

# DE URKRISTNA FÖRESTÄLLNINGARNA OM MÄNNISKOSONEN OCH VÅR KRISTUSTRO.

AV KONTRAKTSPROSTEN, DOCENTEN NILS JOHANSSON, BORRBY.

## I.

I den kända samling av teologiska uppsatser, meditationer och betraktelser, som Nathan Söderblom utgav under den gemensamma titeln »När stunderna växla och skrida», finns en längre artikel med den originella rubriken »Jesu kläder». Den är lika djuptänkt och innehållsrik som den är skön i fråga om formen. Som den religionshistoriker han var såg han klart, att både Sems och Jafets söner vid tiden för vår tideräknings början icke blott hade fullt utbildade föreställningar om hurudan den kommande Frälsaren skulle vara utan också hade många beteckningar och namn i beredskap åt honom. Han nämner Messias, Människosonen, Kyrios, Logos och några andra och redogör för de idéer, som ligga bakom dessa olika benämningar. Det är dessa benämningar och dessa idéer, som han kallar för Jesu kläder. Söderblom påpekar, att dessa kläder lågo färdiga att tagas i bruk i väntan på att någon skulle komma, som kunde vara värdig att bära dem. Många funnos, som gjorde anspråk på att äga denna värdighet, men kläderna passade dem icke. Endast en enda — Jesus av Nasaret — hade värdighet nog. Ja, han var större och härligare än någon av de olika dräkternas vävare hade kunnat förutsätta.

Då man nu läser Söderbloms uppsats, har man en förnimmelse av att hans geniala intuition anat, vad den kommande religionshistoriska och exegetiska forskningen skulle komma att se. Det är ganska märkligt, att sådana synpunkter kunde läggas fram redan vid sekelskiftet — uppsatsen trycktes med undantag av ett mindre senare tillägg första gången 1898 —, då problemläget i mycket var ett annat än det Söderblom här synes förutsätta. Man kan med skäl fråga sig, om inte uppsatsen »Jesu kläder» har större aktualitet i dag än den kan ha haft för ungefär ett kvartsekel sedan.

Vad här nu blivit sagt utesluter dock ej, att det problem, som Söderblom behandlar, kan behöva att på nytt läggas upp och diskuteras. Den ständigt fortgående forskningen i fråga om urkristendomen har lagt fram en hel rad fakta och väckt till liv många frågor, som ej voro kända, då nämnda uppsats tillkom. Även om dennas problemställning och sätt att behandla problemen verkar förunderligt aktuell, är det givetvis mycket, som i dag kan ställas i nytt och skarpare ljus.

## 2.

Den förståelse, som exegetiken och religionshistorien kan skänka oss i fråga om urkristendomen, är i första hand och till övervägande del en rent historisk förståelse. Forskningen hjälper oss att förstå Nya testamentets värld utifrån dennas egna förutsättningar. Det är därför ingalunda säkert, att den också gör det lättare för oss att i religiöst hänseende komma urkristendomen nära, och att denna genom forskningen blir bättre tillgänglig för nutidens människor. Detta *kan* bli fallet i vissa hänseenden, men det sker visst inte i alla. Ofta är det i stället så, att ju bättre vi lyckas förstå Nya testamentet och dess tankar utifrån dess egen tid och värld, desto skarpare framträder också avståndet mellan den tiden och världen och den vi leva i. Detta förhållande skapar många svårlösta problem. Att så är, kommer till synes med nästan skrämmande klarhet, om man väljer ett sådant exempel som de resultat forskningen vunnit angående de urkristna idéerna om Människosonen.

Innan de moderna forskningsresultaten förelågo, kände man föga till det problem, som här föreligger. Då Wallin i vår bäst kända julpsalm i en anspelning på Hebr. 1: 3 talar om Jesus som Guds väsens avbild och därmed framhåller hans höghet och gudomliga härlighet, för han honom så att säga i samma andetag åter närmare oss med orden »och likväl En människoson, på det var själ Må glad till honom lända». Wallin förutsätter här, att ordet människoson helt enkelt betyder människa, liksom fallet är på åtskilliga ställen i Gamla testamentet, t. ex. i Ps. 8: 4—5 och genomgående i Hesekiels bok. Man kände icke heller problemets stora svårighet, så länge den s. k. liberala exegetiken härskade. Även om man på många håll också här visste, att Människosonen ej var en synonym

för människa, så talade och skrev man i allmänhet, som om detta vore fallet. Den blide mästare, vartill denna exegetik gjorde evangeliernas Jesusgestalt, trädde samtidens människor så mänskligt nära i jämförelse med den apokalyptikens Människoson, som den moderna exegetiken nu låter framträda för oss med allt skarpare konturer. Dennes drag bli visserligen mycket markerade för den som lärt sig se honom med den historiska forskningens ögon. Men då vi nalkas honom för att träda honom nära i religiöst hänseende, verkar han då inte främmande för oss? Får inte hans ansikte en egendomlig och otillgänglig prägel, som tillhör en både vad tiden och rummet beträffar helt annan värld än vår?

Vad termen Människosonen innebär i evangelierna, torde numera vara bekant. En närmare redogörelse för detta är därför överflödig. Det må blott erinras om att apokalyptikens och evangeliernas Människosongestalt är ett himmelskt väsen i Guds omedelbara närhet. Vid tidernas ände skall han sitta på sin härlighets tron för att hålla dom över all världen. Innan hans makt uppenbaras, är han fördold hos Gud. Endast en liten krets av utvalda, för vilka Gud uppenbarat honom, har i förväg fått veta, vem han är. Men Människosonen är ej blott världsdomaren utan också en frälsar- och medlargestalt. Han är de rättfärdigas stav, på vilken de kunna stödja sig, så att de icke falla. Han är folkens ljus och deras hopp, som äro sorgsna i hjärtat. Apokalyptikens Människosongestalt, sådan den möter i den s. k. etiopiska Henoksboken, skildras med uttryck, som tvivelsutan på åtminstone ett par ställen hämtats från en annan frälsargestalt i Israels heliga skrifter, från Jesajabokens Ebed Jahve.

Denna människosongestalt har inte många rent mänskliga drag. Han är något oändligt högre än alla de judiska messiasgestalter vi känna till. Ordet Människosonen är en högre term än Guds son, vilken som bekant kan användas om en jordisk konung (Ps. 2: 7).

Det i vår rubrik ställda problemet framträder nu i hela sin vidd. Att Jesus identifierat sig själv med apokalyptikens Människoson, är inte längre något problem. Det är ett uppenbart och ovederläggligt historiskt faktum. Vi måste därför tillspetsa problemet i följande frågor: Måste vi också göra den del av den judiska apokalyptiken, som gäller Människosongestalten och i vars tankeformer evangeliernas kristologiska grundtankar stöpts, till en del av vår egen tro för att kunna vinna och bevara tron på Jesus som vår Frälsare, för att kunna vinna och behålla den religiösa

gemenskapen med honom? Måste vi, för att använda Söderbloms terminologi, för att kunna tro på Jesus som vår Frälsare även acceptera den klädnad, som den judiska apokalyptiken vävt åt honom?

Vi skola tills vidare besvara dessa frågor nekande för att se, hur långt vi kunna komma, om vi ge detta svar. Många mena helt visst, att det nekande svaret är riktigt, därför att det för nutidens människa är det enda möjliga. Det kan se ut, som om vi med detsamma skulle kunna komma ifrån alla svårigheter. Äro vi inte här i alldeles samma läge som på så många andra områden av vår religion? För att anknyta till den ofta använda paulinska bilden i 2 Kor. 4: 7 kunna vi fråga, om inte de idéer om Människosonen, vartill Jesus anknutit, blott är ett av de lerkärl, vari vi ha den himmelska skatt, som utgöres av kunskapen om Guds härlighet i Jesus Kristus. Fastän urkristendomen innebär någonting helt nytt i förhållande till Gamla testamentets och judendomens religion, har den så gott som överallt stöpts i dennas tankeformer. Den har anknutit till dennas föreställningar och så gott som genomgående använt dennas uttrycksmedel. Dessa föreställningar och uttrycksmedel äro väl intet annat än Jesu kläder eller de lerkärl, vari hans samtid mottog och förvarade den himmelska skatten, men som vi nu kunna undvara.

## 3.

Riktigheten i härovan framförda synpunkt tycks finna ett betydelsefullt stöd i Nya testamentet självt. Paulus, som mer fulltonigt än de flesta andra kunnat tala om Kristi person och frälsningsverk, använder icke alls ordet Människosonen. Han anknyter icke någon enda gång direkt och uttryckligen till de föreställningar, som äro förknippade med detta ord. I stället för Människosonen använder han som bekant ett ord, som visserligen också förekommer i evangelietraditionen, men som där icke äger det förstnämndas pregnanta innebörd, nämligen ordet Kyrios, Herren.

Vi behöva icke här lämna någon närmare redogörelse för vad ordet Kyrios betyder i paulinerna. Det är visserligen sant, att det tilldelar Jesus samma höga och gudomliga ställning som ordet Människosonen gör i evangelierna. Med detta ord översätter ju Septuaginta det heliga tetragrammet JHWH, och då Paulus använder det om Jesus, gör han honom därmed till ett väsen, som har del av det heliga namnet. Han ger honom

en lika hög ställning som Metatron intar i förhållande till Gud i den hebreiska Henoksboken. Men termen Kyrios leder dock tanken till en helt annan religiös sfär än den apokalyptikens Människoson tillhör. Den ger inte alls samma associationer som denna sistnämnda term med dess starkt exklusiva och särpräglade färg. Att Paulus, som levde så nära eller rättare sagt som tidvis levde mitt i den palestinensiska urförsamlingen och missionerade samtidigt med denna, kunnat utbyta ordet Människosonen och den säregna dogmatik, som var förknippad med detta, mot ordet Kyrios och dess föreställningsvärld, då han talar om Jesus och frälsningen i honom, är ett synnerligen beaktansvärt förhållande. Det kan synas vara ett avgörande bevis för riktigheten i det nekande svar, vi preliminärt gävo på de härovan framställda frågorna. Det synes bevisa, att icke ens den minsta del av det kristna evangeliet behöver gå förlorat, därför att de till ordet Människosonen knutna tankeformerna utbytas mot andra. Man finner det uppenbart, att evangeliet om frälsningen i Jesus Kristus mycket väl kan rymmas och förvaras i olika tankeformer. Ja, man bör kanhända gå ett steg längre och hävda att dessa *måste* utbytas som en klädnad, ifall det kristna budskapet skall kunna bevaras och göras tillgängligt för olika tider och släkten. Vilka tankeformerna bli, beror väl helt och hållet på vilka som äro tillgängliga i ett visst läge och vid en viss tidpunkt.

Johannesevangeliets prolog innehåller en tredje idé, vari evangeliet om Kristi verk och person funnit ett uttryck. Det är Logostanken. Lika litet som då det var fråga om Kyrios skola vi här gå in på det stora problemet om Logosidéns ursprung, innebörd och betydelse i det kristna tänkandet. Söderblom betonar starkt, att Logos utgör den grekiska andens bidrag till arbetet på Jesu kläder. »När Jesus kom, befanns han vara så mycket förmer än alla andra, som voro födda av kvinnor, att den grekiske anden gjorde vad han själv tillföre skulle hava kallat för ett helgerån. Han hämtade den överjordiska skruden från sitt tempels heligaste rum, där Gud allena bodde, och gav den med ödmjuk beundran åt Marias son.» Som bekant förekommer termen Logos blott i prologen, medan fjärde evangeliet eljest behåller Människosonen. Logostanken är något helt annat än Människosonsiden, även om den visar tydlig släktskap med denna i vissa hänseenden. Liksom denna sistnämnda är den särskilt lämpad att klarlägga och ge uttryck för inkarnationen. Det heter i Johannesprologen: »Och Logos vart kött och tog sin boning ibland oss, och vi sågo hans

härlighet, vi sågo likasom en enfödd Sons härlighet från sin Fader, och han var full av nåd och sanning» (1: 14).

## 4.

Då man betänker, att det redan i Nya testamentet förekommer flera olika tankeformer, vari evangeliet om Jesus och frälsningen genom honom lagts, då vi kunna taga fram åtminstone tre dräkter, vari Jesus klätts redan under nytestamentlig tid, kan det synas underligt, att ej dylika skapats i mängd under tidernas lopp. Det är ett märkligt och beaktansvärt förhållande, att ej varje släktled eller åtminstone varje kulturperiod och kulturkrets skapat en klädnad åt Jesus, som kunnat ersätta Människosons-, Kyrios- och Logosidéerna, för att därigenom göra honom lättare tillgänglig för samtiden. Men det är ett faktum, att så ej har skett.

Det har dock gjorts *ett* storstilat och aktningvärt försök att ställa fram Jesus i helt annan dräkt än han bär i Nya testamentet, att erbjuda evangeliets himmelska skatt i ett modernt kärl i stället för de gamla. Detta försök har ingen som helst hemortsrätt i urkristendomen eller i fornkyrkan. Man har ibland sökt göra gällande att så är fallet, men alla påståenden i denna riktning äro felaktiga. Sedan 1700-talet har emellertid nämnda försök spelat en viktig roll i kristendomstolkningen. Vad som åsyftas är strävandena att uttrycka hela innebörden i Jesu person och verk genom att framställa honom som profeten, läraren, gudsuppenbararen eller idealmänniskan. Vi återkomma här än en gång<sup>1</sup> till Emanuel Linderholms numera historisk vordna programskrift »Från dogmat till evangeliet». Linderholm har med stor konsekvens avklätt Jesus alla de tidsbestämda och tidsfärgade höljen, han ända sedan den apostoliska tiden varit insvept i, och ifört honom en modern dräkt, även om denna moderna dräkt har ganska mycket som erinrar om den som bars av det gamla Israels profeter.

Ligger det något oriktigt i att framställa Jesus som en profet? Har inte detta hemortsrätt i urkristendomen, och har man inte i den kristna kyrkan tiderna igenom talat om Kristi profetiska ämbete? Ingenting i detta tal behöver strida mot Jesu vittnesbörd om sin person och sitt verk, under en bestämd förutsättning: att man samtidigt betonar, att han är

<sup>1</sup> Se STK 1941, s. 258 ff.

mer än en profet. Alla profeterna och lagen hade profeterat intill Johannes (Matt. 11: 13). Men Johannes hade varit den siste av profeterna eller rättare en inkarnation av Elias. »Och om I viljen tro det: han är Elias, den som skulle komma» (Matt. 11: 14). Med Jesus hade alltså den kommit, som var något helt annat, något betydligt mer än en profet.

Så snart man söker infoga Jesu person och verk i föreställningen om honom som profeten eller idealmänniskan, blir följden den, att väsentliga delar av det kristna evangeliet, ja, själva hjärtat eller kärnan i evangeliet, lämnas utanför. Dessa delar rymmas nämligen ej i dessa föreställningar, som äro alldeles för trånga. Det blir ett stympat evangelium, som bjudes, och det värsta är, att frälsningsmysteriet, det som gjorde kristendomen till en helt ny religion i förhållande till judendomen, ej kommer med. Att så är, hade man utan tvivel på de flesta håll klart för sig redan på 1920-talet, då striden stod som hetast om Linderholms programskrift. Men först sedan forskningen sett, vad ordet Människosonen verkligen betyder, har man klart och bindande kunnat visa, att tron på Jesus som inkarnationen av ett väsen i Guds omedelbara närhet och på honom som Medlaren och Försonaren från första stund varit det kristna evangeliets centrum. Tager man bort denna tro, så har man i varje fall ingen religionshistorisk rätt att längre tala om kristendom.

Hur skall man då religionshistoriskt bestämma den religion som framkommer, sedan Jesus avklätts den dräkt, som Människosons-, Kyrios- och Logosföreställningarna utgöra, och då han i stället ses blott som profeten, läraren eller idealmänniskan? Det torde numera med full evidens kunna visas, att man skapat en religion, som på alla väsentliga punkter är identisk med reformjudendomen. Att denna nya religion liksom reformjudendomen möter i ett oerhört antal nyanser och med accenterna lagda på de mest skiftande ställen, rubbar ej påståendet om en långt gående kongruens. Om man läser något av de för reformjudendomen representativa arbetena, t. ex. C. G. Montefiores »Outlines of Liberal Judaism» och lägger märke till vad som enligt hans mening skapar den oöverstigliga klyftan mellan liberal judendom och kristendomen i alla dess former, så finner man lätt, att detta är just det som Linderholm i sin programskrift »rensar ut» ur den sistnämnda religionen.

Judendomen, säger Montefiore, förnekar ingalunda det gudomliga hos människan (the divinity of man). Den lär, att människan är skapad till

Guds avbild och att hon fått en gnista av den gudomliga elden. Människan kan ha gemenskap med Gud och Gud med människan. Hans ande kan driva och inspirera henne. Men å andra sidan betonar judendomen med stort eftertryck avståndet dem emellan. Människan kan aldrig bli Gud, och Gud kan aldrig bli människa. Just därför måste den reservationslöst taga avstånd från det kristna inkarnationsdogmat, i vilken form detta än möter. Både den ortodoxa och den liberala judendomen är på denna punkt orubblig. Inkarnationsdogmen vilar enligt judisk mening på en illegitim sammanblandning av det gudomliga och det mänskliga. Gud är Fadern, och människan är hans barn. Gud är den fullkomliga rättfärdigheten, men han är på samma gång den fullkomliga kärleken. Han är alltid något helt annat än människan, men samtidigt är han henne i sin kärlek oändligt nära.

Allt detta gör, att den kristna tanken på en försoning, i vilken form denna än kommer till uttryck, icke kan finna någon som helst anknytning inom judendomen. Denna varken behöver eller har plats för någon försoning eller någon medlare i kristen mening. Fadern begynner och uppehåller sin gemenskap med sitt barn människan, utan att någon behöver eller får träda emellan. Den enda försoning, som judendomen vill veta av, är den försoning som åstadkommes genom människans ånger och Guds förlåtelse, den som åstadkommes av Guds nåd och hjälp å ena sidan och av människans samvetskval och strävan att få förlåtelse å den andra.

I fråga om Jesus framhåller Montefiore, att problemet om hans messianitet för judendomen blott har psykologiskt, historiskt och biografiskt intresse, medan det ur religiös synpunkt är fullkomligt betydelselöst. Att Jesus inte kan ha uppfyllt Israels messiasförväntningar, sådana dessa återspeglas i de gammaltestamentliga skrifterna, är en självklar sak. För den liberala judendomen, som tillämpar utvecklingstanken på religionen, är det likaledes betydelselöst, om Jesus eljest i en eller annan mening kan sägas ha uppfyllt Gamla testamentets profetior eller ej. Allt kommer an på Jesu undervisning. Visserligen finns det i denna mycket, som är starkt tidsfärgat och därför mer eller mindre värdelöst. Dit räknar Montefiore de eskatologiska utsagorna, talet om Gehenna och läran om att det blott är ett litet fåtal som bliva frälsta. Men i många stycken har Jesus genom sin undervisning icke blott närmare utvecklat och i en starkt koncentrerad form på nytt framlagt de gamla profeternas tankar



utan även i vissa hänseenden kompletterat dessa och korrigerat deras oriktigheter. Vad Montefiore närmare menar i fråga om detta kan man i detalj få reda på i hans stora kommentar till de synoptiska evangelierna.

Den universalism, som begynner redan hos de gammaltestamentliga profeterna, har enligt Montefiore icke vidareförts av Jesus, men den föres till sin fullkomning hos Paulus. Han citerar det kända paulinska ordet: »Här är icke jude eller grek, här är icke träl eller fri, här är icke man eller kvinna; alla ären I ett i Kristus Jesus» (Gal. 3: 28). Men den paulinska grundkonceptionen är enligt judisk uppfattning falsk. Den utgår från en syn på människan och hennes fall, som den liberala judendomen under inga förhållanden kan acceptera. Den paulinska grundkonceptionens oriktighet kommer emellertid framför allt till synes däri, att Paulus sätter ett gudomligt väsen som medlare och försonare mellan människan och Gud.

Ingen torde kunna förneka, att den gränsdragning mellan liberal judendom och kristendom, som Montefiore gjort, och för vilken härovan i största korthet redogjorts, är riktig. Och det är uppenbart, att den religion, som skisserats i Linderholms programskrift och som i olika nyanser möter på många andra håll inom den s. k. liberala teologien, saknar just de drag, som enligt en av reformjudendomens främste representanter skiljer kristendomen från judendomen. Visserligen är det sant, att Jesus i skriften »Från dogmat till evangeliet» tillmättes en mera central plats och långt större auktoritet i religiösa och etiska frågor än fallet är i någon enda av reformjudendomens skrifter, Montefiores icke undantagna. Linderholm ger Jesus utan minsta tvekan platsen som den ojämförligt störste av profeterna, medan det endast är de mest erkännsamma bland reformjudarna, som gå så långt, att de vilja ge honom platsen som *en* bland de största. Men denna skillnad är dock ej så viktig som man kanhända på visst håll kan vilja göra gällande. Den är ingen klyfta, som skapar två skilda religioner. I själva verket är det blott fråga om en låt vara betydelsefull nyansskillnad, som betingas av judendomens och kristendomens skilda historia och av deras fientliga förhållande till varandra under årtusenden. Det var Kristi ställning som gudomens inkarnation och som medlare och försonare med den därav skapade helt nya frälsningskonceptionen och nya synen både på Gud och människan,

som genast gjorde kristendomen till en annan religion än judendomen. Det är just detta som enligt reformjudendomens alldeles riktiga uppfattning skapar klyftan mellan nämnda religion och kristendomen. Tages det bort, sammanfalla de båda religionerna i det väsentliga.

Både reformjudendomen och den religion, som föreligger i Linderholms programskrift, bära tydliga spår av en stark strävan att göra religionen mera humaniserad, mera rationell. Det ligger i öppen dag, att en sådan strävan möter långt mindre svårigheter inom judendomen än inom kristendomen. I den förra kan den gå mycket långt utan att religionens grundstruktur behöver förändras. I den senare är detta omöjligt. Varje humanistisk-antropomorfistisk omtolkning av den kristna gudsbilden och frälsningskonceptionen blir nödvändigtvis också en amputation av det som alltid givit kristendomen dess religionshistoriska egenart. Man har på kristet håll strävat att komma ifrån allt, som man i föraktfull ton och i förklenande syfte kallat mytologi. Ibland har det helt visst legat något legitimt i en dylik strävan. Men faktum är, att den ofta ej lett till annat än att man hamnat i en antropomorfism, som velat insnöra Gud och hans frälsningsgärning i Kristus i rent mänskliga kategorier och som velat mäta det kristna mysteriet med en ganska godtyckligt vald, mänsklig måttstock.

## 5.

Vad härovan påpekats gör, att vi på nytt måste upptaga till prövning vårt svar på frågan, huruvida de urkristna föreställningarna om Människosonen, vartill Jesus och den första lärjungakretsen anknutit, blott äro en klädnad, som kan utbytas mot en modernare sådan, mera passande för vår tid. Det har visat sig, att tolkningen av Jesus såsom profeten, läraren och idealmänniskan omöjligen kan rymma det kristna evangeliet. Jesus är, bildligt talat, alldeles för stor för en dylik klädnad. Om en modern sådan, som bättre fyller sitt ändamål, någonsin kan komma att finnas, är ytterst problematiskt. I varje fall föreligger ingen färdig för närvarande. Och historien lär oss, att den inte heller kan åstadkommas i en handvändning. Å ena sidan är det uppenbart, att tron nu lika litet som i urkristendomen kan reda sig utan vissa tankeformer, vari den kan mottaga och förvara evangeliet om Jesu person och verk och med vilkas

hjälp den kan göra detta gripbart. I all förkunnelse och religionsundervisning förnimmes dessas outhärlighet särskilt starkt. Men å andra sidan måste vi böja oss för det faktum, att inga andra än de starkt tidspräglade Människosons-, Kyrios- och Logosidéerna stå oss till buds. Det är av denna anledning de ej kunna undvaras. Vi behöva dem också i vår tid för precis samma ändamål som de tjänat i urkristendomen: att hjälpa människorna till inblick i Jesu Kristi hemlighet. Givetvis har man aldrig kunnat fatta evangeliet utan att taga till sin hjälp tidsbundna tankeformer och föreställningar. Svårigheten i vårt problem ligger däri, att de enda tankeformer, som här stå oss till buds, tillhöra en föreställningsvärld, som ligger oss mera fjärran än mycket annat från tiden för kristendomens uppkomst.

Vi återvända till det speciella problem, som anges i rubriken: De urkristna föreställningarna om Människosonen och vår Kristustro. *Som vi sett, höra nämnda föreställningar hemma i den senjudiska apokalyptiken. Både detta faktum och det förhållandet, att de inte förekomma ens i hela urkristendomen, bör hindra oss från varje försök att göra dem till något annat och mera än en Kristi klädnad. Vi få under inga förhållanden identifiera Kristus med den dräkt, vari han först framträdde för Galileens folk. Men vi ha också sett, att det ej får talas om en klädnad, som kan utbytas mot någon modern sådan. Vi få ej nyttja den här anförda bilden på så sätt, att vi likna idéerna om Människosonen vid en dräkt, som blivit utsliten och nu kan kastas bort såsom förbrukad. Dessa idéer äro i stället en av de klädnader, vari tron måste se Jesus för att kunna fatta honom och vinna inblick i hans hemlighet. Att Människosonsapokalyptiken, som enligt vad varje religionshistoriker måste inse, hade en enastående lämplighet att för den första lärjungakretsen göra evangeliet om Jesu person och verk gripbart, förelåg som en självklar förutsättning just för Galileens folk och just vid tiden för Jesu verksamhet, däri har tron mycket lätt att finna en verifikation av det paulinska ordet: »Men när tiden var fullbordad, sände Gud sin Son, född av kvinna och ställd under lagen, för att han skulle friköpa dem som stodo under lagen, så att vi skulle få söners rätt» (Gal. 4: 4—5).*

Det har påpekats, hur främmande den apokalyptiska Människosonsdogmatiken verkar för en nutida människa. Det är riktigt som Wilhelm Bousset säger på ett ställe, att ordet Människosonen efter någon tid kom

att stå som en obegriplig hieroglyf i evangelierna. Kanhända gjorde den detta redan för de flesta av andra århundradets kristna. För att denna viktiga term, som så länge varit obegriplig, skall kunna bli nutidens människor till någon hjälp att förstå evangeliet är det ofrånkomligt, att vi såväl i förkunnelse som i undervisning utförligt redogöra för dess ursprungliga mening. Ordet Människosonen förekommer mycket ofta både i de texter, som läsas vid våra gudstjänster, och i de bibelspråk, som intagits i läroböckerna för kristendomsundervisningen. Men blott sällan lämnas den förklaring av dess innebörd, som är absolut nödvändig för att det skall kunna bli till hjälp för oss att klargöra, vem Jesus ville vara. Det är tydligt, att ett levandegörande av den därmed förknippade, sedan länge försvunna och glömda föreställningsvärlden, erbjuder ganska stora vanskligheter. Det är troligen svårare att göra Människosonens levande för nutidens människor än det är att förklara Kyriosidén. Denna senare har i viss utsträckning behållit sitt liv för den evangeliska kristenheten bl. a. genom Luthers förklaring till andra artikeln. Den har genom honom invävt i vår Kristustro på ett särskilt sätt. Kyriosidén är också, såsom förut påpekats, mindre exklusiv och särpräglad än den som ligger bakom ordet Människosonen. Men svårigheterna i fråga om detta sistnämnda ord torde dock knappast vara större än på flera andra områden, där det gäller att göra den vetenskapliga forskningens resultat kända och fruktbarande för det praktiskt religiösa arbetet.

