iakttagelsen, att den evangeliska världens i dag kanske mest uppmärksammade teologer, Karl Barth och Reinhold Niebuhr, äro eniga i sin kritik av Luthers syn på staten och samhället (s. 121 not 212). Att denna kritik, som ju beror på väsentliga missuppfattningar, delas av Reinhold Niebuhr, som annars, såsom Aulén också anmärker (a. a. s. 12), förskaffat sig en imponerande kännedom om reformatorisk teologi, är kanske det tydligaste beviset för att det är berättigat att knyta stora förhoppningar till den upplysning, som studiet av Church, Law and Society skall skänka.

Och nu till innehållet! I förordet framhåller förf., att kyrkan måste äga en klar uppfattning av *lagens* funktion för att icke hennes inställning till tidsförhållandena skall bli osäker och hennes angelägnaste uppgifter undanskymda (s. VIII). Att nå fram till en riktig insikt om lagens betydelse är också huvuduppgiften för hela framställningen. Alldeles såsom i titeln ordet »Law» är placerat i centrum med de två begreppen »Church» och »Society» på ömse sidor, gruppera sig kapitlen 1—3 och 6 omkring de båda centrala kapitlen 4 och 5 om lagens plats i den kristna läran och Guds lag och rätten. Det är i lagens ljus som den nuvarande världskrisen ställs in, och som kyrkans självprövning företages, och som — slutligen — hennes ansvar får framstå i all skärpa.

Att frågan om lagen icke är ett fristående problem, låt vara av stor vikt, utan sammanhänger med kristendomssynen i stort, framgår av det första kapitlet med rubriken »Towards a Realistic and Radical Interpretation of Christianity». På ett sätt, som utan överdrift måste sägas vara glänsande, ges här en exposé över den nyorientering, som ägt rum i svensk teologi i Söderbloms och Einar Billings efterföljelse. För det ytliga klichétänkande, som håller före, att svensk teologi tvingats in på en helt ny bana, därför att den numera »icke mer så mycket talar om den kristna kärlekstanken utan i stället om lagen», finns i detta avsnitt mycket att lära. Såsom den första av de fyra punkter, Aulén här tar upp för att teckna konturerna av den syn på kristendomen, som är förutsättningen för det, som senare säges om lagens innebörd, anföres »the chief motive of the Reformation, its vindication of salvation as the free and quite undeserved gift of God's grace, of his *agape*» (s. 11). Luthers *sola fide* översattes med »justification by God's *agape* alone». En förutsättning för att lagen skall läras rätt, är, att evangelium hålles rent från lag. *In loco iustificationis* har lagen icke någon plats, icke heller när den uppträder draperad i tron såsom den tro, som människan förtjänstfullt åstadkommer. Här skall endast och allenast Guds *agape* råda; tron har icke med lagen att skaffa utan är evangelii gåva: den *rapit nos a nobis et ponit nos extra nos* (ibm).

Härmed sammanhänger den dramatiska synen på historien, som Aulén tar upp såsom andra punkt. Alldeles såsom perfektionismen glömmet, att den kristne alltid är *simul iustus et peccator*, förgäter evolutionismen, att historien är ett drama, i vilket Guds *agape* bekämpar de onda makter, som stå dess vilja emot. Detta för över till ett tredje karakteristikum för det nutida teologiska arbetet: dess intresse för kyrkan. Typiskt för detta är, att det icke ser kyrkan vare sig individualistiskt eller institutionalistiskt utan försöker beskriva den såsom något på en gång organiskt och dynamiskt. Det är också här Guds *agape*, som är i verksamhet — dock icke i största allmänhet: det är Kristus, som fortsätter sitt verk i och genom sin kyrka. »The Church is a revelation of the invisible Lord, a continued incarnation of Christ on earth» (s. 15). Här är ett av de ställen, där den avgörande skillnaden mellan den teologi, som Aulén företräder, och Barth är uppenbar. Barths teologi efter år 1932 har karakteriserats såsom »Theologie der Kirche». (Se H. Lindroths rec. av John Cullberg, »Das Problem der Ethik in der dialektischen Theologi. I. Karl Barth» i denna tidskrift 1940, s. 100 ff.) Så mycket talar för denna benämning,

att Barth icke har den »religiösa modernismens» (Aulén, a. a. s. 13) bristande intresse för kyrkan. Men Barth skulle aldrig kunna se på kyrkan så, som Aulén gör i de senast anförda orden. Den motsättning mellan gudomligt och mänskligt, som är grundläggande för hans teologi, gör, att han — såsom senast i föredraget »Die Unordnung der Welt und Gottes Heilsplan» i Amsterdam — måste avvisa tanken, »dass wir es in der Kirche mit einer Fortsetzung der Inkarnation des Wortes Gottes zu tun hätten». Skulle de två första leden i bestämmandet av kristendomstolkningens natur, »Theocentric, Christocentric», röna Barths gillande, så skulle han däremot tvivelsutan bestämt avvisa det tredje ledet, »Church-centric» (s. 17).

Att synen på kristendomen säges vara »Church-centric», får nu — för att återvända till Auléns framställning — icke innebära, att någon form av exklusivitet vinner insteg. Det är det fjärde, som i detta sammanhang betonas. Med rätta har tonvikten lagts på Kristus, evangelium och kyrkan, men detta betyder ingalunda, att Gud icke skulle verka annorstädes än i kyrkan och genom evangelium. Gud verkar också genom sin lag, Skaparens universella lag. »When He is acting in history, fighting His enemies by Law and judgment, creating order out of chaos, justice out of unrighteousness, then He also uses as His instruments men who don't belong to His Church» (s. 17 f.).

