

KRISTENDOMEN OCH RÄTTEN

AV PROFESSOR ANDERS NYGREN, LUND

Att kristendomen haft och allt fortfarande har en utomordentlig betydelse för rättsmedvetandet och rättslivet ibland oss, torde ingen vilja bestrida. »Kristus är främst i vår lag» — så har det hetat sedan urminnes tider. Och när nutidens statsmän skola dra upp grundlinjerna till en ny och som man hoppas rättvisare världsordning, så hänvisa de gärna i sina proklamationer till kristna grundsatser. Men också i mindre patetiska sammanhang går tanken på rätten gärna i riktning hän emot kristendomen. Ett exempel ur mängden må anföras. För någon tid sedan — det var i de dagarna, då Nürnberg-processerna planerades — stod i en av våra dagliga tidningar en recension över ett nyutkommet arbete i folkrätt. Recensionen avslutades med följande ord: »Straff skola förvisso utmätas för dem, som obestriddigen ha ansvaret för omänskliga ogärningar, men det vore ett svek mot kristendomens grundsatser, om de oskyldiga finge lida med de skyldiga.» Kristendomen, kristendomens grundsatser är en faktor, som man känner att man måste räkna med inom vårt rättsamhälle, om detta icke skall förlora något väsentligt. I den förvirring, som för närvarande råder inom rättssfären, är detta ett hoppningivande tecken.

Frågan om »kristendomen och rätten» kan betraktas från olika synpunkter. Det är särskilt tre problem, som här tränga sig fram. 1) Vilken betydelse har kristendomen för grundandet och upprätthållandet av rättsens idé över huvud taget? Det är här alltså fråga om själva rättsbegreppet såsom sådant. Man skulle också kunna uttrycka det så, att det är fråga om »rättens kategori». Har kristendomen någon betydelse för den? 2) För det andra möter oss frågan: vilket bidrag har kristendomen att ge, då vi mera in konkreto fråga efter vad som är rätt och orätt? Alltså, vilken betydelse har kristendomen för själva rättsuppfattningen

Ovanstående hölls såsom föredrag i Lund i mars 1945.

bland oss? 3) Men frågan om kristendomen och rätten kan ha ännu en tredje innebörd: hur står kristendomen och hur står den kristna kyrkan rent praktiskt sett till all den orätt, som nu breder ut sig över världen? Det är kanske framför allt denna sista fråga, som gjort att problemet »kristendomen och rätten» just för närvarande fått förnyad aktualitet. — I fortsättningen få vi tillfälle att beröra var och en av dessa tre frågor. De gripa in i varandra och kunna icke helt hållas isär från varandra. Men det är en fördel att från början ha sett, att det här är fråga om tre olika problem.

Världen befinner sig för närvarande i en akut rättskris. Staten, som skulle vara rättens representant, rättens utövare par préférence, staten i dess totalitära form, har trätt fram såsom befrämjaren av det som åtminstone en stor del av mänskligheten betraktar som orättfärdighet. Kyrkofadern Augustinus' ord om de världsliga staterna såsom stora organiserade rövarband ha fått en oanad aktualitet i vår egen tid. Det skulle kanske nu ligga nära till hands att uppfatta den nuvarande rättslösheten, som millioner och åter millioner människor fallit offer för, såsom resultatet av en tillfällig rättsupplösning — att en grupp individer, som råkat komma till makten, satt sig över eljest gällande rätts- och moralbegrepp. Men den rättskris, som vi nu uppleva, griper mycket djupare än så. Det ödesdigra var, att, just innan denna praktiska rättsupplösning satte in, en teoretisk upplösning av rättstanken hade gått förut och, naturligtvis mycket emot sin vilja, berett vägen för den praktiska rättsupplösningen. Sedan lång tid tillbaka — och här få vi räkna med århundraden — har själva rättsbegreppet varit utsatt för en alltjämt fortgående upplösning, kulminerande i den rättspositivistiska åskådningens negerande av rättsidéns självständiga innebörd. Så kom det sig, att platsen stod tom, när den totala staten kom och satte in sin maktvilja i rättens ställe. Här fanns inga befästningsverk, som behövde erövras. Maktstaten behövde bara konsekvent och hänsynslöst tillämpa de positivistiska grundsatserna, vilka givetvis icke voro tänkta eller avsedda för en sådan konsekvent och hänsynslös tillämpning.

Hur ha vi då kommit till den punkt, där vi nu stå? Vid besvarandet av denna fråga kunna vi lämpligen anknyta vid en berömd tankegång hos positivismens upphovsman, Auguste Comte, nämligen vid hans bekanta teori om de tre kulturutvecklingsstadierna: det teologiska, det metafysiska

och det positiva. I detaljerna vid genomförandet av detta schema är mycket förfelat i Comtes tankegång, men schemat självt ger uttryck åt en alldeles påtaglig verklighet. Det är grundat på ett genialiskt iakttaget faktiskt förlopp, och om det blott befrias från den alltför snäva evolutionistiska betraktelsen, som den gången var modeuppfattning, så kan det ännu alltjämt göra god tjänst. Koppla vi av den alltför enkla och ohistoriska utvecklingssynpunkten, så innebär detta två ting: först och främst är det icke fråga om tre på varandra följande utvecklingsstadier, där alltså det senare undanskjuter det föregående; i verkligheten bestå den teologiska, den metafysiska och den positiva betraktelsen vid sidan av varandra. Och vidare är det alls icke givet, att, om man uppordnar dem som tidigare och senare stadier efter varandra, det senare stadiet, såsom den naiva evolutionismen föreställer sig saken, med nödvändighet skulle representera ett högre värde i förhållande till det tidigare. Tvärt om kan det ofta visa sig, att det är fråga om en upplösningsprocess, där ett ursprungligt kulturarv så småningom förtäres och blir till intet. Också det är en utvecklingsgång, men en utveckling i helt annan riktning än den evolutionistiska framstegstanken räknar med.

Om vi nu med dessa restriktioner återvända till vårt schema: det teologiska, det metafysiska och det positiva stadiet, så erinrar oss detta schema om att rötterna till en kultur gemenligen sträcka sig tillbaka till den religiösa trons mark. Det är den positiva jordmån, ur vilken de stora kulturskapelserna i allmänhet vuxit fram. Däröfver bär historien vältaligt vittnesbörd. Detta icke så att förstå, som om den religiösa trons mening skulle uppgå i att ge grundvalen för mänsklig kultur. Den har sin egen, självständiga mening och innebörd. Men i sin positivitet innebär den tillika, att här det kapital insättes, på vilket följande stadier kunna leva vidare. Här må uttryckligen påpekas, att detta icke blott gäller den kristna tron, utan den religiösa tron öfver huvud. Frågar någon efter ett exempel, så räcker det med att hänvisa till Platon och till den religiösa grundvalen för hans världsåskådningsbyggnad.

Men när den religiösa tron släpper efter, är man i allmänhet icke benägen att offra allt det som blivit uppbyggt på dess grundval. Man får söka efter nya grundvalar. Det är här, *metafysiken* sätter in. Den vill fylla den plats, som eljest intogs av religionen. I stället för den religiösa trons omedelbara visshet vill metafysiken sätta en reflekterad,

rationellt grundad visshet. Ofta håller man någorlunda fast vid de hävdvunna begreppen och uppfattningarna, men gör blott gällande, att de icke behöva det stöd, som den religiösa tron givit dem. De äro tillräckligt fasta för att kunna stå för sig själva. Och så blir metafysiken de självgiltiga, självevidenta principernas teori. Metafysiken vill visa, att dessa grundsatser och principer, som från början vilade på den religiösa trons grundval, äro fasta nog för att bära upp sig själva. Från denna synpunkt skulle man kunna säga, att metafysiken helt enkelt är sekulariserad religion.

Så småningom upptäcker man emellertid, att metafysiken icke är något annat än en teoretisk dimbildning. Man upptäcker, att talet om självgiltiga principer är en orimlighet. Att vilja visa, att någonting är grunden till sin egen giltighet är ungefär lika orimligt som att söka lyfta sig själv vid håret. När man inser detta, tas steget över från det metafysiska stadiet till det positiva. Man vill icke längre hänge sig åt metafysikens begrepps-diktning, utan man vill hålla sig strängt till det positivt givna, som vetenskapen visar oss. Vi stå här vid positivismens kamp mot allt vad metafysik heter. D. v. s. kamp mot *allt* vad metafysik heter är något för mycket sagt. Det är som positivismen betraktar sig själv. Men vad den icke ser är, att också den själv bara är en ny form av metafysik. Att ytterligare fullfölja detta, skulle emellertid här föra för långt. Vi fråga därför endast: vad blir det i denna nya situation av de förut uppnådda principerna och grundbegreppen? Teoretiskt bli de upplösta i intet eller återförda på något annat. Praktiskt lever man ofta vidare på dem som om ingenting hänt. Som exempel kan man tänka på positivismens upplösande av det etiskt godas begrepp och dess återförande av det goda på det nyttiga och förmånliga, vilket naturligtvis icke hindrade, att utilitarismens förespråkare personligen levde vidare på den av dem teoretiskt bekämpade etiken, liksom mången, som i teorien hyllar ett pragmatistiskt eller fikcionalistiskt sanningsbegrepp, i sitt personliga liv genomgående tillämpar vårt gamla hederliga, enkla sanningsbegrepp.

Varför har nu denna allmänna utvecklings- och upplösningsprocess inom det västerländska tänkandet här blivit anförd? Det har skett, emedan den upplösning av rättsbegreppet, som vi nu närmast ha att sysselsätta oss med, endast är ett led i denna allmänna upplösningsprocess och förlöper i precis samma stadier som den.

Det vore felaktigt att säga, att rättsbegreppet utan vidare är en kristendomens gåva till världen. Det har flutit fram ur olika källor. Det är nog att peka på inflytelserna från grekisk filosofi och romerskt rättsväsen eller på inflytelserna från det gammaltestamentliga rättfärdighetsbegreppet. Men så mycket är visst, att kristendomen väsentligen bidragit till att prägla vårt västerländska rättsbegrepp genom århundradena. Man kan fråga: har begreppet »rätt» verkligen någon klar och enhetlig mening? När två människor resa mot varandra stridande anspråk — hur kan man då säga, vilket som är rätt. Samhället har ju sina normer för att utjämna sådana intresse motsatser, men vad har det för mening att härutöver tala om »rätt» i djupare mening? Om man skall kunna tala om en sådan, förutsätter ju detta, att man har en högre måttstock, efter vilken de olika anspråken kunna mätas.

För kristen syn är saken här enkel. Kristendomen ser icke framför sig blott en mängd olika individer, var och en med sina rättsanspråk och utan möjlighet att ange objektiva grunder, varför det ena anspråket skulle tillerkännas företräde framför det andra. Den kristna tron äger den fasta punkt utanför, som gör att det blir mening i talet om rätten. Den ser icke i världen ett tillfälligt konglomerat, utan den ser däri ett verk av Skaparen, som har en mening med skapelsen och en mening med den mänskliga samlevnaden. Just därför att den kristna tron kan se på människolivet från detta högre perspektiv, har den en enhetlig syn på människolivet. Vi äro icke till för att hävda våra anspråk gentemot varandra, utan för att hjälpa och tjäna varandra; detta är Skaparens vilja. De egna själviska anspråken äro icke mäktiga att grundlägga någon rätt; de grundlägga i stället orätten, så visst som själviskheten är syndens rot. Guds, Skaparens vilja är det som grundlägger rätten. *Rätt* är det i det konkreta livet, som överensstämmer med eller ligger i linje med denna gudomliga skaparvilja och går dess ärende i tjänande verk. *Orätt* är det i det konkreta livet, som själviskt vill upplösa och omintetgöra denna skapelsevilja. Så länge den kristna *gudstron* är levande, är också *rätten* levande. Gud är rättens Gud. Guds vilja är rättens grundval. Rättsbegreppet har en enhetlig och konkret mening och är fast förankrat. Men vidare, rätten har fått över sig en höghet och en helgd, som icke kan överbjudas. Den som trampar medmänniskans rätt under fötterna, förbryter sig icke blott emot vissa rättigheter, som tillkomma denna

människa, utan han förbryter sig också mot Gud själv, mot Guds eviga rätt. Denna rättsbetraktelse har satt sina outplånliga märken hos den kristet uppfostrade mänskligheten. Det är något av detta upphöjda, av gudsmedvetandet helgade rättsmedvetande, som dallrar med även i den emanciperade nutidsmänniskans reaktion mot orättfärdighet och rättskränkningar.

Detta är alltså rättsbegreppet på det *teologiska* planet, på det *kristna* planet. Men rättsbegreppet tycktes stå så omedelbart fast och vara så orubbligt grundat i människans medvetande, att det utan fara kunde stå för sig självt. Frågan föres vidare till det *metafysiska* planet. I stället för tanken på den levande gudsviljan införes tanken på naturrätten. Det är den i sig själv vilande rätten, man söker efter. I människans förnuftiga natur — menar man — ligger principen för all rätt; det är den själv-evidenta rätten, mot vilken all positiv och historisk rätt strävar fram som mot sitt ideal. I och för sig behöver denna naturrättsåskådning icke stå i opposition mot den kristna rättstanken. När t. ex. Thomas ab Aquino inför naturrättstanken i sitt teologiska system, så är det just för att ge uttryck åt den kristna rättstanken. Men icke desto mindre var härigenom grunden lagd för en uppfattning, som vid lägligt tillfälle kunde uppträda som en sekulariserad metafysiks motförslag mot den kristna skapelse-tanken. Nu bör det klart framhållas, att nyare tidens reaktion mot det kyrkliga förmynderskapet på vetenskapens, rättens och andra områden icke utan vidare bör rubriceras som begynnande upplösningensfenomen. Här fanns ett förmynderskap, som var av ondo och som måste brytas. Här fanns en sammanblandning av världsligt och andligt, som fördärvade dem båda. Även från kristen synpunkt bör världslig rätt betraktas som världslig rätt; däri ligger ingen sekularisering. Det som stämplar denna utveckling som en begynnande upplösning, är att detta fullt legitima frigörande från det kyrkliga förmynderskapet tillika antog formen av emancipation från kristen livssyn. Detta visar sig allra tydligast, då upplysningstiden tar hand om naturrättsåskådningen, ty här är det fråga om en i sig själv giltig metafysisk rättsprincip. I stället för den enhetliga, allt ordnande gudomliga rättsviljan har här trätt den oräkneliga mängden av enskilda rättssubjekt, vart och ett av naturen utrustat med vissa allmänna rättigheter, vilka lätt skulle föra till allas krig mot alla, om man icke ytterligare tänkte dem reglerade av ett »contrat social».

Men just här, i tanken på i sig själva vilande rättsliga principer, låg teoriens svagaste punkt. Det kunde icke undgå den följande forskningen, att hela denna naturrättsåskådning blott var ett metafysiskt luftslott. Och så få vi under större delen av 1800-talet se, hurusom rättsvetenskapen alltmera avgjort vänder sig från naturrättsläran och uteslutande koncentrerar sig på den positiva, historiskt givna rätten, stundom med accenten på det historiska, stundom också med en utpräglad positivistisk anstrykning. Vad är rätten? Med en viss stilisering skulle man kunna återge den tongivande uppfattningen på följande sätt: rätten är icke någon evigt giltig princip; rätten är den ordning, som staten med hjälp av sin makt och sina tvångs- och våldsmedel proklamerar och upprätthåller. Staten och dess makt är alltså det primära, det som konstituerar rätten.

Men är det nu verkligen sant, att rätten ingenting annat är än ett av staten i dess maktfullkomlighet proklamerat regelsystem för mänskligt förhållande? I ett avseende är det naturligtvis riktigt: när staten har promulgerat en lag, så är den från detta ögonblick gällande rätt, till dess den blir upphävd. Men detta är icke hela sanningen om rätten. Ty hur förhåller det sig, om staten promulgerar lagar, som uppenbarligen äro orättfärdiga? Är det i alla avseenden meningslöst att tala om att en lag kan vara orättfärdig, och att den, fastän den formellt är gällande rätt, i djupare mening innebär en kränkning av rätten? Efter allt vad världen fått uppleva under det sista årtiondet, torde väl ingen vara hågad att utan vidare bejaka denna fråga. Så länge man levde i idylliska förhållanden, i ett ordnat och fast timrat rättssamhälle, kunde man utan risk stanna vid tanken på den positiva rätten såsom en av staten satt ordning. Trots teorien levde man vidare på den gamla rättsåskådningens grundval. Man förutsatte, att staten icke skulle kunna engagera sig i det som är orätt, och därför kunde man nöja sig med att definiera rätten såsom den av staten proklamerade ordningen. Men nu, när vi fått se staten slå in på helt andra vägar, har det gått upp för allt flera, att denna definition av rätten blott innehåller halva sanningen, och att den kanske viktigare hälften är den, som vi i anslutning till Rudolf Stammlers uttryck kunna beteckna som »die Lehre vom richtigen Recht». Riktigt kan man tala om rätten, endast om man har lärt sig att skilja mellan en »riktig rätt» och en »falsk rätt». Nödvändigheten att göra denna skillnad har det senaste årtiondets händelser nog samt lärt oss. Rättspositivismen har icke

gjort denna skillnad, utan gjort staten allsmäktig på detta område. Därigenom har den, utan att själv veta om det, arbetat den totala staten i händerna.

Kasta vi nu en blick tillbaka på rättsbegreppets väg från det teologiska, genom det metafysiska till det positiva resp. positivistiska stadiet, så kunna vi därpå tillämpa Ernest Renans ord: »Vi leva av en skugga, av doften från en tom vas; efter oss kommer man att leva på skuggan av en skugga.» I sitt kristna sammanhang, i sammanhang med den kristna skapelse- och gudstron är rättsbegreppet ett levande och kraftigt begrepp, återgivande en mäktig realitet. I det metafysiska naturrättsbegreppet har det levande väsendet förflyktigats, kvar står den metafysiska tankekonstruktionen, men ännu finns så mycket kvar av det ursprungliga innehållet, att man tycker sig känna doften därifrån, fast vasen är tom. I verkligheten lever man naturligtvis långt mer på det kristna arvet, än vad teorien skulle göra troligt. Gå vi så till den positivistiska rättsuppfattningen, så har den genomskådat, att naturrättsteorien blott är en skugga och därför avskaffat den. Men i själva verket lever man, trots teorien, vidare på skuggan av en skugga. I teorien utgår man från en förenklad människouppfattning, där människolivet uttömmes av intresse-motsatser och deras reglering genom lämplighetsåtgärder av en överordnad statsmakt. Men människolivets verklighet är rikare än så. Däri ingår också medvetandet om att rätten är något heligt och okränkbart och icke endast en lämplighetsanordning. Däri ingår medvetandet om att vi såsom människor äro ansvariga för våra gärningar och att vi ha ansvar för varandra. Ofta lever detta medvetande kvar endast som skuggan av en skugga; och dock är det mäktigt att hålla rättsordningen uppe, man skulle kunna säga i trots av alla teorier. Vore inga andra krafter verksamma i människolivet, än dem som den positivistiska teorien räknar med, så skulle det stå ännu sämre till med rättsordningen än vad det nu gör. Det är dessa krafter vid sidan av programmet, som äro de i främsta rummet rättsuppehållande krafterna.

Men så trädde den totala staten fram på skådeplatsen. Vem kan förvåna sig över att den icke lät sig hejdas av skuggan av en skugga? Liksom den icke lät sig hejdas av sanningsbegreppet, utan proklamerade ett eget sanningsbegrepp: sant är det som är till gagn för det egna folket (med en viss omformning alltså av det pragmatistiska sanningsbegreppet) —

så lät den icke heller hejda sig av rättsbegreppet. Och här var omformning ännu mindre av behovet påkallad. Den totala staten behövde endast i praktiken omsätta vad teorien redan gjort gällande: rätt är den ordning, som staten proklamerar och upprätthåller. Den behövde endast dra konsekvensen av den ofta hyllade tanken, att rätten ingenting annat är än en funktion av makten, förkroppsligad i staten. Här ha vi för första gången i stor skala fått se exempel på hur staten i sin maktfullkomlighet proklamerar som *rätt* det, som för mänskligheten i stort — åtminstone för den kristet influerade mänskligheten — ter sig som grövsta rättskränkningar. Vi ha fått se, hur staten genom sina lagar proklamerar såsom rätt utrotandet av stora befolkningslager och andra liknande ohyggligheter. Sådant hade man icke räknat med hos staten, då man gjorde upp teorien om rätten blott och bart som en statsfunktion.

Dessa nya erfarenheter ha gjort, att allt flera av dem som tänka över rättens problem börjat inse att här finns en skillnad mellan »riktig rätt» och »falsk rätt». Staten är icke högsta instans på rättens område. Även dess gärningar äro ställda under ett högre bedömande. Men då blir det fråga om, efter vilken måttstock detta bedömande skall ske. Och här gå blickarna nu åter allt oftare tillbaka till den nyss övergivna naturrätten. Av allt att döma stå vi nu inför en renässans av naturrättsåskådningen.

I denna situation inställer sig emellertid en fråga: om man länge nog har levat på skuggan av en skugga, och inför de stora påfrestningarna upptäckt, att detta icke håller — är det då välbetänkt att vända tillbaka till skuggan, till den skugga, som naturrätten är? Är det troligt, att upplösningens makter, som icke läto hejda sig av skuggan av en skugga, komma att göra halt av respekt för skuggan? Förvisso icke. Nej, också naturrättsdoktrinen har i sig alltför mycket av den sekularismens anda, som på det yttersta i dessa dagar firat sina triumfer i den totala staten. Och så lider den ju dessutom av metafysikens »over evne», av detta, att det där liksom gäller att lyfta sig själv vid håret. Det är en svår belastning, när man söker uppställa en teori, om man icke själv riktigt kan tro på dess teoretiska genomförbarhet.

Den realitet, som naturrätten är en skugga av, är den kristna tron på rätten såsom grundad i Guds skapelsevilja. Människan är icke alltings mått; hennes vilja är icke högsta lag. Det finns en gudomlig vilja över

henne, en gudomlig rättslag, under vilken hon är ställd och som just tar sig uttryck i de relationer, i vilka hon står inställd. Här blir rätten liksom orätten något fullkomligt konkret, för vilket hon står med ansvar inför världens Herre. Kristendomen har icke svårt att finna plats för rättens tanke. Den ligger omedelbart innesluten i den kristna gudstron. Där har den den osvikliga kompassen, då det gäller rätt och orätt.

Det är därför icke underligt, att, när den totala staten gjorde sina anlopp mot rätten, den kristna kyrkan då stod i främsta ledet bland de makter, som den måste ha en uppgörelse med. Den stora kyrkostriden, först i Tyskland och sedan i Norge, var till väsentlig del just en kamp för rätten, en kamp mot orätten.

I vårt folk bor, långt mer än vad man i första ögonblicket skulle vara benägen att tro, ett av kristendomens syn närt medvetande om rätten såsom en gudomlig, orygglig ordning. Ofta är det väl ett ganska anonymt inflytande från kristendomen, kanske bara skuggan av den kristna tron, eller kanske icke mer än skuggan av en skugga. Ofta är detta, som ligger djupast på botten, dolt av allahanda däremot stridande teorier på ytan. Räddningen ur det närvarande kaos på rättens område och hjälpen, då det gäller att bygga upp en ny rättsordning, består icke däri, att man vänder tillbaka till den eller den teorien. Vad det kommer an på är, att tron på rätten som en gudomlig ordning hålles levande och tillföres näring. Här har den kristna kyrkan sin stora uppgift till rättens hävdande. Ty det är också rättens sak, hon tjänar, då hon bär fram sitt centrala vittnesbörd om Gud såsom världens Gud, som rättens och kärlekens Gud.

”OMSKÄRELSEN I KRISTUS”

EN INTERPRETATION AV EF. 2: 11—22

AV TEOL. DOKTOR HARALD SAHLIN, SKUTSKÄR

I sin uppsats »Dopet i Efesierbrevet» i denna tidskrift, årg. 1945, s. 85—103, har N. A. Dahl på ett övertygande sätt påvisat, att Ef. i sin helhet handlar om dopet; detta är för brevets författare av fundamental betydelse för kristendomen. — I enlighet med denna uppfattning har man a priori att vänta, att aposteln även i det viktiga avsnittet Ef. 2: 11—22 har dopet i tankarna. Här behandlas skillnaden mellan det nya liv i Kristus, vartill den kristne är kallad, och det tillstånd, vari han såsom hedning befann sig, och en skarp antites göres mellan ett *förut* (v. 11) och ett *nu däremot* (v. 13). Härvidlag uttalar sig emellertid Dahl med stor försiktighet; han skriver, s. 89: »Tanken på dopet kommer inte direkt fram. Men avdelningen inordnar sig likväl utmärkt i den helhetssyn på brevet jag här sökt genomföra.» Man synes emellertid vara berättigad att uttala sig med mycket större bestämdhet. En närmare interpretation av avsnittet i fråga visar nämligen enligt min mening, att aposteln mycket riktigt har dopet i tankarna, men under en alldeles bestämd aspekt: han betraktar det kristna dopet såsom en »omskärelse i Kristus», svarande mot den judiska omskärelsen. Enligt min mening är denna parallellisering nyckeln till förståelsen av detta avsnitt i Efesierbrevet.¹ Efterföljande interpretationsförsök avser att komplettera och kanske i någon mån modifiera Dahls tolkning.

För att kunna förstå tankegången i Ef. 2: 11—22 måste man ha i min-

¹ Dahl snuddar visserligen vid denna parallell men går icke närmare in på den; han skriver, o. a. a., s. 89: »Kanske ligger också tanken på dopet i bakgrunden redan när den judiska omskärelsen kallas 'såkallad' och 'gjord med händer'. Dopet är ju den sanna omskärelsen, den som icke är gjord med händer och som gör till medlem av det sanna Israel (Kol. 2: 11).» — Icke heller någon annan textutläggare har mig veterligen gjort allvar av parallelliseringen omskärelse — dop.

net, att aposteln riktar sitt brev till icke-judar som vunnits för kristendomen. Själv vet han sig tillhöra »det *sanna* Israel», det som Gal. 6: 16 kallas »Guds Israel». Såsom kristen och alltså medlem i Guds Israel har han en dubbel frontställning, nämligen dels mot hedningarna, dels också mot judarna, de Mose-trogna judarna. När aposteln begagnar sådana judiska termer som »löftets förbund», »de som äro fjärran, resp. nära», »de heliga», måste dessa förstås ur »det *sanna* Israels» synpunkt. Den judiska terminologien har här som eljes i så stor utsträckning faktiskt usurperats av Guds Israel; de kristna visste sig ju vara de rätta arvtagarna till G. T. och dess löften; Messias och hans Kyrka utgjorde den autentiska uppfyllelsen av G. T:s profetior.

Den dubbla frontställningen mot hedendomen och mot den mosaiska judendomen framträder i v. 11. Där talas om oomskurna hedningar; sådana voro brevets adressater tidigare. Men »oomskurna» kallades de av dem som själva »kallas omskurna, efter den omskärelse som med händer göres på köttet». Så karakteriseras alltså de lagtrogna judarna. Aposteln döljer icke, att han ringaktar den omskärelse som med händer göres på köttet; uppenbarligen har han en annan, bättre och värdefullare omskärelse i tankarna, en som icke med händer göres på köttet. Vad han menar, kan man finna i Kol. 2: 11 f.: »I honom [Kristus] haven I ock blivit omskurna genom en omskärelse som icke skedde med händer, en som bestod däri att I bleven avklädda eder köttsliga kropp; jag menar omskärelsen i Kristus. I haven ju med honom blivit begravnade i dopet; I haven ock i dopet blivit uppväckta med honom.» Den »omskärelse» som icke sker med händer, »omskärelsen i Kristus», är uppenbarligen det kristna dopet. I Ef. 2: 11 ställer aposteln i enlighet härmed alltså fram det kristna dopet emot den judiska omskärelsen. Brevets adressater voro, innan de blivit kristna, visserligen icke omskurna i judisk mening, men detta har i och för sig ur kristen synpunkt ingen betydelse; det avgörande är att de då icke heller voro »omskurna» i *kristen* mening, d. v. s. icke voro döpta.

För judarna var omskärelsen icke blott en helig handling — ett sakrament skulle man väl kunna säga — utan någonting för judendomen konstitutivt. Det var omskärelsen som gjorde det judiska gossebarnet till en rätt israelit, det var också omskärelsen — jämte proselytdopet — som möjliggjorde för en icke-jude som »fruktade Gud» att vinna inträde i

egendomsfolket. Därför var omskärelsen judarnas stolthet; den var för juden inseglet på att han tillhörde Guds egendomsfolk.

Men tillhörigheten till egendomsfolket kunde av djupare tänkande judar icke göras beroende enbart av en yttre handling sådan som omskärelsen; det avgörande måste vara den inre, andliga samhörigheten, de inre kvalifikationerna. I insikt därom hade Johannes Döparen förkunnat ett bättringsdop för judarna själva. Han menade, att liksom den hedning som ville bli proselyt måste undergå proselytdopet, så måste även den jude som ville tillhöra Messias' utvalda skara undergå ett bättringsdop; det var ej tillräckligt att vara en Abrahams-ättling efter köttet, man måste också vara Abrahams-ättling i *virtuell* mening (jfr Matt. 3: 9; Luk. 3: 8), och det blev man — symboliskt och sakramentalt — genom Johannes' bättringsdop. Hans döpelse bygger visserligen på gammaltestamentliga förebilder och tankar men kan tillika i viss mån sägas vara en modifiering av proselytdopet. — En likartad syn på det *virtuella* Israel utvecklar Paulus i Rom. 9: 6—8. Och i överensstämmelse därmed kunde Paulus tala om en »hjärtats omskärelse i Ande, icke i bokstav»; endast den som har denna omskärelse är »jude i invärtets måtto» (Rom. 2: 29).

Även Ef. och Kol. känna en omskärelse av högre dignitet. Här är det som nämnt det kristna dopet som betraktas som den sanna omskärelsen. Dessa båda skrifter ha alltså gått ett steg längre än det nyss citerade stället i Romarbrevet. Medan Paulus där ännu blott tänker på vad det innebär att *vara* »omskuren» i inre måtto, tala Ef. och Kol. om hur man *blir* omskuren i denna mening. I Rom. har Paulus ännu icke själva dopet i tankarna, men i Ef. och Kol. hava fullt logiskt konsekvenserna dragits av den paulinska synen på »hjärtats omskärelse» — eller rättare: »omskurenhet» — i Rom. 2: 29: den *sanna* »omskärelsen» är det kristna dopet.

Det kan rent terminologiskt sett synas djärvt att, såsom sker i Ef. och Kol., beteckna det kristna dopet som en omskärelse. Men judarna voro vana att använda begreppet omskärelse i bildlig mening. Redan i G. T. talas sålunda om omskurna hjärtan, öron, läppar, omskuren mun; och även Paulus kan, såsom vi just sågo, tala om en hjärtats omskärelse.² Det ligger därför ur judisk synpunkt ingenting frapperande i att dopet betecknas som

² Betr. omskärelse i virtuell mening jfr särskilt Jer. 9: 25 f.: »Se, dagar skola komma, säger Herren, då jag skall hemsöka alla omskurna, som dock äro oomskurna ... Hela Israels hus har ett oomskuret hjärta.»

en omskärelse. — Härtill kommer, att dop och omskärelse redan i judendomen på Jesu och apostlarnas tid stodo i nära samband med varandra. En icke-jude, som ville övergå till judendomen, måste först undergå omskärelsen och därefter proselytdopet. För kvinnor kom naturligt nog endast proselytdopet i fråga. Alltså var inom judendomen dopet nära sammanställt med omskärelsen och fick t. o. m. i viss mån ersätta eller i varje fall motsvara densamma. — I den unga Kyrkan kunde sålunda dopet — vilket i sak är en kristen omformning av det judiska proselytdopet — lätt nog ersätta och avlösa omskärelsen; det kristna dopet kunde betraktas som en »omskärelse i Kristus».

