

DOPET I EFESIERBREVET

AV DOKTOR THEOL. NILS ALSTRUP DAHL, OSLO

Vid första ögonkastet tycks icke dopet spela så stor roll i Efesierbrevet. Ordet βάπτισμα förekommer en gång, verbet βαπτίζειν över huvud taget icke. Men vid närmare eftertanke och genomläsning upptäcker man snart, att där finns mycket, som syftar på dopet. Ja, jag vågar påstå, att i själva verket tankarna på dopet ha en grundläggande betydelse för brevets syfte och komposition, vilket jag skall försöka bevisa. Man brukar säga, att Efesierbrevets tankeinhåll kretsar om Kristus och kyrkan och om föreningen av judar och hedningar i kyrkan. Och det är ju riktigt. Men man kan också säga, att brevet handlar om den nya verklighet, som dopet ger del av och de förpliktelser det för med sig. För att visa detta är det mest ändamålsenligt att först ge en kort överblick av brevet i syfte att få fram dopmotiven och deras betydelse i brevsammanhanget. Till slut skall jag så ge en kort, mer systematisk sammanfattning av tankarna om dopet i denna skrift.

Efesierbrevet består som bekant av två huvuddelar. De tre sista kapitlen äro av förmanande art. De tre första kunna bara med viss rätt kallas undervisande, ty det som här finns av undervisning är inramat av lovprisande och doxologi och underordnat försäkringen om tack och förbön. Bortsett från ingångshälsningen, vars problem jag här går förbi, börjar brevet med det bekanta lovprisandet: »Välsignad vare vår Herres, Jesu Kristi, Gud och Fader, som i Kristus har välsignat oss med all den himmelska världens andliga välsignelse.» Till lovprisandet ansluter sig den långa raden av satser och participkonstruktioner, som talar om Guds gärning i Kristus. I v. 13 f. avslutas avdelningen med uttrycket, att »i Kristus» hava också brevets mottagare »såsom ett insegel undfått den utlovade helige Ande». Här är det för första gången i brevet tydligt, att författarens tankar syssla med dopet. »Då I kommo till tron» (så grek. texten πιστεύσαντες) betyder detsamma som »då I bleven döpta». Tanken

om den Helige Ande som inseglet är ett känt dopmotiv.¹ Också i det omedelbart föregående, där det talas om, att vi — enligt den vanligaste tolkningen = de judekristna — fått vår lott (ἐκκληρωθημεν), innebär väl detta tanken på dopet som en tilldelning av det himmelska arvet (jfr Kol. 1: 12).

I avdelningen 1: 3—13 betraktad som en helhet finnas spår av ett triadiskt schema: först nämnes Gud och hans eviga beslut, så Kristus och hans gärning i honom och till sist den Helige Ande. Man bör lägga märke till, att i det beslätade lovprisandet i 1. Petribrevet (1: 3 ff.) vi också ha spår av en triadisk uppbyggnad och att där pånyttfödelsen (i dopet) genom Kristi uppståndelse från de döda står i förgrunden. En benediktion var för övrigt föreskriven redan vid de judiska dopceremonierna (»Välsignad vare han, som helgade oss genom sina bud och gav oss befallning om dopet, יהוה טב ירה.» Bab. Talmud Pes. 7 b). Och även om tanken på dopet i vårt brev först tydligt framträder i v. (11—)13, så äro dopmotiv antydda redan i det föregående. Adoptionen (υιοθεσία v. 5) och syndaförlåtelsen (v. 7) äro båda såväl enligt paulinskt som vanligt urkristligt betraktelsesätt förmedlade genom dopet (Gal. 3: 26 f.; 4: 5 f.; Mk. 1: 4; Act. 2: 38 etc. Alldeles tydligt är det, att dopet föresvävar tankarna också i Kol. 1: 12—14).² Det ligger då nära att anta, att redan när det i v. 3 talas om »den himmelska världens andliga välsignelse» tänker författaren på den välsignelse vi ha fått del i genom dopet (Nb! aorist εὐλογήσαας).³ Otvivelaktigt syftar lovprisandet längre än till den enskildes upplevelse vid dopet, det talas ju om Guds universella frälsningsverk i Kristus, sammanfattningen av allt i honom. Men som så ofta kunna vi också här iaktta korrelationen mellan det kosmiskt-universella och det kultiska,

¹ Av litteraturen må framför allt nämnas: F. J. Dölger, Sphragis. Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums V 3/4, 1911.

² Som ett exempel från dopliturgierna kan anföras: Rituale Armenorum ed. Conybeare, 1905 (i det följande citerad som Rit. Arm.), s. 401: ὕδωρ ἀπολυτρώσεως — ἄφεσιν παραπτωμάτων — υιοθεσίας χάρισμα.

³ Om välsignelsen i dopet tala bl. a. Theophilus ad Autol. II 16 Otto s. 104, Sacram. Sarap. 24, en bön från det euchologion, som är infogat i den etiopiska bearbetningen av Hippolytos' kyrkoordning, nr. 2 hos v. d. Goltz ZKG 1906 s. 17 (= G. Horner, The Statutes of the Apostels 1904 s. 163), och den etiopiska dopliturgien hos Denzinger, Ritus Orientalium I 1863 s. 231 (i det följande: Denz.). Kyrillos från Jerusalem, Cat. XVIII 35 anför hela stycket 1: 3 ff. som ett för baptitsanderna passande lovprisande.

båda här inordnade i det frälsningshistoriska »i Kristus». Genom dopet få de troende inseglet och underpanten på att de som arvingar höra med till det i Kristus sammanfattade och nyskapade världsalltet. Genom det följande faller det ytterligare ljus över korrelationen mellan det universella Kristusdramat och det som sker med den enskilde i dopet.

Nästa avdelning börjar i vanlig brevstil med försäkran om tack och förbön (1: 15 f.). Jag fäster uppmärksamheten på uttrycket *πεφωτισμένους τοὺς ὀφθαλμοὺς τῆς καρδίας* (v. 18). *Φωτισμός*-motivet var ju ett av de vanligaste dopmotiven i den gamla kyrkan, och i senare liturgier går bönen om att »hjärtats ögon måtte bli upplysta» ständigt igen i bönerna för baptsianderna.⁴ Från förbönen glider vår författare över till att utveckla något av rikedom i det han ber om att läsarna måtte få ljus till att uppfatta (1: 18—23). Här träder hymnstilen än tydligare fram än i lovprisandet tidigare i kapitlet. I anslutning till Ps. 110 och Ps. 8 skildras Kristi intronisation vid Guds högra sida. Vi finna här för övrigt flera motiv med urgamla rötter från tronbestigningsideologien: uppväckandet från de döda, själva intronisationen, triumfen över de fientliga makterna, härskarställningen över folket-menigheten och den kosmiskt-universella förnyelsen, som hör samman med detta. I kap. 5 ha vi också bröllopsmotivet. Det är emellertid omöjligt att här dryfta de religionshistoriska sammanhangen.

Det följande, kap. 2, återgår till att tala om, hur det som är skett i och med Kristus också innebär en fullständig förvandling av brevmottagarnas situation. Motsatsen mellan deras tidigare existens, det hedniska livet i beroende av denna världens aion och härskaren över luftens rike å den ena sidan och det nya livet i Kristus å den andra spelar en viktig roll i brevet. Författaren kommer ofta tillbaka till den (2: 11 ff. 19; 4: 17 ff.; 5: 6—8. 11). Den förvandling, som har skett, uttryckes på vårt ställe med tre verb *συνεζωποίησεν τῷ Χριστῷ ... συνήγειρεν καὶ συνεκάθισεν ἐν τοῖς ἐπουρανίοις ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ*. Utsagorna måste tolkas ut från parallellerna i Rom. 6 och Kol. 2. Visserligen saknas på vårt ställe tanken om begravningen med Kristus och därmed den tydligaste anknytningen till dopsymboliken. Den död de kristna äro uppståndna från är här icke den kultiska döden i dopet utan döden i synden.

⁴ *Constitutiones Apost.* VII 39:4, *Kyrrillos Cat.* XVIII 35, *Rit. Arm.* s. 394, *ZKG* 1906 s. 18 nr. 3 = *Horner* s. 163, *Denz.* s. 196, 199, 200, 224, 308.

I Kol. 2 är emellertid denna tanke sammanvävd med tanken från Rom. 6 och knuten till dopet. Olikheten i terminologi kunde man försöka att förklara genom att anta skilda religionshistoriska anknytningspunkter. Under det att tankarna i Rom. 6 har en analogi i mystens återupplevande av mysteriegudomens död och uppståndelse, kunna tankarna i Efesierbrevet snarare belysas genom orfisk-platonsk-gnostiska idéer om uppväckandet av själens gudomsgnista från sömnen och döden i den materiella världen och dess himmelsfärd.⁵ Den närmast till hands liggande förklaringen av skillnaden i terminologi är likväl helt enkelt den, att medan utsagorna i Rom. 6 äro utformade i anslutning till kerygmat om Kristi död, begravning och uppståndelse, så ansluta sig orden på vårt ställe till den hymniska bekännelsen av Kristi uppståndelse och intronisation. Det som skett med Kristus gäller också för de troende och sker med dem i dopet, där de bli inkorporerade i Kristus och det som skett med honom. Till tanken att de döpta äro satta »i den himmelska världen i Kristus», att de alltså också äro med i Kristi intronisation, kan man hänvisa till Kol. 3: 3: »Edert liv är fördolt med Kristus i Gud.» I Kolosserbrevet är det ju just i detta sammanhang tal om Kristi plats ovanför vid Guds högra sida, liksom i Ef. 1: 20 i anslutning till Ps. 110.⁶

Orden på vårt ställe ha utom frälsningshistorisk även eskatologisk klang, och de leda tanken fram till de troendes framtida uppståndelse från de döda och deras uppväckande till ett himmelskt evighetsliv. Vi se ett tydligt exempel på, hur kulten, här dopet, gör frälsningshistorien närvarande och ger del i den, samtidigt som den föregriper och ger del i de eskatologiska händelserna.

Orden om uppståndelsen och upphöjelsen med Kristus prägla avdel-

⁵ Jfr Käsemann, *Leib und Leib Christi*, 1933 s. 142. Käsemann är en av de mycket få, som ha varit inne på det problem jag tagit upp. Se kap. Die Bedeutung der Taufe für die Deuteropaulinen, *anf. arb.* s. 139—144.

⁶ Till tanken på dopet som ascensus jfr Edsman, *Le baptême de feu*, 1940, s. 48 ff. och 134 anm. 1 och Lundberg, *La Typologie baptismale dans l'ancienne Eglise*, 1942, s. 189—197. Möjligen är *συνεκρίσιν* i 2: 7 att uppfatta som term för med-intronisation (jfr Exc. ex Theodoto § 38, Edsman s. 18 och s. 28 anm. 5). E. O. James, *Christian myth and ritual*, 1933, har sökt att tolka dopliturgien, likaväl som andra fornkyrkliga liturgier, såsom en intronisationsrit, beroende av gammalorientalska kungaritualer. I Efesierbrevet är dock dopet en intronisation blott så till vida som den döpte får del i vad som skett med Kristus. Jfr även Widengren, *Religionens värld*, 1945, s. 178—187.

ningen 2: 1—10. Andra enskildheter bekräfta, att tanken på dopet be-
härskar detta avsnitt. Orden i 2: 4 ha nära paralleller i 1 Petr. 1: 3 och
Tit. 3: 4 f., bådadera ord om dopet. Participet κτισθέντες i v. 10 tolkade
redan de grekiska kyrkofäderna (Chrysostomos, Theodoret o. a.) såsom
syftande på nyskapelsen i dopet.

Liksom i det inledande lovprisandet finna vi sålunda i avdelningen
1: 19—2: 10 två tankekomplex, av vilka det första talar om gudsgärningen
i Kristus under det att det andra visar, hur de troende i dopet ha fått
del i denna gudsgärning. Det som en gång är skett i Kristus, sker med
den enskilde, när han blir döpt. Ut från denna korrelation mellan det
kosmiskt-universella och det kultiska måste vi då också förstå kyrko-
tanken i Efesierbrevet: kyrkan är Kristi lekamen, vars huvud, Kristus,
är upphöjd över alla makter och väldigheter, den är hans fullhet, som
fyller allt i allt (1: 22 f.), i och med att den är församlingen av de döpta.
Den är konstituerad genom Kristi upphöjelse och konstitueras på nytt
genom dopet.

I den viktiga avdelningen 2: 11—22 påminnas läsarna åter om den
fullständiga förvandling av deras existens som Kristus har skapat, här
särskilt med tanke på hedningarnas förhållande till Israel. Tanken på
dopet kommer inte direkt fram. Men avdelningen inordnar sig likväl
utmärkt i den helhetssyn på brevet jag här sökt genomföra. 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). Intressant är det också, att
Billerbeck⁷ har påvisat, att uttrycken »vara fjärran» och »bringa nära»
i judendomen användas om hedningarna och om att göra dem till prose-
lyter. På vårt ställe betonas, att de döpta hedningarna icke bara äro
proselyter (gerim, paröker), utan fullborgare i Guds Israel. Det förtjänar
även att nämnas, att tankarna om den nya människan och om föreningen
av judar och hedningar i Kristi lekamen på andra ställen hos Paulus äro
knutna till dopet (Gal. 3: 27 f.; 1 Kor. 12: 13; Kol. 3: 10 f.). Även om det
i vår avdelning bara talas om det som är skett genom Kristus och hans
död, ha vi alltså rätt och plikt att förstå det ut från den korrelation

⁷ Strack-Billerbeck, Kommentar zum N. T. III s. 585—587.

mellan kristusdramat och dopet, som kommit till uttryck i de tidigare partierna av brevet, och som åter framträder i 5: 25 f.⁸ Parallellerna i 1 Petribrevet (2: 1 ff.) och hos Hermas (Vis. III 2: 9; 7: 3 och Sim. IX 3: 3; 16) kunna tala för att också bilden av templet, den himmelska byggnaden, har stått i traditionellt sammanhang med dopet. I dopliturgierna möta vi icke bara tempelbilden i sin allmänhet utan även en bön om att baptitsanderna måtte bli uppbyggda på apostlarnas och profeternas grundval (syrisk, egyptisk och bysantinsk ritus).⁹ Därmed bevisas naturligtvis icke mer än att liturgierna ha anknutit till uttryck från Efesierbrevet, men också det kan vara av intresse att notera.

Den återupptagna förbönen i kap. 3 och de inskjutna orden om Pauli apostlatjänst ge icke något direkt bidrag till vårt problem, men de visa, att dopet som inbegreppet på frälsningen har sin förutsättning i det apostoliska evangeliet. Alldeles otänkbart vore det kanske f. ö. inte att sätta v. 10 i sammanhang med den kända fornkyrkliga tanken, att änglarna ta del i församlingens kult (eller församlingen i änglarnas — jfr redan Hebr. 12: 22 ff.; 1 Kor. 11: 10; Apok.) och att änglarna äro närvarande vid dopet.¹⁰ Kungörandet av Guds mångfaldiga visdom för makterna och världigheterna i den himmelska världen genom kyrkan skulle kunna tänkas ske också, eller särskilt, vid dopet, där änglamakterna voro vittne till att judar och hedningar blevo förenade i en enda kyrka.¹¹ Denna uppfattning skulle kunna styrkas, om vi på andra ställen i Efesierbrevet hade den tanken, att de döpta ha blivit änglarnas likar, men tolkningen av οἱ ἄγγελοι (2: 19 och 3: 18) om änglarna är osäker.

Komma vi så över till brevets förmanande del, är sammanhanget med tankar på dopet åter tydligt och otvivelaktigt. Den urkristna etiken är

⁸ Sålunda och Käsemann s. 142.

⁹ Rit. Arm. s. 399 (bysantinsk ordo § 82), Denz. s. 203, 218, 226, 271.

¹⁰ Jfr Ambrosius, De mysteriis II 6 och de paralleller som anförts av Quasten i Florilegium Patristicum VII s. 116 anm. 1.

¹¹ Jfr Theodor av Mopsuestia »On the Nicene Creed» ed. Mingana s. 235 = övers. s. 112 f. (Woodbrooke Studies V, 1932), som citerar Ef. 3: 10 och kommenterar på följande sätt: »Här visar han, att vid denna Guds mångfaldiga visdom blevo de osynliga makterna förundrade över att han samlade alla människor tillhoppa till gudsfruktan och gjorde dem till en enda Kristi lekamen genom pånyttfödelsen i det heliga dopet.» Mer än någon modern kommentator har Theodor även i sin utläggning av Efesierbrevet visat sig ha sinne för den roll dopet spelar i dess tankevärld. Se: Theodor of Mopsuestia on the minor Epistles of St. Paul. I. Ed. Sweete 1880.

ju över huvud taget väsentligen dopetik, och detta gäller i särskilt hög grad om förmaningarna i vårt brev. Redan i 4: 1 motiveras förmaningen med en hänvisning till kallet, och kallet hör olösligt samman med dopet (se t. ex. Herm. Mand. IV 3: 4—6), vilket på vårt ställe klart framgår av det följande. Jag blir nödsakad att här säga några ord om hur jag uppfattar den syntaktiska konstruktionen. V. 3 innehåller förmaningen att bevara Andens enhet genom fridens band. Härtill ansluter sig som en apposition uttrycket ἐν σῶμα καὶ ἐν πνεῦμα; den enhet, som skall bevaras, är den, som är given i och med den Helige Ande och Kristi lekamen. Till detta fogas så en motivering καθὼς καὶ ἐκλήθητε ἐν μιᾷ ἐλπίδι τῆς κλησεως ὑμῶν, som griper tillbaka till v. 1. Om de kristnas vandel skall vara kallet värdig måste de bevara enheten, eftersom de äro kallade i (el. till) ett enda hopp. Till denna motivering ansluter sig så en ny apposition: εἷς κύριος osv. Är denna analys riktig, är det strängt taget icke berättigat att tala om, att vi på detta ställe ha en sjuledad enhetsformel eller εἷς-aclamation. Det ligger närmare till hands att säga, att en tvåledad (ἐν σῶμα καὶ ἐν πνεῦμα) och en fyrledad formel (εἷς κύριος, μία πίστις, ἐν βάπτισμα, εἷς θεός) ha kombinerats. Uttrycket ἐν μιᾷ ἐλπίδι står uppenbarligen i en särställning och tjänar att kombinera de två formlerna. Det ligger nära till hands att anta, att de bägge kombinerade sammanställningarna med εἷς återge traditionella formler. Sammanställningen av ἐν σῶμα och ἐν πνεῦμα möta vi också faktiskt både på andra ställen i Efesierbrevet (2: 16. 18) och hos Paulus (1 Kor. 12: 13) och Hermas (Sim. IX 13: 5. 7), på de sista ställena i tydligt sammanhang med dopet. I dopet har också ut från vårt ställe den enhet, som skall bevaras, sin grund; det säges uttryckligen ifrån i formeln i v. 5—6. Att även denna är traditionell är sannolikt. I detta sammanhang äro tankarna icke direkt nödvändiga. Formeln har en mycket sträng formell uppbyggnad, tre led med vardera sina underled efter schemat 3 + 2 + 3. Samtidigt ha vi ett fyrdubbelt εἷς och fyra former av πᾶς. Stilformen har anknytning både i den allmänna hellenismen och i judendomen.¹² I vårt sammanhang här

¹² Jfr Dibelius, Die Christianisierung einer hellenistischen Formel, Neue Jahrb. f. d. Klass. Altertum 1915, s. 224 ff. E. Peterson, Heis Theos, 1926, s. 255 f. Stauffer, Die Theologie des NT, 1941, anm. 787 till sidan 220. Knox, St. Paul and the Church of the Gentiles, 1939, s. 194. Beträffande allmaktformeln v. 6 jfr Norden, Agnostos Theos, 1913, s. 240—250.

är det viktigare att påpeka, att vi finna talrika formuleringar av samma typ i fornkyrkan. Dessa ha ofta formen av påbyggnader på det triadiska schemat: en Gud, en Herre, en Ande och så ett eller flera ord för det den troende har mottagit: ett kall, en kyrka, en frälsning osv. Det äldsta exemplet finns i 1 Clem. 46: 6.¹³ Jag tror det är berättigat att anta, att det är enhetsformler av denna typ, som påverkat de orientaliska bekännelserna, där vi som bekant ofta finna: *en* Gud, *en* Herre eventuellt *en* Ande och så *en* kyrka och *ett* dop. Vårt ställe hör otvivelaktigt med till denna formtradition, men det är knappast troligt, att det ensamt har bildat utgångspunkt för den. Det är en närliggande och försvarlig hypotes att antaga, att dylika formler också ha använts vid gudstjänsten, och den »plats i livet», som då kommer i betraktande, är framför allt dopet.

På detta sätt löses också det problem, som många ha ställt men ingen besvarat: Varför har dopet men icke nattvarden på vårt ställe nämnts bland enhetsfaktorerna? Formelns olika leder bekräfta antagandet: *en* Herre, det är han, i vars namn den troende döpes, *en* tro, det är den tro, som är förkunnad och blir bekänd i dopet, *ett* dop, ja, det är dopet. Att också den ende Guden och Fadern nämnes är ju bara naturligt, ty av Gud och till Gud är ju allt: kerygmat, tron, dopet, kyrkan, Herren själv. Någon direkt bekännelse är formeln icke, varken till sin stil eller till sitt innehåll. Av stilen att döma måste den snarare betraktas som en acklamation.¹⁴ Kanske är det likväl för djärvt att anta, att den återgiver en verklig acklamation, ett tillrop från församlingen, som använts vid dopet. Men man kunde också tänka sig, att vi här liksom i 5: 14 ha för oss ett fragment av en dophymn, eller kanske snarare att verserna ansluta sig till traditionella formuleringar från doptal och dopförmaningar, som ju ofta ha kunnat glida över i en hymnisk-acklamatorisk stil.¹⁵ Det acklamatoriska måste vi ta hänsyn till även vid tolkningen av formelns innehåll.

¹³ Andra exempel: Ireneus IV 6: 7. Clemens Alexandrinus Paed. I 42: 1. Kyrillos Cat. XVI 24. Constitutiones Apost. VI 15. Pseudo-Ignatius Philip. 1, Philad. 4. Anthimus, De sancta ecclesia 1. Afraat Hom. 23: 60, Patr. syr. I 2 sp. 124. Tertullianus citerar Pauli ord i följande form: »Unus deus et unum baptisma et una ecclesia in caelis» De bapt. 15. Enhetsformler i anslutning till dopet men oberoende av det triadiska schemat finnas Herm. Sim. IX 17: 4 f. och 18: 4.

¹⁴ Om acklamationer i fornkyrkan jfr Peterson, Heis Theos, och Klauser i Reallexikon für Antike und Christentum I s. 216—233.

¹⁵ Jfr t. ex. δὲ ξα-acklamationen i doptalet i Thomas-akterne kap. 132.

Det kan t. ex. icke vara berättigat att i orden ἐν βάπτισμα se en polemik mot upprepade dophandlingar, så som kyrkofäderna ofta göra. Likväl har εἷς här också ett visst läromässigt innehåll och står icke rent acklamatoriskt-elativt. De faktorer, som uppräknas, äro sådana som skapa kyrkans enhet. Orden: *en* tro, *ett* dop äro tydligen underordnade det första: *en* Herre. Dessa tre led höra samman och tillsammans omskriva de den realitet, som är Kristi lekamen, konstituerad genom Herren, tron och dopet.

Att författaren här rör sig med traditionellt material framgår också därav, att enhetsformeln ansluter sig till det föregående som en motivering och samtidigt tjänar som utgångspunkt för en ny tankeföljd, tanken på Kristi lekamens enhet och de många nådegåvorna, alltså en tankeföljd, som är helt parallell med den vi ha i 1 Kor. 12. Om kyrkans enhet är skapad genom dopet, så uppbygges och fulländas den genom alla de olika nådegåvorna och ämbetena. Så till vida anknyter även denna avdelning till dopmotiv.

I anslutning till citatet från Ps. 68 framträder descensustanken. Det är intressant att lägga märke till, att denna tanke, som i fornkyrkan ofta är förknippad med dopet (1 Petr. 3: 18 ff. etc.),¹⁶ även på vårt ställe står i ett sammanhang, där tanken på dopet icke ligger fjärran. Kanske skymtar i bakgrunden föreställningen, att liksom Kristus vid sin descensus och ascensus fyller allt, så bli vid dopet de troende fyllda i Kristus, och därvid konstitueras den kyrka, som sedan uppbygges genom de gåvor Kristus ger människorna.

Förmaningarna 4: 17—24 äro behärskade av motsättningen mellan den hedniska vandeln och den kristna, de döptas vandel. I bilden av att avkläda sig den gamla människan och ikläda sig den nya är anknytningen till doptankar tydlig (jfr Gal. 3: 27; Kol. 3: 9 f.). När orden på vårt ställe ha en etisk syftning motsvarar det den kända tanken, att den kristna livsföringen betyder en realisering av det som redan skett i dopet. I senare tid har avklädandet av de gamla kläderna och iklädandet av den vita dopdräkten symbolisk betydelse.¹⁷ Kanske förutsätta redan de nytesta-

¹⁶ Om sammanhanget mellan dop och descensus jfr Edsman a. a. s. 43—48 och Lundberg passim.

¹⁷ T. ex. Clemens Alex. Paed. I 6, 32: 4. Kyrillos Cat. I 2 och III 7, Cat. Myst. II 2. Rit. Arm. s. 401. Denz. s. 201, 206, 228, 229, 269 f., 276, 345.

mentliga ställena en dylik rit. När dopet försiggick genom neddoppande, så var det ju nödvändigt med av- och påklädning. I andra tillfällen ha vi dock exempel på att tankar, som tidigt varit knutna till dopet, först senare ha fått uttryck i någon symbolisk rit.

Vad avdelningen 4: 25—5: 14 angår, så har redan Dibelius¹⁸ förmodat, att det är dopförmåningar vi här ha framför oss. Och biskopen av Quebec, Carrington, har i sin bok om *The Primitive Christian Catechism* (Cambr. 1940) sökt visa, att flera förmaningar i denna och följande avdelning ha varit led i en traditionell, oskriven dopkatekism och har i sammanhang därmed (s. 132) skisserat upp en syn på Efesierbrevet, som närmar sig den jag här framlägger. För att visa detta nämner jag ett par drag: åtskilliga förmaningar tala om de grövsta hedniska synderna och passa icke för mognare kristna. 4: 30 hänvisar till det som skedde vid dopet: »Bedröven icke Guds helige Ande, vilken I haven undfått såsom ett insegel . . .» Lastkatalogen eller rättare sagt katalogen över de syndare, som icke kunna ärva Guds rike, i 5: 5 återger icke det vanliga paulinska språkbruket utan följer ett bestämt schema, som vi också finna på flera andra ställen. Det är ett slags kristna ingångsbud, »torot d'entrée», som säkert höra hemma vid dopet (jfr särskilt Gal. 5: 21 och 1 Kor. 6: 9 f.). Ordet: »I voren ju förut mörker, men nu ären I ljus i Herren» (5: 8) talar om den övergång från hedendom till kristendom, som skedde i dopet. Motsättningen mellan mörker och ljus, som behärskar avdelningen 5: 8—14, är på det hela taget ett välkänt dopmotiv,¹⁹ och i 5: 14: »Vakna upp, du som sover . . .» citeras slutligen åter enligt ett vanligt och säkert riktigt antagande en urkristen dophymn, där dopet betraktas som en uppväckelse och upplysning av dem, som sova i syndens och hedendomens mörker och död.²⁰

Den lilla avdelningen 5: 15—21 bevisar varken något för eller mot vårt tes.²¹ Däremot är det troligt, att hustavleschemat, som vi finna 5: 22—

¹⁸ I Lietzmanns *Handbuch* b. 12, 1927, s. 70 f.

