

# KYRKANS VÄSEN<sup>1</sup>

AV PROFESSOR HJALMAR LINDROTH, UPPSALA

Då jag enligt det uppdrag, som blivit mig givet, skulle från systematisk-teologisk synpunkt något belysa frågan om kyrkans väsen, uppställer jag redan i början följande huvudpunkter eller teser, som jag i det följande skall närmare utreda.

1. Kyrkan är till sitt väsen en *eskatologisk storhet*.

Men till kyrkans eskatologiska art hör lika litet världsflykt som världslighet eller världsväsende.

2. Kyrkan är till sitt väsen — rätt förstått — en *sakramental storhet*. Därav följer, att den ofta brukade distinktionen »synlig och osynlig kyrka» ej bidrar till att klarlägga frågan om kyrkans väsen.

3. Kyrkan är till sitt väsen ett *Guds verk* och konstitueras uteslutande genom Guds gärning i Kristus Jesus.

Denna sida av kyrkans väsen kommer man emellertid icke åt genom att på abstrakt vis ställa det objektivt-gudomliga i motsats- eller uteslutningsförhållande till det subjektivt-mänskliga.

4. Kyrkans på ovan angivet sätt bestämda väsen ger uttryck åt samma andliga realitet som *rättfärdiggörelsen genom tron allena*. Detta innebär in concreto, att den enskildes ställning i kyrkan aldrig når utöver den spänning, vari den omvända och rättfärdiggjorda människan står enligt Luther och för vilken han präglat uttrycket: simul peccator et iustus.

## I.

Då det säges, att kyrkan till sitt väsen är en *eskatologisk storhet*, gäller det först att fixera innebörden av begreppet eskatologi.

<sup>1</sup> Föredrag vid av Teologgruppernas samarbetsutskott anordnade teologdagar kring kyrkoproblemet i Uppsala oktober 1942.

Vi hava därvid att först göra upp med en del inom nutida systematisk teologi använda eskatologibegrepp. I den tredje upplagan (1926) av Paul Althaus' *Die letzten Dinge*, som ligger till grund för den svenska översättningen (1928) av samma arbete, möter oss begreppsparet axiologisk och teleologisk eskatologi. Det första begreppet, det axiologiska, är hämtat från Windelbands värdefilosofi och betecknar det yttersta och sista i betydelse av eviga, över historiens och tidens växlingar höjda värden. Alltså sådana värden, som såsom tidlösa kunna framträda med anspråk på allmängiltighet, anspråk på att gälla i varje ny tid. Den kristna tron är emellertid bunden vid den konkreta historien, ja, vid ett visst tidsmoment i historien. Skall den kristna tron icke förtunnas till att innebära vissa allmängiltiga idéer, så kan det eskatologiska i kristen mening icke på värdefilosofiskt vis fattas såsom det axiologiska. Det eskatologiska i betydelse av det axiologiska giver icke heller tillbörligt utrymme åt framtidsperspektivet och tanken på ett mål för livet och tillvaron och är även på grund därav icke ägnat att klarlägga det eskatologiska i biblisk, kristen, mening, vilket alltid räknar med ett mål. Åt detta vill visserligen bestämningen av det eskatologiska såsom det teleologiska giva uttryck. Men denna bestämning av det eskatologiska har en tendens att mera tillgodose ett historiefilosofiskt intresse, som förlägger målet inom den mänskliga historien, än den kristna trons intresse, som i det eviga livet i Guds gemenskap ser det slutliga målet. Då begreppsparet axiologisk och teleologisk eskatologi sålunda är otillfredsställande för angivandet av vad det eskatologiska i specifikt kristen mening innebär, kunna vi med fog med Paul Althaus själv i fjärde upplagan (1933) av *Die letzten Dinge* överantvarda detsamma till den sekulariserade filosofiska eskatologien.

Hos Anders Nygren möta vi i hans tidigare arbeten (t. ex. *Religiöst apriori*, 1921, och *Dogmatikens vetenskapliga grundläggning*, 1922) bestämningen av det eviga såsom logisk giltighet och transcendental nödvändighet och därmed så att säga ett logiskt eskatologibegrepp. Men det är uppenbart, att det eviga i denna betydelse icke är detsamma som det eviga i religiöst-kristen mening såsom gemenskapsliv med Gud. Ty för det eviga såsom logisk giltighet och det eviga såsom gemenskapsliv med Gud är endast *ordet* »det eviga» gemensamt, men här föreligger intet sakligt samband. Det logiska eskatologibegreppet i angiven betydelse är sålunda icke ägnat att utreda det eskatologiska i kristen mening.