## 6.

Till sist skola vi dröja vid ett par sidor i Kristustron, som de urkristna föreställningarna om Människosonen bättre än någon annan Jesu klädnad kunna framhäva.

Den första av dessa är tron på *inkarnationen*. Inkarnationen innebär, att Gud genom Kristus inträtt i människolivet, påtagit sig människornas synd och skuld och genom Kristi liv, död och uppståndelse skapat ett helt nytt religiöst läge. Nyare forskning har klart visat, vilken central plats inkarnationstanken intager i *hela* urkristendomen. Medan man en tid menade, att den blott hade hemortsrätt i fjärde evangeliet, har man nu alltmera kunnat se den även i synoptikerna. Det är den djupare förståelsen av apokalyptikens Människosonsdogmatik, som åstadkommit denna änd-

ring. Bildtalen i 1 Hen., som tala om Människosonen, ha säkerligen fått sin plats i denna skrift, endast därför att Henok i dem framställles som en inkarnation av Människosonen. Då Jesus använt ordet Människosonen som självbeteckning, har han därmed gjort anspråk på att vara ett gudomligt väsen i Guds omedelbara närhet, som tagit gestalt i en människa. Denna i urkristendomen och i all kristen tro centrala tanke på inkarnationen kan alltså göras gripbar och klar till sin äldsta och ursprungliga innebörd, så snart man lyckats levandegöra de urkristna föreställningarna om Människosonen.

Den andra sidan av Kristustron är den som framhäves med uttrycket *den fördolde Människosonen*. I själva verket kunna vi omöjligen tränga djupare in i evangeliernas tankevärld utan att ha sett vad som ligger i detta uttryck. Förrän detta skett, förstår man ej meningen med Jesu liknelser sådan denna framställles i Mark. 4: 10—12. Berättelsen om lärjungarnas bekännelse vid Cesarea Filippi en tid efter det att dessa börjat sin samvaro med Jesus blir ävenledes obegriplig utan nämnda insikt. Och de många utsagor och berättelser, som höra samman med messiashemligheten, förbli dunkla ända tills man förstått, att Jesus under hela sitt jordeliv ej var den uppenbare utan den fördolde Människosonen. Detta drag kommer i klar belysning, då man vet, att enligt de föreställningar om Människosonen i den judiska apokalyptiken, vartill Jesus anknöt, skulle denne, när han vid tidernas ände kom, vara fördold för alla andra än de utvalda, för vilka Gud uppenbarat honom redan före världsdomen.

Också för *vår* tro är Jesus i viss mening den fördolde Kristus. Det är visserligen sant, att vi fått se mer än det som var uppenbart för de första lärjungarna före händelserna i Jerusalem vid påsken. Men för oss gäller kanhända än mer än för tidigare släkten den sanning, som Luther uttrycker med orden: »Jag tror, att jag icke av mitt eget förnuft eller kraft kan tro på Jesus Kristus, min Herre, eller komma till honom.» Allt detta är ett drag i Kristustron, som kan komma till sin rätt och finna sin förankring i evangelierna, endast om vi anknyta till den urkristna föreställningen om Jesus som den fördolde Människosonen, vars hemlighet Guds Ande uppenbarar, och till de många ställen i evangelierna, som ha denna till sin förutsättning.

# ZINZENDORF OCH KRISTENDOMENS AVESKATOLOGISERING

AV DOCENT GÖSTA HÖK, UPPSALA

Den utveckling, kristendomstolkningen genomlöpt under 17- och 1800-talen fram till modern tid, har i samtiden med rätta karakteriserats såsom en aveskatologisering. Den paulinska och den lutherska av spänning fyllda frälsningslära, som skisserats utifrån tanken på de båda varandra avlösande tidsåldrarna, utbytes denna tid mot en mer eller mindre inom-världslig frälsningslära, där frälsningen betingas av en utvecklingsprocess fram till det högsta religionsstadiet. Att tro blir nu icke längre ett omfattande — en anticipation — av den nu osynliga, men en gång i härlighet kommande och då synliga frälsningen. Att tro blir denna tid i stället empirisk delaktighet av en nu redan här i tiden given frälsning. Denna här i tiden givna frälsning tänkes denna tid av skilda grupper inom kristenheten på helt olika sätt. Å ena sidan uppfattas frälsningen — så är fallet på pietistiskt och metodistiskt håll — såsom en befrielse från empirisk orenhet och synd och ett införande i ett tillstånd av konformitet med lagen, empirisk renhet och helighet. Saligheten tänkes stå i proportion till den uppnådda renheten, så t. ex. Spener.<sup>1</sup> Å andra sidan uppfattas den såsom ett saligt »trots allt», ägt här i tiden genom Frälsaren Jesus Kristus, utan tanke på att evigheten skulle giva något mer än det saliga nuet. Zinzendorfs frälsningslära hör till den sista typen och har mer eller mindre varierande avläggare, ofta i kombination med den pietistiska typen ända in i samtidens dialektiska teologi.

Att Zinzendorf<sup>2</sup> indirekt — icke minst genom Schleiermacher — i stor utsträckning kommit att bestämma de följande århundradenas teologiska

<sup>1</sup> Spener, Ph. J., *Reise-Postille*, Franckfurt und Leipzig, 1715, 154.

<sup>2</sup> Zinzendorf citeras i fortsättningen för bekvämlighets skull, då endast få av hans arbeten finnas tillgängliga på våra bibliotek, efter Uttendorfers textbilagor (100 sidor, långa, väl valda citat). Se Uttendorfer, O., *Zinzendorfs religiöse Grundgedanken*, Herrnhut, 1935. Sidhänvisningarna gälla detta arbete, då icke annat anges.

tänkande, gör honom till en av den senare dogmhistoriens viktigaste tänkare, värd ett mer ingående studium, än man hittills ägnat honom. Här skola endast några av de för fortsättningen mest betydelsefulla frågorna antydas och då särskilt den roll, han spelat vid kristendomens avskatologisering under 17- och 1800-talen.

För att rätt förstå Zinzendorf måste man observera, hur han uppfattat människans nöd, det som gör, att hon behöver frälsas. Människans nöd består för honom icke, som i ortodoxien, däri att hon rättvisligen förtjänar att straffas, icke i hennes skuld, icke heller i straffet såsom sådant. Människans nöd innebär icke heller, såsom i pietismen och metodismen, en nonkonformitet med lagen, aktuell synd och orenhet och bristande helighet. Nöden ligger enligt Zinzendorf till en stor del i att människan är en skapad varelse himmelsvitt skild från sin Gud. Det är människans »Kreatürlichkeit»,<sup>3</sup> som är hennes nöd. För att avhjälpa denna nöd är en medlare nödvändig, helt oberoende av syndafallet. »Darum singen wir: Wenn auch gleich der Engel Chöre und kein Mensch gefallen wäre, wäre Gott und unserm Herre allemal ein Mittler not, obgleich kein Versöhner» (213). »Mittler ist nicht, was Erlöser, Versöhner und Heiland ist, sondern der zwischen tritt zwischen zwei einander ganz unproportionierte Wesen, mit ihnen zu handeln . . .» (214). Till denna »Kreatürlichkeit», som i och för sig skiljer henne från Gud, knyter sig såsom ett andra moment dessutom synden, som måste försonas av medlaren, som nu blir försonare och frälsare. Människans hybris eller superbia är synd, därför att hon vill vara ett »Ens per se subsistens» (291). I detta visar sig djävulens herravälde över henne (248 f.). Därför måste hon köpas loss från djävulen (238—241).

Zinzendorfs sätt att tänka den mänskliga nödens avhjälpan bestämes av detta. Nöden avhjälpes för det första med inkarnationen, varigenom det oändliga avstånd, som skiljer Gud och människa överbryggas. »Auf diese Weise muss man sich die Vermittlung konzipieren, wie sie von der Versöhnung different ist, wie sich's macht, dass der immense Gott und die eingeschränkte Kreatur eine Art von Korrespondenz und Konnexion mit-

<sup>3</sup> Enligt Zinzendorf är Gud »Numen gentium». Numen betyder här något, som går över vårt förstånd, för vilket vi måste böja oss och falla ned (202 jfr 260). Människans reaktion inför Gud är »heiliger Schauer» (199). Både begreppen det numinösa »tremendum» och »kreatürgefühl» ha av Rudolf Otto ursprungligen hämtats från Zinzendorf. Jfr Otto, R., *Das Heilige*, Gotha 1916<sup>14</sup>.

einander haben können, das heisst ein Mittler zwischen Gott und der Schöpfung» (214). Medlare är Kristus såsom logos och världsskapare. Denna hans roll är skild från hans roll som försonare. Redan skapelsen förutsätter således en medlare (214 ff.). Men nöden avhjälpes för det andra också genom människans försoning med Gud, i det att hon kommer loss från djävulen, så att hennes högmot och lusta att vara oberoende kan brytas och så, att hon i stället i tro och kärlek kan hålla sig till Frälsaren Jesus.

Dessa båda moment komplettera varandra. Utan inkarnationen och medlaren finnes för människan ingen möjlighet att möta Gud. Till och med skapelsen är betingad av inkarnationen (213). Men nu möter hon Gud Skaparen själv i medlaren i Frälsarens person — här gör sig Zinzendorfs modalism gällande (199, 204, 211—214, 245, 253) — och det möjliggör från Guds sida ett dagligt och stundligt intimt umgänge med Gud själv. Brötes icke djävulens makt över människan och därmed hennes högmot och lust att vara oberoende, gagnade icke inkarnationen i och för sig, människan toge ej emot den inkarnerade Guden, men liksom människan objektivt lösköpes genom Kristi lidande, så ställes hon också subjektivt inför Kristi lidande och kors. Detta skall enligt Zinzendorf väcka syndakänslan (290) och så övertyga henne om »Kreatürllichkeit» och synd och göra henne villig till gudsgemenskap. »Es ist keine bessere Methode, die Leute zu zerschmelzen und zu zermalmen, als wenn man ihnen Friede und Vergebung der Sünde predigt. Dass der Sohn Gottes sein Blut für sie vergossen, das ist die eindringendste Gesetzespredigt, die einer tun kann» (290). »Das ist das Glaubenswort: Herr Jesu, ich bin nichts. Du König des Lichts, ach mach mich zum Stäublein, zum Pünktlein, zum Nichts. Das sind die grossen, bleibenden, bestehenden Ideen, darauf man ein Haus des Glaubens bauen und ein Stockwerk übers andere setzen kann. Armut, Elend und Erbarmen mag sich gern miteinander vereinigen» (292). »Dass man das nicht schwach, sondern sündig nennt, ist, weil der böse Effekt davon sich nicht in Defekt geäussert, nicht in omissione, sondern in commissione. Das macht unsere Schwachheit zur Sünde» (297). Vi ha här en återklang av vissa augustinska tankegångar. Frälsningen består således å ena sidan i gudsgemenskap trots »Kreatürllichkeit», å andra sidan består den i att Jesu kors, sedan människan lösköpts från djävulen, alltjämt håller medvetandet om denna »Kreatürllichkeit» levande och därmed högmodet borta, så att människan tar emot Frälsaren i tro.



Hur skiljes då det närvarande sättet att äga frälsningen från det sätt, på vilket vi skola äga den i evigheten? Enligt Zinzendorf finnes här ingen skillnad. Status glorificationis innebär icke något plus utöver vad den kristne äger redan här i livet i tron. Tron är också nödvändig i evigheten (252, jfr 250 ff.). Här skiljer sig Zinzendorfs åskådning totalt från den paulinska och reformatoriska. Djupast sett bottnar skillnaden i vad som ansetts vara människans nöd. För Paulus liksom för Luther berodde människans nöd på synd, död och djävul. Dessa fördärvmakter måste av Kristus övervinnas för att människan skall bliva frälst. De övervinnas också, men denna seger äga vi här i tiden endast i tron. Den skall icke skådas förrän i evigheten. Evigheten betyder därför, att Kristi seger blir uppenbar. Icke så hos Zinzendorf. För honom ligger det onda i människans »Kreatürllichkeit» och avstånd från Gud. Denna »Kreatürllichkeit» och detta avstånd upphäves aldrig. Människan skall aldrig upphöra att inför Gud vara en skapad varelse. Frälsningen består i stället i gudsgemenskap genom Frälsaren såsom medlare, trots att människan alltjämt är en skapad varelse. »Die aber, so evangelisch bekehrt worden, bleiben in der Niedrigkeit, Armut und Elend ihr Lebenlang» (231). Klyftan mellan Gud och människa överbryggas genom inkarnationen. Men denna gudsgemenskap äga vi enligt Zinzendorf redan här i tiden såsom en erfarenhet genom det ständiga umgänget med den osynlige Frälsaren. I princip inträffar därför intet nytt, när evigheten bryter in. Samma gudsgemenskap, som vi äga här i tron, trots att vi tillhöra det skapade, skall också fortsätta i livet efter detta i tro. Jesus blir då synlig, men tilliten till honom i tro fortsätter (250 ff.). Det som övervanns genom denna gudsgemenskap, nämligen avståndet mellan Gud och en skapad människa, måste alltjämt på nytt övervinnas också i evigheten, därför att människan icke upphör att vara en skapad varelse. Inte ens risken att på nytt falla ur nåden upphör i evigheten. Zinzendorf säger: »Ich habe wohl die Partikulierlehre, dass wir nach tausend Ewigkeiten noch immer sündigen und fallen können, weil wir Kreaturen sind, und ob's auch gleich nicht geschehen wird, so werden wir doch noch immer arme Kreaturen bleiben, wenn wir gleich lange schon Königinnen gewesen und uns kaum mehr besinnen können, dass wir anders waren, so dass unsere ganze Glückseligkeit, Heiligkeit und Perennität allein in ihm beruht, im Anhängen und Anklammern an seine Person . . .» (291). Samma sak såges sju år senare på annat sätt: »Ja, ich hab's soweit poussiert

zu behaupten, dass eine Menschenseele in alle Ewigkeit keine andere Sicherheit wider die Sünde hat als die Gnade, weils in keiner aeone der Ewigkeit dahin kommen kann, dass unsere Gerechtigkeit à la lettre unser und also was anders als zugerechnet werde . . .» (294). Det sista citatet visar att imputationen icke längre uppfattas såsom en antecipation i tron av Kristi seger över synd, död, lag och djävul. Den betyder i stället det moment, som möjliggör gudsgemenskap för dem, som tillhöra skapelsen. Det onda övervinnes icke för alltid med Kristi ankomst. Det finnes evigt kvar, men neutraliseras genom inkarnation och imputation.

Den andra sidan av saken är också alltid densamma både här i tiden och i evigheten. Hos subjektet var frälsningshindret högmod, det att människan vill vara ett »Ens per se subsistens». Det övervinnes, när människan bringas till medvetande om sin »Kreatürlichkeit» och sin synd inför Kristi kors. Här har hon frihet att avgöra sig (218 f.). Hon kan avvisa Kristus i otro och hålla fast sitt högmod. Det är synden i egentlig mening enligt Zinzendorf, varigenom djävulens avbild gör sig gällande hos människan (219 f. och 222). Men hon kan också taga emot Kristus i tro. Tron, som nu innebär ödmjukhet är lika nödvändig här i tiden som i evigheten. Uppger icke människan sitt högmod och tror, kan hon icke bli frälst. »Wir müssen uns aber für versichert halten, dass das Hauptobstacle zur Seligkeit, das Haupthindernis eine begnadigte, ganze, selige, liebliche und auf Zeit und Ewigkeit glückliche Kreatur zu werden, ist: sich selber versorgen wollen, sich seinen Plan selber machen und sich soweit poussieren als möglich und als es der Verstand leidet» (223). Det kristna livet inledes därför momentant med underkastelse i tro och består endast så länge som tron och ödmjukheten varar.

Här har ordet tro fått en helt annan betydelse än vad det hade hos reformatörerna och i ortodoxien. Tro var där ett fasthållande och ägande av den osynliga frälsning, som en gång skulle ägas på ett synligt sätt. Det var tro på ordet och tro på Guds löften om barmhärtighet. Icke så hos Zinzendorf. Tron är visserligen också för honom här i tiden tro på något osynligt. Men det är icke frälsningen och saligheten, som är osynlig och framtida. Frälsningen och saligheten erfars redan nu. Nej, osynlig är Frälsaren själv till dess han skall återkomma (267 f.), men det hindrar icke, att den troende empiriskt upplever gemenskap och umgänge med honom i nuet (229). Tron pekar på intet sätt framåt mot något, som skall uppen-

baras. Tron är en konkret erfarenhet i nuet av inkarnationen och tillit till denna. Vi möta modalistiskt skaparen i Frälsarens person i nuet och ha i princip ingenting mer att vänta av framtiden.

Med tron följer vidare icke endast ödmjukhet utan också kärlek till Gud Frälsaren (256). Människan genomgår under inflytande av Frälsaren och umgänget med honom en omdanings- och förvandlingsprocess. Hon blir »jesushaft» (223, 258) Gudsbelätet återupprättas. »Je mehr wir nach ihm sehen, je mehr werden wir in sein heiliges Bild gestaltet» (267). Men tonvikten ligger icke som i pietismen på denna förvandling. Tonvikten ligger på det imputativa, såsom det tolkats av Zinzendorf, det att människan trots sin »Kreatürlichkeit» och synd genom inkarnationen och Kristi kors kommit fram till gudsgemenskap. Hur mycket människan än förvandlas, är hon alltid en skapad varelse och behöver därför inkarnationen.

Reformationen skilde i likhet med Paulus tvenne tidsåldrar från varandra, den gamla, under vilken synden rått, och den nya, där syndens och djävulens välde övervunnits. Den nya skall en gång med Kristi uppståndelse och återkomst helt och fullt bryta in, men här på jorden i nuet äges den endast i tron. Den skådas icke. Zinzendorf upphäver såsom vi nu sett skillnaden mellan trons ägande och ägandet i evigheten. För Zinzendorf blir redan trons ägande ett fullt ägande, visserligen förmedlat av den osynlige Frälsaren, men dock erfarbart. Å andra sidan kvarstår »Kreatürlichkeit» och möjligheten till fall ända in i evigheten. Evigheten innebär därför intet utöver trons stadium. Skillnaden mellan tro och evighet upphäves. Den eskatologiska tudelning, som kännetecknar paulinism och reformationsteologi ersättes nu av Zinzendorf med en religionshistorisk och inomvärldslig tredelning. Här är han en föregångsman.

Zinzendorf säger: »Die Religion hat im Lauf der Zeit drei Hauptökonomien gehabt. — Der erste Periodus nach dem Fall und der Verheissung war ein Hauswesen Gottes. Gott war der Hausvater, aber nicht wie Vater und Mutter, sondern wie ein Hausherr, der seine Hausgenossen lieb hat. Es geht da ganz freundlich zu, aber es ist doch kein solcher Zusammenhang, dass sich eins aufs andre von Blutfreundschaftswegen berufen kann. Da aber Gottes Hausgenossen sich zuviel herausnahmen, liess er später die neue Religion unter dem Bilde eines Königsreichs florieren. — Aber mit Jesus ist die dritte Religion angegangen, zu der alles gehören muss, was selig werden will.» »Und das ist die Blutfreundschaft mit Jesu ... Und also

heisst gottselig sein soviel, als von der seligmachenden Religion und mit seinem Heiland so nahe verwandt sein, dass man ihn selbst zum Bruder, zum Fleisch und Blut hat, dass es nichts anderes sei, als dass sein Vater auch unser Vater und seine Mutter auch unsere Mutter sein muss . . . — Und das haben, das fühlen, davon so gewiss sein, als dass man lebt, das heisst die wahre Religion haben» (206 f.). I detta citat möta vi både det utpräglade religionshistoriska betraktelsesättet och den egenartade tredelning av religionerna, som kommer att bestämma stora delar av 17- och 1800-talens tänkande. Det är samma tankar, som av Hegel och spekulativ teologi sammanställts såsom tes, antites och syntes. Judendomen kännetecknas här, såsom senare, av dualismen mellan Gud och människa, kristendomen av att samma dualism upphävts i försoningen. Dualismen kännetecknas av fruktan, försoningen av den salighet, som följer, när fruktan upphäves.<sup>4</sup> Zinzendorf säger: »Ehe der Glaube kam, hiess es immer die Gottesfurcht. Der Hauptcharakter des alten Gottesdienstes stand in dem Wort Furcht, und der Hauptcharakter des neuen Gottesdienstes stehet in dem Wort Seligkeit» (206). Men kristendomen betecknas här såsom den sanna religionen också i likhet med vad som senare blir fallet inom 1800-talsteologien. Därmed säges indirekt att de tidigare religionsstadierna, hedendom och judendom, icke äro sanna. Så kommer lagen att hänföras till en icke sann religion. Att uppfatta Gud såsom vred och dömande blir en missuppfattning av honom. Detta innebär att Zinzendorf i sin åskådning organiskt infogat Dippels avvisande av tanken på en dömande och vred Gud.<sup>5</sup> Detta drag kommer sedan att följa det religionshistoriska betraktelsesättet fram genom 17- och 1800-talens teologi. Den ledande teologien färgas antinomistiskt hela denna tid. Det måste gå så, när den reformatoriska skillnaden mellan tro och fulländning upphäves. Då blir kristen tro i sig själv den fulländning, som utesluter lagens dömande. Lag, dom och vrede tillhör det förgångna. Men inte heller på ett tidigare religionsstadium tillmätas dessa realitet. Varje tidigare religionsstadium ger ju en felaktig bild av Gud och är därför jämfört med kristendomen icke sant. Guds vrede blir en missuppfattning, som övervinnes, när vi stå

<sup>4</sup> Se Hök, G., *Die elliptische Theologie Albrecht Ritschls*, Uppsala, 1942, 195—218.

<sup>5</sup> »Zwang und Gewalt kan Gott nie brauchen sich mitzuteilen. Er würde sonst aufhören das höchste Gut zu seyn, oder mit Fleiss nicht wollen erkannt werden.» Dippel, J. C., *Vera demonstratio evangelica*, Franckfurt und Leipzig, 1729, 74.

inför den enda sanna uppenbarelsen i Kristus. Gud möter oss endast som kärlek och vi reagera inför denna kärlek endast med salighet. »Ευσέβεια heisst der Gottesdienst, der rechte, auch wohl der glückselige Gottesdienst, wie es ganz schön mit dem Worte Gottseligkeit ausgedrückt ist, und sticht gegen das alttestamentliche Wort Gottesfurcht recht wohl ab» (206).

I modern tid har den dialektiska teologien försökt att bryta sig ut ur detta antinomistiska schema genom att åter betona lag, vrede och dom. Frågan är bara i vad mån den lyckats. Betonas här huvudsakligen människans stora avstånd från Gud, hennes »Kreatürlichkeit», som så ofta varit fallet, får man uteslutande upp den tanke, som ursprungligen drivit fram kristendomens aveskatalogisering hos Zinzendorf. Denna tanke kan mycket väl förenas med det religionshistoriska betraktelsesättet och antinomismen såsom Zinzendorfs eget exempel visar. Nåden tänkes då endast såsom det imputativa neutraliserandet av »Kreatürlichkeit», utan att »Kreatürlichkeit» upphäves. Nåden möter i inkarnationen i uppenbarelsen genom Frälsaren. Kristendomen kännetecknas av den genom nåden ständigt på nytt övervunna distansen, som dock aldrig försvinner. Man kommer icke tillbaka till reformationsteologiens eskatologi genom att betona människans »Kreatürlichkeit» och paradoxalt hålla denna samman med den i inkarnationen mötande nåden. Eskatologien återvinnes icke, förrän hela det av Zinzendorf introducerade religionshistoriska betraktelsesättet avskrivits. Människan måste åter sättas in i spänningen mellan de två tidsåldrarna. Hon måste samtidigt stå under lagen, som råder i denna tidsåldern, och genom tron tillhöra den nu ännu osynliga tidsålder, där lagen övervunnits tillsammans med de övriga fördärvsmakterna.

Men skillnaden mellan de tre religionsstadierna kan också av Zinzendorf skildras på annat sätt. Då framställs saken så att ingen uppenbarelse föreligger på det första hedniska religionsstadiet. Gud är här den okände, inför vilken människan känner sin litenhet. »Das (Jehovah) ist eine Idee, die keine Kreatur begreifen kann, sondern darüber sich aller Sinn und Verstand verlieren muss. Man kann aber nichts daraus nehmen, als dass er das grosse Wesen ist, und wir dagegen nur arme Stäublein, ein elendes Nichts, ein endliches Wesen, eine Kreatur, die sich kaum unterstehen darf zu gedenken, dass sie ist» (210). Detta religionsstadium följes närmast av den partikulära uppenbarelsen. Gud får namnet Abrahams, Isaks och Jakobs Gud (210). Till sist kommer Sonen. Då får Gud fadersnamnet (210). Det

är vad senare tider kallat den universella uppenbarelsen. Denna senare tredelning, ingen uppenbarelse, partikulär uppenbarelse och universell uppenbarelse, hör också till det, som blivit den efterföljande tidens arv.<sup>6</sup> Denna tredelning förenas så gott sig göra låter med den förut omnämnda i »Hausgenossenschaft», »Königreich» och »Blutfreundschaft» (207), som Zinzendorf framställt den, eller indifferens, motsättning och försoning, som samma indelning senare framställles. Zinzendorf har med all sannolikhet lika litet som senare tider känt någon spänning mellan dessa båda indelningar.

Den nu sist från Zinzendorf anförda tankegången har i vårt sammanhang sin betydelse, därför att den illustrerar skillnaden mellan kristendomen såsom den sanna religionen och de tidigare religionsstadier, där gudskunskapen antingen saknas eller där den är relativ. Man känner icke Gud helt och fullt förrän genom inkarnationen. Inkarnationen är en nödvändig betingelse för gudskunskap överhuvudtaget. »So geht's den Menschen, wenn sich Gott nicht herunterlässt. Sein Name macht allen Verstand stumpf, der sich von Gott einen Konzept machen will. Wir bekommen solche Begriffe, die einander selbst entgegen sind, und wenn sie am weitesten getrieben und am besten getroffen sein sollen, so kommt endlich soviel heraus, was er nicht ist» (210).

Det religionshistoriska betraktelsesättet för således till samma resultat, vare sig den ena eller den andra indelningsgrunden användes. Det är endast den med inkarnationen och försoningen givna kristna religionen, som är sann. Naturlig gudsgemenskap och lag avvisas såsom falsk gudskunskap tillhörande lägre religionsstadier eller tidigare ekonomier.

Skillnaden mellan de tre religionsstadierna och ekonomierna avspeglar sig också i den enskildes sätt att erfara religionen. Där sättes å ena sidan fruktan mot salighet. Kristendomen kännetecknas av salighet i motsats till det tillstånd, som föregår kristendomen, där människan fruktar. »Die wahre Sinnesänderung ist also ein Übergang aus der Furcht Gottes in die Liebe Gottes, aus gewissen seriösen und schweren zu herzlichen und frohen Gedanken, von einer grossen (vielleicht Höllen-)angst in eine himmlische Freude» (261). Men å andra sidan kan också det karakteristiskt kristna skildras såsom andlig salighet i motsats till naturlig. Den naturliga saligheten sökes i framtiden. Detta sökande för till lagiskt väsende och fruktan.

<sup>6</sup> Se Die elliptische Theologie Albrecht Ritschls, 222—224.