¹⁹ Jfr t. ex. Dölger, *Die Sonne der Gerechtigkeit und der Schwartze* (Liturgiegeschichtliche Forschungen 2, 1918), i synnerhet s. 124—129.

²⁰ Jfr bl. a. Dibelius s. 69 f., Dölger, *Sol Salutis* 2. uppl. s. 364 ff., Lundberg s. 167—178.

²¹ Denna avdelning av brevet, lika väl som flera av de andra förmaningarna, har en parallell i Clemens Alexandrinus' förmaning till de nydöpta (Προτροπικὸς εἰς ὑπομονήν), ed. Stählin III s. 222: 23—223: 5.

6:9 härstammar från den grundläggande kateketiska undervisning, som givits före eller omedelbart efter dopet. Betecknande nog finna vi annars detta schema i Kolosserbrevet och 1 Petribrevet, brev till församlingar, där apostlarna, eller vilka nu författarna kunna vara, icke ha haft tillfälle att ge denna undervisning personligen. Också i övrigt spela dopmotiv en stor roll i just dessa brev. Efesierbrevets hustavla är särpräglad genom tankarna på Kristus och kyrkan som hans brud, förebilden för det jordiska förhållandet mellan man och hustru. Här omtalas dopet direkt. Det är en rening av församlingen, som föregår det himmelska bröllopet mellan Kristus och Ekklesia.²² På detta ställe kommer det fram också i Efesierbrevet, att icke bara Kristi upphöjelse utan redan hans död syftar till och i sig innesluter konstitueringen av kyrkan vid dopet, tanken på dödsdopet eller rättare sagt dopet som inlemmande i Kristi död skymtas. De starkt sammanpressade uttrycken innehålla problem, som vi icke behöva gå in på här. Det ord ($\rho\tilde{\eta}\mu\alpha$) som omtalas är otvivelaktigt ordet vid dopet, sakligt sett = Jesu namn, eller Faderns, Sonens och den Helige Andes namn (Chrysostomos). Men förf. tänker knappt på användningen av namnet eller namnen som dopformel. Liturghistorien tycks göra det tvivelaktigt, om någon egentlig dopformel, »Jag döper dig —» eller något liknande, över huvud taget har varit i bruk i den äldsta kyrkan.²³ Man kan tänka på det förkunnade ordet (jfr Rom. 10: 8), eller på bekännelsen, evt. i form av trosfrågor, kanske även på en dopbön, epiklese, som tidigt blev ett av de viktigaste leden vid dophandlingen. Säkerhet om vad författaren tänkt på få vi knappast. Med utgångspunkt från det obestämda $\rho\tilde{\eta}\mu\alpha$ kan man kanske anta, att de olika alternativen icke behöva utesluta varandra, det kan omfatta både det förkunnade och det bekända ordet och bönen, alltså vad vi skulle kalla dopliturgien.

²² Om besläktade föreställningar i fornkyrkan jfr O. Casel, *Die Taufe als Brautbad der Kirche*, *Jahrb. f. Liturgiewiss.* 5, 1925, s. 144—147. H. Engberding, *Die Kirche als Braut in der ostsyrischen Liturgie*, *Orient. christ. Periodica* 3, 1937, i synnerhet s. 12—21. Schlier, *Christus und die Kirche im Epheserbrief*, 1927 s. 73. Peterson, *Die Kirche aus Juden und Heiden*, s. 69 anm. 15. Widengren, a. a. s. 183 ff.

²³ Jfr i synnerhet det material, som framlagts av Puniet i *Dict. Arch. Lit.* II s. 251—346. Vidare Dölger, *Die Eingliederung des Taufsymbols in der Taufordnung nach den Schriften Tertullians*. *Antike und Christentum* 4, 1933—34, s. 138—146. Hippolytos, *The Apostolic Tradition* 21: 12—18 ed. Dix s. 36 f.

Angående hustavlan kan tillfogas, att när den även omfattar barnen, visar detta, att också de ha hört med till församlingen av de döpta. Om icke blott barndop utan även spädbarnsdop är förutsatt, kunna vi icke säga.

Slutförmaningarna i 6: 10 ff. om att ta Guds fulla rustning på till kampen mot världshärskarna i detta mörker, tillhöra åter de avdelningar, som icke tyckas ha något sammanhang med tankar på dopet. Vid närmare undersökning visar det sig emellertid, att tanken på den andliga vapenrustningen i fornkyrkan mycket ofta varit knuten just till dopet, i senare tid särskilt till smörjelsen efter dopet. Stundom utnyttjas också Efesierbrevets ord i detta sammanhang.²⁴ Flera gånger finna vi den tanken, att liksom Kristus måste den troende efter dopet ta upp kampen mot Satans frestelser och angrepp, men i dopet har han fått de vapen, som kunna hjälpa honom att stå emot (jfr t. ex. Kyrillos Cat. Myst. III 4). Denna tanke kan följas tillbaka till Hippolytos (In Cant. Cant. 4: 4 ed. Bonwetsch s. 370) och Excerpta ex Theodoto § 85. Och därifrån kan den åter föras tillbaka till Ignatius, där det heter: »Edert dop tjäne framdeles som vapen, tron som hjälm, kärleken som spjut, tålamodet som rustning» (Polyk. 6). Kan denna tanke alltså genom århundradena förföljas som ett dopmotiv, är det berättigat att också taga det sista steget och anta, att orden även för vår författare är en dopparenes. Vid dopet ha de troende mottagit Guds fulla rustning, det är ju icke dygder som nämnas som vapen utan snarare frälsningens gåvor och krafter. Också här finns då tanken, att man skall ta på och använda de vapen man fått i den kamp mot djävulen och hans här, som följer på dopet. Sålunda passar även denna sista avdelning helt in i brevsammanhanget, så som jag sökt klarlägga det.

Sammanfattningsvis kunna vi då säga, att brevets tre första kapitel äro lovprisande och tack för vad läsarna fått del i genom evangeliet, kallet och dopet, och bön om att de helt och fullt måtte fatta rikedomerna av det. Bönen går i stor utsträckning över i påminnelse om vad denna rikedom består i. De tre sista kapitlen äro förmaningar till att både i gemenskapen och i den enskilde församlingsmedlemmens liv vandra värdig kallet och låta det nya livet, som den kristne fått del i genom dopet, komma till utveckling.

²⁴ Jfr Dölger, Sphragis s. 119—125, i synnerhet s. 121 anm.

På ett par ställen är det skäl att anta, att brevet citerar en dophyymn eller på annat sätt anspelar på det man kan kalla dopliturgien. Parenesen är väsentligen traditionell dopparenes. Det ligger då nära att förmoda, att även lovprisning, hymn och bön, eventuellt också något av undervisningen i de tre första kapitlen, ha en viss anknytning till den då ännu flytande och ofixerade »dopliturgien». Längre än till ett antagande kan man ju på grund av sakens natur knappast komma. Men antagandet stämmer helt med brevets hieratisk-liturgiska stil, som man ju redan länge lagt märke till.

En undersökning av de bevarade dopliturgierna, som visserligen stamma från en väsentligt senare tid men som i likhet med liturgier i övrigt bygga på gammal tradition, visar, att det är möjligt, att från liturgier, doptal, katekeser etc. belägga stora delar av Efesierbrevet med paralleller. Jag har nämnt några karakteristiska exempel. Stundom föreligger nog direkta citat eller otvivelaktiga litterära remeniscenser från vår skrift, vilket alltså bara bevisar, att det i fornkyrkan varit naturligt att använda Efesierbrevets uttryck i sammanhang med dopet. Orsaken till citerandet är, att man i Efesierbrevet fann uttryck för de traditionella tankarna vid dopet. Men dylika reminiscenser finnas ju onekligen också från andra skrifter, delvis från texter, som otvivelaktigt icke ha något ursprungligt sammanhang med dopet. Något exakt bevis för min tes om Efesierbrevets sammanhang med dopet kan därför icke presteras med stöd av detta parallellmaterial. Men då jag kommit fram till mitt antagande genom en rent exegetisk undersökning av brevet, är detta fornkyrkliga material en vacker bekräftelse av tesen.

Man kunde kanske försöka att hävda, att jag icke egentligen har bevisat mer än att doptankarna spela en mycket stor roll i Efesierbrevet lika väl som för urkristendomen i sin helhet, men icke att dessa tankar haft en särskild betydelse för just denna skrift. Men så vitt jag kan se, finns det bara två andra skrifter i Nya testamentet, i vilka doptankarna intaga en någorlunda motsvarande plats: Kolosserbrevet och 1 Petribrevet, vilka även i övrigt stå Efesierbrevet nära. Och just med utgångspunkt från mitt antagande faller nytt ljus över det inbördes förhållandet mellan dessa tre skrifter. 1 Petribrevets många beröringspunkter med Efesierbrevet behöver då icke förklaras som litterärt beroende. I 1 Petribrevet äro ju dopmotiven så starka, att man t. o. m. har menat, att ett verkligt

doptal låge till grund.²⁵ Något doptal är nu Efesierbrevet säkert icke, och just i den formen är kanske hypotesen icke riktig för Petribrevets vidkommande heller. Men allt talar för, att de bägge skrifterna äro beroende av samma traditionella dopmotiv.

Är detta riktigt, kommer också Efesierbrevets förhållande till Kolosserbrevet i ett något annat ljus än man vanligen ser det. Kolosserbrevet skiljer sig från Efesierbrevet därigenom, att det har udden riktad mot irrlärarna. Men deras lära bekämpas mindre genom direkt polemik än därigenom, att den överbjudes positivt genom framhållande av vad de kristna hava i Kristus och ha fått del i genom dopet. Även parenesen är bestämd av tanken på dopet som död och upphöjelse med Kristus. Och särskilt i den stora kristologiska avdelningen i kap. 1 är det tydligt, att brevet följer en liturgisk-hymnisk stiltradition.²⁶ Därmed öppnar sig den möjligheten, att den gemensamma särprägel dessa två brev ha i förhållande till de övriga Paulusbreven i varje fall delvis beror på att de båda äro beroende av en liturgisk tradition och terminologi, som har varit knuten till dopet. När samma termini delvis användas på annat sätt i Kolosserbrevet än i Efesierbrevet, kan detta då förklaras därigenom, att de fått en annan nyans, beroende på den polemiska udden mot irrlärarna, som föranledde en särskild betoning av Kristi kosmiska betydelse. Som ett osökt resultat av vår undersökning ger det sig därför, att några av argumenten mot Efesierbrevets äkthet, just de som t. ex. Dibelius²⁷ anser som de avgörande, förlora sin betydelse. Nu kan jag naturligtvis icke här i förbigående lösa det komplicerade problemet om Efesierbrevets avfattande. Men ett par anmärkningar till skall jag be att få komma fram med.

Såväl för äkthetens försvarare som för dess förnekare har den största svårigheten varit att bestämma, i vilken situation och med vilken avsikt

²⁵ R. Perdelwitz, Die Mysterienreligion und das Problem des 1. Petrusbriefes. Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten XI 3, 1911. W. Bornemann, Der erste Petrusbrief — eine Taufrede des Silvanus. ZNW 19, 1919—20, s. 143—165.

²⁶ Jfr Norden, Agnostos Theos s. 250—254 och även den stilanalys av brevet, som Lohmeyer ger i sin kommentar.

²⁷ Se i synnerhet hans exkurs till Ef. 4: 16, s. 63—65. På samma linje befinner sig M.-A. Wagenführer, Die Bedeutung Christi für Welt und Kirche, 1941.

brevet är skrivet.²⁸ Jag anser mig alltså ha kommit denna frågas lösning på spåret: brevet är skrivet för att påminna läsarna om vad det betyder, att de ha blivit döpta. Onekligen ligger det då närmast till hands att anta, att det är riktat till personer, som relativt nyligen blivit kristna. Är detta riktigt, kommer det att betyda en ökad svårighet att förklara brevet som pseudoepigrafiskt. Däremot låter antagandet mycket väl förena sig med den brevsituation, som är förutsatt i 6: 21 f. Brevet måste då vara riktat till nyvunna församlingar i Mindre Asien.

Aposteln har knappast haft några konkreta upplysningar om dem; därför saknas alla konkreta detaljer. Ja, man kan i varje fall fråga, om det förhållande, att adressen saknas, kan förklaras därigenom, att brevet också skall sändas till församlingar, om vilka aposteln knappast ens vet, var de befinna sig (jfr Kol. 2: 1). Ut från en sådan brevsituation kan man förstå, att brevet så starkt anknyter till dopet och utnyttjar dop-tankar, som i någon grad kunde förutsättas kända. Och man förstår också de avsnitt av brevet, som icke ha någon direkt anknytning till dopet.

Sättas orden om föreningen av judar och hedningar i samband med Pauli strid med judaisterna kunna de knappast förstås annorlunda än som en återklang av kampen i den katolska syntesens tecken. Men synen på urkristendomen har ständigt mera frigjorts från den gamla Bauska konstruktionen. Och orden i Efesierbrevet kunna få en tillfredsställande förklaring just utifrån missionssituationen. Medan Paulus gentemot judaisterna använder skriftlärdas argument, förkunnar han här för nydöpta hedningar deras delaktighet i frälsningen såsom ett gudomligt mysterium (2: 11—19; 3: 4 ff.). Det är f. ö. icke endast fråga om deras gemenskap med de judekristna utan med hela den ur Israel utgångna kyrkan.²⁹ Det förtjänar även att övervägas, om motsättningen »ni»—»vi» i verserna 1: 11—13 och 2: 1—5 icke är att förstå om hednakristna contra judekristna utan om de nydöpta brevmottagarna contra kyrkans gamla lemningar som redan tidigare varit delaktiga av det kristna hoppet (= ἡμᾶς τοὺς προηληπικότας ἐν τῷ Χριστῷ). Vi måste bara komma ihåg, att den kyrkans ge-

²⁸ Detta framhäves med rätta av W. L. KNOX, a. a. s. 182 ff. I anslutning till Goodspeed, *The Meaning of Ephesians*, 1933, antager han, att brevet skrivits som en introduktion till samlingen av Paulusbrev. Om min analys av brevet är riktig, faller denna möjlighet bort.

²⁹ Jfr Jülicher-Fascher, *Einleitung in das NT*, 1931, s. 137.

menskap, hedningarna vid dopet blevo intagna i, för Paulus hade sin »kärna» i den Israels »rest», till vilken även apostlarna hörde (jfr Rom. 11).

Utredningen om Pauli eget apostolat passar likaledes in i den förutsatta brevsituationen. Även de hedningar, som icke hava sett Paulus personligen ha fått höra evangeliet endast tack vare att Gud gav honom nåd att förkunna det för hedningarna. Också brevets mottagare höra med till hans missionsområde; troligen äro de vunna genom hans medarbetare i Efesus. Han är Kristi apostel för dem, lider för dem och gör sin förbedjartjänst även för dem. Det är som hedningarnas apostel han riktar sitt brev till dem. Det förefaller mig, som om min analys av brevet, om den är riktig, är ett starkt argument för brevets äkthet i den meningen, att överskriften och den förutsatta brevsituationen är det. Ett helt annat och här ovidkommande spörsmål är det, om vi ha verba ipsissima Pauli för oss, eller om den fångne aposteln har låtit en av sina medarbetare utforma skrivelsen.

Till sist i all korthet en mer systematisk sammanfattning av brevets syn på dopet:

1. Dopet är en Guds gärning, som bringar hans eviga rådslut till utförande (1: 3 ff.; 2: 4 ff.; jfr 2: 10; 4: 6). Därigenom blir dopet uttrycket för att frälsningen sker av nåd, icke av gärningar (2: 5. 8 f.).

2. Dopet ger del i Kristi gärning, i hans döds renande, heliggörande och syndaförlåtande betydelse (5: 25 ff.; jfr 1: 7 och 2: 14—18), och i hans uppväckande och tronbestigning, i det de kristna bli uppväckta och upphöjda till det himmelska med honom (2: 4 ff.). Tankarna äro paulinska, utformningen är särpräglad genom idén om Kristi intronisation och bröllop.

3. Vid dopet få de troende den Helige Ande såsom ett insegel till förlossningens dag (1: 13; 4: 30).

4. Dopet har eskatologisk betydelse, dels som realiserad eskatologi: vid uppväckandet med Kristus äro de troende befriade från denna världen och dess härskare (2: 1 ff.), de ha fått del i den frälsningsplan Gud satte i verket i tidens fullbordan och ha redan fått den Helige Ande som underpant (1: 10 ff.), dels som futurisk eskatologi: beseglandet med Anden syftar fram till förlossningens dag (1: 14; 4: 30), till ett hopp äro de kallade (1: 18; 4: 4), målet med reningen är, att kyrkan skall ställas fram

inför Kristus utan fläck och skrynka, helig och ostrafflig (5: 27; jfr 1: 4 och 2 Kor. 11: 2).

5. Dopet betyder en total förändring av de döptas existens, övergång från mörker till ljus, från död till liv, från de sataniska makternas välde till den himmelska sfären i Kristus. Befrielsen från de demoniska makterna är här icke tänkt som en exorcism av inneboende onda andar utan som en befrielse från deras välde genom uppväckandet med Kristus. Men det är tydligt, att dessa demoniska makter på det allra närmaste sammanhänger med hedendomen, dess gudstjänster och det liv hedningarna leva, utan Gud och utan hopp i världen (2: 1 ff. 11 f.; 4: 17—19; 5: 6—12). För att förstå brevets syn på betydelsen av dopet måste vi först ha fullt klart för oss denna radikala syn på hedendomen som demoniskt mörker, förvillelse och förtappelse. Dopet betecknar alltså på en gång övergången från denna världens mörker och till Kristi ljus och från hedendomens hopplöshet och till Guds folk. Härigenom blir det fullt klart, hur avdelningen om föreningen av hedningar och judar i Kristus till en ny människa sakligt inordnar sig i brevets tankegång.

6. I allt det som tidigare är sagt ligger också, att dopet betyder upp-tagande i kyrkan såsom Guds Israel och Kristi lekamen, ja, att kyrkan rent av kan nämnas som objekt för helgelsen och reningen vid dopet. Efesierbrevets kyrkotanke kan icke här utvecklas. Bara en sak skall särskilt nämnas.

7. Också kyrkans enhet är konstituerad genom det ena dopet, som alla äro döpta med. Enhetstanken har flera relationer. Dels tänker författaren på föreningen av judar och hedningar till den nya människan, dels på den enhet i kyrkan som skall bevaras genom fridens band. Denna enhet utesluter den mångfald, som beror på alla mänskliga lärdomar och påfund, men den utvecklas, uppbygges och fulländas genom de många olika gåvor, som Kristus givit sin kyrka (2: 14 ff.; 4: 1 ff.).

8. Det enda dopet hör olösligt samman med den enda tron. Dopet kommer över huvud taget icke i betraktande som en isolerad rit, lika litet som tron är någon isolerad mänsklig prestation. Det är icke fråga om någon särskild sakramental dopnåd, utan tron och dopet betyder, att Gud givit människan del i hela sitt frälsningsverk i Kristus. Ett spörsmål om vad dopet betyder i och för sig, lösgjort från Kristus, förkunnelsen, tron och kyrkan blir därför meningslöst. Det urkristna dopet är tvärtom

olösligt förenat med allt detta. Vad det gäller är övergången från hedendom till kristendom. Men denna övergång sker just genom dopet.

9. En punkt, som icke ligger fullt så tydligt i dagen som att dopet hör samman med tron, är att också kunskapen hör samman med dopet. Att bli kristen kan i brevet också uttryckas med orden Χριστὸν μανθάνειν (4: 20); dopet förutsätter, att man hört evangeliet och fått del av den kristna läran. När dopet betraktas som en övergång från mörker till ljus, så innebär detta också upplysning i betydelsen av upplysning av förståndet, även om denna upplysning är en helt annan än den rationalismen åsyftade. Det rör sig om övergången från hedendomens mörker till evangeliets ljus, en existensiell gudskunskap (jfr 3: 2 ff. 8 ff.). Men upplysningen är icke avslutad med dopet. Huvudinnehållet av apostelns bön är tvärtom, att brevtagarna måtte bli ytterligare upplysta och fullkomliggjorda i kunskap (1: 17 f.; 3: 18 f.). De olika gåvor Kristus ger sin församling, skola just tjäna ytterligare uppbyggande, vars mål är enhet i tro och kunskap om Guds son (4: 11 ff.). Därför är det också i synnerhet ord- och läro-charismer som nämnas. Men icke heller denna fördjupade kunskap är teori eller spekulation, det rör sig om kunskap om det hopp de döpta äro kallade till, om det himmelska arvets rikedom och om Guds makt i Kristus. Kort sagt, en mer ingående kunskap om den verklighet, den nya värld de genom dopet redan äro inlemmade i och alla dess dimensioner. Denna upplysning har också ett rent praktiskt syfte, den omfattar kunskap om Guds vilja för de döptas liv (4: 17 ff.; 5: 6 ff. 15. 17). Det hedniska syndalivet är dårskap, doplivet grundar sig på gudaingeniven insikt. Därmed kommer vi till den sista punkten:

10. Dopet är grund och utgångspunkt för en ny livsföring. Det är icke möjligt och heller icke nödvändigt, att här gå in på de enskilda förmaningarna eller att undersöka, hur sammanhanget mellan dop och etik och problemet indikativ och imperativ, dop och synd ställa sig i detta brev. Här gäller i stort sett detsamma som för övriga Paulusbrev. Det räcker att påpeka, att här icke finns någon tanke på att de döpta skulle vara befriade från striden mot Satan och hans här. Saken ställer sig tvärtom så, att de, som förr stodo under mörkrets furste, nu ha trätt in i striden mot ondskans andehär i himlarummet och ha fått Guds fulla rustning och de vapen, varmed de kunna stå emot djävulens angrepp.

Med de sista två punkterna ha vi återkommit till sammanhanget mellan

dopet och Efesierbrevets syfte. Ty det aposteln vill med sin skrivelse är just att hos sina läsare skapa en fördjupad kunskap om den rikedom dopet har givit del av och att uppmuntra till det levnadssätt, som anstår människor, som äro döpta i Kristus. Det som är givet i dopet, måste fulländas genom församlingens tillväxt i tro, kunskap och kärlek. Till att tjäna detta uppbyggande av Kristi lekamen har Gud satt apostlar, profeter, herdar och lärare i kyrkan och för att befrämja det har också aposteln skrivit sitt brev.

FÖRSONING OCH FÖRLÅTELSE I GAMLA TESTAMENTET

AV PROFESSOR SVEN HERNER, LUND

Om det goda förhållandet mellan tvenne personer blivit förstört, därigenom att den ene på något sätt kränkt den andre, kan jämnvikten återställas och försoning vinnas, om den skyldige erbjuder ett skadestånd, som godkännes av den förorättade.

Samma mål kan vinnas, om den förorättade förlåter den skyldige utan att göra anspråk på någon ersättning. Allra tydligast visar sig förlåtelsen, såvida den skänkes till någon, som icke ens bett om den, eller t. o. m. fortfarande uppträder fientligt mot den förorättade.

Det är ej nödvändigt, att skadeståndet skall givas, eller bönen om förlåtelse framställas av den skyldige själv, utan en annan kan handla till hans förmån.

Försoning och förlåtelse kunna emellertid samverka med varandra. Den förorättade kan både förlåta och mottaga skadestånd.

Då Gamla testamentet talar om försoning eller förlåtelse, är det vanligen fråga om religiösa förhållanden och det är dessa spörsmål, som huvudsakligen utgöra föremålet för denna översikt. Men vid skildringen av religiösa förhållanden måste ju bildspråket hämtas från jordiska förhållanden, och några belysande exempel på försoning och förlåtelse människor emellan må därför inledningsvis anföras.

Ett talande exempel på, huru den skyldige försökte försona den förorättade, lämnar berättelsen om Jakob och Esau. Jakob blev mycket förskräckt, när han fick höra, att Esau drog emot honom med 400 man, och han försökte därför blidka honom med rika skänker. När bröderna träffades, var också Esau försonad. Det stora följe Esau hade med sig talar för att han dragit ut i fientlig avsikt (1 M. 32: 1 f.). På samma sätt framburo israeliterna ofta rika offergåvor till Jahwe, när de visste sig ha förtörnat honom.

Även en senare gång försökte Jakob att med rika gåvor blidka en man, då han nämligen sände av landets bästa frukter till den stränge mannen i Egypten (1 M. 43: 11). Man beakte att Jakob icke visste, varför mannen vredgades. Men mannens handlingar visade ju, att han var vred, och då måste man om möjligt blidka honom. På samma sätt visade Jahwes handlingssätt icke sällan, att han var vred, och då måste man om möjligt blidka honom.

Ett synnerligen talande exempel på huru den förorättade förlåter är berättelsen om David och hans upproriske son Absalom. David förmanar sina härhövitsmän att fara varligt med Absalom, och han greps av den djupaste förtvivlan, när han fick höra, att hans son likväl blivit dödad (2 S. 18: 5; 19: 1). Berättelsen påminner om Jahwes förlåtande kärlek till sitt avfälliga folk. Jfr t. ex. Jes. 44: 22; 54: 7 f.

Särskilt lärorik är i detta sammanhang berättelsen om David och Nabals hustru Abigail. Nabal hade förlämpat David, och denne beslöt därför att utkräva blodig hämnd. Men när Abigail fick höra, vad hennes man hade gjort, tog hon, honom ovetande och säkert mot hans vilja, rikliga skänker och drog David till mötes med dessa samt föll ned för hans fötter och överlämnade skänkerna, varvid hon bad om förlåtelse icke blott för Nabal utan även för sig själv, såsom om även hon hade förbrutit sig. På så sätt lyckades hon avvända Davids vrede (1 S. 25: 2 f.).

Det är anmärkningsvärt att en annan person än den skyldige åvägbringa försoningen till dennes förmån, och att Abigail därvid även tillräknar sig själv skulden. Man jämföre t. ex. Jeremias böner för sina ogudaktiga landsmän.

Helt säkert bidro skänkerna i väsentlig grad till att blidka Davids vrede, och det är i så fall fråga om försoning. Men David välsignade också Abigails förstånd, när hon med kloka och allvarliga ord förmanade honom att icke ådraga sig blodskuld och han var svåriligen likgiltig inför den kvinna han några dagar därefter begärde till hustru. Man torde därför här kunna tala icke blott om försoning utan även om förlåtelse. Berättelsen om David och Abigail blir i så fall ett förebud till den religiösa uppfattningen efter Juda rikes fall. Från och med Hesekiel framkommer nämligen såsom ett karakteristiskt drag mer eller mindre utpräglat den tanken, att synden måste både förlätas och försonas.

Vid en översikt över Gamla testamentets uppfattning av religiös för-

soning och förlåtelse kan materialet uppdelas på tre från varandra ganska skarpt åtskilda perioder: tiden till skriftprofeternas framträdande; tiden från Amos till Hesekiel samt Hesekiel och den efterföljande tiden.

Vill man i en enda mening sammanfatta det karakteristiska för de olika perioderna, kan man säga, att den första tänker sig det normala förhållandet mellan Jahwe och Israel återställt huvudsakligen genom försoning, den andra genom förlåtelse och den tredje genom en samverkan mellan förlåtelse och försoning.