Härmed är redan något väsentligt antytt om det kristna dopet: Kyrkans doppraxis svarar mot judarnas omskärelsepraxis. Ett judiskt gossebarn omskars på åttonde dagen efter födelsen; på motsvarande sätt har Kyrkan från begynnelsen praktiserat spädbarnsdop, för så vitt det har varit fråga om barn till kristna föräldrar. Den som ville bli proselyt däremot blev omskuren vid den ålder han råkade ha vid sin övergång till judendomen; lika självklart har Kyrkan alltid praktiserat vuxendop i fråga om hedningar som vilja bli kristna. — Att det kristna dopet kommit att avlösa den judiska omskärelsen har vidare en mycket stor principiell betydelse i ett annat avseende: i judendomen voro endast de omskurna, alltså männen, religiöst — liksom även civilrättsligt — fullmyndiga medborgare i egendomsfolket; kvinnorna hade icke full medborgarrätt. I kristendomen döpas alla, oavsett kön; därmed är skillnaden i religiöst hänseende mellan man och kvinna upphävd; »här är icke man och kvinna» (Gal. 3: 28).

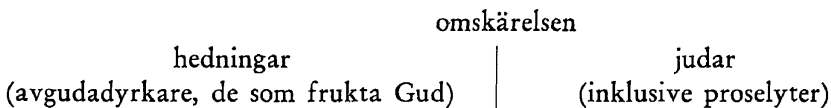
Med sin antydan om »omskärelsen i Kristus» vänder sig alltså aposteln i Ef. 2: 11 mot både hedningar och judar; för honom såsom varande kristen föreligger ingen principiell skillnad mellan hedningar och judar, eftersom den judiska omskärelsen blott är en *så kallad* omskärelse, som i realiteten är värdelös.

I v. 12 fortsätter aposteln: »(kommen i håg,) att I på den tiden, då när I voren utan Kristus, voren utestängda från medborgarskap i Israel och främmande för löftets förbund.» Medan adressaterna ännu voro hedningar, ännu icke döpta, ännu »utan Kristus», voro de uteslutna från medborgarskap i »Guds Israel», d. v. s. i Kyrkan; de voro då också »främmande för löftets förbund», eftersom dessa *διαθῆκαι*, dessa Guds

förordnanden, givetvis egentligen avse det sanna Israel. Men därmed voro adressaterna tillika »utan hopp och utan Gud i världen»; så karakteriseras hedningens situation. Det är starka ord — men de äro realistiskt tänkta: medborgarskapet i det sanna Israel innesluter de allra största reella värden. (Jfr Rom. 9: 4—5.) En utredning över dessa värden följer nu i v. 13 ff.

»Nu däremot — i Kristus Jesus — haven I, som förut voren fjärran, kommit nära — i och genom *Kristi* blod.» Så synes versen böra översättas, ty $\chi\rho\iota\sigma\tau\omicron\upsilon$ måste här anses starkt betonat; detta framgår av att det icke ersatts med ett pronomen, vilket i och för sig hade varit naturligt, eftersom namnet redan nämnts kort förut. — Uttrycket »i Kristus Jesus» i versens början kunde omskrivas med »i och med dopet», ty dopet betyder ett inlemmande i Kristi kropp; att vara i Kristus är det samma som att vara döpt eller, om man så vill, att vara kristen. — Genom dopet »haven I, som förut voren fjärran, kommit nära». För att kunna förstå denna utsaga måste man taga hänsyn till den judiska terminologien. Uttrycket »fjärran-varande» betecknar i judendomen icke-judar och speciellt sådana »som frukta Gud», alltså sådana *gojim* som i allt väsentligt antagit judendomen men dock icke underkastat sig omskärelsen; man kunde benämna dem halvproselyter. Att »komma nära» betydde att genom omskärelsen ta steget över från halvproselyt till proselyt, att alltså förvandlas till jude och bli en fullmyndig medlem i egendomsfolket. När aposteln nu begagnar dessa judiska facktermer, har han så att säga översatt dem till kristendomen: de som hava »kommit nära» äro ur apostelns kristna synpunkt de som genom dopet blivit kristna; »fjärran» äro däremot icke blott hedningar och sådana som »frukta Gud» utan *även judarna*. För judendomen utgjordes gränslinjen mellan *gojim* och Israel av omskärelsen; för kristendomen däremot utgöres gränslinjen av dopet: på ena sidan om denna gräns stå både hedningar och judar, på den andra det *sanna* Israel. Skillnaden i uppfattning åskådliggöres bäst genom nedanstående skiss.

För *judendomen* tedde sig gränsen så:



Kristendomen förlägger däremot gränslinjen på detta sätt:

		dopet,		
		»omskärelsen i Kristus»		
hedningar,	judar		»Guds Israel»	
(avgudadyrkare,	(inklusive pro-		(hednakristna och judekristna)	
de som frukta Gud)	selyter)			

För kristendomen är sålunda den judiska gränslinjen, omskärelsen, totalt upphävd, det föreligger ingen principiell skillnad mellan judar och hedningar; de stå på samma plan. Gränsen utgöres i stället av dopet, »omskärelsen i Kristus». Huruvida en kristen tidigare varit hedning eller jude, omskuren eller icke, är principiellt likgiltigt; någon åtskillnad mellan hednakristna och judekristna gör Kyrkan icke. »Ty i Kristus Jesus betyder det intet, huruvida någon är omskuren eller oomskuren» (Gal. 5: 6).

Om man nu besinnar, hurusom den kristna »omskärelsen i Kristus» avlöst den judiska omskärelsen, har man den bakgrund som är erforderlig för förståelsen av utsagan: »I som voren fjärran haven kommit nära — i *Kristi* blod». Den blodsutgjutelse som skedde vid den judiska omskärelsen har nu avlösts av *Kristi* blodsutgjutande.³ Härmed synes aposteln avse antingen Jesu död på korset eller också Jesu omskärelse; båda möjligheterna äro i och för sig tänkbara. För den förra talar den omständigheten, att *Kristi* död över huvud taget står i centrum för det urkristna trostänkandet; därom handla också de följande verserna. Men även tanken på Jesu omskärelse synes mycket rimlig. Dopet innebär ju ett inlemmande i *Kristi* kropp. Därmed har den döpte del i allt som vederfarits *Kristi* kropp: döden på korset och uppståndelsen (jfr särskilt Rom. 6: 3—5 och 1 Kor. 15: 20—22), men även *Kristi* lidanden (jfr 2 Kor. 1: 5; 1 Pet. 4: 12—16). Det vore fullt i överensstämmelse med nytestamentligt tänkande att förutsätta, att även *Kristi* omskärelse kommer alla kristna till godo. Kanske får blodsutgjutelsen vid Jesu omskärelse och den vid hans död på korset för aposteln smälta samman till en enhet, en enda försoningens blodsutgjutelse. Vilkendera tolkning

³ Därför kan Paulus säga, Gal. 5: 2: »Se, jag säger eder, jag Paulus, att om I låten omskära eder, så bliver Kristus eder till intet gagn.» »Omskärelsen i Kristus» skulle nämligen *avlösa* den gamla, judiska omskärelsen.

av uttrycket »i *Kristi* blod» man än må föredraga, visar sig beteckningen »omskärelsen i Kristus» (Kol. 2: 11) för det kristna dopet vara djupt meningsfull. När detta begrepp möter läsaren, eller rättare antydes, i Kolosser- och Efesierbrevet, är det säkerligen icke fråga om en tillfällig teologisk uppfinning av brevskrivaren, utan sannolikt anspelar han här på en av adressaterna redan väl känd kristen läromening.

Den nya gränslinje, som kristendomen drager mellan Guds Israel och de utomstående, innebär i förhållande till den gamla judiska åskådningen en fullständig revolution. Med ett slag har judendomen, som ansåg sig stå så högt över *gojim*, sjunkit ned till dessas plan; dess ställning såsom Guds folk har intagits av det *sanna* Israel, Kyrkan. Kristus har sprängt det gamla Israel och låtit ett nytt uppstå i dess ställe. Här är det icke längre fråga om huruvida någon är jude »efter köttet» eller ej. Kyrkan är i princip universell. Judendomen däremot var i princip begränsad till Israel efter köttet — även om proselyter räknades dit. Missionens idé kunde i judendomen aldrig bli riktigt hemmastadd. Visserligen hade profeterna talat om den tid, då folken skola strömma till Sion; men dessa profetior ha funnit sin uppfyllelse först i Kyrkan och dess mission. I kristendomen har missionens idé från begynnelsen varit konstitutiv och ofrånkomlig.

V. 14 börjar: »Ty *Han* är vår frid». »Han» är här betonat; det korresponderar med »i *Kristi* blod» i föregående vers. Man kan alltså lämpligen översätta: »Ty det är *Han* som är vår frid.» Den markerade ställning som ἀὐτός intar, synes mig bekräfta ovan framlagda uppfattning, enligt vilken Χριστοῦ är betonat. Meningen är denna: det var omskärelsen som konstituerade Israel, men nu är det Kristus och inlemmandet i hans kropp genom dopet som konstituerar det *sanna* Israel; och detta karakteriseras av »frid». Denna frid består i att Kristus »av de båda gjort ett och brutit ned den skiljemur som stod emellan oss — ovänskapen». Uttrycket »de båda» syftar uppenbarligen på de fjärranvarande och de nära-varande i föregående vers. Skillnaden mellan oomskurna och omskurna är i princip upphävd; båda kategorierna ha i dopet samma möjlighet att bli inlemmade i Kristi kropp. Kristus har brutit ned den skiljemur som stod mellan Israel och folken. Man har förmodat, att aposteln här har i tankarna den mur som i Jerusalems tempel avskilde »hedningarnas förgård» från det inre av tempelområdet. Denna tolkning

bestrides av somliga kommentatorer men är enligt min mening säkerligen riktig. I det *sanna* Israels »tempel», inom Kyrkan, existerar ingen sådan skiljemur; där ha de hednakristna alldeles samma religiösa rättigheter som de judekristna. Dopot innebär, såsom förut visats, att den judiska omskärelsens »skiljemur» är raserad. — Denna skiljemur betecknas i v. 14 vidare som »ovänskapen»; τὴν ἔχθραν måste nämligen förstås som apposition till μεσότοιχον.⁴ Ovänskapen avser den animositet som alltid rått mellan judar och icke-judar; aposteln räknar väl härvid icke med rashat i modernare mening utan tänker på Israels religiösa självhävdelse, som ju särskilt kommer till synes i omskärelsen.

Skiljemuren indentifieras i v. 15 med »budens stadgelag». Tydligt tänker aposteln på de stadgar som särskilt avgränsade Israel från folken, och främst väl på bestämmelserna om omskärelsen.⁵ Denna stadgelag har Kristus »i sitt kött gjort om intet». Kristus har i och genom sin död på korset sprängt judendomen; »lagen har fått sin ände i Kristus» (Rom. 10: 4).

Satsen »det är Han som är vår frid» innebär sålunda på en gång att den judiska gränsdragningen mellan omskurna och oomskurna är upphävd och att båda parter kunna bliva till *ett* i Kristus, nämligen genom dopet. Denna senare tanke fullföljes i fortsättningen av v. 15 så: Kristus gjorde om intet budens stadgelag »för att av de två i sig skapa en enda ny människa och därmed bereda frid». Denna nya människa är »Guds Israel», sammanfattningen av alla dem som genom dopet inlemmats i Kristi kropp. Den nya människan står i motsättning till den gamla människan, den första människan, Adam, som i sig förkroppsligar alla dem i mänskligheten och allt det i den enskilda människan, som icke är »i Kristus» — alltså även »syndamänniskan» inom varje kristen. Dopot innebär nämligen att en människa inlemmas i Kristus, även om hon livet igenom alltfört tillhör Adams kropp. Den kristne är alltså på samma gång i Adam och i Kristus; detta dubbla förhållande innebär en ständig kamp; det är den som Paulus skildrar i Rom. 7.

⁴ Mot Ewald, som i sin kommentar (i Zahns kommentar-serie) skriver, »Völlig ausgeschlossen ... erscheint es, dass er [der Ausdruck μεσότοιχον] durch das folgende ... τὴν ἔχθραν sollte erklärt werden.»

⁵ Ewald har icke förstått texten; han skriver: »Weder kann τὸ μεσότοιχον als Feindschaft, noch ἡ ἔχθρα als Gesetz gedacht werden.» I verkligheten avse alla tre begreppen den judiska omskärelsen.

Kristus har gjort om intet budens stadgelag dels för att i sig skapa en enda ny människa, dels också, såsom det heter i v. 16, »för att försona de båda i en enda kropp med Gud genom korset, sedan han i sin person dödat ovänskapen». I denna sats äro flera tankar sammanträngda. Att »de båda» utgöra »en enda kropp» är en upprepning av v. 15 b. Kristus har vidare försonat denna nya människa med Gud, genom sin död på korset. Återigen föreligger här parallellismen mellan Israel och det *sanna* Israel. Det gamla Israel ansåg sig vara Guds folk, det *heliga* folket. Det stod i princip i ett sådant förhållande till Gud, att det hade försoning med Honom — ett tillstånd som varje år kultiskt förnyades och bekräftades genom riterna på den stora försoningsfesten. Däremot levde hednafolken enligt judisk uppfattning utan möjlighet till försoning med Gud; de levde »utan hopp och utan Gud i världen». Nu har genom Kristus läget helt förändrats. Han har genom att bryta ned skiljemuren upprättat försoningens möjlighet för alla folk, för hedningar lika väl som för judar, ty båda parter kunna genom dopet inlemmas i det sanna Israel. Och *detta* Israel är det i *sann* mening heliga folket. För judendomen var det omskärelsen som konstituerade heligheten; genom omskärelsen insattes det judiska gossebarnet, resp. proselyten, i helighetstillståndet, »fördes in under Schekinas vingar». I kyrkan är det dopet som konstituerar heligheten. Den kristne är i och genom dopet helig, eftersom han därigenom tillhör Kristi kropp. Därför kunna de nytestamentliga författarna använda uttrycket »de heliga» för de döpta; dessa äro i *princip* heliga, även om de empiriskt sett äro allt annat än heliga.

Denna det sanna Israels försoning med Gud har möjliggjorts »genom korset». Försoning med Gud förutsätter ett försoningsoffer, och detta har Kristus en gång för alla utfört genom sin död på korset. Eftersom han i sin person förkroppsligar alla de döpta, innebär hans försoningsdöd försoning för hans kropp, som är Kyrkan. Men en förutsättning för att Kyrkan skulle kunna vinna försoning med Gud är att hon inom sig har »frid». Därför tillägger aposteln: »sedan han (dessförinnan) i sig, i sin person, dödat ovänskapen». »Ovänskapen» måste här rimligtvis avse det samma som i v. 14, alltså animositeten mellan omskurna och oomskurna.⁶

⁶ Mot M. Dibelius, som i sin kommentar (i Lietzmanns Handbuch) skriver: ἕχθρα »bezieht sich also in 14 auf Juden und Heiden, in 16 wohl auf die Menschen und Gott». Skulle utsagan avse upprättandet av försoning med Gud, så hade man väntat presens, alltså ἀποκτείνων, och icke aorist particip.

I slutet av v. 16 upprepas alltså innehållet i v. 14, men denna upprepning är motiverad av att det här gäller att framhålla, att Kyrkan *i sin helhet* vunnit försoning med Gud, att varje skiljemur såväl inom Kyrkan som mellan henne och Gud är borttagen.

Denna Kyrkans inre frid utvecklas i v. 17 så: »Och han har kommit och förkunnat evangeliet om frid för eder, I som voren fjärran, och om frid för dem som voro nära.» Ännu en gång begagnar aposteln — här i form av ett citat av Jes. 57: 19 — termerna fjärran-varande och nära-varande; han vill därmed än en gång understryka, att det sanna Israel, Kyrkan, icke gör någon åtskillnad mellan en oomskuren och en omskuren; båda äro genom dopet *ett* i Kristus. Den i och för sig rätt konstlade upprepningen av εἰρήνην avser att betona, att alldeles samma budskap var riktat till den ene som till den andre. Fridsbudskapet innebär i detta sammanhang tydligen, att Messias var sänd icke blott till de omskurna utan även till de oomskurna. Detta bekräftas av följande vers. Tankegången fortskrider hela tiden som en kedja, så att den ena länken ingriper i den andra; v. 17 upprepar i sak slutet av v. 16, och v. 18 förtydligar v. 17. V. 18 lyder nämligen: »Ty genom honom (Kristus) hava vi tillträde, de ena som de andra, i en och samme Ande, till Fadern.» Genom Kristus är ju skiljemuren mellan omskurna och oomskurna upphävd; men denna skiljemur svarar, som nyss nämndes, mot den mur i Jerusalems tempel som skilde hedningarnas förgård från det inre av templet. Genom skiljemurens raserande hava alltså även de oomskurna tillträde till Gud. »Tillträde» är en kultisk term, som betyder rätt och möjlighet till kultutövning. Detta tillträde sker i en och samme Ande; i och med dopet äro nämligen de oomskurna lika väl som de omskurna inlemmade i Kristi kropp, och därmed äro de »i en och samme Ande». — Det är icke utan sin särskilda mening, att texten har »till Fadern». Därmed antydes att Gud för de döpta icke är den stränge domaren utan en kärleksfull Fader. Tillika förbereder uttrycket »Fadern» läsaren på tanken på husfolk, som strax följer.

De fyra sista verserna i kapitlet ge en sammanfattning av det föregående och en avslutning; det är därför naturligt att stycket inledes med »alltså». — »Alltså ären I nu icke mer främlingar och gäster, utan I haven medborgarskap med de heliga och ären Guds husfolk.» Uttrycket »främlingar och gäster» står här liktydigt med fjärran-varande och

avser alltså »halvproselyter», sådana icke-judar som fruktade Gud. De f. d. hedningarna hava genom dopet blivit fullmyndiga medborgare i det sanna Israel. De äro sålunda icke »främlingar och gäster» med blott begränsad medborgarrätt; de äro fullt likställda med döpta f. d. judar. Termen »de heliga», som i judendomen avsåg de omskurna, betecknar i det sanna Israel alla de döpta, alla som hava undfått »omskärelsen i Kristus». — Dessa »heliga» sägas vidare vara »Guds husfolk» eller familj; de utgöra ett enda hus eller hushåll, där Gud själv är husfadern. Inom detta »husfolk» hava alla samma tillträde till husfadern, Fadern (v. 18). — I v. 20 sker en obetydlig glidning i betraktelsesättet. Vad som nyss kallades husfolk, οἰκεῖοι, betraktas nu som ett hus, οἶκος. Det grekiska οἶκος kan nämligen, liksom det hebreiska בית, betyda såväl »hushåll, familj» som »hus». Apostelns tanke går nu över från den förstnämnda till den sistnämnda betydelsen. De kristna utgöra en οἶκος — närmare bestämt ett tempel, vars grundval utgöres av apostlarna och profeterna.⁷ Att även profeterna räknas såsom Kyrkans grundval ger en påminnelse om att Messias och hans Kyrka utgöra uppfyllelsen av G. T:s profetior och löften. Det föreligger ingen klyfta mellan Gamla och Nya Testamentet. — Kyrkans tempelbyggnad har vidare såsom »hörnsten» Kristus Jesus. I stället för »hörnsten» bör man emellertid enligt nyare exegeter tänka på »slutsten»,⁸ d. v. s. den väldiga sten, som t. ex. i Jerusalems tempel vilade över huvudportalens valv och bildade dess krön eller »huvud».⁹ Denna stens betydelse skildras i v. 21: »i denna sten sammanslutes hela byggningen¹⁰ och växer upp till ett tempel, heligt i Herren». Slutstenen bildar liksom hela byggningens sammanhållande enhet, och när slutstenen placerats där den skall ligga, innebär det att byggningen är färdig. Visserligen haltar bilden något; det förutsättes, att byggningen liksom växer ut ifrån slutstenen — Kristus.

⁷ På grund av ordningsföljden »apostlarna och profeterna» har man tänkt sig att med de sistnämnda skulle avses *kristna* profeter. Naturligare synes mig dock vara att tänka på G. T:s profeter. De nämnas i andra rummet, därför att författaren närmast tänker på apostlarna och först i andra hand på profeterna.

⁸ Så M. Dibelius i sin ovan nämnda kommentar. Likaså H. Rendtorff i Das N. T. Deutsch, till stället.

⁹ Jfr ett ställe som Psalt. 24: 7: »Höjen, I portar, edra huvuden.»

¹⁰ Det språkligt egendomliga uttrycket πᾶσα οἰκοδομή, i den svenska bibelöversättningen återgivet med »allt som uppbygges», synes, i strid mot grammatikens regler, vara att översätta »hela byggningen». Så tolkas uttrycket av Dibelius.

Aposteln tänker uppenbarligen mera på ett organiskt växande utifrån Kristus — man må lägga märke till uttrycket »växer upp» — än på en byggnadskonstruktion; det är fråga om »ett levande tempel» (jfr 1 Pet. 2: 4—5). Kanske föresvävar honom tanken på Kristi kropp, som är Kyrkan, och vars »huvud» är Kristus; jfr Ef. 4: 16. Likväl är bilden av tempelbyggnaden med dess slutsten synnerligen åskådlig. Slutstenen är den sten som förlänar byggnaden dess egentliga funktion; templet får sin helighet därav att Kristus är dess krönande huvud; därför är templet »heligt i Herren».¹¹

Tempelbilden fortsätter i sista versen. »I Kristus bliven också I meduppbyggda till en Guds boning, i Anden». Den som är »i Kristus», d. v. s. är döpt, blir i och med detta inbyggd som en byggsten i Guds tempelbyggnad. Och detta sker »i Anden», eftersom dopet innebär delaktighet i Anden. I Kristi kropp råder en enda Ande; jfr v. 18.

Härmed hava vi följt tankegången i vårt textstycke ända till slutet. Det är en mäktig, en strålande kyrkosyn som här utvecklas. Vi möta en rikedom av stora tankar, som alla stå i organiskt sammanhang med det hela. Det icke minst märkliga är emellertid, att hela denna väldiga tankebyggnad vilar på dopet, betraktat såsom en »omskärelse i Kristus». Denna »omskärelse i Kristus» innebär ett inlemmande i Kristi kropp,

¹¹ Den svenska bibelöversättningen har: »där hörnstenen är Kristus Jesus själv». Αὐτοῦ är enligt min mening dock icke en adjektivisk bestämning till Χριστοῦ utan ett genitivattribut till ἀπογωναίου. Det syftar på det tempel, ναός, som uppenbarligen föresvävar aposteln. — Tanken på Kristus såsom Kyrkans slutsten öppnar vida perspektiv. Det bekanta Psaltar-stället om slutstenen (Psalt. 118: 22) citeras ju flera gånger i N. T. och hos *patres apostolici*. Från slutstenen går tanken lätt till den därav krönta porten, tempelporten. Jesus sade: »Jag är dörren», en utsaga som även möter i de apokryfiska evangelierna (jfr Hennecke, Neutestamentliche Apokryphen, s. 42, s. 46). Jesus identifierar sig vidare symboliskt med tempelporten i Jerusalem, när han säger (Joh. 15: 1): »Jag är den sanna vinstocken»; han syftar nämligen därvid av allt att döma på den gyllene vinstock som smyckade tempelportalen i Jerusalem. Jfr vidare en sådan utsaga som Joh. 14: 6: »Ingen kommer till Fadern utom genom mig», d. v. s.: ingen får »tillträde till Fadern» (Ef. 2: 18) utan att gå in genom Honom som är »dörren», tempelportalen; samt Joh. 2: 19—21, där Jesus talar om »sin kropps tempel». — Stället Ef. 2: 20 kan tänkas anspela på Job 38: 6: »Var fingo hennes (d. v. s. jordens) pelare sina fästen, och vem var det som lade hennes hörnsten (läs: slutsten), medan morgonstjärnorna tillsammans jublade och alla Guds söner höjde glädjehrop?» Här återfinner man såväl grundvalen som slutstenen från Ef. 2: 20. Jobsbokens strålande kosmologi passar väl i stycke med Efesierbrevets strålande kyrkosyn.

varigenom »en enda ny människa» bildas, i vilken alla döpta alltså ingå, liksom alla icke döpta äro inkorporerade i den gamla människan, Adam. »Omskärelsen i Kristus» konstituerar Kyrkans helighet — liksom den judiska omskärelsen konstituerade Israels helighet — eftersom inlemmandet i Kristus innebär, att den döpte insättes i organisk gemenskap med »huvudet» eller »slutstenen», som är Kristus. »Omskärelsen i Kristus» innebär vidare, att »frid» upprättas mellan omskurna och oomskurna, mellan judekristna och hednakristna, samt att Kristi kropp i sin helhet har försoning med Gud och därmed »tillträde till Fadern», eftersom Kyrkan är »Guds husfolk».

Det är sålunda »omskärelsen i Kristus», som utgör gränslinjen mellan *förut* och *nu*. Denna gräns bör emellertid icke fattas som en bestämd punkt i tiden, ett visst ögonblick, såsom man lätt kunde tolka texten. Gränsen mellan *förut* och *nu* är fastmer identisk med gränsen mellan den gamla och den nya *eonen*. Den går alltså tvärs igenom varje enskild människas liv. Varje kristen tillhör ju på en gång den gamla och den nya *eonen*, den gamla och den nya människan. »Förut» och »nu» löpa alltså parallellt med varandra livet igenom. »Omskärelsen i Kristus» innebär blott den markerade begynnelsepunkten för denna gränslinje. Före dop-ögonblicket fanns enbart ett »förut», enbart den gamla *eonen*; först i och med dopet har något nytt tillkommit och alltså gränslinjen begynt. Att denna sedan måste vidmakthållas och fullföljas livet igenom — medelst vad vi kalla den dagliga omvändelsen — ligger i sakens egen natur. Därför är det blott naturligt, att i Ef. lika väl som i andra nytestamentliga brev *parenese*n intar ett stort utrymme. »Omskärelsen i Kristus» måste förete sina praktiska konsekvenser i den kristnes livsföring; annars förblir dopet utan frukt. — Själv har Efesierbrevets författare sammanfattat sina tankar om »omskärelsen i Kristus» med följande ord (Ef. 5: 8): »I voren ju *förut* mörker, men nu ären I ljus i Herren; vandren då såsom ljusets barn.»

En annan viktig tankegång, som knyter sig till dopet, betraktat som en »omskärelse i Kristus», må här i korthet beröras, ehuru den icke direkt kommer till synes i det ovan behandlade textstycket. — Den judiska omskärelsen betraktades som en *ny födelse*, en födelse in i helighetstill-

ståndet. En proselyt gällde därför religiöst sett som nyfödd.¹² I analogi med detta theologumenon betraktade man på *kristet* håll *dopet*, omskärelsen i Kristus, såsom en ny födelse, en födelse in i det av Kristus inaugurerade helighetstillståndet. Det är denna parallellisering mellan dopet och en ny födelse som ligger till grund för de reflexioner om dopets innebörd, som evangelisten Johannes låter Jesus göra i samtalet med Nikodemus, Joh. 3: 3—8; att födas »på nytt» eller »ovanifrån» är det samma som att födas »av vatten och ande», vilket i sin tur betyder att döpas med det kristna dopet. Sammanställningen dopet—en ny födelse möter även i uttrycket »ett bad till ny födelse» (Tit. 3: 5) samt ligger till grund för talet om att de genom dopet »nyfödda» behöva mjölk (1 Pet. 2: 2). De kristnas »nya födelse» i och med dopet har i själva verket förebildats genom Jesu eget dop, om man följer den s. k. västliga versionen av Luk. 3: 22 b; enligt denna läsart lyder nämligen himmelsrösten — med citat av Ps. 2: 7 — så: »Du är min son; jag har i dag fött dig.» Jesus blev alltså själv genom dopet »nyfödd». — På åtskilliga håll i N. T. finner man sålunda, att dopet betraktas som en ny födelse. Läsarna voro uppenbarligen på förhand väl förtrogna med detta betraktelsesätt, eftersom det ingenstädes blir föremål för någon förklaring; de nytestamentliga författarna kunde tydligen räkna med att redan en flyktig antydning om relationen dop—ny födelse var fullt begriplig för de kristna läsarna. Av särskilt intresse för oss är härvidlag, att sammanställningen dopet—en ny födelse logiskt sett synes ha uppkommit genom att begreppet omskärelse (i Kristus) fått tjäna som medelterm: det kristna dopet »är» en omskärelse (i Kristus); omskärelsen »är» en ny födelse; följaktligen »är» dopet en ny födelse.

¹² En vanlig rabbinsk formel lyder: »en proselyt är som en nyfödd». Jfr Strack-Billerbeck II, s. 423.

TILL FRÅGAN OM ÄMBETET I NYA TESTAMENTET

AV DOCENT ÅKE V. STRÖM, UPPSALA

Frågan om kyrkans ämbete i urkristendomen tillhör de svåra frågorna för dagen, där den teologiska forskningen ännu icke är redo att ge klart besked. Genom nyvunnet religionshistoriskt material¹ och en fördjupad bibelsyn hålla emellertid vissa linjer på att klarna. I Sverige ha ett par exegeter nyligen publicerat sammanfattande översikter över läget.² Här skall emellertid ett försök göras att komma något utöver dessa resultat och nå större konkretion på vissa punkter.

Talar man om ämbetet i NT, ligger däri redan i viss mån en programförklaring. Man kunde ju annars väntat pluralen »ämbetena i NT».³ Från två håll föredrar man också denna formulering: från traditionalistiskt håll, där man utan vidare utgår från att den senare trefalden biskop, präst, diakon⁴ också är NT:s, och från vad man kunde kalla atomistiskt exegetiskt håll, där man plockar samman så många ämbetsbeteckningar som möjligt ur texten och söker fastställa, vari skillnaderna bestå.

Det har naturligtvis inte heller saknats opposition mot dessa betraktelsesätt. Adolf Kury i Bern skriver: »I spetsen för en lokalförsamling stod ett antal ämbetsbärare. Hur de olika funktionerna voro fördelade, låter sig icke fastställa. Om de voro klart åtskilda, veta vi icke; vi kunna blott säga, att en förgrening (Gliederung) var förhanden, men gränserna torde ha flutit i varandra. Blott diakonerna uppträda klart avsondrade.»⁵

¹ Se därom Geo Widengren, *Religionens värld*, 1945, s. 410—420, Ström, *Religion och gemenskap*, 1946, s. 161—165.

² Olof Linton, *Kyrka och ämbete i Nya testamentet*, i: *En bok om kyrkan*, (BoK) 1942, s. 100—131. Gösta Lindeskog, *Vad veta vi om ämbetet i Nya testamentet?* i: *Ny Kyrklig Tidskrift* 15, 1946, s. 1—15.