Bakgrunden till kravet på en förnyad interpretation av kristendomen, närmast med tanke på förhållandet mellan kyrka och samhälle, är två olika åskådningar, i vilka viktiga motiv trängts åt sidan. Det är dels pietismen, som kommit att leda till en ödesdiger passivitet i förhållande till samhällslivet eller till en aktivitet från de omvändas sida, vilken bottnade i åsikten, att dessa ensamma kunde utföra, vad lagen kräver. Dels är det den religiösa modernismen med rötter i upplysningstiden, som också kännetecknas av en bestämd gränsdragning men icke såsom i pietismen mellan olika människor, omvända och icke omvända, utan inom människan själv mellan en högre, andlig och en lägre, kroppslig del. I båda fallen, såväl i pietismen som i modernismen, är vägen till förståelse för Guds lag i all dess suveräna majestät, spärrad. Genom den realistiska och radikala interpretationen av kristendomen — ordet realistisk bestäms av ordet radikal (av *radix!*) — blir det däremot möjligt att se kristendomen »as it is, according to its own origin and originality» (s. 7), och därmed är också förutsättningen given för en insikt om lagens verkliga betydelse.

I det andra kapitlet om »The World Crisis and the Church» tager författaren sin utgångspunkt i den katastrof, som vår generation genomlevt, en katastrof, som icke blott haft en materiell omfattning av förut okända mått utan också betytt ett moraliskt sammanbrott, i det att icke blott elementära bud överträtts utan själva rätten skjutits åt sidan såsom något ovidkommande. I en kort men djupträngande analys av den åskådning, som ligger till grund för det moderna förverkligandet av Machiavellis program, uppvisar Aulén, hur det är på två vitala punkter, som den måste avvisas. Den »rätt» det här rör sig om, är dels allenast en högst begränsad rätt. Den saknar den universalitet, som är oskiljaktigt förenad med rättens begrepp. Dels är den utan det majestät, som hör den sanna rätten till. Hur kyrkan reagerat mot rättslösheten — och icke

blott kyrkan; den har i sin kamp för rätten fått bundsförvanter utanför sin egen krets — illustreras av några glimtar från den norska kyrkokampen (s. 32 ff.). I detta sammanhang kan nämnas, att boken är tillägnad »The Right Reverend Eivind Berggrav, Bishop of Oslo. True witness to the Light in the age of darkness and True defender of Justice.»

I det tredje kapitlet, »Self-Examination of the Church», går författaren in på de två frestelser, som lura på kyrkan, när det gäller förhållandet till staten: å ena sidan passivitet och likgiltighet, å den andra falska pretentioner och önsketänkande. Särskilt stort intresse har här behandlingen av Luthers ställning till politiken. Utan att göra gällande, att Luther skulle ha slutgiltigt löst alla frågor rörande förhållandet mellan stat och kyrka, uppvisar Aulén, hur oriktigt det är att av Luthers lära om de två regementena vilja draga sådana konsekvenser, som att den kristnes ställning till samhällslivet skulle präglas av passivitet och indifferentism (s. 46 ff.). Ferré berättar i inledningen (s. XIV), att en amerikansk kyrkohistoriker, efter att ha hört en av de i Church, Law and Society ingående föreläsningarna, sagt, att Aulén »has thrown historic Lutheranism clear out the window». Ferré håller också för troligt, att mer än en skall säga, »that Bishop Aulén has grafted distinctly Calvinistic features into his historic Lutheran position». (ibm.). Ett slikt omdöme träffar ett sådant försök att rädda lutherdomen genom att förse den med en massiv calvinsk grundval som Hermann Diems »Karl Barths Kritik am deutschen Luthertum». (Jfr Gustaf Törnvalles artikel Kritiken av den lutherska världs- och samhällsidén i denna tidskrifts närmast föregående nummer, s. 168 ff.) Men om Auléns bok kan det endast användas på grund av en total missuppfattning. En jämförelse med Barth skall vara klagörande också för denna fråga. För Barth finns icke »the Law» såsom »an important link between Church and Society». Lagen är faktiskt för honom något av en »Fremdkörper» i teologien. Eftersom Barth emellertid lika litet som Aulén vill ha statslivet isolerat från kyrkan och dess budskap, återstår icke någon annan utväg än att på känt calvinskt sätt och i full konsekvens med den berörda motsättningen mellan Gud och människa antaga en analogi mellan kyrka och stat: »die Gerechtigkeit des Staates in christlicher Sicht ist seine Existenz als ein Gleichnis, eine Entsprechung, ein Analogon zu dem in der Kirche geglaubten und von der Kirche verkündigten Reich Gottes». (Christengemeinde und Bürgergemeinde, s. 23). Varför kan icke Barth tänka sig lagen placerad mellan kyrka och samhälle? Den avgörande orsaken torde ligga i själva hans syn på lagen. I den anförda skriften talar han längre fram (s. 39) om det omöjliga i, att »neben das Evangelium in der politischen Sphäre ein angeblich christliches, in Wirklichkeit aus humaner Weltanschauung und Moral zusammengeleimtes Gesetz gestellt wird». Detta kan man ju utan vidare ge Barth rätt i. Men kvar står då uppgiften att utröna, hur lagen, Guds lag, skall ses. Frågan efter den är allenast desto mer brännande, sedan dess mänskliga karikatyr avvisats. Att nå fram till en realistisk och radikal syn på Guds lag är också syftet med Auléns framställning i det fjärde kapitlet, »The Place of the Law in Christian Teaching», och det femte, »The Law of God and Justice». Det är också den syn på lagen, som här vinnes, som gör det sjätte och sista ka-



pitlet om »The Responsibility of the Church» så fullt av djupt allvar men även ljus förtröstan: lagen är icke någon av mänskliga beståndsdelar hoplammad storhet utan Skaparens, den levande och kämpande Gudens eget ord, samma betvingande, aldrig overksammas ord, som såsom evangelium är en *dynamis* till frälsning och som lag en *dynamis* till upprättande av mänsklig gemenskap (s. 62 f.).