I det äldre Israel tog man starka intryck av de kringboende folkens tro, att gudarna läto blidka sig genom offer. Ett synnerligen belysande exempel härfå lämnar berättelsen om den stora floden. I berättelsens början heter det, att Jahwe beslöt förgöra allt levande, eftersom människornas hjärtans uppsåt voro onda. Men den rättfärdige Noa och hans familj blevo räddade. När han efter räddningen offrade ett brännoffer, och Jahwe kände den välbehagliga lukten, lovade han emellertid att aldrig mer dräpa allt levande. Han gjorde detta, fastän det uttryckligen upprepas, att människornas hjärtans uppsåt voro onda (1 M. 6: 5 f.; 8: 21 f.). Förändringen i Jahwes förhållande till människorna berodde alltså uteslutande därpå, att han hade blidkats genom offret.

Samma tankegång möter i Davids yttrande, att Jahwe borde få känna lukten av en offergåva, om det vore han, som hade uppeggat Saul mot David (1 S. 26: 19).

Alla förexilska lagsamlingar fordra också offer.

Israels äldre historia torde giva oss antydning om ett offer, som i ännu högre grad än de övriga försoningsoffren låter oss ana Gamla testamentets djupaste tankar om försoningen. Sedan Jonatan utan att veta det hade brutit den ed varmed Saul hade bundit hela hären, och därigenom förverkat sitt liv, köpte folket honom fri ifrån döden (1 S. 14: 1 f.). Det säges ej, på vad sätt han blev friköpt, men det antagligaste torde vara, att någon annan fick dö i hans ställe, och en oskyldig led i så fall den död den skyldige förtjänt och räddade därigenom dennes liv.

Denna period innehåller emellertid icke blott detta förebud till en kommande tankegång, utan den erbjuder även några exempel på de uppfattningar om förlåtelse och försoning, som blevo karakteristiska för de följande perioderna.

Redan här får man höra att Jahwe kunde icke blott försonas utan

även förlåta. När David efter Natans strafftal ångerfullt utropade: »Jag har syndat mot Jahwe», svarade Natan: »Så har ock Jahwe tillgivit dig din synd; du skall icke dö» (2 S. 12: 13).

Detta var emellertid ett undantagsfall. Det vanligare var, att förlåtelse gavs efter förbön av en gudsmän. Sådant omtalas redan i de äldre patriarkberättelserna och sedan var Mose den store förebedjaren. Hans förböner brukade gälla hela folket och icke enskilda personer, och detsamma torde hava varit fallet med andra gudsmän. Möjligheten för en enskild person att genom en gudsmans förmedling erhålla förlåtelse blev ytterligare inskränkt, som Israel ej sällan var i avsaknad av en gudsmän.

Vid ett par tillfällen under denna period omtalas det för sista perioden karakteristiska förhållandet, att förlåtelse och försoning samverkade vid återställandet av det brutna förhållandet mellan Jahwe och Israel. Ett krig, som på Samuels tid fördes mellan israeliter och filistéer var enligt profeten ett straff för Israels synd. Men om Israel vände om till Jahwe och tjänade honom allena, skulle Jahwe rädda dem undan filistéerna. Då församlade sig folket i Mispa och öste upp vatten och göt ut det inför Jahwe och fastade och bekände sina synder. Och när filistéerna anföllo, bådo de Samuel bedja för dem. Han tog då ett dilamm och offrade det och ropade till Jahwe för Israel. Därpå lät Jahwe Israel vinna seger (1 S. 7: 3 f.). Folkets syndabekännelse och Samuels bön spela här huvudrollen, men man får ej helt bortse från offrets medverkan.

Både bön och offer samverkade även, då Jahwe hade hemsökt Israel, därför att David hade låtit räkna folket. David fick av Jahwe befallning att resa ett altare, och ett försoningsoffer skulle alltså frambäras. Men därjämte var bönen om förlåtelse så väsentlig, att berättelsen avslutas med uppgiften, att Jahwe lyssnade till landets bön, och hemsökelsen upphörde bland Israel (2 S. 24: 18 f.). Här är det alltså tydligt fråga om en samverkan mellan förlåtelse och försoning, varvid huvudvikten dock ligger på förlåtelsen.

Israeliterna levde under denna period jämförelvis lyckligt. De ansågo sig åtnjuta Jahwes välbehag, och deras flesta offer voro icke försoningsutan tackoffer. Men om de råkade ut för en olycka, sågo de däri ett bevis på Jahwes vrede. Om t. ex. en israelit drabbades av svår sjukdom, var detta för honom bevis på Jahwes ogunst. Det gällde då att försona

honom med ett offer. Tillfrisknade han då, var Jahwe blickad. Men det var ej säkert att hälsan återvände. Alla de förexiliska lagsamlingarna fordra visserligen offer, men de utlova aldrig, att försoning skulle vinnas genom offer. En försyndelse kunde vara så svår, att den icke kunde försonas genom offer. Detta gällde t. ex. Elis söners förbrytelser (1 S. 3: 14).

Man kunde för övrigt icke beräkna Jahwes handlingssätt. Även om han hade behag till offer, bestämde detta dock ingalunda alltid hans handlingar. »Han är Jahwe, han gör vad honom tackes», utbrast Eli, när han fick höra dödsdomen över sina söner (1 S. 3: 18). Jahwe såg till Abel och hans offer, men till Kain och hans offer såg han icke (1 M. 4: 4 f.). Något skäl angives icke varför Jahwe vägrade att se till Kains offer.

Även om den sjuke hade den stora förmånen att kunna vända sig till en gudsman med begäran om förbön inför Jahwe, var det dock icke säkert, att bönen blev hörd. När Samuel fick veta, att Saul hade för syndat sig med hänsyn till bytet från amalekiterna, ropade han till Jahwe under hela den följande natten, men hans bön blev ej hörd (1 S. 15: 11). Det framgår av sammanhanget att ropet var en bön om förlåtelse för Saul.

Om den sjuke trots sitt offer ej tillfrisknade, måste han jämte sitt lidande nedtryckas av den fruktansvärda tanken, att han var föremål för Jahwes vrede.

Före skriftprofeternas framträdande ansåg man, att Jahwes vrede i regel kunde användas genom offer. Han troddes ofta sätta så stort värde på dessa, att han för deras skull bortsåg från sina fordringar på rätt och rättfärdighet. Man förskräcktes därför icke för att öva våld och bedrägeri, och man förtryckte obarmhärtigt de fattiga. Man trodde nämligen att detta kunde ostraffat ske, om man blott glädde Jahwe med rikliga offergåvor.

Mot denna vantro uppträdde skriftprofeterna. Alla från och med Amos till och med Jeremia förkunnade, att försoning icke kan vinnas för den ogudaktige genom offer. Beträffande uppfattningen om offren i övrigt äro meningarna något skiftande bland de olika profeterna. Men om försoning icke kan förvärvas genom offer, kan förlåtelse däremot vinnas genom bättring. Dessa profeter hysa dock ringa eller alls ingen förhoppning om sin samtids bättring och de förkunna därför deras under-

gång. Om en lyckligare tid skall inträda, komma de olika profeternas samtid icke att uppleva detta.

Sedan Amos förkunnat, att Jahwe skulle på Israel hemsöka alla dess missgärningar, uppmanar han sina åhörare med blodig ironi att infinna sig vid offerplatserna och frambära offer. Men följderna därav skulle blott bli, att de än ytterligare ökade sin syndaskuld (4: 4 f.). Profeten betvivlar, att några offer frambäros åt Jahwe under de fyrtio åren i öknen (5: 25), och offertjänsten tillhörde således enligt honom icke den mosaiska religionen i dess ursprungliga, rena gestalt, utan den var ett för densamma främmande, utifrån infört element.

Amos var den förste, som angrep offertjänsten, och han hade därför ett kompakt motstånd att bekämpa. Han använder också mycket hårda uttryck och säger, att Jahwe hatar fester och offer (5: 21 f.).

Jahwes välbehag kunde således icke vinnas genom offer utan endast genom att göra vad gott var och icke vad ont var. Om man hatade, vad ont var, och älskade, vad gott var, skulle kanhända Jahwe vara nådig mot Israels kvarleva (5: 15). Profeten säger blott »kanhända». Han misströstar till sist helt och hållet om sin samtids räddning (5: 27; 7: 7 f.; 9: 1 f.).

Först i slutverserna till Amos' bok få vi höra, att en tid skall komma, då Jahwe åter bliver nådig mot sitt folk. Enligt en i dylika utsagor vanlig regel säges det emellertid icke, varför Jahwe då skall bli nådig mot Israel. Men även om detta är en profetia av Amos själv, kunde han dock icke gärna vänta, att hans egen samtid skulle uppleva den, ty denna skulle drabbas av fruktansvärda olyckor och bortföras i fångenskap ur sitt land (6: 8 f.; 7: 17).

Hosea kunde så mycket mindre tillskriva sina landsmäns offer försonande betydelse som de enligt honom icke ens frambäros åt Jahwe utan åt Baal. De voro alltså rent avguderi och stodo därför i strid mot själva grundbudet i den mosaiska religionen (11: 2). Han ändrar därför också huvudhelgedomens namn från Betel till Bet-Aven. Platsen var alltså icke ett Guds hus utan ett lögnhus, ett avgudahus (4: 15). Jahwe skulle också bryta ned altarena i landet (10: 2, 8).

Jahwe kunde således icke försonas genom offer. Han skulle straffa sitt avfälliga folk genom att förskjuta dem och driva dem bort i landsflykt. Men han älskade Israel och straffet åsyftade att driva till bättring.

Vid bön och bättring skall Jahwe förlåta. Men ingen förlåtelse gives åt den som icke ropar till Jahwe av hjärtat utan är gensträvig mot honom och överträder hans förbund samt avfaller från hans lag (7: 14; 8: 1).

Profeten hoppades icke, att hans samtid skulle bättra sig och få förlåtelse och hans landsmän skulle därför »i lång tid» försmäkta i främmande land (3: 4).

Redan i sitt första kapitel faller Jesaja en mycket hård dom över sina ogudaktiga landsmäns offertjänst. Jahwe var trött på deras många slaktoffer och brännoffer och hade icke behag till deras offerdjurs blod. Doften av deras spisoffer var honom en styggelse, och hans själ hatade deras fester. Hänfullt säger profeten, att offerdjuren blott trampade ner Jahwes förgårdar (1: 10 f.).

Dessa ord påminna starkt om den dom Amos fällde över offertjänsten. Men Jesaja har dock en helt annan inställning än Amos till offertjänsten i dess helhet. Under det att Amos betraktade offren såsom ett hedniskt bruk, som utifrån inträngt i Jahwereligionen, såg Jesaja i sin kallelseyn ett altare bredvid den Allsmäktiges tron i himmelen. Det hårda omdöme profeten fällde över sina landsmäns offer berodde på deras ogudaktighet. Jahwe kan icke lida ondska i förening med högtidsförsamlingar.

Profetens synd blev också vid kallelsen försonad, då en seraf berörde hans läppar med ett glödande kol, som han tagit från altaret. Försoningen vanns alltså genom en kulthandling. Men ingen dödlig utförde den, och försoningen var uteslutande av himmelskt ursprung. Det är Jahwe själv, som genom sin seraf utför handlingen. Sakligt sett hava vi här en parallell till de ställen, där Jahwe själv utför försoningen, d. v. s. där han av ren nåd förlåter. Man jämföre t. ex. Ps. 78: 38, där det heter: »Men han var barmhärtig, försonade skulden och fördärvade icke.»

Försoningen eller förlåtelsen föregicks visserligen icke direkt av en bön om förlåtelse, men profetens ångestfulla rop och bekännelse av skulden inneslöt i sig en bön om förlåtelse. Jfr Davids ord till Natan (2 Sam. 12: 13).

Såväl Amos' som Hoseas bok innehöll profetior om en lycklig tid, då det rätta förhållandet mellan Jahwe och Israel skulle vara återställt, och Jesaja har profetior av samma innehåll. Men även han förutsäger, att samtiden icke skulle uppleva detta. Den skulle bliva förstockad,

så att den icke kunde omvända sig och bliva helad (6: 10). Deras missgärning skulle icke bliva försonad, så länge de levde (22: 14).

Jesajas samtida, Mika, har samma uppfattning som denne om de ogudaktigas offer. Han jämför nämligen överträdelser och offerhöjder med varandra (1: 5). Men Jahwe är icke snar till vrede utan han är nådig mot dem, som vandra redligt (2: 7). Enligt en utsaga som dock ofta tillskrives en senare tid, begär Jahwe inga offer, utan det enda han begär är, att människorna göra vad rätt är och vinnlägga sig om kärlek och vandra i ödmjukhet inför sin Gud (6: 8).

Även Mikas bok talar om en lycklig tid, då det rätta förhållandet mellan Jahwe och hans folk blivit återställt (5: 1 f.), men även om denna profetia tillhör Mika själv, väntar han dock icke, att hans egen samtid skall uppleva denna tid. Denna samtids ogudaktighet skall nämligen tvärtom föra med sig, att Jerusalem med tempelberget skall i grund förstöras (3: 12).

Även enligt Sefanja kan Jahwes vrede icke användas genom offer. Detta säges visserligen icke direkt, men offer omtalas blott för att beteckna något fruktansvärt. Ödeläggelsen på Jahwes vredes dag jämföres med en offerfest (1: 7 f.).

En möjlighet till räddning finnes dock kanhända för den, som i ödmjukhet och rättfärdighet söker Jahwe (2: 3).

Det skall komma en tid då Jahwe har avvänt straffdomen från Israel (3: 15). Men även om denna profetia tillhörde Sefanja, gällde den dock icke hans samtid, som levde under hotet av Jahwes vredes dag.

Även Jeremia förkunnade, att den ogudaktige icke kunde försona sina brott med offer. Brännoffren täcktes icke Jahwe, och slaktoffren behagade honom icke (6: 20). Eftersom invånarna i Juda, trots sin ogudaktighet förlitade sig på sitt tempel med dess offertjänst skulle Jahwe bryta ned templet (7: 4 f.). Profeten förkastade t. o. m. hela offertjänsten då han sade, att Jahwe icke gav någon befallning om offer, då han förde Israels barn ut ur Egypten (7: 22). Offerväsendet var således icke någonting av Jahwe påbjudet.

Jahwe lovade däremot att icke längre vredgas på sitt folk, om det omvände sig (3: 12, 22). Profeten förlorade emellertid alltmer hoppet om att detta skulle ske, och han blev därför också alltmer övertygad om att straffet icke kunde användas. Profeten måste fullständigt misströsta om

sin samtid. Han uppsände brinnande böner för sitt folk, och i det äldsta Israel hade ju förbönen från en gudsmän upprepade gånger avvänt straffet. Men Jeremia blev allt tydligare övertygad om att Jahwes dom var orygglig. Hans bön kom då i strid mot Jahwes vilja och han måste då betrakta en sådan bön såsom av Jahwe förbjuden (7: 16).

Profetens samtid skulle icke överleva straffets tid. Fångenskapen i Babel skulle nämligen räcka i sjuttio år (25: 11). Men sedan skulle judarna få återvända till sitt land och i kommande dagar skulle Jahwe sluta ett nytt förbund med sitt folk. Han skulle förlåta dem deras synd och giva dem kraft till ett nytt liv (31: 31 f.).

Under den nu skisserade perioden skrevs även grundstommen till Deuteronomium. Den är en lagbok, och den bevarar de äldre lagböckernas tanke, att Jahwe fordrade offer. Men den har även tagit intryck av sin egen tid, och i överensstämmelse därmed talas aldrig om försoning genom offer. Alltså ges inga föreskrifter om försonings- utan endast om tackoffer. I regel uppmanas de offerande uttryckligen att glädja sig, och då detta ej sker, framgår det dock tydligt av sammanhanget, att det är fråga om glädjefester. Plats lämnas emellertid för en gammal sedvänja, fastän den kom i strid med lagstiftarens grundtanke. Om ett mord blivit begånget av okänd gärningsman, hade förut ett försoningsoffer framburits i närheten av mordplatsen. Seden bibehålles (21: 1 f.), men den kan ej längre betraktas såsom ett offer, eftersom alla sådana skulle frambäras vid centralhelgedomen.

Med Hesekiel inleddes ett nytt skede i Gamla testamentets religion. Under det äldsta skedet hade man i allmänhet litat till offrets försonande betydelse. Men så förkastade skriftprofeterna offertjänsten antingen helt och hållet eller åtminstone såsom försoningsmedel för ogudaktigheten. Däremot förlät Jahwe den botfärdige, som bättrade sig. Hesekiel och hans efterföljare förkunnade både förlåtelse och försoning såsom samverkande med varandra. Därvid lade dock den ene huvudvikten vid förlåtelsen och den andre vid försoningen, under det att en tredje likställde dem med varandra. Under detta skede uppträdde emellertid en del profeter, som i väsentlig grad anslöto sig till föreställningarna i det äldsta Israel.

Enligt Hesekiel har Jahwe icke lust till den ogudaktiges död, och om denne omvänder sig från sina synder och håller Jahwes stadgar, så skola

de överträdelser han begått icke tillräknas honom. Jahwe förlåter honom hans förra synd (18: 21 f.). Inga offer nämnas, och så kunde ej heller ske, eftersom man icke kunde offra i Babel. Hesekiel ansluter sig vidare till Jeremias profetia om det nya förbundet. Då skall Jahwe förlåta hela sitt folk deras synd. Därvid behöva inga villkor uppställas om omvändelse och laglydnad, ty Jahwe skall då giva dem alla nya hjärtan, så att de vandra efter hans stadgar och hålla hans rätter (11: 19 f.; 16: 62 f.). Även vid denna förlåtelse av ren nåd talas ej om något offer.

Jahwe skulle emellertid visa sin nåd även däri, att han lät sitt folk vända åter hem. Profetens egen samtid skulle dock icke få uppleva detta. Judarna skulle nämligen stanna i Babylonien i 40 år (4: 6), och 40 år är upprepade gånger i Gamla testamentet uttryck för en mansålder. Men efter de 40 åren skulle hemvändandet ske, och därefter skulle ett nytt tempel byggas och tempeltjänsten återupprättas. Hesekiel var prästson och tillhörde antagligen den förnämsta prästsläkten i Juda rike, och han var innerligt fästad vid templet och vad där förekommit. Han förutsatte därför ett nytt tempel med återupptagen offertjänst. Offer av olika slag skulle frambäras, även försoningsoffer. Försoning skulle bringas för tempel och altare, som blivit orenade genom folkets synd (43: 20 f.; 45: 20). Försoning skulle även bringas för folket, för Israels hus (45: 15 f.).

Egentligen skulle ju enligt Hesekiel ingen försoning behövts, sedan Jahwe givit sitt folk nya hjärtan, ty därefter skulle ju alla vandra efter hans stadgar och hålla hans rätter. Men Jahwes stadgar och rätter voro många och stundom svåra att tolka, och människorna kunde därför synda ouppsåtligen och av fåkunnighet. Dessa synder skulle försonas genom offer (45: 20).

Hesekiel förutsätter dock att ogudaktiga skola finnas i Israel, även sedan det nya förbundet upprättats. Dessa skola dö i sina synder (11: 21). Jahwe kunde dock icke rubba sitt löfte att förlåta den ogudaktige som bättrade sig och började hålla hans stadgar. Både före och efter den nya tempeltjänstens införande förlät alltså Jahwe den botfärdige, som bättrade sig, men efter offertjänstens införande skulle så till vida ett samarbete mellan förlåtelse och försoning upprättas som vissa försoningsoffer årligen skulle frambäras för folkets synder, för såväl de botfärdiga ogudaktigas hela syndaskuld som för de laglydigas förseelser, vilka begåtts

ouppsåtigen och av fåkunnighet. Enligt Hesekiel låg således huvudvikten på förlåtelsen, även sedan försoningsoffren blivit införda.

När Cyrus rusade fram på sitt segertåg, anade en Jahwes profet, att han även skulle erövra Babel. Men Cyrus var blott ett redskap i den Allsmäktiges hand och Jahwe skulle låta honom erövra Babel, för att han sedan skulle befria judarna och låta dem återvända hem. Profeten spejade därefter åt olika håll för att utröna, varför Jahwe handlade så, och han fann huvudanledningen vara, att Jahwe älskade sitt folk. Andre Jesaja skildrar på ett mer levande och övertygande sätt än någon annan profet, huru innerligt Jahwe älskar sitt folk, och huru han av ren nåd förlåter dem deras synder.

Han talar emellertid även om försoning, och i motsats till Hesekiel betonar han denna lika starkt som förlåtelsen. Men det är därvid icke fråga om den gamla offertjänsten. Denna fördömer han visserligen icke. Men även de allra största offren voro alltför ringa inför den Allsmäktige, som skapat himmel och jord. Libanons skog var icke nog till offerved och dess djur icke till brännoffer (40: 16).

Andre Jesaja känner en annan försoning, nämligen genom honom, som var sargad för våra överträdelsers skull och slagen för våra missgärningars skull. Näpsten var lagd på honom, för att vi skulle få frid, och genom hans sår bliva vi helade. Jahwe lät allas vår missgärning drabba honom (53: 5 f.).

Teckningen av Jahwes tjänares försonande lidande har en förebild i berättelsen om, huru Jesajas synd blev försonad genom serafens ingripande (6: 1 f.). Liksom serafen handlade på Jahwes uppdrag när han förskaffade försoning åt profeten, så handlade Jahwes tjänare på Jahwes uppdrag, när han genom sitt lidande och sin död skaffade försoning åt oss. Det var i båda fallen Jahwes vilja som utfördes genom hans representant. Om det vid försoning är den skyldige men vid förlåtelse den förorättade själv som närmast återställer det brutna förhållandet mellan två parter, voro de båda nu ifrågavarande försoningsakterna i realiteten förlåtelse. Med rätta göres därför i Andre Jesajas bok ingen åtskillnad i värde mellan förlåtelse av ren nåd och försoning genom Jahwes tjänares lidande och död, ty i båda fallen är det fråga om ett utslag av Jahwes egen vilja.

Andre Jesaja hade väntat, att en härlig tid skulle följa för judarna

efter en underbar hemfärd från Babel, men så blev ej förhållandet. Landet hade svårt missköts under fångenskapstiden, och det hemsöktes därför nu av missväxt. Även andra olyckor tillstötte, och Haggai såg häri ett bevis på att Jahwe fortfarande vredgades på sitt folk, ehuru han låtit det vända åter från Babel. Men detta gav honom icke anledning att fortsätta skriftprofeternas uppmaningar till bättring, utan han återvände i stället till den urgamla men av profeterna förkastade uppfattningen om offrens försonande verkan. Det offer han begärde var, att man återuppbyggde Jahwes hus. Detta var det enda han begärde. Han upprepade ingen enda av de förebråelser tidigare profeter hade riktat mot sina landsmän utan begärde blott, att templet skulle återuppbyggas. Men från den dag då grunden till templet blev lagd, skulle Jahwe giva välsignelse åt markens gröda (2: 19 f.). Man kommer här lätt att tänka på berättelsen om den stora floden och den förändring, som inträdde i Jahwes förhållande till människorna, när han fick känna den välbehagliga lukten av Noas offer (1 M. 8: 21 f.).

Haggai och hans efterföljare gå således längre i sin tro på offrens försonande förmåga, än man gjort i det äldsta Israel. Då gavs nämligen aldrig något direkt löfte, att Jahwe skulle bliva nådig mot den offerande, men detta säges nu uttryckligen.

Med Haggai överensstämmer Sakarja. Denne riktar visserligen en del förmaningar till sina landsmän, men även för honom är tempelbyggnaden avgörande. Alla de olyckor som hemsökte judarna, innan grunden till templet lades, skulle upphöra, och en lycklig tid därpå följa (8: 9 f.).

I samma riktning går också Malakis profetia. Även han riktar en del förmaningar till sitt folk. Men från den dag man började föra rikliga offergåvor till templet skulle missväxten upphöra och Jahwe giva rikliga skördar (3: 10 f.).

Även Joel lägger stor vikt vid offertjänsten, och detsamma gäller en eller annan profet, som fått sina profetior införda i någon äldre profets bok.

Hesekiel fick däremot en lärjunge i Job så till vida som även denne föreskrev en samverkan mellan förlåtelse och försoning men med huvudvikten på förlåtelsen. Dennes vänner hade nämligen genom sitt tal upp-tänt Jahwes vrede, och de skulle därför offra sju tjurar och sju vädurar, varjämte Jahwes tjänare Job skulle bedja för dem. Tilläventyrs skulle

Jahwe då av nåd mot Job avstå ifrån att göra dem något fruktansvärt (42: 7 f.). Ett offer fordrades således. Men om Jahwe skonade de skyldiga, skedde detta av nåd på grund av gudsmannens förbön. Huvudvikten låg alltså på förlåtelsen, men offret fick därvid icke saknas.

Hesekiel fick emellertid en annan efterföljare i Prästskriften, men en efterföljare, som i väsentliga punkter avvek från profeten. Under en tid, då offer icke kunde frambäras, hade Hesekiel förkunnat, att den ogudaktiges överträdelser icke skulle tillräknas honom, om han omvände sig och höll Jahwes stadgar och övade rätt och rättfärdighet (18: 21 f.). Detta löfte om ren förlåtelse utan försoningsoffer har bevarats i ett mycket svagt eko i P. Enligt denna förlåter Gud en dotter eller hustru, som givit ett löfte, vilket icke kan hållas, emedan fadern eller mannen icke tillåter det (4 M. 30: 1 f.). Detta är det enda fall P nämner, då Gud förlåter utan att fordra försoningsoffer.

Även enligt Hesekiel skulle ju förlåtelse och försoning samverka, sedan det nya förbundet blivit upprättat och judarna återvänt till Judeen och offertjänsten återinförts. Försoningsoffer skulle frambäras, om någon hade syndat ouppsåtligen och av fåkunnighet (45: 20). Men avgudadyrkarnas gärningar skulle Jahwe låta komma över deras huvuden (11: 21).

I anslutning härtill föreskriver P, att den som syndar ouppsåtligen skall skaffa försoning genom ett offer, men den som begår något »med upplyft hand» d. v. s. uppsåtligen, han skall utrotas ur sitt folk (4 M. 15: 22 f.).

P tyckes alltså här ganska nära ansluta sig till Hesekiel. Men i verkligheten är avståndet dem emellan väsentligt. När profeten talade om synder, som begåtts »ouppsåtligen och av fåkunnighet», förutsatte han, att människorna i det nya förbundet fått sina stenhjärtan utbytta mot hjärtan, som gjorde Jahwes vilja, och att de fromma alltså icke begingo andra synder än ouppsåtliga och av fåkunnighet. Men de av Prästskriftens män, som levde under det nya förbundet, fingo erfara, att deras landsmän hade sina stenhjärtan kvar och att de alltså även begingo uppsåtliga synder. Resultatet av föreskriften skulle alltså bli, att alltför många skulle utrotas ur sitt folk. P såg sig därför nödsakad att alltmer utvidga gränsen för de synder som kunde försonas genom offer. Så t. ex. får försoning genom offer vinnas för den, som icke yppar ett brott, vilket han känner till (3 M. 5: 1). Vid ett annat tillfälle medgives försoningsoffer för den,

som stulit eller rövat eller begått mened (3 M. 6: 1 f.). Slutligen föreskrives försoningsoffer, om någon begått någon synd, vad det nu må vara, vari en människa kan försynda sig (4 M. 5: 5 f.). Här medgives således försoningsoffer för varje synd, som en människa kan begå.