Den andliga saligheten är given med Kristus i nuet. »Die geistliche Seligkeit oder des neuen Bunds gäbe kein Privilegium gegen die Leiden, aber sie wäre viel gewisser, inniger und grösser als jene. Sie gründete sich auf Christi Verdienst und blutige Versöhnung» (262).

Detta med saligheten är för Zinzendorf så väsentligt, att han bestämt religionens allmänbegrepp med utgångspunkt från saligheten. Också häri är han en förelöpare till vissa strömningar under 1800-talet, där religionen definieras såsom syftande till salighet, och där religionsstadierna skiljas åt genom den art av salighet de skänka. Jag tänker närmast på Feuerbachs, Zellers, Lotzes, Ritschls och Kaftans sätt att behandla dessa frågor.<sup>7</sup> Zinzendorf säger: »Wenn ich meine Gedanken sagen soll, was eine Religion ausmacht (ich meine nicht nur dieselbe, die recht hat, sondern eine jede, die auf den Namen einer Religion präbendieren kann), so besteht's darin, dass die Menschen von einer und derselben Religion zusammen verstanden sein müssen über dem, was die Seligkeit ist, als denn sind sie auch bald über die Mittel verstanden. Wer einerlei Idee mit mir vom Seligsein hat, der ist mein Glaubensgenosse» (263).

Zinzendorf definierar också både den kristna och den specifikt herrnhutiska fromheten med utgångspunkt från detta av saligheten bestämda religionsbegrepp. Ett Guds barns tillstånd »wird in der Heiligen Schrift genennet die εὐσέβεια, insgemein die Gottseligkeit, weil eine Person, die zugleich stäubleinlein vor der Majestät Gottes in seine Natur verliebt ist und in seinen Willen und Wegen ihr Glück setzt, schon hier auf Erden in ihrem Gott selig ist und keine neue Beatifikation nach diesem Zeitlauf mehr erwartet» (262). Om herrnhutaren säger han åter: »Worin besteht also die Religion eines Bruders? Wir erwarten im Himmel keine grössere, aber eine ununterbrochenere Seligkeit als hier, weil unsere ganze Seligkeit in nichts besteht, als unsern Schöpfer so lieb haben zu können und mit ihm so nahe zu werden, dass nichts mehr zwischen ihm und uns sei, dass wir seine und er unsere Liebe ganz geniessen. Das ist die Seligkeit eines Bruders, sie fängt hier an und hört nie auf . . .» (263).

Det är klart, att två så skilda personer som Zinzendorf och Ritschl tänkt sig den andliga saligheten på diametralt motsatta sätt. Hos Zinzendorf betingas den av den intima samvaron med den osynlige, men i nuet närvarande Frälsaren. Han förmedlar gudskunskap och väcker den öd-

<sup>7</sup> Se Die elliptische Theologie Albrecht Ritschls, 93—137.

mjukhet, som förvandlar hjärtat och gör det saligt. Ritschl förkastar helt varje tanke på ett sådant mystiskt förhållande. I stället bygger han saligheten på rättfärdiggörelsen och vissheten att tillhöra den av Jesus grundade församlingen, varigenom människans andliga självhävdelse tryggas mot naturen. Också denna salighet tänkes förvandla hjärtat.<sup>8</sup> Själv dömer han Zinzendorf hårt.<sup>9</sup> Icke desto mindre är hela det religionshistoriska betraktelsesättet gemensamt för dessa båda liksom för en stor del av 17- och 1800-talens teologi.

Man räknar med ett allmänt religionsbegrepp. Man skiljer trenne religionsstadier från varandra. Kristendomen tänkes såsom den högsta och ensamt sanna religionen. De tidigare religionsstadierna ge endast en osann uppfattning av Gud, därför negeras de. När judendomen negeras, förkastas också lagen och tanken på Guds vrede och dom. Detta leder till en mer eller mindre utpräglad antinomism, som präglar hela denna tids teologi. Samtidigt upphäves skillnaden mellan den salighet, som åtnjutes på det kristna religionsstadiet, och den salighet, som tillhör evigheten eller tiden efter detta. I den mån evigheten alls behandlas, skildras tillståndet där likt tillståndet i det kristna religionsstadiet. Allt detta är gemensamt för denna religionshistoriskt orienterade teologi under 17- och 1800-talen.

I princip innebär det att reformationstidens paulinskt färgade teologi övergivits. Man räknar icke längre med tvenne tidsåldrar, dödens och livets. Kristendomen skildras ensidigt såsom liv. Därför förkastas all mortifikation (293). Icke heller räknar man med tron, som ett osynligt ägande av det som en gång skall komma. Det skall ju intet mer komma, än vad människan redan äger och upplever i tron. Skillnaden mellan tro och evighet har upphävts. Simul justus et peccator omtolkas. Det betyder inte att en syndare trots sin synd för Kristi skull blir frälst. I stället betyder det »Armensünderthum», d. v. s. att en skapad varelse trots sin »Kreatürlichkeit» kan möta Gud. Synden, otron, måste under alla förhållanden lämnas, innan det kan bli tal om gudsgemenskap. Här kommer man inte ifrån en realförvandling. På denna punkt anknytes också i allmänhet till pietistiska tankar.

Vare sig denna moderna form av kristendomstolkning korsats med pietism, som så ofta skett, eller den renodlats under avogt avvisande av all

<sup>8</sup> Jfr Die elliptische Theologie Albrecht Ritschls, 313.

<sup>9</sup> Ritschl, A., Geschichte des Pietismus, III, 2, Bonn, 1886, 195 ff.



pietism, stå vi här inför en kristendomens aveskatologisering. Detta får icke förstås så, som om intresset för eskatologiska ting här försvunnit. Detta intresse kan mer eller mindre vara borta såsom hos Schleiermacher och Ritschl. Det kan också vara mycket levande såsom i senaste tid inom den dialektiska teologien. Detta gör varken till eller ifrån. Aveskatologiseringen består i att tanken på *trons* ägande av det nu osynliga men en gång såsom synligt kommande, utbytt mot tanken på ett empiriskt ägande i nuet på det kristna religionsstadiet, ett ägande, som icke kan överbjudas i evigheten. Man skiljer icke på samma sätt som de gamla på status gratiae och status glorificationis. Denna aveskatologisering förbindes som regel med antinomism. Lagen förkastas såsom tillhörande ett tidigare religionsstadium. Därför står icke heller människan såsom i reformationsteologien inför lag och evangelium, med uppgiften att rätt dela mellan dessa. Hon står endast under evangeliet. Den dubbelhet och spänning, som eskatologien skänker åt det kristna livet, är borta. Denna ersättes i stället av spänningen mellan skapelse och Gud.

# TILL FRÅGAN OM PAULI SYN PÅ LAGENS FÖRHÅLLANDE TILL TRON

EN STUDIE ÖVER GAL. 3: 10—12 OCH ROM. 10: 2—8

AV PROFESSOR RAGNAR BRING, LUND

## 1. *Den vanliga tolkningen av Gal. 3: 10—12.*

Pauli tankegång i Gal. 3: 10—12 torde ej vara så lätt att följa och helt förstå. I vers 10 har han citerat Deuteronomion efter LXX. Citatet säger, att de som icke förbliva vid och fullgöra allt, som är skrivet i lagens bok, äro under förbannelse. Då Paulus anser, att detta bevisar, att ὅσοι ἐξ ἔργων νόμου εἰσὶν äro under förbannelse, har man ofta tänkt sig, att han underförstått, att ingen förmår hålla lagen helt. — Nästa vers anför Hab. 2: 4 och vill därmed visa, att ingen medels lagen blir rättfärdig inför Gud, då det där heter: ὁ δίκαιος ἐκ πίστεως ζήσεται. — Den 12:te versen framhåller, att lagen ej är ἐκ πίστεως och citerar Lev. 18: 5, där det heter, att den som fullgör det, som är skrivet i lagen, skall leva därigenom. Versen brukar fattas så, att Paulus där angivit lagens eller gärningarnas väg till rättfärdighet, principen för lagrättfärdighet, vilken ställts emot trons i föregående vers medels Habackuk-citatet angivna princip.

I den nuvarande svenska kyrkobibeln ha översättarna utgått från denna tolkning av meningen i vers 12 och även låtit den prägla översättningen. Denna gör på visst sätt sammanhanget begripligt, men utsluter, just genom att ej blott ordagrant översätta utan också i viss mån utlägga, andra tolkningsmöjligheter. Översättningen i fråga lyder:

»Ty alla de som låta det bero på laggärningar, de äro under förbannelse. Det är nämligen skrivet: 'Förbannad vare var och en som icke förbliver vid allt som är skrivet i lagens bok, och icke gör därefter'. Och att ingen i kraft av lag bliver rättfärdig inför Gud, det är uppenbart, eftersom det heter: 'Den rättfärdige skall leva av tro'. Men i lagen beror det icke på tro; tvärtom heter det: 'Den som gör efter dessa stadgar skall leva genom dem'.»

Vid återgivandet av 12:te versen, som i grundtexten lyder: ὁ δὲ νόμος οὐκ ἔστιν ἐκ πίστεως, ἀλλ' ὁ ποιήσας αὐτὰ ζήσεται ἐν αὐτοῖς har ållgå översatts med 'tvärtom heter det'. Översättarna ha alltså tydligt fattat saken så, att Paulus här velat sätta trons och lagens principer mot varandra; lagens princip är, att buden fullgöras; i tron åter, vilken Paulus förkunnar, är det icke så.

En sådan tolkning kan synas få en viss bekräftelse av det närmaste parallellstället, nämligen Rom. 10: 5, där likaledes Lev. 18: 5 anföres. I Rom. 10: 4, 5 står följande: τέλος γὰρ νόμου Χριστὸς εἰς δικαιοσύνην παντὶ τῷ πιστεύοντι. Μωϋσῆς γὰρ γράφει ὅτι τὴν δικαιοσύνην τὴν ἐκ νόμου ὁ ποιήσας ἄνθρωπος ζήσεται ἐν αὐτῇ. Det har i kyrkobibeln översatts:

»Ty lagen har fått sin ände i Kristus till rättfärdighet för var och en som tror. Moses skriver ju om den rättfärdighet, som kommer av lagen, att den människa som övar sådan rättfärdighet skall leva genom den.»

Också här har man tydligt fattat texten så, att Paulus ställt emot varandra tvenne rättfärdighetsprinciper, lagens, vilken funnit sitt slut med Kristus, och trons.

Att utförligt redogöra för kommentarernas behandling av ifrågavarande ställe är här ej möjligt. Vi kunna blott beröra några av dem.

Ett särskilt intresse knyter sig till vers 10. Om den fattats så, att förbannelsen beror på människans bristande förmåga att fylla lagen fullständigt, blir det konsekvent, att också 12:te versen förståts så, som om i Leviticus-citatet lagens princip såsom en görandets princip ställts emot trons. Även där 10:de versen tolkats på annat sätt, har man emellertid vanligen tänkt sig citatet i 12:te versen såsom angivande lagens livsprincip i motsats till trons.

De flesta kommentarer ha sedan gammalt fattat vers 10 så, att förbannelsen berodde på människans bristande förmåga. Några undantag finnas väl, men dessa synas ej ha nått en tillfredsställande förklaring av Pauli tankegång. Till dessa undantag hör den romersk-katolske Lagrange. Men i polemik mot honom säger den likaledes katolske Steinmann: »Verflucht ist nach der Schrift jeder, der nicht alle Vorschriften des Gesetzes peinlich erfüllt. Nun aber ist dies unmöglich. Das wird zwar nicht ausdrücklich gesagt; und Lagrange 69 bestreitet auch, dass es zwischen den Zeilen stehe. Doch ist es unentbehrlich, weil davon die Schlüssigkeit des Beweises abhängt.»<sup>1</sup>

Lagranges resonemang går ut på att det skulle leda till svårigheter att här förutsätta såsom underförstått, att lagen ej kan fyllas av någon, då ju detta ej bör kunna sägas om en gudomlig lag. Då vore ej förbannelsen rättvis. Och då skulle ej liv kunna utlovas åt den, som följer dess bud. Paulus har aldrig menat annat än att det med Guds hjälp skulle vara möjligt att hålla lagen. Men lagen innehåller enligt honom ej den kraft, som skulle giva hjälp till detta;

<sup>1</sup> Die heil. Schrift des Neuen Testaments. Hrsg von F. Tillmann. Bd 5, Die Briefe an die Thessalonicher und Galater, s. 120.

den blott bringar överträdelserna i dagen och förökar dem. De som hålla sig till lagen bli ej förbannade, men de utsätta sig för risk att bli förbannade. Lagen hotar med förbannelse, om de ej helt hålla dess bud. Men för att kunna detta, måste de stödjä sig på tron. Om man ser bort från tron, återstår blott lagens hot. I praktiken ha ej heller judarna hållit lagen utan voro i behov av nådens hjälp.

Tankegången i utläggningen återgår på romersk tradition alltifrån Augustinus och skolastiken. Principiellt är enligt denna viljan fri och lagen uppfyllbar, men faktiskt behöver människan nåden och tron som hjälpkraft för att kunna göra det goda.

Även den romersk-katolske Haeuser<sup>2</sup> avvisar antagandet, att Paulus skulle underförstått, att ingen skulle kunnat fylla buden. I stället vill han låta σοοι ἐξ ἐργων νόμου εἰσὶν syfta på den judiska staten, judendomen i dess politiska utgestaltning. Däri äro medlemmarna bundna av politiska förhållanden. Politiska lagar kunna ej åstadkomma sedlig förbättring; de blott hota med straff; statslagar ha ej tillgång till nådeskrafter, vilka ge möjlighet till sedlig fullkomning och lydnad för lagen. För den som erfarit nåden, såsom Paulus, måste lagens hot verka tryckande.

Utläggningen kunde kanske sägas innebära en viss spiritualisering av den gamla skolastiska synen på nåden såsom den livgivande kraften. Till den yttre lagen måste komma inre sedlig förnyelse och religiös förvandling genom nåd och tro.

Loisy står nära den vanliga tolkningen, att Paulus skulle ansett, att hela världen vore förbannad, därför att ingen fullkomligt kunde iakttaga lagens föreskrifter.<sup>3</sup>

Också inom den engelska kommentarlitteraturen har man stundom rönt inflytande av det betraktelsesätt, enligt vilket Paulus skulle med Deuteronomion-citatet velat göra en så allmän formulering av lagens innehåll, att i sista hand ingen skulle kunna anse sig verkligen ha uppfyllt dess krav. Så kunde enligt honom frälsning ej nås på lagens utan blott på trons väg.<sup>4</sup>

I Int. Crit. Comm. har Burton slagit in på en liknande väg. Vid utläggningen av citatet från Deut. 27: 26 i 10 versen säger han: »The unexpressed premise of the argument, necessary to make this passage prove the preceding proposition, is that no one does, in fact, continue in all the things that are written in the book of the law to do them.»<sup>5</sup> För Burton är det dock klart, att lagen ej utan vidare kan likställas med en falsk frälsningsväg. Han skiljer mellan ett legalistiskt-statutariskt och ett etiskt element i lagen. Det förra vore ej rätt uttryck för Guds vilja, men väl det senare; det förra vore en inadekvat uppenbarelse av den gudomliga viljan, en uppenbarelse, vilken, om den lämnades åt sig själv och fattades såsom fullkomlig, gäve en falsk uppfattning av Guds

<sup>2</sup> Neutestamentl. Abhandlungen 9, 1925, s. 66 ff.

<sup>3</sup> Loisy, L'épître aux Galates, s. 147.

<sup>4</sup> Så Beet, A Commentary on St. Paul's Epistle to the Galatians, s. 81.

<sup>5</sup> Burton, A crit. and exeg. Commentary on the Epistle to the Galatians, s. 164.

förhållande till världen.<sup>6</sup> I Gal. 3: 10 vore det just fråga om en sådan legalism, som alltså ej adekvat meddelar Guds vilja. Det vore ej Pauli mening, att Gud förbannar, menar Burton,<sup>7</sup> utan det vore legalismens princip, som han anförde. — Så står alltså för B. här lagens (= laglighetens) och trons principer emot varandra, om än vissa ansatser finnas att se en överensstämmelse mellan en etiskt fattad lag och tron — häri synes Burton fullfölja en gammal uttolkningstradition i England alltifrån upplysningstiden, samtidigt som däri väl kan spåras en tendens att se sammanhanget mellan en på djupaste sätt fattad och rätt uppfylld lag och tron.

Lightfoot<sup>8</sup> står nära den vanliga uppfattningen, att Paulus velat ställa rättfärdiggörelse genom tro och genom lag emot varandra och att lagens väg är oframkomlig. Efter att ha positivt visat, att rättfärdighet kommer av tro, skulle Paulus här velat tillägga ett negativt argument i två led; det vore för det första omöjligt att uppfylla lagens krav, och att icke göra detta vore lagt under förbannelse; för det andra vore, även om det vore möjligt fullgöra dessa krav, likväl lagens anda motsatt tron; och tron vore källan till liv.

Också L. Williams<sup>9</sup> kommenterar tankegången i vers 10—11 så, att det underförståtts, att det vore omöjligt att helt fullgöra allt i lagen. — Lagens och trons principer ställas alltså emot varandra.

På lutherskt håll har man föga tillgodogjort sig de ansatser att förstå tron såsom lagens uppfyllelse, vilka föreligga hos Luther i hans bekanta större utläggning av Galaterbrevet. Fastmer har man stannat vid hans augustinskt klingande uttryck, att ingen rätt fyller lagen. Utläggningen i övrigt hos Luther torde ofta ha fattats såsom mera berörande dogmatiska än exegetiska frågor. Moderna lutherska kommentatorer utlägga vanligen Gal. 3: 10 så, att ingen förmår hålla lagen rätt, även om några exegeter söka gå andra vägar.<sup>10</sup> Traditionen att i vers 12 fatta citatet från Leviticus så, att där lagens princip ställes emot trons, är synnerligen stark.

Zahn<sup>11</sup> utlägger sammanhanget så, att förbannelsens betingade karaktär i vers 10 vill erinra om, att det finnes en väg för dem, som fötts under lagen, att undkomma den hotande förbannelsen, nämligen den väg, som har sin utgångspunkt i tron. Förutsättningen för den läran, att det ej kunde lyckas någon dödlig att på lagens väg bli rättfärdig inför Gud, hade uttalats i 2: 16 såsom en

<sup>6</sup> S. 170.

<sup>7</sup> S. 165.

<sup>8</sup> S. Paul's Epistle to the Galatians, 1910, s. 137 f.

<sup>9</sup> The Epistle of Paul the Apostle to the Galatians (Cambridge Greek testament), s. 62.

<sup>10</sup> J. Walther har i *Der rel. Gehalt des Galaterbriefs* (s. 61 ff.) väl avvisat tanken, att Paulus skulle underförstått, att ingen kunde hålla lagen. I stället antager emellertid W., att han med citatet om förbannelsen i vers 10 avsett karakterisera det kvalfulla tillstånd, vari människan under lagen befinner sig, då hon måste hålla ett otal lagbud, med hotet ständigt över sig att förbannas, om hon felar mot dem. — Genom det resonemanget torde han ej komma Pauli mening närmare.

<sup>11</sup> Kommentar z. N. T., hrsg. von Zahn, Bd 9: Der Brief des Paulus an die Galater von Th. Zahn, s. 151 ff.

erfarenhet, som alla uppriktiga judar gjorde. Denna förutsättning bevisas ej här omständligt av Paulus, men anges som grund till Kristi korsdöd. — Lagen betecknar alltså för Zahn lagiskhetens falska frälsningsväg; och i vers 12 fattas citatet från Lev. såsom innehållande livsprincipen för lagen och dess förhållande till Gud, vilken princip angav en oframkomlig väg till rättfärdighet.

Sieffert<sup>12</sup> menar, att det i v. 10 citerade skriftstället får beviskraft, blott om det antages att ingen, som står under lagen, fullständigt fyllt den. Detta, menar han, utföres i Rom. 2—3: 20, fast det ej utsäges här, då förvisso också judaisterna visste, att det vore omöjligt att helt fylla lagen; varom icke skulle de näppeligen alls antagit kristendomen.

Bland de nyaste kommentarerna har Lietzmann<sup>13</sup> till vers 10 anmärkt: »Die Gesetzesleute haben dagegen keinen Segensspruch für sich ins Feld zu führen: denn da ja doch kein Mensch das Gesetz halten kann [dieser notwendige Gedanke ist hier als selbstverständlich nicht ausgesprochen], so gilt ihnen der Fluch Dt 27: 26.» I 12 versen ser Lietzmann i konsekvens härmed en motsats mellan lag och tro, vilka ömsesidigt utesluta varandra.

Schlier menar visserligen ej, att citatet vill angiva orsaken till förbannelsen; då skulle den vanliga slutsatsen, att ingen håller lagen, vara nödvändig, men den står där ej. Han inser, att citatets form tvärtom förutsätter, att lagen på något sätt kan fullgöras. Däremot har han näppeligen förmått giva någon tolkning, som förklarar, hur Paulus då tänkt. Vid 12:te versen stannar han vid den vanliga tolkningen, att där lag och tro stå emot varandra såsom motsatta principer för rättfärdighet, utan att ha blick för de svårigheter, som följa därmed.

Oepke<sup>14</sup> företräder i stort sett en vanlig tolkning av vers 10—12. Förbannelsen i vers 10 beror på att ingen verkligen fyller lagen. Och i 12:te versen är det fråga om de två principerna för frälsning, tro och lag. Dessa förstås på ett psykologiserande, individualistiskt sätt, som erinrar om den pietistiska påverkan, för vilken förståelsen av Paulus inom senare luthersk teologi varit utsatt. Oepke skriver vid utläggningen av vers 12: »Der Schluss, dass also das Gesetz nicht rechtfertigt, stand als These v. 11 a an der Spitze. Der Gedankenfortschritt verläuft eigenartig. Pls wollte für die positive These einen negativen Beweis führen und gründet diesen wieder auf die zu beweisende, im Schriftzitat nun autoritativ formulierte These, dass der Glaube gerecht macht. Diese eigenartige Logik wird vom Biblizismus des Apostels aus verständlich, sie entspricht aber auch der Struktur des Glaubens. Die eigene Ohnmacht treibt zum Retter. Und in der Erfahrung der Rettung wird das eigene Unvermögen voll enthüllt. Der Zirkel ist theologisch bedingt.»

Vid tolkningen av Paulus föreligger alltid en fara, nämligen att läsa in senare tiders problemställningar och religiösa schabloner i det nytesta-

<sup>12</sup> Krit.-exeg. Kommentar über das N. T. begr. von W. Meyer. Abt. 7. Der Brief an die Galater von F. Sieffert (1899), s. 179.

<sup>13</sup> Handbuch z. Neuen Test., 10. An die Galater von H. Lietzmann, s. 19.

<sup>14</sup> Theol. Handkommentar zum N. T. 9. Der Brief des Paulus an die Galater von A. Oepke, s. 55 f.

mentliga materialet. Särskilt stor blir emellertid faran, om det är fråga om frågeställningar och betraktelsesätt, som i en viss given tid godtagas såsom ofrånkomligt riktiga, utan att man vidare diskuterar därom. Om man studerar vissa exegetiska verk, kan iakttagaren nog stundom finna, att också sådana författare, vilka göra anspråk på att vara helt fria från dogmatisk påverkan, utan att själva hava märkt det rört sig med dogmatiska tänkesätt och frågeställningar, som varit utslag av en viss tids allmänna religiösa tankar. Av sådana omedvetna dogmatiska förutsättningar är varje tid fylld, och de äro mest hemfallna däråt, som minst ägna uppmärksamheten åt dessa.

Inom senare bibeltolkning har man ofta ansett såsom en självklar sak, att Paulus ställer tro och gärningar emot varandra och att lagen är principen för gärningarna. Därvid kan man lätt komma att vid studiet av Paulus något generalisera hans syn på lagen och i hans åskådning inläsa en motsats mot Gamla testamentet, som ej finnes där. Tvenne i Luthers bibeltolkning framträdande drag, nämligen att se evangeliet såsom lagens uppfyllelse och att se Kristus såsom närvarande också i Gamla testamentet ha senare mera skjutits undan, och då modern exegetik tyckts omöjliggöra Luthers inläsande av Kristus i Gamla testamentet, har detta liksom kommit på större avstånd från det Nya. Denna motsats har också markerats genom att man tidigare länge läst Paulus genom en individualistiskt inställd fromhets glasögon. För en sådan blir huvudfrågan, på vilken väg den enskilde individen skall nå frälsning, och man har då på lutherskt håll velat betona, att detta sker på trons väg och ej på gärningarnas eller lagens. Luthers erfarenhet har man gärna tolkat så, att han försökt gå gärningarnas väg men misslyckats och så på trons väg nått det mål, han ej nått genom laggärningar. Och då man så läst sådana ställen hos Paulus som Gal. 3: 10—12 och Rom. 10: 2—7, har det legat nära till hands att så tolka dem, att Paulus där ställt emot varandra lagens religion, enligt vilken frälsningen vinnes genom gärningar, såsom Moses förkunnar, och trons väg, vilken Paulus själv företräder.

## 2. *Preliminärt angivande av förhållandet mellan lag och tro.*

Om man frågar efter förhållandet mellan lag och tro hos Paulus såsom det framställes i Galaterbrevet, torde man kunna ställa upp såsom en allmän tes, att Paulus förvisso ej skjuter den i Gamla testamentet givna lagen åt sidan såsom något från kristen synpunkt lägre eller över-

yunnet. En kristologisk tolkning har också betonats av exegeter, t. ex. N. Johansson och H. Odeberg.<sup>15</sup> Fastmer är det så, att Paulus menar sig rätt förstå det Gamla testamentet och att han gör anspråk på att tolka detta rätt och tillämpa det rätt just i sin kristendomsförkunnelse. Då han söker övertyga de av judaistiska förkunnare förledda galaterna om lagens betydelse, gör han det ej genom att skjuta denna åt sidan såsom falsk eller nu övervunnen, utan han skriver: »Sägen mig, I som viljen stå under lagen: haven I icke hört vad lagen säger?» (Gal. 4: 21). Och så följer en tolkning av lagen, en slags allegoriserande omtolkning av berättelsen om Hagar och Sara. Då Paulus skriver, att »dessa ord ha en djupare mening» (ἀτινά ἐστὶν ἀλληγορούμενα), då är det emellertid ej fråga om en *godtycklig* tolkning, utan Paulus anger verkligen, vilken djup betydelse berättelsen i fråga enligt hans mening har; den ger en hemlig antydning om något, som skulle komma och som nu blivit uppenbarat. Den sanna innebörden i orden i Gamla testamentet hade nu kunnat bli klar genom det som skett genom Kristus och genom allt, som Gud lät komma genom honom. Om Gamla testamentet innehöll ett löfte, så betydde Kristi ankomst, att löftet uppfyllts. Men det är tydligt, att Gamla testamentet då överhuvud ej kunde rätt förstås annorlunda än utifrån det uppfyllda löftet. Israels barn hade ett täckelse framför sig, då Gamla testamentets skrifter förelästes; och, menar Paulus, det hängde oborttaget kvar; först i Kristus försvunne det (2 Kor. 3: 14 f.). Kristus finns enligt Paulus i Gamla testamentet men på ett fördolt sätt. Sedan han kommit och mottagits i tro, försvinner det täckelse, som döljer det Gamla testamentets djupaste mening. Därför kan lagens innersta mening och syfte blott förstås i ljuset av tron på Kristus. Det allmänna schemat för texttolkning, enligt vilket Skriften innehöll en djupare mening, kände Paulus väl från sin fariseiska tid. Det gällde just att finna den djupare meningen i Skriften. Då Paulus funnit Kristus, då han förstätt, att han var den Messias, som skulle komma, då hade han funnit nyckeln till att förstå Gamla testamentet. Då visste han, hur det skulle tydas, då kände han dess djupaste, dittills för honom fördolda mening, då visste han, vad det syftade fram till.