\*  
\*  
\*

Svensk teologi — och naturligtvis icke blott svensk; det är den nu anmälda boken ett kraftigt vittnesbörd om — står i en mycket stor tacksamhetsskuld till Gustaf Aulén, för att han icke lade sitt författarskap åt sidan, när han lämnade professuren i Lund utan trots det krävande arbetet såsom biskop över Södermanland och Närke fortsatte och fortsätter det också från »the Bishop's Residence, Strängnäs».

BENKT = ERIK BENKTSON.

HARALD EKLUND: *Troslärans perspektiv. Acta Academiae Aboensis, Humaniora XV. 1. 89 sid. Åbo 1944.*

Det är nu fyra år sedan Harald Eklund i ovannämnda skrift gav uttryck åt sin åsikt om troslärans uppgift, och eftersom hans synpunkter under denna tid inte förlorat något i aktualitet och det synes anmälaren av vikt, att diskussionen om den systematiska teologins ställning fritt får fortgå, skall här i korthet uppmärksamheten fästas på några tankegångar.

Eklunds huvudtes är att trosbegreppet implicerar kunskap av precis samma teoretiska innebörd som all annan kunskap, och att det är troslärans uppgift att utan dogmatiska förutsättningar pröva densamma. Till detta resultat kommer författaren genom att utgå från den aktuella teologiska diskussionen och underkasta den en noggrann och skarpsinnig kritik. För det första (s. 9—48) finner han att försöken att antingen helt bortförklara kunskapsmomentet i tron eller att ge det en undantagsställning i förhållande till annan kunskap ha misslyckats, vilket sammanhänger med att tron för litet förbindes med »bestämda själsliga och historiska verkligheter» (s. 87). För det andra (s. 48—84) uppspåras olika symptom på att nutida teologi inte så helt har lyckats undgå trons sanningsfråga som den ofta själv gör gällande, utan tvärtom — på omvägar — vindicerar en sorts giltighet för tron, samtidigt som vetenskapens stränga sanningskrav härvid kommer till korta. Till sist (s. 84—89) sammanfattas huvudsynpunkterna och anges några önskemål.

Eklunds bok måste betraktas som ett debattinlägg i en relativt begränsad fråga, och det vore förvisso oriktigt att ur hans framställning vilja läsa ut ett helt teologiskt program, även om några konturer till ett sådant kunna skönjas. Särskilt ägnad för vidare diskussion är väl åsikten, att trosutsagornas sanningshalt bör göras till föremål för vetenskaplig forskning. Här har Eklund nöjt sig med att ställa problemet, och hans antydningar på vilket sätt en sådan undersökning

skulle försiggå äro knapphändiga. Så mycket är emellertid klart, som att det inte är fråga om att utan vidare bevisa trons sanning. »Men en övertygelse byggd på ett ställningstagande har dock bestämda grunder, vilka kunna diskuteras, bestyrkas till sin logiska halt, godtagas, bestridas o. s. v.» (s. 58, not 4). Huvudsaken är att frågan om trosutsagornas sanning inte förstummas. En troslära får t. ex. inte helt enkelt reproducera de bibliska underberättelserna och förbigå verklighetsfrågan med tystnad (s. 68). Ty här påstås att något underbart i verkligheten ägde rum, och vetenskapsmannen kan inte komma undan frågan, om påståendet är riktigt eller ej. Men anser författaren, att problemet kan lösas? Och måste det inte i en troslära på kristen grund yppa sig åtskilliga frågor, som enligt Eklunds egen uppfattning helt enkelt äro absolut omöjliga att besvara (jfr s. 78, noten)?

Anmälarén vill för sin del göra gällande, att den systematiska teologin endast kan hävda sig som vetenskap genom att vara ett stycke idéhistoria, t. ex. en undersökning av Nya testamentets teologi eller av den dialektiska teologin. Här kan man då också alltid spörja efter den ifrågavarande åskådningens sanning. Men för det första torde sanningsfrågan vara av vetenskapligt intresse blott om den har några utsikter att lösas. För det andra kommer härtill, att en åsikt synes behöva äga en viss grad av aktualitet för att motivera en vetenskaplig prövning, vilket innebär, att blott en del av det kristna arvet rimligtvis kan granskas, närmast då det som är bevarat i förkunnelsen. Därav följer slutligen, att en troslära, som vill diskutera trons sanningsfråga, först måste söka fastställa, vad som faktiskt, i ett bestämt kristet kollektiv är »gällande lära», så att man vet, vilka källor troslärans författare stöder sig på. Naturligtvis skulle dessa till stor del visa sig vara bibeln och vissa bekännelseskrifter. Men dels har här en stark sållningsprocess ägt rum, dels har mycket annat kommit till, varför en troslära, som enbart ville bygga på denna grund, näppeligen skulle komma åt den aktuella tron. Med dessa reservationer är anmälarén beredd att underskriva det mesta i Eklunds bok.

AXEL GYLLENKROK.

BIRGER GULBRANDSEN: *Nattverden i norsk kirkeliv. (Bibliotheca Norvegiae Sacrae. XVII.) 434 sid. Oslo 1948. Pris norska kr. 15:—, inb. 20:—.*

Som n:o 17 i den norska skriftserien »Bibliotheca Norvegiae Sacrae» utkom i år en omfattande nattvardsmonografi med titeln »Nattverden i norsk kirkeliv». Det är inte första gången som författaren, Birger Gulbrandsen, ägnat en särskild undersökning åt nattvardsfrågan. Redan 1943 utkom av samme författare en intressant sammanställning med titeln »Folkelige skikker og truer i samband med altergangen», som trycktes i tidskriften »Maal och minne» samma år. Undersökningen gällde den gången ett specialområde, nattvardsens ställning i folktraditionen, samt ett historiskt specialavsnitt omfattande huvudsakligen 1800-talet. Denna gång är uppgiften utvidgad till en stor, hela det norska

kyrkolivet övergripande nattvardsmonografi. Författaren har tagit till sin uppgift att följa nattvardsfrågan i alla dess olika förgreningar från kristendomens införande till våra dagar.