Genom dessa utvidgningar av de fall, då försoningsoffer fingo fram-bäras, nådde P såtillvida upp till Hesekiel, som den förkunnade försoning även för de svåraste synder. Men skillnaden var fortfarande väsentlig. För förlåtelsen hade profeten uppställt fordran på bättring och ett i fortsättningen laglydigt liv, men något liknande villkor förekommer icke i Prästskriftens föreskrifter om försoningsoffer. Naturligtvis ville även P hava ett laglydigt folk. Men därom säga de ifråga-varande lagarna ingenting. P kommer därför i betänklig närhet till den av de förexiliska profeterna så våldsamt bekämpade åsikten om offrens förmåga att försona de ogudaktigas synder.

Försoning genom offer är grundtanken i P. Redan det flitiga bruk P gör av ordet försona antyder detta. Ordet förekommer nämligen nära tre gånger så ofta i P som i alla de övriga gammaltestamentliga skrifterna tillsammans. Näst efter P är det vanligast hos Hesekiel. Men ett enda kapitel i P (3 M. 16) har det mer än tre gånger så ofta som hela Hesekiels bok. Än tydligare framgår dock förkärleken för försoningsoffer genom dessa offers talrikhet. Hesekiel föreskrev, att försoningsoffer skulle frambäras för hela folket vid fester, nymånader och sabbater, men P fordrar därjämte ett offer för varje särskild synd.

Prästskriftens fordran, att varje särskild synd skall försonas, får en efterföljd i den katolska satsen, att den avlidne skall renas i skärselden för varje särskild synd som han begått.

Det blev enligt P dyrt att ofta försynda sig, eftersom varje synd skulle försonas genom ett offer. Dock icke på långt när så dyrt, som någon måhända kunde förmoda. P bekände sig nämligen icke till den åsikten att även den rättfärdige syndar i mångahanda måtto dagligen. Men den menade dock att en ogudaktig kan synda ofta. Ett säkert medel fanns likväl att vinna försoning och förlåtelse. Lagarna om försoningsoffer avslutas nämligen ofta med dessa eller liktydiga ord: »När så prästen bringar försoning för honom (den offrande) till rening från hans synd, då bliver honom förlåtet» (3 M. 4: 26).

Det citerade uttrycket visar otvetydigt, att försoning vanns genom

offret och något anspråk på den offrandes ånger och bättring antydes icke. Jämte försoningen nämnes även förlåtelsen, och en samverkan mellan dessa båda förutsattes alltså. Men under det att förlåtelsen var huvudbegreppet hos Hesekiel och Job, även om försoningen genom offer också var nödvändig, är försoningen genom offer enligt P det väsentliga. Den betonas så starkt, att förlåtelsen nedtryckes till blott ungefär en konsekvens av försoningen.

Liksom försoningen var huvudbegreppet i Prästskriften, så spelar förlåtelsen en likartad roll i Psaltaren. Även på de få ställen, där Psaltaren talar om försoning, menar han förlåtelse. Det är nämligen Jahwe själv, som försonar. Jfr t. ex. 65: 4: »Våra synder överväldiga oss; du försonar dem». Syndaförlåtelsen är den högsta av Jahwes välgärningar och den prisas i hänfödda ord (103: 1 f.). Psaltaren innehåller också en mängd ödmjuka böner om syndaförlåtelse. Den som beder, är ofta i nöd. Han har ofta drabbats av någon svår sjukdom eller annat lidande, och han ser i regel ett bestämt sammanhang mellan lidandet och synden. Man behöll nämligen i regel den urgamla föreställningen, att lidande var ett bevis på Jahwes vrede och befrielse därifrån ett uttryck för gudomligt välbehag. Den som led, vände sig därför till Jahwe med bön om förlåtelse och befrielse från lidandet. I en del psalmer bedes framför allt om syndaförlåtelse (51), under det att andra starkare betona befrielsen från lidandet (6). Religiöst sett är dock icke skillnaden så stor, ty även den, som huvudsakligen beder om befrielse från lidandet, förutsätter, att detta ej kan ske utan förlåtelse.

De olika psalmerna avvika ganska starkt från varandra i sin uppfattning om offren, men så till vida äro de alla lika, som ingen av dem har Prästskriftens säkra förvisning om offrens förmåga att verka försonande. En from bedjare trodde sig emellertid någon gång möjligen kunna öka utsikten till bönhörelse genom att utlova ett offer om hans bön blev hörd (54: 7 f.), och han ansåg väl alltså, att offret kunde hava någon försonande betydelse. Men någon livlig övertygelse härom måtte han icke hava haft, ty i så fall hade han väl framburit offret i samband med bönen. Det är väl också ett uttryck för svag tro på offrets försonande betydelse, när det materiella offret kan utbytas mot munnens offer (119: 108).

Psaltaren står således icke alldeles främmande för tanken på för-

soning genom offer, men försoningen spelar i Psaltaren en nästan lika underordnad roll som förlåtelsen i Prästskriften.

En låg uppskattning av offren över huvud taget kommer till uttryck i satsen, att den som lovar Guds namn, behagar Jahwe bättre än någon tjur, något offerdjur med horn och klövar (69: 31 f.). Rent avvisande uttryck mot offertjänsten i dess helhet förekomma även (40: 7; 50: 13).

Vill man i korta drag sammanfatta Gamla testamentets framställning om försoning och förlåtelse, kan man säga, att försoning genom offer var det vanliga under den första perioden, och att förlåtelse efter bön, särskilt efter en gudsmans förbön var sällsynt, framför allt då det var fråga om en enskild person. Och varken offren eller förbönen ledde säkert till det önskade målet.

Under andra perioden förkastas offertjänsten antingen fullständigt eller åtminstone såsom försoningsmedel för den ogudaktiges synd. Där- emot vinnes förlåtelse av den, som bättrar sig och vänder om från sin syndiga väg. Men profeterna hoppades icke, att deras samtid skulle göra detta, och dessa skulle därför träffas av undergång.

Under tredje perioden förkunnas en samverkan mellan förlåtelse och försoning, varvid en författare starkare betonar förlåtelsen och en annan försoningen. En stark riktning återvänder emellertid till den urgamla tron på offrets försonande betydelse, och den kan därvid betona detta ännu starkare, än man gjorde i äldsta tid.

Under denna period når emellertid frågan om försoning och förlåtelse sin höjdpunkt i Gamla testamentet. Enligt Andre Jesaja äro både förlåtelse och försoning ett verk av Jahwe. Förlåtelsen är ett direkt uttryck för Jahwes kärlek, och försoningen förvärvas på Jahwes uppdrag av hans sändebud. Samma tankar återkomma i Nya testamentet. Man jämföre t. ex. å ena sidan liknelsen om den förlorade sonen, å andra sidan ordet om Människosonen, som har kommit för att giva sitt liv till lösen för många (Mk. 10: 45).

Det har redan antytts, att en israelit i äldsta tid, som drabbades av en svår och förblivande sjukdom eller av annan likartad olycka, måste till sitt lidande lägga det fruktansvärda medvetandet, att Jahwes vrede vilade över honom.

Var han samtidig med någon av de stora skriftprofeterna före Hese-

kiel, tillkom ytterligare profetens direkta utsaga, att hela den då levande generationen av israeliter skulle träffas av Jahwes straffdom.

Tillhörde han den sista perioden av Israels religionshistoria, kunde han söka tröst hos Hesekiel och i Prästskriften. Hesekiel utlovade nämligen Jahwes välbehag under vissa villkor, och Prästskriften förkunnade upprepade gånger försoning och förlåtelse för en synd, då vederbörligt offer framburits för densamma.

Men om olyckan stannade kvar, måste ju den, som höll sig till Hesekiels löfte, förstå, att han icke uppfyllt det av profeten uppställda villkoret att hålla alla Jahwes stadgar. Och det blev ej bättre för den, som sökte tröst i Prästskriften. Även om han visste med sig, att han framburit det föreskrivna offret för en mängd synder, visade ju dock det kvarstående lidandet, att han även begått andra synder, som icke blivit försonade.

Nu visade visserligen Jeremias och Jobs historia, att även den rättfärdige kunde drabbas av de svåraste lidanden, och den möjligheten kunde ju därför tänkas, att någon from israelit orkade klamra sig fast vid psalmistens ord: »Vem har jag i himmelen utom dig! Och när jag har dig, då frågar jag efter intet på jorden. Om än min kropp och min själ försmäktas, så är dock Gud mitt hjärtas klippa och min del evinnerligen» (Ps. 73: 25 f.). Men de många nödroppen i Psaltaren torde antyda, att dylika troshjältar hava varit ytterst sällsynta, om de alls funnits.

Den enda säkra förvissningen om gudomligt välbehag vanns för alla, för friska och sjuka, för gynnade och missgynnade, först genom Jesus Kristus.

ENGELSK TEOLOGI 1939—1945

AV CANON ALAN RICHARDSON, DURHAM¹

Att beskriva den engelska teologiens utveckling under krigsåren utan någon misstolkning är en nästan ogörligt svår uppgift. Vi ha ett talesätt, att »åskådaren ser mest av spelet»; och det är självklart, att den som deltagit i spelet knappast kan göra anspråk på att uppträda som opartisk domare. Andra skribenter skulle troligtvis beskrivit den på ett helt annat sätt. Två personer välja aldrig precis samma punkter som betydelsefulla; ännu mindre komma de överens om sin tolkning av dem. När läsaren nu tillbörligen varnats, får han fortsätta på egen risk.

Låt oss börja med en generalisering, fastän vi veta, att den, som alla generaliseringar, nödvändigtvis måste bli farlig. Även om engelska teologers arbete under denna period oundgängligen påverkats och färgats av tidens händelser, ha dock deras fundamentala slutsatser och åsikter icke i grunden blivit bestämda eller påtagligt dirigerade av händelserna i den internationella sfären. Det har icke varit någon specifik »krigstidsteologi», ehuru teologer naturligtvis ofta fått ta itu med krigstidsproblem. Så vitt jag vet ha inga radikalt nya synpunkter fötts och ingen »skola» har uppstått, som kan sägas ha sitt ursprung i krigssituationen. Det finns ingen engelsk »kris-teologi». Den engelska teologiens utveckling har med andra ord gått jämnt framåt utan våldsamma aktioner och reaktioner längs de vägar, som följdes under trettioalet. Denna översikt skulle hjälpa den, som var hemma i engelskt tänkesätt intill 1939 och då plötsligt avskars från det, att bilda sig en rätt uppfattning av situationen idag. Vi avsky fortfarande extrema teorier av alla slag! Vi frambringa dem icke hemma, utan räkna med att importera dem från kontinenten; ja, vi längta efter att vår import åter skall öppnas så att vi kunna mottaga den

¹ Denna artikel, vilken av författaren samtidigt sänts till Schweiz för bruk inom den ekumeniska rörelsen, har på Red:s begäran ställts till dess förfogande genom Sveriges kristl. studentrörelses utrikesledare. Den har översatts från engelska av fru Oda Lindstam, Lund.

stimulans, vilken vi öppet medge att vi behöva från de europeiska drivbänkarna för revolutionära idéer. Vi behöva dessa för att göra våra egna traditionella odlingar fruktbara. Sedan äro vi villiga att — om en tjugo års tid — uttala oss om, hur mycket sanning det fanns i dem! Men jag tror det är riktigt att säga, att det icke har varit någon plötslig ändring i vårt sätt att tänka sedan 1939, därför att tio års depression och sex Hitler-år lyckats dessförinnan avlusa oss från liberala vägglöss och hårda oss till de råa realiteterna hos en värld i krig.

När jag sagt allt detta, måste det dock å andra sidan strax fastslås, att många av de teologiska arbeten (bortsett från rent akademiskt historiska undersökningar), som utkommit efter krigsutbrottet, icke kunnat skrivas i den form, som de verkligen fått, i någon annan period än under Hitlers tolv år. Låt oss, för att kanske ta det mest typiska exemplet, först omtala C. N. Cochrane: *Christianity and Classical Culture* (1940). Detta är en bok, som icke kunnat skrivas annat än av en man, som levt under det tjugonde århundradets kris och som tänkt djupt över betydelsen av diktatur. Om jag tillfrågades, vilken som var den mest betydande teologiska boken, utgiven i England under kriget, skulle jag nämna detta arbete. Jag hoppas, att det kommer att läsas vitt och brett över hela världen, när det blir tillgängligt. Jag vågar tro, att det icke fått den uppmärksamhet i England (eller Amerika), som det förtjänar, delvis därför att det är så lärt och så djuptänkt; det tillhör det slag av böcker, som kräver år för att visa sin verkliga betydelse. Cochrane visar, hur kristendomen i de första fyra eller fem århundradena av sin existens konfronterats med den klassiska kulturens rivaliserande tro, enligt vilken det ansågs möjligt att uppnå världssäkerhet, fred och frihet genom politisk handling, i första hand genom underkastelse under en politisk ledares »kraft» och »lycka». De kristna svarade — och här följer jag Cochranes egen resumé i hans förord —, att staten icke var det främsta medlet till mänsklig frigörelse och fullkomning; den var i bästa fall endast »ett hjälpmedel mot synd»; och de kritiserade kraftigt den klassiska naturalismen, på vilken denna övertro vilade, och framlade samtidigt sin egen tro, att i Kristus ensam kunde hela grundvalen för mänskligt liv, det individuella och det sociala, återupprättas. Följaktligen ställer Cochrane både kristna och klassiska studier samman och diskuterar med stor insikt och en rikedom på vetande övergångsperioden från Augustus' och Vergilius'

värld till Theodosius' och Augustinus'. Vilken framgång kristendomen än hade i sin kamp mot politisk religion och naturalistisk »scientia», kan denna period knappast anses likgiltig eller »endast akademisk» av det tjugonde århundradets kristna, som måste tro, att vad kristendomen engång har uppnått, det kan den uppnå igen. Låt oss, innan vi överlämna oss åt hopplöshet över civilisationen och mänskligheten, först se, vilka lärdomar kristen historia har att ge oss.

Hopplöshetens teologi föll icke engelska teologer i smaken ens under de mörka dagarna 1940. De få röster, som proklamerade den, hade ingen särskilt stor eller trofast åhörarekrets. Det var icke därför, att våra teologer icke hade observerat det rikliga vittnesbördet på mänsklig ondskas; på det ondas makt bragte Dornier- och Heinkel-bombplanen varje natt tungt vägande bevis. Temple, Quick, Hodgson, Farmer, Baillie och de övriga hemfölla icke till hopplöshetens filosofi, icke heller modifierade de de synpunkter, som de sedan länge utvecklat under sitt mognade tänkandes år. De diskuterade och lärde offentligt, lugnt och nyktert, varför det icke var orimligt att tro, att i en värld, vars yttersta syfte var kärlek, det var möjligt för bombplan, koncentrationsläger och tyranni att existera. De ägnade sig åt att förklara, att världen icke glidit undan Guds kontroll, Gud, vars vilja var rättfärdig och vars namn var Fader. Oliver Quick framhöll ständigt, att kristna icke skola följa det mod, som dikterats av de totalitära barbarerna och avstå från sitt hellenska arv av rätt och mänsklighet. Temple hänvisade ofta till det vittnesbörd, som existensen av en världsomspännande ekumenisk kyrka utgjorde, för att visa att Guds syfte ständigt gör framsteg, trots alla tecken till det motsatta; och som bekant, lät han aldrig en möjlighet gå ifrån sig till att understryka, att kriget medfört otaliga tillfällen till att vidta de första åtgärderna för ekonomiska reformer eller sociala förbättringar.

De yngre teologerna sade i allmänhet mindre om rätt och arv från Grekland men nöjde sig med att framhålla, att den europeiska krisen knappast kunde överrumpla de kristna, eftersom den endast var en anmärkningsvärd illustration till den återkommande situation i den bibliska historien, i vilken tyranner och krigsherrar, fastän de till en tid skröto med sig själva, icke desto mindre voro verktyg i händerna på en rättfärdig och barmhärtig Gud, som utförde sina domar på jorden. Deras lära var överhuvud profeternas lära snarare än speciellt profeten Amos'.

Och i krisen var det förnyade och ivriga studiet av Bibeln särskilt märkbart bland yngre människor, såväl präster som lekmän. Bibelns innebörd blev säkert levande för många, som den knappast kunde blivit det i ett fredens århundrade. Denna innebörd förstods i allmänhet icke så, att den innebar hopplöshet för civilisationen och dess utsikter. Den teologiska tradition, som icke dukat under för humanismens lockelser i en period av optimistisk liberalism (under åren före Hitler), hemföll icke till hopplöshetens teologi, sedan Europas lyktor började slockna den ena efter den andra. Oliver Quick's död, när hans kraft och inflytande var på sin höjdpunkt, så snart efter hans utnämning till regius professor i Oxford, följd som den var inom några månader av ärkebiskop Temple's död, var ett slag för engelsk teologi, vars konsekvenser det är omöjligt för oss att överskåda. Men dessa två mäns ledarskap i de kritiska åren är något för vilket vi äro tacksamma, och deras arbete kommer att leva länge. Det är en del av vår teologiska traditions byggnad. Ett lugnt reflekterande och sansat omdöme, ostört i lika grad av katastrofer och framgångar, var kanske deras karakteristiska bidrag; och denna opartiska hållning är en av grundbeståndsdelarna i den engelska hållningen inom teologien. William Paton var en annan sådan personlighet och hans död 1943 kändes också bittert. I själva verket voro alla dessa tre ledares död krigsförluster. Jag tycker att deras ställning, så typisk för engelsk teologisk tradition, när den styrde sin kurs mellan optimismens skär och pessimismens djup, icke kan sammanfattas bättre än i ett par satser från Quick's sista bok (*The Gospel of the New World*), som är utgiven efter hans död 1944: »Den största faran är, att kyrkan skulle underkasta sig världens modenyck, antingen denna modementalitet är en självbelåten, optimistisk humanism eller ett ängsligt svärmod, besatt av onda andar. Vi kunna tacka Gud för att det ena såväl som det andra är övergående.»

Inflytandena från kontinenten på oss ha icke varit särskilt starka trots det ansevärdiga antalet teologiska flyktingar i vår mitt. (Visser 't Hooft berättar historien om rubrikerna, som engång stod i en engelsk tidning: »Dimma i Kanalen: Kontinenten isolerad.» — Kontinenten har varit isolerad i fyra år!) Det har varit ett mycket stort intresse och varm sympati för de olika motståndsrupperna i de ockuperade länderna, men intresset har varit praktiskt snarare än spekulativt. John Maartens: *Village on a Hill* (1940) blev en succébok. Heinrich Vogels: *Iron*

Ration of a Christian (1941) uppskattades mera som ett exempel på våra kristna bröders tro i Tyskland än som en metod för undervisning, som skulle kopieras här; och det var sannolikt det personliga snarare än det intellektuella elementet i Hans Ehrenbergs: *Autobiography of a German Pastor* (1943), som tilltalade engelska läsare. Vår stränga pappersransonering har utan tvivel ej uppmuntrat förläggarna till att försöka att ge ut översättningar av digra kontinentala teologiska arbeten. Dock utkom Brunners: *Wahrheit als Begegnung* (föredrag hållna i Uppsala 1937) 1944 med titeln *Divine-Human Encounter*. (Det är kanske värt att omtala att alla fyra böckerna, som nämnts i detta avsnitt, utgavos av Kristliga Studentrörelsens förlag).

Vi ha ännu icke hunnit så långt med översättningen av Barth. Än så länge ha vi på engelska endast första bandet av *Church Dogmatics* (Vol. I, Part I), översatt av G. T. Thomson (1936). De flesta engelska läsare finna Barth en smula svårsmält; Brunner är mera lättläst (och mera sympatisk). Barths inflytande, vilket är betydande, är i huvudsak indirekt. Det kommer icke så mycket från läsning av Barth som från läsning av författare, som själva blivit påverkade av honom. En nyligen utkommen bok, Alan Fairweather's: *The Word as Truth* (1944) visar, att några personer i England läst Barth med omsorg; denna bok är en karakteristisk engelsk kritik av Barths syn på uppenbarelsen; författaren anser, att Barths synpunkt är ohållbar av flera orsaker. I förbigående sagt, så uppmuntrades vi av Barths: *Letter to Britain* (publicerat här 1942), modigt skrivet på en tidpunkt då vi behövde sådana uppmunrande ord; det gav oss också ett visst nöje att tänka på att vi, om vår teologi vore falsk, kanske i någon utsträckning kunde rättfärdiggöras genom våra gärningar!

En av de böcker, som visar Barths inflytande, är den avlidne Sir Edwyn Hoskyns's kommentar: *The Fourth Gospel* (1940) i två band. Detta arbete, lämnat ofullbordat genom författarens förtidiga död, utgavs av hans vän Noel Davey. Det är otvivelaktigt en av de mera betydande kommentarer, som utgivits i England på senare år; den är djupsinnig och lärd, men på många ställen är den oklar — i den mening, vari engelska läsare tendera att finna Barth oklar. (Hoskyns hade redan översatt Barths: *Römerbrief* 1933.) Den kunde gott sättas i kontrast till den mera konservativt »engelska» ansatsen i R. H. Strachan's:

The Fourth Gospel (1941). A. R. Vidler's lilla men skarpsinniga *Christ's Strange Work* (1944), en studie över *lagen*, visar bekantskap med kontinentalt arbete. Visser 't Hooft's: *Wretchedness and Greatness of the Church* (1944) har blivit läst vitt och brett. Brunner, Maritain, Berdjajev, Buber och Heim äro alla rätt välkända och åtminstone några arbeten av var och en ha utkommit på engelska.

Det återuppvaknande intresset för biblisk teologi, till skillnad från problem i biblisk litterär och historisk kritik, har fått fart under krigsåren. Detta har oundgängligen fört med sig förnyat intresse för Gamla testamentet, även om det ännu icke frambragt vetenskapsmän av George Adam Smith's och A. B. Davidson's kaliber i en tidigare generation. En nyutkommen bok av professor Norman H. Snaith vid Methodist College i Leeds, är värd ett speciellt omnämmande; den heter *The Distinctive Ideas of the Old Testament* (1944). Den är skriven av en vetenskapsman, som är fullt förtrogen med alla litteraturens och historiens problem, men vars huvudintresse är den bibliska teologien som helhet. Den slår in på en avgjort »anti-hellensk» linje och dess författare går sannolikt längre än de flesta engelska vetenskapsmän skulle gå i att förneka grekiska element i traditionellt kristet tänkesätt. Men den är ett nyttigt korrektiv för somliga av de synpunkter, som voro mera förhärskande för tjugo år sedan än de äro idag. A. G. Hebert's: *Throne of David* (1941) är en annan teologisk betraktelse över Gamla testamentet, men den är skriven från en helt annan synvinkel; dess tema är exakt beskrivet i dess undertitel »En studie över uppfyllelsen av Gamla testamentet i Jesus Kristus och Hans kyrka». Vi få hoppas och kunna med skäl vänta, att dessa två böcker visa sig vara förelöpare för många flera studier över Gamla testamentet; de bära vittnesbörd om det förnyade intresset i olika läger för ett område i det teologiska studiet som i någon mån försummats intill nu.

Hoskyns's lärjungars generation, som nu har uppnått mognad, är väl representerad genom en liten bok om *The Resurrection of Christ* (1945) av A. M. Ramsey, som efterträdde Quick som professor i Durham, när den sistnämnde kom till Oxford. För tjugo år sedan koncentrerade sig intresset huvudsakligen kring historiciteten i evangeliernas uppståndelseberättelser, och dessa problem diskuterades alltför ofta utan sammanhang med den teologi, som gjorde berättelserna värda att förtäljas; Ramsey

utgår från den förutsättningen, att den historiska händelsen var sådan, att den förklarar uppståndelse-teologien, som löper genom Nya testamentet. Kanske får jag tillåta mig att hänvisa till min egen bok *The Miracle-Stories of the Gospels* (1941), som antyder nödvändigheten (erkänd bland många yngre) av att förstå den teologiska innebörden i evangeliets berättelser, innan vi försöka fastslå något om deras historiska värde.

Det har skrivits en hel del om kyrkans väsen och byggnad. Ingen hävdar idag, att kyrkan endast är ett slags frivilligt sällskap eller religiös klubb, och många söka att förstå kyrkans innebörd såsom Kristi kropp. Otvivelaktigt har den ekumeniska rörelsen och återuppvaknandet av biblisk teologi främst bidragit att stimulera ett levande intresse för och diskussion om denna fråga. D. T. Jenkins, en ung kongregationalist och en av våra ivrigaste »barthianer», väckte intresse genom sitt utmanande försök att återställa den reformerta uppfattningen om kyrkotillhörighet i sin bok *The Nature of Catholicity* (1941), på vilken A. G. Hebert från Kelham gav ett »anglikanskt» svar i *The Form of the Church* (1944); icke-engelska läsare böra dock upplysas om att detta svar kanske snarare är anglo-katolskt än anglikanskt. Debatten fortsätter, och män tillhörande olika kyrkosamfund deltaga, särskilt i spalterna i vår nya livaktiga »neo-reformerta» teologiska tidskrift *The Presbyter*, utgiven av Jenkins.

En annan bok av vikt är Canon W. J. Phythian-Adam's: *The Way of At-One-Ment* (1944) i vilken han utvecklar en mycket tankeväckande tolkning av den bibliska teologien och dess betydelse för kyrkans lära, prästämbete och sakrament. Den kristna återlösningen, som man insatts i genom dopet och mottagit genom ånger och tro, betyder pånyttfödelse i det nya Israel och invigning till det kungliga prästadöme, inom vilket ett allmänt prästämbete, instiftat för detta ändamål, bygger upp kärlekens nya gemenskap genom den heliga kommunionen i Herrens lekamen och blod, så att evigt liv kan bli uppenbart för världen som ett löfte om den slutliga frälsningen, vilken är försoning med Gud i Kristus. Denna uppfattning av biblisk tro och den förståelse av kyrkan, som följer av den, förklaras med vetenskaplig kraft, och vi få se några av de konsekvenser, som inbegripas för den framtidens återförenade kyrka, vilken vill bygga på biblisk tro. Det intresse för liturgiska frågor, som nu är så starkt i England, illustreras bra av den förvånansvärt snabba för-

säljningen av första upplagan av Gregory Dix's: *The Shape of the Liturgy* (1944), en bok på 760 sidor, som kostar 45 shillings. Skriven i en stil, som lekmannen torde sätta värde på, skisserar boken utvecklingen av kristenhetens levande liturgiska tradition, särskilt i Västerlandet, och slutligen erbjuder den intressanta förslag till att förbättra den anglikanska nattvardsmässan. Författaren är extrem anglo-katolik och hans bittra angrepp på Cranmer få icke anses representera annat än en del av det anglo-katolska partiets synpunkt; likväl finns det mycket i boken, för vilket anglikaner och frikyrkomän kunna vara tacksamma, icke minst för den friska och tankediga behandlingen av vittnesbördet från Nya testamentet och den tidiga kyrkan samt dess förkastande av vissa urartningar av västerländskt medeltida ursprung. (Det skarpsinniga försöket av författaren att visa att dessa degenererade medeltida fenomen äro grundbeståndsdelar i protestantiskt nattvardstänkande bör icke tagas för allvarligt.)