³ Somliga forskare undvika ordet ämbete och använda i stället 'tjänst'. Se Lindblom, *Ekklesia*, 1943, s. 83, Westin, *I urkristen tid*, 1943, s. 30. Jfr Dens., *I efterapostolisk tid*, 1946, s. 13—16.

⁴ Så t. ex. Ign. Magn. 13: 1, Trall. 3: 1.

⁵ A. Kury, *Kirche und Amt*, i: *IKZ* 26, 1936, s. 141.

Den sista reflexionen om diakonerna tror jag för min del är felaktig, men annars kan man i stort sett instämma i detta. Dock tarvar nog saken en närmare undersökning. En sådan skall här påbörjas efter vissa riktlinjer.

1. *Ämbete och allmänt prästadöme.*

Med ämbete i religiös mening avses sammanfattningen av de funktioner, som en person utövar såsom representant för en religionsgemenskap utan att därför tillerkännas en högre personlig religion.⁶ Inom vissa religioner ha somliga människor en högre religiös ställning inför gudomen eller den religiösa principen än andra,⁷ men så är icke fallet med ämbetet. Detta utövar just det helas, allas, gemensamma funktioner, särskilt i kulten.

I NT betonas nu kraftigt, att alla människor ha lika ställning inför Gud (Gal. 3: 28). Detta får sitt tydligaste uttryck i läran om *det allmänna prästadömet*. Redan GT slår fast, att hela Guds folk i denna mening är »ett rike av präster» (2 Mos. 19: 6), och denna tanke upptages i NT, där 1 Petr. 2: 4—10 utgör en midrash till 2 Mos. 19: 6 och Upp. 1: 6, 5: 10, 20: 6 talar om de kristna som präster åt Gud. Jesus själv tangerar saken i sin utläggning av perikopen om David och skådebröden (Mark. 2: 25 f.). Alla kristna ha sålunda samma ställning *coram Deo* — och detta torde också vara innebörden i Luthers lära om det allmänna prästadömet.⁸ Denna tanke är emellertid icke på minsta sätt något hinder eller någon ersättning för en avgränsad ämbetsuppfattning. För ämbetet användes i NT icke termen ἱερεῦς, präst, utan andra beteckningar, som vi nu ha att undersöka.

2. *Termernas inbördes förhållande.*

De viktigaste termerna för ämbetet i NT, som därför här komma att undersökas, äro ἀπόστολος, ἐπίσκοπος, προϊστάμενος, ποιμήν, πρεσβύτερος, εὐαγγελιστής, προφήτης, διδάσκαλος och διάκονος.

Gå vi nu baklänges i denna rad, utgör διάκονος en grupp för sig. Det

⁶ Ström, Religion och gemenskap, 1946, s. 148.

⁷ Jag har för dessa religionsformer, t. ex. buddhismen, manikeismen, Jehovas vittnen, präglat termen 'dubbelreligion', se a. a. s. 75—86.

⁸ Se därom G. Hök, Allmänt prästadöme och predikoämbete hos Luther, i: NKT 15, 1946, s. 16—28.

anses vara det lägsta ämbetet. Vi hörde också Kürys mening, att vi här ha ett klart avgränsat ämbete. I denna betydelse möter ordet i Rom. 16: 1 om Febe, som sålunda icke innehar något »kvinnligt diakonat» utan rätt och slätt är diakon, vidare i inledningen till Filipperbrevet, där Paulus talar om *ἐπίσκοποι καὶ διάκονοι*, samt i 1 Tim. 3: 8, 12, där diakonens kvalifikationer fastställas. I Rom. 12: 7 vill Odeberg också, så vitt jag förstår med rätta, se diakonatet, alltså: »Är någon diakon, så akte han på diakonatet.»⁹

Men andra ställen tala i annan riktning. I bönen före apostlavalet i Apg. 1 talas om att utvälja någon att inneha *τὸν τόπον τῆς διακονίας ταύτης καὶ ἀποστολῆς*, 'detta diakonats och apostolats befattning', 'platsen som diakon och apostel' (1: 25). Här sammanställas sålunda diakonat och apostolat. I v. 20 tillämpas nu på detta ämbete ett LXX-ord som använder ordet *ἐπισκοπή* (annars blott 1 Tim. 3: 1): 'hans episkopat tage en annan'. Därtill kommer Joh. 12: 26, där vi ha *διάκονος* i alldeles samma betydelse som *ἀπόστολος*.¹⁰

Resultatet blir alltså, att *διάκονος* även sammanställes med *ἀπόστολος* och möjligen med *ἐπίσκοπος*.

Nästa grupp utgöres av de mellersta ämbetena: *πρεσβύτερος*, *εὐαγγελιστής*, *προφήτης* och *διδάσκαλος*.¹¹ Ett par av dessa identifieras uttryckligen med varandra, nämligen profet och lärare. I Apg. 13: 1 sägas en hel rad män, bland dem Barnabas och Saulus, verka som *προφήται καὶ διδάσκαλοι*. I 1 Tim. 5: 17 står äldste = lärare, i 2 Tim. 1: 11 är evangelist = lärare.

Men viktigare äro förbindelserna uppåt och nedåt. Apg. 21: 8 talar om »evangelisten Filippus, en av de sju». Med 'de sju' avses ju av allt att döma diakonatet, ehuru frågan är omstridd.¹² I 2 Tim. 4: 5 kallas uttryckligen Timoteus' evangelistuppdrag (*ἔργον εὐαγγελιστοῦ*) för *διακονία*.

Ä andra sidan kallas samme Barnabas, som nyss fick titeln profet och lärare, endast ett kapitel längre fram för apostel (Apg. 14: 14). I 2 Tim. 1: 11 kallar Paulus sig själv *ἀπόστολος καὶ διδάσκαλος*.

⁹ Odeberg, Pauli brev till korintierna, 1944, s. 233.

¹⁰ Ström, Vetekornet, 1944, s. 428.

¹¹ Därom Linton, Das Problem der Urkirche in der neueren Forschung, 1932, s. 103.

¹² T. ex. Küry: »Ob die Sieben mit den Presbytern der Gemeinde Jerusalem identisch sind, kann nicht gesagt werden» (IKZ 26, s. 140).

Ännu tydligare är detta beträffande presbytererna. Det är en gammal iakttagelse, att Paulus enligt Apg. 20: 17 kallar till sig 'de äldste' i Efesus men strax i v. 28 kallar dem 'biskopar och herdar'. Detsamma är fallet i Tit. 1:5 och 7, där samma personer ömsom kallas *ἐπίσκοπος* och *πρεσβύτερος*. Aposteln Petrus får beteckningen *πρεσβύτερος* i 1 Petr. 5: 1. Odeberg menar också, att både presbyterer och biskopar innefattas i 'styrelse' (s. 233). 1 Tim. 5: 17 använder begreppen *πρεσβύτερος*, *προϊστάμενος* och *διδάσκαλος* promiscue. Detta undgick icke reformatorerna. Luther skriver i 'An den christlichen Adel': »Den ein Bischoff und pfar ist ein ding bei Sanct Paul, wie das auch Sanct Hieronymus beweret.»¹³ Och Laurentius Petri: »Then åtskildnat som nu är emellen Biscopar och sletta Prester, haffuer först j Christenheten icke warit, vthan Biscop och Prest war alt itt och samma embete.»¹⁴

Å andra sidan föreskriver Jak. 5: 14, att presbytererna skola smörja de sjuka med olja, vilket annars närmast borde höra till de diakonala uppdragen, och enligt Mark. 6: 13 ha apostlarna denna funktion.

Resultatet blir, att de mellersta ämbetena dels dela funktioner och personliga krafter med diakonatet, dels sammanställas med så gott som alla de högre termerna, såsom *ἐπίσκοπος*, *ποιμήν*, *προϊστάμενος* och rent av *ἀπόστολος*.

Gå vi så över till dessa ämbeten, ledarämbetena,¹⁵ kunna tydligen biskop, herde och föreståndare användas om varandra, såsom då det i Apg. 20: 28 talas om *ἐπίσκοποι, ποιμαίνοντες τὴν ἐκκλησίαν*. Men vi ha också redan sett, att gränsen mot apostolatet är flytande. Ordet *ἐπισκοπή* står om apostlaämbetet i Apg. 1: 20. Omvänt kallas profeten och läraren Barnabas apostel i 14: 14. Och när Paulus i 2 Kor. 8: 2 talar om *ἀπόστολοι ἐκκλησιῶν*, som bära fram kollekten i Jerusalem, avses helt naturligt några innehavare av förut nämnda ledarämbeten.

Vi finna sålunda en genomgående tendens i NT att låta termerna för de olika ämbetena flyta över i varandra. Detta förhållande har enligt min mening två konsekvenser:

1. Vi få icke pressa termerna eller söka en bakomliggande historisk

¹³ WA VI, 440: 26 ff.

¹⁴ Kyrkoordningen, s. 161.

¹⁵ I en nyutkommen skrift, *The form of the Church*, Lond. 1945, skiljer A. G. Herbert mellan 'essential ministry' och 'dependent ministry', s. 112.

realitet för var och en av dem, respektive söka identifiera några av dem med varandra. Det går icke att se efter, om t. ex. προϊστάμενοι varit biskopar eller präster. Därmed faller den traditionshistoriska tredelningen av ämbetet.¹⁶ Den flytande terminologi vi funnit har helt säkert sitt upphov på arameiskt område. Och där gäller detsamma som O. Klein påpekar för syriskans del: »Det är en lag i det syriska språket att icke ha någon konsekvens i val av ord, inga bestämda termini technici.»¹⁷

2. Detta lägger den slutsatsen nära, att ämbetet för nytestamentlig syn principiellt varit *ett enda*. För att få klarhet häri angripa vi frågan från en annan synpunkt.

2. Termernas användning om Kristus.

Det visar sig nu, att de flesta av de termer vi undersökt, och därtill ett par andra, nämligen λειτουργός och ἱερεὺς, även i NT användas om Kristus själv. I Hebr. 3: 1 kallas han ἀπόστολος. Att detta icke är någon tillfällighet visa ett par ställen hos Justinus, t. ex. Apol. 1: 12: θεοῦ υἱὸς καὶ ἀπόστολος ὢν Ἰησοῦς Χριστός.¹⁸ — Titeln 'herde', ποιμήν, för Jesus går igenom olika skikt av NT: vi ha den Mark. 14: 27 p., Joh. 10, Hebr. 13: 20, 1 Petr. 2: 25. Ἐπίσκοπος kallas han i 1 Petr. 2: 25. Själva termen πρεσβύτερος finns väl icke, men det kunde måhända förtjäna påpekas, att då Kristus i Upp. 1: 13 f. målas som överstepräst, får han de epitet, som i Dan. 7: 9 användas om 'den Gamle av dagar' (פֶּן־עֶזְרָא), ett uttryck som LXX och Θ visserligen återge med παλαιὸς ἡμερῶν men som lika väl kunnat översättas med ὁ πρεσβύτερος.¹⁹ Profet kallas Jesus av synoptikerna, Joh. och Apg. (t. ex. Mark. 6: 4, Joh. 6: 14, Apg. 3: 22 f.),²⁰ διδάσκαλος oerhört ofta, och εὐαγγελιστής ha vi i formen

¹⁶ Så snarast Lindeskog, Vad veta vi om ämbetet i Nya testamentet, i: NKT 15, 1946, s. 13.

¹⁷ Syrisch-griechisches Wörterbuch, s. 7.

¹⁸ Däróm Plooiij, Studies in the Testimony Book (VerhAWA 32: 2), Amst. 1933, s. 45—48.

¹⁹ Att man ännu i nytestamentlig tid kunde förbinda tanken på ålder med ordet πρεσβύτερος visar Luk. 15: 25, där den äldre sonen kallas så.

²⁰ Se härom senast Paul E. Davies, Jesus and the rôle of the Prophet, i: JBL 64, 1945, s. 241—54.

κηρύσσω τὸ εὐαγγέλιον (Mark. 1: 14), som emellertid även står om Johannes Döparen. Διάκονος finns också dels i omskriven form (εἰμι ὡς ὁ διακονῶν, Luk. 22: 27), dels direkt i Rom. 15: 8. Därjämte står λειτουργός om Jesus Hebr. 8: 2, ἱερεύς och ἀρχιερεύς ofta i Hebr. Ordet πέτρα, klippa, som i viss mån fungerar som ämbetsterm i Matt. 16: 18,²¹ användes om Kristus i Rom. 9: 33, 1 Kor. 10: 4. Utom πρεσβύτερος saknas blott den minst pregnant ämbets termen, προϊστάμενος. Detta resultat kan inte peka i mer än en riktning: *de nytestamentliga ämbetsbärarna ha del i Kristi gärning, och det är detta som principiellt utgör deras ämbete. Att ha en tjänst, vara innehavare av en διακονία, betyder i NT att vara speciellt utvald och invigd till att föra Kristi verk vidare och representera honom. Därmed föras vi över till:*

3. *Det nytestamentliga ämbetets karaktär.*

Ämbetet är primärt ett enda: delaktighet i Kristi gärning. Vi förstå nu, varför apostolatet är den viktigaste och mest framträdande termen.²² Jag behöver här inte upprepa allt det goda som sagts och skrivits om detta,²³ utan påminner blott om den religionshistoriska bakgrunden, sådan vi nu se den. Termen 'Utsänd', ἀπόστολος, användes redan av de sumeriska och babyloniska härskarna, står i GT om Mose och den kommande frälsarkonungen (𐎠𐎢𐎽𐎢𐏁), nyttjas i Avesta om Saoshyant, i phevillitteraturen om Zarathustra, i koranen om Muhammed (*rasūl*) och i den manikeiska litteraturen om Mani.²⁴ Innebörden i termen är överallt densamma: sändebudet representerar och inkarnerar Sändaren. Klart säges detta i Mber 5: 5: ܝܚܝܕܢܐ ܕܩܕܝܫܐ ܕܝܚܝܕܢܐ »En mans utsände är som han själv». Denna uppfattning finns oförminskad och oförsvagad i NT:

²¹ Se därom J. von Walter, Christentum und Frömmigkeit, 1941, s. 5 f.

²² En sammanfattning av det äldre forskningsläget, som icke bör råka i glömska, är J. A. Ahlberg, Apostlar, profeter, lärare, 1. Apostlar, Lund 1903. Det nyare hos Linton, Das Problem, s. 69—101.

²³ Jfr Ralf Luther: »Gibt es keine Apostel, d. h. keine bevollmächtigten Gesandten mehr, so sind die Beziehungen zwischen Himmel und Erde abgebrochen» (Neutestamentliches Wörterbuch, s. 12).

²⁴ Widengren, Religionens värld, s. 378—82, Ström, Religion och gemenskap, s. 159, 163 f.

Den utsände är icke förmer än Sändaren (Joh. 13: 16);
Såsom du [Fader] har utsänt mig i världen, har ock jag utsänt dem (17: 18);
Såsom Fadern har utsänt mig, så skickar ock jag eder (20: 21).²⁵

Det mellersta exemplet är hämtat ur Översteprästerliga förbönen. Den gäller säkert ämbetet.²⁶ Däremot avses nog lekmännen, icke senare generationer med uttrycket: »dem som genom deras ord komma till tro» (Joh. 17: 20).

Från sändningstanken faller ljus över en term, som jag hittills icke berört och som så vitt jag vet föga uppmärksammats i ämbetsdiskussionen, nämligen ἀγγελος, sändebud. Går ἀπόστολος tillbaka på πῶς, är ἀγγελος = ἡγήνη. Den står om David t. ex. 1 Sam. 29: 9. Men gränsen mellan dem är flytande. Sam. Targ. till Ex. 23: 20 har πῶς för ἡγήνη.²⁷ Och hos Justinus i Apol. 1: 63 heter det om Jesus: καὶ ἀγγελος δὲ καλεῖται καὶ ἀπόστολος. I Luk. 9: 52 (ett programmatiskt ställe vid övergången till evangeliets andra hälft) skickar Jesus befullmäktigade ombud (ἄγγελοι) in i en samaritisk by. Här ligger kanske lösningen på problemet om församlingsänglarna i Upp. 2 och 3. Ἄγγελος är här ämbetsbäraren, församlingarnas befullmäktigade ombud.

NT betonar, att de personliga kvalifikationerna icke äro avgörande, utan Kristi uppdrag. »I haven fått som gåva, given som gåva» (Matt. 10: 9). »I haven icke utvalt mig utan jag har utvalt eder» (Joh. 15: 16). »Paulus, apostel icke från människor eller genom människor utan genom Jesus Kristus» (Gal. 1: 1).

Av denna sändebuds- och representantkaraktär följer en viktig egenskap hos det nytestamentliga ämbetet: det ger ingen *character indelebilis* utan ger myndighet så länge uppdraget varar. Det är inte personen, utan ämbetet som har myndigheten, *exousía*. Detta får betydelse i det följande om eskatologien.

Ämbetet är sålunda principiellt ett enda enligt NT:s syn. Jag har mycket funderat på om detta inte kan vara innebörden i den ur många synpunkter, både exegetiskt och homiletiskt, svårtolkade perikopen om

²⁵ Att det sakligt sett icke är någon skillnad mellan πέμπω och ἀποστέλλω framgår av t. ex. Luk. 20: 11—13 jämfört med Matt. 21: 36 f., Mark. 12: 4—6.

²⁶ Så Fridrichsen: »Ἀποστέλλω möter däremot i kvalificerad bemärkelse i 17: 18» (i: Sv. Ex. Årsb. 3, 1938, s. 14).

²⁷ Plooi, s. 47.

Marta och Maria i Luk. 10: 38—42. Det står där, att Marta hängav sig åt mycken tjänst (περιεσπᾶτο περι πολλήν διακονίαν.) Men hon får förebråelsen: »Du bekymrar dig och oroar dig angående många sysslor, men få eller rättare en är nödvändig (ὀλίγων δέ ἐστὶν χρεῖα ἢ ἐνόος). Kan därmed avses den ena diakonian? Varnas här för uppdelning av ämbetet?

Det enhetliga ämbetet kan i varje fall av Paulus få sådana beteckningar som Andens ämbete (2 Kor. 3: 8), försoningens ämbete (2 Kor. 5: 18).²⁸

Men när detta är sagt, är det viktigt att lägga till, att detta principiellt enhetliga och likvärdiga ämbete i praktiken uppdelar sig i olika gåvor, *charismata*, som då rent av kunna kallas *diakoníai* (1 Kor. 12: 5). Just denna skillnad mellan principiell och praktisk syn kommer utmärkt väl fram i 1 Kor. 12: 4 f.:

Det finns olika nådegåvor, men [de ha] samme Ande,
det finns olika tjänster, men [de tjäna] en Herre,

d. v. s. Andens ämbete är ett och Herrens uppdrag är ett, men det kan utformas olika i praktiken. »Andens framträdande gives åt var och en till det nyttiga» (v. 7). Så få vi olika specialuppgifter men ett ämbete, olika sidor av det ena uppdraget: att representera Kristus i kyrkan och i världen.

Vissa av de behandlade termerna kunna anses i första hand beteckna sådana specialuppgifter inom det enhetliga uppdraget. Så ligger väl tonvikten framför allt på missionen, kyrkans utbredande, när man talar om apostolat.²⁹ En församlingsledning av den typ vi senare finna i kyrkans episkopat spåra vi i NT även där termen *episkopos* inte direkt användes, t. ex. när det gäller Jakob i Jerusalem, Epafroditus i Filippi, Timoteus i Efesus (1 Tim. 1: 3), Titus på Kreta (Tit. 1: 5), Diotrefes (3 Joh. 1).³⁰ Särskilt pastoralbrevens men även vissa andra perikoper visa, att vi från början ha att räkna med en verklig ordination, innefattande bl. a. handpåläggning (1 Tim. 4: 14, 5: 22, 2 Tim. 1: 6, Luk. 24: 36—53, Joh. 20: 19—29, Apg. 6: 6).

²⁸ Annorlunda Lindeskog: »NT äger litet av abstrakta och kollektiva begrepps- bildningar av denna art. Om 'ämbetet' talas det icke i NT i vår mening» (NKT 15, s. 4).

²⁹ Jfr Odeberg, s. 228.

³⁰ Küry, s. 143.

4. *Ämbetets avgränsning.*

En viktig fråga, som tyvärr blivit för litet och för oklart ställd, är denna: Är ämbetet i NT klart avgränsat? Syfta de bibelord, som handla om utsändning och uppdrag, om tjänst och undervisning, på ett särskilt ämbete eller gälla de alla kristna?³¹

Denna fråga innebär två problem, ett historiskt och ett bibelteologiskt, som givetvis hänga nära samman. Det första, som här inte direkt kan upptagas, är detta: var ämbetet från början skarpt avgränsat i kyrkan? Skilde man redan under apostlatiden på ämbetsinnehavare och lekmän?

Det andra är det bibelteologiska: vad lär NT om ämbetets avgränsning? Skilja texterna principiellt mellan klerus och lekfolk?

Vi ha då givetvis att gå till de principiella styckena, som enligt formhistorisk betraktelse kunna anses ha blivit bevarade just på grund av sin roll som avgörande ord i aktuella problem om ämbetet. Asmussen har i sin bok om Kyrkan och ämbetet pekat på de fyra texter, som han anser tala läromässigt om ämbetet: det är Matt. 16: 13—20, Joh. 20: 19—23, 2 Kor. 3: 1—4: 6, Ef. 4: 7—16.³² Men vi måste säkert lägga till åtminstone ett evangelieställe och två brevställen. Evangeliestället är givetvis utsändningstalet i Matt. 10, särskilt vers 1—28.³³ Här stå orden om fridshälsningens kraft (v. 12 f.), om vådan av att förskjuta sändebudet (v. 14 f.), o. s. v. Två logier böra särskilt uppmärksammas:

Icke är lärjungen över Läraren
eller slaven över sin Herre (10: 24)

Johannes har samma logion:

Icke är slaven större än sin Herre
eller *aposteln* större än Utsändaren (Joh. 13: 16)

³¹ Frågan tangeras av Darwell Stone i: *The Church: its Ministry and Authority*, London 1908, s. 77 f. och Linton, i: *BoK* s. 113 men avvisas av Lindeskog: »Ämbetet är en ursprunglig och nödvändig funktion av kyrkans liv, även om det icke principiellt skiljer ut sig från det 'allmänna prästadöme', som kristenlivet för var och en enskild kyrkomedlem innebär» (NKT 15, s. 15).

³² Asmussen, *Die Kirche und das Amt*, 1939, s. 261.

³³ »Jedenfalls sind die Aussendungsreden sehr alte Überlieferungsstücke, in denen die Urkirche ihre Anschauung von dem Apostolat niedergelegt hat» (Linton, *Das Problem*, s. 93).

Det andra viktiga logiet är detta:

Den som tar emot eder, tar emot mig,
och den som tar emot mig, tar emot min Utsändare (Matt. 10: 40)

Även detta har Johannes nästan ordagrant (13: 20). — Är detta talat till ämbetsbärare eller till alla kristna? Saken är ganska klar i Matt. 10. Kapitlet börjar med att de 12 apostlarna kallas fram och begåvas med makt (*exousía*), det typiska ordet för ämbetsfullmakt. Därefter uppräknas deras namn. Och kapitlet slutar med orden: »När Jesus hade förordnat sina tolv lärjungar . . .» (eg. slutat förordna, ἐτέλεσεν διατάσσειν). Talet anges alltså i tydliga ordalag gälla ämbetet.

Ordet till Petrus i Matt. 16: 18 har ju framkallat en hel litteratur.³⁴ Tydligt framhäves, att det icke är Petri personliga kvalifikationer (kött och blod = människa), som föranleda ordinationen. Petrus personligen var ingen klippa. Men hans uppdrag skulle bli kyrkans klippa. Ämbetet får alltså löse- och bindenyckeln.³⁵ Svårare är Matt. 18: 17 f., där det sägs, att en obotfärdig mans försyndelse skall inberättas till kyrkan, som sedan får hand om löse- och bindenyckeln. Men med den korporativa syn som var urkyrkan egen,³⁶ finns väl möjligheten, att »säg det till kyrkan» trots rabbiniska förebilder betyder »säg det till ämbetsbäraren», som ju representerar kyrkan, och att det också här sålunda är denne som får nyckeln. Så är nämligen uppenbarligen fallet hos Joh. Ordet står där mitt i ett av de viktigaste ämbetsställena i hela NT, det stora ordinationsritualet Joh. 20: 19—23.

Att vi här ha en verklig invigning framgår, som redan Wellhausen och Loisy uppmärksammat, av orden »Tagen emot helig ande» (20: 22).³⁷ Hippolytus' kyrkoordning från år 218, som säkert återger gammal tradition, har bönen om *traditio Spiritus Sancti* vid både biskopsvigning och prästsvigning.³⁸ Men frågan är vilka invigningen gällde.

³⁴ Ström, Vetekornet, s. 194 f.

³⁵ Samma tolkning ger Darwell Stone ordet om den trogne och förståndige förvaltaren (Luk. 12: 42), som följer på Petrus' fråga: »Är det om oss [ämbetet] eller är det om alla du talar i denna liknelse?» (v. 41), (*The Church: its Ministry and Authority*, London 1908 s. 77).

³⁶ Ström, s. 196—205.

³⁷ Wellhausen, *Das Evangelium Johannis*, 1908, s. 94, Loisy, *Le quatrième évangile*, 1921, s. 508. Jfr Ström, *Vetekornet*, s. 336—38, 341 f.

³⁸ 31: 6 (Funk, s. 98) och 32: 4 (Funk, s. 103).

Det säges icke uttryckligen hos Johannes, vilka som voro närvarande. Men i parallelltexten hos Luk. talas det om 'de elva och de som voro med dem' (Luk. 24: 33), ett typiskt uttryck för det avskilda ämbetsståndet. Att också Johannes blott tänkt sig dessa närvarande blir sannolikt av att Tomas i v. 24 kallas 'en av de tolv'. Vidare talar andeinblåsningen för att det inte var fråga om personlig invigning utan instiftelse av ett nytt ämbete. Liksom Adam enligt judisk tradition fick prästämbete genom andeinblåsning,³⁹ så skapas här på samma sätt det nya ämbetet.

Av brevställena synas mig däremot inga bestämda slutsatser kunna dragas för frågan om ämbetets avgränsning. I 1 Kor. 12 om de olika nådegåvorna får man närmast det intrycket, att var och en kristen har någon, men å andra sidan tyda inledningsorden *περὶ δὲ τῶν πνευματικῶν*, 'vad nu angår de andebegåvade', på att blott vissa funktioner behandlas, och det synes därför ofrånkomligt att här räkna med speciella ämbeten.⁴⁰ I 2 Kor. 3 ställes det nya förbundets ämbete, representerat av Paulus, mot det gamla förbundets, inkarnerat i Mose, och avgränsningen är rätt tydlig. Även i 5: 18—20, där ämbetet beskrives såsom ett förmanande å Guds vägnar, kan man ju svårligen tänka sig att det gäller alla kristna. Ef. 4: 11—13 är mera svävande: »han gjorde somliga till apostlar, somliga till profeter o. s. v.» kan ju lika väl gälla några som alla, och försättningen: »till dess vi allesamman komma fram till enheten», ger ju likaledes rum för båda möjligheterna.

Så torde resultatet bli, att intet nytestamentligt principställe hindrar en exklusiv ämbetsuppfattning, men att de evangeliska ställena klart gynna en sådan.

5. Ämbetets begränsning.

Är ämbetet delaktighet av Kristi uppdrag och representerar det honom i världen och kyrkan, så har det därmed också sin begränsning. Jag har i min avhandling sökt framställa förhållandet mellan Jesus, kyrkan och Guds rike på följande sätt.⁴¹ Under sitt jordeliv är Jesus *Messias de-*

³⁹ Staerk, *Die Erlösererwartung in den östlichen Religionen*, 1938, s. 13.

⁴⁰ Annorlunda Lindeskog: »Det är dock icke fråga om ämbeten i vår mening. Det är Andens verk genom särskilt inspirerade församlingsmedlemmar» (NKT 15, s. 11).

⁴¹ Ström, *Vetekornet*, s. 251.

signatus, som först genom död och uppståndelse blir *Messias revelatus*. Så är lärjungakretsen under Jesu liv *ecclesia designata*, som genom Jesu död och Andens utgjutande blir *ecclesia revelata*, kyrka i verklig mening. Denna kyrka är emellertid i sin tur nu under världsloppet *regnum Dei designatum*, som en gång vid parusien skall bli *regnum revelatum*.

I detta schema tillhör ämbetet endast kyrkan. Det representerar Kristus under den tid han icke är synligt närvarande i kyrkan, d. v. s. mellan himmelfärden och parusien. Men därefter försvinner det. Därpå syftar dels 1 Petr. 5: 2—4, som talar om att herdeämbetet finns i kyrkan till dess Överherden uppenbaras,⁴² dels Upp. 7: 17: »Lammet som står mitt för tronen skall vara deras herde.»

⁴² Rengstorf, Apostolat und Predigtamt, s. 53.

TEOLOGI OCH RELIGIONSFILOSOFI

AV PROFESSOR RAGNAR BRING, LUND

Då religionsfilosofiska frågor upptagits till behandling, har detta under senare tid mestadels skett från filosofiska utgångspunkter. I varje fall har bakgrunden för behandlingen av dessa ofta varit ett visst filosofiskt system, t. ex. någon form av den tyska idealismen. Man har t. ex. utgått från den »apori», i vilken tänkandet kan ha förmenats hamna. Man har stundom exempelvis antagit en oövervinnelig motsats mellan det konkreta och det abstrakta eller man har på något annat sätt sökt demonstrera, att tänkandet hamnar i antinomier och att lösningen av dessa ej kunde vara att finna inom ett teoretiskt område överhuvud. I det följande avse vi ej att upptaga sådana teorier till behandling alls. Gemensamt för många försök att motivera religionens plats och betydelse synes vara att man tar sin utgångspunkt i något inom det filosofiska tänkandet givet system eller någon filosofisk riktning. Nu har emellertid filosofiens tradition alltsedan renässansen i mycket lämnat det religiösa tänkandet åsido eller blott behandlat detta mera såsom ett tillägg till de övriga problemen och ej förmått eller velat tillgodogöra sig det arbete, som utförts inom teologien. Därför kommer man liksom över i en annan värld, då man från filosofien övergår till teologiska tankegångar. För närvarande synes det föreligga en filosofisk och en teologisk tradition inom tänkandet, och dessa ha blivit varandra så främmande, att det stundom visat sig vara förbundet med vissa svårigheter för den ena traditionen att helt begripa den andras uttryckssätt. Särskilt har man numera på filosofiskt håll mycket svårt att alls förstå motiven för de framförda meningarna i ett teologiskt resonemang. Teologien har blivit en isolerad vetenskapsgren, vars språk andra vetenskaper ej kunna fatta. Att detta är mera utpräglat beträffande evangelisk teologi än katolsk synes otvivelaktigt. Detta kan synas egendomligt, men en av orsakerna till denna den evangeliska teologiens isolering torde vara, att det på protestantiskt

håll aldrig utbildats någon religionsfilosofi, inom vilken det varit möjligt att bringa till uttryck innebörden av de reformatoriska grundbegreppen. Den romerska religionsfilosofien har med sin thomistiska grundval egentligen långt bättre möjlighet till förbindelse med filosofi än vad protestantisk teologi har.