Någon motsvarighet till Gulbrandsens arbete förekommer — mig veterligen — icke för något annat land. Detta är både överraskande och naturligt. Överraskande — därför att man vid genomläsningen av detta arbete omedelbart inser värdet därav. Det råder nämligen inte någon tvekan om, att hela den kyrkohistoriska bilden, sedd från nattvardsens speciella aspekt, fullständigas och belyses från en helt ny och central sida. Naturligt — därför att man sällan varit så medveten om ett översiktsarbets otillräcklighet som just inför detta arbete. Det ligger också helt och hållet i sakens natur, att en sådan monografi som denna egentligen är utförbar utan en hel rad av specialundersökningar som bakgrund.

Av förordet framgår det också ganska klart, att det ursprungligen icke varit författarens avsikt att giva arbetet det omfång det slutligen fått. Vad som särskilt intresserat honom, har varit tiden 1790 till dags dato. Detta framgår redan av proportionerna i avhandlingen. Av framställningens c:a 400 sidor behandlas dessa sista 150 år på c:a 300 sidor, medan den återstående delen av de c:a 1.000 år, avhandlingen omfattar, trängts samman till c:a 100 sidor. Författaren betraktar också själv denna första del som en inledning till den egentliga avhandlingen. Detta innebär dock icke, att han i denna inledning endast koncentrerat sig till vissa huvudproblem. Tvärtom har han med stor flit samlat ett mycket rikt källmaterial, där knappast någon enda sida i det omfattande nattvardsproblemet undgått att belysas eller åtminstone på något sätt beröras. Här ligger också avhandlingens styrka och svaghet. Genom det mycket rika källmaterialet kommer framställningen ständigt att erbjuda stoff för kommande specialundersökningar men — och det ligger i sakens natur — det stora omfånget har också minskat djupet. Det gäller särskilt tiden före 1790. Här kan man knappast läsa en sida utan att en mångfald problem reser sig, som pockar på sin lösning, men som författaren icke kunnat hinna med att lösa. Detta minskar icke avhandlingens värde. Tvärtom visar just bristerna i denna inledning, att nattvardsens ställning i folklivet ännu till största delen är ett outrett och mycket intressant problem.

Framställningen från 1790 till närvarande tid skiljer sig väsentligt från det inledande tidsavsnittet. Den betydligt rikare fasetteringen och den större inlevelsen i materialet ger åt denna del av författarens avhandling mycket mera av dynamisk kraft och samtidigt en finare och djupare förståelse.

Stora partier i detta avsnitt rör sig visserligen om mycket interna norska förhållanden. Många av den norska kyrkans stormän har här ägnats sitt särskilda kapitel och gjorts till föremål för specialundersökning. Här möter t. ex. män sådana som Johan Nordal Brun, Wilhelm Andreas Wexels och Hans Nielsen Hauge, var och en med sin särpräglade nattvardssyn. Men detta hindrar dock icke, att mera allmänt nordiska och allmänt kyrkliga problem tages upp till behandling. Ett av dessa är problemet om nattvardsfrekvensen. Här känner man påtagligt bristen i linjespelet bakåt men samtidigt författarens ärliga

vilja att söka lösa problemet om den sjunkande nattvardsfrekvensen under 1800-talets senare del. Som tre grundläggande faktorer pekar han på 1840-talets liberalism, den sociala förvandlingen samt kyrkans egen ändrade nattvardssyn, vilka med 1890-talet kompletterades med ytterligare två: den liberala teologien och de fria nattvardsgångarna. Men också här har omfånget varit för stort för att kunna pressas in i den föreliggande ramen. Framställningen får därför snarast karaktär av utkast. Detta gäller i mer eller mindre grad om övriga behandlade specialfrågor. Hit hör de båda omfattande och intressanta problemen om kyrkotukt och skriftermål i samband med nattvardsgång samt den mera speciella frågan om privatnattvardsgången, som författaren ensidigt vill tolka som en överklassföreteelse.

Det skulle taga allt för mycket utrymme i anspråk att här punkt för punkt genomgå författarens framställning. Endast ett par anmärkningar skall ännu göras för att understryka dess universalitet. Avhandlingen har nämligen inte enbart kyrkohistorisk karaktär. Författaren har även sökt komma till rätta med teologiens ställning i nattvardsfrågan. Här speglar sig dock hans egen åskådning alltför tydligt, värderande och bedömande. Inte heller den liturgiska sidan har blivit förbiseedd, dels möter den ofta under framställningens gång, dels har den ägnats ett särskilt kapitel.

Slutomdömet om författarens avhandling måste bli gott. Spänningen mellan universaliteten och de olösta specialfrågorna är visserligen mycket stark men om författaren med sin avhandling avsett att väcka intresset för nattvarden i alla dess olika frågeställningar, kunde han knappast gjort det på ett bättre sätt. Lösandet av alla dessa frågor är icke en mans verk. Men Gulbrandsen har med sin omfattande nattvardsmonografi gjort den första kartläggningen av ett till största delen förvånansvärt litet känt och beaktat område, en undersökning, som visserligen måste beriktigas och fullständigas men som redan i sitt nuvarande skick har betydligt större allmänkyrkligt intresse än vad dess titel i första hand ger till känna.

ÅKE ANDRÉN.