Jag har knappast lämnat utrymme för att tillräckligt behandla utvecklingen av den traditionella engelska läggningen för empirism i teologien. Jag skulle vilja påstå, att denna empiristiska tradition fortfarande, trots inflytelser från flankerna, är den centrala och dominerande synen hos engelska teologer idag. Teologien betraktas av många som en empirisk vetenskap, vars mål är att utforska den verkliga historiska grunden för kristen tro och att bygga upp en grundval, från vilken den dogmatiska tolkningen av dessa fakta kan utgå. En av de ledande förkämparna för synpunkter av denna art är professor Leonard Hodgson, Quick's efterträdare i Oxford och en välkänd ledare inom det ekumeniska arbetet här i landet. (Hans tillfrisknande efter den skada han nyligen tillfogats genom en V-bomb kommer att hälsas med glädje av många i alla delar av världen.) Hans uppfattning av teologiens väsen och uppgift framställes i *Towards a Christian Philosophy* (1942). Den innehåller reviderade delar av två av hans tidigare böcker, vars upplagor förstördes under Londonbombningen. Tillämpningen av empirisk metod på studiet av en viss lära finns i hans bok *The Doctrine of the Trinity* (1943). Argumentet är, att den historiska kristna läran om treenigheten är den enda tillfredsställande tolkningen av den bibliska historiens fakta som helhet, och som sådan lämpar den sig både för vårt förstånd och vårt religiösa medvetande. En lämplig resumé av Hodgson's synpunkt på relationen mellan teologi

och naturvetenskap och filosofi finns i hans inträdesföreläsning i Oxford, *Theology in an Age of Science* (1944). John Baillies lilla bok: *Invitation to Pilgrimage* (1942) visar i en form passande för tänkande lekmän samma allmänna synpunkt som *Our Knowledge of God* (1939), vilken har blivit en av klassikerna i engelsk teologi i det tjugonde århundradet. I detta sammanhang bör också nämnas *The Nature of Metaphysical Thinking* av Dorothy M. Emmet (1945). Här finns en djuptänkt översikt över det filosofiska tänkandet av idag, som det ter sig för ett djupt kristet sinne; boken rör sig i det engelska empiriska tänkandets banor och den lämnar ett värdefullt bidrag till diskussionen om förhållandet mellan filosofi och teologi. Miss Emmet kritiserar olika typer av tänkande inom vissa läger idag — thomistiskt, barthianskt och humanistiskt; man kan särskilt nämna hennes kritik av Heims bruk av »jag — du»-förhållandet och av »dimensioner» — en typ av tänkande som blivit vanlig här i landet icke endast genom översättningar av Heims: *Glaube und Denken* och av Buber, men av engelska skribenter som J. H. Oldham och H. H. Farmer. Jag har sagt, att den empiriska traditionen fortfarande är dominerande i England, men för att läsaren icke skall tro, att vi sakna variation, måste jag omtala två thomistiska arbeten av anglikanska skribenter E. L. Mascall's: *He Who Is* (1943) och Austin Farrer's: *Finite and Infinite* (1943) och på den neo-reformerta sidan *By Faith Alone* av rektorn Lovell Cock, en kongregationalistisk ledare (1943). Var och en av dessa böcker skulle förtjäna mera ingående behandling, om icke denna artikel redan blivit för lång. Och naturligtvis finns det åtskilliga andra arbeten, som sannolikt borde nämnts, men som jag icke kunnat medtaga av utrymmesskäl.

Det framgår, att trots krigstidskravens stora press på oss alla och trots den mycket stränga begränsning, som vi ålagts genom pappersransoneringen, en rätt anseelig mängd teologiska skrifter ha utgivits under de nära sex år kriget pågått. Jag måste överlåta åt andra att tala om deras kvalitet. Ett drag, som gör intryck på mig och som jag redan pekat på, är den egendomliga frånvaron i hela denna litteratursamling av extremismens och förvrängningens fenomen, som man kunde väntat att finna under en period med sådana enastående rubbningar i vårt nationella liv och våra internationella förbindelser. Även här måste jag vänta för att se, hur andra bedöma saken. Om vårt tänkande över sociala, ekonomiska

och politiska problem och deras förhållande till kyrkans tro och liv har jag icke försökt att tala; och ändå vågar jag tro, att den stabilitet och klokhet, som vi förmått bevara på dessa områden, inte är alldeles utan förbindelse med teologernas oförtrutna arbete. Mera än detta vill jag icke säga. Återigen måste andra döma, och slutligen tillkommer det historikern — det tjugonde århundradets kyrkohistoriker — att döma. Till slut måste ännu en sak sägas för att folk utanför England skall kunna se saken i dess rätta sammanhang. Teologerna, som skrevo de böcker, jag hänvisat till, sutto icke hela tiden vid skrivbord i sina bibliotek. Jag tror, att de nästan allihopa voro luftbevakare, brandvakter, frivillig försvarspersonal, hemvärnsmän, rödakorsassistenter, evakueringstjänstemän och så vidare. Det överraskande är, att de förmådde göra allt detta utan att lämna sitt egentliga arbete ogjort.

TEOLOGISK LITTERATUR

JOSEPH C. PLUMPE: *Mater Ecclesia. An Inquiry into the Concept of the Church as Mother in Early Christianity.* (Studies in Christian Antiquity ed. by JOHANNES QUASTEN N:r 5.) XXI + 149 sid. + 4 planscher. The Catholic University of America Press, Washington (tr. i Baltimore) 1943. Pris \$ 2: —.

Icke sällan möter man i nutida uppbygglig litteratur talet om kyrkan såsom en vår moder. Välbekant är att detta språkbruk även förekommer hos reformatorerna. Den romersk-katolske patristikern J. C. Plumpe har företagit sig att utforska, hur pass hög ålder en dylik metafor kan ha. Mest allmänt känd av de gamla huvudvittnena på denna punkt är Cyprianus, vars programmatiska sats »Ingen kan hava Gud till Fader utan att hava Kyrkan till Moder» ofta citeras. Åt Cyprianus och Tertullianus ägnade Plumpe en uppsats i en lärd amerikansk publikation 1939, och i här anmälda arbete, *Mater Ecclesia* av år 1943, presenterar han bl. a. resultaten från en ytterligare finkamning av samma historiska material. Men därjämte har han på de fyra år, som ligga mellan dessa två tryck, fått en hel del alldeles nytt att förtälja.

Först och främst har nu den alexandrinska teologien genomforskats, både Clemens och Origenes, vilka bägge bruka bilden av kyrkan såsom en mor, dock med en viss dragning åt det spiritualistiska hållet enligt Plumpe. Alexandrinarna äro icke lika benägna som Cyprianus att med kyrkan-modern avse just den yttre jordiska, hierarkiska kyrkan (sid. 80, 87 och 104 f.). Någon mera djupgående analys av skillnaden mellan Alexandria-teologi och Kartago-teologi i detta stycke ger emellertid förf. icke; överhuvud ligger ej detta arbetes styrka i den systematiska skärpan och klarheten utan i den minutiösa registreringen av varje sats hos de tidigare kyrkofäderna, varje uttryck med en tänkbar anspelning på bilden av *Ecclesia* såsom en *Mater*.

Men störst intresse från läsarens sida torde Plumpe kunna påräkna i det avsnitt, där han söker komma åt det äldsta beviset för det bildspråk,

vars förekomst i gamla tiden han vill kartlägga. Hos de s. k. apologeterna finner han ingenting (sid. 35). Ett brev från de kristna i Gallien till trosbröderna i Mindre Asien, i vilket berättas om förföljelsen i Lyon 177, synes rymma det första vittnesbördet om att kyrkan kallas mater: Modern glädde sig över sina lidande men ståndaktiga barn (sid. 36 ff.). Till församlingen i Lyon hörde också presbytern Irenaeus, biskop i staden efter Pothinus, som just under förföljelsen 177 led martyrdöden. I Irenaeus' *Adversus haereses* möta vi betecknande nog — bara några år efteråt — en ganska utförd bild av kyrkan såsom en mor, vilken giver sina barn näring. Om Irenaeus veta vi, att han kom från Mindre Asien, och möjligen gäller detta även den äldre Pothinus: säkert skriva de kristna i Lyon brev till Mindre Asien helt enkelt därför, att detta är deras hembygd, från vilken de utflyttat (sid. 40 ff.). Även andra indicier peka i den riktningen, att Mindre Asien, närmare bestämt Frygien, är själva uppkomstorten för föreställningen om kyrkans modersfunktion (sid. 20 f. samt 109—124). Upprinnelsen på *frygisk* mark är icke någon tillfällighet. I Frygien hade Magna Mater såsom Kybele dyrkats i förkristen tid. Plumpe står ej främmande för ett sådant religionshistoriskt sammanhang, ehuru han gärna uttrycker sig en smula försiktigt, när dylika ting tangeras i hans framställning (sid. 9—14 och 39).

Från Mindre Asien har alltså den kristna synen på Mater Ecclesia utgått och spritt sig, dels till Rhône-dalen (Lyon), dels till Afrikas nordkust (Kartago och Alexandria), alltsammans redan före 100-talets slut. En gåta är, att det tidigaste klara belägget för bilden modern-kyrkan i Rom härstammar från Damasus I, alltså från 300-talets andra hälft. I sina försök att förklara den uppenbara motvilja, som man just i Rom måste ha hyst mot modersbilden tillämpad på kyrkan, rör sig Plumpe blott med gissningar (sid. 127—129).

Föreställningen om kyrkan såsom en kvinna skulle dock aldrig ha slagit igenom, ifall den icke haft goda stöd i Skriften. Sion kallas moder (t. ex. Jes. 66: 7—9 samt Klagovis. 1: 1—5). Uppfattningen, att bruden i Höga visan är församlingen, har givetvis också spelat stor roll vid här behandlade tankars framväxt (sid. 1—3 och 5). När kyrkan, såsom sker i Ef. 5: 23—33, benämnes Kristi brud, då är steget mycket kort över till den därmed sammanhängande tanken, att kyrkan är moder till de människor, vilka leva i hennes gemenskap (sid. 5 f.). Och dock tages detta steg aldrig uttryckligen och bokstavligen inom det Nya testamentet. Närmast till det är Paulus i Gal. 4: 21—31, då han utlägger berättelsen om Hagar och Sara: det jordiska Jerusalem och »det Jerusalem, som är därovan». Om

det senare, det himmelska Jerusalem, heter det ju: »... det är vår moder» (4: 26). Men i detta sammanhang förekommer icke ordet ekklesia hos Paulus.

Marcion omgestaltar som bekant den nytestamentliga texten så, att alla för honom förhatliga gammaltestamentliga inslag bortopereras, alla positiva relationer till Israel utplånas. Det nyssnämnda stället i Gal. 4: 26 om »Jerusalem därovan» såsom »vår moder» hyfsas av Marcion på följande sätt: det avskyvärda stadsnamnet Jerusalem strykes och i satsen infogas »sancta ecclesia», varjämte vissa formella ändringar vidtagas (sid. 8 f.; jfr sid. 1). Det skulle alltså vara Marcion, som först av alla — ungefär år 144 — åvägabringer den direkta ordsammanställningen Mater Ecclesia, ännu tidigare än brevet från Lyon. Men denna detalj hos Marcion är inte absolut säker. Egendomligt nog anknyter man icke till detta ställe i Gal. 4, när sedan bilden av kyrkan som moder slår ut i full blom, varken hos Tertullianus eller hos Cyprianus (sid. 62); Origenes arbetar visserligen intensivt med stället ifråga men tolkar det envist i riktning mot det himmelska, så att kyrkan här på jorden *icke* får hederstiteln Moder (sid. 74). Marcions exeges har naturligtvis ingen följt i fornkristen tid; en omformad ecclesiologisk utläggning av Gal. 4: 26 kommer först senare. Plumpe menar bara, att Marcions kombination av vokablerna mater och ecclesia tyder på att tanken på kyrkan såsom en moder redan under 100-talets förra hälft s. a. s. låg i luften (sid. 9 och 124). Kanske skall det lyckas förf. att härnäst pressa tiden för det äldsta belägget ytterligare en bit tillbaka.

Rikhaltiga och förträffliga register avsluta boken.

GUSTAF WINGREN.

Korintierbrevet. Tolkning av HUGO ODEBERG (Tolkning av Nya testamentet. VII). 455 sid. Svenska kyrkans diakonistyrelses bokförlag, Stockholm (tr. i Lund) 1944. Pris kr. 12: 50; klotb. kr. 16: 50; halvfr. band kr. 22: —.

Odebergs kommentar till Korintierbrevet, som tillsammans med Nygrens till Romarbrevet inleder den nya serien »Tolkning av Nya testamentet», förverkligar ur vissa synpunkter väl det program, som är satt för denna kommentarserie. Denna avser ju icke att meddela förklarande notiser till enskilda verser eller uttryck i de nytestamentliga skrifter, som behandlas, utan vill ge en sammanhängande framställning av tanke-

föringen och vill därtill bjuda denna i en sådan form, att den blir tillgänglig för en bredare publik. Odebergs pedagogiska förmåga, som redan tidigare flera gånger ådagalagts, kommer här väl till sin rätt. Han bemödar sig också om att ej blott framställa Pauli tankegång så klart som möjligt utan söker även belysa den genom analogier ur modern tid. Ord sådana som finansborgarråd och speaker är man ej van att möta i en nytestamentlig kommentar, men de förekomma här tillsammans med många andra nutida termer för att illustrera innebörden av Paulus-texten. Dock kan man säga att populariseringen och pedagogiseringen ofta sätter in väl tidigt — det blir inte tid att fördjupa sig i Pauli egna uttryck, innan frågan om analogier i nutiden tas upp.

Detta hänger samman med ett annat särdrag hos Odebergs kommentar. Här betraktas icke den paulinska åskådningen som ett urkristet troskomplex, som forskaren har att tränga in i och söka klargöra så tydligt som möjligt utan att själv ta ställning till frågan om realiteten av dess innehåll. Odeberg argumenterar i stället utifrån den meningen, att Pauli tro återger verkligheten sådan den är. Han ställer sig ej som betraktare av Pauli åskådning, utan han delar den över hela linjen. Detta är naturligtvis på visst sätt en styrka, såtillvida som man lättare förstår och kan ge uttryck åt en åskådning, som man själv delar, än en, som man blott betraktar utifrån. Å andra sidan medför denna inställning till texten en påtaglig risk för subjektivitet. När det gäller själva sättet för framställningen av den paulinska åskådningen synes den mig också ha medfört en väsentlig nackdel. Vid tolkningen av Paulus argumenterar Odeberg ej endast ut ifrån paulinska uttalanden utan också ut ifrån sin mening om hur det i själva verket faktiskt förhåller sig med de trosrealiteter, som det här är fråga om, eller hur det brukar vara med sådana förvanskare av kristendomen, som Paulus hade att kämpa mot i Korint och som också uppträda nu för tiden. Följden är att man mycket ofta förlorar känslan av att höra Pauli åskådning utläggas och i stället möter förf:s egna synpunkter på kristendom och kyrkoliv. Det är framför allt på två punkter, som Odeberg gång på gång ger uttryck åt kritik mot nutida förhållanden inom kristenheten. Dels opponerar han mot den moraliserande uppfattning av kristendomen, som låter »den rättfärdige», den moraliskt oklanderlige, framstå som idealet — detta är en typisk form av fariseisk religionsuppfattning i modern upplaga — dels kritiserar han de kyrkoledare, som drivas av ärelystnad och personliga ambitioner utan att behärskas av det intresse för saken själv, evangeliet, som skapar sann ödmjukhet, och han menar tydligen, att den typen är den vanligaste i nutida kristenhet. I den antifariseiska syn på

kristendomen, som ligger bakom denna kritik, har Odeberg givetvis Paulus på sin sida, men det kan inte hjälpas, att man tycker, att tolkningen av Korintierbreven i viss mån förryckas av dessa så ofta återkommande utblickar till nutiden. Någon gång synes mig också dessa ha otillbörligt influerat på den konkreta föreställningen om de förhållanden, som Paulus kämpar med. Jag tänker på teckningen av de falska apostlar, som Paulus vänder sig mot i 2 Kor. Dessa tecknas av Odeberg mycket konkret som utpräglade strebertyper, som icke hade några andra intressen än sin egen framgång, popularitet och inflytande och därför kunde växla läroståndpunkt som det passade. Särskilt företrädde de emellertid en fariseisk syn och opponerade därför mot Pauli fräna inställning mot fariseismen och andra icke kristna åskådningar. De yrkade i stället på en viss anpassning av kristendomen till de utomståendes uppfattning. Denna detaljerade bild synes mig ha alltför svagt stöd i de faktiska uppgifter om dessa »apostlar», som vi ha, och kommer till stånd först genom en applicering av drag, som äro typiska för en för förf. förhatlig kyrkoledartyp, på dessa Pauli motståndare i Korint. Detta konstruktiva moment är så mycket mera förvånade som Odeberg eljest är mycket skeptisk mot exegetiska konstruktioner, där källmaterialet ej räcker.

Fastän argumentationen ut ifrån Odebergs egen syn på kristendomen träder alltför mycket i förgrunden, finns dock Paulus där bakom. Den kristendomssyn, som Odebergs kommentar ger uttryck åt, är otvivelaktigt paulinsk. I vissa fall synes mig dock Odebergs anslutning till Paulus vara alltför fullständig och leda till egendomliga resonemang, så t. ex. i utredningen om tungomålstalandets egentliga innebörd eller om kvinnans ställning. (Utan samband med Paulus står det överraskande påståendet, att katolikerna ha rätt i att Jesus ej ägde några köttsliga bröder, s. 167.) Av större betydelse är ställningen till Gamla testamentet. Odebergs teckning av Pauli uppfattning av G. T. är otvivelaktigt i stort sett riktig. Jag känner mig visserligen för min del tveksam om riktigheten i påståendet, att Paulus och urkristendomen i övrigt fattade *alla* ställen i G. T., som talade om JHWH = Kyrios, som utsagor om Kristus, och än mindre synes man ha anledning anta, att varje gudomligt »Jag» i G. T. av urkristendomen identifierades med Kristus. (Lika litet torde det vara riktigt, att Jesus i ordet »Jag säger eder etc.» avsåg, att detta »jag» skulle vara detsamma som den Gud, som talade i G. T., och även av sina åhörare uppfattades så. Att Jesus med detta ord ställer sin egen auktoritet vid sidan av eller rättare rent av över det gammaltestamentliga skriftordet, är en annan sak.) Likaså ställer jag mig mycket tveksam till den utvidgning

av tanken på Kristi betydelse för världsskapelsen, som Odeberg företar, då han säger, att hela Kristusverkligheten, också det frälsningsverk, han utfört, enligt urkristen syn var till från tidernas begynnelse. Men att Paulus och urkristendomen menade, att G. T. djupast sett innehöll en förkunnelse om Kristus, och att man kunde komma åt denna genom en skrifttolkning, som gick bakom den ordagranna lydelsen och tillämpade en metod, liknande den judiska midraschens, är otvivelaktigt riktigt. Det är på denna punkt jag icke kan underlåta att uttala en reservation mot ett fullständigt accepterande av Pauli syn. Den nytestamentliga exegetiken har visserligen att inregistrera denna som något för urkristendomen typiskt. Men gäller det tolkningen av G. T. självt, får man ej låta leda sig av en sådan synpunkt. Den skapar då blott förvirring och leder till godtyckliga tolkningar i stil med dem, som man har exempel på i t. ex. Vischers »Das Christuszeugnis des Alten Testaments». Därmed bidrar man icke till förståelsen av G. T.

Men nog med reservationer! Det sagda har anförts för att ge en föreställning om den särpräglade typ av kommentar, som här föreligger. Men vi ha redan antytt, att kommentaren verkligen ger kontakt med paulinsk åskådning. Den situation, som givit anledning till breven, tecknas på ett mycket klargörande sätt i inledningarna, med sund skepsis gentemot förhastade slutsatser och generaliseringar och gentemot löst grundade gissningar, som få karaktären av vetenskapliga resultat. En särskilt värdefull synpunkt är påpekandet, att de förhållanden i Korint, som givit anledning till breven, ej få tänkas vara utmärkande för de urkristna församlingarna över huvud eller ens för församlingen i Korint i dess helhet. Det är anomalierna, som tas upp i breven, de normala förhållandena ge ej anledning till brevskrivning. Från de teorier som framförts inom forskningen om 2 Kor:s komplicerade sammansättning, om ett besök av Paulus mellan 1 Kor. och 2 Kor. och om ett brev avsänt under samma mellanperiod, tar Odeberg avstånd eller ställer sig i varje fall mycket skeptisk därtill. Blott teorien, att 2 Kor. 6: 14—7: 1 innehåller ett fragment av det brev till Korint, som Paulus skrev före 1 Kor., anser han ha sannolikheten för sig. I fråga om det brev, som ev. ligger mellan 1 Kor. och 2 Kor., är dock att märka, att den i inledningen (s. 335) framförda åsikten ej inarbetats i kommentaren. Där utgår Odeberg från att ett sådant brev verkligen avsänts (s. 358 o. 413).

Sjelva kommentaren följer noga texten, vilken inflätas i framställningen i smärre avsnitt, till vilka utläggningen knyter sig. Texten ges i ny översättning, vilken framför allt försöker vara så ordagrann som

möjligt. Den otymplighet i uttryckssättet, som därigenom ibland uppstår, vållar ju här ingen olägenhet, då utläggningen omedelbart därefter kan klargöra innebörden. Utlaggningen kan snarast karakteriseras som en meditation över texten, där förf. bemödar sig att tänka om de paulinska tankarna, så att deras mening framstår klar. Han borrar sig liksom ner i texten för att låta denna själv tala. Detta betyder ej att han bara parafraaserar. Men det betyder, att han låter texten verka på sig, icke kommer liksom utifrån och konfronterar sina egna tankar med den utan låter den tränga ner i sig, så att han verkligen kommer att tänka textens tankar. Dessa bli då visserligen brutna genom hans eget psyke och han låter, som ovan sagts, framställningen väl mycket präglas därav, men icke desto mindre lyckas han levandegöra väsentliga paulinska tankegångar. Naturligtvis ha Odebergs eminenta kunskaper om judendomen därvid blivit fruktbärande. (Någon gång kunna de visserligen också föra vilse. Detta är efter min mening fallet, då de kristna ämbetena apostel, profet och lärare ses i anslutning till den judiska mystikens tio sefirot, så att aposteln säges motsvara den högsta sefiran Kronan, *ketar*, medan profeten och läraren motsvara det närmast kommande paret Vishet och Insikt, *håkma* och *bina*, s. 229.) Särskilt betonar Odeberg det antifariseiska hos Paulus. Pauli åskådning präglas helt av den uppgörelse med fariseismens religionsform, som han en gång för alla upplevde vid sin omvändelse. Den är fariseismens diametrala motsats. I Korintierbrevet finns ej som i Rom. någon enhetlig disposition, men Odeberg finner dock en enhet i själva grundinställningen, och denna är antifariseisk. Den kan också positivt uttryckas med de två Paulusord, som enligt Odeberg gå igenom båda breven: »Nu lever icke mera jag, utan Kristus lever i mig» och »Kraften fullkomnas i svaghet». Den absoluta gemenskapen med Kristus och det absoluta beroendet av honom samt den Kristi kraft, som sätter sig igenom i mänsklig svaghet, ja, intighet — detta är grundackordet i den paulinska troserfarenheten. Denna Kristusgemenskap uppnådde Paulus icke genom en omvändelse, som blott betydde att han fick börja leva *på ett nytt sätt*, utan genom en, som innebar, att han fick *ett nytt liv*: han blev genom att vara i Kristus en ny skapelse. Den radikala och reala förändring, som hos Joh. uttryckes med termen pånyttfödelse, är också grundvalen för Pauli kristendom. Denna Kristusgemenskap var emellertid för honom lika litet som för någon annan en rent individuell erfarenhet. I och med att gemenskapen med Kristus kom till stånd, insattes han i gemenskapen med den Kristi kyrka, som fanns där såsom ett organiskt helt, och vars väsen Paulus uttrycker med de symboliska bilderna Guds tempel och

Kristi kropp. Blott inom denna organiska helhet kunde Kristusgemenskapen finnas.

Därmed äro Odebergs huvudsynpunkter på Korintierbrevens teologi antydda. På utläggningen av de enskilda avsnitten kunna vi här ej ingå. Om denna recension lyckats till läsaren förmedla det intrycket, att Odebergs kommentar visserligen såväl till uppläggning som enskildheter företar en särprägel, som ger anledning till vissa invändningar, men trots detta är framsprungen ur en verklig kontakt med för den paulinska synen väsentliga trostankar och därför kan hjälpa den eftertänksamme och besinningsfulle läsaren till en fördjupad förståelse av Paulus, har den rätt uttryckt recensentens upplevelse av boken.

ERIK SJÖBERG.

UR TIDSKRIFTERNA 1944.

Kyrkohistorisk årsskrift har som tidigare redigerats av prof. G. Westin. Dess innehåll är fördelat på tre avdelningar. Den första av dessa upptages till största delen av en undersökning av en lärd jesuit, Theodor van Haag, som behandlar den apostoliska successionen i den svenska kyrkan. Förf. medger att den materiella successionen, en oavbruten rad av handpåläggningar, är obestridlig, men anser att det ej längre är frågan om en katolsk vigning och att redan i mitten på 1500-talet det katolska prästadömet övergått till ett lutherskt ämbete, d. v. s. ett avbrytande av den apostoliska successionen. N. Beltzén publicerar första delen av en undersökning om den kyrkliga försvenskningen av Jämtland-Härjedalen, varvid han framhåller, hur den svenska regeringen genom en moderat politik vinner de nya landsändarnas prästerskap för deras nya fosterland. D. Lindquist har en artikel om handboksförslaget av år 1800 och A. Hahr redogör för E. Carlssons undersökningar om Uppsala domkyrkas tillkomst, som förlägges till ett betydligt senare datum än tidigare. Den andra avdelningen upptages av meddelanden och aktstycken. Här publicerar H. Gladh en samling brev till belysning av den jämtländska väckelsen och H. Cnattingius ett par aktstycken till klarläggande av D-källan till Uppsala möte. Genom en skarpsinnig och omfattande källkritisk undersökning har Cnattingius givit ett synnerligen viktigt bidrag till frågan om denna mycket omdebatterade källas ursprung och ålder. Årsskriften avslutas med en rikhaltig recensjonsavdelning.

I *Svensk exegetisk årsbok* skriver R. Gyllenberg om den exegetiska forskningen i Finland under det senaste halvsekle. B. Noack skildrar arbetet med bibelöversättningar i Danmark under nyare tid. Förf. påpekar det livliga intresse som visats härför både från privat och officiellt kyrkligt håll. G. Löw diskuterar den historiska bakgrunden till Jes. 3: 12 a och antager att den där omtalade barnkonungen är identisk med Hiskia och att Hiskias ålder vid fadern Ahas' död genom felskrivning i 2 Kon. 13: 10 kommit att bli 25 år i stället för 15. A. Fridrichsen har en studie till Matt. 5: 32 och tolkar grundtextens porneia så, att det här gäller otukt begången före äktenskapets ingående, ej äktenskapsbrott. E. Wilhelms framlägger en formhistorisk undersökning av Mark. 9: 38 ff. C.-M. Edsman publicerar första delen av en undersökning, betitlad: Uppståndelsetron. Ett motargument och dess historia. Med utgångspunkt från Jöns Buddes Lucidarius visar förf. hur polemiken mot den kristna tron på köttets uppståndelse i den gamla kyrkan och medeltiden skapat vissa egendomliga föreställningar och tankegångar. — Årsboken innehåller dessutom sedvanlig recensionsavdelning och ett supplementhäfte, där bl. a. B. Reicke har sammanställt en bibelvetenskaplig bibliografi för åren 1940—44.