De faktorer, vilka skilt filosofi och teologi åt, kunde alltså sägas vara dels den allmänna sekulariseringen, vilken starkt påverkat filosofien, dels den evangeliska teologiens brist på god religionsfilosofi. Den evangeliska teologien har ej haft verklig hjälp av synpunkter lånade vare sig från thomistisk eller emanciperad filosofisk tradition. I det följande skall ett försök göras att påvisa religionsfilosofiens problem, så som dessa te sig från teologisk, särskilt luthersk-evangelisk synpunkt. Vi utgå då ej från några filosofiska problem utan från religionsfilosofiens ställning inom teologien och dess sammanhang med denna.

I.

Religionsfilosofien har sedan gammalt ansetts böra arbeta med en del av teologiens inledande problem. Den har ansetts innebära en allmän filosofisk lära om Gud och en filosofisk diskussion av vissa allmänna principer, under det att innehållet i kristendomen behandlades inom den egentliga teologien. Denna uppfattning av religionsfilosofien torde återgå på den gamla skolastiska uppdelningen av teologien i en del, som vore åtkomlig för förnuftet, t. ex. läran om Guds existens, och en del, vilken närmare explicerade vissa interna teologiska läror, grundade på den kristna uppenbarelsen.

Själva denna problemställning, i vilken förnuft och uppenbarelse sättas emot varandra såsom storheter, vilka kunna komplettera varandra, har kommit att spela en ganska ödesdiger roll i teologiens historia. Egentligen är den, med vissa modifikationer, ganska vanlig. I somliga riktningar inom upplysningsteologien ville man ju återföra kristendomen på den förnuftsensliga s. k. naturliga religionen, och man sökte borttaga motsatsen mellan förnuft och uppenbarelse genom att tänka sig uppenbarelsen ligga i förlängningen av förnuftet. Detta innebar i praktiken egentligen, att man gjorde den »naturliga», förnuftsensliga, religionen till ett och allt. Då uppenbarelsen betraktades på detta sätt, var det helt naturligt, att kristendomens positivt givna innehåll blev omtolkat eller direkt kritiserat.

Som bekant förnams särskilt arvsynsdogmen och försoningsläran såsom besvärande för upplysningstidens kulturella tänkande, och dessa blevo också i främsta rummet kritiserade eller utmönstrade från den rationella religion, som skulle utgöra den rätta tolkningen av (eller förbättringen, fullkommandet av) kristendomen. Uppfattningen av dogmerna var å ena sidan bestämd av en i skolastisk teologi grundad motsättning mellan förnuft och uppenbarelse; å andra sidan var den beroende av den kritik, som rationalismen riktat mot dogmerna, vilka tedde sig såsom oförenliga med förnuftet. Om skolastiken sett vissa bland dem såsom tillhörande ett område ovanför förnuftet, blevo de av en radikal rationalism betraktade såsom stridande mot förnuftet.

Under 1800-talet fortsatte så kritiken mot dogmerna inom somliga riktningar utan att man frigjorde sig från den betraktelse av deras natur, som sammanhängde med ovan antydda problemställning. Religionsfilosofien åter kom helt naturligt att ha samband med för tillfället dominerande filosofiska riktningar. Och då senare en positivistisk filosofi började påverka också uppfattningen av religionen, kom detta att ytterligare stärka den berörda synen på dogmerna å ena sidan och på religionsfilosofiens uppgift å andra. I vårt land ansåg i början av detta sekel t. ex. Gillis Wetter, att religionsfilosofien borde ersätta dogmatiken. Dogmatiken fattades av honom såsom en serie teser, grundade på kyrklig tradition och förlegad filosofi. Religionsfilosofien skulle ha till uppgift att upplösa alla försök att på filosofiskt sätt grunda religionens logiska rimlighet. Vidare hade den att psykologiskt söka belysa trosföreställningarnas uppkomst och utgestaltning.

I modern tid har således tendensen länge gått i den riktningen, att en fortbildning av religionsfilosofien kommit att innebära en väg bort från den positiva teologien, så att det ej blev något samband mellan teologi och religionsfilosofi. I skolastiken däremot var förhållandet mellan den för förnuftet åtkomliga delen av teologien och den på uppenbarelsen grundade klart angivet. Den förra utgjorde ett förstadium till den senare. Förhållandet mellan natur och nåd var fast bestämt, och kunskapen på naturens område stod i bestämd relation till den genom nåden givna kunskapen. En frikoppling av naturens område och den däri givna kunskapen och ett självständiggörande och absolutifierande av denna kunskap var därför här omöjligt. Då en positivistisk filosofi avvisar allt supra-

naturalt, innebär detta, kunde man säga, att den utgått från en förenklad skolastisk frågeställning och däri sökt förneka det ena ledet i systemet, det övernaturliga, och framställa det naturliga i emanciperad form såsom det enda verkliga, ja såsom det i sig verkliga. En slags metafysisk tro på detta blir följd. I själva negationen av det övernaturliga framträder en rest av den gamla frågeställningen; en förvanskad skolastisk problemställning dominerar således där.

2.

Om rationalismen utmynnat i en på metafysiskt sätt utgestaltad allmän filosofisk lära om Gud men avvisat de kristna dogmerna, och om en modern, positivistiskt påverkad religionsfilosofi gått vidare på den vägen och till slut hamnat i ett avvisande av varje tanke på religionens sanning, hade genom Luthers reformation den med de skolastiska systemen sammanhörande metafysiken upplöst på en helt annan väg. Ty då Luther förde fram sin stora tes om *rättfärdiggörelsen genom tron* gentemot den skolastiska teologiens frälsningslära, implicerades däri i själva verket även en radikal kritik av den skolastiska metafysiken, av hela det system, där det ovanpå ett lägre stadium, naturens stadium, var byggt ett högre, uppenbarelsens stadium. Den skolastiska frälsningsläran sammanhängde med den filosofiska konstruktion, som man byggt upp med hjälp av platoniserande tankar och aristotelisk filosofi. Då Luther är avvisande mot Aristoteles, är detta ej en tillfällighet, t. ex. beroende på bristande intresse för och insikt i filosofi, utan detta sammanhänger direkt med hans grundsyn på frälsningen, på rättfärdiggörelsen. Och då Melanchthon i vissa avseenden återknöt vid Aristoteles, är detta ett bevis på att han ej helt kunnat smälta Luthers rättfärdiggörelselära och att hans anslutning till Luther delvis var av yttre slag; han förmådde ej självständigt draga ut alla konsekvenser av denna utan leddes att uppbygga ett system, som i vissa avseenden var ett återknytande vid den skolastiska traditionen. Han kom så att grunda en teologisk skolriktning, vilken blev en konkurrent till den romerska, i vissa avseenden stående på samma plan som denna, men dock i strid med den. På samma gång hade riktningen ej oberättigade anspråk på att företräda Luthers syn genom i systemet bevarade grundtankar från Luther. Dessa hade nu konserverats, insmälta i ett system, som stod på liknande plan som det romerska, men ej såsom

ferment med skapande kraft. Därmed var egentligen en dubbelhet införd i den lutherska teologien: å ena sidan förde den vidare tanken på rättfärdiggörelsen av tro utan gärningar, å andra sidan övertog den på religionsfilosofiens område vissa av de tankar, som varit bärande inom den romerska teologien. Detta framträdde t. ex. i ortodoxiens återupptagande av gudsbevisen och av religionsfilosofiens placering i dogmatikens inledande del; att emellertid också den religiösa grundsynen förändrades, blev särskilt tydligt genom stoffets indelning enligt den under den senare ortodoxien vanligen begagnade s. k. analytiska metoden (teologien såg enligt denna såsom sin uppgift att föra den enskilda människan till frälsning; teologien blev fattad som en teknik, som begagnade vissa medel för att uppnå ett bestämt mål). Förändringen i den religiösa grundsynen framträdde också i pietismens tanke på nådens ordning och i bortfallandet av predestinationsläran. Allt detta visar, huru människan åter ställdes i centrum för gudsförhållandet och huru då tanken på Guds vilja och människan endast såsom Guds tjänare och redskap kom i skymundan. Likaså kom tanken på rättfärdiggörelsen att sakna organiskt samband med tanken på kyrkan. Och tänkandet över samhällslivet kunde ej få ett organiskt sammanhang med grundtankarna om lag och evangelium i Luthers mening, då den enskilda individens frälsning blev huvudtemat i teologien.¹

Vi skola från några synpunkter ytterligare söka belysa skillnaden mellan Luthers åskådning å ena sidan och Melanchthons och ortodoxiens å andra sidan. I den skolastiska teologien stodo kunskapsteori och frälsningslära i intimt samband med varandra. Om man kunde ernå kunskap om Gud och om det goda redan medels naturen utan hjälp av uppenbarelsen, så hade det sin motsvarighet i att man också kunde uppnå en viss godhet och gå de första stegen på frälsningens väg med hjälp av den fria viljan. Förnuftet förmådde fatta det goda i lagen och i viss mån följa det, om än människans krafter voro försvagade och ej av sig själva

¹ Det skulle föra för långt att i detalj utföra, hur denna utveckling kan sägas sammanhänga eller vara parallell med infogandet av rättfärdiggörelsetanken i ett av skolastisk filosofi beroende tänkande. Vi kunna här hänvisa t. ex. till H. Lindströms analys av Melanchthons teologi (Skapelse och frälsning i Melanchthons teologi) samt till H. Ohlssons artikel därom (STK, 1944, sid. 89 ff., 96 ff.); jfr också Gösta Höks artiklar i STK 1944, h. 2 och 3; 1945, h. 1 och 2, om nådens ordning samt R. Prenter, Spiritus creator, Khvn 1944, 2 uppl. 1946.

kunde nå målet, frälsningen. Liksom man på kunskapens område hade att höja sig från den lägre, förnuftsbestämda kunskapen, till den högre insikt, som blott uppenbarelsen kunde meddela, så hade man med avseende på frälsningen att framskrida från den fria viljans gärningar och från den lägre nåden till ett liv i mottagande av den högre nåden. Då Luther ej såg frälsningen såsom en vandring upp mot ett mål och nåden ej såsom ett medel att nå detta mål, blev följdén, att hela det skolastiska systemet med dess metafysiska uppfattning av kunskapen om Gud bröts sönder. Att vilja instämma i Luthers syn på frälsningen men mer eller mindre återgå till den skolastiska synen med avseende på kunskapen om det goda och om Gud blir en inkonsekvens, som i längden är ohållbar. Lutherdomens historia från och med Melanchthon visar ohållbarheten däri.

Ty det är uppenbart, att en religionsfilosofi aldrig blev utformad, som verkligen kunde giva uttryck åt eller passa till en sådan syn på Gud och frälsningen som Luther framlagt. Melanchthon, lutherdomens store teolog, byggde som sagt upp sitt system under beroende och med bruk av skolastisk filosofi. Hans affektlära var väl ett medel att giva uttryck åt Luthers tanke på rättfärdiggörelsen genom tron, men samtidigt betydde denna en individualisering och psykologisering av hela betraktelsesättet, som kom att bryta med Luthers grundsyn. Melanchthon lyckades med konststycket att förena tanken på rättfärdiggörelsen utan egna gärningar och tanken på den fria viljan genom nämnda affektlära; men sakligt sett var därmed ett tänkesätt infört, som nog kunde passa till en aristotelisk och platoniserande filosofi men ej helt till Luthers syn. Därför blev lutherdomen en särriktning, som knappt kan sägas ha haft så universella tendenser och blivit för hela teologien så omdanande, att den (även om ej motståndet från andra konfessioner och inre splittring varit så starka som de vore) verkligen kunde bli ett förnyande av det ursprungliga budskapet från urkristendomen i all dess skapande kraft.

Då inom luthersk ortodoxi de frågor togos upp, som behandlade Guds existens, hans väsen och egenskaper, räknades dessa till articuli mixti, till frågor som byggde på såväl förnuft som uppenbarelse såsom kunskapskälla; hela tillvägagångssättet och motsättningen mellan förnuft och uppenbarelse betyder egentligen en upprepning på ny basis av skolastikens sätt att behandla problemet, så till vida som man skilde mellan dessa frågor och teologiens centrala innehåll.

Om en religionsfilosofi skulle framställas, som stode i överensstämmelse med Luthers rättfärdiggörelselära, skulle det förvisso vara omöjligt att behandla frågan om Guds existens eller hans väsen och egenskaper annat än i direkt samband med t. ex. försoningsläran. Luther kan väl säga, att också förnuftet kan inse, att Gud finns och att varje människa äger en viss kunskap om lagen. Men denna kunskap blir aldrig en sådan kunskap, som kan föra till frälsning eller som kan bilda ett första led i frälsningen. Ty allt detta innesluter i sig enligt Luther något oriktigt och gudlöst, som måste övervinnas. Förnuftets kunskap om Gud är nämligen innehållsmässigt en orätt kunskap; och ehuru kunskapen i vad lagen bjuder kan leda till en yttre rättfärdighet, kan denna så litet bilda grundvalen för och utgångspunkten till rättfärdighet inför Gud, att människans egna försök att följa lagen och genom den vinna rättfärdighet inför Gud fastmer gör henne sämre, ja, kan förhärda henne, öka hennes synd. Ty det goda kan enligt Luther ej angivas på yttre sätt. Det kan ej fixeras i en viss ordning, som man kunde följa, och därigenom nå rättfärdighet inför Gud eller komma ett stycke på vägen dit. Visserligen är lagen Guds lag och representerar något ofrånkomligt för människan; även den onda människan står under lagens krav och även genom henne kan Gud verka det goda. Men människan närmar sig ej den sanna rättfärdigheten genom sin yttre laglydnad utan kan i stället genom denna inför Gud bli förhärdat, driven i riktning bort från Gud, om ej Gud förändrar hennes inre.

En allmän gudskunskap eller en allmän kunskap om lagen kan alltså aldrig för Luther vara utgångspunkt för en högre insikt i teologiskt avseende i den meningen, att detta skulle vara något teoretiskt entydigt eller något, varpå man kunde bygga upp teologien. Och detta gäller såväl ifråga om frälsningen som ifråga om kunskapen om Gud.

Detta drag i Luthers rättfärdiggörelselära skiljer honom radikalt från skolastiken. Och det kan, såsom tidigare antytts, sägas sammanhänga med att frälsningen för Luther ej är en vandring mot ett visst mål, en väg upp mot ett skådande av Gud, på vilken väg en förnuftsmässigt vunnen kunskap om Gud och lagen vore första våningen eller första steget, varefter man skulle ha att bygga vidare på denna grundval eller vandra vidare efter en tillryggalagd vägsträcka. Att just det, som skulle vara begynnelsestadiet, tvärtom måste i grunden förändras och göras om, är tecknet på, att allt måste gå i annan riktning, att det är fråga om — såsom

det ofta numera säges — en annan frälsningsväg, eller rättare sagt, att det för Luther ej är fråga om en frälsningsväg alls, där (såsom måste vara fallet, om det vore en verklig frälsningsväg) utgångspunkten toges i den naturliga människans begynnande vandring. Denna totala förändring från en rationell syn på frälsningsfrågan till en luthersk har det alltid varit en oerhörd svårighet för teologien att åskådliggöra. Den kan uttryckas så, att det ej är den naturliga människan som skall förbättras och ledas mot ett högre mål utan att frälsningen är ett människans möte med en helt ny tillvarosform, en ny tidsålder med dess krafter, varigenom den gamla, naturliga människan ej skall förbättras utan dödas och en ny människa födas. Den sammanhänger med Luthers syn på människans fördärv och på den ofria viljan och predestinationen, vilka läror alltid visat sig vara de svåraste att förstå bland alla i Luthers åskådning och vilka mest miss-tolkats. På religionsfilosofiens område har detta sin motsvarighet i att man ej kan lägga grunden till teologien i en allmän lära om Guds existens och om det goda över huvud (då den lutherska ortodoxien gått den vägen, betyder det, att den brutit mot vad som är konsekvensen av Luthers åskådning och på vissa punkter anknutit till ett skolastiskt tänkesätt).

Vi kunna ej här gå närmare in på, varför den lutherska rättfärdiggörelseläran avvisar en frälsningsväg, på vilken människan föres från ett stadium till ett annat, där ett senare stadium i viss mening förutsätter ett tidigare. Vi blott peka på, att däri sakligt sett ligger en avgörande skillnad mellan Luther och skolastiken.¹ Skall man vara konsekvent mot en luthersk åskådning, går det ej alls att börja med en rationell metafysisk kunskap om Gud och så söka sig vidare till en på uppenbarelse grundad kunskap. Det finns ingen väg från den förra till den senare. Förnuftets kunskap om Gud är ju nämligen ej en rätt kunskap. Den behöver ej blott kompletteras, utan den måste undanröjas för att ge plats för en helt annan kunskap om Gud.

Om det för luthersk tro är fråga om *Guds existens*, blir detta därför ej en fråga, som kan isoleras från frågan om rättfärdiggörelsen. Utan de frågorna måste i viss mening sammanfalla. Guds existens är ej det samma som frågan om existensen av vilken Gud som helst utan av just den Gud, som uppenbarat sig i Kristus och som är helt annorlunda än vad varje

¹ Jfr Nygren, Den kr. kärlekstanken, II, sid. 436 ff.

»naturlig» kunskap om honom anger. Vilken Gud det är fråga om, blir klart blott genom en rätt syn på rättfärdiggörelsen, och teologiens återgivande av dennas innebörd blir då en förutsättning för ett riktigt svar på de religionsfilosofiska frågorna om en sann kunskap om Guds existens. Frågan om Guds tillvaro måste m. a. o. ställas på annat sätt än man vanligen gör. Från en synpunkt sett kommer den religionsfilosofiska frågan om Guds tillvaro att sammanfalla med den teologiska frågan om hurudan Gud är för oss, vad han gjort och gör för oss; från en annan synpunkt sett måste den religionsfilosofiska frågan om Guds tillvaro absolut skiljas ut från teologiens innehåll.¹ Den måste ställas så, att där ej blir fråga om en metafysisk eller en rationell gudskunskap. Huru detta skall ske, blir en annan sak; det gäller, om ej då frågan om Guds tillvaro måste ersättas av en fråga angående arten och giltigheten av de omdömen, i vilka man talar om Gud. »Gud» kan nämligen tydligtvis ej sättas såsom ett allmänbegrepp; det är överhuvudtaget ej samma begrepp, som komma fram i en luthersk syn på den Gud, som verkar i Kristus, och i tanken på den Gud, som »förnuftet» fäller omdömen om, t. ex. den, som angives av en aristotelisk tanke på den rena formen eller den rena aktiviteten eller dylikt. Gudsbevisens Gud har med andra ord intet begreppsmässigt fixerbart gemensamt med den Gud, som Nya testamentet talar om.

Gå vi emellertid åter tillbaka till den lutherska ortodoxien, finna vi, att där allt tänkts på helt annat sätt. Det heter, att kunskapen om Gud har tvenne källor, *liber naturae* och *liber Scripturae*, varför kunskapen om Gud dels är en naturlig och dels en uppenbarad kunskap. Naturligtvis kan en »fullkomlig och för saligheten tillräcklig kunskap» enligt ortodoxien dock blott nås genom uppenbarelsen. Den naturliga kunskapen, vilken man brukade indela i en *insita et implanta notitia* och en *notitia acquisita*, vore ofullständig och ofullkomlig, beroende på människans fördärvade tillstånd. Då man emellertid anser, att en naturlig kunskap om Gud kan vinnas, kommer därmed denna att spela ungefär samma roll som motsvarande naturliga kunskap för skolastiken, och tanken, att denna kan leda helt orätt och att uppfattningen av Gud helt måste förändras för att bli en rätt kunskap, blir avtrubbad. Människans fördärv gör som sagt visserligen, att enligt ortodoxien kunskapen om Gud, utanför uppenbarelsen, är ofullständig, men den är i och för sig ej oriktig. Konsekvensen av

¹ Se nedan sid. 48 f., 65 f., 69.

detta skulle egentligen vara, att människan — med ortodoxiens uttrycks-sätt — ej vore helt fördärvad utan hade kvar en rest av den kunskap, som hon hade före fallet. Att detta ej stämmer med Luthers rättfärdiggörelselära och näppeligen heller med vad de ortodoxa teologerna själva lära ifråga om människans fördärv, torde vara tydligt. Däremot stämmer det i stort sett ganska väl med en skolastisk uppfattning av den skada, människan lidit genom fallet.

För att här ej missuppfattning skall uppstå, må innebörden av människans fördärv enligt Luthers intentioner något beröras. Det, att människan är totalt fördärvad, betyder ej, att hon ej kan göra något gott. Hon kan fatta det rätta i dess giltighet för det yttre livet och även genom att följa det åstadkomma en yttre rättfärdighet. Hon kan göra många goda och nyttiga gärningar. Men med utgångspunkt från detta allt kan hon aldrig nå till rättfärdighet inför Gud. Fastmer är detta, betraktat såsom en väg och begynnelse till rättfärdighet inför Gud, något, som måste nedbrytas, något som för bort från Gud. Då Amsdorff formulerade den anstötliga tesen, att goda gärningar äro skadliga för saligheten, befann man sig redan i en melanchthonsk frågeställning, som räknade med människans strävan mot salighetens mål, och man hade alltså avlägsnat sig från en frågeställning, som kunde göra rätt åt Luthers syn.¹ Men man skulle kunna säga, att *det* riktiga dolde sig bakom tesen ifråga, att det goda, som människan gör, inför Gud för denna människa blir till något ont, om det betraktas såsom grund för hennes rättfärdiggörelse; det leder henne då bort från tron, ehuru å andra sidan gärningarna i och för sig äro goda och hon därför *skall* göra dem. (Gärningarna skola m. a. o. väl göras men aldrig insättas i rättfärdiggörelsens sammanhang.) Det finnes ej en direkt väg från den yttre rättfärdigheten till den inre, rättfärdigheten coram deo, utan den senare mottages under det den förra nedbrytes, om den velat intaga den inre rättfärdighetens plats (naturligtvis nedbrytes den ej såsom yttre rättfärdighet — som sådan skall den bestå — men såsom grund till en rättfärdighet inför Gud).

På motsvarande sätt måste i fråga om kunskapen om Gud varje naturlig kunskap om Gud i en mening nedbrytas, innan det kan bli fråga om den i tron liggande kunskapen. I nyare teologi har man stundom talat om, att trons kunskap eller trons syn ligger på ett annat plan än annan kun-

¹ Jfr mitt arbete Förhållandet mellan tro och gärningar, sid. 148 ff., 153 ff.

skap. Nu skall ej förnekas, att detta kan vara ett riskabelt tal, då nämligen lätt det, som inneslutes i trons kunskap, i själva verket kan vara en vanlig kunskap, för vilken man gör anspråk på en särskild giltighet, vilket ju vore orimligt. Men *det* riktiga kan det ligga i talet om ett särskilt plan för trons syn på eller kunskap om Gud, att denna är på samma sätt skild från vanlig kunskap, som trons rättfärdighet («rättfärdigheten från Gud») skiljer sig från den yttre rättfärdighet, som människan själv kan förvärva sig. *Såsom rättfärdiggörelsen ej kan utgå från eller bygga på denna yttre rättfärdighet utan går i helt motsatt riktning, i det att den ej alls utgår från människan utan från Gud och så litet bygger på hennes prestationer, att den fastmer förklarar dem för onyttiga eller i detta sammanhang onda och skadliga, så kan ej heller den kunskap om Gud, som gives i tron, bygga på en naturlig kunskap om Gud och blott utvidga denna utan måste i stället vara helt oberoende av denna och avvisa den som grund.*

Otvivelaktigt följer med denna syn många svårigheter. I etiskt avseende är det naturligtvis mycket enklare att på moraliskt sätt tänka sig utgångspunkten för rättfärdiggörelsen i människans sedliga prestationer, vilka väl kunna förklaras otillräckliga, men vilka dock böra utbyggas genom att en hjälp förlänas människans naturliga sedlighet. Nåden måste då tänkas komma till den egna viljans hjälp och samverka med denna. — Det är ju väl bekant, att den lutherska rättfärdiggörelseläran ständigt vållat stora svårigheter. Det har ju blivit ett problem, huru man skall kunna klargöra lagens absoluta ofrånkomlighet, då laglydnad ej kan sägas leda till rättfärdighet och salighet. En enkel moralism är långt lättare att klargöra. Och det ej är svårt att anklaga lutherdomens rättfärdiggörelselära för att åsidosätta moralen eller innebära en från moralisk synpunkt vådlig lära. På samma sätt kan man säga, att det är långt enklare att framställa en religionsfilosofi i stil med den skolastiska än att söka fullfölja Luthers intentioner och draga konsekvenserna av dessa. Här kan lätt den förebråelsen framkomma, att en religionsfilosofi måste klarlägga sanningen av Guds tillvaro på tillfredsställande sätt och att en teologi, som alltså ej bygger på en grundval, där Guds existens eller åtminstone dess möjlighet demonstreras på metafysiskt sätt, skjuter åt sidan klarhets- och sanningskravet.

I fråga om religionsfilosofien är situationen rent av svårare än beträffande etiken. Inom denna senare föreligger en utarbetad tradition, i vilken

man försökt dela mellan lag och evangelium. Att fullgöra lagen har ej fått vara motiv för rättfärdiggörelsen, men detta hindrade ej reformatorerna att kraftigt inskräpa vikten av dess förkunnelse. Likväl fingo de uppbära förebråelsen att vara libertinister. Att svårigheter förelegat i etiskt avseende är visst. Men likväl har som sagt inom etiken ett stort arbete utförts, och möjlighet att anknyta till tidigare teologi och att lära av dess vinster och misstag har förefunnits. Inom religionsfilosofien åter anknöts egentligen redan i och med Melanchthon till den skolastiska traditionen i högre grad än i fråga om etiken. Man kunde också säga, att det systematisk-teologiska arbete, som måste utföras, förverkligats under upptagande av vissa skolastiska tänkesätt och utan det nyskapande arbete, som här varit nödvändigt, om på detta område Luthers insats helt skulle kunnat komma till sin rätt.

Följden av detta kunna vi erfara i den nuvarande situationen. Religionsfilosofien inom evangelisk teologi befinner sig egentligen i ett dilemma eller vid en skiljeväg, där ett avgörande är nödvändigt. Å ena sidan föreligga ständiga ansatser att skapa en religionsfilosofi på grundval av den ena eller andra metafysiskt inriktade filosofien. Å andra sidan möta dessa ansatser ett visst motstånd; reformatoriska teologiska riktningar ha på goda grunder kunnat avvisa sådana försök och i stället hänvisa till att trossanningarna ej kunna metafysiskt grundas, att trons visshet är av annat slag än varje teoretisk visshet, etc. Dessa riktningar åter ha fått uppbära förebråelsen att försumma teologiens sanningsfråga, att isolera teologien från annan vetenskap, från kulturlivets olika yttringar, etc.

Om över huvud reformationens syn skall konsekvent fortsättas men likväl ej nämnda religionsfilosofiska uppgifter försummas, ligger det nära till hands att tänka sig religionsfilosofiens uppgift såsom avseende formella frågor rörande religionens giltighet, men ej såsom behandlande frågan om Guds tillvaro eller de frågor, som metafysiken av ålder sysslat med.¹ På så sätt bli sanningsfrågorna behandlade, men på annat sätt än vanligen skett. Giltighetsfrågorna bli filosofiska, ej teologiska frågor. Men genom avvisande av den metafysiska filosofiens problemställningar finnes möjlighet att undvika, att de till grund för en reformatorisk syn liggande tankarna behandlas på ett sätt, som ej gör reformationens teologi rättvisa. Om t. ex. den lutherska tanken på Guds verk skulle insättas i sam-

¹ Jfr Nygren, *Filosofi och motivforskning*, s. 38 f., 12 ff.

band med en metafysiskt orienterad tanke på Guds existens, väsen och egenskaper och detta verk betraktas såsom utfört av denne metafysiskt tänkte Gud, blir genom själva metoden att behandla föreställningen om Guds verk Luthers syn förvanskad. Så skedde i viss mån i de luthersk-ortodoxa systemen. Om däremot religionsfilosofien blott behandlar giltighetsfrågan, kommer sedan framställningen av den Gud, vars tillvaro och verk det kan vara fråga om, att kunna bli gjord så, som verkligen överensstämmer med den lutherska fromheten. Alla innehållsfrågor, till vilka då frågan om Guds tillvaro, väsen och egenskaper måste hänföras, blir det då teologiens uppgift att framställa, och religionsfilosofien får som sin uppgift de formella frågorna. Genom samverkan av dessa vetenskaper bli de frågor behandlade, som beröra sanningsfrågan, ehuru på annat sätt och med andra problemställningar än man vanligen gör. Denna väg blir emellertid i en mening svårare än den gamla, metafysiskt inriktade religionsfilosofiens. Ty den metafysiska religionsfilosofien svarar mera direkt på frågor, som ligga närmare till hands att ställa; man tänker sig vanligen frågorna ställda på ett sätt, som passar det metafysiska tänkandet. Går man en annan väg och gör en uppdelning mellan giltighetsfrågor och tanken på tillvaron av en på konkret sätt tänkt Gud, har ju en hyfsning av problemställningarna och ett mödosamt genomtänkande av de närmast till hands liggande frågorna förutsatts. Därför komma ständigt sådana försök att möta motstånd, under det att ett metafysiskt sätt att behandla frågorna alltid måste erbjuda sig såsom närmare till hands liggande.

3.

Inom engelsk tradition har det i allmänhet synt naturligt att sammanbinda teologien med en idealistisk, metafysisk filosofi. Detta överensstämmer med den starka thomistiska traditionen inom engelsk teologi. Därför har också tanken på en naturlig teologi varit starkt företrädd i England.

I ett tidigare nummer av denna tidskrift (1945, h. 4) har teol. lic. G. Dahmén mot bakgrunden av situationen i England efterlyst ett mera positivt intresse för naturlig teologi, än vad han funnit vara för handen i Sverige. Nu är emellertid naturlig teologi ej alls en entydig tanke.¹ Inom

¹ Beträffande Luthers ställning till en sådan, jfr Ruben Josefsons undersökning *Den naturliga teologien hos Luther, 1944.*

den skolastiska teologien har en naturlig teologi en fast plats; den tillhör det lägre stadium av uppenbarelsen, på vilket människan med förnuftets hjälp kan skaffa sig kunskap om Gud.¹ — I senare protestantisk teologi, där den skolastiska teologiens sätt att sammanhålla natur och nåd lämnats, har en naturlig teologi, om en sådan antagits, fått en något annorlunda orienterad betydelse. Problemet inom evangelisk teologi har ofta sammankopplats med frågan om en anknytningspunkt för nåden hos människan, med frågan om en naturlig rätt och överhuvud med tanken på det kristna livets överensstämmelse med vad som är naturligt givet. Den naturliga teologien sammanhänger då med antagandet av ett slags allmän uppenbarelse.