Karl Heim har i *Der Glaube an ein ewiges Leben* (ingående i *Glaube und Leben*, 1926) framställt ett etiskt orienterat eskatologibegrepp. Han söker ut från samvetet, das Gewissen, förklara det eskatologiskas innebörd i kristen mening. Den kristna eskatologien har enligt Heim sin egenart och skiljer sig från varje annan eskatologi. Tanken på det hinsidiga innebär för den utomkristna idealistiska betraktelsen omedelbart medvetande om frälsning och salighet. Odödlighetstron är här en källa till glädje och tröst. Materialismens förnekande av själens odödlighet bedömes såsom berövandet av en förmån och ett värde, som tillkommer människan. Annorlunda ter sig tanken på det hinsidiga för den kristna tron enligt Heim: »Det är människan förelagt att en gång dö och sedan — domen», i detta ord i Hebr. 9: 27 får den kristna synen på det eviga sitt första, omedelbara uttryck. Det kristna medvetandets utgångspunkt i samvetet ger eskatologien i kristen mening denna innebörd. Mot denna Heims bestämning är emellertid för det första att säga, att samvetet och det moraliska medvetandet är en så allmänmänsklig företeelse, att icke gärna därpå en specifikt kristen eskatologi skall kunna uppbyggas. För det andra är att märka, att det av Heim åberopade ordet i Hebr. 9: 27 enligt sammanhanget tydligen utgör en allmän föreställning, som uppställs som parallell till den kristna tanken på Kristi parusi, men icke själv är direkt uttryck för den kristna eskatologien.

Dessa försök inom nyare systematisk teologi att giva det eskatologiska i kristen mening en värdefilosofisk, historiefilosofisk, allmänt logisk-transcendental eller etisk-moralisk innebörd visa sig sålunda icke tillfredsställande. Det återstår då för den systematiska teologien att vända sig till exegetiken för att därifrån hämta ansatserna till fixerandet av ett provhålligt eskatologibegrepp. Sedan Johannes Weiss framfört tanken, att eskatologien är ett väsentligt element i urkristendomen och Albert Schweitzer hävdad urkristendomens konsekvent eskatologiska art, torde ingen på allvar arbetande exegetik kunna bortse från eskatologiens konstitutiva betydelse för den urkristna trosåskådningen. Men här är det icke fråga om bestämmandet av det eskatologiska såsom några tidlösa, allmängiltiga och allmänmänskliga idéer, utan här är det fråga om något helt konkret och bestämt: Gudsrikets inbrytande och Kristi parusi. Men nu har just inom exegetiken det eskatologiska ofta fattats såsom en viss tidsform, det framtida, det futurala. Urkristendomen levde — så har man förvisso

med rätta framhållit — i det *korta* perspektivet, i väntan på Herrens *snara* återkomst. Då parusien icke inträffade så, som man väntat, inträdde med nödvändighet en kristendomens aveskatologisering. I överensstämmelse med denna uppfattning om det eskatologiskas innebörd har nyligen Martin Werner i sitt stora arbete *Die Entstehung des christlichen Dogmas* (1941) i motsats till den konsekvent eskatologiska urkristendomen ställt hela den följande kristna trosutvecklingen såsom uttryck för en aveskatologiserad kristendom.

Det är, såsom härav framgår, av synnerlig vikt att systematiskt-teologiskt undersöka det på angivet sätt bestämda eskatologibegreppet. Ty betyder eskatologi i kristen mening uteslutande en viss tidsform och är nämnda eskatologi med nödvändighet knuten vid det korta perspektivet, så blir följden den, att med parusiväntans avmattning och försvinnande det eskatologiska draget ock måste försvinna ur kristendomen. Men var eskatologien i angiven bemärkelse något väsentligt och konstitutivt för urkristendomen, så har man anledning att fråga sig, med vad rätt man kallar den efterföljande aveskatologiserade kristendomen för över huvud »kristendom». Låt vara att det finnes ett visst historiskt sammanhang mellan den konsekvent eskatologiska urkristendomen och den efterföljande förment aveskatologiserade företeelsen, men det finnes intet principiellt-sakligt sammanhang.

Här ha vi att åter aktge på Althaus' försök att utreda den kristna eskatologiens innebörd, men nu i fjärde och sista upplagan (1933) av *Die letzten Dinge*. Han gör här med kraft gällande, att det eskatologiska i kristen mening — och han stöder sig härvid på ett omfattande bibliskt material — betyder icke blott »Harren» och »Erwarten», alltså något framtida, utan även »Haben», en närvarande besittning, icke blott »Kommen», utan även »Bleiben». Har Althaus rätt? Det är vår närmaste fråga.