Av detta följer, att Paulus på intet sätt kan avse att nedsätta lagen. Tvärtom, Gamla testamentet representerade för honom Guds egen uppenbarelse. Vissa kommentatorer torde stundom förbise detta. Då de t. ex. utlägga Gal. 3: 19—25, kunna de tala om Pauli iver att sätta ner lagen,

<sup>15</sup> Detta har för vår del speciellt avseende på tillämpningen nedan av ποιήσας i Gal. 3: 12 på Kristus.



att depreciera lagen. Det skulle emellertid vara mycket märkvärdigt, om Paulus velat nedsätta lagen överhuvud, då ju den för honom var Guds ord och lag.

Som ovan utförts kan för Paulus lagen och Gamla testamentet överhuvud blott förstås utifrån dess syftemål. Därmed är preliminärt relationen mellan lag och tro också angiven. Lagen syftar fram emot tron; och då tron kommit, har lagen i den blivit fullbordad, ty allt vad den var till för och skolat förbereda hade i Kristus nått sin fullbordan och fullhet.

Om ovanstående antagande är riktigt, skulle såsom betecknande för Pauli syn på lagen och Gamla testamentet kunna sättas de ord ur Romarbrevet 10: 4, vilka ovan citerats, nämligen τέλος γὰρ νόμου Χριστός εἰς δικαιοσύνην παντὶ τῷ πιστεύοντι, om nämligen τέλος där får tolkas såsom »mål». I vår bibelöversättning ha dessa ord återgivits med: »Lagen har fått sin ände i Kristus». τέλος betyder emellertid ej blott slut utan även syftemål, uppfyllelse, slutmål, bestämmelse, höjdpunkt, fullbordan, fulla förverkligande, ändamål. Och såsom senare något mer skall belysas, torde man ej böra fatta betydelsen av ifrågavarande ord här ensidigt såsom »ände, slut», utan frågan är, om ej »syfte, ändamål, fullbordan» vore en lämpligare översättning.

Utgår man från denna betydelse av τέλος, så kan även den av kyrko-bibeln begagnade översättningen få sin relativa rätt, blott den ej fattas så, att den döljer sammanhanget mellan lag och tro. Ty just därigenom, att lagen nått sitt fulla förverkligande, har en helt ny situation inträtt. Detta innebar för Paulus nämligen ej någon jämn utveckling mot ett mål utan ett ingripande av Gud, som lät i fullhet det komma, som förut blott bebådats. Den nya tidsålder, då lagen fullbordats och rättfärdighet givits, förhöll sig till den gamla, då lagen ej var fullbordad, ej blott som en senare tid till en tidigare utan också som himmel till jord. Gud råder över båda tidsåldrarna. Över den förra råder han genom lagen, som han låter fördöma och förbanna den föreliggande orättfärdigheten, överträdelsen. Denna tas ej bort genom detta, tvärtom. Men då Gud själv ger rättfärdighet, låter försoning för överträdelsen komma, då är lagen fullbordad men samtidigt i en mening dess välde slut. Kristus är därför ej blott lagens fullbordan utan i en mening verkligen också dess ände (ehuru den översättningen här torde kunna leda vilse och torde vara ett tecken på att hela sammanhanget i tankeföringen av översättningarna fattats annorlunda än här nedan skall göras gällande).

### 3. *Diskussion av Gal. 3: 10—12.*

Vi återgå nu till Galaterbrevets tredje kapitel v. 12. I den översättning, som inledningsvis anfördes, är ju motsatsen mellan tro och lag starkt framhållen. Särskilt markeras den genom orden: »Tvärtom heter det», etc. Översättarna ha ställt tro och lag emot varandra såsom tvenne motsatta principer; tro och gärningar ha ställts emot varandra så, som det synes naturligt för efterluthersk teologi. Och moderna kommentatorer, såsom Schlier, Oepke och Lietzmann ha tolkat versen på liknande sätt.

Därvid har man emellertid kommit att låta Paulus sakligt sett mot-säga sig själv, om än själva perikopen är logiskt begriplig. Paulus har ju dels bestyrkt sin egen åskådning genom hänvisningar till G. T. Dels skulle han nu velat säga, att Skriften dock hade orätt, i det att den själv förkunnat en helt annan rättfärdighetsväg än trons. Av citaten i detta avsnitt skulle Paulus ha anført *ett* för att bevisa sanningen av sina egna ord, det andra åter skulle han anført blott för att demonstrera, att det enligt Skriften även var fråga om en helt annan rättfärdighetsväg än den Paulus nu förkunnade. Paulus skulle ju enligt denna översättning och tolkning ha dels citerat ur Habackuk det bekanta ordet om trosrättfärdighet, dels anført Leviticus-stället: »Den som gör efter dessa stadgar skall leva genom dem», och därvid menat, att det vore fråga om tvenne olika frälsningsvägar; hela Pauli förhållande till Skriften såsom auktoritet blir då synnerligen svårförståeligt. Och man måste framför allt fråga sig, om det är rimligt att antaga, att Paulus skulle kunnat anføra Skriften för att vederlägga något som förkunnas i den. Paulus har ju i själva verket ansett, att hans förkunnelse innebure den rätta förståelsen och det rätta fullföljandet av Skriftens budskap, om man blott verkligen förstode dess djupaste mening. Det var just denna mening, över vilken Paulus menade sig ha nått klarhet, då han mött Kristus, och det var under förklaring av Gamla testamentets skrifter, som han sökte övertyga judarna på de av honom besökta orterna, att Jesus var Messias och att rättfärdighet gavs genom honom.

Den ifrågavarande översättningen innebär ju nämligen, som tidigare påpekats, ej blott en översättning utan även en tolkning. Det är nu visserligen så, att en blott ordagrann översättning här, såsom ofta hos Paulus, ej kan avgöra, vad Paulus menat, eller att just meningen och sammanhanget måste bestämma, huru texten skall översättas. Frågan är emellertid, om det är nödvändigt att tolka Paulus på detta sätt.

Om vi gå till det sammanhang, vari ifrågavarande versar stå in-

ställda och börja med vers 10, blir alltså frågan, vad Paulus här kan ha velat säga. Det heter där: ὅσοι γὰρ ἐξ ἔργων νόμου εἰσὶν, äro under förbannelsen. Detta bevisar Paulus genom att citera Deuteronomion efter LXX: »Förbannad är var och en som ej förbliver vid allt som är skrivet i lagens bok, så att han gör därefter».

Då uttolkare ha sökt en förklaring till, varför Paulus menar, att alla de, som »äro av lagens gärningar», äro under förbannelse, ha de ju ofta tänkt sig saken så, att Paulus menat, att förbannelsen beror på, att ingen rätt förmår hålla lagen, om man tar den så absolut som Paulus. Ingen skulle äga kraft nog att fylla den helt och fullt, då den vore för tung och svår att uppfylla.

Denna tolkning har, såsom ovan framhållits, för sig en gammal tradition inom den kristna idéhistorien. Bortsett från ännu äldre tendenser i den riktningen har man alltifrån Augustinus ofta uppfattat förhållandet mellan lag och evangelium så, att evangeliet ger, vad lagen kräver. Evangeliet skulle med andra ord då ge kraft till att uppfylla lagen, vilket utan evangeliet skulle vara omöjligt. Och lagen har då fattats såsom konkreta krav på människans gärningar och sinnelag. Det goda tänkes då principiellt bestämt genom lagkraven, och evangeliets uppgift vore att förläna kraften att förverkliga det goda. Då man infogat luthersk teologi i det schemat, har man särskilt starkt velat betona människans totala oförmåga att göra det goda, att fylla lagen, då denna tas i sin djupaste betydelse.

Denna tolkning har emellertid först och främst det emot sig, att Paulus själv ej alls antyder, att han skulle mena, att bristen i lagiskheten var människans svaghet, hennes bristande förmåga i att utföra, vad lagen befallde. En förutsättning för ifrågavarande tolkning är, att lagen egentligen innehåller vägen till frälsning, blott förmågan att gå den vägen funnes. Men för Paulus innehåller det nya, som kom med Kristus, frälsningen; och rättfärdighet var väl utlovad men ej given i Gamla testamentet. Den bakomliggande förutsättningen, att människan principiellt har att vinna rättfärdighet genom vad hon gör, är det just som Paulus förnekar. Då han vänder sig emot lagiskheten, är hans argument aldrig, att människan ej förmår förskaffa sig rättfärdighet, därför att hon är för svag därtill, utan att rättfärdighet ej är given på den vägen.

För fariséerna däremot var ju lagen deras stolthet och ära; och människan hade principiellt möjlighet att följa den; med den svaghet, som hon kunde ha, ville Gud överse och hjälpa henne till den rätta laguppfyllelsen. Stod man i det rätta förhållandet till lagen, funnes möjlighet till

rättfärdighet. För Paulus låg hela frågan om rättfärdighet till på annat sätt. Hans utgångspunkt är ej heller, såsom för senare tiders teologer, ett individualistiskt betraktelsesätt. Problemställningen är ej: vad förmår den enskilde individen, och vad förmår han ej? Vilken hjälp behöver han? Utan Paulus ser såsom motpol mot den egna rättfärdigheten från lagen (Fil. 3: 9) den rättfärdighet, som Gud låter komma. Mot vartannat stå den tidsålder, då rättfärdighet än ej är given utan blott finnes såsom en förhoppning, och den, då rättfärdigheten kommit, nämligen rättfärdigheten från Gud. Judarna kunna väl få det vittnesbördet av Paulus, att de nitälska för Gud men de göra ej detta med rätt insikt, då de ej förstå rättfärdigheten från Gud utan söka komma åstad en egen rättfärdighet (Rom. 10: 2).

De orden ur Deuteronomion, vilka Paulus anför, utsäga ju, om de bokstavligt tolkas, att den, som ej håller lagens föreskrifter, är under förbannelse. Den som håller buden åter, skall få välsignelse. Då Paulus läste detta, är det tydligt, att han ej stannat vid en bokstavlig förståelse därav. Han sökte en djupare innebörd. Och denna har tydligen lett honom till att icke fatta orden så, som om de fördelade förbannelse och välsignelse, alltefter som den enskilde höll eller överträdde buden. I stället finner Paulus i dem omedelbart ligga, att ὅσοι ἐξ ἔργων νόμου εἰσίν, äro under förbannelse. Paulus torde här syfta på den av lagen behärskade gamla tidsåldern. Alla som tillhöra denna tidsålder och som söka rättfärdighet genom laggärningar äro under förbannelse; där, i den gamla tidsåldern, är välsignelse ej given som en realitet. Mot förbannelsen korresponderar välsignelsen. Men om Deuteronomion, bokstavligt tolkat, skiljer mellan dem, som hålla lagen och bli välsignade, och dem, som ej hålla den och bli förbannade, ser Paulus skillnaden på annat sätt.

Ty utgångspunkten för all tanke på välsignelse är alltid hos Paulus, att denna är given i och med Kristus. Abraham tillräknades rättfärdighet genom tro på den utlovade (jfr v. 6—9). De som äro av lagen (söka sin egen rättfärdighet genom den) ha ej fått välsignelsen i och genom Kristus. Därför äro de utan välsignelse och under förbannelse. Denna förbannelse kan sägas ha sin grund i att de icke förbli vid allt som är skrivet i lagens bok, så att de göra därefter; ty vad måste det enligt en djupare tolkning av innebörden i Skriften för Paulus ha betytt att förbli vid allt som är skrivet i lagens bok, så att man gör därefter? Det var att tro på Kristus. Ty man måste hålla i minnet, att just enligt Skriften detta fyllande av lagen medför liv och frälsning. Men liv och frälsning kom för Paulus med Kristus och den erhålles i och med tro på Kristus.

Tro på Kristus är det rätta fyllandet av lagen, ty lagen syftar fram mot och vittnar om Kristus. Det som är skrivet i lagens bok talar, om man förstår dess djupaste betydelse, om Kristus, som skall komma. Att förbliva vid detta är att vänta på Kristus, att tro på den välsignelse, som utlovats. Han är, som det heter i Rom. 10:4, lagens τέλος, dess mål. Till honom syftar allt i lagen. I och med honom är det uppfyllt, som lagen talat om. Med honom är lagens djupaste betydelse funnen; vad allt har syftat på, förstår man i tron på Kristus, och samtidigt är Kristus själv den rättfärdighet, som lagen talar om, men som den ej själv kommit med. Ty rättfärdighet är något, som ej kan framskapas av människor utan som kommer från Gud. Då Gud i lagen talat om rättfärdighet, har han följaktligen talat om den rättfärdighet, som skulle komma, om den utlovade rättfärdigheten, med vilken välsignelse och liv voro givna.

Att förbliva vid allt som är skrivet i lagens bok, så att man gör därefter, är för Paulus alltså ej något, som den enskilde kan presteras. *Det* riktiga ligger i den vanliga tolkningen, att den enskilde ej förmådde fullgöra lagen. Men grunden till detta är ej bristande individuell sedlig kraft el. dyl., utan att rättfärdighet principiellt ligger innesluten blott i vad Gud giver; han hade utlovat rättfärdighet och med rättfärdigheten välsignelse. Abraham, som mottog löftet, tillhörde genom sin tro på löftet på sitt sätt den nya tidsåldern och Kristus och fick den välsignelse som gavs genom honom. Han blev så, genom sin tro, en fader för dem som nu, sedan Kristus kommit, trodde på honom. Och de, som äro av tro, de som tillhöra tron på Kristus, äro Abrahams barn (jfr v. 7), just enligt lagens ord; ty lagen hade vittnat om detta; Skriften hade i förväg utlovat välsignelse och förbundit rättfärdighet med tron på denna av Gud givna välsignelse.

Att förbliva vid allt, som är skrivet i lagen och göra därefter kunde därför sägas ha i en mening eskatologisk innebörd för Paulus. Hela Pauli tankevärld, hela hans förkunnelse är i en mening eskatologiskt inställd. Allt rör sig om den utlovade, av lagen förutsagda och på hemligt sätt förebildade (jfr t. ex. Gal. 4:21 ff.) rättfärdigheten och friheten, vilken uppfylldes med Kristus. Då det i vers 10 i Gal. 3 talas om förbannelse och välsignelse, innebär detta ej, att Paulus mer händelsevis kommit att tänka på några ord ur Skriften, utan sammanhanget är klart och konsekvent genomfört. Det föregående (perikopen om Abrahams tro och den honom tillräknade rättfärdigheten) fortsattes med talet om den förbannelse, om vilken Skriften också talar, den, under vilken hela den gamla tidsåldern är lagd och åt vilken alla äro hemfallna, som icke förbliva

vid allt som är skrivet i lagens bok och göra därefter — d. v. s. alla som söka rättfärdighet medels laggärningar, binda sig vid det gamla och vägra att i tron mottaga lagens fullgörande och fullbordan genom Kristus. Och det följande, vers 11, fortsätter tankegången genom att erinra om att Skriften uttryckligen sagt, att den verkliga rättfärdigheten, den, som medför evigt liv, blott kommer av tro: »Den av tro rättfärdige skall få evigt liv».

Det skulle ju råda en motsägelse mellan vers 10 och 11, om innebörden skulle vara den som vanligen antages. Paulus har ju i vers 10 talat om, att förbannelse enligt Skriften vilar över den, som ej fullgör lagen; sedan, i vers 11, skulle han emellertid hänvisa till, att rättfärdighet ej alls kommer av lagen utan av tron. En hjälplig förbindelse mellan dessa tankar har man då funnit i den ovan berörda tanken, att Paulus skulle menat, att ingen kunde uppfylla lagen, emedan den vore för svår. Tron skulle då vara en mera gångbar väg till rättfärdighet än lagen. Så kunna senare teologer ha tänkt, men så tänker ej Paulus. Tro och lag äro ej för Paulus olika medel för uppnående av ett givet mål, rättfärdigheten. Utan lagen (i betydelse av Skriften eller en del därav) vittnar om en rättfärdighet, som skulle komma. Om man tolkar lagen på yttre sätt, når man ej dess djupaste betydelse utan en vrångbild av dess syfte och innersta mening; man får en falsk syn på lagen och rättfärdigheten. Lagen kan med den synen fattas som ett medel för människans egen rättfärdighet (Fil. 3: 9). Men det är just denna syn, som enligt Paulus är falsk. Den har intet att göra med den verkliga, av Gud utlovade och med Kristus komma rättfärdigheten. Tro är ej heller ett medel att nå en viss, på lagiskt sätt fixerad, rättfärdighet; men det skulle tron bli, om den fattades såsom ett hjälpmedel att nå, vad människan ej kunde åstadkomma genom bristande förmåga till laguppfyllelse. Tron skulle då stå i relation just till den ursprungligen på lagiskt sätt tänkta rättfärdigheten och vara en gångbar väg till denna, men det är just raka motsatsen till vad Paulus menar med tro. Att tro är för Paulus att tro på Kristus eller att vara i honom, att tillhöra den gemenskap, som här i den gamla tidsåldern utgör en ny tidsålder, att vara en lem i Kristi kropp. Denna tro har med sig rättfärdighet, den nämligen, som Gud giver. Denna rättfärdighet är ej ett mål, som människan söker på det sättet, som juden söker vinna rättfärdighet med laggärningar. Utan då människan är upptagen i Kristi gemenskap och blivit ett med honom och hans samfund, är hon därmed också delaktig av rättfärdigheten. Att hon kan sträva efter att bliva detta och vinna detta i allt rikare mått, sedan hon blivit vunnen av

Kristus och fått del av hans rättfärdighet, är en helt annan sak än att rättfärdigheten skulle vara ett mål, vartill tron vore ett användbart medel.

Den skillnad, som här angivits mellan Pauli syn på trosrättfärdighet och lagrättfärdighet, korresponderar, såsom ovan antytts, mot den skillnad, som för honom råder mellan en rätt och en felaktig uppfattning av Skriftens innehåll och djupaste mening. Ty Skriften talar, menar han, verkligen just om trosrättfärdighet, men den gör ofta detta på ett fördolt sätt. Lagen innehåller ej på det sättet rättfärdighet, att man kan förvärva sig den genom att hålla lagens bud. Däremot profeterar den om och utlovar en rättfärdighet, som Gud skall giva och som alltså skall mottagas i tro. Den rättfärdighet, varom Skriften talar, betyder för Paulus alltså den rättfärdighet, som lagen väl utlovar men vilken ej finnes i lagen, så att lagen skulle kunna begagnas såsom ett medel för människan att göra sig rättfärdig med. Trons rättfärdighet är en rättfärdighet, där människan mottager en av Gud skapad, i världen insatt rättfärdighet. Därför blir ingen rättfärdig *ἐν νόμῳ*, men *ὁ δίκαιος ἐκ πίστεως ζήσεται*.

Lagen (och rättfärdighet genom den) och rättfärdighet av tron äro nämligen ej detsamma (vers 12); det finns en skillnad mellan lagen och tron, nämligen den, att tron innehåller en omedelbar relation till den av Gud givna rättfärdigheten och därmed till det eviga livet. Trosrättfärdigheten ger evigt liv, såsom Skriften betygar. Om lagen och dess rättfärdighet (jfr Rom. 10: 5) åter gäller det, att den måste förverkligas för att giva evigt liv. Lagen innehåller ej en omedelbar relation till en av Gud given rättfärdighet. Gud måste först låta det komma, som lagen talar om; lagen måste förverkligas, uppfyllas. Och att fylla lagen är för Paulus *ej* individualistiskt tänkt, så som man senare tänkt och som judarna tänkte — det vore att hava »den *egna* rättfärdigheten, som kommer av lagen» (Fil. 3: 9), trosrättfärdighetens motsats, den rättfärdighet, vilken judarna eftersträvade, därför att de ej funnit lagens djupaste, hemliga mening, dess syftning på Kristus, dess eskatologiska betydelse; — utan att fullgöra lagens bud är att uppfylla dess djupaste mening. Detta har Kristus gjort, han som är lagens *τέλος*, dess mål.

Meningen i 12:te versen skulle därför kunna omskrivas ungefär så: Lagen själv har ej rättfärdighet i sig, så att man där kan finna den färdig, utan lagen måste, såsom det är skrivet, först uppfyllas för att lända till evigt liv. Med citatet *ὁ ποιήσας αὐτὰ ζήσεται ἐν αὐτοῖς* vill Paulus, enligt vår mening, alltså ej alls ställa upp en lagiskhetens princip eller demonstrera en lagrättfärdighetens väg (vilken så eventuellt skulle förutsättas vara oframkomlig på grund av sin svårighet eller människans svaga krafter),

utan citatet betecknar för Paulus, såsom alltid då han citerar G. T., en gudomlig sanning. Ewigt liv är i Skriften utlovat åt den som fullgör lagen. Men fullgörandet av lagen gavs först genom Kristus. Före Kristus lade lagen, såsom vers 10 redan sagt, under förbannelse; det var dess uppgift, innan den uppfyllts. Kristus uppfyllde dess hela syftning, dess för syndiga människor fördolda och orealiserbara mening. Därför kan lagen blott förstås ut ifrån Kristus; för judarna hängde ett täckelse kvar då lagen förelästes, ty först i Kristus försvann det. Då Kristus uppfyllt lagen, är rättfärdigheten kommen såsom något på jorden närvarande, vilket i tron kan mottagas. Tro på Kristus blir då delaktighet i den sanna rättfärdigheten och därmed i det ewiga livet. Den som förverkligar lagen (ὁ ποιῆσας αὐτά) är just den som tror på Kristus. Han skall få ewigt liv.

Gå vi så till vers 13, säges där, att Kristus, som uppfyllt och fullbordat lagen, därvid också borttagit dess förbannelse. Förbannelsen vilade över hela tidsåldern före Kristus eller utom Kristus. Kristus åter fyllde lagens syfte. Skriften hade förebådat och förebildligt framställt Kristus såsom den lidande, vilken bar våra överträdelser. Genom citatet från Deut. 21: 23 åskådliggöres detta; korset var enligt lagen en förbannelse. Kristus, som nu blivit korsfäst, fullgjorde lagen; men i det att han gjorde det, förbannades han av lagen. I och med att han verkligen kom i denna onda tidsålder och i synnerhet i det att han blev korsfäst, stod han under lagens förbannelse. Hans rättfärdighet sammanhängde emellertid med borttagandet av förbannelsen. Då han fullbordade lagen, blev han själv förbannad, men just detta åter frigjorde dem, som stodo under förbannelsen från denna.

Med dessa antydningar om innehållet i vers 13 mena vi oss långt ifrån att ha uttömmande tolkat den; analysen av denna vers och dess närmaste paralleller (t. ex. Gal. 4: 5 och 2 Kor. 5: 21) måste upptagas till särskild behandling, vilket faller utanför den uppgift vi närmast nu upptagit. Vi ha blott velat dels framhålla det nära sammanhanget mellan denna vers och den föregående (vilket blir klart genom att uppfyllandet av lagen i vers 12 får syfta på Kristus och den på honom troende), dels betona, att vers 13 ytterligare synes kunna belysa, att Paulus, då det är fråga om att fullgöra vad som är skrivet i lagen, överhuvud ej utgått från ett individualistiskt betraktelsesätt. Versarna 10 och 13 hänga samman. Lagen förbannar och Kristus friköper från förbannelsen. FriköpanDET innebar att Kristus »utgivit sig själv för våra synder för att rädda oss från den nuvarande onda tidsåldern» (Gal. 1: 4). Både förbannelsen och



Kristi gärning äro tänkta i ett tidsåldersschema, ej individualistiskt. Hela den gamla tidsåldern står under lagens förbannelse. Då befrielsen från lagens förbannelse tydligen är tänkt som en befrielse från en objektiv makt som råder över alla, kan ej det, som efter Deuteronomion anges som grunden till förbannelsen, nämligen att lagen ej fullgjorts, ha tänkts bero på den enskildes bristande förmåga eller vilja, utan detta måste vara något som har att göra med en objektiv makt, som råder över alla. Sin belysning får tankegången, som nämnt, om man gör klart för sig, att uppfyllandet av lagen för Paulus har eskatologisk innebörd; blott genom en Guds gärning kan lagen verkligen uppfyllas. Och löftet om uppfyllelsen var givet i lagen.

Observeras må slutligen, att den 10:de versen, om den uppfattas så, som vi ovan gjort, blir helt begriplig med hänsyn till hela citatets innehåll. Om man ej varit benägen att förutsätta, att Paulus underförstått, att ingen *förmår* fylla hela lagen, har man vanligen menat, att här föreligger en allmän hänvisning till, att lagen har med förbannelse att göra. Men meningen i att anföra, att så många, som äro av lagens gärningar, äro under förbannelse, då det är skrivet, att var och en som *icke* fullgör allt som är skrivet, den blir dock dunkel. Och den måste alltid bli det, så länge man fattar *ὑποὶ ἐξ ἔργων νόμου* såsom syftande på samma förhållande som citatets ord om att förbliva vid allt som är skrivet i lagens bok och att fullgöra det. Men meningen blir klar, om det är fråga om *motsatta* förhållanden. De som äro av lagens gärningar äro för Paulus *ej* de, som fullgöra lagen utan tvärtom. Så uppfattat blir sammanhanget klart. Paulus har i vers 9 talat om att de, som *tro*, bli välsignade med Abraham. Och han fortsätter: Ty de som söka rättfärdighet genom laggärningar äro under förbannelse, ty var och en som ej förblir vid lagens ord intill deras fullbordan genom Kristus (d. v. s. var och en som *ej* tror), är, såsom det står skrivet, under förbannelse. Därpå fortsätter vers 11 med att belysa detsamma genom att hänvisa till att Skriften uttryckligen säger, att det är den av tro rättfärdige som skall få evigt liv. — Hela tiden skiljer Paulus mellan å ena sidan den falska synen på rättfärdigheten och lagen (att den vinnes *ἐξ ἔργων νόμου, ἐν νόμῳ*) och å andra sidan *tron*, vilken mottager den i Kristus komna rättfärdigheten, varigenom lagen fullgöres och den rättfärdighet, varom Skriften talar, rätt förstås.

I vers 12 ha översättarnas tolkningsförsök mest uppenbart präglat översättningen. »Men i lagen beror det icke på tro; tvärtom heter det:

'Den som gör efter dessa stadgar skall leva genom dem', lyder denna. Att ἀλλὰ bör översättas med »tvärtom» torde ej vara det vanligaste. Närmare till hands är det att översätta med ett starkt betonat »men», eller »men däremot». Versens ordagranna översättning blir då: »Men lagen är ej av tro, men (såsom det är skrivet) 'den som fullgör detta (som är skrivet i lagen), skall leva därigenom'». Och meningen torde vara: med lagen är det ej som med trons rättfärdighet; lagen står ej såsom tron av sig själv i relation till frälsning och liv, har ej detta i sig. Men däremot är det så, att den som fullgör lagen skall få evigt liv. Detta skedde genom Kristus och sker i tron på honom; han borttog förbannelsen, välsignelsens motsats, och kom med rättfärdighet från Gud.