Då den lutherska ortodoxa teologien lämnat den thomistiska läran om analogia entis, hade det för den blivit ett problem, huruvida gudskunskap kan vinnas genom allmän uppenbarelse eller om blott skriften vore källa till uppenbarelse. De svårigheter, som här uppstått, kunde som ovan nämnts sägas bero på att man ej tillräckligt förmått genomtänka en religionsfilosofisk uppfattning, som står i överensstämmelse med Luthers rättfärdiggörelselära. Enligt denna är människan i en mening fördärvad, och detta fördärv har med sig, att den naturliga människan ej kan ha en rätt kunskap om Gud. »Förnuftets» gudskunskap, den metafysiska gudskunskapen, blir enligt denna en falsk kunskap om Gud. Det ligger emellertid då nära till hands att generalisera detta därhän, att naturen själv och det därtill hörande förnuftet vore i och för sig något Gud motsatt. I det skolastiska systemet hade väl en viss sådan motsats mellan Gud och naturen kunnat förutsättas, men den överbyggdes genom det organiska sammanhanget i systemet. Då detta borttagits och tanken på naturens fördärv skärpts, blev det svårare att undvika en absolut motsats mellan Gud och naturen. Den lutherska ortodoxien uppmjukade ju den genom sin teori om articuli mixti, varigenom förnuftet tillerkändes en viss förmåga; likaledes blev den stränga predestinationstanken undviken och en viss frihet i viljan kom att realiter antagas. Och själva trosbegreppet tenderade att bli en människans prestation; tron kom att bli vad människan såsom naturlig människa hade att med fri vilja förverkliga. — Den naturliga religionen inom upplysningsteologien vände sig emot tanken på människans fördärv; tendensen att betona människans frihet utbildades

¹ Jfr härtill vidare K. E. Skydsgaard, *Tro och Metafysik*, 1937.

ensidigt, och en omedelbar överensstämmelse mellan förnuft och uppenbarelse kunde antagas.

I nutida protestantisk teologi ha somliga riktningar velat söka fullfölja den reformatoriska rättfärdiggörelseläran och tanken på människans fördärv i radikal mening. Detta har då fattats på så sätt, att därmed all »naturlig teologi» måste avvisas. Därmed uppkommer emellertid en svårighet med hänsyn till själva innehållet i den tro, som skulle hållas ren från förnuftets inblandning — från all slags naturlig teologi. Ty till den hör tron på Gud såsom skaparen och på världen såsom — också i dess fördärv — Guds värld. Kompromissriktningar ha, i överensstämmelse med vad som antagits under medeltiden, tänkt sig världen såsom innehållande *något* gott vid sidan av det onda och människan såsom utrustad med ett anlag till det goda, en anknytningspunkt för nåden.

Då man på detta sätt principiellt utgått från en motsättning mellan Gud och världen och mellan en högre kunskap om Gud genom uppenbarelse och en naturlig kunskap (som enligt vissa riktningar ej alls kan fatta Gud), rör man sig i själva verket inom den skolastiska frågeställningen, vari natur och övernatur motsätts varandra. Och det är otvivelaktigt, att man, om man alls begagnar den frågeställningen, ej gärna med konsekvens kan införa den reformatoriska synen på människans fördärv utan att komma till en orimlig ståndpunkt eller eventuellt till ett slags marcionitisk syn, vari tanken på Gud såsom skapare måste förnekas. Den skolastiska teologien infogade motsättningen natur—övernatur i ett system, präglad av platonisk och aristotelisk metafysik; då man velat avlägsna sig från detta system och sökt bygga upp synen på gudsförhållandet ut ifrån de reformatoriska tankarna på människans fördärv och rättfärdiggörelse blott av nåd, måste allt fattas på nytt sätt. Motsättningen natur—övernatur måste också övervinnas: annars drives man antingen till paradoxala orimligheter eller tillbaka till en kompromiss med de skolastiska tankar man velat lämna.

Det finns, kunde man säga, en fara för teologien att tvingas in i en frågeställning, där man antingen måste välja mellan en viss extrem åskådning av ena eller andra slaget eller också tvingas kompromissa mellan tvenne ytterligheter, som ingå i en på förhand fixerad motsättning. Man

kan nämligen lätt förledas att betrakta de olika möjligheterna till ställningstagande i fråga om naturlig teologi på följande sätt.

Å ena sidan synes en teologisk åskådning stå, enligt vilken varje naturlig teologi totalt förnekas. I stället söker man genomföra en konsekvent syn på Gud såsom allverkande, på människans totala fördärv och viljans ofrihet. Gud tilldelas då all aktivitet vid frälsningen, människan ingen. Detta tolkas emellertid då såsom generella omdömen om den empiriskt givna människan. Det skulle gälla om henne över huvud, att hon vore fördärvad, att hon vore ur stånd till allt gott. Man kan då ej tänka sig något gott annat än som en frukt av människans totala förvandling, vilken måste vara ett Guds verk. Över huvud synes man ofta rädd att alls tala om något gott hos människan, om gärningar, om kärlek, då allt handlande, all aktivitet måste tillerkännas blott Gud. Därför synes ej heller lagen såsom konkreta bud ha någon betydelse, utan blott kunna innehålla en total fördömelse av människan. Hon synes radikalt böra fränkännas varje värde och man egentligen blott kunna tala om Guds uppenbarelse.

Såsom motsatt ytterlighet tänker man sig då en åskådning, där människans fria vilja och självständighet betonas. En radikal arvsyndslära måste då förnekas. Människans anlag till det goda blir ett viktigt moment, likaså hennes värde såsom människa. Då blir också en naturlig teologi nära till hands liggande. Liksom den fria viljan blir förnuftets förmåga pointerad. Människan har att söka finna ut vad Gud är. »Uppenbarelse» blir snarast fattad såsom mänsklig inspiration. »Gud» blir en viss mänsklig idé, och viktigt blir särskilt att angiva skäl för antagandet av Guds existens. Den moraliska inriktningen grundas i en metafysik, som det blir en ytterst betydelsefull uppgift att bygga upp; och detta blir särskilt religionsfilosofiens uppgift.

Om den förra av dessa typer av teologiskt tänkande kan synas ha en viss anknytning till vissa konservativa evangeliska riktningar och till den s. k. dialektiska teologien och lätt förbindes även med fundamentalistiska tendenser och i allmänhet med någon form av reipristinationsteologi, så synes den senare stå liberal teologi nära. För allmänt populärt betraktelsesätt företer den förra riktningen en reaktionär dogmatism; den senare åter synes kanske i sista hand vilja ersätta all gammal dogmatik med »modern» religionsfilosofi av idealistisk typ.

Det torde ej vara ovanligt, att man utanför de teologiska fackkretsarna anser ovan hastigt skisserade strömningar såsom de huvudtendenser, vari teologien nu rör sig. Mellan dem kunna så naturligtvis kompromissriktningar antagas.

Vår tes skulle nu vara, att hela detta betraktelsesätt är ohållbart. Ingen av dessa skisserade strömningar anger en tillfredsställande syn på kristendomen. Den första, som dogmatiskt vill framträda som ren kristendom, obemängd av moderna strömningar, torde kunna visas ej blott leda till orimligheter utan även historiskt sett vara en förfalskning av kristendomen. Den senare torde ej blott filosofiskt kunna visas utgöra en ohållbar metafysik utan även teologiskt sägas innebära en upplösning av och emanciperung från kristendomen. Med detta förnekas emellertid naturligtvis ej, att bådadera kunna innehålla många riktiga synpunkter. Men som helhetssyn på kristendomen misslyckas båda riktningarna, och framför allt är det oriktigt, att möjligheterna att betrakta kristendomen och angeva dogmatikens, resp. teologiens, och religionsfilosofiens uppgifter vore givna i det alternativet.

4.

För att belysa innebörden i detta alternativ och så bana väg för en annan frågeställning, må här hänvisas till vissa paralleller till denna frågeställning, vilka äro givna i kristen idéhistoria.

I Gamla kyrkans kristologiska stridigheter funnos inom den s. k. monarchianismen tvenne till synes motsatta strömningar, nämligen *modalismen* och *dynamismen*. Enligt den förra var Kristus blott en modus för Gud, ett hans sätt att framträda; Gud och Kristus var en och samma person, blott i olika situationer. Därför kunde Kristus ej ha varit en verklig människa. Han kunde ej ha verkligen lidit och dött på korset, då Gud ej kan dö. Hans lidande kom därför att förstås såsom ett skenlidande.

Enligt den dynamistiska riktningen åter var Kristus fattad såsom en i förhållande till Gud självständig person, vilken av Gud utrustats med särskilda krafter. Många variationer av denna åskådning uppstodo. Kristus kunde väl tänkas som ett högre väsen än andra människor. Likväl bibehölls skillnaden mellan Gud och Kristus. Kristus vore nedanifrån, av annat väsen än Fadern.

Båda dessa riktningar, modalismen och dynamismen, avvisades av kyrkan. Ingendera lyckades nämligen giva uttryck åt vad som var väsentligt och oförytterligt för kristendomen, för dess syn på Gud och hans uppenbarelse. Modalismen ledde till doketism; något verkligt lidande kan det för Kristi del ej gärna bli tal om utifrån dess förutsättningar. Någon kontakt med det reella livet blir det ej. Inkarnationens tanke blir ej genomförd. Gud och Kristus bli idéer i ett tankesystem, men någon reell kontakt med den givna verkligheten, med denna världens liv och villkor, blir det ej möjligt att åskådliggöra på modalismens plan. Gud är ej den, som uppenbarar sig på olika sätt, genom mäktiga gärningar, ej den, som i och genom Kristus på avgörande sätt gjort en gärning, som förändrat allt för människorna, utan Gud är tänkt på grekiskt sätt såsom en vilande storhet. Han framträdde i Kristus, men ej såsom verkligen inkarnerad, ej såsom verklig människa; i den mån Gud inträtt i världen, är han alltjämt den Gud, som är oåtkomlig för människor, fjärran från denna världens liv.

Dynamismen åter gick andra vägar, men också den gav uttryck åt en helt annan åskådning än den urkristna. Ej heller där kunde tanken på inkarnationen komma till sin rätt. Kristus vore en med gudomliga krafter utrustad människa. Gud sågs även här på hellenskt sätt, ej såsom i bibeln. Rättfärdighet framstod ej såsom en Guds gärning genom Kristus, utan såsom en egenskap, till vilken människan kunde söka höja sig. Pauli förkunnelse om »rättfärdighet från Gud» kunde ej komma till sin rätt.

Bakom hela monarchianismen, både i dess modalistiska och dess dynamistiska form, låg en annan syn på Gud och hans uppenbarelse än den i Nya testamentet föreliggande. Gud tänktes enligt monarchianismen såsom en oändlig, bakom världen vilande substans (Jfr Harnack, *Lehrbuch der Dogmengesch.*³, I, sid. 610). Vare sig Kristus tänktes såsom en med högre, gudomliga krafter utrustad människa eller såsom form för Guds framträdande, så var det bakomliggande schemat det, att Gud vore i och för sig ett transcendent vara, som är fjärran från människorna; även om människan antages ha något gudomligt inom sig och om Kristus varit utrustad med sådana gudomliga krafter, som höjde honom över andra människor, förblir grundsynen på Gud och hans förhållande till människorna densamma. Den modalistiska teologien kunde synas ge utrymme åt inkarnationstanken, då Gud enligt den framträdde i Kristus, men från

de förutsättningar, man utgick, ledde denna åskådning till doketism, vilket visar, att Gud från början tänktes så, att inkarnationstanken blir omöjlig att helt genomföra.

Då de olika monarchianska riktningarna, såväl modalismen som dynamismen, avvisades, kan det synas, som om man måste stanna i en kompromiss mellan de i monarchianismen ingående riktningarna. Detta skulle emellertid, också det, innebära en förfalskning av kristendomen. Det är tydligt, att monarchianismen rört sig i de allmänna tankebanor, som föreföllo den tidens människor naturliga. Emellertid var bakgrunden till hela frågeställningen, till hela alternativet (att Kristus antingen var en modus av Gud eller att han kom »nedanefter» och var en med gudomliga krafter utrustad människa) en syn på Gud och hans förhållande till människan, som egentligen ej gav uttryck åt en urkristen syn på uppenbarelsen. Gud förutsattes vara ett vilande vara, en oändlig substans, men sågs ej såsom han gör t. ex. i Gamla testamentet såsom en väldig kämpande makt, som med kraft gör sin vilja känd på de vägar han själv utväljer. Då emellertid bakgrunden för monarchianismens tänkesätt överensstämde med det vid den tiden allmänna tänkesättet, kunde kristendomens syn på Kristus ej framläggas annorlunda än som paradoxala satsar, vilka avvisa de direkt mot urkristendomens intentioner angående inkarnationen stridande teserna, men vilkas paradoxalitet sammanhänger med det tänkesätt, som präglats av en hellensk gudstanke. Inkarnationen måste bli något orimligt, om ej kristendomens syn på Gud som skapare och frälsare var utgångspunkten för tänkesättet; antages i stället Gud såsom en oändlig, vilande substans, måste hans ingående i världen fattas antingen så, att gudomliga krafter givas åt en människa, eller så, att Gud själv, alltjämt främmande för världen och ändligheten, framträder i den i en gestalt, som blott skenbart hör denna världen till. Från denna utgångspunkt kan Kristus icke på en gång vara både helt Gud eller helt människa. Då i Nicaenums tesar Kristus fastställs såsom *både* Gud och människa, blir detta paradoxalt från de utgångspunkter, vari man vanligen tänkte inom den av antik filosofi påverkade världen.

Och så är det alltid, då transcendens-immanens-schemat behärskat tänkandet. Transcendenstanken måste innebära tanken på något annat än det i denna världen givna. Guds transcendens måste då innebära, att

Gud är av annan natur än denna världen. Immanenstanken skulle där-
emot betyda, att det gudomliga är givet här i världen t. ex. såsom krafter
däri. Hela den motsättningen utgår emellertid från en annan syn på förhål-
landet mellan Gud och världen än den kristna synen på Gud såsom skapare
och frälsare. Man kan visserligen från urkristen synpunkt betona, att Gud
är både transcendent och immanent och att han ej blott är fjärran och
oåtkomlig från människans synpunkt, utan också finns i världen. Vidare
kan man säga, att han ej blott är en i världen given kraft utan också
något helt annat än allt i världen givet. Men samtidigt måste man säga,
att hela det schemat egentligen är oriktigt, då utgångspunkten i motsätt-
ningen transcendens-immanens ej är den kristna synen på Gud såsom
skapare och frälsare utan en filosofisk motsättning mellan olika substan-
ser, olika former av vara. Därför måste vart och ett av dessa sätt att
tänka (Gud är transcendent — Gud är immanent) bli oriktigt, och en
kompromiss blir aldrig klart och konsekvent tänkt, då bakgrunden är en
icke-kristen syn på Guds förhållande till världen.¹

5.

Om vi nu återgå till frågan om *naturlig teologi*, kan denna just, så-
som dynamismen (och monarchianismen över huvud), sägas förutsätta ett
sådant uppenbarelsbegrepp, som ej är bibliskt. Man har ej utgått från att
Gud skapat världen och att skaparen också är frälsaren. Man utgår från
att uppenbarelse är ett högre *vetande*, ej primärt en den levande Gudens
gärning. Man räknar, ungefär såsom på kristologiens område dynamismen
gjorde, med gudomliga krafter i denna världen, med en viss förmåga hos
förnuftet att nå upp till något gudomligt. Själva *problemställningen* visar,
att förhållandet mellan Gud och människan, Gud och världen, tänkts på
annat sätt än som egentligen utmärker kristendomens intentioner, så som
de föreligga i Nya testamentet. Det är ej ett sådant uppenbarelsbegrepp,
som framträtt i Nya och Gamla testamentet, som råder, utan fastmer en

¹ Jfr härtill min artikel Uppenbarelsen och Bibeln i denna tidskrift, 1946, häfte 4.
— Då i modern tid man diskuterat om Bibelns auktoritet, ha tvenne meningar fram-
trätt, vilka egentligen i hög grad kunde sägas utgöra motsvarigheter till modalismen
och dynamismen. Dels har man velat hävda Bibelns upphöjdhet över det mänskligt-
historiska sammanhanget så, att den vore ofelbar. Dels har man låtit Bibeln företräda
en viss andlig storhet, men helt inom det mänskliga området, såsom dynamismen såg
Kristus såsom en med gudomliga krafter utrustad människa.

syn på uppenbarelsen och Guds förhållande till världen och människan, som utmärker hellenskt tänkande. Dit hör hela motsättningen immanens-transcendens.

Det är otvivelaktigt så, att en naturlig teologi står i strid med en evangelisk teologis intentioner. En enhetlig evangelisk teologi, vari tanken på naturlig teologi infogats, är förvisso omöjlig. Men om man bemöter kravet på en naturlig teologi med ett betonande av Guds transcendens och med sådana påståenden, som att Gud ej kan fattas utan vore främmande för våra tankeformer, når man fördenskull ej till ett kristet uppenbarelsbegrepp. *Man kunde säga att såväl antagandet som förnekandet av den naturliga teologien betyder en väg bort från kristendomens egna intentioner*, om förnekandet nämligen motiveras med betonande av Guds transcendens. Ty liksom bakom dynamismen och modalismen dolde sig monarkianismens hellenska syn på Gud och hans förhållande till världen, så döljer sig såväl bakom den naturliga teologien och bakom ett avvisande av den under hänvisning till Guds transcendens en annan syn på Guds förhållande till världen och människan, en annan uppenbarelssetanke än den typiskt kristna. Gud är då ej tänkt såsom den levande, handlande, den som uppenbarat sig i Kristus och i honom kommit till jorden, försonat världen med sig och genom sin gärning grundlagt en ny gemenskap, och som alltjämt lever och verkar. I stället föreställer man sig honom som ett från världen skilt varande, en gudomlig substans, som kan ingå i världen, men som principiellt är skild från världen såsom en substans är skild från en annan.

Om en naturlig teologi skall bedömas från kristen synpunkt, kan man därför ej blott avvisa den såsom okristen. Ty bakom avvisandet kan mycket väl samma fel dölja sig som bakom den avvisade naturliga teologien: en uppenbarelssetanke, som ej återgår på bibelns syn utan snarare på en hellensk uppfattning av Guds förhållande till världen.

I stället måste förhållandet till den naturliga teologien kännetecknas av, att man låter *det* komma till sin rätt, som den naturliga teologien ger ett oriktigt uttryck åt. Det finns som ovan påpekats olika former av naturlig teologi. Men både när den uppträder under skolastiken och när den framträder under upplysningstiden kan den, trots dess principiella oförenlighet med evangelisk kristendom, hava haft det riktiga på känn, att uppenbarelsen måste innebära, att Gud är skaparen av hela världen och

att Gud har direkt att göra med *alla* människor och ej är fjärran från någon, vare sig han räknar sig som kristen eller ej. Om tanken på en naturlig lag skulle innebära detta, kan den otvivelaktigt ha något riktigt i sig. Världen är som helhet enligt kristen syn Guds värld. Själva skillnaden mellan rätt och orätt, mellan gott och ont, går enligt kristen syn aldrig i sista hand tillbaka blott på en konvention, på vana, bruk eller på dekret, som utfärdats, därför att de synts lämpliga för en stat eller en grupp. Utan skillnaden mellan rätt och orätt, gott och ont, återgår på en levande Guds närvaro i världen.

Naturrätten ersätter emellertid tron på en levande Gud med vissa metafysiska principer. Då dessa principer egentligen höra hemma på samma plan som andra rättsnormer, kunna de kritiseras. När de då visat sig ohållbara såsom i sig giltiga principer, återstår blott ett positivismens nedrivande av möjligheten att skilja mellan rätt och orätt, gott och ont.¹

Den naturliga teologien och naturrätten komma alltså att från kristen synpunkt betraktas såsom visserligen i och för sig oriktiga men likväl ej såsom något, som utan vidare restlöst kan avvisas. En lagisk inställning, där människan med sin moral och sina gärningar söker bestämma Guds förhållande till sig, ger ju från kristen synpunkt uttryck åt ett grundfalskt gudsförhållande. Men det kan likväl sägas vittna om att människan står under Guds välde och är bestämd av detta. På samma sätt kan en naturlig teologi (t. ex. naturrätten) från kristen synpunkt ses såsom ett vittnesbörd om hela världens och varje människas beroende av Gud. Det sätt, varpå detta utföres i naturlig teologi (vartill hör läran om naturrätten) måste alltså sägas vara orätt. Den naturliga teologien och naturrätten gör ett metafysiskt system av det, som den kristna tron ger uttryck åt på annat sätt: Guds lags välde över människan. Det metafysiska systemet gör av Gud en abstrakt princip och kommer i sina konsekvenser att förneka den kristna tron på en levande Gud eller i varje fall att hänvisa till en annan syn på Guds uppenbarelse än den kristna. Om man utförde den naturliga teologien som en religionsfilosofi, på vilken en uppenbarad teologi kunde bygga, så behöver det visserligen ej betyda en direkt återgång till en skolastisk syn på förhållandet mellan natur och nåd. Men det skulle i alla fall innebära en förenklad, vulgariserad form av i skolas-

¹ Jfr A. Nygrens artikel Kristendomen och rätten i detta häfte.

tisk teologi ingående tankar. Och det skulle principiellt egentligen kunna medföra, att även skolastikens syn på rättfärdiggörelsen (eller en förenklad form därav) bejakades; i varje fall vore då en förenklad, vulgariserad form av thomismens syn på rättfärdiggörelsen nära till hands liggande.

Så kan intresset för metafysik och naturlig teologi väl framdrivas av begripliga och berättigade motiv, men det sätt, varpå dessa få komma till sin rätt, kan leda helt bort från allt vad reformationen vunnit.

Av det ovanstående torde det framgå, att frågan om religionsfilosofiens uppgift och innebörd för en protestantisk teologi är av vida mer komplicerad natur än vanligen beaktas. Ty hela religionsfilosofiens anläggning sammanhänger med huru teologien i övrigt utföres. Bristen i evangelisk teologi torde just — det må här återigen betonas — kunna sägas vara, att efter reformationen det ej framkommit någon i grunden ny religionsfilosofi.

Om man nu i våra dagar ej utan vidare kan gå så till väga, att man utvecklar en naturlig teologi eller lägger en grund till teologien genom ett metafysiskt, idealistiskt tänkande, vari infogas ett resonemang angående Guds existens, är ju en bland orsakerna till detta, att denna religionsfilosofi skulle kunna kontrastera mot innehållet i evangelisk teologi. Men naturligtvis kan man ej blott stanna t. ex. vid negationen av varje metafysik eller naturlig teologi. Och då man avvisar varje tanke på en uppenbarelse, utom uppenbarelsen i Kristus, torde man sakligt sett lätt komma nära en hållning, som erinrar om modalismens. Man kommer att i sitt avvisande av den naturliga teologien likväl acceptera det plan för resonemanget, vari mot vartannat ställas tanken på en naturlig teologi och inskränkandet av uppenbarelsen till Kristus. Detta plan erinrar i mycket om det, då dynamism och modalism motsattes varandra.

Bakom en sådan motsättning som den mellan naturlig teologi och avvisandet av denna kan ofta dölja sig ett uppenbarelsbegrepp, som ej är bibliskt. Och anledningen till att man ej utan vidare kan diskutera om Guds existens och låta detta vara innebörden i en religionsfilosofi är, såsom framhållits, från en synpunkt sett att en sådan religionsfilosofi skulle lägga grunden till eller vara anpassad efter en teologi av i förhållande till en reformatorisk teologi motsatt innebörd. Uppen-

barelsetanken bakom en sådan teologi, med en idealistisk-metafysisk religionsfilosofisk bakgrund, måste bli av teoretisk art, ej av den natur, som föreligger i bibeln.¹ Och gudstanken skulle väl kunna inpassas i ett hellenistiskt tänkt system men ej gärna sättas i organiskt sammanhang med en sådan syn på Gud, som utmärker såväl Gamla och Nya testamentet som reformationen.

Den religionsfilosofi, som ej skall i någon form upptaga den skolastiska delningen mellan natur och övernatur och som, i stället för att fortsätta Melanchthons tendenser, vill behandla problemen på ett sätt, som ej bryter emot Luthers teologiska åskådning, kan, såsom ovan framhållits, ej börja med att behandla sådana frågor som den om Guds existens.

Då synes man i stället tvingas söka sig fram på andra vägar. För att förstå det givna materialet synes det lämpligt att på ett eller annat sätt skilja mellan olika meningssammanhang eller olika erfarenhetsområden.²

6.

Fördelen av att skilja på olika meningssammanhang eller erfarenhetsområden kunde illustreras genom att giva akt på, att en historisk vetenskaplig undersökning i praktiken drives till att göra skillnader i den riktningen, även om man ej genomreflekterar innebörden däri.

Ett exempel på detta kan man finna i det sätt, varpå olika teologiska riktningar ställt sig till vissa historiska frågor i Nya testamentet. Hur skall man ställa sig till sådana berättelser, vilka innehålla t. ex. en framställning av undren eller av något, som ej stämmer med vår vanliga syn på verkligheten?

Ett nära till hands liggande sätt att bedöma sådana berättelser är att nalkas dem med frågan, om de kunna anses vara sanna eller om de skola avfärdas såsom legender.

Det är emellertid synnerligen svårt och krävande att kunna på detta sätt behandla historiskt givna berättelser. Och svårigheten ligger från ena sidan sett särskilt däri, att man då kommer att bli tvungen att vid bedömandet av den historiskt givna kristendomen utgå från vad vi nu anse såsom möjligt och riktigt, alltså från att vår nutida världsåskådning representerar större sanning än den, med vilken de historiskt givna kristna

¹ Jfr min uppsats *Bibeln och uppenbarelsen*, STK, 1946, h. 4, sid. 320 ff.

² Jfr Nygren, *Filosofi och motivforskning*, s. 40 ff.

föreställningarna förbundits. Man har då ständigt liksom bedömt och behandlat dessa med en utifrån tagen måttstock. Särskilt därför, att man med- eller omedvetet ansett sig böra bedöma dem från vad som ansetts vara en naturlig sanningssynpunkt, har man tvungits att jämföra dem med vad från en nutida synpunkt måste anses rimligt och riktigt.

Om man utgår ifrån den nu rådande verklighetssynen, kan man behandla de i bibeln förekommande, såsom orimliga förefallande berättelserna på tvenne olika sätt. Dessa ha i stort företräts av den liberala teologien och den s. k. religionshistoriska skolan.

Den första av dessa riktningar, vilkens kristendomssyn i vissa avseenden går tillbaka på upplysningstidens tänkesätt, behandlade det bibliska föreställningsmaterialet på ett sätt, som kunde kallas för anpassningens sätt. Den ville själv stå på kristen ståndpunkt och fixera det även för nutiden tillämpliga och aktuella i urkristendomens syn. Man har då varit viss om det förblivande värdet av det kristna, i bibeln givna budskapet. Med det som utgångspunkt har man gjort gällande, att det väsentliga i detta ej kunnat vara oupplösligt förbundet med till en gången tid knutna föreställningar. Så har det förelegat en viss tendens att omtolka den ursprungliga kristendomen efter den för tillfället innevarande tidens tänkesätt. Eftersom kristendomen förnams såsom en levande andlig storhet och ej blott som något förgånget, var detta naturligt. Men därmed följde lätt, att den historiskt givna urkristendomen, bibelns tankar, blevo moderniserade. En fara för detta kan alltid sägas föreligga, då man försöker popularisera och i nutiden förklara de nytestamentliga tankarna. Dessa komma då ej att infogas i sitt ursprungliga sammanhang utan sättas i relation till ett modernt tänkesätt. Det kräves ett mycket djupt inträngande i de kristna föreställningarna, om de skola kunna på rätt sätt återgivnas utan att de moderniseras.

Det är intressant att giva akt på, att den »religionshistoriska skolan» (t. ex. Reitzenstein, Bousset; i Sverige Wetter), vilken på sätt och vis utgick från den liberala teologien, kom att intaga en helt annan hållning till den i bibeln betygade kristendomen. Den sökte helt avkoppla alla intressen att göra kristendomen användbar för nutidens människor och avstod helt från all anpassning. I stället stod den ivrigt på vakt emot faran att modernisera uppfattningen av de bibliska föreställningarna.

Dessa skulle framställas sådana som de förelågo i sin tids miljö och jämföras med samtida religiösa bruk inom närgränsande religioner.

Historiskt sett betydde denna inställning från en synpunkt sett ett stort framsteg, även om man tenderade att göra berättelserna i bibeln mer naiva och primitiva än de äro. Genom frigörandet från intresset att göra kristendomen begriplig för vår tids tänkesätt och tillämplig i vår världsåskådning, kunde man klarare se innebörden av tankarna i deras tidshistoriskt givna sammanhang.

Den religionshistoriska skolan ställde sig så liksom på avstånd ifrån den undersökta religionen. Systematisk teologi har nu i ej ringa mån haft gagn av denna inställning och genom den bättre kunnat nå sitt mål: att förstå trosföreställningarnas innebörd och inre sammanhang. Ja, man skulle kunna säga, att systematisk teologi och dogmhistorisk forskning i en mening gått ännu ett steg i samma riktning.

Den religionshistoriska skolan betraktar kristendomen som en religion vid sidan av andra, och den markerar sitt avstånd från denna just genom att markera olikheten mellan vår tids tänkesätt och den studerade religionens. Därvid utgår den dock egentligen naivt från, att vår tids tänkesätt och hela vår världsbild vore självklart riktig och att vi blott kunna bedöma de urkristna föreställningarna som en gången tids egendomliga, helt eller delvis vidskepliga och i varje fall oriktiga föreställningar. I detta ställningstagande döljer sig en rest ej blott av upplysningstidens naiva tro på den »upplysta» tidens självklara rätt och överlägsenhet gentemot en äldre tid. Där ligger också den vanliga tendensen att bedöma religiösa föreställningar som om de avsågo att meddela ett vetande om timliga ting. En dylik förhandsinställning orsakar en (just för upplysningstiden typisk) naivt överlägsen inställning till gångna tiders religiösa tänkesätt, vilken egentligen kan bli ett hinder att inifrån förstå dem. Man ser det som »primitivt» och förutsätter då en utvecklingstanke, vilken kanske ej alls är tillämplig just där den får tjänstgöra som en självklar förutsättning för bedömandet av de såsom primitiva antagna dragen i religionen. Just det självklara avvisandet av en möjligen rimlig mening i den studerade religionen kan tillsluta ögat för förståelsen av dess innebörd och så hindra en rent *historiskt* riktig uppfattning av den. Med en sådan utgångspunkt är det naturligt att bedöma den gångna tidens religiösa tankar såsom godtycklig vidskepelse, såsom övervunnen »meta-

fysik» eller dylikt. Faktiskt kan man som sagt så avskära möjligheten av en rent historisk förståelse, då utgångspunkten tvingar till att insätta den gångna tidens föreställningar i sammanhang med *vår* tids tankar om vad som är verkligt och sant och så dock rycker loss dem ur deras eget sammanhang. De kanske ej avsågo att meddela en sådan sanning. Och en senare religionsforskning kan ofta märka, att vissa enstaka moderna föreställningar, vilka antagits såsom självklart riktiga, ej duga såsom bakomliggande schema för en viss religion. Så har t. ex. modern religionshistoria kunnat göra gällande, att en äldre religionshistorisk syn på religionernas utveckling var felaktig och ej motsvarar den historiska verkligheten.

Radikalt avlägsnas emellertid dessa misstag först, om man går bort från det naiva antagandet, att de studerade berättelserna helt enkelt haft som ärende att framställa händelser av ovanlig innebörd och blott syfta att giva ett vetande av vanlig art. Man måste då till en början bortse från sanningsfrågan och *ej* först ställa frågan, om, från vår tids uppfattning av vad som är möjligt och rimligt, de religiösa föreställningarna äro riktiga, utan man får söka leva sig in i dem i deras eget sammanhang och söka finna, vad det är, som är ledande i dessa, om man tar dem just som de föreligga utan att på förhand förkasta vissa bland dem. Detta behöver ej innebära, att man kommer att sakna varje måttstock för bedömande av dem eller för förståelsen av deras inre sammanhang.