# D I S K U S S I O N S I N L Ä G G

## KRISTENDOMEN OCH RÄTTEN.

### Slutreplik.

Sedan dåv. professor A. Nygren avfärdat mitt diskussionsinlägg om »Kristendomen och rätten» (häfte 1/1948) såsom grundat på begreppsförväxlingar får jag anhålla om plats för följande av utrymmesskäl sammanträngda genmäle:

a) Jag skulle hava förbigått hur själva rättsbegreppet implicerar vissa tankar av religiös innebörd. Jag har uttryckligen vänt mig mot slutpåståendet att »*kristendomen har i sin gudstro den osvikliga kompassen, då det gäller rätt etc.*» —

b) Han ville behandla den *principiella* frågan under det att jag behandlat den *historiska*, hur »kyrkan» eller enskilda förverkligat kristendomen. Han framlade dock en 1000-årig idé-*historisk* härledning av att »den kristna tron äger den fasta punkten utanför», styrkt med att kristendomen förekommit i landskapslagarna, stått nazismen emot i Tyskland och Norge och gjorts gällande i Nürnbergsprocessen samt haft betydelse i *rättslivet* jämte flera ej konkret belagda historiska påståenden. Idéerna och rättssynen tillhöra väl dock livet (se mom. f. nedan), framträda även i andra gärningar! —

c) Från dåligt förverkligande »kunna inga slutsatser dragas, att detta (?) skulle vara kristendomens syn», invänder han. Av kristna idéer vållade förvillelser mot humanismen tala väl dock emot kompassens *osviklighet*, beträffande rätt och orätt ej mindre än beträffande trons utformning. —

d) Förväxlingar hade bort uteslutas av att han angivit vissa synpunkter att stanna vid. Dessa voro, sammanträngda: (1) Kristendomens betydelse för grundandet och upprätthållandet av rättens idé, alltså rättsbegreppet (2) Kristendomens betydelse för rättsuppfattningen bland oss, samt (3) Hur står kristendomen och *kyrkan rent praktiskt* till den orätt, som utbreder sig. Den sista synpunkten gjorde problemet aktuellt, skrev han, lovade att beröra var och en och angav att de »kunna icke hållas helt i sär». Han sammanförde dem också bl. a. i att »kristendomen bidragit att prägla vårt västerländska rättsbegrepp genom århundradena» och frågade i samma andedrag: »har begreppet rätt verkligen någon klar och enhetlig mening?» Jag trotsar vem som att hålla frågorna i sär eller däri se någon förlåt mellan tro och gärning eller någon begränsning till vad (det odefinierade) rättsbegreppet implicerar. —

e) Jag skall hava byggt på förväxling av begreppen »positiv rätt» och »positivistisk åskådning». Jag har skrivit att »*annan väg* att aktualisera denna (rättvissekänslan, ev. skapelsetanken) än den positivistiska (av N. såsom relativiserande och värderande tillbakasatta) *rätts*-åskådningen och de demokratiska institutionerna *torde icke finnas*». Han hade själv anmärkt på »den rättspositivistiska åskådningens negerande av rättsidéns självständiga innebörd» samt »positivismens upplösande av det etiskt godas begrepp» och »den positiva, *historiskt* givna rätten, stundom ... med positivistisk anstrykning» såsom med våldsmedel proklamerad. Har jag misstytt honom (varför jag ber om överseende), har jag därav icke förletts till någon felaktig slutsats. Även gudstrons utformning kan hava det demokratiska systemets brister. —

f) Det nu framskjutna filosofiska problemet måste avse nödvändig relation mellan begreppen religion (icke nödvändigt gudstro) och rätt. Om religionen anses fast och rätten (även föreställningen därom) demokratiskt (mänskligt) bestämd, implicerar den senare icke nödvändigt den förra. Professorn har icke bestämt dem annorlunda än att »den fasta punkten *utanför* (mom. b ovan) gör att det blir mening i talet om rätten» och att i »människolivets *verklighet ingår* medvetandet om att rätten är något heligt och okränkbart». Objektivt eller subjektivt, ett arv med positivt förtecken? Äro cirklarna skilda, som solen och månen, skära eller täcka de varandra. Äro begreppen identiska och det ena onödigt? Jag *stannade* uttryckligen vid att »kärleken kan komma i motsats till rättvisan etc.» och att »det icke är givet att kärleken är det högsta idealet» (med teologiskt stöd). I detta avseende hava vi nog var sin inre motsägelse, men ingen oss emellan utsagd!

(Kursiveringarna utom i början av mom. b, mina!)

EVALD BECKMAN.

## FRÅN DEN TEOLOGISKA SAMTIDEN

Betydelsen av *Amsterdamkonferensen 1948* är främst att söka i det definitiva konstituerandet av Kyrkornas världsråd (World Council of Churches). Därmed har skapats ett auktoritativt organ för de evangeliska och ortodoxa kyrkornas permanenta samverkan — både »on Life and Work» och »on Faith and Order». Världskyrkorådet betecknar slutfasen i det successiva närmande, som ägt rum mellan dessa båda huvudgrenar av den ekumeniska rörelsen: ett fördjupat inträngande i den ekumeniska problematiken har alltmer ådagalagt de båda intressesfärernas nära samhörighet. Amsterdam-beslutet är uttryck för en målmedveten strävan att samordna och konsolidera de ekumeniska krafterna.

Bildandet av Kyrkornas världsråd innebär också en starkare förankring av det ekumeniska arbetet inom själva kyrkosamfunden. De tidigare ekumeniska centralorganen ha icke varit direkt auktoriserade av kyrkorna, endast av ifrågasvarande världskyrkokonferenser. Däremot har Världskyrkorådet sitt mandat från själva kyrkorna. Genom sina beslutande organ ha dessa officiellt anslutit sig till Världskyrkorådet — så t. ex. Svenska kyrkan genom beslut av Biskopsmötet — och det var kyrkornas befullmäktigade ombud, som i Amsterdam slutgiltigt antogo Världskyrkorådets konstitution. Det ekumeniska arbetet har på ett auktoritativt sätt markerats som en av kyrkans självklara uppgifter.