Det är enligt vår tolkning alltså ej så, att trons och lagens principer ställas emot varandra (i vers 11 och 12), men det påpekas, att det med lagen förhåller sig annorlunda än med den rättfärdighet, som tron mottar, och att lagen ej kan användas såsom medel för rättfärdighet, då nämligen rättfärdighet sammanhör, ej med lagen i dess föreliggande gestalt, utan med dess fullbordan. Och i linje med lagens fullbordan ligger just tron; tron *är* lagens fullbordan, därför att den är delaktighet i Kristus, som fullbordade lagen.

#### 4. *Diskussion av Rom. 10: 2—8.*

I det föregående ha vi sökt göra gällande, att det är viktigt att förstå, att Paulus låter lagen innehålla ett vittnesbörd om den kommande rättfärdigheten (jfr Rom. 3: 21), den som kom genom Kristus; konsekvensen av detta är, att man måste vara mycket försiktig med att låta allt tal om lagen och dess rättfärdighet hos Paulus utan vidare identifieras med vad den efterlutherska teologien brukar kalla »lagrättfärdighet». Den rättfärdighet, som lagen vittnar om, är enligt Paulus just den rätta rättfärdigheten, den vilken tron mottager. Ty då det i lagen talas om hållande av lagen och buden, så är den djupare, hemliga meningen med detta enligt Paulus icke den, att rättfärdigheten vinnes genom att en individ söker på yttre sätt hålla buden; utan orden syfta på Kristus. Ett exempel på detta är Rom. 10: 6 ff. Orden i Deut. 30: 12 f., vilka bokstavligen syfta på de konkreta bud, som givits av Moses, låter Paulus syfta på ordet om tron på Kristus. Detta ord, vilket innehåller rättfärdighet, är nu nära; det behöver ej hämtas upp ur avgrunden eller ned från himmelen.

Med dessa verser såsom utgångspunkt böra de föregående orden i Rom. 10 enligt vår mening förstås. I Rom. 10: 5 förekommer samma citat från Lev. 18: 5, som ovan behandlats i dess förekomst i Gal. 3: 12.

Här är det emellertid insatt i ett sammanhang, vilket synes göra vår ovan försökta tolkning svårare och som kan synas bestyrka tanken, att Paulus både här och i det behandlade Galaterbrevsstället vill ställa upp mot varandra lagens och trons principer, varvid lagens måste fattas såsom gärningarnas frälsningsprincip.

I vers 5 av Rom. 10 talas det om vad Moses skriver om rättfärdigheten av lagen (τὴν δικαιοσύνην τὴν ἐκ νόμου). Själva uttrycket synes ju här angiva, att det är fråga om lagrättfärdigheten i klandrad betydelse, och citatet synes då avse att angiva lagrättfärdighetens princip. De flesta uttolkare ha också menat, att Paulus genom citatet ställt rättfärdighet av lagen emot rättfärdighet av tro på så sätt, att den förra måste tolkas såsom lagrättfärdighet, lagiskhet.

I vers 2 har Paulus velat betyga, att hans judiska bröder förvisso verkligen nitälskade för Gud. De gjorde emellertid icke detta med rätt insikt. Ty då de ej kände τὴν τοῦ θεοῦ δικαιοσύνην utan sökte upprätta τὴν ἰδίαν, hade de ej blivit underdåniga rättfärdigheten från Gud.

Därefter följer i vers 4 orden om Kristus såsom lagens τέλος, vilket ord rimligtvis måste förstås såsom ände, slut, om sammanhanget är det, att det i vers 5 blott talas om gärningsrättfärdighet. Så ha bl. a. tydligen våra bibelöversättare förstått texten. Emellertid torde tankeföringen kunna förstås på följande sätt.

Det förvända i judarnas nitälskan beror på deras brist på insikt i Guds rättfärdighet. Den ledde till att de försökte upprätta åt sig en egen rättfärdighet. Lagens egentliga mening var ej alls att föra fram och påbjuda att man skulle eftersträva en sådan rättfärdighet, utan motsatsen därtill. Ty Kristus är lagens uppfyllelse, dess ändamål, dess syfte, till rättfärdighet för den som tror på honom. Då lagen talar om rättfärdighet, avser den rättfärdigheten från Gud, den som nu kommit med Kristus; genom tron på honom finns nu den sanna rättfärdigheten, Guds rättfärdighet.

Att här fatta τέλος såsom »slut», »ända», har, som tidigare betonats, enligt vår mening det felet, att det lätt kommer att förleda till att identifiera lagen överhuvud med den egna rättfärdigheten. I stället för att förstå, att Gud i lagen talade om den rättfärdighet, som Gud skulle låta komma, begagnade judarna enligt Paulus lagen såsom ett medel att själva förskaffa sig rättfärdighet. Men detta var motsatsen till den rättfärdighet, som i själva verket lagen talade om. Ty lagen vittnade just om rättfärdigheten från Gud, om τὴν τοῦ θεοῦ δικαιοσύνην. Judarnas brist var just att de ej förstodo lagen.

Detta bevisar Paulus genom att i följande vers (v. 5) uttryckligen citera lagen. Han inleder också satsen med ett »ty», γάρ. »Ty Moses skriver om rättfärdigheten, som kommer från lagen, att den människa som fullgör den skall få evigt liv.»

Själva uttrycket τὴν δικαιοσύνην τὴν ἐκ νόμου synes det ligga närmast till hands att översätta med »rättfärdigheten av lagen» och då tänka på lagrättfärdighet. Men därav följer ej, att det skulle vara lagrättfärdighetens livsprincip eller livsväg, som Paulus vill belysa genom Leviticus-citatet. Med detta vill han fastmer *vederlägga* denna.

I den behandlade versen är det nu helt naturligt att uttrycket τὴν δικαιοσύνην τὴν ἐκ νόμου användes. *Tankegången innehåller ju nämligen en vederläggning av och uppgörelse med den judiska synen på lagen.* Denna innebär, att rättfärdigheten kommer av lagen. Paulus, som framhållit, att Kristus är lagens höjdpunkt, ändamål och uppfyllelse (dess τέλος), vill nu visa, vad i själva verket det är skrivet om rättfärdigheten av lagen (om τὴν δικαιοσύνην τὴν ἐκ νόμου). Jo, lagen själv (Moses) säger om denna, vad den innebär. Moses säger (ej, att den på det sättet skall förstås, så att man kunde av den göra en egen rättfärdighet, utan så) att den människa som *fullgör* den skall få evigt liv genom den. Säkerligen menar ej Paulus, som oftast antages, att *vederlägga* Moses och Skriften och mot den ställa en annan princip, trons, utan Moses är också för honom den stora auktoriteten, blott han förstås rätt. Och vad har Moses sagt? Jo, att den som uppfyller lagen (ὁ ποιήσας ἄνθρωπος) skall få evigt liv.

Det som utsäges är alltså, att lagen måste fullgöras (vilket för Paulus syftar på Kristi fullgörande av lagen, hans fullbordan av den) för att ge liv. Att Paulus därvid tänker på Kristus kan man se av att han i det följande, i vers 6 ff., låter orden i Deut. 30: 12 f. syfta på Kristus.

I vers 5 citerades ju Lev. 18: 5, varefter vers 6 handlar om Kristus och rättfärdigheten i och med tron på honom. Man kan observera, att efter Gal. 3: 12, där samma citat från Lev. 18: 5 förekommer, också den närmast följande versen handlar om Kristus. Detta blir helt naturligt, om ποιήσας i citatet från Lev. 18: 5 av Paulus tänkts syfta på Kristus.

Gal. 3: 12 och Rom. 10: 5 påvisa båda en skillnad mellan den rättfärdighet, som det i lagen är fråga om, och trons rättfärdighet. Den förra måste fullbordas för att ge liv och frälsning; den senare är i och med Kristus en realitet, som kan mottagas nu. Mot den utlovade, i Kristus komna rättfärdigheten svarar tron. Om denna tro kan lagen profetiskt tala och vittna; tron på löftet representerade i det gamla förbundet tron

på Kristus. Men söker man rättfärdighet som något, som människan själv kan förvärva sig (ἐξ ἔργων νόμου), så blir rättfärdighetstanken falsk. Felet är ej, att man hållit sig till lagen utan att man hållit sig till den på falskt sätt, med en falsk insikt, utan förståelse för dess sanna och djupaste innebörd. Då judarna enligt Paulus just gjorde detta, nådde de aldrig den Guds rättfärdighet, som lagen vittnar om; hedningarna åter funno i tro på Kristus den sanna rättfärdigheten (jfr Rom. 9: 30 ff.).

Rom. 10: 6 utför, hur det är med trons rättfärdighet och hur den förhåller sig till lagen.

»Den rättfärdighet, som kommer av tro», heter det, »säger så: Du behöver icke fråga i ditt hjärta: 'Vem vill fara upp till himmelen (nämligen för att hämta Kristus ned)?' ej heller: 'Vem vill fara ned till avgrunden (nämligen för att hämta Kristus upp ifrån de döda)?'»

Olikheten mellan lagens och trons rättfärdighet är alltså här så angiven, att medan det om lagens rättfärdighet heter, att den måste fullgöras, fullbordas, för att lända till liv (ty lagen ger ej själv rättfärdighet; först då *den* kommer, som fullbordar den, ges rättfärdighet), så är det helt annorlunda med trons rättfärdighet. Kristus behöver nämligen ej hämtas ned från himlen eller upp från avgrunden, ty han har kommit, och därmed är rättfärdigheten här given. Och Deuteronomions ord om att budet ej var långt borta, så att det måste hämtas fjärran ifrån, för att vi skulle kunna göra därefter, insätts av Paulus i kristologiskt sammanhang; budet får syfta på ordet om tron på Kristus. Det behöver nu ej frågas, huru Kristus skall kunna hämtas till oss, så att vi kunna höra ordet och göra därefter. Det är nämligen nu här; Kristus har kommit, varigenom det görande, som innebär rättfärdighet, blivit en närvarande verklighet. (Jfr med Rom. 10: 6 Deut. 30: 14, där det i LXX heter: ἐγγύς τὸ ῥῆμα . . . αὐτὸ ποιεῖν. Jfr härmed också i Rom. 10: 5 och Gal. 3: 12 ὁ ποιήσας från Lev. 18: 5 och i Gal. 3: 10 τοῦ ποιῆσαι αὐτά från Deut. 27: 26.)

Rättfärdigheten i lagen betecknas alltså såsom en rättfärdighet som måste fullbordas för att lända till liv (för att bli en rättfärdighet i verkligheten; därför kunde ej Israel nå den genom gärningar, ty den fanns ej såsom en gripbar verklighet; den är nämligen utlovad, men given först med Kristus); trons rättfärdighet åter är given såsom närvarande i nuet. Därav följer, att lagens rättfärdighet aldrig kan användas av människan såsom medel; att med lagen söka upprätta en egen rättfärdighet är *emot* lagen. Det är *det* Paulus vill säga. Så blir sammanhanget klart, och man förstår varför han citerar de ord från LXX, som anföras.

Hela stycket blir ett enda sammanhängande resonemang, vari trons rättfärdighet sättes emot *ej lagen men den egna rättfärdighet*, som i lagen söker ett medel. Mot detta säges att lagen ej är fullgjord förrän genom Kristus och därför ej har rättfärdighet att giva annat än såsom en utlovad och nu i Kristus uppfylld rättfärdighet. Den är nu kommen: »Ordet är dig nära, i din mun och i ditt hjärta, nämligen ordet om tron, det som vi predika» (v. 8).

Rättfärdighet är för Paulus, såsom tidigare utförts, aldrig en genom buduppfyllelse förvärvad rättfärdighet utan en av Gud utlovad och av Gud i Kristus given rättfärdighet. Att göra lagen innebär att fullborda den, ποιῆν τὸν νόμον får en betydelse, som står nära τελεῖν eller πληροῦν τὸν νόμον. Och att fullgöra lagen är ej detsamma som utan motsatsen till att vinna rättfärdighet ἐξ ἔργων νόμου. — Men hela resonemanget i den behandlade perikopen blir i någon mån svårförståelig därför, att Paulus tar upp den judiska tanken på rättfärdighet av lagen och så arbetar med den för att visa, att lagen själv syftar på den rättfärdighet, som kom med Kristus och nu gives i tron på honom.

5. *Sammanfattning jämte en parafraaserande översättning av Gal. 3: 10—12 och Rom. 10: 2—8.*

Sammanfattande, ehuru delvis på annat sätt, skulle vi kunna utföra vårt resonemang angående den rätta förståelsen av Gal. 3: 10—12 samt Rom. 10: 2—8 på följande sätt, varvid vi även söka giva en sammanhängande parafraaserande tolkning av de båda perikoperna.

I den ifrågavarande perikopen i Gal. 3 förekommer i citat från LXX ordet ζήσεται tvenne gånger, nämligen i 11:te och 12:te versarna. I båda fallen bör ordet rimligtvis översättas på samma sätt. Verbet »leva» avser säkerligen att få evigt liv, frälsning. I 11:te versen citeras Hab. 2, och det säges, att den genom tro rättfärdige skall få evigt liv och frälsning (huru man än vill översätta själva uttrycket ὁ δίκαιος ἐκ πίστεως ζήσεται måste meningen vara, att liv och frälsning gives i och genom tron).

I följande vers, den 12:te, citeras Lev. 18: 5, och det säges att den som fullgör det som är skrivet i lagen skall få evigt liv och frälsning (ὁ ποιήσας αὐτὰ ζήσεται ἐν αὐτοῖς). Samma citat återkommer i Rom. 10: 6 i nästan samma form. Verbet *leva* måste där, liksom i Rom. 1: 17, syfta på evigt liv och frälsning.

Enligt gammal tradition och många nutida kommentatorers mening har Paulus i de anförda ställena velat ange tvenne olika vägar att

uppnå liv och frälsning, varav den ena, laguppfyllelsens, vore en falsk väg eller i varje fall en oframkomlig väg, under det att den andra, trons, vore den rätta.

Enligt vår mening kan detta sätt att tolka Paulus ej gärna vara riktigt. Enligt Paulus finns det ej tvenne vägar till liv och frälsning utan blott en. Ty på laggärningarnas väg nås ej liv och frälsning (den som är ἐξ ἔργων νόμου skall enligt Paulus ej få liv och frälsning), ej därför att den vägen vore för tung och för svår att gå ända till slutet, utan därför att den överhuvud ej leder till liv och frälsning utan fastmera till död; ὁ ποιήσας αὐτά kan alltså ej betyda detsamma som att vara ἐξ ἔργων νόμου. De som äro inne på laggärningarnas väg stå under dödens herravälde, de äro behärskade av döden, synden och lagen i dess av synden förvända gestalt. Att stå under dessa makters välde betyder att tillhöra och dyrka de andemakter som råda över den innevarande onda tidsåldern; och att söka rättfärdighet medels laggärningar i denna mening är liktydigt med att underkasta sig de i denna onda tidsålder dyrkade στοιχεῖα τοῦ κόσμου; lagen är i denna, av synden förvända, gestalt en makt av samma art som τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου och kan räknas dit.

En sådan tolkning som den vanliga vänder också upp och ned på Pauli syn på Skriften. Vad Skriften säger är för Paulus absolut sant och riktigt, om man förstår den rätt. Paulus citerar Skriften för att med den visa, vad rättfärdighet är, ty just Skriften talar därom; just den vittnar om Kristus. Han vill föra sina läsare till att rätt förstå, vad Skriften vill säga, vad som åsyftas med Skriftens ord. Då han citerar, att den, som fullgör lagen, skall få evigt liv därigenom, är det orimligt att antaga, att han skulle vilja ha sagt, att detta är vad som står i Skriften, men den vägen till liv är oframkomlig eller felaktig; han har fastmer nödvändigtvis menat, att Skriften själv betygar, vilken den rätta vägen till frälsning och liv är. Den väg till frälsning, som Skriften anger, är för Paulus nämligen med nödvändighet den rätta; men det gäller då att finna nyckeln till en rätt förståelse av Skriften, och det är Kristus. Att fullgöra lagen måste därför syfta på att lagens mening och syfte uppfyllts av Kristus, att han är lagens fulla förverkligande och att tron på Kristus alltså nu är fullgörande av lagen. — För oss kan det synas egendomligt, då man läser de från Deut. eller Lev. citerade orden, att de skulle tydas såsom syftande på Kristus; det synes ju stå där klart, att det är fråga om uppfyllande av lagens bud. Men den som tänker så, har ej dragit konsekvenserna av Pauli tolkning

av Skriften. Då Paulus i Rom. 10: 6 ff. hänvisar till Deut. 30: 12 f., är tolkningen där, som direkt står utsatt i vers 7, för oss ej mindre påfallande. Där står det i LXX helt tydligt, att budet ej är för svårt eller långt borta, så att man måste fråga vem som kan fara bort för att hämta det och låta oss höra det, så att vi kunna göra därefter (*καὶ ἀκούσαντες αὐτὸ ποιήσομεν*). Liksom detta hörande och görande för Paulus icke fått syfta på fyllande av ett yttre lagbud utan på hörande av ordet om Kristus, varigenom tron för Paulus innebär det görande, som det talas om i Deut., så måste det görande av lagen, som leder till liv och frälsning enligt versen närmast före (vers 5 i Rom. 10) eller i Gal. 3: 12 syfta på det görande som sker i tron, d. v. s. först och främst Kristi eget görande, hans fullbordande av lagen, och så den uppfyllelse av lagen, som sker i tron på honom. Och på samma sätt måste τοῦ ποιῆσαι αὐτά i Gal. 3: 10 syfta på det enligt Paulus rätta fullgörandet av lagen, nämligen tron (eller Kristi fullgörande av lagen). I stället för att utlova välsignelse och rättfärdighet, så *förbannar* Skriften (vill Paulus säga) den som söker rättfärdighet av lagens yttre gärningar och ej, såsom Abraham, tror. Skriften ger åt tron Abrahams välsignelse, men den uttalar förbannelse över den, som ej tror; ty den som ej tror har ingen del i lagens fullgörande.

En parafraserande tolkning av Gal. 3: 10—13 skulle enligt det föregående resonemanget komma att lyda på följande sätt.

Alla de, vilka begagna laggärningar såsom medel för rättfärdighet, äro under förbannelse. Ty Skriften betyder, att den som icke förbliver vid allt som är skrivet i lagens bok så att han förverkligar det (och alltså fullbordar syftet därmed), han är under förbannelse. Och lagen blir ej fullgjord med laggärningar. Ty att genom lagen (genom yttre laguppfyllelse) ingen någonsin blir rättfärdig, det är tydligt, eftersom Skriften betyder, att det är den av tro rättfärdige, som skall få evigt liv och frälsning, men lagen är ej detsamma som tron och dess rättfärdighet. Men däremot är det så, såsom det står skrivet, att den som *fullgör* lagen (uppfyller den i dess verkliga, djupaste mening) han skall få evigt liv och frälsning därigenom. Det har Kristus nu gjort och det gör den, som tror, genom sin delaktighet i Kristus. Kristus har frigjort oss från förbannelsen av lagen, ty han har lösköpt oss från förbannelsen, då han, som ej borde förbannats (emedan han ju fullbordade lagen och alltså själv var den utlovade rättfärdigheten), för oss likväl blev förbannad såsom en syndare.



Och av Rom. 10: 2—8 skulle en parafraserande utläggning lyda ungefär på följande sätt.

Det vittnesbördet ger jag mina bröder, att de nitälska för Gud. Men det de sakna är en rätt insikt. De ha nämligen ej förstått, vad Guds rättfärdighet är, vilken ju dock Skriften talar om. Och då de icke förstått detta utan själva försökt att bygga upp en egen rättfärdighet, medels gärningar, som de använda såsom medel för att vinna rättfärdighet, så ha de ej blivit underdåniga den verkliga, sanna rättfärdigheten, Guds rättfärdighet, den som lagen talar om. Ty den rättfärdighet, som lagen talar om, har fullbordats av Kristus; han är för oss nu Guds rättfärdighet, och i tron får människan del av denna. Ty med rättfärdigheten i lagen (vilken de med orätt fatta som lagrättfärdighet) är det så, som Moses skriver, att den som *fullbordar* den, han skall få evigt liv och frälsning genom den. Detta är fullgjort av Kristus, och i det är den troende (men ej den som söker rättfärdighet genom gärningar) delaktig. Lagen måste nämligen fullbordas för att giva rättfärdighet; men tron har rättfärdigheten i sig, då den själv är fullbordad av lagens syfte. Därför kan det om tron på Kristus heta så i Skriften: Du må ej säga i ditt hjärta: 'Vem skall kunna stiga upp till himlen' (Skriften syftar på att Kristus så skulle föras ned till oss), eller 'vem skall kunna gå ned till avgrunden' (Skriften syftar på att Kristus så skulle föras upp till oss). Ty rättfärdigheten är här redan i och med Kristus, den rättfärdighet som lagen i förväg talat om och pekat på. Lagen är fullbordad i och med att Kristus nedkommit till jorden och uppstått från de döda. Rättfärdigheten är ej blott något som *skall* komma; den *är* kommen. Hur är det alltså för tron och dess rättfärdighet? Om den heter det i Skriften: 'Ordet är dig nära, i din mun och i ditt hjärta.' Och Skriften syftar då ej på yttre lagbud utan just på ordet om tron på Kristus, det som vi nu predika.

#### 6. *Utblick över Pauli allmänna syn på förhållandet mellan lag och tro.*

Frågan om Pauli syn på lagen är synnerligen komplicerad. Vi söka till slut antyda några synpunkter på denna, men betona, att dessa måste vara rätt fragmentariska, då de ju här blott framställas med en viss generalisering, varför de behövde närmare förklaras och diskuteras. Vissa sidor av förhållandet mellan lag och tro måste vi helt förbigå.

Då man diskuterat om tro och lag hos Paulus, har det ej kunnat undvikas, att uppfattningen av hans åskådning blivit påverkad av sådana frågeställningar, som senare varit förhärskande inom kristen idéhistoria. Tro och lag har man ofta sammanställt med motsättningen mellan evangelium och lag eller mellan tro och gärningar. Denna kända frågeställning har inneburit, att lagen eller gärningarna representerade något som *krävdes* av människan och som hon hade att fullgöra; evangeliet åter representerade något som *gavs* åt människan, något som hon hade att mottaga.

Hela den frågeställningen är emellertid ej den primära för Paulus. Luther själv har med sin genialitet och sin säkra blick förmått att också i denna för honom och hans tid naturliga frågeställning verkligen — stundom på underliga vägar — få fram Pauli mening; men för hans efterföljare har frågeställningen tagit väldet och delvis lett bort från Pauli åskådning.

Skola vi nalkas denna, är det därför mycket enklare att helt lämna åt sidan den vanliga distinktionen mellan evangelium och lag eller tro och gärningar, vilken här kan förvirra, och i stället börja med att erinra oss, att *lagen* (växlingen mellan νόμος utan artikel och ὁ νόμος torde, som man kunnat visa, sakna betydelse) avser Guds i Skriften givna uppenbarelse, alltså ungefär de skrifter, som finnas i vårt Gamla testamente, för vilken uppenbarelse Moselagen kunde stå såsom representant. Och »tro» avser tro på den uppståndne Kristus.

Då Paulus blivit övertygad om Kristi uppståndelse, innebar det *varken*, att han utan vidare kunde foga tanken på Kristus-Messias till den syn han förut haft på Skriftens innehåll och tillämpning *eller* att han skulle lämnat Skriften såsom auktoritet; det senare vore helt utslutet för honom, då Kristi uppståndelse för honom betydde, att den Gud, som talat i hela lagens bok nu också låtit lagen nå sitt mål och fulla förverkligande (τέλος), nå det, vartill allt syftat. Någon motsägelse mellan vad som sagts i lagens bok och vad som hör till frälsningen i och genom den av Gud uppväckte Kristus är lika omöjlig, som att Gud skulle kunna motsäga sig själv.

Därför blir frågan i hög grad en fråga om tolkningen av Skriften. I olika metoder att utpejla dess hemliga undermening hade Paulus skolats av fariséerna. Men utgångspunkten för hans tolkning är ej hypoteser eller godtyckliga försök utan vad han erfarit såsom Guds eget ingripande genom Kristus. I Kristus har han mött en gärning av den Gud, vilken

fäderna lyssnat till och av vilken de mottagit löftet; i Kristus hade denne Gud uppfyllt löftet.

Här är det omöjligt att närmare ingå på Pauli syn på Kristus såsom Kyrios och på vad därav kan ha följt med avseende på hans preexistens i Gamla testamentet. Visst synes vara, att det för Paulus omöjlig kunde ha fått finnas en reell differens mellan Skriften och Kristustron. Därför torde man alltid böra hålla i minnet, att lagens helighet är en självklar utgångspunkt för Paulus, som aldrig kunde rubbas.

Nu synas emellertid hans brev, särskilt Galater- och Romarbrev, likväl vända sig *emot* lagen. Den situation, som förklarar detta, är emellertid, att han måste stå i kampställning mot judarna (och emot den syn på lagen, han själv tidigare företrätt), vilka enligt honom falskt förstodo och utlade lagen (och därför ej heller voro Abrahams barn), och mot judaisterna, vilka till den judiska, falska synen på lagen ville foga någon slags Kristustro. I den motsättningen gällde det att klargöra, ej vad som var självklart, nämligen att lagen var av Gud, men att judarnas syn på lagen var falsk, och hur lagen skulle tolkas såväl med hänsyn till dess syftning fram mot Kristus som till dess uppgift intill den tid, då Kristus blev sänd. Därför måste uppvisas, vad Guds rättfärdighet är, och hur människans egen rättfärdighet är dess motsats — den som förstår den förra finner i Skriften Kristus; den som söker den senare, gör det aldrig (jfr Rom. 10: 1 ff.). Därför förstör galaterna *allt*, om de lyssna till judaisterna (jfr Gal. 5: 2).

Det har diskuterats mycket om, huruvida Paulus med lagen avser hela Skriften eller blott en del därav, och man har kunnat göra troligt, att han väl oftast tar lagen i allmän mening, åsyftande hela Skriften, men att han också kan direkt tala om en del av Skriften, t. ex. om lagen på Sinai (t. ex. Gal. 3: 19 ff.). Men det avgörande problemet är ej lagbegreppets omfattning, utan hur Paulus ser på lagen, vare sig det är Sinailagen eller hela Skriften han avser. Ty om än Paulus kan tala om lagen i inskränkt mening, ser han den ej principiellt på annat sätt i denna mening, än då han talar om Skriften överhuvud. Då han i Gal. 3: 15 ff. talar om lagens förhållande till löftet, vill han just säga, att det omöjligt kan finnas någon motsägelse mellan lag och löfte. Båda äro led i ett och samma enhetliga handlande och talande av Gud. I detta kan Paulus emellertid urskilja en särskild uppgift för den vid Sinai givna lagen. Utgångspunkten är emellertid då, att denna är given av Gud och såsom Guds ord aldrig godtyckligt kan skjutas åt sidan. Den innehöll Guds vilja både genom krav och genom att innerst hänsyfta på Kristus. Den gavs

för överträdelsernas skull, men den innehöll ej i sig rättfärdighet.<sup>16</sup> Hade den gjort det, hade löftet i och med den varit uppfyllt; då hade liv och frälsning kommit genom den (Gal. 3: 21). Men detta var ej dess uppgift att giva. Däremot var det dess uppgift att förbanna, tills dess att väl-

<sup>16</sup> Från den tanken, att lagen kom med krav men ej med rättfärdighet (ej med möjlighet att fylla kraven), utgår den i den kristna idéhistorien alltifrån Augustinus ofta uppdykande tolkningen av förhållandet mellan lag och evangelium, som ser saken så, att evangeliet ger, vad lagen kräver eller att evangeliet ger kraft att fylla lagen. Svagheten i denna tolkning ligger i att »lagen» där fattas på dubbeltydigt sätt. Dels tänker man på lagen såsom ett uttryck för Guds vilja och rättfärdighet, dels på lagen såsom »lagiskhet», alltså såsom krav som driver människan till prestationer. Då denna sista tanke finnes med, blir fullgörandet av lagen fattat såsom större och bättre prestationer, vartill evangeliet skulle giva kraften. Då har evangeliet självt kommit att förstås som ett led i lagiskhetens schema, i dess ordning, och därmed ställts i dess tjänst. Det blir den i lagiskhetens schema givna rättfärdighetstanken och ej rättfärdigheten från Gud, som bestämmer det hela, ty den egna rättfärdigheten blir ej mindre en falsk rättfärdighet genom att den tänkes förvärvad med Guds eller nådens hjälp, då den från början till sin kvalitet fattats såsom en prestationsrättfärdighet (en rättfärdighet »genom lagen», »av laggärningar»).