Om t. ex. man har att studera en underberättelse, har det tidigare legat nära till hands att bedöma den med frågorna: »är detta en legend», och »hur har den legenden uppkommit». Man har då helt behandlat den, som om det varit fråga om en historisk berättelse om en vanlig händelse, och man har frågat, om det synes troligt, att det inträffat just så som det berättas. Men man har däremot ej undersökt, *varför* det berättats så som skett och om berättelsen infogats i ett särskilt sammanhang och därför får en särskild mening. Man har t. ex. vid berättelsen om hur Jesus bespisar 5000 män blott frågat, om detta vore möjligt eller hur den legenden uppkommit, men mindre sökt tränga in i hela det sammanhang av föreställningar, vari berättelsen står infogad. Senare har man emellertid kunnat visa, att berättelsen har sammanhang med den urkristna synen på sakramentala måltider. Och säkerligen sammanhänger berättelsen med

hela den ursprungliga synen på vad som måste hända, då Messias var kommen. Den intar då en viktig plats i de framställningar, som ge oss kunskap om urkristna tankar och kan i varje fall ej utan vidare och i sin helhet utsöndras såsom ett senare inskott i evangelieframställningen. Bättre än genom detta exempel kan det emellertid kanske åskådliggöras, hur viktigt det är att hålla sig till meningen och sammanhanget i berättelserna, om man går till framställningarna av Jesu uppståndelse. Om dessa betraktas blott såsom berättelser om att en människa, som levat och blivit avrättad, efter döden uppstått, vore de ju helt att se som legender utan djupare mening. Skulle det vara fråga om en berättelse, att en stor hjälte i forntiden, en Alexander eller Caesar, uppstått från de döda, kunde den väl ej bedömas annorlunda än som en legend utan större intresse. Nalkas man framställningen av Kristi uppståndelse på ett dylikt sätt, är det helt naturligt, att man ställer frågan, om den är naturvetenskapligt möjlig och självfallet avvisar den.

Nu är det emellertid tydligt, att meningen i berättelserna om Kristi uppståndelse ej är att blott meddela, att en död människa blivit levande igen. En sådan berättelse hade aldrig i och för sig kunnat få den genomgripande betydelse som berättelsen om Jesu uppståndelse hade. För Paulus var det ej i och för sig tron, att en död människa blivit levande, som gjorde honom till kristen. Utan det sammanhang, vari uppståndelseberättelsen hör hemma, är tanken på den levande Gudens gärningar. Gamla testamentets uppenbarelsetanke hängde samman med tanken på Guds gärningar. Gud förde Israel ut ur Egypten, han gav folket lagen, han gav löftet om den rättfärdighet, som skulle givas. Då Kristus sågs som uppstånden betydde det, att man i honom såg löftena om Messias uppfyllda och att den levande Guden själv besökt sitt folk och låtit en frälsare komma, som företrädde Gud själv. Dogmatiskt kunde man säga, att Kristi uppståndelse sammanhängde med läran om Kristi gudom, ehuru utbildningen av denna lära i Gamla kyrkan också bar prägeln av de svårigheter, vilka ett grekiskt filosofiskt tänkande skapade. Kristi uppståndelse sågs som ett led i den levande Gudens gärning, och sammanhängde med tron, att i Kristus alla löften i Gamla testamentet uppfyllts. Tron på Kristi uppståndelse betyder alltså ej ett mirakel, att en människa, vilken som helst, dött och åter vaknat till liv, utan är identisk med tron, att Jesus av Nasareth var den utlovade Messias, som nu kommit och på

vilken allt uppfyllts, som lovats. Med honom var Andens tid, den utlovade tiden inne. Tron på hans uppståndelse kom så att ligga på samma plan som tron på Gud och var ej alls parallell med antagandet, att en vanlig människa uppstått. Kristus var livets furste och kunde enligt urkristen tro ej behållas av döden. Att tro på Kristus såsom uppstånden blev så detsamma som att tro, att Gud nu verkade på jorden och att han verkat just i Kristus och låtit »gudomens fullhet» ha sin boning i honom (Kol. 2: 9). Så hänger tron på Kristi uppståndelse samman med det sätt, varpå uppenbarelsen setts i Gamla testamentet och därigenom med tron på Guds väldiga gärningar. Man kan säga, att tron på Kristi uppståndelse är tron på en konkret gärning, utförd av den levande, i handling framträdande Guden, vilken nu verkat och uppenbarat sig i sin Son, den utlovade frälsaren. När den kristna tron påstår, att Gud gjort Jesus av Nasareth till Messias, Kristus, så står det på samma gång klart, att Kristus är ett led i Guds eget handlande. Han har då funnits till före världens skapelse och kunde ej behållas av döden, då den gärning han fått att utföra inneslöt också just att genom uppståndelsen gå tillbaka till Fadern. Nu kanske invändes, att allt detta blott klarlägger den urkristna *tron*, alltså de föreställningar, man gjorde sig om Kristi uppståndelse, men ej dennas möjlighet eller realitet. Men man kan ej börja från sistnämnda utgångspunkt. Ty om man nalkas frågan om uppståndelsen såsom blott en berättelse om ett mirakel, rycker man ut tron därpå ur dess sammanhang. Då kommer man in på felaktig bog och ställer alla frågor på felaktigt sätt.

Med detta säges naturligtvis ej, att det rätta sammanhanget skulle göra tron på uppståndelsen till rationell och antagbar från t. ex. naturvetenskaplig synpunkt. Men uppståndelsen blir en sida av tron på en levande *Gud*, som handlar med människan både före och efter hennes död, och tron på Kristi uppståndelse får referens till det, som ligger på andra sidan om döden; tron på ett liv där och tron på en i människolivet ingripande och handlande Gud, vilken uppenbarat sig genom konkreta gärningar och slutligen kommit till jorden genom att sända Kristus, kommer att sammanfalla. Naturligtvis kan tron på Gud eller på Kristi uppståndelse eller de dödas uppståndelse överhuvud aldrig grundas på t. ex. naturvetenskapliga eller kvasinaturvetenskapliga resonemang. Den är precis av samma innebörd som tron på Gud överhuvud. Den kan och

får lika litet demonstreras eller bevisas som denna. Här innebure ett försök till bevis en önskan att rationellt grunda det, som ej hör till det rationella. Då bleve tron dels rationell, dels irrationell (såsom skolastiken också menat). Men tron ligger på ett helt annat plan än dylika överväganden; ter sig dess innehåll irrationellt, beror redan detta egentligen på, att den på falskt sätt ställts i relation till det rationella. Överhuvud har religionen, enligt den religionsfilosofiska uppfattning som ovan antytts, sin egen principiella giltighet, vilket ej innebär att religiösa omdömen äro riktiga, därför att de äro religiösa, men att de *kunna* vara riktiga och måste förstås och bedömas i det sammanhang, vari de stå inställda, ej genom utifrån anlagda synpunkter, vilket här t. ex. naturvetenskapliga synpunkter skulle vara. Religionen har sin egen *mening*, den hämtar ej sin mening från annat håll. Det vore ju oriktigt att motivera kristendomens värde genom en hänvisning till de humana framsteg, som blivit följden av dess människouppfattning och så låta t. ex. tron på Gud och Kristus ha sekundärt värde, därför att den otvivelaktigt faktiskt är orsak till en human betraktelse. Lika oriktigt vore det att grunda tron på Gud eller på den alltjämt nu levande Kristus på någon (t. ex. naturvetenskaplig) teori, som gjorde uppståndelsen möjlig. Uppståndelsen säger just, att här föreligger något som icke tillhör det vanliga rumsligt-tidliga sammanhanget, på samma sätt som tron på Gud överhuvud ej med hänsyn till sitt innehåll uppgår i detta. Men den religionsfilosofiskt viktiga iakttagelsen blir då, att man ej här får stanna vid att antaga en transcendent verklighet i den meningen, som den idealistiska filosofien gjort, då den kontraponerat transcendens och immanens. I stället måste religionsfilosofien söka finna andra vägar för att åskådliggöra den i och för sig otvivelaktiga meningsfullheten i religiösa utsagor. Att finna den rätta vägen är nu den stora uppgiften — ett försök har varit Nygrens hänvisning till de olika meningssammanhangen.

Nu kunde visserligen invändas, att här ej behöver vara fråga om olika »meningssammanhang», utan blott om riktiga förutsättningar för förstående. Men det gäller något mera än det. Urkristendomens nattvardstanke t. ex. kunde ej fattas av senare tider, då vissa förutsättningar för upplevelsen av vad därmed sammanhängde bortfallit. Först Luther gav åter en utgångspunkt för hela synen på Guds verksamhet och Kristi gärning, varigenom hela frågan om nattvarden fördes in på ett annat plan och i ett

annat sammanhang, än då man vacklat mellan en symbolisk-bildlik och en realistisk-magisk nattvardssyn. Luther såg nattvarden från en helt ny synpunkt. Om striderna tidigare mellan symbolisk och realistisk nattvardssyn förts på ett plan, som kan erinra om motsatsen mellan modalism och dynamism inom de kristologiska striderna i Gamla kyrkan, förde Luther in frågan på ett helt nytt plan. Han förstod åter urkristendomens syn. Men detta var ej blott en riktigare historisk synpunkt på urkristendomen. Hela det plan, varpå han rör sig, har i dess konsekvenser religionsfilosofisk betydelse. Det innebär, att han principiellt sett förmått infoga synen på Guds verkande här i världen och på Kristi inkarnation och hans reala närvaro i nattvarden i ett meningssammanhang av annan art än då tvistefrågan mellan symbolisk-bildlik och realistisk-magisk nattvardsuppfattning måste uppkomma.

Det kan också sägas, att den grekiska filosofiens herravälde inom Gamla kyrkans och Medeltidens teologi från vissa synpunkter innebär en de i viss mening teoretiska synpunkternas eller frågeställningarnas dominans över de religiösa, vilket också betydde, att urkristendomens tankar kommo att infogas i ett för dem främmande meningssammanhang. Då så sker, får religionen karaktären av metafysik.

Sammanfattande kan sägas, att det för en rätt framställning av kristendomen först och främst gäller att förstå alla begrepp, tankegångar och i bibeln förefintliga utsagor i deras rätta sammanhang och konkreta innebörd.¹ Detta är en historisk regel, mot vilken man lätt kommer att bryta genom att för tidigt fråga, huru vi måste bedöma dessa från vår tids synpunkt. Vi komma nämligen då lätt att för hastigt skjuta åt sidan eller helt förkväva synpunkter, som äro nödvändiga för den fulla historiska förståelsen av deras innebörd, varför frågan kommer att sakna en riktig utgångspunkt. Vi lämna lätt för snart undersökningen av utsagornas historiskt givna innebörd för intresset att infoga det, som berättas eller förkunnas, i en nutida åskådning, vilken emellertid även den är tidligt bestämd och till sin natur tillfällig.

¹ Då man numera diskuterar för eller emot kristendomen, synes man stundom förutsätta, att man vet, vad kristendom är, och blott har att bejaka eller förneka en känd storhet. Rätta förhållandet torde vara, att man ej alls menar samma sak med de mest grundläggande begreppen såsom evigt liv eller frälsning eller tro, varför bejakandet och förnekandet ej hänföra sig till samma storheter.

Detta gäller också sådana begrepp som gudsbegreppet. Skall man diskutera därom, gäller det först och främst att klargöra dess konkreta innebörd i kristendomen och ej stanna vid ett allmänbegrepp gud. Det är nämligen ej fråga om ett sådant i kristendomen; dess gudstanke är ej en enskild tillämpning av en allmän gudsidé. Men då man så tvingas att lämna dessa allmänna religiösa begrepp och gå till konkreta, i den historiska kristendomen givna tankar, måste sådana frågor som t. ex. den om Guds existens eller i exegetiken *quaestio facti* behandlas från en annan utgångspunkt än som vanligen sker. Framför allt förutsätter nämligen ett rätt besvarande av sådana frågor en fullständig och riktig uppfattning av det sammanhang, vari de undersökta tankarna stå, samt av deras konkreta innebörd.

Ett vanligt sätt att framställa dylika frågor förutsätter ofta i själva frågeställningen, utan att man reflekterat däröver, positivismens tanke, att denna tillvaro är i sig verklig. Att då allt tal om Gud skall te sig orimligt och motsägande, är självklart. Denna tillvaro, den naturvetenskapligt rumsligt-tidligt fattade världen, blir ju då från början betraktad såsom det enda verkliga, ja, såsom det verkliga som sådant, det i sig verkliga, ej blott såsom *något* verkligt. Att med denna, ofta oreflekterat antagna och omedvetet förutsatta utgångspunkt allt tal om Gud måste te sig som en motsägelse, är självklart, då ju i så fall tanken på en annan verklighet måste betyda tanken på något som vore bestämt utifrån den rumsligt-tidliga verkligheten men likväl skulle vara en annan verklighet än denna.

Filosofiens historia kan vittna om hur lätt man kommer in i ohållbara metafysiska tankegångar, när man söker efter ett verklighetskriterium. Om man vill undvika både att på idealistiskt sätt tala om en annan verklighet och att bejaka den positivistiska, metafysiska tanken, att den rumsligt-tidliga verkligheten är det verkliga i sig, synes man drivas i riktning mot att undersöka omdömens giltighet.¹ Undersöker man, i vilket sammanhang en utsaga eller ett begrepp står, kan fastställandet av detta faktiska, konkreta sammanhang leda över till den religionsfilosofiska frågan om t. ex. religiösa utsagors möjliga giltighet.

En idealistisk filosofi har i stället sökt fatta verklighetsbegreppet så allmänt, att det kan inrymma olika slag av verklighet, varigenom dock ganska betydande logiska svårigheter måste uppkomma. Dessutom kommer

¹ Jfr Nygren, *Filosofi och motivforskning*, sid. 27 ff., 39 ff., samt mitt arbete *Till frågan om den systematiska teologiens uppgift*, sid. 227 ff.

en idealistisk gudsuppfattning att vara otjänlig såsom bakgrund för en historisk förståelse av såväl urkristendomens som reformationens åskådning, då innehållet i gudstanken där är ett annat än i idealismen. Det samma kunde sägas om flera andra grundtankar.

Därför kan det synas riktigare att pröva omdömens giltighet och då särskilt upptaga frågan, i vad mån fastställandet av olika meningssammanhang kan ha betydelse för den möjliga giltigheten av dessa och ej blott för förståendet av deras konkreta mening och innebörd i historiskt avseende. Också den rätta historiska förståelsen är i sista hand beroende av en korrekt religionsfilosofisk uppfattning eller måste leda till en sådan. Nygren har också av *historiska* skäl — för att kunna korrekt förstå faktiskt givna religiösa tankar — drivits till den religionsfilosofiska frågan om dessa tankars möjliga giltighet. Frågan därom är då upptagen från en utgångspunkt, som både undgår den metafysik, som en idealistisk filosofi arbetar med, och den, som ett positivistiskt betraktelsesätt förutsätter. Typiskt kan det vara, att man såväl med idealistisk som med positivistisk religionsfilosofi som bakgrund faktiskt saknar möjlighet att även rent historiskt i alla dess konsekvenser förstå t. ex. reformationens religiösa åskådning. Båda dessa riktningar måste faktiskt på grund av en dogmatisk, förutfattad ståndpunkt i religionsfilosofiskt avseende ledas att också rent historiskt misstolka meningen i reformationens liksom i urkristendomens åskådning. Detta visar, att det också för den historiska förståelsen är nödvändigt att utgå från en annorlunda orienterad religionsfilosofi. Skall man förstå urkristendomens eller reformationens åskådningar, får man nämligen varken infoga tankarna däri i ett idealistiskt-metafysiskt schema eller bedöma dem, som om de tillhörde ett resonemang om naturvetenskapliga fakta, vilket nu blott kan förstås såsom primitiv vetenskap eller förklaras på psykologisk väg.¹

Så är det tydligt, att den historiska förståelsen sammanhänger med den religionsfilosofiska frågan. Teologiens konkreta innehåll kan över huvud ej helt förstås i sina konsekvenser, om en falsk religionsfilosofi drar upp felaktiga gränser för den och så tvingar in dess innehåll i ett oriktigt schema. Då Luther förnyade urkristendomens religiösa syn, utbildade han visserligen ej en ny religionsfilosofi. Men hans teologi förutsätter en frihet

¹ Jfr mitt o. a. a., sid. 100 och 201 samt sid. 218, not 11, samt Nygren, *Filosofi och motivforskning*, sid. 168 ff., 35 ff., 15 ff., 25 ff.

från falska religionsfilosofiska förutsättningar och en verklighetstrogen klarsyn med avseende på de teologiska utsagornas mening, som i sina konsekvenser skulle medfört en annan religionsfilosofi än såväl skolastikens som den, vari Melanchthon och senare ortodoxien infogade hans tankar.

Här lämna vi emellertid frågan om det rätta tillvägagångssättet för en religionsfilosofi, som gör rätt åt reformationens intentioner, och sluta med att blott framhålla nödvändigheten av en förnyelse inom religionsfilosofien.

Religionsfilosofien inom protestantisk teologi står, såsom framhållits, inför de största uppgifter. Ja, den behöver egentligen en grundläggande nyorientering, vilken utgår från det, som teologiskt vunnits genom reformationen. Dess arv har, som ovan betonats, aldrig så förvaltats, att konsekvenserna därav dragits på religionsfilosofiens område. Den romerska teologien har en mera enhetligt utbildad religionsfilosofi; den lutherska har ofta kommit att låna vissa synpunkter från denna, av vilka dock alla konsekvenser ej kunnat utdragas. I sista hand måste den syn på Gud och uppenbarelsen, som reformationen gav uttryck åt, sönderbryta den på aristoteliska och platoniska tankar byggande romerska religionsfilosofien och erfordra en helt ny inställning till de problem, vilka ansetts falla under religionsfilosofiens område. Då kräves emellertid just det grundläggande nybyggnadsarbete, varom ovan talats. Att utföra detta torde nu tillhöra de viktigaste arbetsuppgifterna för protestantiskt teologiskt tänkande.

TEOLOGISK LITTERATUR

WILHELM MICHAELIS: *Einleitung in das Neue Testament. Die Entstehung, Sammlung, Überlieferung der Schriften des Neuen Testaments.* 410 sid. Buchhandlung der Evangelischen Gesellschaft, Bern 1946.

Sedan sjunde upplagan av Jülichers *Einleitung* utkom 1931 har intet större sammanfattande arbete inom isagogiken framkommit, om man bortser från Mosbechs stora »Isagogik», som f. n. endast föreligger till hälften färdig. Den inledning som nu professor Michaelis i Bern ut-sänder är beräknad för att tjäna undervisningens behov mera än för att sätta problemen under debatt. Boken kommer som en ersättning för Feines *Einleitung* (8 uppl. 1936, bearbetad av Behm), som vunnit stor spridning i flera länder men nu är ute ur bokhandeln. Den nya inledningen påminner i sin hållning rätt mycket om Feine och har också dennes pedagogiska förtjänster. Med sin klara framställning, översiktliga text-bild och sitt representativa litteratururval är den väl skickad som läro-bok, på samma gång den heller icke saknar stoff som intresserar forskaren. Förf. har tidigare yttrat sig i åtskilliga frågor i den isagogiska debatten och hävdat egna ståndpunkter, som man nu möter med kort motivering i denna bok.

Innehållet är disponerat på vanligt sätt: disciplinens uppgift, metod och historia; speciell inledning (i skrifternas kanoniska räckföljd); kanon- och texthistoria. Förutom denna allmänna karakteristik av arbetet kan det i denna korta anmälan endast bli fråga om att omnämna den stånd-punkt förf. intar till en del mera omstridda spörsmål.

M. fasthåller vid tvåkällteorien, vad synoptikerna angår; Mt har använt en Markusskrift, som ligger bakom det nuvarande andra evan-geliet. Om Logiakällan uttalar han sig positivt men försiktigt. Den muntliga traditionens fortsatta existens och inflytande även sedan man började skriva betonas med rätta. Formhistorien tillägger M. en viss betydelse, även om han starkt understryker dess begränsade möjligheter. — Samtliga johanneiska skrifter härrör från aposteln Johannes, Sebedaiden. Galaterbrevet är författat i Korint på den andra missionsresan och riktat

till de »sydgalatiska» församlingarna. Första Tess. är från tredje missionsresan, då Paulus åter måste ha besökt Atén. Fångenskapsbrevet skrevs i Efesus på 50-talet; M. är en övertygad anhängare av hypotesen om en efesisk fångenskap. Därmed blir han radikal i vad som angår Rom. 16, vars huvuddel är ett brev till Efesus. Paulus kom till Rom 59 och satt i häkte där till 61. Sedan for han österut och slutligen till Spanien; i Rom blev han offer för den neroniska förföljelsen år 64. 1 Tim. dateras då vintern 61, 62, Tit. hösten 62 och 2 Tim. hösten 63. — 1 Petr. är författat av Silvanus på apostelns uppdrag på 60-talet, Jak. är författat av Herrens broder. Endast Juda och 2 Petr. är pseudoepigrafer.

Efter vad som refererats kunde det synas som om man lika gärna kunde läsa Torm eller Kolmodin till sin isagogiska uppbyggelse; men Michaelis har många goda referat av debatten och värdefulla argument och synpunkter, som gör att han trots sitt sega fasthållande vid traditionen verkligen är värd att läsa. Så är t. ex. hans introduktion i den johanneiska frågan rätt givande, uppgörelsen med Bultmann lärorik. Han medgiver oreserverat de johanneiska Jesustalens »johanneiska» karaktär, så oreserverat, att man icke riktigt begriper, att vi här kan ha ett ögonvittnes *direkta* vittnesbörd. Det blir nog nödvändigt att skjuta in en traditionsutveckling mellan Johannes (vem han nu var) och evangelieskriften. Och att som M. fasthålla Sebedaiden som författare både av kap. 1—20 och av kap. 21, förefaller ganska sällsamt, helst som båda delarna skall vara författade samtidigt. Därtill hör en Zahnsk oförvägenhet.

Tonen har emellertid ingen likhet med den berömde Erlangerapologetens. Den är urban och ytterst saklig; intet brister i villigheten att ingå på andras avvikande mening och motivering. Det är därför en nyttig och sympatisk bok, som kan livligt rekommenderas till orientering och studium.

ANTON FRIDRICHSEN.

NED BERNARD STONEHOUSE: *The Witness of Matthew and Mark to Christ.* XVI, 269 sid. *The Presbyterian Guardian, Philadelphia 1944.*

Forf., som er professor ved Westminster Theological Seminary i Philadelphia, vil med denne bog prøve at svare paa spørgsmaalene: »What does the evangelist think of Jesus Christ? What does he aim to have his readers think about him?» — Stoffets historie før evangelierne blev til interesserer ikke Stonehouse i denne sammenhæng. Bindet her behandler de to første evangelier; Luk. og Joh. skal undersøges i et senere bind.

Emnet behandles i 8 kapitler, 4 til hvert af evangelierne. Som det første undersøges indledningen til Mark., d. v. s. 1, 1—13. Her hævdes det at afsnittet paa sin vis er lige saa betegnende for evangelistens syn paa Jesus og den evangeliske historie, som Matt:s og Luk:s forhistorier for deres syn. Alt viser at Mark. vil fremstille Jesus som Guds søn der blev menneske: εὐαγγέλιον Ἰησοῦ Χριστοῦ (ordene υἱοῦ θεοῦ er i hvert fald sagligt rigtige) skal betyde evangeliet om Jesus Kristus; Jesus optræder ganske uformidlet; Johannes Døbers lige saa pludselige fremtræden; Guds røst i v. 11, som ikke gør Jesus til Guds Søn og Messias, men siger hvad han altid har været (efter mit skøn udelukker de to synspunkter ikke hinanden. Den israelitiske konge er Guds søn, og bliver det dog hvert aar paany), og endelig den korte omtale af fristelsen.

I det følgende kapitel, »The Marcan Outline of the Public Ministry», i kap. IV, som handler om Markusslutningen, og i kap. VI om opstandelsesberetningen i Matt. 28 prøver St. paa at gøre op med de teser som er fremsat af Lohmeyer i »Galiläa und Jerusalem» (1936) og Lightfoot i »Locality and Doctrine in the Gospels» (1938). De to forskere mener jo at Galilæa og Jerusalem er udtryk for to forskellige kristologier, henholdsvis den der opfatter Jesus som Menneskesønnen, og den der finder det teokratiske messiasideal virkeliggjort i Jesus. Den første kristologi skal være særlig fremtrædende i Mark. og for en stor del ogsaa i Matt. »Das Reich der Sünde und das Reich des Glaubens und der Erfüllung sind voneinander geschieden; jenes ist offenbar in Jerusalem, dieses ... in Galiläa» (Lohmeyer, n. skr. s. 33). »Galilee is for St. Matthew, as for St. Mark, the most truly holy land, the scene of revelation» (Lightfoot, n. skr. s. 70—71).

Stonehouse invender en del mod disse paastande: 1) Judæa spiller den afgørende rolle, ja den eneste, i de første 13 vers af Mark. (se ovenfor), der optræder Døberen som profet og opfylder saaledes Guds forjættelse, og der lyder Guds røst ved Jesu daab — to aabenbaringer i Judæa; man maa tillægge beretningen om Jesu daab i Judæa lige saa stor betydning som den om forklarelsen paa bjerget i Galilæa (s. 40). 2) Flere af de begivenheder som Lohmeyer og Lightfoot tager til indtægt for Galilæa, finder sted uden for det (Tyrus og Sidon, Cæsarea Philippi). St. vil — bl. a. af hensyn til Mark. 3, 7—8 — ikke anerkende de vide grænser for Galilæa. 3) Forskellen paa Jesu fremtræden i Galilæa og i Jerusalem er overbetonet, det hedder jo dog i Mark. 10, 1 »han lærte dem atter som han plejede» og i 12, 38 at »folket hørte ham gerne» (s. 45). 4) Lidelseshistorien, som foregaar i Judæa, er for Mark. alt andet end et nederlag,

som skulde staa i afgjort modsætning til sejre og hyldest i Galilæa (s. 46—48).

Lohmeyer og Lightfoot støtter sig ikke mindst til Mark. 14, 28 og 16, 7. St. undersøger ogsaa disse steder. 1) Mark. ender med 16, 8. V. 8 vil skildre det overvældende indtryk den aabne grav gør paa kvinderne, men ikke fortælle at de undlader at gøre hvad v. 7 befaler dem. 2) Hele Markusev. stiler i sit forløb mod opstandelsen, ikke mod Jesu genkomst, som for evangelisten ligger i en fjernere fremtid. 3) At Mark. slutter uden at fortælle opfyldelsen af løftet i v. 7, er ingen vanskelighed, naar man husker den bratte begyndelse paa evangeliet, og tænker paa at heller ikke de andre evangelisters slutning tilfredsstiller en nutidslæser — mener Stonehouse.

Under drøftelsen af Matt. 28 (kap. VI) peger St. paa at v. 8—10 beretter om en aabenbaring i Judæa, — Matt. kan altsaa ikke være saa udelukkende interesseret i Galilæa som Lohmeyer og Lightfoot mener. (Dertil vilde de to forskere vel svare at v. 10 dog alligevel støtter deres opfattelse.) Og begivenheden paa bjerget i Galilæa i 28, 16—20 er ikke fortalt for at bevise opstandelsen, men for at være rammen om missionsbefalingen.

Stonehouse forekommer mig — trods tit svage beviser i enkeltheder — at have haft held til at vise at Lohmeyers og Lightfoots opfattelse ikke kan rime med evangeliernes hele opbygning. Men hvis de to forskere trækker sig tilbage til stillinger hinsides evangeliernes tilblivelse, rammer St:s indvendinger ikke — hvad de heller ikke skal i følge bogens plan. Saa maa der anden og meget vanskeligere bevisførelse til.

Bogens øvrige kapitler er ikke i samme grad opgør. Men ogsaa de behandler store og stadig drøftede spørgsmaal: kap. III »The Disclosure of the Messiahship» i Markusev. — her ender St. efter mit skøn med at komme ud af sin kurs, ved at gaa bag om evangelierne og hævde at Mark:s fremstilling (»The disciples . . . never stand in total darkness nor do they ever emerge into cloudless light» med hensyn til Jesu stilling som Messias) bygger paa Peters og saaledes dækker virkeligheden. Kap. V, »The Structure of the Earlier Chapters of Matthew», gør rede for Matt. 1, 1—16, 12 som allerede peger mod afslutningen i Jerusalem. Problemet »The Authority of the Old Testament and the Authority of Christ» (kap. VII) er lige saa ejendommeligt for Matt. som hans indledning og afslutning paa evangeliet. Skarpere end de andre evangelister fremhæver Matt. at den der ikke anerkender Jesus som Messias hverken forstaar det

Gamle Testamente eller Jesu ord; 11, 25—27 stemmer nøje med hele evangeliets plan.

I sit sidste kap. undersøger St. »The Son of man and the Coming of the Kingdom», spørgsmaal som stadig er paa dagsordenen i mange drøftelser af den nytestamentlige teologi. Med rette peger St. paa at »den nye lov» er underordnet under forkyndelsen om det kommende Guds rige. Hos Matt. fremhæves det at Guds rige er en fortsættelse i lige linje af Guds herredømme under den gamle pagt. I Jesu forkyndelse af Guds rige ligger vægten paa at det skal komme (s. 232—33). Men Jesu tale om kirken i dette evangelium viser i hvor høj grad Riget allerede føles som til dels virkeliggjort. Peter udøver Guds riges myndighed paa jorden efter Guds vilje. Ved Jesu opstandelse og hans kongelige herredømme derefter, er ordene i Matth. 10, 23 og 16, 28 opfyldt. Dette kan man vel til nød godkende som en ret fortolkning af Mattæus, men naar St. tilføjer »it is not necessary to assume that Jesus was mistaken with reference to his parousia» (s. 240), maa i hvert fald rec. melde pas. Som man ser kritiserer St. den »konsekvente» eskatologi; »the message concerning the Son of Man and the kingdom is not nearly so one-sidedly apocalyptic as men have supposed». Thi Riget virkeliggøres i flere omgange: i Jesu jordeliv, efter hans opstandelse, ved genkomsten. Noget rigtigt er der utvivlsomt i dette, men netop dette sidste punkt kunde man ønske noget udførligere behandlet. Og med hensyn til forbindelsen mellem Riget og Menneskesønnen, saa er det ikke tilstrækkeligt at belyse den ved at henvise til Danielsbogen; det er forlængst paavist at man først og fremmest skal raadspørge Henokbogen i dette spørgsmaal (saaledes nu sidst af Mowinckel i Ophavet til den senjødiske forestilling om Menneskesønnen, Norsk Teol. Tidsskr., 1944), og det bliver man nødt til at rette sig efter, selv om man ikke vil godkende Apokryferne og endnu mindre Pseudepigrapherne som bibelske skrifter.