Günther Holstein betecknade på sin tid redan de organ som skapades av Stockholmsmötet 1925, främst mötets fortsättningskommitté, som begynnelsen till en världskyrkorätt. Med långt större skäl kan karakteristiken användas om den konstitution för Världskyrkorådet, som antogs i Amsterdam. Rådets presidium utgöres av de sex presidenterna, representerande olika regionala och konfessionella grupper inom rådet. Högsta beslutande organ är den vart femte år sammanträdande generalförsamlingen, sammansatt av officiella representanter för de anslutna kyrkorna. Omkring  $\frac{1}{3}$  av generalförsamlingens 500 medlemmar skall vara lekmän. Varje generalförsamling utser för kommande femårsperiod en centralkommitté på högst 90 medlemmar, valda bland de officiella delegaterna vid ifrågasvarande assemblé. Centralkommittén, som sammanträder årligen, väljer själv sina tjänstemän och en exekutivkommitté på 12 medlemmar, som har att handlägga de löpande ärendena. För att tillgodose de unga kyrkornas och över huvud taget missionens problem och synpunkter inom Världskyrkorådet har upprättats en nära förbindelse mellan det nya organet och Internationella missionsrådet.

Världskyrkorådet är enligt sin konstitution »en gemenskap av kyrkor, vilka bekänna vår Herre Jesus Kristus som Gud och Frälsare». Av de båda komponenterna inom Världskyrkorådet har Life and Work-rörelsen tidigare saknat en bekännelsebasis, men trots detta har även Life and Work representerat en tros-

gemenskap. Enligt Söderblom bygger Life and Work-rörelsen på en gemenskap i *fides qua creditur*, ehuru icke i *fides quae creditur* (Pater Max Pribilla und die ökumenische Erweckung, KÅ 1931, s. 63). Distinktionen är vanskelig att strikt genomföra, då ett visst föreställningsinnehåll alltid måste ingå även i *fides qua creditur*. Men vad Söderblom och andra av Life and Work-rörelsens pionärer alltid voro angelägna att framhålla var, att även samarbetet »on Life and Work» förutsätter en gemensam tro, tro i betydelsen av *fiducia*, hjärtats gripenhet av och förtröstan på Kristus. På ledande håll inom Världskyrkorådet har man varit angelägen att ge också rådets bekännelsebasis, som övertagits från Faith and Order-rörelsen, en evangelisk tolkning. Basis är, framhålles det i ett memorandum om konstitutionen, »en bekräftelse av medlemskyrkornas kristna tro, icke en läronorm avsedd att döma över kyrkor eller enskilda. Den är en bekännelse till inkarnationen och försoningen. Rådet vill vara en gemenskap av de kyrkor, som bejaka dessa frälsningsssanningar. Men det befattar sig icke med det sätt, på vilket kyrkorna tolka dem. Varje enskild kyrka får därför själv avgöra, huruvida den kan medarbeta på denna basis.» (Documents of the World Council, s. 16.)

Själva formuleringen av Världskyrkorådets bekännelsebasis har varit föremål för åtskillig kritik, inte endast från liberala och unitariska kretsar, som därmed av dogmatiska skäl känt sig utestängda från Världskyrkorådet, utan även från många som hade önskat en bekännelsebasis med starkare biblisk hävd. Man har föreslagit formuleringar som »Jesus Kristus som Guds Son och Frälsare» eller »Jesus Kristus som Herre och Frälsare». Men den antagna formeln representerar en stark tradition inom den kristna enhetsrörelsen: den antogs för första gången som bekännelsebasis inom K. F. U. M. år 1855, och den återfinnes sedermera som basis även för Kristliga studentvärldsförbundet och, som redan nämnts, för Faith and Order-rörelsen. Det är möjligt, att frågan om en omformulering av basis kommer upp. Men eventuella ändringsförslag måste enligt Amsterdamkonferensens beslut innefatta »den kristologiska princip», som kommit till uttryck i nuvarande basis. Bekännelsen till inkarnationen och försoningen måste bevaras oförkränt.

För sin del hävdar världskyrkorådet med bestämdhet ekumenicitetens princip. Men vissa kyrkosamfund ha själva ställt sig utanför den gemenskap som rådet representerar, framför allt de romersk-katolska och ryska kyrkorna. Inför Amsterdamkonferensen och konstituerandet av Kyrkornas världsråd markerade Vatikanen ånyo sitt avståndstagande från den ekumeniska rörelsen: de romerska kristna erinrades om att de inte utan påvlig tillåtelse äga rätt att delta i sammankomster med protestanter, där trosfrågor behandlas, och sådant påvligt medgivande lämnades inte för Amsterdamkonferensen. Den ryska kyrkan åter ställer sig på linje med de politiska makthavarna i Moskva och anklagar den ekumeniska rörelsen för att vara snarare en politisk än en religiös rörelse, avsedd att bekämpa »världens demokratiska krafter». Även de övriga ortodoxa kyrkorna bakom järnridån, vilka tidigare tagit del i det ekumeniska arbetet, måste nu följa de ryska direktiven. Däremot ha de österländska patriarkaten och en del andra ortodoxa kyrkor utanför den ryska intressesfären förklarat



sin anslutning till Världskyrkorådet, och de voro också i viss utsträckning företrädare i Amsterdam.

Världskyrkorådet avser i främsta rummet att vara ett permanent organ för kyrkornas inbördes hjälp och samverkan på olika områden. Rådets huvudkvarter i Genève med dess olika departement vill vara en andlig clearing-central, som samordnar de kristna krafterna och som ger inspiration och stöd åt de olika medlemskyrkorna. Arbetsuppgifterna ligga både på Life and Work- och Faith and Order-linjen. Av särskilt intresse ur denna tidskrifts synpunkt är studie-departementet, som vill inspirera till ett kristet samtänkande i aktuella, för de kristna kyrkorna gemensamma frågor. En särskild Faith and Order-kommission arbetar sedan länge med kyrkoproblemet, och till Amsterdamkonferensen utkom första häftet av en ekumenisk tidskrift av mer teologisk karaktär, *The Ecumenical Review*.