Detta uppfattningssätt företräder en viss *moralism*, så tillvida som frälsningen principiellt tänkes vinnas genom lagprestationer, till vilka evangeliet (nåden) ger kraft. Samtidigt ligger här en viss *antinomism* mycket nära. Ty i stället för lagen och dess krav, vilka skulle vara omöjliga för människan att fylla, tänkes lätt tron inträda såsom en annan väg, varigenom det mål vinnes, som egentligen lagens gärningar skulle lett till, fast de voro för tunga och svåra. *Målet* tänks då på moralistiskt sätt bestämt, men *vägen* till målet på antinomistiskt, såsom en väg utan lag. För den senare lutherdomens tolkning av förhållandet mellan lag och tro har denna sista syn legat rätt nära. I stället för »gärningar» har hänvisats till tron, vilken skulle leda till frälsning, och sedan »gärningar» här avvisats, ha de förlorat den självständiga plats de ha för Luther; churu de helt måste avvisas såsom medel för frälsning, ha de en positiv självständig uppgift och äro av Gud befallda.

I den lutherska idéhistorien betyder den tendensen (att låta tron inträda såsom en annan, gångbarare, väg än laggärningar till ett genom lagen bestämt mål) en ödesdiger förvanskning av Luthers syn på tron. Ty därigenom måste tron ses såsom en ersättning för laggärningar, varigenom den själv blir en slags prestation. Då nämligen frågeställningen ger vid handen, att det är fråga om hur den enskilde skall nå frälsning, så måste *varje* medel från människans sida bli en sådan. Man drives då att söka tömma trosbegreppet på aktivitet och föres lätt i kvietistisk riktning. Tron fattas då som ett visst passivt självstillstånd. Då man å andra sidan likväl ej så kan få bort all tanke på lag och då frånvaron av gärningar ej i och för sig kan ses såsom något gott, anmäler sig lätt någon form av nådens ordning såsom en lösning. Svårigheterna bero på att man i själva utgångspunkten för uppfattningen av förhållandet mellan lag och evangelium rört sig med frågan om rätta vägen till ett visst mål. Hela tankegången är då individualistiskt inställd, och det samband, som tron för Paulus (och i realiteten också för Luther) hade med dopet och kyrkans gemenskap,

signelsen skulle komma med Kristus. Den genom synden från Gud skilda människan, fick av lagen ett budskap från Gud, vilket dock ej innebar befrielse från synden och då ej kunde annat än fastställa hennes tillstånd såsom syndare och därtill, i och med att synden blev uppenbar, också göra synden till verklig, tillräknelig synd, varigenom så också döden fick karaktär av dom på grund av Guds vrede. Så står människan, innan rättfärdigheten kom, under vrede, död, synd och lag. Och förlossning från detta måste ske genom en ny handling av Gud; lagen kan av den syndiga människan aldrig uppfyllas, då hon som syndig och skild från Gud aldrig kan annat än bruka också lagen på felaktigt, syndigt sätt. Lagens uppfyllelse måste därför komma genom att Gud lät rättfärdighet från sig själv komma, alltså genom att en helt ny tidsålder kom, där ej längre vrede, död, synd och lag voro de härskande makterna utan en ny makt, Guds rättfärdighet, tog väldet. Genom Kristus kom detta, och i hans kropp, kyrkan, finnes denna rättfärdighet, enligt Paulus, därför att Kristus där lever.

Då lagen gavs, måste den alltså ha stärkt och ökat synden, något som Paulus utför i Rom. 7. Men den själv blev då också från människans synpunkt förändrad. Synden bestod i människans skilsmässa från Gud, hennes självhärlighet och vilja att ej tillhöra Gud utan själv vara något och tjäna sig själv. Liksom synden av lagen fastställdes såsom synd och gjordes till medveten överträdelse, så blev å andra sidan lagen av den under syndens makt levande människan förvärd till en i hennes, och därmed i syndens tjänst stående lag. Detta framträder däri, att budordet självt, tvärtemot dess av Gud givna uppgift, blev gjort till rättfärdighetsmedel. Såsom »lagiskhet» var lagen då ej blott en subjektiv misstolkning av Guds bud, ty synden var, såsom döden, en objektiv makt, som rådde över människan, samtidigt som den framträdde hos människan i hennes medvetna överträdelse. Tillsammans med synden, döden och Guds vrede präglade så lagen den gamla tidålderns liv; träldom under lagen blir jämställd med träldom under τὰ στοιχεία. Lagen härskar i denna tidsålder över människan och håller henne fången, varvid dock dess syftning framåt mot den kommande rättfärdigheten icke kan göras om intet utan kvarstår, om än skymd av synden och dess för-

blir upplöst. Som bekant har man ju också inom en från individualistiskt-pietistiskt håll influerad lutherdom haft svårt att fatta enheten i Pauli syn i å ena sidan Galater- och Romarbrevet och å andra Efesier- och Kolosserbrevet. — Från annan synpunkt sett tappar man så lätt bort »lagens första bruk» i Luthers mening och de gärningar, som höra dit.

vändande av lagen till lagiskhet. Före Kristus fick dock lagen utföra en i Guds plan intagen uppgift, vilken Paulus skildrar i Gal. 3: 23—4: 7, varvid han också åskådliggör den nya situation som inträtt, sedan Kristus och med honom Guds rättfärdighet och friheten från lagen kommit. *Då* kan ej lagiskheten längre ha någon ursäkt; då blir den blott och bart en avgudatjänst. Då innebär lagiskheten en motsats till löftet och dess syftning mot en kommande rättfärdighet samt en total förvändning av lagen till dess motsats. Den betydde nämligen då ett återvändande till den gamla äonens makter, sedan frigörelse från dem skett och lagens fulla och sanna förverkligande kommit med Kristus. Därför är Paulus så häftig och upprörd mot galaterna, vilka på det sättet låta locka sig bort från Kristus och tron, vilken på en gång innebar lagens sanna förverkligande och död från lagen såsom en den gamla, onda tidsåldern tillhörande och där rådande makt. Befrielsen från denna makt kunde blott ges genom lagens fulla förverkligande; utanför området för detta finns ingen frihet från lagen. Men just i delaktighet i detta förverkligande av lagen är människan död från lagen i dess egenskap av en i den gamla tidsåldern rådande makt, från lagen såsom förbannande och såsom drivande till lagiskhet. Paulus kan därför om sig själv säga, att han genom lagen dött bort från lagen för att leva för Gud (Gal. 2: 19 f.); delaktigheten i Kristi död, som var lagens fulla förverkligande (Kristus var lagens τέλος), var just därigenom en död från lagen såsom makt i den gamla tidsåldern och såsom lagiskhet. I tron, som innebär delaktighet i Kristi död och i Kristi liv, är lagen fullgjord. Och detta fullgörande är ej ett sådant falskt görande av lagen, som står i människans tjänst och gör lagen till medel för henne, utan ett görande i Guds tjänst; att förvärva för sig rättfärdighet är ej ett *mål* för människan; utan utgångspunkten och förutsättningen för görandet är delaktighet i den av Gud genom Kristus givna, till oss komna rättfärdigheten. För att den skulle komma, måste Kristus lida döden, vilken död övervann lagen i dess egenskap av makt i den gamla tidsåldern; hade rättfärdigheten kunnat vinnas genom den (διὰ νόμου; ἐξ ἔργων νόμου), hade Kristus ej behövt lida döden (Gal. 2: 21), men nu har genom Kristi död denna lag dödats men samtidigt lagens syfte och mening förverkligats och så det rätta förhållandet till Gud i och med tron upprättas.

# TEOLOGISK LITTERATUR

*Romarbrevet. Tolkning av ANDERS NYGREN. (Tolkning av Nya testamentet. VI). 456 sid. Svenska kyrkans diakonistyrelsens bokförlag, Stockholm (tr. i Lund) 1944. Pris kr. 12: 50; klotb. kr. 16: 50; halvfr. b. kr. 22: —.*

Den som för ett par årtionden sedan studerade teologi vid ettdera av våra universitet kunde knappast undgå att frapperas av den djupa och breda klyfta, som då fanns mellan exegetiken och systematiken. Över denna klyfta ledde ingen bro. De försök att slå en sådan, som alltemellanåt gjordes, visade klart uppgiftens svårighet och präglades ibland icke så litet av desperation. Det är betecknande för läget på 1920-talet, att då Gustaf Aulén i första upplagan av sitt stora arbete *Den allmänliga kristna tron* behandlar problemet tro och historisk forskning, vågar han ej hävda, att denna senare bör kunna vara systematiken till stöd och hjälp. Han talar ej ett ord om samarbete. Den »frimodiga position» han når fram till består endast däri, att han finner den spänning, som följer av att den historiskt kritiska forskningen även i fråga om de bibliska källorna arbetar enligt sin egen art, upphör att vara *outhärdlig* för tron, därigenom att Kristi livsverks inre halt verifieras och tolkas av den ständigt fortgående uppenbarelsen. Säkert kände Aulén lika starkt som de studerande, att den position man här nått endast med stort förbehåll kunde kallas frimodig och att en ändring var synnerligen nödvändig.

I dag är läget helt annorlunda. Ett bevis härpå utgör det stora kommentarverk till Nya testamentet, som nu börjat utgivas på Diakonistyrelsens bokförlag, och varav det band som behandlar *Romarbrevet* härnedan skall anmälas. Detta verk visar, att exegeter och systematiker numera kunna tala samma språk och att de etablerat ett fruktbärande samarbete. Vad detta kan komma att betyda för såväl den teologiska forskningen som det praktiskt religiösa arbetet, är lätt att inse. Över den ödesdigra klyfta, som nämndes härovan, ha redan fasta broar blivit slagna.

Varpå beror denna ändring? Utan tvivel har den möjliggjorts genom den stora omsvängning inom exegetiken, som ägt rum under det sista

kvartsseklet. Naturligtvis är det omöjligt att här gå närmare in på denna. Det kan hänvisas till ett par mindre uppsatser i denna tidskrift: årg. 1938, sid. 303—318, och årg. 1941, sid. 89—100. Omsvängningen ligger givetvis ej däri, att den exegetiska forskningen frångått sin metod och blivit mindre kritisk eller mindre religionshistoriskt jämförande. Raka motsatsen är förhållandet. Att det från visst håll med naiv arrogans förklarats krig mot all fri och kritisk undersökning av de bibliska urkunderna är naturligtvis fullkomligt likgiltigt för forskningen. Denna fäster intet som helst avseende vid dylika krigsförklaringar. Men genom en skärpt kritisk metod har exegetiken övervunnit en tidigare periods negativism och atomistiska betraktelsesätt. Den har härigenom vunnit möjlighet att tillmäta de nytestamentliga skrifterna större värde som historiska källor. Och framför allt. Den har fått helt andra förutsättningar än tidigare att se de urkristna tankarna och föreställningarna som en organisk enhet. En ganska långt gående konsensus i fråga om grundsynen på urkristendomen har vunnits.

Det nya kommentarverket utger sig för att vara en *tolkning* av Nya testamentet. För att det skall kunna bli klart, vad detta innebär, må det påpekas, att en vetenskaplig kommentar kan vara upplagd på olika sätt. Den kan vara *religionshistoriskt jämförande*. En dylik vill i första hand samla jämförelsematerial från alla håll för att därmed belysa tankarna och föreställningarna i en bibelbok. I regel söker den också härleda dessas ursprung och följa deras historiska utveckling. De flesta kommentarer av denna typ bruka därjämte utförligt diskutera filologiska, arkeologiska, traditionshistoriska och litterära problem, som texten uppställer. Men kommentaren kan också se som sin enda eller huvudsakliga uppgift *att lämna en tolkning av bibeltexten*. Även tolkningen måste givetvis ske efter strängt vetenskaplig kritisk metod, om den skall kunna fylla sitt ändamål. Men den lämnar de genetiska frågorna åsido och lägger huvudvikten vid att förstå innebörden i den behandlade textens tankar och föreställningar. Den strävar att se dessa i deras organiska sammanhang med varandra och med övriga urkristna idéer och framför allt att se dem i samband med urkristendomens grundkonception. Fastän tolkningen sålunda kommer att bli ett systematiskt arbete, finns det ingen som helst anledning att förklara den ligga utanför den exegetiska uppgiftens ramar. Den har full hemorts rätt inom både exegetiken och systematiken och bygger därigenom den bro mellan dessa båda teologiska discipliner, som både det vetenskapliga och det praktiskt religiösa arbetet för ett par årtionden sedan så bittert saknade.



Tolkningen av Romarbrevet har till författare professor Anders Nygren. Att en systematiker valt detta brev och behandlat det först, är helt naturligt. Som bekant såg Luther i Romarbrevet det rätta huvudstycket i Nya testamentet och det allra klaraste evangelium. Det innehåller hela den kristna tron i sammanfattning. Nygren skriver: »Vad evangelium är, vad kristen tro innebär, lär man känna i Romarbrevet såsom ingen annorstädes i Nya testamentet. Romarbrevet ger oss evangelium i dess stora sammanhang, det ger oss det rätta perspektivet därpå och lämnar anvisning om huru vi skola sammanfoga brottstyckena i evangelierna så att de ge oss den rätta, åsyftade bilden.» Just därför att Paulus här skriver till en för honom obekant församling och ej behöver taga itu med speciella förhållanden där, kan han i detta brev lämna en uppgörelse med sig själv och med den religion han förut tillhört, som i utförlighet och klarhet saknar motstycke.

En kommentar kan knappast refereras. Härnedan skall därför blott lämnas en kort redogörelse för några av de partier, som enligt anmälares uppfattning tillhöra de viktigaste och lämna de värdefullaste bidragen till förståelsen av brevet, paulinismen och urkristendomen överhuvud. Eftersom frågan om rättfärdigheten från Gud är brevets huvudproblem, kunde det ligga nära till hands att referera framställningen härom. Då emellertid Nygren helt nyligen i denna tidskrift (årg. 1943, sid. 281 ff.) behandlat det för denna fråga så betydelsefulla nyckelordet i 1: 17, som han på mycket goda grunder översätter »den genom tron rättfärdige skall leva», så skola vi här förbigå denna och i stället välja ett par andra frågor.

Höjdpunkten i brevet, varifrån det hela låter sig överblickas, finner Nygren i 5: 12—21, ett ställe som ansetts verka störande i sammanhanget och alltid förefallit mycket svårbegripligt. Just då Paulus ställer mot varandra Adam och Kristus, ger han enligt Nygren uttryck för den självklara förutsättning, varifrån han hela tiden utgår. Denna förutsättning är föreställningen om de tvenne äonerna. I den gamla äonen, vars utgångspunkt Adam är, härskar Döden suveränt. Genom Kristus har den nya äonen, Livets äon, brutit in, och de som hålla sig till och tro på honom ha blivit uttagna från Dödens herravälde, som råder över Adams släkte, och insatta under Livet. Vår sekulariserade tid, som är benägen att blott räkna med det inomvärldsliga, finner denna tanke främmande. Men har man en gång sett, vad föreställningen om de två äonerna betytt för aposteln, faller nytt ljus över hela paulinismen. Eftersom den kristne under jordelivet tillhör dem båda, intar han en egendomlig mellanställning. En märklig och högst ödesdiger dubbelhet präglar hans liv. Enligt

kap. 6 är han fri från Synden — synden liksom döden, lagen, vreden, livet etc. fattas av Paulus som ett slags levande andemakter och skrivs därför av Nygren med stor begynnelsebokstav —, men så länge han kvarstår i den gamla äonen, är hans liv en ständig kamp mot den. Han är enligt kap. 7 fri från Lagen, men han är dock härnere icke färdig med denna. Så länge han ännu tillhör också den gamla äonen, är han från Lagens synpunkt en syndare, fastän han fått rättfärdigheten från Gud. Och fastän den kristne är fri från Döden (kap. 8) och fått Anden som en den nya äonens förstlingsgåva, så suckar han inom sig och bidar efter barnskapet, sin kropps förlossning.

Att nyckeln till förståelsen av Pauli eskatologi ligger i föreställningen om de tvenne äonerna, är icke ett absolut nytt uppslag i Nygrens arbete. Både Albert Schweitzer och åtskilliga av de forskare, som behandlat Kristi-kropp-problemet, ha i denna fråga varit inne på rätt väg. Men de ha aldrig nått fram till målet. Det kunde vara frestande att närmare redogöra för den tidigare forskningen och peka på alla de punkter, där Nygren gått utöver sina föregångare, men utrymmet tillåter det ej. Här må endast framhållas, att ingen tidigare forskare förmått använda läran om de två äonerna som den orienteringspunkt, varifrån icke blott Romarbrevet utan i viss mån hela paulinismen kan överblickas och ses som en organisk helhet.

Utifrån denna orienteringspunkt kan Nygren med lätthet se det omdebatterade avsnittet 7: 14—25 i dess rätta sammanhang och förstå dess innebörd. Man har alltid stått villrådig inför detta avsnitt. Vem är det *jag*, som Paulus inför och låter säga bl. a.: »I mina lemmar ser jag en annan lag, en som ligger i strid med den lag som är i min håg, en som gör mig till fånge under syndens lag, som är i mina lemmar. Jag arma människa! Vem skall frälsa mig från denna dödens kropp?»

För pietismen var det självklart, att Paulus här talar om sitt förkristna liv. Så kan ej den omvända och helgade människan beskriva sitt tillstånd. Pietismen följde de grekiska kyrkofädernas tolkning. Augustinus och Luther voro, naturligt nog, benägna att i vårt avsnitt se ett den kristna människans självvittnesbörd. Bekant är, hur man inom forskningen använt stället för en psykologiserande förklaring av Pauli erfarenhet och omvändelse.

Med stor skärpa och utförlighet visar Nygren de tidigare tolkningarnas brister och de svårigheter, de leda till. Deras argumentering smulas till stor del sönder. Ingen av dem kan förklara avsnittet i dess sammanhang. Det är ett av hans arbetes mest glänsande partier, där han visar,

hur 7: 14—25 infogar sig som ett organiskt led i den stora enhetliga tankegång, som fortgår genom kap. 5—8, och att aposteln här visar Lagens vanmakt att hjälpa den kristne fram till rättfärdigheten, så länge han också tillhör den gamla äonen, så länge han är kvar »i köttet».

Som ett annat exempel på Nygrens sätt att behandla Romarbrevets tankar och insätta dem i deras organiska sammanhang kunna vi välja hans tolkning av 9: 14—29. Över detta parti har han rubriken »Guds suveränitet i barmhärtighet och vrede». Det innehåller apostelns tillbakavisande av varje tanke på att Gud skulle handla orättfärdigt, då han utkorar vem han vill, oberoende av den utkorades gärningar.

Om frälsningen helt beror på Guds vilja och utkorelse, frågar det mänskliga förnuftet, hur detta kan vara rätt. Den gamla teodicé-frågan tränger sig med nödvändighet fram. Nygren påpekar, att Paulus fullständigt underkänner varje teodicé-fråga. Allt vad teodicé heter mäter Gud med mänsklig måttstock, och om man mäter honom med en dylik, blir resultatet alltid orimligt. I stället för att hålla försvarstal för Gud påvisar Paulus, att Gud alltid har utkorat vem han vill. Han är absolut fri och suverän i sitt förbarmande, och vore han icke så, utan vore han bunden av människans beskaffenhet, skulle det ej kunna vara tal om ett verkligt förbarmande. Men härav följer ock, att han förhärdar vem han vill. Faraos är ett exempel på detta. I Guds världsplan finns plats för både barmhärtighetens och vredens käril.

Inför denna tanke frågar människan, hur det då går med hennes ansvar. Vad har då Gud att förebrå oss? Även här uppställer aposteln en fråga blott för att upplösa den i stället för att besvara den. Man söker hos honom förgäves ett svar på frågan, hur Guds suveränitet förhåller sig till människans »fria vilja», eller hur tanken på Guds eviga rådslut kan rimmas samman med tanken på människans skuld och ansvar. Paulus kan samtidigt tala om Guds suveräna rådslut och vårt ansvar. Det är enligt honom oriktigt att försöka avväga mellan Guds roll och människans roll. Varje försök att ge en teoretisk lösning av hithörande problem är för Paulus ett angrepp på Guds gudom. Genom att erinra människan om vem *hon* är och vem *Gud* är har Paulus visat henne det orimliga i att vilja träta med Gud, men också det orimliga i att vilja försvara honom. Teodicé-tanken förutsätter, att människan står i centrum, predestinations-tanken sätter Gud på denna plats.

Om man gör detta klart för sig, ser man omedelbart, hur intimt den paulinska predestinationstanken hänger samman med Romarbrevets dominerande tanke, att människans frälsning helt och hållet beror på Guds fria

nåd. Den blir en direkt följd av att det icke kommer an på människans gärningar utan på att Gud i sitt rådslut behagat uttaga henne från denna dödens tidsålder och insätta henne med Kristus i uppståndelselevets nya tidsålder.

Men om predestinationstanken således utgör en integrerande del av den paulinska frälsningstanken, innebär det en stor fara, så snart man skiljer den förra från den senare. Nygren betonar detta med eftertryck. Predestinationstanken omböjes i egocentrisk riktning, när man i stället för att rikta uppmärksamheten på Guds gärning riktar den på människan och hennes öden, och alltså konstruerar predestinationstanken nedifrån. Den blir då förvandlad till en spekulativ teori om huru en viss människogrupp blir frälst och en annan går förlorad. I stället för att vara ett uttryck för människans behov att lägga allt i Guds hand blir den ett försök från hennes sida att tränga in i det gudomliga majestätets hemligheter. För Paulus blir predestinationstanken aldrig en lära, som begränsar nådens räckvidd. Dess enda uppgift hos honom är den fullt legitima uppgiften att säkra Guds nåd såsom verkligen fri nåd gentemot alla mänskliga rättsanspråk.

Man gör sig säkerligen icke skyldig till någon överdrift, om man karakteriserar Nygrens kommentar till Romarbrevet som det viktigaste bidrag till Paulusforskningen, som lämnats under de sista årtiondena. Många viktiga detaljundersökningar ha gjorts av framstående forskare. Det har även gjorts flera mycket aktningvärda försök att ge en totalsyn över apostelns hela åskådning. Att här nämna några av dessa skulle lätt leda till orättvisa mot dem som icke komme med. Fastän Nygren, tillfölje denna kommentarseries uppgift och syfte, ej citerar och debatterar med andra forskare, kan exegeten omedelbart konstatera, hur noggrant han tillgodogjort sig dessas arbeten. Men i en stor mängd detaljfrågor har han egna, ofta helt nya synpunkter. Vad som vid studiet av Nygrens bok mest frapperar den som haft tillfälle att följa Paulusforskningen under de sista åren är det förhållandet, att lösningen synes så enkel och självklar. Man undrar varför ingen tidigare kommit att tänka på detta, som dock tyckes ligga så nära till hands. Nygrens sällsynt klara uttryckssätt är väl en av orsakerna till att man ständigt känner denna undran. Hans klarhet gör också, att man har svårt att i hast samla motargumenten i de få detaljfrågor, där man känner, att man ej helt vill följa honom.

Men som redan förut påpekats ligger arbetets enastående betydelse för Paulusforskningen i den totalsyn det skänker. Ingen annan forskare har förmått att låta oss så tydligt se, huru nära apostelns tankar höra

samman, huru väl de enskilda byggnadsstenarna passa ihop och huru fulländad den andliga byggnad är, vari de ingå.

Fastän Nygrens arbete helt tillhör den grupp av kommentarer, som blott vilja ge en *tolkning* av bibeltexten, har det betydelse också för andra grenar av exegetisk forskning. När totalbilden klarnar, faller naturligtvis nytt ljus även över detaljerna. Nygren har på flera ställen kunnat lämna viktiga bidrag till översättningen av de grekiska uttrycken och termerna. Om det kända ordet i 1: 17 har redan talats. Flera andra skulle kunna nämnas. Om vår svenska kyrkobibel översatts efter det att i stället för innan Nygrens kommentar utkommit, skulle dess översättning av Romarbrevet utan tvivel på åtskilliga punkter varit annorlunda än den nu är. Även för de textkritiska problemen har arbetet betydelse. Och frågan om Kolosser- och Efeserbrevens äkthet kan behandlas från delvis helt nya utgångspunkter, sedan Romarbrevets grundsyn klarlagts. Detsamma gäller problemen om de paulinska idéernas ursprung och deras religionshistoriska sammanhang.

NILS JOHANSSON.

D. A. FRÖVIG: *Kommentar til Apostlenes Gjerninger*. 408 sidor. H. Aschehoug & Co. (W. Nygaard), Oslo 1944.

Under de senare åren har på norska språket utgivits en rätt omfattande vetenskaplig kommentarlitteratur till Nya Testamentet. Professor Lyder Brun har kommenterat Lukasevangeliet och Jakobs brev, professor Moe Johannesevangeliet och Romarbrevet, professor Frövig Mattäusevangeliet och nu till sist Apostlagärningarna. Alla dessa kommentarer ha utkommit på Aschehous förlag i samma gedigna utstyrsel och ha även i övrigt mycket gemensamt till sin typ. De vilja förmedla den insikt och de kunskaper, som fordras till den norska teologiska ämbetsexamen beträffande de skrifter, i vilka en mer ingående kännedom kräves. De äro sålunda i främsta rummet avsedda att tjäna studenternas intressen men dessutom att vara till hjälp för präster, som önska grundligare genomarbeta nytestamentliga texter på grundspråket utan att själva driva direkt vetenskapliga studier. Huvudvikten lägges på själva förståendet av texten i dess sammanhang, och blott i mindre utsträckning avses att belysa denna genom hopbringande av paralleller eller dryftande av språkliga, litterära, historiska eller teologiska problem, som resa sig eller kunna resas i anslutning till den. Metoden är inte »glossatorisk» utan »reproduktiv», och författarna avse mindre att få fram nya synpunkter än att ge en tillförlitlig

exeges genom noggrann prövning av de olika tolkningar, som redan framkommit.