Ny Kyrklig Tidskrift innehåller flera artiklar av praktisk religiös art. B. Giertz skriver några tänkvärda ord om andaktslivets förnyelse i hem, kyrka och församling, som borde läsas av varje prästman. Y. Rudberg ger några råd beträffande predikans framförande. G. Hök och J. Björkhem behandla båda frågor rörande själavården. Hök tar upp temat teologi och själavård och visar den lutherska och den pietistiska teologiens olika konsekvenser för själavården. Björkhem gör en tidsanalys och uppställer tesen att människans centrala religiösa behov ej längre är av officiell och offentlig natur. Religionen har återförts till den enskilda människans upplevelseområde. Men kyrkan har organiserats företrädesvis för att utöva officiella religiösa funktioner. Behovet av själavård blir därför ofantligt stort. En hjälp i denna situation anser förf. att kyrkan kan få i den moderna psykoterapien, samtidigt som teologien kan ge psykoterapien en sannare antropologi. S. Fjellander skriver om enhet och mångfald i kyrkligt arbete. S. von Engeström behandlar i anknytning till ett arbete av F. Holmström frågan om den kristna socialetikens problem. Förf:s tes är att kristendomen har en social etik men intet socialt program. R. Josefson gör ett inlägg i kyrkdebatten med en artikel om evangelisk kyrkosyn. Kyrkan är syndernas förlåtelse (Billing).

Den förvaltar ej ett budskap utan är själv ett budskap, evangelium. Kyrkan som syndernas förlåtelse är både förekommande, erbjuden och mottagen nåd. Förf. avvisar en kyrkosyn som gör kyrkan sekundär i förhållande till personlig tro, likaså den uppfattning som gör kyrkan till propagandacentral för en viss livsåskådning. Bland övriga artiklar märkes recensioner över nyare svensk exegetisk litteratur av G. Lindeskog och över nyare systematisk litteratur av Hj. Lindroth.

Bland de många aktuella och värdefulla artiklarna i *Vår Lösen* har anm. särskilt fäst sig vid S. Stolpes artikel om Kaj Munk och dennes predikan i samma nummer. Tidskriften ger i övrigt många intressanta glimtar från de kristnas kamp i krigets Europa. J. G. H. Hoffmann har ett par artiklar om Frankrike, där han bl. a. visar hur Frankrikes folk genom tron på syndernas förlåtelse hämtade ny styrka i nederlaget. Kr. Benzow skriver från andra utgångspunkter om betydelsen av förlåtelse- tron i efterkrigstiden. I ett brev från en tysk präst skildras en själasörjares erfarenheter i det krigshärjade Tyskland. G. Landberg behandlar frågan om utvecklingstro och kulturpessimism, samt finner att den kristne, fast han är medveten om att vi aldrig kan skapa en idealvärld, ändock modigt måste arbeta för en bättre tingens ordning. Några artiklar behandla mer direkt teologiska ämnen. Hj. Lindroth skriver om det aveskatologiserade dopet, R. Josefson om lidandets mening. A. Nygren diskuterar med H. Tingsten angående kyrkan och friheten.

Kristen Gemenskap ägnar en stor del av sitt utrymme åt efterkrigsproblemen. I olika artiklar behandlas atlantdeklarationens tillämpning beträffande Finland och Tyskland, svensk och internationell hjälpplanering och påvens efterkrigsprogram. H. Fuglsang-Damgaard publicerar ett föredrag om kristendomen och hatet, vilket utmärkes av saklighet och klarhet: rätten skall handhavas av överheten. Som enskilda individer måste vi hålla oss fria från allt hat. Vidare förekommer artiklar och dokument beträffande den norska kyrkokampen. N. Ehrenström skildrar en viktig händelse i det ekumeniska arbetet i Storbritannien: bildandet av det brittiska kyrkorådet 1942. G. Landberg skriver om människovärde, rätt och samvete och framhåller att om människan eller livet blir det högsta värdet, detta lätt leder över till en antihuman åskådning. Han påvisar samtidigt det intima sambandet mellan värde- och rättsuppfattning, lagstiftning och laglydnad i en stat. Utan ett gemensamt

högsta värde råkar samhällsmaskineriet förr eller senare i upplösning. S. von Engeström diskuterar principerna för sexualundervisningen och understryker vikten av att sexuallivet inte enbart betraktas som en biologisk funktion.

I Sveriges Religiösa Reformförbunds tidskrift *Religion och Kultur* lägger man märke till en artikel av K. Lundmark om ett flerdimensionellt världsallt. Förf. anser ett sådant vara enda möjligheten att rädda en individuell odödlighetstro. J. Lindskog ger i en artikel uttryck åt förbundets syn på kyrkofrågan och E. Norlind tecknar några drag i sin egen religiösa utveckling.

I *Svensk Tidskrift* för år 1944 märkes en artikel av J. Cullberg om kyrkan inför efterkrigsproblemen. Det är inte kyrkans uppgift att söka rädda den västerländska kulturen, men kyrkan lär inte enbart om tron på Gud utan också om kärleken till nästan. Därför måste kyrkan också gripa sig an de svåra efterkrigsproblemen. Förf. skisserar kyrkans religiösa och humanitära uppgifter, kyrkans efterkrigsprogram och principerna för återuppbyggnaden av efterkrigstidens samhälle. Hj. Lindroth (Göteborg) behandlar frågan om kristendomen och de intellektuella och kräver här större dogmatisk vidsynthet från kyrkans sida. G. O. Rosenqvist skildrar Finlands kyrka under kriget. Han uppehåller sig främst vid 1943 års kyrkomöte då bl. a. en ny svensk psalmbok antogs och beslut fattades om inrättandet av en kyrkostyrelse.

Credo inleder sitt första häfte med en erinran om att den med denna årgång firar sitt 25-årsjubileum. Tidskriften startades i samband med den katolska aktionen av år 1919. Tidskriftens innehåll kan uppdelas i huvudsakligen två grupper. Dels behandlas i flera artiklar svenska medeltida lokalhelgon, dels redogöres för ett par av påvens rundskrivelser. Av intresse är påvens anbefallning av bibelstudiet, där kravet på vetenskaplig exeges och bokstavlig bibeltolkning hävdas, dock med betonande av »det teologiska läroinnehållet». I en annan artikel framlägges påvens syn på kyrkans katolicitet. Denna är på det närmaste förknippad med hennes enhet i tron och i ledningen. Belysande för katolsk uppfattning och tillvägagångssätt är också Gerlachs recension av G. Nycanders bok *Personlighet och moral: Hade förf. känt till den katolska etiken, skulle han funnit att den uppvisar många tankegångar liknande hans egna.* Det gäller särskilt frågan om den religiösa eudaimonismen och tanken på Guds skapelse som god.

Av *Norsk Teologisk Tidsskrift* har utkommit tre häften. P. E. Rynning skriver om de fyra stora i norsk psalmdiktning och Ch. Nissen skildrar i en längre artikel Lars Levi Lestadius som naturforskare och präst. S. Bugge försöker teckna en bild av missionens framtid. Då vi alltmer får en världskultur samtidigt som det i alla länder kommer att gå samma gränslinje mellan tro och vantro, kommer efter hand skillnaden mellan yttre och inre mission att upphöra och efterträdas av ömsesidigt utbyte. O. Kolsrud och A. Strømme utreder i var sin artikel frågan om subjektivt och objektivt resp. irrationellt och rationellt i forskningen. H. Ording har en mycket intressant artikel om symbol och verklighet, där han visar att symbolen rätt fattad utesluter både realism och nominalism, men ändå leder in i verkligheten, en levande personlig verklighet. Utifrån denna bestämning av symbolen hävdar förf. att endast den lutherska nattvardsuppfattningen är att anse som fullt symbolisk. Tredje häftet är ägnat Sigmund Mowinckel till dennes 60-årsdag. Aa. Bentzen skildrar Mowinckels insats i den gammaltestamentliga forskningen. N. Messel recenserar hans nyutkomna översättning av de senare profeterna. Själv framlägger Mowinckel en undersökning om upphovet till de senjudiska föreställningarna om människosonen. Förf. finner att dessa måste böttna i tanken på urmänniskan och att den senjudiska människosonen utgör en ny, specifik judisk utprägling av en gemensam orientalisk typ, som varit utbredd i en mångfald versioner. Häftet avslutas med en bibliografi över Mowinckels vetenskapliga produktion.

I *Dansk Teologisk Tidsskrift* skriver J. Sløk om försynstron. Att låta försynstanken vara grundad i skapelsetanken innebär en felsyn, som kommer att göra försynen till en filosofisk betraktelse. Först med läran om synden »dukker Forsynstanken op i sin paradoxale Stilling mellem Fatalisme og Casualisme». P. G. Lindhardt skildrar hur teologien och fromhetslivet fr. o. m. 1600-talet gått skilda vägar och finner orsaken härtill i att den lutherska kyrkan legitimerade en viss psykologiskt bestämd människotyp som den kristet rätta. K. Koch behandlar i två artiklar den svenska psalmboken och dess förhållande till den danska. Förf. finner att den svenska psalmboken varit mera öppen för nutida strömningar. I art. Folkesprog og Bibelsprog i det Ny Testamente framlägger J. Munck resultatet av den senaste forskningen. Tesen att N. T. är skriven på något slags talspråk håller ej streck. I N. T. har av olika språkelement skapats en bestämd form för ett bestämt innehåll och N. T:s språk kan därför bäst betecknas som bibelspråk. N. Nøjgaard under-

söker i två artiklar Luthers syn på ordet och bibeln. Ingen av de gängse inspirationsteorierna täcker Luthers tankegång, varken verbalinspirationen eller personalinspirationen. Men fastän Luthers syn ej kan sammanfattas i en formel bildar dock inspirationstanken själva grundfaktum i hans bibelsyn. Förf. redogör för Luthers syn på ordet, skriftens kärna, skrift och erfarenhet, bibelkritik och bibeltro. Aa. Bentzen tecknar Israels historiesyn och dess utveckling. Han finner två ledmotiv: Tanken på att Gud leder historien och att på brott följer straff. Härtill kommer synen på historien som en världshistoria, ledd av Gud mot ett bestämt mål. P. Brodersen gör en del kritiska anmärkningar mot Søes etik, efter att först ha erkänt dennes grundintention: att ställa hela livet in under Guds i Kristus uppenbarade vilja. A. Nyholm skriver om D. G. Monrad i anknytning till Hauges nyutkomna arbete.

Teologisk Tidskrift (finsk) är på grund av språket svårtillgänglig för en svensk läsare. Anm. får därför nöja sig med att i yttersta korthet söka ange innehållet. O. Alaja skriver bl. a. om metoder för utforskandet av den gamla kyrkan. L. Apajalahti gör en analys av Emil Brunners uppenbarelsbegrepp. P. Althaus skildrar Tysklands nuvarande teologiska forskning. O. Castrén behandlar Calvins helgelslära och frågan om grundmotivsforskningens berättigande. Aa. Lauha har en uppsats om »Christum agere»-principen i gammaltestamentlig forskning. L. Pinomaa söker utreda den gamla frågan om Guds allmakt och mänsklighetens lidande samt skriver om teologiens uppgift. O. Tarvainen ger ett par bidrag till Lutherforskningen, varvid han behandlar Luthers förhållande till Theologia Deutsch och Luthers kristendomsuppfattning i förklaringen till 7 botpsalmer 1517. O. Tiirilä har nedskrivit några tankar med anledning av 100-årsminnet av Gustaf Johansson. I tidskriften förekomma dessutom recensioner och diskussionsinlägg samt homiletisk utredning av böndagstexter.

Det rikhaltiga innehållet i *Zeitschrift für systematische Theologie* (år 1943) kan här blott i korthet antydas. C. Stange skriver om Das Wesen des Menschen und der Glaube an Gott. På hedniskt område får uppenbarelsen formen av manifestation och inspiration. I den bibliska uppenbarelsen utgör skapelsetanken gränsmärket mot andra religioner. I vissheten att jag är en Guds skapelse ligger förbindelsen mellan mänsklig »Lebensgefühl» och gudsmedvetandet. N. von Arseniev tecknar Dostojevskis världsuppfattning och karakteriserar denna som Abgründlichkeit.

De tre avgrunder inför vilka D. står äro det tomma världsalltet, det oförklarliga lidandet och Guds förbarmande kärlek. H. W. Schmidt behandlar frågan om en kristendom utan Kristus och kommer till den slutsatsen att en dylik kristendom skulle innebära en förlust av den personliga gudsgemenskapen och ett återfall i lag- och ödesreligion. H. Bornkamm utreder förhållandet mellan lag och evangelium i Luthers utläggning av G. T. Mose är »der jüdische Sachsenspiegler» och laggivaren som i dekalogen gett en klar formulering av den naturliga lagen. Men där lagen innehåller profetior, betraktas han också som kristen. Lagen syftar ut över sig själv för att på ett andligt sätt upphävas i Kristus. Mose som laggivare och kristen äro dödsfiender i samma person. Enheten ligger i Gud som på en gång skapande och frälsande. Förf. påvisar hur Luther särskilt i första budet ser denna enhet av lag och evangelium. F. Schumann behandlar frågan om det sköna i förhållande till den kristna tron. Det skönas uppgift är att vara en återspeglning av Guds egen härlighet, men det för alltid med sig frestelsen till att bli betraktat som ett självändamål. J. Hessen följer behandlingen av *theologia naturalis* via Hume, Kant, Schleiermacher och Söderblom fram till Scheler. Förf. ansluter sig till Schelers tes att den naturliga teologien skall bygga på den naturliga religionen och ur denna bilda en teori om Guds tillvaro och förhållande till världen. Han finner också denna Schelers uppfattning överensstämma med den bibliska. J. Horst och H. Strathmann behandla båda problemen kring Matt. 16: 17—19. Den förre finner tonvikten här ligga ej på Petrus utan på Kristus och hans kyrkobyggande. Petra tolkas som byggnadssten, ej som klippa. Den senare söker via en teckning av Petrus' ställning i urkyrkan visa att stället framgått ur en historiens gång återspeglade och fortbildad interpretation av Petrusnamnet, det namn varmed Jesus själv utmärkte ledaren i lärjungakretsen. E. Busch analyserar synduppfattningen i Göthes Faust. Synden är begär och bundenhet vid det sinnliga, en allt förstörande makt, men den är också ett verktyg i Herrens hand att indirekt befordra det goda. Slutligen recenserar C. Stange den katolske teologen A. Hertes märkliga arbete: *Das katholische Lutherbild im Banne der Lutherkommentare des Cochläus*.

Theologische Rundschau, som under 1944 sammanslagits med *Deutsche Theologie*, har hittills utkommit med häfte 1/3. R. Bultmann recenserar under temat kristendomen och antiken J. Hessens arbete *Platonismus und Prophetismus*, där förf. försöker göra en strukturanalys av kristendomen

och antiken. Heinst-Horst Schrey skildrar Wilhelm Diltheys filosofi och dess efterföljare. Linjen går från D:s livsfilosofi över historieproblematiken till existentiellfilosofien. H. Bornkamm skriver om den fördolde och uppenbarade Guden i anknytning till Luther. Den kristna tron omsluter spänningen mellan den levande Guden i natur och historia och den mot oss vände Guden, som vi se genom spegeln Kristus. H. W. Schomerus har en uppsats om nordgermanernas livsuppfattning vid tiden för deras kristnande.

Av *Luthertum* har anm. kunnat taga del av de första nio häftena för år 1943. A. Köberle söker teckna en kristen antropologi i ljuset av den moderna själavården. Människans nuvarande förnedring och upprättelse tecknas efter en trikotomisk antropologi, dock med den skillnaden att ande, själ och kropp betecknar helhetsaspekter på människan. P. Althaus skriver om kyrkans enande från katolsk och luthersk ståndpunkt. Förf. anser evangeliet som kyrkans enhetsgrund och kyrkans arbete för enheten blir detsamma som att tolka evangeliet.

Av *Protestantische Rundschau* föreligger hittills första halvårshäftet 1944. F. von der Heydt skriver om Protestantischer Weltverband. O. Söhngen behandlar kyrkomusikens förnyelse i Tyskland. M. Doerne framhåller i en artikel att det ändrade tidsläget kräver kyrkornas öppet-hållande och återinförande av de dagliga gudstjänsterna. P. Althaus behandlar frågan om tron och gärningarna. Hans tema, som belägges med talrika Luthercitat är »Das Heil gilt dem Glauben — der Glaube aber wird am Ethos erkannt». Gärningarna bli alltså kännetecken på att tron är äkta och sann. Vidare förekommer artiklar om påvens encyklika om kyrkan och om katolsk bibelutläggning i anslutning till ett par nytkomna katolska exegetiska arbeten.

Theologische Literaturzeitung har under krigsåren förenats med Theologisches Literaturblatt. De första 10 häftena 1944 ha varit tillgängliga för anm. Utöver en synnerligen rikhaltig och omfattande recensionsavdelning, som även behandlar svensk litteratur, märkes ett par artiklar av mer utredande art. H. Frick gör ett inlägg i diskussionen om Rudolf Ottos »Das Heilige», varvid han till kritisk granskning tar upp H. Eklunds arbete »Die Religiöse Qualität und die Sittlichkeit». Han ställer sig därvid på Ottos sida mot Eklund, men söker bygga vidare utöver Otto, i det han söker befria sig från dennes filosofiska utgångspunkter och

enbart hålla sig till det sakligt konkreta fenomenologiska. G. Kittel skriver om den mindreasiatiska judendomen i hellenistisk-romersk tid. L. Fendt utreder frågan om vetenskaplig exeges och pneumatisk tillämpning och finner att den senare måste bygga på den förra. Det gäller att hålla gränsen mellan de två olika områdena klar. K. Aland prövar G. Kittels tes, att Jesu broder Jakob skulle vara författare till Jakobsbrevet.

Journal of Theological Studies, av vilken anm. kunnat ta del av nr. 177—80, ägnar mesta utrymmet åt artiklar rörande exegetiska frågor. H. Wheeler Robinson skriver om naturundren i G. T. Han finner att dessa belysa hebreisk naturuppfattning och äro ett viktigt drag i metoden för gudomlig uppenbarelse. I en annan artikel av samma förf. undersökes Jahves råd hos profeterna, varvid förf. tolkar detta helt realistiskt som ett verkligt rådslag i vilket profeten deltog. J. Burnaby publicerar en predikan om Sonens gudomlighet, där han hävdar triniteten som grunden för vårt kristna liv. Att taga emot evangeliets uppenbarelse som sann innebär accepterandet av en hemlig subordination i det gudomliga livet självt. W. Telfer undersöker frågan om Didakes pseudoepigrafiska natur. Vidare förekommer en rad kortare artiklar samt en recensionsavdelning.

The Church Quarterly Review har under 1944 utkommit med 4 häften. Främst märkes en rad artiklar av utgivaren J. Pythian Adams. I den första hävdas kyrkans enhet på episkopal grund. I art. Creed and Gospel framhålles att våra trosartiklar ej nog klart ge uttryck åt evangeliets budskap att Gud är kärlek och att världens mål är att bli ett i Gud. I »The Kingdom of God in History» framlägges en utvecklingshistorisk syn: Gud arbetar i sin skapelse för att lyfta den högre och högre mot målet, det fullkomliga Gudsherraväldet. Den heliga historien är ej ett våldsamt inbrytande av det övernaturliga i den naturliga ordningen utan ett det gudomligas uppdykande inifrån. I den sista artikeln påvisas att logosdoktrinen i det 4:e ev. har en rent biblisk betydelse. — F. R. Montgomery Hitchcock undersöker nattvardsuppfattningen i De Mysteriis och De Sacramentis. E. Evans framlägger en undersökning över Tertullianus' teologiska terminologi. A. Ehrhart tar upp frågan Was Pilate a Christian? och visar på frågans bejakande i gnostiskt influerade kretsar. Trosbekännelsens omnämmande av Pilatus är ett antignostiskt drag. G. E. Phillips undersöker urvalet av nattvardspäriker i den äldsta kyrkan.

Zeitschrift für Katholische Theologie har förenats med *Z. für Ascese und Mystik*. Häft 1—4 1944 har varit anm. tillgängligt. Bland innehållet märkes en artikel där M. Grabmann påvisar Bonaventuras stora inflytande på tysk fromhet och teologi under medeltiden. Bl. a. anser förf. det nu bevisat att Thomas' a Kempis *Imitatio Christi* visar klart beroende av Bonaventura. A. F. Utz skriver om det kristna hoppets etiska värdehöjd och behandlar frågan om den religiösa eudaimonien. Art. kan betraktas som ett försök att etiskt legitimera katolska kyrkans positiva inställning till denna. F. Andres behandlar den experimentella religionspsykologien i anknytning till K. Girgensohn och W. Gruehn.

Av *Theologische Quartalschrift* (katolsk) föreligger ett häfte 1944. H. Bacht skriver om den profetiska inspirationen i kyrklig reflexion under förmontanistisk tid och kommer till det resultatet att rötterna till den kristna uppfattningen av den profetiska inspirationen ligger i G. T. och ej i hellenismen. J. R. Geiselman redogör för J. A. Möhlers utformning av arvsyndsläran i motsättning till Ferd. Christ. Baur's idealistiska tydning av människans fall och *justitia originalis*. F. Xaver Arnold belyser upplysningens inflytande på katolsk själavård i teori och praxis under 1800- och 1900-talen.

HAMPUS LYTTKENS.

D I S K U S S I O N S I N L Ä G G

»NÅDENS ORDNING.»

SVAR PÅ DR. G. NELSONS DISKUSSIONSINLÄGG I FÖREGÅENDE NUMMER

Ett diskussionsinlägg av Dr. G. Nelson finnes infört i föregående nummer. Han gör där gällande, att min tidigare artikel om »nådens ordning» givit en felaktig bild av dennas genesis. Jag skulle komma till ohållbara resultat, därför att jag räknat med och överskattat J. Möllers beroende av D. Hollazius och H. Schartaus beroende av J. Möller. Det ena är, på det sätt jag utfört saken, enligt Dr. Nelson lika tvivelaktigt som det andra.

Min framställning var kanske på vissa punkter alltför summarisk. Den har i alla fall av Dr. Nelson felaktigt tolkats såsom ett försök att ge en genetisk framställning av läran om »nådens ordning» hos Schartau och att belysa denna läras tillkomst. Någon sådan framställning har jag dock aldrig velat giva. Min avsikt var endast att rent principiellt och systematiskt *jämföra* Schartaus framställning av »nådens ordning» med Luthers närmast motsvarande tankar. Därvid visade det sig vara nödvändigt att införa vissa jämförelseled, bland annat »*gratia applicatrix*» hos Hollazius och »nådens ordning» hos Möller. Dessa tänktes närmast som typer, vilka illustrera utvecklingen. Inledningsvis påpekades dock i all korthet på sammanlagt fyra sidor, att Möller i sitt sätt att ordna stoffet är beroende av Hollazius, och att Schartau är beroende av Möller. Det sker för att på så vis motivera valet av jämförelseled. Varför lämpa sig vid vår jämförelse just Hollazius och Möller såsom mellanled? Den saken skall inledningsvis förklaras. Då måste den genetiska frågan beröras. Jag säger därför om Schartaus »nådens ordning», att den icke kan förstås helt utan hänsynstagande till dess genesis, och att vi måste följa dess tillkomstprocess. Det gäller givetvis i stort. Någon detaljerad genetisk framställning avsågs icke. Hur skulle en sådan kunna ges på ett par

sidor? Uppfattas därför de inledande sidorna, där jämförelsen introduceras, tvärtemot mina intentioner såsom en historisk genetisk redogörelse för »nådens ordning», måste bilden förvisso bli missvisande. Så långt har Dr. Nelson helt rätt. Men varför skola de uppfattas på det sättet? Uppsatsen följer dock den historiska tillkomstprocessen endast i mycket stora drag, och icke annat än där detta gagnar den systematiska jämförelsen. Framställningssättet är i övrigt rent systematiskt jämförande. Genetiska sammanhang belysas därför med flit ofullständigt och ytterst schematiskt.

I.

För att här helt få varje missförstånd ur världen, vill jag nu med några få ord antyda något av de historiska sammanhang, som av anförda skäl förbigåtts i min tidigare framställning. Läran om »nådens ordning» är ursprungligen förknippad med den av Melanchton utformade läran om boten eller bättringen. Melanchton lär en tvådelad bot. Delarna äro ånger och tro. Ångern verkas av lagen. Tron verkas av evangelium. Botens eller bättringens frukt, den nya lydnaden och goda gärningar räknas däremot ej med till bättringen. Den följer efter bättringen. Bättringens eller botens ordning är således *tvådelad*. Denna tvådelade botordning tillhör efter Melanchthon det traditionella lärostoffet både i luthersk ortodoxi, i pietism och i herrnhutism, låt vara att den uppfattas något olika på olika händer. *Det är också denna tvådelade botordning, som ursprungligen burit namnet »ordo salutis», »nådens ordning» eller »salighetens ordning».* Namnet förekommer redan under 1500-talet, men är ovanligt ända till slutet av 1600-talet, då det blir mycket vanligt.

Denna jämförelsevis enhetliga lärotradition uppluckras först av wolffianskt bestämda teologer. Början göres av J. Carpovius, som 1739 samlar dogmatikens lära om »gratia applicatrix» under rubriken »De ordine salutis». Därmed övergives dock icke genast det gamla språkbruket ens i wolffianskt bestämda kretsar. Schubertus följer icke Carpovius på denna punkt. I Sverige försöker man på skilda sätt att kombinera gammalt och nytt. Det första försöket göres av G. Hernodius i dennes katekes.¹ Där införes hela »gratia applicatrix», dvs. upplysning, ånger, tro, syndaförlåtelse, förening med Christus, helgelse och bibehållelse, under namnet »bättringenes och nådenes ordning», samtidigt som den gamla bättrings-

¹ Hernodius, G., Catechesiske Öfningar, Upsala (utg. efter 1746 före 1753).

ordningen, ånger och tro, markeras med siffrorna 1 och 2 samt bättringens frukt med siffran 3. Bättringens frukt räknas nu med till »nådens ordning», vilket tidigare varit uteslutet. Hos andra införes en tredelad nådesordning med bättringens frukt som tredje del. I den kateketiska litteraturen ha vi exempel på detta hos herrnhutarna E. Windjng och P. Lybeck. Den antiherrnhutiske, wolffianske kyrkoherden Christian Kemner räknar åter med en fyrdelad salighetsordning i det att upplysning sättes före ånger och tro samt helgelse efter. Allt detta är av samtida wolffiansk teologi betingade modifikationer. Hit hör nu också Möllers och Schartaus sätt att använda uttrycken »nådens eller salighetens ordning». Möller och Schartau använda namnet om »gratia applicatrix», alldeles såsom Carpovius, men icke om hela »gratia applicatrix» utan om dess första del fram till rättfärdiggörelsen, således omfattande kallelse, uppväckelse, upplysning och ny födelse.¹ Beroendet av wolffiansk teologi är påtagligt. Möller är nästan ren wolffian i hithörande frågor, Schartau uppvisar mycket påtagliga wolffianska inslag, men även vissa herrnhutiska sådana.