Stonehouse's bog er ikke det sidste ord om evangeliernes syn paa Jesus, og den paastaar heller ikke at være det. Men den er værd at læses; dens fortjeneste er at den vil tyde evangelierne som de foreligger. Det er ikke fortolkerens eneste opgave, men det er en opgave som tit forsømmes. Man maa haabe at fortsættelsen om Luk. og Joh. bliver til virkelighed. For mere end de to første evangelier er netop Luk. og Joh. skrevet af enkeltforfattere og egnede til at svare paa de spørgsmaal som St. retter til dem.

BENT NOACK.

MARKUS BARTH: *Der Augenzeuge. Eine Untersuchung über die Wahrnehmung des Menschensohnes durch die Apostel. XVI, 368 sid. Evangelischer Verlag, Zürich 1946.*

Forf. har villet skrive en bog om apostolatet. I sit forord siger han at han oprindeligt havde planlagt »en samlet fremstilling af det nytestamentlige apostolat«, som den foreliggende undersøgelse skulde være et kapitel i. Maalet og formen for denne paatænkte samlede fremstilling siges der en del om; derimod giver forordet ikke nogen plan for den faktisk foreliggende undersøgelse og ikke anden oplysning om dens øjemed end hvad man kan læse af overskriften. Det er maaske en stiltiende indrømmelse af at det hele er planløst og formaalsløst. I hvert fald, rec. har haft meget svært ved at finde den røde traad i fremstillingen.

Efter bogens faktiske indhold at dømme har det imidlertid været forf. om at gøre at vise hvordan samlivet med Jesus og den rent sanselige erfaring af ham er forudsætningen for at mennesker kan kaldes til apostle og kan vidne om Jesus Kristus: »Soll der wahre Gott bekannt und bezeugt werden, so muss dieser hörende und gehörte, sehende und gesehene, berührende und gespürte Gott, der Vater Jesu Christi, erkannt und bezeugt werden«. Men sætningen vendes ogsaa om: »Der Zweck des Hörens, Sehens und Betastens Jesu Christi ist das Zeugnis von Jesus Christus als dem Sohne Gottes«. I almindelighed er det farligt uden videre at vende sætninger om; man kan saa komme til resultater som man ikke selv vil sige ja til; men B. vil virkelig hævde den sidste, omvendte sætning. I stedet for at »tage menneskevordelsen alvorligt« (for at bruge et af forf:s fortærskede udtryk) og indrømme at naar Guds Søn bliver menneske, følger deraf at han maa sees og høres og føles, mener forf. det nødvendigt at gøre rede for hvorfor Guds Søn kunde fattes med menneskelige sanser: det kan han, ikke først og fremmest fordi han foruden at være Guds søn ogsaa er menneske, men det maa han kunne for at der kan vidnes om ham. Man faar et ret tydeligt indtryk af forf:s betragtningsmaade: apostlene er til for at vidne, for at føre ordet, og de er sammen med Jesus og ser og hører og føler ham for at kunne føre ordet. Det man vilde kalde menneskevordelsens uundgaelige ledsagende omstændigheder, det rives løs fra sin sammenhæng og gøres til selvstændigt og betydningsfuldt middel for denne guddommelige hensigt. Man mærker i hele Barths undersøgelse, hvilket problem disse ledsagende omstændigheder ved menneskevordelsen er for ham. Det synspunkt som B. anlægger har kun sin berettigelse, naar det begrænses til de tilfælde hvor der er

tale om at se og høre og føle den herliggjorte, og den begrænsning nødes B. ogsaa til at foretage senere.

For at der ikke skal ske forf. uret, maa det siges at han er klar over forskellen mellem den rent udvortes sansning og den forstaaelse som grundes paa sansningen, ogsaa hos dem som virkelig forstaaer og ikke bare bliver staaende ved sansningerne. Paa det problem som ligger i denne forskel svarer han, at om et menneske virkelig opfatter og forstaaer, det afhænger ikke af menneskets egne evner, men udelukkende af om Gud aabner øren og øjne. Paa baggrund af denne opfattelse virker det meget pedantisk, at forf. samler et utal af eksempler paa at mennesker er sammen med Jesus og hører og ser ham, og lægger lige megen vægt paa alle de steder hvor der tales om at nogen er »med» Jesus eller ser og hører ham. »Nur wer da hat, dem wird gegeben. — Der 'mit Jesus' gekreuzigte Schächer — empfängt die Verheissung, 'mit Jesus' noch an diesem Tage der Kreuzigung im Paradies zu sein»; smlgn. endvidere betoningen — for ikke at sige den filologiske misforstaaelse — af ἰδοὺ i *ecce homo* (og af ἴδε i Johs 1,29 og 36). Saadan ynder forf. at overbetone enkelte ord og iagttagelser. Det er saaledes et stort problem for ham at mennesker trods Exod. 33,20 kan se Guds søn (som ovenfor nævnt skyldes problemet forf:s doketiske opfattelse af menneskevordelsen) og det fremkalder de mest forbavsende bemærkninger til flere tekster: Jesus dør som følge af at han har set Gud, og derfor dør mennesker ikke af at se Jesus, smlgn. behandlingen af Mark 9,1; Paulus var døden nær efter synet ved Damaskus o. m. a. Text- og litterærkritiske operationer og religionshistoriske sammenligninger, som forf. taler nedsættende om, er smaa forsyndelser i forhold til hvad forf. tillader sig af vilkaarligheder.

B:s resultat med hensyn til apostolatet sammenfattes i de fire sætninger at apostlene er 1) Israelitter, 2) medlemmer af det samfund Jesus har skabt, 3) den aabenbarede Herres øjenvidner, og 4) Jesu Kristi udsendinge til jøder og hedninger. Med det tredje kendetegn er der trukket en grænse mellem at se Jesus i almindelighed og at se ham som den herliggjorte forklarelsen paa bjerget og den opstandnes aabenbarelser. Ved behandlingen af aabenbarelserne yder B. sit bidrag til den drøftelse af spørgsmaalet om forudsigelserne af parusien og dens virkeliggørelse, som i de sidste aar er ført og stadig føres af schweiziske teologer (f. ex. Michaelis, Kümmel, Cullmann). Og set i denne sammenhæng kan Markus Barths bog maaske vække en vis opmærksomhed, som den i sig selv ikke er værd.

BENT NOACK.

GUSTAF TÖRNVALL: *Själavård förr och nu. Studier i svensk själavårds-tradition. 248 sid. Svenska kyrkans diakonistyrelsens bokförlag, Stockholm 1946. Pris kr. 6: 50.*

Det torde ej finnas något område inom kyrkan, där krisen för närvarande är större än inom den enskilda själavårdens. Det är inte många procent av det svenska folket, som vänder sig till en präst med personliga samtal av direkt andlig art. Att inom vissa kyrkliga bygder själavårdssamtal med prästen fortfarande äro mycket brukade, jävar ej detta påstående beträffande Sverige i stort. Läkarna torde i en helt annan utsträckning än prästerna få mottaga människors förtroende. De ofta citerade siffrorna från en undersökning i Schweiz 1931, där av 100 tillfrågade protestanter endast 8 föredrogo att vända sig till en präst, när det gällde råd i själslig nöd, medan 57 även i sådana frågor ville vända sig till en läkare, torde stå sig även för Sveriges vidkommande.

För en pånyttfödelse av den kyrkliga själavården nedlägges emellertid ett idogt arbete av både teoretisk och praktisk art. Under loppet av några år har en rad böcker i själavård sett dagen, både svenska originalarbeten och översättningar. Schou's och Fjellbus ha väl varit de under de senare teologgenerationerna mest lästa. Under de sista åren ha bl. a. tillkommit Yngve Rudbergs *Själavård*, John Björkhems *Livet och människan* och den schweiziske läkaren Paul Tourniers tre böcker *Bort från ensamheten*, *Sjukdom och livsproblem* och *Läkekonst och tro*. I våras ventilerades den första doktorsavhandlingen på detta område, Erik Berggrens *Till den kristna biktens psykologi*. På dansken Axel Hansens *Sjælesorg* kan här också fästas uppmärksamhet.

Utmärkande för denna moderna kristna själavård och själavårdslitteratur är att den i mycket bygger på psykologiska och medicinska rön och i stor utsträckning har en medicinal prägel. Den tar sikte på den av olika anledningar oroliga och lidande människan och vill föra henne till lugn och harmoni genom att leda henne in på den kristna vägen. Själavårdens uppgift blir att taga hand om bekymrade, intala dem mod och tröst och bibringa dem en ljusare livssyn.

Till äldre svensk själavårdspraxis tar den moderna sällan medveten anknytning. Det torde till en del bero därpå, att den är medveten om att den själv måste gå nya vägar för att nå den moderna människan. Men en annan bärande orsak torde vara, att den äldre själavårdstraditionen satte ett annat mål för själavården. Den var icke i första hand medicinal, den ville i stället främst bibringa kristen kunskap och själaväckelse. En

träffande sammanfattning av denna själavårdstraditions målsättning ger Schartau i ett av sina brev till en ung man, som sökt hans hjälp: »Låt det ej vara min herres huvudsyftemål att vinna lugn, men att vinna frälsning».

I sin bok »Själavård förr och nu» har teol. dr Gustaf Törnvall tagit som sin uppgift att studera denna äldre själavårds motiv och tillvägagångssätt. Hans bok bär också den betecknande underrubriken »Studier i svensk själavårdstradition».

Uppgiften har varit mycket omfattande. Det har för förf. gällt att kunna ge koncentrat av olika tiders syn på själavårdens uppgift och målsättning och jämföra de olika tidsepokenas och skolornas uppfattningar sinsemellan. Materialet har varit skiftande och mångfördelat, det har hopsamlats ur predikningar, uppbyggelseskrifter, psalmböcker, kyrkoordningsföreskrifter m. m. Det material, som skulle kunnat ge de rikaste bidragen, är emellertid icke bevarat. Själavårdssamtalen själva ha aldrig protokollförts eller nedtecknats.

För att komma tillrätta med sin stora uppgift har förf. medvetet begränsat den. »Syftet kan sägas vara», skriver han, »att helt enkelt stanna inför några av de tydligast framträdande själavårdsmotiven i uppbyggelse-litteraturen, studera dem och om möjligt göra dem levande samt att fånga några karakteristiska linjer i den faktiskt föreliggande traditionen». Han vill göra detta utan att därmed åsyfta en vetenskaplig undersökning. De för svensk själavårdstradition karakteristiska momenten har han funnit vara: 1) Strävan efter att varje åhörare och själavårdssökande skulle få del av hela salighetskunskapen. 2) Det fasta greppet om de centrala sanningarna och den oräddhet och målmedvetenhet varmed man fullföljde sitt syfte. 3) Förtrogenheten med bibeln i dess själavårdande sammanhang och förtroendet för gudsordets egen själavårdande kraft. 4) Inriktningen på själens frälsning och ej på underordnade eller främmande syften. 5) Det lutherska arvet, där huvudvikten ej legat på den yttre disciplinen utan på Guds verk i hjärtat.

De nämnda huvudmotivens utgestaltning under olika tider framvisar förf. i en rad kapitel, varav det första utgör en redogörelse för de svenska reformatorens själavårdssyn. Något referat av de olika kapitlens innehåll kan ej här ges utan endast några antydningar. För 1500-talets vidkommande är av intresse förf:s redogörelse för den konflikt, som uppstod mellan kyrkotukten med dess i huvudsak medeltida botpraxis av lagisk karaktär och den evangeliska grundsynen på själavården. Den senare låg alltid bakom kyrkotukten som ett oroande moment och tvingade

så småningom fram frågan om den stränga kyrkotukten motsvarade kravet på själavård i evangelisk mening. I förf:s redogörelse för ortodoxiens själavårdspraxis lägger man särskilt märke till hans betonande av de kasuistiska handböckernas betydelse. Med sin djupa kunskap om människosjälens förenad med psykologisk insikt och kännedom om det religiösa livets olika tillstånd och behov, måste de ha bibringat de präster och blivande sådana, som läste dem, icke obetydliga kunskaper om och insikt i själens frågor. När Törnvall för läsaren in på själavårdstraditionen inom den klassiska pietismen, finner man snart, att här vill förf. lägga tyngdpunkten i sin framställning. I Nohrborg och Schartau, som båda ha sina rötter i pietismen, ehuru de bättre än denna förmådde bevara det lutherska arvet, ser förf. den svenska själavårdstraditionens båda klassiker. Rosenius träder i förf:s framställning något till sidan, ehuru även han blir föremål för en mera ingående undersökning. Styrkan hos denna klassiska själavårdstradition finner förf. vara, att den med grundlighet framställt den individuella omvändelsen som målet för all religiös strävan. Den vill bibringa varje själavårdssökande grundlig kännedom om nådens ordning och utmärkes därför även av intellektuell klarhet och reda. Själavården når här sitt djupaste syfte: att meddela själen upplysning och vägledning ur Guds ord.

Av Törnvals på många goda uppslag rika bok framgår med all tydlighet, att det arbetsområde, på vilket förf. gett sig in och där han är pionjär, ännu har mycket att ge för fortsatt forskning. Det är helt naturligt, att Törnvall på flera punkter icke kunnat ge annat än skisser och att han varken haft möjlighet att uppspara eller genomarbota materialet i hela dess vidd. Man saknar mycket. Förf. börjar sålunda sin framställning med en skildring av de svenska reformatorernas själavårdssyn. Man skulle gärna dessförinnan ha velat få en redogörelse, om än kortfattad, för den medeltida svenska själavårdstraditionen. Detta av flera skäl. För det första därför, att ingen kyrka ägt en sådan väluppbyggd och väl fungerande enskild själavård som den katolska. Men vidare därför, att ej all svensk tradition på det kyrkliga området börjar med reformationen. Reformationen innebar en omvälvning och en nydaning, jäväl, men också ett fullföljande av det bästa och mest livsdugliga i den medeltida traditionen. Det gäller t. ex. en sådan sak som kyrkotukten, där reformatorerna medvetet bevarade medeltida sedvänjor. Nyare forskning har på flera områden sett de medeltida brukens kvarlevande, där en äldre forskargeneration blott sett deras avbrytande och utdöende. Nu kan man säga, att Luther helt bröt med den medeltida öronbikten. Om

så också varit fallet, hade en skildring av medeltida tradition varit på sin plats. Ty den skulle skapat skarpare relief åt den nya åskådningen. En sådan skildring skulle ej vållat oöverskådlig möda. Från den svenska medeltidens slutskede är bevarad en själavårdsbok av betydelse, nämligen Uppsala-dekanen Laurentius' av Vaxala Summa de sacramentis et ministeriis ecclesiasticis.

Man skulle för övrigt önskat en rikare dokumentering och källcitering i Törnvals bok. Förf:s påståenden och påpekanden kunna vara aldrig så riktiga, man känner sig osäker och stundom tvivlande, när man inte ständigt blir hänvisad till källorna och får omdömena belysta med träffande citat. Förf. har därtill alltför mycket använt sig av det mest lätt-tillgängliga materialet. Det mest givande materialet är för äldre tider ofta icke tryckt, och är det bevarat i tryckta böcker, finnas dessa blott i sällsynta exemplar. Men det är nu en gång så, arbetar man med historiskt material, får man också taga på sig historikerns villkor. Ett rikare material skulle också gett förf. tillfälle till skarpare analys och till ett mera energiskt genomarbetande av de problem, som förf. fått syn på och dragit fram.

Dr Törnvall kan taga udden av dessa anmärkningar genom att hänvisa till sitt påpekande av att hans syfte icke varit den vetenskapliga undersökningens. Han har all rätt att göra så. Vad som ovan sagts har också mera uttalats som önskemål. Recensenten vill därmed ingalunda förringa värdet av denna nya uppslagsrika bok om svensk själavårds-tradition. Dr Törnvall har säkert ännu mycket att komma med på detta område.

RAGNAR ASKMARK.

SVEN KJÖLLERSTRÖM: *Kyrkolagsproblemet i Sverige 1571—1682. Samlingar och studier till svenska kyrkans historia 11. 383 sid. Svenska kyrkans diakonistyrelses bokförlag, Stockholm (tr. i Lund) 1944. Pris kr. 10:—.*

Professor Kjöllersström utgav 1940 en värdefull undersökning av förarbetena till 1571 års kyrkoordning (Saml. och studier 2). Samma år publicerades i denna tidskrift en uppsats om striden kring 1571 års kyrkoordning under 1600-talet, vars skissartade framställning ingav de största förväntningar i fråga om fortsättningen av förf:s kyrkorättsliga under-

sökningar. Sedan något år föreligger ett avsnitt kallat Kyrkolagsproblemet i Sverige 1571—1682, och prof. Kjöllnerström har genom dessa arbeten dokumenterat sig som den främste kännaren i vår tid av svensk kyrkorättshistoria.

Den som skall sätta sig in i den kyrkorättsliga debatten i Sverige under 1600-talet, kan lika litet som dogmhistorikern bortse från det faktum, att man i Sverige livligt intresserade sig för och påverkades av strömningarna på kontinenten. Det skulle väl varit egendomligt, om så ej varit fallet på en tid, då de ledande såväl bland politikerna som bland kyrkans män i regel erhöilo sin högre utbildning vid tyska universitet. Det som gör föreliggande arbete så värdefullt, är icke minst detta, att förf. gång på gång påvisar, huru svensk tradition och tysk kyrkorättslig doktrin konfronteras med varandra.

Förf. börjar också sin framställning med att framhålla, att medan den svenska kyrkan både organisatoriskt och kultiskt i mångt och mycket gick sin egen väg, ha tyska kyrkorättsliga doktriner spelat en mycket stor roll i svenskt kyrkligt lagstiftningsarbete (sid. 9). I många fall är tesen höjd över varje diskussion, såsom t. ex. i fråga om Melanchthons avgörande inflytande på Laurentius Petri och många andra svenska kyrkomän. På tal om Karl IX såsom eventuell lärjunge till den riktning, som hade sin främste representant i den reformerte teologen Wolfgang Musculus, uttrycker förf. sig med stor försiktighet (sid. 64). Synen på förhållandet mellan andligt och världsligt regemente är emellertid densamma. Belägg saknas ej för att Musculus var känd och citerades i Sverige från 1560-talet. När det senare gäller 1600-talets nya kyrkorättsliga problemställningar, betonar förf. inflytandet från Heidelbergteologen David Pareus. I en lärd studie kring begreppen *cura religionis*, *ius in sacra* och *ius circa sacra* har professor J. Heckel uppvisat Pareus' betydelse för den kyrkorättsliga debatten i Tyskland, vunnit främst därigenom att Johann Gerhard, Theodor Reinkingk m. fl. blevo hans lärjungar. Förf. har sparat upp en imponerande mängd material, som klart bevisar Pareus' inflytande i Sverige. Det har hämtats bl. a. från ett område, som tidigare allt för litet utnyttjats av forskningen: samtida akademiska avhandlingar. Bland dessa äro ett par dissertationer av Uppsalaprofessorn Jonas Magni 1625 av allra största intresse. Förf. har även (sid. 97) belägg för Axel Oxenstiernas intresse för Pareus, med vilken Oxenstierna enligt förf:s uppgift i STK 1940 sid. 357 stiftat personlig bekantskap, och finner i rådsprotokollen från 1636 en debatt om förhållandet mellan *respublica* och *ecclesia*, vilken för rakt in i striden kring Reinkingks nästan territorialistiska stats-

kyrkouppfattning. Man förstår, att biskop Rudbeckius vid riksdagen samma år ansåg sig behöva köpa Reinkingks bok *De regimine seculari et ecclesiastico*, såsom framgår av hans dagboksanteckningar! De anförda exemplen torde ge en aning om den möda förf. nedlagt på att ställa in den kyrkorättsliga debatten i Sverige i internationellt sammanhang. Det är här fråga om problem, som aldrig förut tagits upp till behandling och vilka äro desto svårare att bemästra, som man fortfarande saknar en modern vetenskaplig undersökning av de olika uppfattningarna inom den tyska ortodoxien.

I kap. I skisserar förf. »det kyrkorättsliga utgångsläget» och ger som sig bör en kort översikt över Melanchthons kyrkorättsliga åskådning med dess stränga åtskiljande mellan andligt och världsligt regement. Kyrkoregementet har en rent andlig karaktär och utövas av predikoämbetet »sine vi corporali», »solo verbo Dei». Detta gäller ej blott om förvaltningen av ordet och sakramenten utan även om den kyrkliga jurisdiktionsmakten. Även bannlysningen får endast vara ett medel i själavårdens tjänst. När man vill förstå Melanchthons uttalanden om överhetens ställning till kyrkan, måste man beakta, att det på hans tid aldrig var fråga om överhetens rättigheter utan om dess skyldigheter såsom kyrkans försvarare och »custos utriusque tabulae». Då Melanchthon vidare talar om den kristna överheten såsom kyrkans »praecipuum membrum», ligger tonvikten på praecipuum, och därmed har hans aristokratiska författningsideal förts in i kyrkan. Det är överheten, som skall sammankalla kyrkomöten och vaka över att deras beslut omsättas i praktiken. Den skall också såsom »executor ecclesiae» verkställa kyrkliga domar, en tanke som kom att spela en mycket stor roll i den svenska kyrkan.

Förf. övergår därefter till att skildra, huru dessa tankar påverkat utvecklingen i Sverige alltifrån Gustav Vasas tid. De blevo allmän egendom bl. a. genom den av biskop Erik Falck 1558 utgivna Een kort vnderwijsning, vilken blev reformationstidens viktigaste teologiska lärobok på svenska. Laurentius Petris uppfattning om överhetens plikter gentemot kyrkan belyses med hans kröningspredikan 1561, vilken delvis ordagrant återkommer i företalet till KO av 1571. Principiellt följer Laurentius Petri visserligen de tyska reformatorernas linje, men hos honom möter även ett annat inslag. Genom en rad bestämmelser sanktioneras medeltida praxis och åskådning beträffande särskilt prästtillsättning (patronatsrätt) och kyrkotukt. KO förutsätter de medeltida svenska synodalbesluten och den praxis, som utbildades på grundval av dem, och hänvisar stundom till Upplandslagens kyrkobalk. Följden blir, att straffformer sanktioneras,

vilka egentligen tillkomma det världsliga regementet. Laurentius Petri försvarade sitt avsteg från evangelisk grundsyn med att tidsförhållandena krävde det. Efter denna intressanta analys på några punkter av Laurentius Petris förhållande till Melanchthon konstaterar förf., att det var den av två oförenliga komponenter — medeltida tradition och tysk evangelisk doktrin — bestående KO av 1571, som blev grundvalen för den följande utvecklingen.

Skildringen av de olika försöken att förbättra och komplettera Laurentius Petris KO föres i kap. II fram t. o. m. kyrkoordningsförslaget av 1626. Förf. kan från sina utgångspunkter ge ny och intressant belysning åt Nova ordinantias idéhistoriska ställning. Slutomdömet blir, att NO står Melanchthons kyrkorättsliga ideal närmare än t. ex. KO av 1571. Prästerskapet får endast »i andeliga måtto» straffa. Det kunde kanske starkare än som skett ha betonats, att det omfattande kapitlet om kyrkostraff ej blott innebär en komplettering av KO (sid. 32). Det vill nämligen synas, som om NO i motsats till KO och praxis ej tillåter vare sig böter eller kroppsliga straff. Det »vttuertes straff», varom talas i punkt 12 i nämnda kapitel, är sannolikt ej något annat än det, som i straffkatalogen upptages som nummer 14, enligt vilket man med bannlysta ej skall »handel driffua eller vmgänge haffua, them icke hysa eller helsa». Helt i Melanchthons anda är också projektet om ett blandat consistorium ecclesiasticum i Stockholm. Genom detta ville Johan III göra kyrkotukten effektivare. I NO skymtar emellertid även en annan väg till detta mål. De ledande kyrkomännen ville undvika, att lekmän deltog i tukstens utövning. I stället ville de, att överheten genom privilegier utökade biskoparnas makt och i svårare fall ställde sin egen tvångsmakt till kyrkans förfogande. Förf. påpekar mycket riktigt, att även CA talar om en sådan världslig makt, given biskoparna »iure humano». Denna linje blev även i fortsättningen de svenska kyrkomännens.

Vid skildringen av Uppsala möte 1593 dröjer förf. särskilt vid diskussionen om KO. Medan NO förbigicks med tystnad, fastställdes KO vid sidan av bibeln, de tre ekumeniska symbola och CA som gällande norm för den svenska kyrkan. Man enades om att KO kunde behöva kompletteras och att detta skulle ske med biskoparnas och domkapitlens samtycke, men däremot sades ingenting om överhetens godkännande. Frågan om denna revision blev sedan under Karl IX det stora problemet, vilket visade sig olösligt på grund av konungens ovan antydda kyrkorättsliga uppfattning. Med stort intresse tar man del av förf:s bidrag i detta sammanhang till diskussionen om prästerskapets postulater 1593. Här får man

först en klagörande utredning av privilegielagstiftningens natur, och man får intrycket, att förf. har rätt i sin kritik av de forskare, som karakteriserat ifrågavarande postulater som ett stort kyrkopolitiskt program för lång tid framåt.

1600-talets tre första kyrkoordningsförslag (av 1608, 1619 och 1626) voro i det stora hela varandra ganska lika. Vid sin analys av dem finner förf., att de alla vilja komplettera den gamla KO med bestämmelser, vilka skulle i lag fastställa den makt, som biskoparna redan innehade, eller också ytterligare öka den. Att KOF av 1608 ej skulle ha accepterats av Karl IX, om det förelagts honom, är därför självklart. Han strävade ju efter att göra slut på den svenska biskopskyrkans självständighet, dock utan att lyckas. I tre punkter summerar förf. Karl IX:s betydelse för det kyrkliga lagstiftningsarbetet (sid. 66—70): Medan KO av 1571 ej gjort någon strängare åtskillnad mellan kyrkorättsliga föreskrifter och liturgiska formulär, införde Karl IX en sådan i sin handbok av år 1602. Hans krav på ökat lekmannainflytande i kyrkan resulterade bl. a. i föreskriften i de följande KOF, att ändringar i de kyrkliga ceremonierna skulle ske med ständernas samtycke. Slutligen framhåller förf. betydelsen av Karl IX:s arbete på en revision av den medeltida kyrkobalken för att därmed ge den svenska kyrkan en ny KO och genomföra sitt kyrkoideal.

Regeringsskiftet 1611 gav biskoparna ökade möjligheter att skaffa sig garantier mot sådana godtyckliga ingripanden i kyrkostyrelsen, som Karl IX hade gjort sig skyldig till. Förf. visar också, hur Gustav II Adolfs konungaförsäkran blev en betydande seger för episkopatet. KO av 1571 »gjordes till den kyrkliga författningens magna charta». Konungens utnämningsrätt begränsades, och prästernas rättssäkerhet fastställdes. Konungen måste även lova att låta trycka KOF av 1608, men biskoparna trodde nu, att deras författningsideal skulle helt kunna förverkligas, och ville därför först ytterligare förbättra förslaget. Det nya förslaget antogs av prästerskapet vid konungens kröning 1617 och överlämnades till Kungl. Maj:t 1619. Dess program behagade emellertid varken Gustav Adolf eller Axel Oxenstierna, och förslaget blev därför aldrig sanktionerat. Det var konungens avsikt, att det kyrkliga överkonsistorium, som han ville upprätta, skulle ta hand om kyrkolagsfrågan. Sedan förhandlingarna härom misslyckats, framlade biskoparna 1626 ånyo sitt KOF obetydligt omarbetat.

Vid sin analys av dessa tre KOF tar förf. fram en rad tillägg till KO av 1571, vilka alla tolkas som belägg för tesen, att biskoparna strävade efter att öka sin myndighet. Allt synes tala för att han riktigt tolkat ute-

lämnandet av orden i KO av 1571 om kapitlets råd och församlingens val vid prästtillsättningar. Att dessa ord skulle ha strukits såsom onödiga och överflödiga, skulle väl förutsätta, att det var en fast utbildad praxis, att biskopen i dylika fall inhämtade domkapitlets råd och församlingens yttrande. I stället finns det gott om material från hela förra hälften av 1600-talet, vilket säger motsatsen och ej kan tolkas annat än som belägg för att biskoparna ville behålla sin patriarkaliska ställning i sina stift.

I kap. III och IV föras vi in i striden om consistorium generale under 1620- och 1630-talen. Här får man för första gången se denna strid insatt i sitt idéhistoriska och kyrkorättsliga sammanhang. Förf. ger först en kort översikt över de nya kyrkorättsliga problemställningarna i Tyskland i början av 1600-talet (sid. 90—94). I strid mot Melanchthons uppfattning om andligt och världsligt regemente hade furstarna där tillvällat sig makten över kyrkan, och teologerna började nu försöka teoretiskt försvara de faktiska förhållandena. Ett sådant försök gjorde bl. a. David Pareus i Heidelberg genom distinktionen mellan potestas ecclesiastica interna, som tillkommer predikoämbetet, och potestas ecclesiastica externa, som tillkommer den världsliga överheten. Denna terminologi accepterades allmänt av lutherska teologer och jurister. Så har t. ex. Johann Gerhard i sitt teologiska huvudverk, *Loci theologici* (1610—1622), anslutit sin utredning av förhållandet mellan andligt och världsligt regemente till Pareus' terminologi. Till förebyggande av missförstånd kunde det kanske tydligare än som skett ha framhållits, att man givetvis kunde acceptera Pareus' bekväma terminologi utan att dra gränsen mellan interna och externa på samma sätt som han. Sålunda har exempelvis Reinkingk mera oreserverat än Gerhard accepterat landsfurstens kyrkoregemente. Intressant är i detta sammanhang förf.:s iakttagelse, hur kyrkobegreppet förskjutes i institutionalistisk riktning, ju mera man närmar sig territorialsystemet, och stat och kyrka uppfattas som tvenne mot varandra stående storheter. Kyrkan blir »pars reipublicae», medan man förut i enlighet med den gamla treståndsläran betraktat den världsliga överheten som »pars ecclesiae».

Den nya tyska kyrkorätten introducerades vid Uppsala universitet av Jonas Magni. Detta skedde i början av 1625 i tvenne disputationer, vilka tidigare ej uppmärksammats av forskningen. Av den andra av dessa ges en ingående analys (sid. 100—102 och 110—111). Här blir det ofrånkomligt klart, att disputationerna äro inlägg i den just aktuella debatten om consistorium generale och att Jonas Magni vill försvara det kungliga förslaget om ett blandat överkonsistorium med hjälp av den nya tyska kyrkorätten och Pareus' terminologi. Förf. påpekar, att det karakteristiskt nog just

är anhängarna av den nya kyrkorättsliga maktfördelningsläran, som äro förkämpar för ett sådant överkonsistorium, nämligen — förutom Jonas Magni — Baazius, Joh. Matthiae, Stigzelius, Emporagrius och Terserus (sid. 99).