Inom denna ram är även professor Frövigs kommentar till Apostlagärningarna ett värdefullt arbete, som torde finna tacksamma läsare också i de andra skandinaviska länderna. Han ger upplysning om de viktigare textvarianterna, varvid han anser den »västliga» texten för att vara en i stort sett sekundär och förvildad form, som dock har bevarat enskilda ursprungliga läsarter (t. ex. 11: 28). Författaren påpekar också mera påfallande grammatiska konstruktioner och hänvisar flitigt till Blass-Debrunners grammatik. Talrika textkritiska, arkeologiska och historiska upplysningar äro inarbetade i den sammanhängande framställningen. Mera betydelsefulla frågor äro behandlade i exkurser, varav förteckningen å sidan 407 blott upptager de viktigaste. I exkurserna behandlas även i viktigare fall frågan om historiciteten av det berättade, vilken fråga ej anses höra till själva exegesen. Vid diskuterandet av de olika tolkningsmöjligheterna nämnas i regel namnen på de kommentatorer, som företråda de olika tolkningarna. Mera sällan hänvisas till vetenskapliga specialundersökningar. Författaren har ålagt sig så stor återhållsamhet, att han t. ex. vid behandlingen av Areopagos-talet inte ens anför sin egen uppsats om Aratos-citaten (i *Symbolæ Osloenses*). Följden av detta förfarande har blivit, att han orienterar bättre om den något äldre forskningen än om de nyaste undersökningarna och problemställningarna.

Boken karakteriseras för övrigt bäst genom ett referat av Frövigs ståndpunktstagande i några av de mera omdiskuterade frågorna. Enligt Frövig har författarens syfte med sitt arbete varit att berätta, hur det apostoliska vittnesbördet från Jerusalem nådde ut till hednavärlden och den dåvarande världens huvudstad, Rom. Han vill undervisa och även uppbygga, därutöver har han ingen »tendens». Slutet passar naturligt ihop med det mål författaren ställt sig för sitt verk. Han har troligtvis även haft skriftliga källor till sitt förfogande, men det är lönlös möda att söka rekonstruera dessa. Traditionen om Lukas som författare har starkt stöd i »vistyckena», och inga invändningar mot den ha beviskraft. Den lägges därför till grund vid bedömandet av den historiska trovärdigheten. Avfattandet sattes till år 70—80.

Talen såväl som berättelserna äro utformade av Lukas, som har velat ge typiska exempel och icke stenografiska referat, men även för deras vidkommande har han haft tradition eller hågkomster att bygga på. Apostlagärningarnas bild av Paulus är ofullständig men icke oriktig, den kan mycket väl härröra från en av hans följesvenner. Berättelsen i Act. 15 låter

sig utan väsentliga svårigheter förlikas med vad Paulus säger i Gal. 2. Apostladekretet, vars ursprungliga innebörd är bevarad av de egyptiska men icke de »västliga» textvittnena, var speciellt avsett för församlingarna i Antiokia, Syrien och Kilikien; Paulus har icke känt sig bunden av det på de arbetsområden som voro hans egna. Det erkännes, att berättelsen i Act. 11: 30 om Barnabas' och Paulus' resa till Jerusalem vållar svårighet, men framför kritiska operationer föredrar författaren antagandet, att Paulus i Gal. 1—2 bara omtalar de besök i Jerusalem, som blivit nämnda av hans motståndare och varit av betydelse för hans förhållande till urapostlarna. I fråga om Paulus' första vistelse i Jerusalem erkänner författaren däremot, att Apostlagärningarnas berättelse inte helt låter sig harmonisera med Pauli egen.

Exemplen räcker att visa, att författaren principiellt står på en kritisk historieforsknings ståndpunkt men i praktiken använder han kritiken endast där det är oundgängligt. Han föredrar även att låta vissa sakförhållanden förbli ouppklarade framför att tillgripa kritiska hypoteser. Detta beror icke endast på en konservativ respekt för den bibliska framställningen utan synbarligen även på en viss avoghet gentemot hypoteser och konstruktioner över huvud taget. I flera fall går försiktigheten ända därhän, att han endast refererar utan att själv klart taga ställning. Och när han till förklaring ofta hänvisar till att en viss ojämnhet är kännetecknande för Lukas' framställningssätt, kommer detta rätt nära ett uppgivande av varje förklaring.

Till den som söker nya idéer och uppslag har Frövig alltså inte så mycket att giva. Men den som önskar en omsorgsfull, försiktig och pietetsfull vägledning till förstående av texten kan med fördel tillgripa denna kommentar. Och detta är även vad författaren velat ge.

Det är ingen grund till att här anmäla betänkligheter inför enskildheter i författarens framställning. Av principiell betydelse är däremot vad recensenten saknat i Frövigs kommentar. Det är framför allt två ting. För det första en mer ingående litterär och stilistisk undersökning såväl av skriften i sin helhet som av de enskilda berättelserna och talen. Hur kom det sig, att under urkristendomen, som väntade världens snara undergång, en historisk skrift som Apostlagärningarna blev skapad? Vilken är över huvud taget skriftens litterära art? Var inte allt intresse samlat kring evangeliet? Hur kunde Lukas då komma på idén att tillfoga en annan skrift? Vilka trosintressen ligga bakom? Och när Lukas bygger på traditioner, vilken roll ha då dessa traditioner spelat i församlingarnas liv? Vilka motiv ha bestämt urvalet av berättelser, som för en modern historiker ofta

kan te sig godtyckligt? Vilken kompositionsteknik och vilka stilmedel ha författaren betjänat sig av? Huru motsvara dessa medel hans intentioner? I vilken utsträckning äro de litterära, och i vad mån återspegla de en muntlig berättarstil? Alla dessa och andra liknande frågor berör författaren icke eller endast flyktigt. Helt visst äro förarbetena här bristfälliga, men det hade likväl väsentligt ökat kommentarens värde även för de läsare, som närmast äsyftas, om förf. givit mer akt på dem. Här är mycket att göra, och det är möjligt nå större insikter än hittills. Utan tvivel har ett ensidigt intresse för Apostlagärningarnas källvärde och för källsöndringen medfört, att undersökningen av skriften som litterärt dokument, uppteckning av tradition och vittnesbörd om urkristen tro och församlingsliv negligerats. Frövig har ej heller tillräckligt utnyttjat de ansatser, som finnas i litteraturen.

Man saknar för det andra en mer djupgående teologisk undersökning av Lukas' kristendomsåskådning sådan den kommer till uttryck i Apostlagärningarna. I vilken grad har denna hans åskådning präglad urvalet och återgivandet av berättelser och tal? Vilka äro särdragen i hans kristna uppfattning, och vilken är dess ort inom urkristendomen? Även här förbliva många frågor olösta och obehandlade, som mycket väl skulle ha kunnat dryftas inom den ram, Frövig dragit upp för sin kommentar.

Det hänger i någon mån samman med de påtalade bristerna, att jag fruktar, att Frövigs arbete, dess många förtjänster till trots, icke i önskvärd grad kommer att verka inspirerande och eggande till att självständigt arbeta vidare med någon av de många frågor, som Apostlagärningarna ställer läsaren inför. Bristerna upphäva dock icke förtjänsterna. Arbetet ger en god handledning vid studiet av Apostlagärningarna och en väl övervägd exeges. Den hävdar sin plats inom kommentarlitteraturen även bredvid Mosbechs danska tolkning. Den är ett vackert vittnesbörd om författarens mångåriga studie- och lärargärning.

NILS ALSTRUP DAHL.

HANS HOFER: *Die Rechtfertigungsverkündigung des Paulus nach neuerer Forschung. 37 Thesen. Gütersloh 1940. VI + 105 sid.*

ÉDOUARD TOBAC: *Le problème de la justification dans saint Paul. Étude de théologie biblique. (Univ. cathol. Lovaniensis. Diss. in Fac. theol. Ser. 2: 3.) Gembloux [1941]. XXIV + 255 sid.*

Hofers bok är trots sitt anspråkslösa yttre värd en allmännare uppmärksamhet. Förf. erbjuder i stark koncentration en utomordentligt läro-



rik framställning av ett centralt motiv inom Paulus' förkunnelse, så som detta motiv numer kan uppfattas på grundval av nyare, närmast tyska evangeliska, teologers arbeten — Tysklands evangeliska forskare ha ju faktiskt under de sista årtiondena i särskilt hög grad bidragit att fördjupa den paulinska bibelteologien. Hofer har dock icke nöjt sig med att blott återgiva andras åsikter utan också grundligt tänkt igenom ämnet på egen hand, och han har även åtagit sig att i detta stycke söka föra vår förståelse av Paulus vidare än föregångarna, vari han både genom sin helhetsyn och genom flera goda partiella observationer måste sägas ha lyckats på ett berömvärdt sätt. Det är dock omöjligt att av det sammanträngda innehållet här meddela mer än ett par detaljer. Skriften består egentligen av två delar. Den första delen innehåller principiella iakttagelser beträffande det paulinska tänkandets egenart (t. o. m. sid. 48), den andra delen utlägger själva rättfärdiggörelsemotivet i 37 kortare kapitel av tetisk karaktär, vilka dock stå i systematiskt sammanhang med varandra (sid. 49 ff.). Inom den första delen kan man särskilt fästa sig vid karakteristiken av vad H. kallar Paulus' »komplexiva tänkande». Genom sitt resonemang här synes förf. ha skänkt ett synnerligen värdefullt bidrag till de paulinska skrifternas och i viss mån även den övriga Bibelns förståelse, och rec. vill gärna instämma i H:s reaktion mot det ofta hörda talet om ett »dialektiskt» och »paradoxalt» tänkesätt hos Paulus eller annars i Bibeln. Ur bokens andra del må endast anföras, att förf. genom att ständigt särskilja två rättfärdiggörelseakter, en vid början av kristenlivet och en definitiv vid yttersta domen, vill reda ut sammanhanget mellan olika hithörande, ofta skenbart motsägende, idéer på ett logiskt sätt. Även om vissa frågetecken naturligtvis kunna sättas, är alltså H:s arbete i det hela en verkligt tillfredsställande och stimulerande lektyr och måste rekommenderas till allmänt studium.

Också Tobacs bok är högst betydelsefull i ifrågavarande ämne, ehuru den med hänsyn till den vidlyftigare lärdomsapparaten måste anses vara riktad till en trängre läsekrets. Det är dock mycket intressant att få en framställning av Paulus' rättfärdiggörelselära också från katolskt håll. Man märker lätt, att förf. är en mycket balanserad, logisk och förstående bibelforskare. Han stöder sig gärna även på protestantiska teologer. Med säker hand och fint omdöme visar han upp, hur rättfärdiggörelsens motiv måste ses i samband med Paulus' hela frälsningslära. Särskilt måste det negativa, det *varifrån* vi bli rättfärdiggjorda och frälsta, beaktas. Endast i ett par speciella frågor kunna Tobacs närmare ställningstaganden här refereras. Begreppet »Guds rättfärdighet» innebär ett attribut hos gudo-

men, och språkligt är uttrycket en subjektiv genitiv (sid. 109 ff.). Paulus har ingen dubbel frälsningslära, en juridisk-fariseisk och en pneumatisk-hellenistisk, utan en enda åskådning med olika sidor (192). Rättfärdiggörelsen i judendomen var en forensisk akt, och så är det även hos Paulus (197). En skillnad är, att rättfärdiggörelsen hos Paulus ej blott är ett konstaterande utan ett skapande, genom Kristi död (203). Rättfärdiggörelsen och rättfärdigheten äro båda, om man ser dem från det objektiva frälsningsskeendets synpunkt, primärt förbundna med Kristi död. Ser man dem från den troendes subjektiva synpunkt, kommer rättfärdigheten att logiskt ligga före rättfärdiggörelsen, ty människan träder in i frälsningssfären endast genom förening med Kristus och delaktighet av hans ande, men där äro ju redan befrielsen från syndens makt och det nya livet förutsatta (205 ff.). Om själva rättfärdiggörelsen ville man hos Tobac gärna ha fått läsa litet mer. Bokens utrymme tages till största delen upp av frälsningslärans övriga partier. Man måste dock ständigt uppskatta förf:s kloka omdöme. Vad jag mest saknar i Tobacs framställning, är ett ordentligt hänsynstagande till *laggärningarnas* problem. Man kan även anmärka, att litteraturhänvisningarna innehålla så litet moderna arbeten. I det hela är boken dock ett högst gediget provstycke från en av världens förnämsta teologiska fakulteter.

BO REICKE.

RUBEN JOSEFSON: *Luthers lära om dopet. 168 sid. Svenska kyrkans diakonistyrelses bokförlag, Stockholm 1944. Pris kr. 4: 50.*

Docenten Ruben Josefson har i sin bok »Luthers lära om dopet» givit oss en till formen populär men dock mycket ingående vetenskaplig analys av Luthers tankar om dopet.

Luther har kämpat mot tvenne vantolkningar av dopet. Å ena sidan har han kämpat mot katolicismen, som tänkt sig att Gud med dopakten förbundit ett ingjutande av vissa nådeskrafter. Dopets nåd är icke en sådan ingjuten nåd. Den är i stället en löftets nåd, som människan måste mottaga i tro. Mot Rom gör därför Luther gällande, att dopet består av tecken och löftesord. Mot Rom gör han också gällande att tron nödvändigt hör med till dopet. Ett löfte kan icke mottagas annat än i tro.

Men Luther har å andra sidan också kämpat mot vederdöparna. Dessa tolkade Luthers tal om löftesord och tro, så att tecknet blev oväsentligt och överflödigt. Om löftet står fast — säga de — räcker det att tro löftet utan att mottaga tecknet. Tecknet uppfattas då endast som en symbol.

Det väsentliga blir för dem människans tro. För den som tror behöves icke dopet, mena de. Utan tro får dopet åter intet värde. Därför skall dopet enligt vederdöparna endast givas åt den som tror, sedan dennes tro konstaterats. På det sättet blir dopet för dem ett igenkänningstecken människor emellan, men betyder intet inför Gud. Inför Gud är endast tron av betydelse.

Mot vederdöparna gör Luther gällande tecknets, dvs. dopvattnets avgörande betydelse. Gud själv har genom dopets instiftelse bundit sig vid tecknet. När en människa döpes är det därför Gud själv, som genom tecknet inlemmar henne i Kristi kropp till gemenskap med Kristi död och till gemenskap med hans uppståndelse. Därför ligger enligt Luther stor vikt på att en människa döpes i Guds namn. Gudsnamnet betyder här att det är en Guds egen gärning. Men därför minskas icke löftets betydelse. Löftet betonas lika starkt som tidigare, när motsättningen gällde katolicismen. Vi ha i dopet att göra med ett till tecknet knutet löfte.

Stort intresse har också Luthers argumentation. Skälet till att han förkastar Roms lära om ingjutna nådeskrafter är att en sådan åskådning för till gärningsrättfärdighet. Nådeskrafterna äro visserligen helt och fullt Guds verk, men deras verkningar kunna mätas. Därmed inriktas människans intresse på de gärningar, som avspegla nådeskrafterna. Av samma skäl förkastas också vederdöparnas symboliska doplära. För dem blir tron mätbar, och så drages uppmärksamheten till vad det mänskliga subjektet presterar. Mot de mänskliga prestationerna sätter Luther Gudsgärningen i dopet och tron på denna Gudsgärning som det allt avgörande.

Den som här vill förstå Luther, bör till varje pris undvika ett psykologiserande betraktelsesätt. Om vi ett ögonblick få lämna Josefsons framställning, kan kanske en jämförelse med det politiska livet göra sin nytta. Den situation, i vilken Luther finner den kristne kännetecknas av frontbildning. Den kristne är indragen i en strid mellan gott och ont, mellan Kristus och djävulen. Det är i den situationen, dopet hör hemma och får sin betydelse. Dopet är det kännetecken, varmed Kristus betecknar de sina. Dopet betyder tillhörighet till Kristi rike. Genom mitt dop tillhör jag den rätta sidan. Här gäller ett antingen eller. Antingen bär jag den sidans fälttecken och tillhör då den sidan oberoende av krafter och utrustning i övrigt, eller också bär jag icke fälttecknen och tillhör då motsidan. Jag blir kristen genom mitt dop, på samma sätt som jag kommer att tillhöra den ena sidan i den politiska striden genom att bära dess fälttecken. Det enda undantaget är förrädaren, som missbrukar fälttecknet.

Tillhörigheten till Kristus är dock icke en död och mekanisk tillhörig-

het, lika litet som det politiska ställningstagandet kan vara ett oengagerat ställningstagande. Den som tillhör en front måste tro på sin Herres seger och arbeta för denna, annars är han en förrädare. På samma sätt är det med den kristne, han måste tro. Tron är den aktiva tillhörigheten till Kristus, utan vilken jag vore förrädare och namnkristen. Därför måste tecknet följas av tro, om dopet skall vara till någon nytta. Men tron mätes icke. Jag blir icke mer eller mindre kristen genom starkare och svagare tro. Här gäller, att alla som följa, tillhöra Kristus, de må vara starka eller svaga. Kristus lider för svaga och försumliga stridsmän, men han avvisar dem icke. Det är endast förrädarna, som avvisas. Alla andra äro i lika hög grad kristna. Därför höra icke gärningarna ihop med människans salighetsak, men väl tron.

Hur gudsgärningen i dopet och den till denna gudsgärning knutna tron höra samman, illustreras bäst av Luthers uttalanden om barndopet. Tecknet betyder här tillhörighet till Kristus. Så är det för de vuxna, så är det också för barnen. Gud själv bekänner sig genom tecknet till barnen. Gud själv betecknar dem som sina. Den saken är icke svår att förstå. Värre har det för vår samtid varit att följa Luther, då han talar om den till barndopet hörande tron.

Luther har här intagit tvenne skilda ståndpunkter. I sin tidigare produktion gör han gällande, att barnen döpas på faddrarnas och församlingens tro. I sin senare produktion stannar han, såsom Josefson visat, vid tanken på att barnen tro. Det är också den tanke, som den lutherska ortodoxien konsekvent övertagit av Luther. Detta med barnens tro — säger Luther — är ingenting, som vi kunna veta om, men vi få hoppas och bedja, att Gud förläna dem tro.

Varför kunna icke barnen vara utan tro, fråga vi. Kunde det inte i deras fall räcka med tecknet? Luther vill icke uppge tanken på trons nödvändighet. Tron visar, att det här icke är fråga om en död, mekanisk tillhörighet utan en aktiv levande. Därför måste Luther här räkna med tron, även om denna tro är helt oåtkomlig för iakttagelse. Luther har här förvisso på sitt sätt tillvaratagit något för oss omistligt. Det är här icke frågan om att människan kan vänta med ställningstagandet till dess hon blir vuxen. I den strid på liv och död, som här utkämpas mellan Kristus och djävulen måste alla aktivt ta ställning, också det lilla barnet. Barnen i ockuperade länder stå icke utanför de politiska motsättningarna. Det uppfattas icke som intrång i deras fri- och rättigheter, att de engageras redan som barn. Man uppskjuter icke valet mellan den egna sidan och motståndarsidan till dess de blivit vuxna. De engageras genast aktivt

i striden. Neutralitet existerar icke. Hur skulle de då kunna förbli neutrala inför striden mellan Kristus och djävulen? De måste med från början. Därför måste de tro.

Vi förstå, hur snubblande nära tanken på en ställföreträdande tro legat. Men denna tanke förkastas av den mogne reformatorn, därför att den icke gör rätt åt det personliga engagemanget. Tillhörighet till Gud — och något mindre är det icke frågan om — är alltid ett personligt engagemang, därför måste barnen tro. Gud ger den tron, utan att vi veta huru. Johannes döparen hade den — enligt Luther — redan i sin moders liv. Därför spratt barnet till, när Elisabet mötte Maria. Det ofödda barnet tänkes vara med om de stora ting, som här ske. Det vore omöjligt utan tro. Tro är att vara engagerad på rätt sida. Det är att tillhöra samma sida som Kristus. Det är att tillhöra Kristus.

Josefsons bok ger en mycket klar bild av Luthers doplära, såsom denna uppbyggts kring löftet, tecknet och tron. Den har icke sin minsta förtjänst i att på allvar försöka göra Luthers och ortodoxiens så ofta förkättrade lära om barnens tro religiöst begriplig. Man hade gärna sett bilden fullständig genom en fylligare utredning av förbundstankens betydelse ihop med dopet. Förbundstanken utvecklas av den förreformatoriske Luther i samband med dopet och återkommer såsom en ledande tanke i den lutherska ortodoxien jämte Luthers andra tankar om dopet. Att den här nästan förbigåtts förklaras dock av den mogne reformatorns tystnad på denna punkt.

GÖSTA HÖK.

#### TILL FRÅGAN OM TEOLOGIENS VETENSKAPLIGHET.

KARL NECK: *Das Problem der wissenschaftlichen Grundlegung der Theologie bei A. E. Biedermann. Dissertation der theologischen Fakultät der Universität Zürich eingereicht. X + 210 sid. Schleithem 1944.*

Att man på skilda håll samtidigt inriktar uppmärksamheten på teologiens, enkannerligen dogmatikens, principfrågor är i och för sig intet märkligt. Det hör till det vetenskapliga arbetets natur, att man nu och då besinnar sig över forskningens betingelser och principiella förutsättningar. Men att två forskare alldeles oberoende av varandra samtidigt behandla samma grundfrågor hos en och samma teolog må ju betecknas som ett egendomligt sammanträffande. Och det egenartade i detta för-

hållande stegras onekligen, då man betänker, att den behandlade teologen ingalunda hör till dem, som stå i det nutida teologiska intressets centrum. Året efter publiceringen av Axel Gyllenkroks i det tredje häftet av denna tidskrift för år 1944 (s. 221 ff.) anmälda doktorsavhandling »A. E. Biedermanns Grundlegung der Dogmatik» (1943) har Karl Neck utgivit ovannämnda undersökning likaledes såsom ett teologiskt doktors-specimen. För en svensk läsare ligger det nära till hands att anställa en jämförelse mellan de två arbetena. Och under det komparativa studiet kan läsaren icke undgå att beklaga, att den schweiziske doktoranden icke haft tillfälle att före utgivandet av sitt arbete taga del av den svenske kollegans undersökning, ty han hade då kunnat lära sig åtskilligt beträffande den schweiziske teolog, som båda gjort till föremål för behandling.

Uppläggnigen av de båda undersökningarna är mycket olika. Den första olikheten är den, att Neck till skillnad från Gyllenkrok inleder sin undersökning med en längre idéhistorisk översikt (kap. I, s. 1—78). Denna är avsedd att teckna det idéhistoriska läget under 1800-talet fram till tidpunkten för Biedermanns teologiska framträdande. Utgångspunkten tages hos Hegel och Schleiermacher. Därefter behandlas Karl Daub, Richard Rothe, David Friedrich Strauss, Alexander Schweizer och Albrecht Ritschl. Det är i och för sig tacknämligt, att Neck för sig ställt en dylik idéhistorisk uppgift. Men mot det sätt, varpå Neck fullgjort densamma, kunna vissa anmärkningar göras. Man frågar sig först, varför Neck ägnat ett så stort utrymme åt Daub, då denne icke haft någon väsentlig betydelse för Biedermann eller för det av denne behandlade problemet om teologiens vetenskaplighet. Å andra sidan står man frågande inför varför Neck helt förbigått Feuerbach, vilkens betydelse för Biedermann kan mäta sig med Strauss'. Vidare företer denna idéhistoriska inledning bilden av en ganska mosaikartad anhopning av skilda teorier om teologiens vetenskaplighet och religionens väsen, de två frågor hos Biedermann, som fånga Necks intresse. Men Neck gör här intet försök att vare sig ur dessa genetiskt härledda Biedermanns uppfattning eller påpeka de svårigheter inom dessa teorier, med vilka Biedermann brottades. Under sådana förhållanden frågar man sig, vad en på sådant sätt utgestaltad idéhistorisk inledning har att skaffa med problemet om teologiens vetenskaplighet hos Biedermann. Med Necks idéhistoriska översikt för ögonen kännes avsaknaden hos Gyllenkrok av en idéhistorisk inledning icke såsom någon större förlust. Medan den idéhistoriska inledningen hos Neck ej är ägnad att klarlägga problemet om teologiens vetenskaplighet hos Biedermann, företer Gyllenkroks undersökning, som på en

gång försätter oss in medias res, från början ett fast grepp om detta grundproblem.

Detta grepp saknas hos Neck, och det torde vara den allvarligaste bristen i hans undersökning. Neck stannar inför två betydelsefulla frågor hos Biedermann, nämligen frågan om vetenskaplighetens grunder och religionens väsen. Men han uppställer icke den fråga, som på det närmaste berör problemet om teologiens vetenskaplighet och som så att säga sammanbinder förutnämnda båda frågor. Hade Neck haft tillgång till Gyllenkroks Biedermann-undersökning, då hade han sett, att denna avgörande fråga är frågan om religionens eller kristendomens sanning.

Nu behandlar Neck de båda delfrågor, som särskilt intressera honom, så att säga var för sig och parallellt med varandra. Med stöd av en artikel av Biedermann i *Zeitstimmen* fastställer Neck följande »Grundsätze der Wissenschaftlichkeit» hos Biedermann: 1. jaget eller medvetandet såsom utgångspunkt för den vetenskapliga kunskapen, 2. lagenligheten och 3. sanningens andliga art (s. 81). Efter dessa punkter disponerar Neck sin undersökning av vad vetenskapligheten betyder hos Biedermann (kap. 2, s. 79—135). Då Neck — såsom ovan framhållits — icke insett, att Biedermann djupast syftar till att uppvisa religionens eller kristendomens sanning och att uppställandet av ovannämnda »Grundsätze der Wissenschaftlichkeit» djupast har att tjäna detta syfte, kommer han att framställa nämnda grundsatser, som om dessa vore till för sig själva och representerade sitt självändamål. Hela detta avsnitt av undersökningen kommer därmed icke i tillräcklig kontakt med vad som är hela avhandlingens uppgift, nämligen att utreda frågan om teologiens vetenskaplighet hos Biedermann.

»Der innere Aufbau der Religionen und des Christentums scheint den Wissenschaftsgrundsätzen, die wir im Bisherigen gefunden und erläutert haben, völlig zu widersprechen» (s. 136). Med dessa ord sammanbinder Neck undersökningen av de vetenskapliga grundsatserna hos Biedermann med framställningen av vad religionens och kristendomens väsen betyder hos honom (kap. 3, s. 136—187). Ur detta ponerade motsatsförhållande mellan vetenskap och religion-kristendom kommer nu enligt Neck en rad problem att springa fram. Ett första problem har sin grund däri, att det faktiskt finnes ett flertal religioner, som ömsesidigt utesluta varandra och som alla göra anspråk på självständig och absolut giltighet, vilket strider emot den vetenskapliga grundats, som återför allt på en enhet och på en enda verklighet och sanning (s. 136). »Die Anhänger eines wissenschaftlichen Religionsbegriffs werden demnach hier einen Aus-

gleich suchen. Biedermann tut es auf empirisch-induktiv-analytischem Weg, indem er die Religionen vergleichend darstellt und auf ihren Gehalt untersucht», hävdar Neck (ibid.). Men häremot kan invändas, att Biedermann aldrig anställer någon jämförelse mellan religionerna och att hans empirisk-induktiva metod icke har till uppgift att lösa någon religionens giltighetsfråga. — Ett andra förment problem hos Biedermann, vilket berör förhållandet mellan religion och vetenskap, formulerar Neck i följande satser: »Die Religionen selber behaupten ihre Begründung von der Gottheit, vom Absoluten her . . . Ganz im Gegensatz dazu begründet die Wissenschaft vom Diesseits, vom Menschen, vom Bewusstsein her» (s. 136 f.). Häremot är emellertid att säga, att det enligt Biedermann icke föreligger någon verklig motsats mellan religionens-kristendomens och vetenskapens sanningsgrund. Det är helt enkelt oriktigt att, såsom Neck gör, påstå att vetenskapen grundas »vom Diesseits, vom Menschen, vom Bewusstsein her». På denna punkt har Gyllenkrok klarlagt Biedermanns åskådning, och hade Neck haft tillfälle att taga del av dennes undersökning, skulle han förvisso radikalt reviderat sin egen tolkning av Biedermann. — Det tredje problem, som Neck finner i Biedermanns religionsfilosofi, formulerar han så: »Aus Punkt eins und zwei ergibt sich dann Punkt drei: Wenn Religion und Wissenschaft in eins gebracht werden, wie steht es dann mit der Religion als selbständiger Erscheinung?» (s. 137). Men häremot kan anmärkas, att kravet på att uppvisa religionens självständighet icke blir en följd av att religionen sammankopplats med en vetenskap, som argumenterar »vom Diesseits, vom Menschen, vom Bewusstsein her», utan därav att religionen intellektualiserats eller förlagts på det teoretiska planet. Om religionen i likhet med vetenskapen förlägges på detta plan, så inträder ju såsom en nödvändig uppgift att uppvisa religionens självständighet i förhållande till vetenskapen. I detta sammanhang är religionens självständighetsfråga att insätta hos Biedermann. Också beträffande denna sak skänker Gyllenkroks undersökning helt annan klarhet.