»Nådens ordning» hos Schartau kan därför icke parallelliseras med annat än motsvarande delar av »gratia applicatrix» i ortodoxien. »Nådens ordning» i ortodox, pietistisk eller herrnhutisk version är med andra ord icke led för led jämförbar med »nådens ordning» i wolffianskt bestämd teologi. Därför kunde jag i min uppsats saklöst förbigå denna gamla bättringsordning. Den var för min jämförelse utan betydelse. Det, som måste jämföras med »nådens ordning» hos Möller och Schartau, var ortodoxiens lära om »gratia applicatrix», icke dess bättringsordning.²

Men det var i första hand icke ortodoxien utan Luther, som skulle jämföras med Schartau. Luther känner icke »gratia applicatrix». Icke desto mindre finnes här en naturlig anknytningspunkt. *Luthers utläggning av tredje trosartikeln kan med fördel jämföras med »gratia applicatrix» därför att den i kateketisk litteratur parallelliserats med denna.* Här var kyrkoherden i tyska församlingen i Stockholm Anders Murray en föregångsman, låt vara att »gratia applicatrix» redan före honom av Olof Ekman och A. Silvius införts i tredje trosartikeln i deras kateketiska arbeten. Murray säger om den helige Ande: »Er beruffet, erleuchtet,

¹ Schartau, H., *Underwisning i Christendomskunskapen*, Stockholm, 1835, sid. 159.

² Nådens ordning är enligt Schartau lika med den objektiva transitiva omvändelseordningen. Bättringen åter identifieras med den subjektiva intransitiva ordning, som följer av den transitiva och led för led motsvarar denna. Se Schartau, H., *Utkast till Betraktelser öfwer wissa stycken af Catechesen*, Lund, 1826, sid. 1.

heiliget, (das ist wiedergebieret, bekehret und erneuret) erhält.»¹ Efter Murray förekommer »gratia applicatrix» allmänt i katekesernas framställning av tredje trosartikeln.

Jämförelsen mellan Luther och Schartau göres därför naturligast på det sätt, som skett i min uppsats genom en jämförelse av 1) Lilla katekesens förklaring till tredje trosartikeln, 2) Ortodoxiens lära om »gratia applicatrix», 3) Möllers »nådens ordning» och 4) Schartaus »nådens ordning». »Nådens ordning» i äldre teologi faller utanför jämförelsen och kommer därför av naturliga skäl att förbigås. Min jämförelse följde också detta naturliga schema.

Jämförelsen av »gratia applicatrix» i ortodoxien och »nådens ordning» hos Johan Möller underlättas ytterligare genom det av Dr. Nelson ifrågasatta men dock obestridliga faktum, att Möller ordnat sin framställning efter Hollazius' »Examen theologicum acroamaticum». Man kan här förmoda, att Möller, som i dogmatiken närmast måste betecknas som Carpovius' och Schubertus' lärjunge, dvs. wolffian, velat demonstrera sin renlärighet genom den formella anslutningen till ortodoxiens siste store mästare Hollazius (jfr Nelson, G., sid. 78). Resultatet blev i alla fall, att en med Hollazius snarlik uppställning infördes i hans katekeser. Då medföljde som naturligt är också Hollazius' sätt att ordna »gratia applicatrix», varvid som tidigare påpekats dennas första del fram till rättfärdiggörelsen identifierats med »nådens ordning». Därmed säges naturligtvis alls icke — som Dr. Nelson riktigt påpekar — att Möller fått detta locus från Hollazius. Han har snarare fått det från sina wolffianska lärofäder. Det är den formella anordningen av detta locus, som skriver sig från Hollazius.

Att Schartau följt Möller framgår av bådas sätt att använda termen »nådens ordning». Detta är nämligen något för Möller och Schartau unikt. Samtiden använder termen dels på det gamla sättet lika med bättringsordningen, dels i likhet med Carpovius om hela »gratia applicatrix». Möllers och Schartaus kompromiss är något så speciellt, att den svårligen kan förklaras utan att antaga Schartaus beroende av Möller just på denna punkt.

Är nu Möller beroende av Hollazius' uppställning och Schartau direkt beroende av Möllers sätt att använda termen »nådens ordning», så är detta just för oss vid vår jämförelse av stor betydelse (mer har jag aldrig velat påstå), men därmed utsäges intet om dessa teologers inbördes för-

¹ Murray, A., Ausführlichere Anweisung zum richtigen Verstand der nöthigsten Glaubens- und Lebens-Wahrheiten, Stockholm, 1737, sid. 187.

hållande i övrigt. Här tillhör Hollazius den utgående lutherska ortodoxien, under det att Möller tillhör en helt annan strömning, nämligen wolffianismen. Wolffianismen var i mycket arvtagare till pietismen, därför uppvisar Möller *också* pietistiska drag, som ytterligare kunnat förstärkas genom ett direkt inflytande från äldre pietistisk litteratur. Schartau åter bygger också han på wolffianismen, säkert alldeles oberoende av Möller (wolffianismen dominerade ju helt universitetsteologien den tid det här är frågan om), men Schartau lyckas också i viss mån lösgöra sig från wolffianismens skolteologi och driver då trots sin antiherrnhutiska inställning mer evangeliska från det herrnhutiska lägret hämtade tankgångar. Hollazius, Möller och Schartau måste här var för sig ses i sin egenart och i sin egen miljö. Möllers framställning förklaras därför endast i ringa mån genetiskt ur Hollazius, icke heller förklaras Schartaus teologi på det sättet ur Möllers. Här har Dr. Nelson helt rätt. Icke desto mindre kan man, om man tar dessa teologer som representanter för skilda tider och miljöer, följa en viss utveckling. Det är denna utveckling i stort, som jag haft i tankarna, när jag talat om »nådens ordnings» tillkomstprocess och om dess genesis. Faktiska likheter och beroenden, som för jämförelsens skull framdragits, få därför icke överbetonas. Då blir bilden, som Dr. Nelson med rätta påpekar, missvisande. Jag tror, att vad som nu sagts skall vara tillräckligt för att undanröja det missförstånd, min artikel förorsakat.

II.

Här återstår dock att ta ställning till ännu en sak. Dr. Nelson bestrider min tes om Möllers direkta beroende av Hollazius, vad uppställning och ordning beträffar. Jag har prövat saken på nytt utan att kunna ändra mening. Möller *är* beroende av Hollazius.

Möller skrev: »För at wara *ordentlig*, eller at föreställa sakerne i sin naturliga förbindelse och sammanhang, har man agtat nödigt, at följa den ordning, som i de bäst inrättade större Theologiska Läroböcker plägar iagttagas, såsom tjenligast, at gifwa et rent och sammanhängande begrep om vår Ewangeliska Salighets-lära» (177 f.). Jag påstår: »Den ordning Möller följer är nu icke hämtad ur mer än *ett* enda dogmatiskt verk och det är David Hollazius' 'Examen theologicum acroamaticum', som fått tjänstgöra som förebild» (sid. 178). Detta påstående bestrides av Dr. Nelson. Enligt honom finnas nämligen »flera i tiden mera näraliggande, 'mindre' dogmatici, som lika mycket som Hollazius kunnat tjäna som

förebild» (sid. 79). Närmast pekar Dr. Nelson på M. Wöldicke, Compendium theologiae theticae. Dr. Nelson nämner möjligheten att placera bägges schema vid sidan av varandra för att underlätta jämförelsen, men avstår dessvärre. Låt oss placera bägges schema vid sidan av varandra. En ingående jämförelse skall med full evidens visa, att Möller trots sin i övrigt wolffianskt färgade teologi följt Hollazius' uppställning, som jag påstått, och icke Wöldickes. Wöldicke själv torde däremot i likhet med Möller och hela sin samtid med stor sannolikhet vara till en viss grad beroende av Hollazius.

HOLLAZIUS:	WÖLDICKE:	MÖLLER:
DE DEO	DE DEO	Om GUD.
DE SUMMO MYSTERIO OSV.		
DE CREATIONE	DE CREATIONE	Om Skapelsen och de skapade tingen,
		i synnerhet Änglarne
DE ANGELIS	DE ANGELIS	och människorne.
DE HOMINE	DE HOMINIBUS	
DE PROVIDENTIA DEI	DE PROVIDENTIA	
DE BEATITUDINE AETERNA	Om människornes första fullkomliga och lyckliga tillstånd.
DE IMAGINE DEI	DE IMAGINE DEI	
DE PECCATO	DE PECCATO	
DE PECCATO HOMINUM PRIMO		Om syndafallet, och människans syndiga och olycksaliga tillstånd, som därpå följde.
DE PECCATO ORIGINALI		
DE PECCATIS ACTUALIBUS		
DE DEFECTU LIBERI ARBITRII	DE LIBERO ARBITRIO	
IN REBUS SPIRITUALIBUS		
DE BENEVOLENTIA DEI UNIVERSALI	Om Guds allmänna och förbarmande kärlek.
DE PRAEDESTINATIONE		
DE REPROBATIONE		
DE CHRISTO	DE CHRISTO	Om Återlösningen och nådens förvärfwande af GUDS Son;
		Om vår Återlösares person och naturer.
DE PERSONA CHRISTI	Om vår Återlösares ämbeten.
		Om vår Återlösares stånd.
DE OFFICIO CHRISTI	Om sjelfwa Återlösningen.
DE STATU EXINANITIONIS	
DE EXALTATIONE CHRISTI		
DE GRATIA SPIRITUS S. APPLICATRICE	DE GRATIA DEI	Om Återlösningens, eller den förvärfwade nådens tillämpning af den Heliga Anda;

	DE ELECTIONE	Om denna förvärfwade nådens tillämpning i allmänhet.
	DE REPROBATIONE	Om ordningen, att komma till åtnjutande af den förvärfwade nåden, som är
DE GRATIA VOCANTE	DE VOCATIONE	Kallelsen och upväckelsen,
DE GRATIA ILLUMINANTE ..	DE ILLUMINATIONE	Uplysningen,
DE GRATIA CONVERTENTE ..	DE CONVERSIONE	Omwändelsen,
DE GRATIA REGENERANTE ..	DE REGENERATIONE	och nya födelsen.
	DE POENITENTIA	
DE GRATIA JUSTIFICANTE ..	DE JUSTIFICATIONE	Om sjelfwa den förvärfwade nådens meddelande uti Rättfärdiggörelsen.
DE GRATIA INHABITANTE ET		Om nådens stånd, med de dit-
DE UNIONE JUSTIFICATORUM		hörande stycken, som äro
MYSTICA CUM DEO		Nådeståndets kännetecken,
		Nådeståndets förmoner och
		swårigheter.
DE GRATIA RENOVANTE	DE RENOVATIONE	De benådades och trognas
		skyldigheter eller helgelsen.
DE GRATIA CONSERVANTE ..		Framhårdande och bibehå-
		llande uti nådenes stånd.
DE GRATIA GLORIFICANTE		
DE DAMNATIONE AETERNA		
INFIDELIUM		
DE MEDIIS SALUTIS		Om nådemedlen, som äro
	DE VERBO DEI	Ordet, neml.
DE VERBO LEGIS		Lagen, och
DE LEGE CEREMONIALI		
DE LEGE FORENSI		
DE VERBO EVANGELII		Evangelium.
DE TESTAMENTIS DIVINIS ..	DE FOEDERIBUS DEI	
DE SACRAMENTIS	DE SACRAMENTIS IN GENERE	Sacramenterne,
DE SACRAMENTO CIRCUM-		
CISIONIS	DE CIRCUMCISIONE	
DE AGNO PASCHALI	DE AGNO PASCHALI	
DE SACRAMENTIS NOVI TES-		som i Nya testamentet äro
TAMENTI		
DE BAPTISMO	DE BAPTISMO	Döpelsen, och
DE EUCHARISTIA	DE COENA DOMINI	Nattwarden.
DE POENITENTIA		Om Läro- och prädiko-Äm-
DE CONTRITIONE		betet, hwarigenom nådens
DE FIDE IN CHRISTUM		tillämpning i synnerhet be-
DE BONIS OPERIBUS		fordras.
DE ORATIONE		Om de yttersta tingen, och
DE MEDIIS SALUTIS ISAGO-		människornes tilstånd efter
GICIS		döden, hwarwid handlas

DE MORTE TEMPORALI	Om den lekamliga döden.
DE STATU ANIMARUM POST MORTEM	
DE SEPULTURA CORPORIS	
DE RESURRECTIONE MORTUORUM	Om de dödas uppståndelse.
DE EXTREMO JUDICIO	Om yttersta Domen.
DE CONSUMMATIONE MUNDI	Om werldenes undergång och ände.
	Om den ewiga saligheten och de trognas tillstånd efter döden.
	Om den ewiga osaligheten, och de otrognas tillstånd efter döden.
DE ECCLESIA	DE ECCLESIA
DE ECCLESIA SYNTHETICA	
DE ECCLESIA REPRÆSENTATIVA	
DE ANTI-CHRISTO	
DE MINISTERIO ECCLESIASTICO	DE MINISTERIO ECCLESIASTICO
DE MAGISTRATU POLITICO	DE MAGISTRATU POLITICO
DE STATU OECONOMICO	
	DE CONJUGIO
	DE NOVISSIMIS

Mest påfallande är, att Möller följt Hollazius i det att han satt lärostycket »om Guds allmänna och förbarmande kärlek» före lärostycket om »återlösningen och nådens förwärfwande av *Guds* Son». Wöldicke avviker här i likhet med Weismann, som av Dr. Nelson också anförts som möjlig förebild, från den ordning, som tillämpats av Hollazius. Han sätter stycket DE CHRISTO före styckena DE GRATIA DEI, DE ELECTIONE och DE REPROBATIONE. Möller har här icke följt Wöldicke, men väl Hollazius. Vidare är likheten påfallande mellan Hollazius' rubrik »DE GRATIA SPIRITUS S. APPLICATRICE» och Möllers rubrik »Om återlösningens eller den förwärfwade nådens *tillämpning af den Heliga Anda*». Wöldicke talar icke på detta sätt om nådens tillämpning.

Under det att de moment, som tillhöra »gratia applicatrix», räknas upp i exakt samma ordning hos Hollazius och Möller, inskjutes mellan lärostycket DE REGENERATIONE och DE JUSTIFICATIONE hos Wöldicke ett stycke DE POENITENTIA, som hos Hollazius behandlats efter sakramenten. Här har Möller icke följt Wöldicke men väl Hollazius.

Till sist måste också framhållas, att det lärostycke hos Möller, som fått rubriken »Om människornes första fullkomliga och lycksaliga til-

stånd», har en motsvarighet hos Hollazius, men icke hos Wöldicke, vilket också gäller det lärostycke hos Möller, som fått rubriken »Framhårdande och bibehållande uti Nådens stånd». Allt detta talar för att Möller verkligen använt Hollazius som direkt förebild.

De motargument, Dr. Nelson lagt så stor vikt på, betyda ingenting jämfört med dessa obestridda likheter mellan Hollazius och Möller, till vilka motsvarighet icke finnes hos Wöldicke. Det första motargumentet skulle vara Wöldickes rubrik *DE NOVISSIMUS*, till vilken en motsvarighet finnes hos Möller, men icke hos Hollazius. Här måste dock påpekas att trenne av Möllers underrubriker i det kapitel, som handlar om de yttersta tingen, uppvisa ordagranna paralleller hos Hollazius, men icke hos Wöldicke. Detta förhållande berövar Dr. Nelsons första argument dess beviskraft. Det andra argumentet var Wöldickes rubrik *DE FOEDERIBUS*. Här förefinnes en innehållslig likhet med Möller, men ingen motsvarighet till rubriken. Om tanken helt saknades hos Hollazius, skulle man kanske därav kunna draga några slutsatser, men nu saknas icke förbundstanken hos honom. Dr. Nelsons argumentering är därför icke på denna punkt hållbar.

En jämförelse mellan Möller och de andra av Dr. Nelson uppräknade arbetena ger visserligen vid handen, att Möller mottagit impulser från pietistiskt håll, en sak som jag uttryckligen påpekat i min uppsats (sid. 188 ff.), men tyder på intet sätt på att något av dessa arbeten skulle kunnat tjäna som formell förebild för Möller på samma sätt som Hollazius' verk. Det enda arbete, jag kunnat finna, som verkligen följer Hollazius' uppställning lika troget som Möller, är en av Dr. Nelson icke omtalad svensk dogmatik, Magnus Svensson, *Qvaestiones succinctae in Universam Theologiam, Linkopiae, 1743*. Det är ju tänkbart, att man här har ett mellanled mellan Hollazius och Möller, men föga troligt. Svenssons dogmatik är ett alltför tunt och obetydligt arbete (80 små sidor) för att kunna hänföras till de större arbeten Möller nämner. Min tes om Möllers direkta beroende av Hollazius, vad uppställningen beträffar, har därför icke vederlagts av Dr. Nelson. Den står fast.

Hade Dr. Nelson kunnat uppvisa ett acceptabelt mellanled mellan Hollazius och Möller, vilket nu icke är fallet, hade ändå min tes om Möllers beroende av Hollazius' uppställning icke rubbats, så länge som det arbete, som här inskjutes, följer Hollazius' uppställning. Beroendet skulle då visserligen varit indirekt men dock ett beroende. Nu föreligger emellertid säkerligen *direkt* beroende.

Mitt tillspetsade påstående, att Möllers anordning av det dogmatiska

stoffet hämtats ur *ett* enda dogmatiskt verk får dock icke tolkas så, att icke en liknande anordning av stoffet förekommer även på annat håll. I stora drag är Möller givetvis beroende av en allmänt utbredd tradition. Det är dock icke denna allmänna tradition gemensam för tiden, utan just Hollazius, som bestämt det konkreta anordnandet av stoffet i hans katekes. Därför blir Möllers utsaga, att han följt »den ordning, som i de bäst inrättade större Theologiska Läroböcker plägar iakttagas» missvisande. Det för nämligen tanken till de stora ortodoxa arbetena, bland vilka dock intet finnes, som tillnärmelsevis i uppställningen visar sådana likheter med Möller som Hollazius' »Examen theologicum acroamaticum». Icke heller kan Wöldickes arbete räknas till de »*större* Theologiska Läroböckerna». Det är endast ett jämförelsevis tunt kompendium (286 små sidor). Skulle Möller, när han talar om sina förebilder i pluralis, haft utom Hollazius arbete t. ex. även Wöldickes eller Svenssons arbeten i tankarna, skulle han förvisso ha utelämnat ordet »*större*». Intet av dessa arbeten kan betecknas som stort. Av de *stora* arbetena är det nämligen endast ett, som tjänat som förebild, nämligen Hollazius verk. Det innehåller icke mindre än 1550 sidor och kan således på intet sätt jämföras med Wöldickes. Att Möller använt pluralis är därför missvisande. Det är detta, jag velat understryka.

III.

Det kan befaras, att denna utförliga diskussion av en liten detalj i min artikel drar uppmärksamheten från det jag där särskilt velat betona. Jag vill därför här än en gång understryka, vari jag väsentligen finner det olutherska i Schartaus framställning av »nådens ordning». Olutherskt är framför allt hans sätt att skilja kallelse, upplysning, tro, rättfärdiggörelse, ny födelse och helgelse till innehåll och delvis också till tid. Upplysningen framställes på den wolffianska teologiens sätt, tron åter framställes lika med herrnhutismens svaga tro och längtanstro, som är omöjlig att konstatera annat än genom sina verkningar, gudsbelätets återupprättande i nya födelsen framställes åter på pietismens, wolffianismens och herrnhutismens traditionella sätt som en inre förvandling av människans sinnelag, varigenom Guds avbild sättes i stället för djävulens. Allt detta är mer än terminologiska avvikelser från Luther. Det kan hos Schartau icke undvikas, att det som går före tron, nämligen upplysningen, och det som följer efter tron, nämligen gudsbelätets återupprättande i nya födelsen, såsom empiriskt iakttagbara fakta dra uppmärksamheten till sig från

den endast genom sina verkningar konstaterbara tron. Tron är ej längre på samma sätt allenarådande som hos Luther. Den helige Andes skilda nådeverkningar betyda faktiskt lika mycket som Guds nåd i Kristus tillägnad i tro. Det är detta, som är olutherskt.

Saken kan för utrymmets skull här endast antydast. Jag hoppas därför att en gång i bokform få återkomma till detsamma och då utförligt motivera mina påståenden.

GÖSTA HÖK.

KIERKEGAARD-HEGEL

REPLIK TILL
DOCENT SVEN EDVARD RODHE

I.

I sin anmälan av mitt arbete *Kierkegaards tro och andra kierkegaardstudier* i denna tidskrift häftet 4, 1944, hade docent Sven Edvard Rodhe förklarat, att där sagnades klarhet över distinktionen mellan ett spekulativt filosofiskt-idealiskt gudsförhållande och gudsförhållandet, fattat på ett personligt, etiskt-religiöst vis. Denna förmenta bristande klarhet skulle bero på frånvaron av en historiskt motiverad undersökning av förhållandet mellan Hegel och Kierkegaard. I ett inlägg i denna tidskrift, första häftet 1945, har jag upplyst om att jag i tidigare skrifter om Kierkegaard — främst *Kierkegaards dogmatiska åskådning* — ägnat ingående uppmärksamhet åt den av recensenten efterlysta utredningen.

Med anledning av denna upplysning har emellertid recensenten i samma häfte velat göra gällande, att »de i anmälan angivna problemen knappast blivit mer klarlagda i det större verket än i den anmälda mindre skriften ... Vad de två anförda arterna av gudsförhållande egentligen skulle innebära och hur de skulle skilja sig från varandra ger ej den åberopade större skriften någon klar uppfattning om. Och visserligen innehåller denna skrift ett omfångsrikt kapitel om Hegel och Kierkegaard, men däri är likväl förhållandet mellan deras åskådningar ej klarlagt på ett avgörande sätt» (a. a. s. 75 f.).

Recensenten nöjer sig med »några antydningar» för att motivera denna kritik. Man måste i alla fall utgå från att dessa ta sikte på det

väsentliga, som kritikern har på hjärtat. Antydningarnas poäng är följande: »först genom att i betraktelsen hänsyn även tages till Hegels uppfattning av kunskaps- och verklighetsproblemet och för hans karakteristiska och för hela hans åskådning i övrigt avgörande försök att lösa detta, synes icke blott Kierkegaards förhållande till Hegel utan även i väsentliga avseenden Kierkegaards egen åskådning kunna klarläggas».

Som kritisk anmärkning är denna sats föremålslös. I anförda avsnittet av »Kierkegaards dogmatiska åskådning» har jag nämligen — i anslutning till inledningen till Hegels *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* — själv tagit utgångspunkten just i Hegels kunskaps- och verklighetsuppfattning.

Emedan även filosofin enligt Hegel »har Gud till objekt och 'egentligen till sitt enda objekt', är det fullkomligt falskt, utvecklar han, att betrakta filosofin såsom blott 'världsvishet' och att därigenom ställa den i motsats till tron. I verkligheten är den så långt ifrån kunskap blott om den empiriska verkligheten, att den i stället principiellt skall bestämmas såsom kunskap om det icke-världsliga eller om det eviga och om allt det, varigenom Gud manifesterar sig. — *Emedan filosofin med inre nödvändighet leder till gudskunskapen såsom sitt slutmål, äger religionsfilosofin ett nödvändigt sammanhang med filosofins allmänna system och betecknar egentligen höjdpunkten av detta* (kursiv. här). Härmed är på samma gång angiven den principiella enheten av det mänskliga förnuftet, av tro och vetande, i kraft varav det apriori är uteslutet, att den positiva religionens innehåll, om det rätt fattas, skulle kunna strida mot det mänskliga förnuftet» (a. a. s. 356 ff.).

II.

I det följande exemplifierar recensenten på fyra konkreta punkter den förmenta försummelsen.

1. »I vad mån intar Kierkegaard samma kunskapsteoretiska ståndpunkt som Hegel?» Detta är den första fråga, som jag med orätt skulle ha försummat att uppmärksamma.

Naturligtvis *kan* frågan ställas så. Men frågeställningen är icke den naturliga, och svaret måste bli övervägande negativt. Med Höffding kan man säga, att Kierkegaard gjort »ett utkast till kunskapsteori, vari han på nytt upptar Kants problem, som Hegel hade låtit ligga». (*Danske Filosofen*, s. 148.) »Tankegången i Kierkegaards kunskapsteori är», fram-

håller Höffding, »riktad polemiskt . . . mot Hegel.» (*S. Kierkegaard som Filosof*, s. 59.) Kierkegaard har själv betygat, att Adolf Trendelenburg är den moderna filosof, av vilken han haft största behållningen. Men Trendelenburg var, understryker Höffding, »den förste, som gav en kunskapsteoretisk kritik av den spekulativa metoden och utvecklade en mera kritisk kunskapslära» (a. a. s. 56). Utan vidare synes i varje fall vara klart att Kierkegaards kunskapsteoretiska mantalsskrivningsort *icke* heter Hegel. Den naturliga frågeställningen är denna: i vad mån intar Kierkegaard samma kunskapsteoretiska ståndpunkt som *Kant*?

Såsom Edv. Lehmann framhållit, måste man kalla Kierkegaard *kantian*, om man kunskapsteoretiskt skall kalla honom något. Det var Kant som gav honom mark under fötterna. Vad Kierkegaard vill göra gällande, när han talar om subjektiviteten såsom sanningen är »principiellt intet annat än den boskillnad mellan tro och vetande, som Kant en gång uppdragit i sin kritiska analys av det rena och det praktiska förnuftet», har jag själv — i anslutning till Lehmann och T. Segerstedt, *Det religiösa sanningsproblemet*, s. 161 — understrukt i min skrift *Sören Kierkegaard och nutida religiöst tänkande*, s. 27. Och i *Kierkegaards dogm. Åskådning* heter det i enlighet härmed: »Tanken, som icke upplever utan blott strävar att bevisa, kan i det eviga, framhåller Kierkegaard, aldrig erkänna något annat än på sin höjd en abstrakt möjlighet eller en osäker sannolikhet, vilket han uttrycker i begreppet 'det objektivt ovissa', och i överensstämmelse härmed definierar han tron såsom 'den objektiva ovisheten, fasthållen i den mest lidelsefulla innerlighetens tillägnelse'. — Det är Kant, som givit den kunskapsteoretiska grundvalen för denna distinktion mellan vetande och tro» (s. 263 med not 1).

Att Kierkegaard sedan i *Efterskrift* opponerar även mot Kant, därför att denne ställde verkligheten i relation till tänkandet istället för att hänvisa verkligheten till det etiska — detta är en fråga för sig. Varvid är att märka att *Hegel* enligt Kierkegaard »gick vidare» till rena fantastieriet, då han ville övervinna idealismens skepsis »med hjälp av den rena tanken» (S. V. VII, s. 283 f.).

2. Jag skulle ha försummat att taga hänsyn till frågan, »i vad mån kunskapen eller spekulationen, mot vilken Kierkegaard vänder sig, då det gäller gudsförhållandet, är kunskapen eller spekulationen i hegelsk mening».

Men har inte Kierkegaard själv från 1835 fram till *Efterskrift* med en tydlighet, som inte gärna kan vara större, vänt sig mot »spekulationen» just i betydelsen av Hegels tänkande, enkannerligen i förhållande till

religionen? Och principiellt vänder sig Kierkegaard mot *all* »kunskap», som i likhet med den hegelska spekulationen »berövar det religiösa förhållandet dess etiska allvar och förvandlar det till opersonlig förstånds-mässighet». Härpå har jag uttryckligen hänvisat redan i *Sören Kierkegaards etiska åskådning*, s. 29 ff.; 39 ff.

3. Lika egendomlig är anmärkningen, att jag skulle förbisett frågan, »i vad mån Kierkegaards värdering av paradoxen sammanhänger med Hegels uppfattning av negationens och motsägelsens betydelse».