Striden om consistorium generale uppenbarade, att Gustav Adolf och Axel Oxenstierna stodo på samma kyrkorättsliga linje som de nämnda teologerna. Principerna för detta generalkonsistorium vila ytterst på de nya kyrkorättsliga teorierna, framhåller förf. (sid. 109—110). Så bedömde ju också förslaget store motståndare — Rudbeckius — det, när han vid diskussionen med förmyndarregeringen 1636 talade varnande om »tyskerne mores». Förf. betonar emellertid, att det föreslagna blandade konsistoriet ej var någon kopia av de tyska utan i sin utformning en självständig skapelse, ävenledes en synpunkt som Rudbeckius anlade (sid. 109). Givetvis var det konungens avsikt att genom den föreslagna reformen öka sin kyrkliga makt och minska biskoparnas (sid. 112). Men det framhålles klart, att enligt instruktionen skulle konsistoriet ej behandla andra frågor än sådana, som föllo inom potestas eccl. externa eller »dedh H. K. M:t i kyrkieregementet widkommer». Vid sin analys av biskoparnas, enkannerligen Rudbeckius', argument mot ett blandat generalkonsistorium finner förf., att dessa hämtats från Melanchthon. Man avvisade ej varje tanke på ett dylikt konsistorium men menade, att det ej finge behandla annat än »uthwertes och mixt saker», ett begrepp som enligt deras uppfattning ej kunde innefatta t. ex. inspectio ministrorum, en rätt som alltid tillerkänts biskoparna.

En närmare undersökning av de svenska biskoparnas argument i denna strid har emellertid gett förf. den säkerligen riktiga uppfattningen, att Rudbeckius och hans medkämpar hade en annan syn på förhållandet mellan andligt och världsligt regemente än reformationens män (sid. 119—125). Olikheten framträder på många sätt. Framför allt uppehåller sig förf. vid Rudbeckius' märkliga skrift *Privilegia doctorum*, vilken tolkas som ett inlägg i den pågående dragkampen mellan regeringen och biskoparna om potestas eccl. externa och om consistorium generale. Den torde få anses som en motsvarighet till *Postulata nobilium*, adelns privilegiekrav vid riksdagen 1594 (sid. 123). Skriften väckte en pinsam uppmärksamhet och har av förmyndarregeringen utan tvivel uppfattats just så, som förf. säger. Rudbeckius har blivit något olika bedömd inom nutida forskning, men man kan aldrig få förbise det faktum, att han är författare till denna bok om prästerskapets privilegier, där den medeltida biskopsmakten framstår som ideal för kyrkan även efter reformationen.

När förhandlingarna om consistorium generale ej ledde till något resultat och arbetet på en ny KO ej kunde väntas komma i gång inom överskådlig tid, började den ene biskopen efter den andre ge sitt stift en speciell »kyrkolag». I uniformitetens intresse sökte Gustav Adolf och förmyndarregeringen genom instruktioner för nyutnämnda biskopar motverka denna särslagstiftning. Förf. ger här intressanta inblickar särskilt i ärkebiskop Paulinus' reformsträvanden och hans bekanta strid med domkapitlet i Uppsala. Det blir här för första gången klargjort, att striden hade principiell innebörd och gällde frågan om biskopen skulle vara enväldig i sitt stift eller om stiftet skulle styras av ett kollegium med biskopen som ordförande.

I kap. V för oss förf. in i arbetet på en ny KO under drottning Kristina. I en uppsats i *Skandia* 1944 har samme förf. framlagt resultatet av sina undersökningar om drottningens förhållande till diskussionen om consistorium generale och visat upp, hur aktivt hon tog del i arbetet på att lösa den segslitna frågan. Här få vi nu se nya män med hennes »consiliarius in sacris» biskop Johannes Matthiae i spetsen för arbetet på en ny KO. I den nya kommissionen var Axel Oxenstierna »director», och bland medlemmarna märktes vidare ärkebiskop Lenaeus, biskop Laurelius, domprost Stigzelius, pastor primarius Emporagrius samt ett antal lekmän, bl. a. professor Loccenius. Här utgjorde Laurelius och Matthiae de båda motpolerna, varvid den förre fortsatte Rudbeckius' linje. I Uppsala universitetsbibliotek har förf. funnit ett fragment av det KOF, som Matthiae framlade, då kommissionen sammanträdde 1650. Förslaget innehåller i förhållande till hans *Idea boni ordinis* (1644) många och stora nyheter. Även om Matthiae utnyttjat KO av 1571 och de följande KOF, visar han ingen förståelse för svensk kyrklig tradition. Kommissionen hade, när den samlades, ej mindre än tre KOF att arbeta med: det gamla från Gustav Adolfs tid, Matthiae's samt dessutom ett, som Laurelius författat och som egentligen endast var en komplettering av det förstnämnda. Arbetet gick långsamt, och snart lät Kristina upplösa kommissionen. Planen var att låta Matthiae ensam utarbeta det nya KOF. Förf. har lyckats spåra upp mycket nytt material, som belyser de närmaste årens förut så gott som okända kyrkolagsdebatt, särskilt granskningen av Matthiae's förslag och »Salvius' KOF» i Uppsala domkapitel, i Stockholms konsistorium under Emporagrius' ledning och av Laurelius (sid. 168—179), vidare Emporagrius' revisionsuppdrag 1653 och dennes förhandlingar med Lenaeus (sid. 183—185) samt slutligen Matthiae's misslyckade försök att på smygvägar genomdriva sitt KOF (sid. 185—188). En hel mängd problem, som ano-

nyma och odaterade aktstycken och anonyma randanteckningar i olika kyrkolagsförslag erbjuda forskaren, har förf. lyckats lösa tack vare bl. a. sin ingående kännedom om 1600-talshandstilar. Framställningen här har kommit särskilt Matthiae att framstå i en annan dager än förr, och man kan ingalunda säga, att sympatien för honom växer. Förf. ger dock Matthiae det erkännandet, att hans arbete på en ny KO blev av ganska stor betydelse för det fortsatta kyrkolagsarbetet (sid. 187).

I nästa kapitel (VI) få vi följa biskop Laurelius fram till 1655 i hans arbete på en ny KO och hans agitation för sitt eget förslag. Ända från 1649 till sin död 1670 arbetade han härpå, och åtskilliga något olika redaktioner av hans förslag äro bevarade, men det måste ha kostat förf. mycken möda att finna och identifiera några av de olika »förbättringarna» eller »revisionerna» eller brottstyckena av dem. Utgångspunkt var för Laurelius 1626 års KOF, och hans strävan gick ut på att bevara kontinuiteten med det förgångna. Så är han den nye bäraren av traditionerna från Rudbeckius' tid med dess envisa fasthållande vid KO av 1571. Hans förslag bära emellertid tydliga spår av motsatsförhållandet till Matthiae. När Kristina upplöste 1650 års kommission, var detta en tydlig utmaning mot Laurelius, som därmed ställdes utanför kyrkolagsarbetet (sid. 207). Laurelius' motdrag blev en omfattande propaganda för sin traditionalistiska ståndpunkt, bedriven såväl i det egna stiftet som vid riksdagarna. Bland hans anhängare märktes Johannes Gezelius, sedermera biskop i Åbo, vilken nu uppträdde som ledare för det lägre prästerskapet. Av deras gemensamma aktion vid riksdagarna 1654 och 1655 ger förf. en dramatisk skildring, byggd bl. a. på Gezelius' egenhändiga, förut ej utnyttjade anteckningar och avskrifter (sid. 209—220). Resultatet motsvarade ej förväntningarna. Laurelius erhöll ej, som han hoppats, Kungl. Maj:ts uppdrag att ensam revidera KO. Kapitlet avslutas med en redogörelse för ett av förf. funnet betänkande, i vilket Laurelius' syn på KO:s revision utvecklas. Skrivelsen är anonym men ingår i Laurelius' samlingar i Linköpings stiftsbibliotek och är i renskrift rättad av Laurelius. I en annan samling har förf. funnit konceptet och finner, att betänkandet författats av Laurelius' måg professor Erik Odhelius, naturligtvis på svärfaderns uppmaning.

Den av Karl X Gustaf tillsatta kyrkoordningskommissionen av 1655, dess tillkomst, sammansättning och verksamhet, skildras i kap. VII. Matthiae kallades ej till ledamot, vilket innebar en seger för Laurelius. Medlemmar voro Lenaeus, Laurelius, Iheringius, Stigzelius och Emporagrus. Till Laurelius' sorg blev den sistnämnde lagförslagets redaktör

och kommissionens ledande man. Denne var uppfylld av iver att i allt gå konungens ärenden och förmådde därför ej hävda kyrkans intressen. Detta jämte hans anknytning till Matthiae gjorde honom i hög grad miss-tänkt hos Laurelius och dennes meningsfränder. På Emporagrius' sida stod Stigzelius, medan ärkebiskop Lenaeus intog en vacklande hållning. Följden av denna motsättning blev, att arbetet försvårades och fördröjdes. 1658 förstärktes kommissionen med tre nya ledamöter: biskoparna Enander, Terserus och Brunnus. Genom Roskildefreden hade nämligen kyrkolagsfrågan kommit i ett nytt läge. Planerna på försvenskning av de nya landskapen gjorde det önskvärt, att den nya KO snart blev färdig. Efter 105 sessioner under fyra år förelåg en »kladd», i vilken dock till flera kapitel funnos olika förslag och viktiga frågor tills vidare skjutits åsido. Den utvidgade kommissionen forcerade emellertid arbetet sommaren 1659, och även om kallelsen till riksdag i Göteborg på hösten rubbade arbetsschemat, menar förf. dock, att kommissionens koncept sannolikt förelåg vid riksdagen. Till denna sändes emellertid även två andra förslag: Emporagrius' och Laurelius' egna. Karl X Gustafs hastiga död i februari 1660 omintetgjorde frågans fortsatta behandling.

Under tiden närmast efter riksdagen, i väntan på att revisionsarbetet skulle fortsätta, lät man i Uppsala renskriva olika koncept från kyrkolagskommissionens arbete. Dessa renskrifter, av vilka den ena (U¹) delvis bygger på kommissionens äldre, av Emporagrius påverkade koncept, medan den andra (U²) helt präglas av Laurelius' arbete i kommissionen, vidare olika ledamöters arbetsexemplar och många andra aktstycken från kommissionens arbete synas ställa forskaren inför hart när olösliga problem, när det gäller att fastställa deras proveniens och inbördes förhållande till varandra. Förf. har emellertid inte skytt några mödor att söka reda ut härvan, och resultatet redovisas i slutet av kap. VII och början av kap. VIII (sid. 282—298). Här blir det bl. a. klart, vad som kan anses ha varit kommissionens KOF. Forskningen har tidigare menat, att detta var detsamma som Emporagrius' förslag eller också att något dylikt aldrig färdigställdes. Förf. tar även upp frågan om hur de fem kända exemplaren av Emporagrius' KOF förhålla sig till varandra och till kommissionens KOF (sid. 305—312).

I övrigt innehåller kap. VIII en redogörelse för de fortsatta förhandlingarna om KO under förmyndarregeringens första år och planerna på en ny större kommission. Härunder gav Emporagrius sitt KOF dess slutgiltiga form och insände det 1664 till kansliet. Detsamma gjorde Laurelius,

som väntade att frågan skulle avgöras vid riksdagen nämnda år, men så blev ej fallet. Regeringen hade inget verkligt intresse för frågans lösning.

I bokens sista kapitel (IX) låter oss förf. se, huru vägen jämnas för »traditionalismens seger». »Laurelius' sådd mognar till skörd, och ortodoxien segrar över hela linjen». Regeringen och de ortodoxa kyrkomännen funno varandra i kampen mot Matthiaes och Terserus' synkretism. I KO av 1571 såg man det säkraste värnet mot alla nymodigheter. Förhandlingarna vid riksdagarna 1668 och 1672 visa, huru uppfattningen om den gamla KO förändrats. I riksdagsbeslutet 1668 heter det, att KO av 1571 skulle »lämnas orörd» och rättelser och tillägg införas i ett särskilt supplement. Detta skulle utarbetas av deputerade, som skulle utses av regeringen, vilket dock aldrig skedde. Riksdagen 1672 upprepade detta beslut.

Det slutliga resultatet av prästerskapets nära nog sekellånga arbete på revisionen av KO blev KOF av 1682. En redogörelse för tillkomsten av detta avslutar det sista kapitlet. Karl XI:s planer på införande av svenskt kyrkoskick i de nyerövrade skånska landskapen förutsatte med nödvändighet en ny KO (sid. 352). Strax före riksdagen 1682 fick därför prästerskapet av konungen order att göra ett KOF färdigt. Efter sex veckors arbete mitt under riksdagen framlades resultatet. Det säger sig självt, att man under sådana omständigheter väsentligen måste bygga på det arbete, som den föregående generationen — Lenaeus, Laurelius, Enander och Emporagrius voro nu borta — nedlagt på revisionen av 1571 års KO. Man har förut ansett, att KOF av 1682 tillkommit genom en bearbetning och sammansmältning av Laurelius' och Emporagrius' förslag. Förf. visar emellertid, att det källkritiska problemet ligger annorlunda till. Haquin Spegel har som ledare för den nya revisionen utgått från den ena av de ovan nämnda renskrifterna av 1655 års kyrkolagskommissons förslag, nämligen U². Således innebar KOF av 1682 en seger för det ideal, som Laurelius så målmedvetet arbetat för. I detta förhållande har man att finna förklaringen till det oblida öde, som omedelbart drabbade förslaget vid granskningen i riksdagen. Den kyrkorättsliga ståndpunkt, som detta KOF gav uttryck åt, ogillades av både konung och riksdag. Adels kritik blev hård och böndernas rent av insinuant och frän. Förf. torde ha rätt i sin förmodan, att den senare tillkommit i den krets av yngre kanslitjänstemän, som stod Karl XI nära. En uppgörelse stundade, men de fortsatta förhandlingarna och tillkomsten av 1686 års kyrkolag ämnar förf. redogöra för i ett kommande arbete.

Professor Kjöllnerströms nya bok är ett standardverk av förblivande värde. Dess karaktär av översiktsarbete gör, att förf. medvetet lämnat

åsidom många specialproblem, och förvisso kommer hans undersökning att inspirera till fortsatt forskning i fråga om de problem, som han endast snuddat vid och i många fall för första gången ställt. Den grundlighet och kringsynthet, varmed den svenska kyrkolagsdebatten ställes in i ett större idéhistoriskt sammanhang, kommer åtskilligt i denna att framstå i helt ny belysning, och många tidigare misstag rättas. Svensk kyrkohistorisk 1600-talsforskning har genom detta arbete förts ett stort steg framåt, och en god grund har lagts ej minst för den moderna sammanfattande framställning av svenska kyrkans historia 1632—1680, som alltjämt låter vänta på sig. I fråga om framställningens form må till sist framhållas förf:s säregna förmåga att få de handlande personerna att framstå som levande människor, vilket förlämnar många partier en dramatisk kraft, som gör t. o. m. en bok om kyrkolagsproblem till en spännande läsning. Fortsättningen emotses med stort intresse.

HANS LUNDIN.

FRÅN DEN TEOLOGISKA SAMTIDEN

Den 5—9 januari hölls en ekumenisk konferens i *Bossey* nära Genève. Konferensen fortsatte att behandla de problem, som redan upptagits till diskussion vid konferensen i London i augusti 1946 (se S. T. K. 1946, h. 3, s. 293 f.); temat var »Die Autorität und Bedeutung der sozialen und politischen Botschaft der Bibel für die Gegenwart». Förhandlingarna fördes huvudsakligen på tyska.

Denna konferens hade av studieavdelningen inom kyrkornas världsråd gjorts till en verklig teologkonferens. Den kontinentala teologien behärskas till en stor del av mer eller mindre avgjorda lärjungar till den berömde reformerte professorn Karl Barth. Så t. ex. är i stor utsträckning den franska protestantismen behärskad av Barthska tankar; i Schweiz är helt naturligt Barths inflytande stort, om än Emil Brunner i Zürich med sin eminenta pedagogiska skicklighet drar till sig många studenter och lärjungar. I Holland är Barths inflytande starkt, i Ungern och Tjeckoslovakien likaledes. Och i Tyskland har åtminstone tidigare Bekännelsekyrkan varit starkt bestämd av Barths tankar.

Den kontinentala lutherdomens ställning har då blivit ett problem. Den har angripits, särskilt som några företrädare för den givit en sådan framställning av Luthers regementslära och av »Schöpfungsordningen», att kyrkans motståndskraft mot en totalitär stat därigenom synts kunna förminska. Emellertid har otvivelaktigt på lutherskt håll starka krafter funnits, som absolut motverkat en totalitär stats anspråk. En seg och tyst kamp mellan den lutherska kyrkan och den totalitära staten i Tyskland har pågått. Men det har förefallit, som om man på annat håll lättare funnit en teologi med enkla slagord, som manade till öppen kamp mot staten.

I hela denna kamp har den skandinaviska lutherdomen och dess teologi relativt föga kunnat utnyttjas, då den delvis varit okänd på kontinenten. Detta har dels berott på att den ofta huvudsakligen förelegat på skandinaviskt språk och dels på att den varit knuten till de nordiska kyrkornas

säregna traditioner och syn på den lutherska reformationens innebörd och konsekvenser.

Vid konferensen i Bossey möttes för första gången den kontinentala barthianismen och den skandinaviska lutherdomen. Karl Barth var själv där; för första gången deltog han i en ekumenisk konferens. Vidare voro flera av honom mer eller mindre influerade teologer där från olika länder. Från de skandinaviska länderna deltog: från Danmark professor N. H. Søre, Köpenhamn, och professor K. E. Løgstrup, Aarhus; från Norge professor N. A. Dahl, Oslo, och docent L. Aalen, Menighetsfakulteten, Oslo; från Sverige professor A. Nygren samt professor R. Bring, Lund (professor A. Fridrichsen, Uppsala, hade av hälsoskäl tyvärr förhindrats att resa). Bland övriga deltagare må nämnas professor W. Eichrodt, Basel; professor G. Florovsky, Paris; professor J. March, Mansfield College, Oxford; professor B. Nagy, Ungern; professor G. C. van Niftrik och professor H. van Oyen, Holland; professor A. E. Rühly, Bern (gammalkatolska kyrkan); professor J. B. Souček, Prag; professor W. Zimmerli, Zürich; samt från Kyrkornas världsråd i Genève W. A. Visser 't' Hooft, Nils Ehrenström samt W. Schweitzer. — Dessutom deltog med intelligenta, klartänkta inlägg den i kristl. studentrörelsen välbekanta Mademoiselle S. de Dietrich, Bossey.

Bland överläggningsämnen upptogs först »Die heilige Schrift und das heutige Zeugnis der Kirche» med inledande anföranden av Karl Barth och Anders Nygren. Efter diskussion om detta ämne höll följande dag L. Aalen, vilken över huvud starkt betonade de lutherska bekännelse-skrifternas betydelse, ett inledande referat över »Die beiden Testamente». Därefter följde »Die Beziehungen zwischen Exegese, Bibeltheologie, systematischer Theologie, Verkündigung» med N. H. Søre som inledare. Slutligen upptogs som diskussionsämnen »Die Verantwortung der Kirche für die Welt nach der Bibel» och »Die soziale und wirtschaftliche Botschaft der Bibel für die Gegenwart»; såsom inledare fungerade för förstnämnda temat professorerna van Niftrik och Nagy samt för sistnämnda professorerna Eichrodt och van Oyen.

Särskilt intresse tilldrog sig diskussionen mellan de lutherska och de reformerta teologerna angående Luthers regementslära. Där hade de reformerta i allmänhet den uppfattningen, att denna måste leda till en lära om »Schöpfungsordnungen», vilka skulle äga sin egen giltighet, och

till antagande av en naturlig teologi, vilken från barthianskt håll naturligtvis till varje pris måste bekämpas. Professor Nygren lyckades emellertid finna en enande väg genom att uppvisa, huru Luthers mening med de två regementena kan förstås ut ifrån Pauli syn på de båda eonerna. Doktor Visser T' Hooft framlade på försök några teser och framställde den frågan till de lutherska teologerna, om de ville antaga dem, vilket dock ej utan vidare syntes möjligt. Professor Nygren föreslog då, att dessa skulle omarbetas, då säkerligen samförstånd vore möjligt och sakligt sett ganska näraliggande. Det uppdrogs då åt honom att tillsammans med några andra uppgöra ett förslag till teser, om vilka alla skulle kunna ena sig och genom vilka den misstänkliggjorda lutherska regementsläran ställdes i rätt belysning. Följande morgon kunde de fem första av nedanstående teser antagas nemine contradicente. Efter de sista referaten tillfogades de båda sista teserna, där särskilt av prof. Eichrodt framförda synpunkter tillgodosågos. Så enades konferensen om sju teser, vilka naturligtvis ej skulle uppfattas som en slutgiltig formulering men väl som basis för vidare diskussion. Tesernas lydelse var följande:

1. Gott hat in Christus, dem ewigen Wort, die Welt geschaffen und regiert sie in ihm als dem Auferstandenen und Erhöhten.
2. Gott hat in dem fleischgewordenen Christus die von ihm abgefallene Welt mit sich versöhnt. Durch ihn ist der neue Aeon hereingebrochen — mit der Erlösung von Sünde, Tod und Teufel für alle, die an ihn glauben. Der alte Aeon wird aber erst im Endgericht aufgehoben, und bis dann leben die Gläubigen in dauerndem Kampf mit allen bösen Mächten.
3. In diesem Aeon ist die Erlösung nur in der Kirche als Leib Christi gegeben. Aber Gott wirkt nicht bloss in der Kirche, sondern erhält in Christus die ganze Welt und nimmt auch die Mächte dieser Welt in seinen Dienst, auch wo sie davon nichts wissen.
4. Die Kirche verkündigt vom Worte Gottes her, so wie sie es aus der Heiligen Schrift Alten und Neuen Testaments allein hört, dass Christus Herrscher der ganzen Welt ist, und sie hat das Recht und die Pflicht, alle Menschen und auch den Staat, für den sie dauernd Fürbitte zu leisten hat, auf das verpflichtende Gesetz Gottes hinzuweisen und alles Unrecht mit dem Worte Gottes zu strafen.

5. Die Kirche hat auch die besondere Pflicht, ihre Glieder zu klarem Bewusstsein der Bedeutung der Herrschaft Christi für ihr ganzes Leben einschliesslich ihres Berufslebens zu führen.
6. Die Kirche hat ihre Verkündigung an die Welt und über die Welt, wie alle ihre Aufgaben, zu vollziehen in Befolgung des Liebesgebotes ihres Meisters und in der Kraft seines Geistes. Sie hat dabei in Gehorsam zu hören auf das biblische Zeugnis über die praktische Verwirklichung des Gotteswillens in Israel, wie diese in Gesetz und Propheten bezeugt und in Jesu Wort und der Mahnung seiner Apostel in ihrer letzten Tragweite aufgedeckt wird.
7. Im Vollzug dieser Lehraufgabe geht sie deshalb den Weg vom Neuen Testament zu den alttestamentlichen Ordnungen Israels, um von der ganzen Bibel her, deren Mitte Christus ist, die menschlichen Lebensgestaltungen in ihrer biblischen Prägung zu erfassen und damit die Struktur und Bestimmung des Gemeinschaftslebens einer Klärung zuzuführen und für unsere Zeit neu zu formulieren.

Konferensen slutade så i broderligt samförstånd mellan lutheraner och reformerta. Från reformert håll framhölls, att man fått en helt ny syn på Luthers åskådning genom de skandinaviska teologerna. Dessa uppmanades ivrigt att låta publicera sina arbeten på något världsspråk. Man förklarade, att man väl kunde förstå den skandinaviska Luther-interpretationen, men att de historiska beläggen för dennas riktighet såsom Luthertolkning borde göras tillgängliga genom att den skandinaviska litteraturen översattes.

Emellertid doldes ej genom denna enighet, att vissa skiljaktigheter alltjämt föreligga mellan lutheraner och reformerta. Vid uppgörandet av teserna var det tydligt, att en dubbel fara måste undvikas: å ena sidan tendenser till ett teokratiskt betraktelsesätt, vilket syntes ligga vissa reformerta nära, och å andra sidan den missuppfattningen av Luthers regementslära, som tolkade denna såsom en lära om emanciperade ordningar i stat och familj eller som en naturlig teologi.

Kvarvarande olikheter i teologisk uppfattning kunna säkerligen i stor utsträckning återföras på de teologiska skiljaktigheter, vilka fixerats redan under reformationstiden. Dessas relevans framstod tydligt för den uppmärksamme iakttagaren. Man fick en känsla av att man, då man

tog problemen på allvar, till slut pressades tillbaka till de frågeställningar, som varit aktuella för reformatörerna, och att det var ytterligt svårt att komma förbi dessa. Ehuru t. ex. uppfattningen av sakramenten ej direkt diskuterades nu, fick man ett intryck av att även den reformerta uppfattningen av stat och kyrka sammanhängde med denna, och att alltså en spiritualiserande sakramentuppfattning har sina konsekvenser eller sin motsvarighet i en spiritualiserande syn på förhållandet mellan kyrka och stat; för en sådan måste alltid ett teokratiskt betraktelsesätt ligga nära.

* *

Lutherska världsförbundet kommer att den 30 juni—6 juli 1947 hålla sin världskonferens i Lund. För att förbereda denna ha tre studiekommisioner tillsatts, en amerikansk, en skandinavisk och en kontinental. Den skandinaviska har fått i uppdrag att förbereda behandlingen av trosproblem under rubriken »Ordet, sakramenten och kyrkan». Denna skandinaviska studiekommision har haft sitt första sammanträde i Lund den 22—27 januari. Nästa sammanträde äger rum i Köpenhamn den 14 och 15 februari.

* *

Under den gångna höstterminen ha våra universitetsstäder besökts av åtskilliga utländska teologer. I samband med exekutivkommitténs inom det lutherska världsförbundet sammanträde i Uppsala i somras gästades Uppsala av flera amerikanska lutheraner (professorerna J. Bodensieck, C. C. Rasmussen och A. R. Wentz, doktor S. C. Michelfelder m. fl.). Av dessa besökte de två förstnämnda även Lund. Senare besöktes båda de teologiska fakulteterna av professor W. Horton, Oberlin, Ohio, samt av professor John Bennett, Union Seminary, New York. Slutligen höll professor G. Florovsky från den ryska ortodoxa akademien i Paris tvenne föreläsningar i Lund under sistlidne november. — Under vårterminen vänta båda fakulteterna besök av professor Reinhold Niebuhr, Union Seminary, New York.

* *

Professor Karl Barth i Basel kommer 'att under kommande »Sommer-Semester» (mitten av april—mitten av juli) såsom »Gastprofessor» undervisa vid Bonns universitet. Teologiska fakulteten i Basel beslöt förra terminen att såsom hans ställföreträdare försöka kalla en skandinavisk teolog. Erbjudandet riktades först till professor Prenter, Aarhus, men sedan denne förklarar sig förhindrad, har i december 1946 docenten vid Lunds universitet Gustaf Wingren förordnats att tjänstgöra i Basel såsom »Gastprofessor» från slutet av april till mitten av juli detta år. — Förra året, då prof. Barth likaledes var i Bonn under »das Sommer-Semester», var prof. Emil Brunner, Zürich, hans ställföreträdare i Basel.

* *

 *

Sedan professor Harald Eklund lämnat Åbo och återvänt till Sverige, har från och med höstterminen 1946 professuren i systematisk teologi vid Åbo Akademi varit vakant. Till att förestå professuren under november månad 1946 kallades lektorn vid folkskolläraryrkesseminariet i Kalmar, f. d. docenten vid Lunds universitet Henning Lindström. Samtidigt förordnades docenten i Lund Gustaf Wingren att under februari månad 1947 förestå professuren i fråga. Senare under vårterminen skall professor H. Lindroth, Uppsala, hålla gästföreläsningar vid Åbo Akademi.

* *

 *

Med den nyligen avlidne Arthur C. Headlam, förutvarande biskop av Gloucester, har Englands kyrka och den västerländska kristenheten förlorat en prominent personlighet.

Biskopen av Gloucester, som var född år 1862, hade gått en av de klassiska engelska vägarna till kyrkans höjder, universitetsvägen. Vid unga år fellow vid All Soul's College i Oxford kallades han 1903 till det förnämliga principalatet vid King's College i London och därifrån till Europas förnämsta teologiska lärostol såsom Regius Professor of Divinity i Oxford. 1923 konsekrerades han till episkopatet i Gloucester. Också innersidan av hans lärdomsväg rymmer något för engelskt tradition betecknande. H:s lärdom uppbars av en omfattande humanistisk bildning. Han var arkeolog och hans första lärofack var klassisk fornkunskap. Personligen ledde han

omfattande utgrävningar i Mindre Asien, och resultaten från dessa blevo icke utan betydelse för den forskargärning som exeget, som han sedermera leddes över till.

Tillsammans med W. Sanday utgav Headlam en romarbrevskommentar. Hans betydelse som exeget får väl närmast anses ligga däri, att han under accepterande av en »historisk bibelsyn» gentemot Harnack och andra sökte påvisa den kyrkliga kristendomens förankring i Skriften. Många av de frågeställningar, med vilka han arbetade, äro dock nu föråldrade.

Headlam's omfattande systematiska teologiska produktion (nämnas kunna arbetena »The Doctrine of God», »Christian Theology» och hans kanske mest betydande arbete »The Doctrine of the Church and Christian Reunion») utmärker sig genom stor tankeklarhet och rikedom på sakkännedom. Att hallstämpla Headlam som teolog såsom tillhörande en viss »skola» är icke gärna möjligt, och han skulle säkerligen avvisat varje dylikt försök. Han representerade den mera brett lagda och föga partifärgade »högkyrklighet», som alltid utgjort en styrka i engelskt kyrkoliv och hans strävan var, att på ett klart sätt framställa och med modernt tänkande konfrontera den bibliskt, patristiskt och reformatoriskt präglade teologi, som sammanhänger med denna kyrklighet. I viss mån påminna hans strävanden om den något äldre Charles Gore's men Headlam var mera bibliskt och historiskt förankrad än denne och ej så påverkad av mer eller mindre moderna metafysiskt-filosofiska tankegångar. I den nutida debatten ha Headlams arbeten — liksom Gore's — glidit i bakgrunden.

Ur allmän kyrklig synpunkt kan H. sägas ha haft sin största betydelse såsom företrädare för ekumeniska strävanden. I det ovannämnda arbetet »The Doctrine of the Church» etc. söker H. utifrån exegetiska, historiska och systematiska synpunkter lägga en grundval för kyrkornas återförening. Fornkyrkan var en synlig enhet, »the Body of Christ», och denna synliga enhet måste återställas. Vägarna till detta mål äro enhet i lära, organisation och sakrament. Tyngdpunkten faller emellertid — märkligt nog — på läran. »It is only as orthodox Christians we can unite». H. anser visserligen, att episkopalismen är den rätta organisationsformen för kyrkan, men detta beror ej på att episkopatet har gudomligt ursprung utan därpå, att det framstår som den ändamålsenligaste formen för en god kyrkostyrelse.

Ehuru Headlam's ekumeniska intresse snarare låg på linjen »faith and order» än »life and work» skänkte han sitt fulla stöd åt Nathan Söderbloms strävanden. Han deltog i 20- och 30-talets ekumeniska konferenser och hyste speciellt intresse för de skandinaviska länderna, vilka han flera gånger besökte. Sommaren 1934 samlades på hans initiativ en anglo-skandinavisk teologkonferens i Gloucester.

Från sitt med klokhet och kraft förvaltade episkopat drog sig H. tillbaka så sent som 1945. Då han nu gått bort framstår han såsom representant för en biskopstyp, som även i England begynner tillhöra det förgångna, men som betytt mycket för kraften och vidsyntheten i engelsk kyrkoledning. Därjämte framstår han som synnerligen representativ för en gången generations strävanden i engelsk teologi och engelskt kyrkoliv.

RAGNAR EKSTRÖM.