I sin mån vill Världskyrkorådet också söka fullfölja den uppgift, som Nathan Söderblom ställde upp för »ett ekumeniskt kyrkoråd», när han år 1919 först förde fram den tanken: att vara ett kristenhetens språkrör i folkens gemensamma religiösa, sedliga och sociala angelägenheter. Uppgiftens vansklighet ligger i öppen dag — skilda teologiska och nationella synsätt komma även kyrkans män att ofta se olika på föreliggande konkreta frågor. Men erfarenheten visar också betydelsen av samfällade kristna opinionsyttringar i kritiska lägen. Världskyrkokonferensen i Oxford 1937, som blev något av en kristenhetens stämma i sina uttalanden om kyrkan och den totalitära staten, kom att ge många kyrkor inspiration och ledning i deras kamp mot de nazistiska regimerna.

Det är ännu för tidigt att närmare yttra sig om betydelsen av Amsterdamkonferensens förhandlingar, koncentrerade kring temat: »Mänsklighetens kaos och Guds världsplan». I jämförelse med exempelvis Oxford och Edinburgh 1937 hade man påtagliga svårigheter att brottas med i Amsterdam. Vid de förstnämnda världskyrkokonferenserna var det i stor utsträckning experter, som debatterade relativt avgränsade frågor. I Amsterdam åter hade både deltagarantalet och ämnesområdena utökats, och det starkare understrykandet av mötets officiella karaktär gjorde, att delegaterna kände sig starkare bundna i sitt ställningstagande till olika frågor. Inte minst i det teologiska tankeutbytet inom första sektionen, som hade att behandla »Den universella kyrkan och Guds världsplan», gjorde sig dessa svårigheter gällande. Sektionens rapport kan svårigen uthärda en jämförelse med Edinburgh-rapporten om »Vår Herres Jesu Kristi nåd». Tredje sektionen hade sig anförtrott det mest brännbara ämnet: frågan om kristendom och kommunismen. Det visade sig vanskligare för kyrkans män att i denna fråga tala med enad röst än när det i Oxford gällde kyrkan och den totalitära staten. Motsättningarna mellan öst och väst gjorde sig märkbara även vid konferensen. Men på väsentliga punkter fastställdes den principiella motsättningen mellan kristendom och kommunism — kommunismen som politisk teori och praxis. I full konsekvens med de principiella besluten i Amsterdam har också biskopen av Chichester som ordförande i Världskyrkorådets centralkommitté inlagt en protest mot de ungerska myndigheternas våldsdöm mot biskop Ordass.

Amsterdam-rapporterna komma att på nyåret bli tillgängliga i en svensk upplaga. I arbetet kommer också att ingå såväl en översättning av Världskyrkorådets konstitution som en inledande artikel om Amsterdam 1948. I detta sammanhang må även hänvisas till det Amsterdam-häfte av Kristen Gemenskap, som nyligen publicerats. Mer ingående behandlas Amsterdam-konferensens tema dels i de fyra internationella samlingsverk, som i korrektur förelågo redan till mötet och som inom kort utkomma i engelska, franska och tyska upplagor, dels i ett planerat nordiskt samlingsverk, som närmast anlägger nordiska aspekter på ifrågavarande tema. I litteraturen kring de olika världskyrkokonferenserna föreligger numera ett ytterst omfattande och teologiskt betydelsefullt material, som i större utsträckning än vad hittills skett borde komma till användning såväl i den teologiska undervisningen som i de teologiska studierna.

NILS KARLSTRÖM.

\* \* \*

I Ungern har sedan ett halvår pågått en strid mellan den marxistiska-leninistiska staten och den kristna kyrkan, vilken där är splittrad i en romersk-katolsk, en reformert och en luthersk kyrka. Striden har det gångna halvåret närmast gällt skolorna. I Ungern har varje kyrka tidigare omhänderhaft egen skolundervisning, både lägre och högre. 67 % av skolorna ha så ägts av kyrkorna. Den nya staten i Ungern har nu krävt att alla skolor skola förstatligas. Och de ha gått från ord till handling och utan ersättning berövat kyrkorna deras skolor. Kyrkorna ha ej utan vidare velat släppa sina skolor, vilka även varit församlingarnas ögonstenar, och det torde ej råda tvivel om, att en befolkning, som fritt kunde giva sin mening till känna, skulle stå på kyrkornas sida. De nya statsskolorna skola vara religionslösa. I praktiken betyder detta *dels*, att ett av kyrkans viktigaste verksamhetsfält ryckes undan den, *dels* att den nya skolan blir marxistisk-leninistisk. Naturligtvis heter det, att det skall råda neutralitet i religiöst avseende och att den nya skolan skall vara uppbyggd på religionsfrihetens basis. Emellertid visar det sig ofta, att detta gamla liberala ideal lätt övergår till ett positivt antikristet program. Och i Ungern har tiden ridit fort. Där synes man i praktiken hoppa över det liberala stadiet. Ty hela situationen kräver, att det ges uppfostran i livsåskådning i skolorna. Att kristendomen tages bort betyder då i praktiken att marxismen-leninismen införes som livsåskådning — som religion, kunde man säga. I somras ha också redan många lärare varit kallade till kurser, där de skulle omskolas också med hänsyn till politik, och undervisas i den marxistiska-leninistiska statens livsåskådning.