Först och främst skulle man önskat, att recensenten i klarhetens intresse angivit, i *vilken* av de föreliggande olika betydelseerna han härvid fattar begreppet paradox hos Kierkegaard. Denna otydlighet betyder dock i sak mindre. Ty lika litet som paradoxen i någon av sina olika betydelser själv innebär blott en negation eller en motsägelse, som kan dialektiskt upplösas på hegelskt vis, lika litet kan Kierkegaards paradox-tanke förklaras ut ifrån denna allmänna struktur av Hegels tänkande. Framför allt är denna frågeställning alltför allmän för att komma åt sakens kärna, när det gäller *kristusparadoxens* förhållande till Hegels tänkande. Väl är det riktigt att paradoxen i denna stränga mening kan förstås blott ut ifrån Hegel. Men detta gäller, väl att märka, i en helt annan mening än den av recensenten här föreslagna.

Innebörden av det faktiskt föreliggande sambandet har noggrant fixerats i ifrågavarande kapitel om Kierkegaard och Hegel. Det må vara tillräckligt att här anföra följande satser:

»Den hegelska spekulationen ser på uppenbarelsen ur synpunkten av en evolution, i vilken även kristendomen kommer att ingå såsom ett underordnat moment, varvid den utgår från att det är en identitet mellan den ändliga anden såsom sådan och den gudomliga anden; och Kierkegaard har klart insett, att båda dessa synpunkter konsekvent leda till samma resultat, nämligen det gudomligas upplösning i det blott mänskliga. Det är i medveten motsättning till denna monistiskt-panteistiska konsekvens, som Kierkegaard drivits att *gentemot evolutionstankens tillämpning på religionen eller mot spekulatonens dynamiska uppenbarelsbegrepp sätta ett rent statiskt uppenbarelsbegrepp och att gentemot spekulatonens förkunnelse av identiteten mellan det gudomliga och det mänskliga hävda en absolut kvalitetskillnad mellan Gud och människa*. — Man förstår icke den energi och den lidelse, varmed Kierkegaard förfäktar Kristus såsom den absoluta paradoxen, om man icke insätter paradoxtanken just i detta sammanhang och ser klart för sig, att den absoluta paradoxen för Kierkegaard står på vakt gentemot varje försök att förflyktiga den historiska

uppenbarelse, som är kristendomens grundval, och gentemot den panteism och naturalism, som är en yttersta konsekvens av identifieringen av det gudomliga och det mänskliga.» Ut ifrån dessa förutsättningar tvingas Kierkegaard till slutsatsen, att »kristendomen står och faller med tron på Kristus såsom gudamänniskan, som i sig förenar tvenne absolut väsensmotsatta kvaliteter, det eviga och det timliga, det oändliga och det ändliga, Gud och människa» (*Kierkegaards dogm. åskådning*, s. 408).

4. Den fjärde och sista anmärkningen går ut på att »samfundstanke och individualism i Kierkegaards åskådning låta sig svårligen annat än mycket allmänt och oklart bestämmas, om inte hänsyn tages till hur de te sig från Hegels ståndpunkt».

Detta låter säga sig, om synpunkten begränsas till *det etiska stadiets* Kierkegaard. Men i så fall hade recensenten, om han så velat, kunnat hämta sin synpunkt ur framställningen av Kierkegaard—Hegel i min *Sören Kierkegaards etiska åskådning!* Där anföres nämligen Höffdings sats, att »Kierkegaard till grund för det etiska livet närmast lägger Hegels uppfattning av det etiska såsom ett individens uppgående såsom moment i ett allmänt samfundsliv, blott med den skillnaden, att det är äktenskapet han (Kierkegaard) brukar såsom typ för det etiska, icke staten». I anslutning härtill har jag sedan sammanställt Kierkegaards etiska stadium med Hegels tänkesätt och angivit såväl likheten — inriktningen på »det allmänna» — som skillnaden — nämligen att det individuella enligt Kierkegaard blir det första och sista, trots allt framhävande av att individen skall ingå i det sociala, borgerliga och statliga (s. 167 f.).

Men annorlunda ligger frågan till med avseende på Kierkegaard *efter* stadiernas period. Det är godtyckligt påstå, att Kierkegaards ställning till samfundstanke och individualism t. ex. under *Øieblikkets* period skulle kunna bestämmas endast »mycket allmänt och oklart», om ståndpunkten icke konfronterades med Hegel. Det räcker fullt ut att stanna inför Kierkegaards egna, alldeles otvetydiga uttalanden om äktenskapet, prästämvet, kyrkan och det naturgivna mänskliga, uttalanden, som blott alltmera tillspetsas i riktning mot en extrem individualism. *Här finns nämligen intet utrymme vare sig för Hegels samfundstanke eller t. ex. för Luthers.* Hur mycket Hegel än må ha betytt för Kierkegaard, negativt och positivt — någon passepartoutnyckel till Kierkegaards samfundstanke, resp. brist på samfundstanke, är han verkligen icke.

III.

Det ligger i sakens natur, att de olika synpunkterna i mina skrifter behandlats kortfattat, eftersom det aldrig varit fråga om någon monografi över ämnet Hegel—Kierkegaard. Det viktiga och avgörande är emellertid, att *de av recensenten påpekade spörsmålen* — i den mån de överhuvud äro relevanta — *av mig faktiskt tagits med i räkningen, när det gällt att bestämma förhållandet mellan Kierkegaard och Hegel.*

Också ut ifrån recensentens egna förutsättningar borde min undersökning följaktligen äga de önskvärda förutsättningarna för att kunna riktigt fixera Kierkegaards ställning till Hegel. Trots detta menar han, att »vad de två anförda arterna egentligen skulle innebära och hur de skulle skilja sig från varandra ger ej den åberopade större skriften någon klar upplysning om».

I verkligheten föreligger i ifrågavarande större skrift en avdelning, som rubriceras: »Tron såsom livsgemenskap eller viljeenhet med Gud». Där utredes att människan »genom trons hjälp» fostras att vinna »trygghet i vissheten om Guds omvårdnad och kärlek. Genom tron blir människan, såsom Kierkegaard uttrycker sig, icke längre en 'autodidakt', utan i samma mån hon i sitt innersta blir behärskad av Guds vilja blir hon 'teodidakt', och hennes egen vilja kommer att arbeta i Guds viljas tjänst och förverkliga dess syften.»

Här innebär tron, att »viljan är gripen och behärskad av Guds heliga makt och att människan är medveten om att i denna gripenhet av och hängivenhet åt Gud ha funnit sitt sanna själv. Bestämningen av tron såsom människans medvetna gripenhet av Gud ådagalägger, att tron här avgjort fattas teocentriskt och etiskt-religiöst såsom *lydnad* för ett andligt, övervärldsligt innehåll, som i samvetet framträder såsom en obetingad fordran och som övervinner människan» (a. a. s. 244).

Denna art av gudsförhållande kan inte gärna sägas lida av bristande klarhet i bestämningen. Dess bestämning sammanfaller f. ö. principiellt med den bestämning av det kristna gudsförhållandet, som fixeras t. ex. hos Aulén i hans *Den allmänneliga kristna tron* och *Den kristna gudsbilden*.

Ställ nu häremot den andra arten av gudsförhållande!

»Detta betyder, att den omedelbara vissheten om Gud såsom levande helig vilja, som i kärlek betvingar människan för att frälsa och helga henne, hotar att skjutas åt sidan till förmån för ett logiskt metafysiskt absoluthetsbegrepp, vars personliga karaktär visserligen alltid postuleras, men ifråga om vilket kärleken icke blir det väsentliga eller 'substansiella' utan på

sin höjd något mera eller mindre tillfälligt.» — Detta »abstrakt-metafysiska gudsbegrepp — förvandlar det kristna gudsförhållandet från ett mottagande av Guds kärlek i Kristus till oavlätlig, kvalfull ansträngning att övervinna ändlighetens skrankor» (a. a. s. 345 f.).

»Gud betyder icke här denna heliga kärleksvilja, som själv handlar med människan till hennes frälsning och fullkomning, utan Gud får betydelse egentligen blott såsom det ideal, vars absolutet förödmjucar och förintar människan» (a. a. s. 349).

Den fordran, som härvid ställes, innebär icke — såsom i förra fallet — blott fordran på en outtröttlig sedlig vakenhet, varigenom det själviska sinnelaget och det falska självförtroendet alltmera fullständigt utrotas genom Guds kärleks verkande. Fordran på människans omdanande till likhet med Gud innebär i senare fallet »ett överskridande av det naturligt-mänskligas gränser. Människan skall, kräves det, träda i ett absolut förhållande till Gud», vilket är »liktydigt med att omdanas till likhet med det eviga, oändliga eller absoluta», varvid på samma gång framhäves att »det eviga, oändliga eller absoluta är ett i förhållande till det mänskliga främmande element», på samma sätt som fisken är i ett främmande element, när den kastas upp på land (a. a. s. 341). Det onda, som skall övervinnas, blir alltså icke längre självisheten utan det sammanhänger med människans själva ändlighet, hennes tillhörighet till timlighetens värld. Därav följer att »Kierkegaard nödgas erkänna, att människan aldrig kontinuerligt utan på sin höjd momentant kan höja sig till och fasthålla 'den absoluta föreställningen' om Gud, och att hon för att icke tillintetgöras alltjämt på nytt måste hämta kvietiv och lindring genom att återgå till det ändliga, som det är hennes sedliga uppgift att alltmera befria sig från» (a. a. s. 342).

Vare sig man närmar sig dessa båda arter av gudsförhållande från det mänskliga *subjektet*, den troende, och fattar i sikte dess uppgift, eller från det gudomliga *objektets* sida, så framstår artskillnaden lika klar och otvetydig.

Om man har svårt att åskådligt föreställa sig utvecklingen och målpunkten för denna senare art av gudsförhållande hos Kierkegaard, så är det i varje fall icke uttolkaren, som bör lastas härför. En uttolkare har ju icke till uppgift att vara konungsligare än konungen själv. Vad min framställning angår så vill den just visa, att det låder ett verklighetsfrämmande, abstrakt konstruktivt drag vid denna tendens i Kierkegaards tänkande (a. a. s. 333, 343 ff.). Uttryckligen slås sålunda fast »att det oändliga avståndet mellan Gud och människa icke» (såsom i förra fallet)

»klargöres genom fördjupande i den till uppenbarelsehistorien knutna konkreta gudserfarenheten utan genom en abstrakt dialektik, vars principiella bestämning av Gud och människa är oavhängig av den personliga erfarenheten och utgår från själva det relativa och ändliga i den mänskliga naturen, såsom vars absoluta motsättning det eviga eller Gud fattas. Då det här i grunden icke är fråga om den metafysik, som ligger innesluten i den konkreta gudserfarenheten, utan om en självständig metafysisk spekulaton, så kommer föreställningen om evigheten och Gud att konsekvent uppgå i en idé eller ett begrepp om det i sig varande, i fråga om vilket bestämningen liv och vilja förlorar all egentlig mening» (a. a. s. 351).

Ytterligare har jag visat, att Kierkegaards tänkande tvingats i denna riktning främst på grund av hans lidelsefulla opposition just mot den hegelska spekulatonen, så som han fattade denna. Då han i syfte att negera den monistiska tendensen i Hegels religionsfilosofi bemödat sig om att på det strängast möjliga sätt ställa det timliga och det eviga i en logisk motsättning till varandra, så har han drivits att fatta uppenbarelsen såsom något, som är för människans väsen alltigenom främmande (a. a. s. 438).

Under dessa förhållanden synes själva grundvalen för recensentens anmärkningar icke kunna upprätthållas. Frågan, vad de båda arterna av gudsförhållande hos Kierkegaard egentligen innebära och hur de skilja sig från varandra, har fått ett svar, som inte rimligen kan anses brista i den precision och begreppsklarhet, som materialet överhuvud tillåter granskaren att vinna.

Och på denna avgörande punkt synes avståndet mellan recensenten och mig själv icke behöva vara oöverkomligt. Glädjande nog har han nämligen sagt ut, att distinktionen mellan de två arterna av gudsförhållande hos Kierkegaard är »icke obefogad», men samtidigt framhåller han som sin mening, att distinktionen mellan gudsförhållandet, »fattat på ett spekulativt metafysiskt vis å ena sidan och på ett etiskt-religiöst vis å den andra», är »mycket vag och allmän» (a. a. s. 76).

TORSTEN BOHLIN.

Då docent Rodhe ej önskat här tillägga något till vad han tidigare anfört, är diskussionen härmed avslutad.

Red.

FRÅN DEN TEOLOGISKA SAMTIDEN

Till ärkebiskop av Canterbury efter William Temple har utsetts biskopen av London Geoffrey Fisher. Biskopsutnämningarna inom Englands kyrka ligga som bekant i regeringens, närmast premiärministerns hand. Personvalet kom i detta fall icke som någon överraskning och har i allmänhet hälsats med tillfredsställelse. Den obligatoriska valhandlingen, som förrättas av vederbörande domkapitel, och vars utgång är på förhand bestämd, torde knappast har försatt Canterburykanikerna i någon samvetskonflikt. »Konfirmationen», som är en kyrkorättslig akt utan egentlig praktisk betydelse, ägde rum den 2 februari. Därmed har den nye ärkebiskopen tillträtt sitt ämbete. Hans högtidliga »enthronement» i Canterbury's domkyrka uppsköts till våren då den väldiga katedralen för närvarande icke kan uppvärmas. Akten försiggick den 26 april i hävdvunna, solenna former.

Fisher stod personligen sin berömde företrädare nära, men är till begåvning och läggning i mycket dennes motsats. Då han — som den nittiosjunde i raden — bestiger ärkestolen, har han nått femtiosju års ålder. Född i en prästgård fick han sin uppfostran vid en känd internatskola och i Oxford. Han avlade en ovanligt vacker examen — med »three first classes»; den exakta innebörden i denna prestation skulle det krävas en ganska omständlig redogörelse för att förklara. Hans bana blev dock icke universitetslärarens, utan skolmannens. Han har icke utgivit några skrifter av betydelse. Vid tjugosju års ålder blev han Temple's efterträdare som rektor för Repton's »public school». Denna befattning hade han innehaft i tolv år, då han utan att ha tjänstgjort som präst i någon församling blev biskop i Chester. Denna något uppseendeväckande utnämning har tillskrivits Temple's inflytande. Sedan han under sju års episkopat i hög grad vunnit sitt prästerskaps förtroende, förflyttades han 1939, också denna gång säkerligen på Temple's tillskyndan, till London, där han efterträdde Winnington-Ingram, och

fick till uppgift att bringa reda i detta jättetift, där under hans företrädares, Winnington-Ingrams, älskvärda regemente ordningen icke varit den bästa.

Det är framför allt den administrativa skicklighet, och det goda personliga handlag, som han visat under sina år som biskop av London, som låtit Fisher framstå som den naturlige kandidaten till primatet. Han saknar Temple's lysande egenskaper. Som predikant har han icke gjort sig bemärkt och för den stora allmänheten är han relativt okänd. Men han har en vinnande, rättfram manlighet och ett gott omdöme i praktiska ting — på denna punkt är han sannolikt överlägsen sin företrädare. Han är en outtröttlig arbetare, en utmärkt ordförande och en skicklig organisatör. Om hans allvarliga, men föga känslöbetonade fromhet råder intet tvivel, och i kyrkligt avseende står han obunden av partierna. Hans inställning torde snarast kunna karakteriseras som måttfullt högkyrklig. Den mångfald av ekonomiska och administrativa problem, som komma att uppstå för kyrkan efter kriget, är han väl skickad att handlägga. Men till en andlig ledare i en tid av oklarhet och förvirring är han knappast kallad. Därom torde han också själv vara medveten. Med vinnande anspråkslöshet har han på tal om sin företrädare yttrat: »Ingen kan verkligen fylla hans plats, och jag kommer icke att försöka att göra det, men eftersom detta har blivit mig pålagt — och man har sagt mig, att det är min skyldighet — så skall jag göra mitt bästa.»

Fisher har tagit aktiv del i arbetet i the British Council of Churches, men saknar i övrigt erfarenhet av den ekumeniska verksamheten. Även om han också i detta avseende säkerligen kommer att samvetsgrant göra sin plikt, kan man här knappast vänta några mer aktiva insatser från hans sida.

I den predikan ärkebiskopen höll vid sin »enthronement», talade han bl. a. om behovet av samverkan mellan stat och kyrka i det förestående uppbyggnadsarbetet: »Som förut under vår långa historia, så må nu kyrka och folk stå tillsammans under Gud i sina inbördes förbundna plikter. Kyrkan har mycket att ställa i ordning, om hon skall kunna troget tjäna folket: folket har mycket att lära och mycket att glömma, om det skall kunna akta på vad Gud säger det genom sin kyrka. Under många gångna år ha de två skilt sig från varandra. Det finns en möjlighet, en risk att

denna utveckling kan fortsätta och tilltaga. Det finns också en möjlighet, ja, ett hopp, tiden synes förvisso kräva, att de åter se till varandra i en kristen tro, som icke blyges för att vara bestämd, tydlig och bindande, en tro, vari folk och kyrka, var och en inom sitt område och sin uppgift, må förhärliga Gud.» Och i anslutning härtill talade han erkännssamma ord om frikyrkornas behjärtade insatser till försvar för sanning och rätt. De frikyrkliga samfunden liksom en rad främmande kyrkor, bland dem också den svenska, voro representerade vid högtiden.

* *
*

I början av året kom från England underrättelsen, att en V-bomb, som föll utanför en sammanträdeslokal i södra England, där just ett möte hållits med Faith and Order-avdelningen av the British Council of Churches, dödat ett antal kyrkliga ledare, bland dem Father R. H. Tribe, tidigare direktor för the Society of the Sacred Mission i Kelham och en av de engelska delegerade till Stockholmskonferensen 1925, samt icke mindre än fyra medlemmar av den engelska presbyterianska kyrkans exekutivutskott, bland dem dess generalsekreterare W. T. Elmslie, en av det ekumeniska arbetets främsta företrädare i England. Elmslie hörde till de icke alltför talrika kyrkomän, som voro förtrogna med det kyrkliga livet på den europeiska kontinenten, och han var vice ordförande i the Commission for Christian Reconstruction in Europe. Särskilt efter Temple's och Paton's bortgång innebär Elmslie's död en mycket kännbar förlust för den ekumeniska rörelsen. Vid samma tillfälle skadades även D:r Leonard Hodgson, Quick's efterträdare som Regius Professor of Divinity i Oxford och Faith and Order-rörelsens mångåriga generalsekreterare, men som det synes dess bättre icke allvarligt.

* *
*

Den första generationen av ekumeniska ledare har snart helt lämnat oss. Det må vara nog att erinra om några av de mest kända: C. Brent, Nathan Söderblom, Th. Woods, G. A. Deissmann, W. A. Brown, W.

Monod, W. Temple. Alfred Ernest Garvie, som i början av detta år avled vid 84 års ålder, hörde kanske icke till dem, som hade gåvan att sätta hjärtan i brand och öppna nya utsikter. Men han var en av de flitigaste arbetarne, och han höll med osviklig trohet det stora målet i sikte. Garvie hade delvis studerat i England och fick sin slutliga verksamhet i London. Men han var skotte till härkomst, temperament och tungomål. Hans prästerliga verksamhet hade också varit förlagd till Skottland, men han var icke presbyterian, utan kongregationalist. Från år 1907 var han »principal» för New College i Hampstead, varmed senare Hackney college förenades.

I de förhandlingar om »home reunion», som fördes i England under åren närmast efter förra världskriget, var G. en av förgrundsmännen på den frikyrkliga sidan, och vid Ekumeniska mötet i Stockholm var han en av de mest aktiva och uppmärksammade engelska deltagarna. Ärkebiskop Söderblom hade i honom en av sina pålitligaste bundsförvanter. Den internationella kvartalskriften »Stockholm», som blev ett av mötets yttre resultat bär hans namn på titelbladet: han fungerade som »Editor of the British Section». I Lausanne intog han en ännu mer framskjuten plats än i Stockholm som konferensens vice ordförande. I fortsättningen kom han också att särskilt ägna Faith and Order sitt intresse. Det var närmast på hans förslag, som Temple blev Brent's efterträdare som ordförande för denna rörelses fortsättningskommitté. I egenskap av vice ordförande i Lausanne höll Garvie det första hälsningstalet vid Edinburghkonferensen 1937.

Garvie hade fått sina första andliga impulser från väckelsen, men som teolog representerade han snarast den av tysk vetenskap påverkade, mild liberala typ, som icke var ovanlig bland hans generation av brittiska nonkonformister. Hans bok »The Ritschlian Theology» (1899) liksom hans »Studies in the inner Life of Jesus» (1907) kunna nämnas som exempel på hans tidigare författarskap. Bland hans senare arbeten må här anföras »The Christian Doctrine of the Godhead» (1925) samt ett par arbeten i homiletik: »The Christian Preacher» (1920) och »The Preachers of the Church» (1926). Sin teologiska utveckling har han framställt i ett häfte i serien »Die Religionswissenschaft der Gegenwart in Selbstdarstellungen» (1928). En år 1938 utgiven självbiografi (»Memoires and Meanings of my Life») är f. n. tyvärr icke tillgänglig i vårt

land. Den bör innehålla många värdefulla iakttagelser från ett långt och verksamt liv. Hans många vänner i skilda länder bevara i tacksamt minne hans slutna, karaktärsfulla personlighet, hans något kärva humor och hans allvarliga fromhet.

YNGVE BRILIOTH.

* * *

Av de norska teologie studerande, vilka uppehållit sig såsom flyktingar i Sverige, har en del kunnat studera någon tid vid svenska universitet, nämligen sådana som blott hade en kort tid kvar till den avslutande examen eller till en större delexamen, och de som av fysiska skäl voro olämpliga för den obligatoriska polisutbildningen. På detta sätt har en liten skara norska teologiska studenter i Uppsala och några enskilda i Lund fått en förstahandskännedom om svensk teologi och svenskt kyrkoliv.

En del av dessa studenter har följt den svenska studieordningen och ställt in sig på att avlägga svensk examen. Emellertid öppnade den kungliga norska regeringen genom en provisorisk förordning av den 5 februari 1943 möjlighet att under kriget avlägga norska universitets-examina utanför Norge för norska eller utländska universitetslärare. Kyrko- och undervisningsdepartementet har med hänsyn till denna förordning tillsatt en examenskommission för norrmäns examina vid svenska universitet och högskolor med professor Anton Fridrichsen såsom ordförande. Ett reglemente av den 27 april 1943 för i Sverige avlagda examina tillåter norska studenter att avlägga norsk teologisk ämbets-examen eller svensk kandidatexamen, som kommer att bli godkänd som jämnställd med norsk ämbetsexamen.

I enlighet med dessa bestämmelser ha tre studenter avlagt den avslutande delen av teologisk ämbetsexamen, och tre ha tagit första avdelningen av samma examen. En har avlagt svensk teologie kandidatexamen och en examen med norska kurser men efter svensk examensordning (tentamina i vart och ett ämne för sig). De norska examina ha försiggått helt efter norsk ordning med skriftliga heldagsprov, med två censorer

vid varje skriftligt och muntligt prov och norska kursfordringar. En rad svenska akademiska lärare har biträtt examenskommissionen vid dessa examina. De erfarenheter, som hava vunnits på detta område, komma utan tvivel att vara av värde för det akademiska nordiska samarbetet.

Under vårterminen 1944 deltog trenne norska teologie kandidater i praktisk-teologiska institutets kurser och övningar i Uppsala. De voro befriade från vissa föreläsningar och övningar, vilka behandlade speciellt svenska förhållanden, och fingo i stället undervisningen kompletterad genom ett provisoriskt norskt praktisk-teologiskt seminarium i Uppsala under ledning av professor Einar Molland, i vilket de åhörde föreläsningar och deltog i övningar, berörande specifikt norska institutioner och traditioner. Vid deras slutexamen efter norsk ordning deltog tvenne av det praktisk-teologiska institutets lärare såsom censorer.

E. M—D.

* * *

Ett vittnesbörd om den danska kyrkans och den danska teologiens arbete också under de svåra och tunga åren utgör bl. a. den nya tidskriften *For Kirke og Theologi* (Theologisk Oratoriums Forlag, Bringstrup 1945).

I förordet angives dess syfte. Det heter där bl. a.: »Vi mener, at Kirken altid har Brug for den Theologi, som paa een Gang vil arbejde paa videnskabelig Grund og staa i Kirkens Tjeneste. Vi siger 'paa videnskabelig Grund', fordi Theologiens Arbejde med at søge Sandheden er dybt i Pagt med Kirkens Arbejde paa at forkynde Sandheden. Og vi siger samtidig 'i Kirkens Tjeneste', fordi vi søger at afstaa ligemeget fra den Theologi, som vil tiltvinge sig Formynderskab i Kirken, som fra den, der kun vil være en hyggelig Tumleplads for Akademikere af den theologiske Skole. — Maatte dette Hefte — og dets Efterfølgere — være baaret af denne Enhed mellem Theologi, Gudstjeneste og praktisk Arbejde i Kirken, og saaledes have Bud til Theologer og Lægfolk i den Kirke, hvor vi hver er sat til sin Tjeneste.»

Det nu hit anlända häftet innehåller trenne långa, värdefulla artiklar,

av vilka den första författats av den nyutnämnde professorn i systematisk teologi vid Aarhus universitet Doktor theol. Regin Prenter. Denne, som förut gjort sig känd i vårt land såväl genom sin högt skattade medverkan vid de angloskandinaviska teologkonferenserna som genom värdefulla smärre skrifter, har förra året disputerat på en omfattande och förnämlig avhandling om Luthers teologi med titeln *Spiritus Creator*, ett arbete, som senare torde komma att anmälas i denna tidskrift. Hans artikel, som har som överskrift *Forligelsen*, innehåller en framställning av den kristna försoningsläran med utgångspunkt från 2 Kor. 5: 17—21. Efter en exegetisk analys av detta ställe gör Prenter en dogmhistorisk skiss av försoningslärans behandling, vari han särskilt jämför Anselms, den lutherska ortodoxiens och Luthers syn på försoningen, och utvecklar sedan den kristna försoningstankens innebörd under analys av det nytestamentliga vittnesbördet jämfört med Luthers syn.

Den andra artikeln, vilken som förf. har cand. theol. Didier Gautier, behandlar ämnet *Kristus og den kristne Gudstjeneste*. Tankegången i uppsatsen har utförts i trenne avdelningar, i spetsen för vilka ställts följande tre teser: 1. »Set ud fra Jesu messianske Gerning er den kristne Gudstjeneste Kirkens, det nye Israels Gudstjeneste», 2. »Set ud fra Jesu messianske Gerning er den kristne Gudstjeneste et Led i Frelsehistorien. Den har sin Plads i det universelle eskatologiske Forløsningsdrama» och 3. »Set ud fra Jesu messianske Gerning er den kristne Gudstjeneste en ny Offertjeneste omkring Kristi Offer». Den nytestamentliga kyrkotanken får en värdefull belysning, varvid också många i nyare teologi framförda synpunkter kommer till användning.

I den tredje artikeln behandlar Sognepræst R. Fangel, Vridsted, *Skriftemaal og Afløsning efter vor Kirkes Lære og Ordning*. Den lutherska, den romerska och den reformerta (resp. »svärmarnas») åskådningar i berörda fråga framläggas klart och överskådligt, varefter förf. för fram konkreta önskemål och synpunkter av principiell och, för den danska kyrkans del, praktisk karaktär. — Uppsatsen, som även för vårt land äger aktualitet och intresse, innehåller en särskilt värdefull idéhistorisk överblick över hur man sett på och behandlat avlösningen under olika tider.