Även undersökningens sista huvudavsnitt: »Der Aufbau der Dogmatik als Form-Inhaltproblem» (kap. 4, s. 188—196), röjer hos Neck samma vaga grepp om grundproblemet hos Biedermann som föregående partier. Enligt Neck är den avgörande frågan denna, huru vissa kristna tros-satser överensstämmer med vetenskapens grundsatser och med den historiskt givna kristendomen (s. 191). Att icke Neck gjort klart för sig, att grundproblemet hos Biedermann gäller religionens eller kristendomens sanning, visar även på denna punkt sina menliga följder. Därför blir Necks teck-



ning av huru Biedermann tänker sig kristendomens förhållande till å ena sidan historien och å den andra till det allmänna religionsbegreppet icke tillfredsställande.

Det bådär gott för nutida svensk teologi, då det kan konstateras, att vi här trängt till större klarhet och djupare förståelse av Biedermann och det problem, kring vilket hans teologiska tänkande ständigt rörde sig, än man i våra dagar gjort i Schweiz, Biedermanns eget hemland.

Hj. LINDROTH.

# D I S K U S S I O N S I N L Ä G G

## EN UPPLYSNING

I sin anmälan av mitt arbete *Kierkegaards tro och andra kierkegaardstudier* i denna tidskrift häftet 4, 1944 har docent Sven Edvard Rodhe sökt återföra motsättningen mellan V. Lindströms ståndpunkt i *Stadiernas teologi* och den av mig företrädde till en gemensam förutsättning, nämligen distinktionen mellan ett spekulativt filosofiskt-idealiskt bestämt gudsförhållande och gudsförhållandet fattat på ett personligt, etiskt-religiöst vis. Hos bägge författarna, menar recensenten, »saknar man klarhet» beträffande den nämnda distinktionen. »Vad Kierkegaards åskådning beträffar, förefaller det möjligt att komma till en mera definitiv klarhet däröver, endast om den hegelianska tankevärld, vari Kierkegaard rörde sig, utredes och hans egen åskådning betraktas i relation till denna. Historiskt motiverad skulle en sådan undersökning kunna systematiskt klarlägga innehållet i den filosofiskt-teologiska ståndpunkt mot vilken Kierkegaard reagerade och därmed även kasta ljus över Kierkegaards egen syn» (a. a. s. 322 f.).

Min avsikt är alls icke att dryfta riktigheten i recensentens antagande beträffande roten till motsättningen mellan de båda nyss angivna ståndpunkterna. Vad kontroversfrågan gäller är i grunden följande: 1. Finns eller finns icke i Kierkegaards tänkande paradoxtanken även i betydelsen av en teoretisk motsägelse? 2. Företräder Kierkegaard genomgående en gemenskapstanke i den reformatoriska etikens anda, eller utvecklades hans etiska ståndpunkt till extrem individualism?

Nog förefaller det, som om ett ställningstagande till dessa två väsentliga frågor skulle kunna göras redan på grundvalen av det föreliggande kierkegaardmaterialet, om detta användes i hela dess utsträckning. Vikten av att klargöra den hegelianska tankevärlden och att betrakta Kierkegaards åskådning i relation till denna vill jag emellertid vara den förste att understryka. Nu förhåller det sig i verkligheten ingalunda så, som recensenten förmenar, att klarhet på denna punkt skulle saknas vid mitt ställningstagande. Såsom recensenten riktigt framhållit, är min skrift Kierkegaards

tro »ett sammanfattande uttryck för förf:s tidigare utvecklade synpunkter på Kierkegaard, ställda i kritisk relation till senare Kierkegaard-forskning» (a. a. s. 321). Visserligen har jag icke i denna sammanfattning företagit en dylik utredning. Därtill fanns icke heller någon anledning. En sådan föreligger nämligen redan i mina tidigare kierkegaardstudier, på vilka den föreliggande framställningen uttryckligen anger sig bygga. Redan i min avhandling, *Sören Kierkegaards etiska åskådning*, 1918, har jag behandlat »Kierkegaards förhållande till Hegels spekulation» (a. a. s. 25—37), men utredningen är här övervägande begränsad till hur Kierkegaard själv såg på detta förhållande. I min skrift *Kierkegaards dogmatiska åskådning*, 1925, däremot föreligger en ingående historisk-kritisk undersökning av »Uppenbarelse och historia i den hegelska religionsfilosofien och hos Kierkegaard» (a. a. s. 354—440). Här utredes just distinktionen mellan ett spekulativt filosofiskt-idealiskt bestämt gudsförhållande och gudsförhållandet fattat på ett personligt, etiskt-religiöst vis. Den av mig använda distinktionen i *Kierkegaards tro* svävar sålunda icke i luften, och den brister ingalunda i begreppsklarhet. Det är alls icke fråga om ett »förarbete», såsom recensenten förmodar, framställningen bygger tvärtom på en redan företagen historisk-kritisk analys. Skulle recensenten tilläventyrs önska dryfta bärkraften och riktigheten av den i *Kierkegaards dogmatiska åskådning* framlagda undersökningen av relationerna till Hegel, så har jag intet däremot. Här har jag blott ansett mig böra upplysa om att den av recensenten efterlysta utredningen, vad mig angår, redan föreligger.

TORSTEN BOHLIN.

### SVAR

Den upplysning, som min anmälan av boken *Kierkegaards tro och andra Kierkegaardstudier* framkallat, innehåller en hänvisning till ett större arbete av samme förf., *Kierkegaards dogmatiska åskådning*. Hänvisningen ter sig såtillvida befogad, som en läsare av den förra skriften med fördel kan studera den senare, i vilken han finner såväl förf:s egna synpunkter utvecklade med större utförlighet som Kierkegaards åskådning grundligare diskuterad och även betraktad i förhållande till Hegels åskådning. Däremot synes hänvisningen såtillvida vara mindre betydelsefull, som de i anmälan angivna problemen knappast bli mer klarlagda i det större verket än i den anmälda mindre skriften, som ju också bygger på och sammanfattar utredningarna i den större. Vad de två anförda arterna

av gudsförhållande egentligen skulle innebära och hur de skulle skilja sig från varandra ger ej den återopade större skriften någon klar upplysning 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.

Den ingående motivering och vidare utveckling som dessa påståenden skulle fordra kan ej här komma ifråga. Blott några antydningar må göras.

Frågan om Kierkegaards ställning till Hegel blir knappast tillräckligt utredd och tillfredsställande besvarad, om betraktelsen — såsom sker i 'Kierkegaards dogmatiska åskådning' — inskränkes till att blott omfatta hur Kierkegaards åskådning ter sig i förhållande till Hegels uppfattning av religionen. Hegels religionsfilosofi är bestämd av hans uppfattning av kunskapen och hans därav betingade verklighetsåskådning. Först genom att i betraktelsen hänsyn även toges till Hegels uppfattning av kunskaps- och verklighetsproblemet och till 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. Frågor sådana som i vad mån Kierkegaard intar samma kunskapsteoretiska ståndpunkt som Hegel, i vad mån kunskapen eller spekulativen, mot vilken Kierkegaard vänder sig, då det gäller gudsförhållandet, är kunskapen eller spekulativen i hegelsk mening, och i vad mån Kierkegaards värdering av paradoxen sammanhänger med Hegels uppfattning av negationens och motsägelsens betydelse, dylika frågor bli för det vidare betraktelsesättet aktuella, och deras besvarande är betydelsefullt för bestämningen av Kierkegaards åskådning. Ävenledes förefaller den med hänsyn till Kierkegaard väl icke obefogade men dock mycket vaga och allmänna distinktionen mellan gudsförhållandet fattat på ett spekulativt metafysiskt vis å ena sidan och på ett etiskt-religiöst vis å den andra, närmare kunna bestämmas och klarläggas, om hänsyn toges till Hegels idealistiska kunskaps- och verklighetsuppfattning. På ett liknande sätt synes det mig förhålla sig med den angivna frågan, i vad mån Kierkegaard genomgående företräder en gemenskapstanke i den reformatoriska etikens anda eller utvecklades till företrädare för en extrem individualism. Samfundstanke och individualism i Kierkegaards åskådning låta sig svårligen annat än mycket allmänt och oklart bestämmas, om inte hänsyn toges till hur de te sig från Hegels ståndpunkt. Detta gäller ju f. ö. ej blott Kierkegaards åskådning utan nästan varje motsättning under 1800-talet mellan individualism och gemenskapstanke, må ock denna senare vara fattad »i den reformatoriska etikens anda». Ett karakteristiskt

svenskt exempel på Hegels dominerande inflytande i detta avseende erbjuder den s. k. lundensiska högkyrkligheten.

SVEN EDVARD RODHE.

### TILL FRÅGAN OM NÅDENS ORDNING HOS SCHARTAU OCH DESS GENESIS

Under rubriken »*I vad mån tillvaratar 'nådens ordning' det specifikt lutherska i vår tro? Några principiella linjer*» har docent Gösta Hök i Kvartalskriftens tredje häfte 1944 publicerat en intressant artikel, rik på djärva kombinationer och friska uppslag. Den avser, som av ingressen framgår, att skärskåda nådens ordning hos Schartau i ljuset av dess genesis.

Redan den första sammanfattande utgångspunkten väcker emellertid kritisk opposition. Det heter: »Vägen från Luther till Schartau går över ortodoxien. Den första uppmjukningen av Luthers grundsyn sker också redan hos Melanchthon och i ortodoxien. Denna utmynnar i den 'nådens ordning', som föreligger hos David Hollazius i dennes dogmatiska arbete 'Examen theologicum acroamaticum' 1707. I den av pietism uppmjukade ortodoxi, som här möter oss, ha vi den direkta utgångspunkten för en utveckling, som för fram till Schartau.» Men en på detta område så kunnig forskare som E. Hirsch säger i sin moderna handbok<sup>1</sup>: »Die Geschichte seiner Entstehung ist bisher nicht durchgeklärt.» Han påpekar, att den i utbildad gestalt (Vorgestalt) finnes redan hos J. C. Dannhauer — som bekant Speners lärare och av denne högt skattad — och från honom kan följas tillbaka till dennes lärofader B. Mentzer i Giessen, men med sina rötter går djupt ned i det 16:de århundradets historia. Redan dessa enkla fakta visa, att den analytiska metodens logiskt ordnade hand inte har spelat den roll i detta lärostyckes genesis, som förf. synes vilja tillskriva denna (s. 184).

Men det problematiska i förf:s åsikt framträder ännu mer, när han kommer in på behandlingen av biskop J. Möller såsom förbindelselänken mellan Hollazius och Schartau. Möller själv uppger flerstädes, att han hämtat den nya anordning av stoffet, som han inför i sina katekeser, från den ordning som förekommer i de dogmatiska »läroböckerna» (s. 177 f.). Gent emot detta anser sig nu förf. kunna fastslå, att »den ordning, som

<sup>1</sup> Hilfsbuch zum Studium der Dogmatik, 1937, s. 344.

Möller följer, icke är hämtad ur mer än *ett* (kurs. förf:s) enda dogmatiskt verk», nämligen Hollazius' Examen Theologicum acroamaticum. Står sig nu detta påstående vid en kritisk aspekt? Det enda bevis förf. anför är en jämförelse mellan kapitelrubrikerna i de båda arbetena. Det så uppställda schemat är vid första ögonkastet mycket bestickande, trots att det finnes — såsom förf. påpekar — en del olikheter, som han dock icke diskuterar. Vid närmare granskning visar sig dock detta bevis vara mera skenbart än verkligt, när man jämför vad som hos bådadera finnes *under* rubrikerna. Det skulle föra för långt att exemplifiera detta. Det är icke heller något huvudargument. Här må i stället sägas några ord om de slutsatser, som förf. drar av sin nyupptäckt. »Möllers naturliga ordning är med andra ord intet annat än den analytiska metoden (som kännetecknar den ortodoxa dogmatiken). Beroendet gäller därför icke endast nådens ordning, utan uppställning och metod i det hela. Nådens ordning är endast en del av det hela — låt vara den enligt Möller viktigaste delen — men ändock endast en del. Möller övertog Hollazius' uppställning och metod, och *då har nådens ordning fått följa med*» (s. 180, kurs. av mig). Den tidshistoriska bakgrunden för Möllers katekesförsök är utförligt och dokumentariskt relaterad i mitt av förf. citerade arbete om biskop Möller.<sup>2</sup> Av denna utredning framgår tydligt, att det är oriktigt att påstå, att nådens ordning — »låt vara som den viktigaste delen» — fått följa med därför att Möller funnit den ortodoxa dogmatikens analytiska metod lämpligast. Förhållandet är det motsatta. Nådens ordning var för honom i dåvarande situation det stora och allt överskuggande intresset.<sup>3</sup> Och det var därför, att han fann, att han kunde vinna detta syfte med hjälp av dogmatikens anordning av stoffet, som han valde denna. Inte heller får man förbise, att det i dåtidens ömtåliga situation låg ett taktiskt drag bakom detta val, vilket hans antagonist domprosten Andreas Knös väl förstod. När Möller tog det radikala steget att uppge Luthers lilla katekes som indelningsgrund, så hade han garderat sig mot beskyllningen för heterodoxi. Han hade den ortodoxa dogmatiken som täckning.

Att nådens ordning verkligen för Möller stod i centrum vid uppbyggandet av katekesen, är också lätt att dokumentariskt visa. I företalet till sitt första katekesförsök<sup>4</sup> säger han: »Det är ingalunda lika mycket

<sup>2</sup> Nelson, Biskop Johan Möller. Ett bidrag till den senare svenska konservativa pietismens åskådning och historia, 1936, s. 143 ff., 177 ff.

<sup>3</sup> Jfr uppställning och metod i Möllers Afhandling om et rätt predikosätt, 1779, och mitt a. a., s. 156 ff.

<sup>4</sup> Försök Til en, I naturlig ordning inrättad, Lärobok i Christendomskunskapen, 1769, s. 3.

i hwad ordning Christendomsläran föreställes. Den ordning, som sanningarnes sammanhang och sakens werkelige beskaffenhet medförer, är wissnerligen den bästa.» Detta är hans stora huvudprincip. Den exemplifieras ock sedan i företalet på ett i hög grad belysande sätt. Främst genom det generella påpekandet, att »en förwänd ordning kan föda et förwändt begrep». Det heter, att »om man wil allraförst föreställa läran om Lagen . . . och, i fölge därpå, strax söka bibringa barnen begrep om et heligt lefwerne och goda gärningar, och utan afseende på deras närwarande tilstånd, inskräpa lagens efterlefnad . . ., innan de fått weta hwad Gud, fall, synd, återlösare, nåd och salighets ordning är, och hwadan kraften skal hämtas», så synes det förvänt. Det medför, att »man från början får et lagiskt begrep om Christendomen». På invändningen att man måste känna lagen för att kunna känna synden, svarar han, att »detta är alldeles onekligt; men därpå följer icke, at man allraförst skal föreställa lagen i hela sin widd . . . utan afseende på människans närwarande tilstånd och oförmögenhet därtill, hwilken til egenrättfärdighets uprättelse ledande method sedan måste kastas öfwerända genom läran om fallet, återlösningen och nådens ordning». <sup>5</sup> Fördenskull bör i synnerhet nådens ordning »rätteligen föreställas» och människans förhållande såväl under som efter omvändelsen, jämte omvändelsehindren, noga uppmärksammas. <sup>6</sup> Detta torde vara nog för att visa, att det är felaktigt att säga, att nådens ordning »fått följa med», när »Möller övertog Hollazius' uppställning och metod».

Men vi återgå nu till den bestickande likheten i den schematiska jämförelsen mellan Hollazius och Möller. Förf. säger, att den senare ortodoxiens läroböcker sinsemellan äro till uppställningen mycket lika, »men ändå icke så lika, att någon annan bok än Hollazius skulle kunna tänkas som direkt förebild» (s. 180). Det finnes emellertid flera i tiden mera näraliggande, »mindre» dogmatici, som lika mycket som Hollazius kunnat tjäna som förebild. Hos dessa återfinnes icke blott samma ordning som hos denne. De ha dessutom flera av de partier, som *saknas* hos Hollazius, men finnas hos Möller. Närmast ligger det här att peka på den i Sverige mycket spridda, men av forskningen föga observerade M. Wöldicke, Compendium theologiae theticae i domprosten P. Muncks edition, 1 uppl. 1760. Vi kunde visserligen här placera bådas schemata vid sidan av varandra som jämförelse, men det är obehöfligt. Dessutom har en sådan schematisk jämförelse blott ett relativt och ringa bevisvärde, vilket den

<sup>5</sup> A. a., s. 7 f.

<sup>6</sup> A. a., s. 9.

kyrkohistoriska forskningen gång på gång får tillfälle att konstatera. Långt mera betyder det att hos Wöldicke återfinnas två huvudrubriker, var på sitt sätt mycket signifikativa, som helt saknas hos Hollazius. Den ena är rubriken *De novissimis*, välkänd för varje forskare i 1700-talets senare kyrkohistoria, där man åter och åter stöter på densamma. Den återgår ordagrant i huvudrubriken på Möllers 8:de kapitel »Om de yttersta tingen». Den andra är Wöldickes rubrik för den 21:sta tesen *De foederibus Dei*. Fastän Wöldicke är ytterligt återhållsam och försiktig, så skymtar där bakom ändå samma inflytande, som går igen i vad Möller i sin »större lärobok»,<sup>7</sup> säger om Adam som *caput foederale* och »Lagsförbundet».

Slutsatsen av vår granskning blir sålunda, att Hollazius icke är det enda dogmatiska arbete som kan tänkas som förebild och att däremot Möllers egen uppgift (jfr ovan) står sig. Detta var också att vänta med kännedom om den pålitlighet och noggrannhet, som städse kännetecknar honom, lätt kontrollerbart i kontroversen med Knös. Man kunde också i detta sammanhang bringa i erinran de dogmatiska böcker, som Möller i sin Afhandling om et rätt predikosätt<sup>8</sup> rekommenderar: Majus, *Theologia pura et sincera*, Buddeus, *Institutiones theologiae dogmaticae*, Weismann, *Theologia exegetico-dogmatica*, Arnold, *Theologia exeperimentalis*, Porst, *Theologia viatorum et regentorum*, Rambach, Erläuterung über Freylinghausens Grundlegung, m. fl.

Vi ha påvisat, att linjen från Hollazius direkt till Möller icke är så oomtvistlig. Men huru förhåller det sig då med nästa led i bevisningen, Möller-Schartau? Möller är, såsom jag i mitt a. a. (s. 206) konstaterat, den förbindelseled mellan Schartau och Anders Nohrborg, som man tidigare förgäves sökt. Men detta är icke detsamma som att han kan rubriceras som förbindelseleden mellan Hollazius och Schartau. Bakom Nohrborg ligger i sin tur en utveckling, som ingalunda för rakt tillbaka till Hollazius.<sup>9</sup> Även med denna utvidgning av förbindelseleden faller sålunda förf:s bevisning till marken.

Icke heller det genetiska förhållandet mellan Möller och Schartau är

<sup>7</sup> Försök Til en större Lärobok I Christendoms-kunskap ..., 1781, s. 14. Jfr Nelson, a. a., s. 118, 195.

<sup>8</sup> Möller, a. a., s. 289.

<sup>9</sup> Jfr Pleijels omdöme: »En närmare analys av Nohrborgs postilla visar ..., huru nära han i sin framställning av 'bättring, tro och helgelse' står den etiskt kvalificerade herrnhutiska förkunnelsen, sådan denna möter i Odhelius' och Hellmans förkunnelse eller i 'Nådens ordning'.» Svenska kyrkans historia, V, s. 518. Jfr ock Nelson, a. a., s. 64 ff.



av sådan art, som det framställes, då det heter: »Sedan har Schartau i sin tur följt Möller. Han rättar, förändrar och utbygger det Möller givit. Här göra sig andra sakliga inflytanden gällande, men grundstommen är dock densamma, som Möller en gång övertagit av Hollazius.» (s. 180). Förhållandet är långt mera komplicerat. Det är redan mindre adekvat att säga, att »grundstommen» är densamma. Om man med »grundstommen» betecknar det formella likhetsdrag, som förf. menade sig kunna konstatera genom det jämförande schemat mellan Hollazius och Möller, vilket ligger närmast, så är det oriktigt.<sup>10</sup> De sakliga inflytanden, som enligt förf. komma till hos Schartau, *bestämma* i eminent grad »grundstommen». Möller är blott *ett* av dessa och knappast det viktigaste. Att beskriva det väsentliga i åskådningens genesis hos Schartau så, att han »rättar, förändrar och utbygger det Möller givit» är även i denna allmänna form att tillmäta denne ett alldeles för stort inflytande. Det var av mycket mera blygsam och sporadisk art.

<sup>10</sup> Jfr anordningen av stoffet i Schartaus Underwisning i Christendomskunskapen, del I, s. 3 ff. Sthlm 1835. Denna anordning synes vara helt originell.

GÖSTA NELSON.

## FRÅN DEN TEOLOGISKA SAMTIDEN

När professor emeritus Hjalmar Holmquist den 1 februari 1945 Navled nära 72 år gammal, förlorade den svenska kyrkohistorieforskningen sin grånade nestor och svenskt kyrkoliv en av sina mera markanta gestalter. Sällsynt enhetlig och koncentrerad var Hjalmar Holmquists forskargärning. I nära fyra årtionden ägnade han sig helt åt studiet och utforskandet av kyrkans historia och åstadkom därunder en väldig produktion. När han vid sin avgång från professuren år 1938 hyllades med en festskrift, slutade den däri införda bibliografien med opus nr 410. Dessutom medhann han under de följande åren ett par större arbeten, innan hans arbetskraft bröts ned.

Holmquists kyrkohistoriska arbeten äro alltför väl kända för denna läsekrets för att behöva bringas i erinran. Däremot är det på sin plats att inför det avslutade livsverket något stanna inför hans forskarprofil och bestående kyrkohistoriska insats. Holmquist var den rosenianska väckelsens barn, och detta satte sin prägel inte blott på hans personlighet utan även på hans historiesyn. Han såg den historiska utvecklingen som ett växlande förlopp av segrar och nederlag med förtätade kriser av dramatisk karaktär. Därför intresserade honom mera de agerande personerna och de markerade händelserna än den bakomliggande teologiska idéutvecklingen. Mästerligt förstod han också att — vare sig det gällde tal eller skrift — ge mærg och liv åt framställningen, vilket kom läsaren och kanske ännu mer åhöraren att nästan känna sig som medagerande i det upprullade dramat.

Att Holmquist trots dessa förutsättningar så föga sysslade med väckelsens problem och historia, sammanhänge nog med det värmländskt-romantiska draget i hans personlighet. Sin historiska skolning mottog han under Harald Hjærnes, universalhistorikerns, kateder. Där lärde han sig tidigt anlägga de vida historiska perspektiven och eftersträva den sammanfattande syntesen. Med romantiken älskade Holmquist att vidga

blicken ut över hela kulturlivet och att betrakta de religiösa stormännen som viri heroici. Betecknande för denne trägne Lutherforskare och Luther-skildrare är, att det som hos reformatorn djupast intresserade honom icke var de nya reformatoriska tankarna utan den dristige hjälten i Worms som inför en hel värld vågade bekänna sin tro.

Det sagda förklarar också, varför Holmquist mera drogs till de stora väldiga översikterna än till de begränsade källundersökningarna. Genom sina många »Handböcker» av olika slag, dessa skickligt gjorda översikter över både den allmänna och den svenska kyrkohistorien, och genom sina otaliga, av stora åhörarskaror ivrigt avlyssnade populärvetenskapliga föreläsningar över allt Sveriges land kom också Holmquist att för allmänheten framstå som den svenske kyrkohistorikern par préférence. Han lärde svenska folket att förstå och älska kyrkohistoriens studium och utförde därmed en banbrytande gärning av stora mått, som efterföljande forskare få skörda frukterna av.

Stark var den bortgångnes kärlek till den kyrka, vars hävdtecknare han blev i högre grad än någon samtida. Som medlem av flera kyrkomöten gjorde han också betydande insatser för det praktiska kyrkolivet, och hans ord vägde nog mera än vad som direkt framgår av protokollen. Där som överallt annorstädes spred Hjalmar Holmquist glädje och sol genom sitt blida och ljusa väsen, som förskaffade honom vänskap och tillgivenhet var han gick fram.

\* \* \*

Med James Moffat (född  $\frac{1}{7}$  1870) har en framträdande representant för den engelsk-amerikanska teologin gått bort. Moffat var skotte, född i Glasgow, där han även fick sin vetenskapliga utbildning. Efter att ha varit präst i »The united Free Church of Scotland» blev han professor i Oxford (1911—1915), flyttade sedan till Glasgow och blev till sist professor vid Union theological Seminary i New York. Han ägde en omfattande lärdom och stor beläsenhet såväl inom teologins olika discipliner som i klassisk och modern litteratur. Främst var han exeget på det nytestamentliga området. Hans »Introduction to the Literatur of the New Testament» är ett standardverk inom isagogiken. Bland hans övriga

arbeten förtjänar den lärda kommentaren till Hebréerbrevet (i den kända serien *International Critical Commentary*) särskilt omnämmande.

Moffats sunda judicium, hans stilkänsla och förtrogenhet med såväl grekiskt som med engelskt språk och litteratur och hans starka praktiskt-kristliga intresse gjorde honom i särskild grad skickad för det arbete, som blev hans förnämsta och som förde hans namn långt ut över fackmännens krets: översättningen av Nya Testamentet. Moffat är en av de mycket få, som lyckats med den svåra uppgiften att återge det Nya Testamentet på ett ledigt, modernt språk, obundet av traditionell bibelstil. Hans översättning rymmer originella tolkningar som blivit uppmärksammade bland exegeterna. Men den har även slagit igenom bland allmänheten och användes av många, som läsa Nya Testamentet till uppbyggelse, och det icke blott i engelskspråkiga land utan i någon utsträckning även t. ex. i Skandinavien.

Till översättningen av Nya Testamentet ansluta sig två andra verk, dels en översättning av Gamla Testamentet, dels en populärvetenskaplig kommentar till Nya Testamentet, som bygger på hans översättning. För det senare arbetet («*The Moffat New Testament Commentary*») lyckades han vinna flera av de förnämsta exegeterna i den anglosaxiska världen som medarbetare. Serien var i det närmaste komplett vid Moffats frånfälle. Tillsammans med bibelöversättningen kommer detta verk att bidra till att Moffats namn och hans insats skall leva länge efter att han själv är död.