Härvid ha emellertid vissa kyrkor gjort motstånd. Den katolska kyrkans motstånd har varit tydligt iakttagbart. Denna kyrkas internationella karaktär gör i dylika situationer alltid dess ställning lättare och dess hållning bättre känd. Många katolska präster sägas ha satts i fängelse eller koncentrationsläger — eller överhuvud försvunnit. De protestantiska kyrkorna ha stått i det svåra avgöran-

det att å ena sidan ej börja en kamp, som gäller jordiska ting och kunde gälla kyrkans maktställning i yttre avseende, men å andra sidan att ej svika, då det gäller folksjälen och plikten att låta folket få del av evangeliet och undervisning i överensstämmelse med kristna principer. Den reformerta kyrkan synes ha vacklat något, därtill föranledd ej minst av den bekante reformerte Basel-professorn Karl Barth, vilken nu lika ivrigt synes mana till passivitet gentemot statens tvång som han tidigare fördömt en motsvarande hållning av de s. k. tyska kristna inför nazismen.

Den lutherska kyrkans ledning har ställts inför en ytterst svår press. Och det har säkert ej varit lätt att avgöra, hur långt man kunde ge vika utan att svika den kristna befolkningen och överhuvud evangeliets konsekvenser. En stark man har varit biskop Lajos Ordass, väl känd också i Sverige efter studieår i Uppsala och Lund och från flera besök hos oss; han är också bekant som Sverige-vän; han talar obehindrat och flytande svenska.

Biskop Ordass har stått fast emot kraven på skolornas förstatligande under nuvarande förhållande och har protesterat mot den annektering som skett. Han har nu arresterats och dömts till fängelse. Formellt har han dömts för att han ej såsom skuld till Ungern uppfört att vissa kyrkor i Amerika ställt i utsikt att hjälpa den ungerska kyrkan.

Kyrkokampen i Ungern synes ha väckt rätt stort uppseende världen runt. Om den marxistisk-leninistiska staten önskat att uppgörelsen med kyrkorna skulle gå oförmärkt och tyst, har den ej lyckats däri.

Den lutherska teologien har vanligen anklagats för passivitet och eftergivenhet i förhållande till statsmakten. Anklagelserna ha ofta varit grundade i bristande förståelse för vad luthersk uppfattning av statsmakten egentligen innebär. Nu i Ungern — såsom tidigare även varit fallet i andra länder — har den lutherska kyrkan sagt statsmaktens representanter allvarliga ord, då staten försökt gripa in på kyrkans område. I Ungern har däremot den reformerta kyrkan visat en viss benägenhet att kompromissa med staten och att giva efter. Reformerta röster ha dock stundom ställt sig på den lutherske biskopen Ordass' sida och i honom sett de protestantiska kyrkornas rätte talesman.

Att det är ytterst svårt att ta ställning, då det gäller statens angrepp på en kyrka är uppenbart. En antikristlig, totalitär stat brukar i våra dagar vanligen ej omedelbart avslöja sin vilja att avkristna ett land. I så fall bli ofta de folklager, som räkna sig som kristna, oroad och oppositionellt stämnda. I stället söker man ofta att under sken av kyrkovänlighet, kanske rent av bistånd, ta ifrån kyrkan det ena efter det andra av dess möjligheter att göra kristendomen gällande i praktiken. Därtill stämplas gärna kyrkans försvar såsom kyrkliga maktsträvanden och reaktionära tendenser. Om möjligt söker man finna någon svag punkt i det kyrkliga systemet eller hos ledande kyrkomän. En biskop kommer då lätt att tvingas börja sitt motstånd redan då de försiktiga angreppen börja och att ej vänta tills man stycke för stycke berövat kyrkan dess möjlighet att verka.

Överhuvud är det en erfarenhet inom motståndskampen i av tyskarna ockuperade länder, att ockupationsmakten söker undvika, att låta en situation in-

träda, då alla kunna förstå, att nu gäller det att göra motstånd. Hitler lär ha sagt, att man aldrig bör låta människor välja mellan vitt och svart utan alltid blott göra små framstötter och steg för steg tillintetgöra motstånd. Därför måste man principiellt vara beredd på att man vid varje konkret våldshandling från de maktägandes sida alltid kan diskutera, huruvida just det, som nu vidtagits, utgör ett tillräckligt motiv för att vägra medverka.

En sådan situation torde också kyrkorna få räkna med. Därför måste de också vara beredda på att det vid varje tillfälle kan komma att råda olika meningar om huruvida man skall vägra böja sig för maktanspråken eller ej. Det kräves ett verkligt skolat och övat omdöme för att rätt förstå situationen.

\*                      \*

\*

Den 7 september 1948 dog professor Julius Schniewind i Halle. Han föddes den 28 maj 1883 i Elberfeld och studerade i Bonn, Halle, Berlin och Marburg. Hans lärare Martin Kähler och Friedrich Loofs i Halle ha övat ett bestämmande inflytande på hans studier och hans teologiska doktorsavhandling *Die Begriffe Wort und Evangelium bei Paulus* (1910). Sedan han 1914 habiliterat sig i Halle genom ett arbete *Die Parallelerikopen bei Lukas und Johannes*, förunnades honom efter första världskrigets slut en akademisk verksamhet, som över Greifswald (1927), Königsberg (1929) och Kiel (1935) slutligen förde honom till hans hemuniversitet Halle. Vid sidan av de ovan nämnda undersökningarna är S. huvudsakligen bekant genom sina arbeten *Ursprung und erste Gestalt des Begriffs Evangelium* (Gütersloh 1927, 1931), *Zur Synoptiker-Exegese* (Theol. Rundschau N. F. II, 129—189) och vidare genom en i tre upplagor (1933—1937) utgiven tolkning av Markus- och Matteusevangelierna. Denna undviker text på främmande språk och vänder sig till studenter och bildade lekmän. Till slut har han behandlat liknelsen om den förlorade sonen (Göttingen 1940) och skrivit om den andliga förnyelsen av prästämbetet (Berlin 1947).

Kyrkopolitiskt stod S. nära »Bekännelsekyrkan». Som f. d. fältpräst i första världskriget, som själasörjare för studenter och slutligen som prost har S. ägnat sig åt en teologs praktiska uppgifter och han har stått nära den eumeniska rörelsen.

R. A. KLOSTERMANN.