Då man gör det eskatologiska i biblisk mening till en blott tidsform, det framtida, det futurala, och binder detta vid det korta perspektivet, den omedelbart förestående parusien, det snart inbrytande gudsriket, så ligger det från systematisk-teologisk synpunkt betänkliga däri, att man med något i och för sig religiöst indifferent, den nakna tidsformen, söker förklara något genuint religiöst, det eskatologiska i kristen mening. Men det är uppenbart, att något, som är för urkristendomen såsom en religiös storhet så konstitutivt som det eskatologiska, på intet vis kan klarläggas med

hänvisningen till ett naket, i och för sig religiöst indifferent tidsbegrepp. Det är uppenbart, att då man vill åskådliggöra det eskatologiska, man måste röra sig i tidskategorier, men en annan sak är att låta det eskatologiska uppgå i en viss, i och för sig religiöst indifferent tidsform. Det berättigade i Althaus' nyss relaterade försök att bestämma det eskatologiska ligger just i oppositionen mot att låta det eskatologiska uppgå i en viss tidsform, det *futurala*.

Onekligen kunna en del nytestamentliga utsagor andragas för hävdandet av att Guds rike enligt biblisk syn är något icke blott kommande, utan även något redan närvarande. Med avsikt undviker jag för tillfället att hänvisa till det omdebatterade stället Luk. 17: 21, som i vår nu brukade svenska bibelöversättning återges med: »Se, Guds rike är invärtes i eder». Fullt tydligt torde ordet Luk. 11: 20 vara: »Om det åter är med Guds finger, som jag driver ut de onda andarna, så *har ju Guds rike kommit till eder*». Men det torde vara ganska överflödigt att upprada enstaka bibelord. Det avgörande momentet i hela denna fråga ligger i Jesu eget messiasmedvetande. Har Jesus varit medveten om sig själv såsom Messias — och därom torde knappast någon tvekan råda — så är därmed Guds rike enligt Nya testamentet en närvarande verklighet och icke blott något, som skall komma.

Dock är frågan om det eskatologiskas innebörd djupast icke löst med konstaterandet av att Guds rike enligt nytestamentlig syn är något både närvarande och tillkommande. Vi ha ju därmed egentligen icke kommit utöver att bestämma det eskatologiska med i och för sig nakna, religiöst indifferentia tidskategorier. Innebär det eskatologiska i kristen mening något både närvarande och tillkommande, så betyder detta emellertid i grunden, att själva tidsbegreppet är sprängt. Icke så, att det eskatologiska skulle innebära det eviga i betydelse av det tidlösa — ty begreppet tidlöshet har såsom ett förnekande av tiden mening endast i ett av tidsbegreppet bestämt sammanhang — m. a. o. icke så, att det eviga skulle på något sätt i kronologisk mening ha *kvantitativ* innebörd, utan så, att det eviga betyder ett *kvalitativt* nytt och annat liv. För Luther har det eviga denna betydelse av en bestämd livskvalitet. När han t. ex. i Eyn Sermon von der bereytung zum sterben 1519 (W. A. 2, s. 690) skriver, att Kristus för vår skull farit till helvetet, är övergiven av Gud och blivit en, som är evigt fördömd (eyner der vordampt sey ewiglich), så har uppenbarligen

det eviga här icke på något sätt någon *tidlig* innebörd, vare sig i betydelse av oändlig tid eller ett upphävande av tiden. Man kan för denna Luthers syn andraga en mångfald belägg. Det eskatologiska betyder för Luther *det kvalitativt nya och andra liv*, som kommit med Kristus. Här representerar det eskatologiska icke blott en viss tidsform, det futurala, eller eventuellt flera tidsformer, presens och futurum, utan en religiös storhet. Och den innebörden måste det eskatologiska ha, för så vitt det skall ha någon plats i den kristna trons sammanhang. Kristus eller Guds rike i, genom och med Kristus — detta ger det eskatologiska kristen kvaliteten.

Sedan detta är fastslaget, är det icke oviktigt att aktge på i vilka tidsformer det av Kristus och Guds rike representerade kvalitativt nya och andra livet är att tänka. Givetvis ligger det då nära till hands att antaga, att detta liv med Kristus är något närvarande och på samma gång något, som skall komma i fulländad gestalt. Det är både ett »Haben» och ett »Erwarten» för att tala med Althaus. Och dock kan häri lätt insmyga sig en statisk betraktelse, som icke låter livet självt såsom liv tillbörligt framträda. Då Martin Dibelius i sitt arbete *Geschichtliche und übergeschichtliche Religion im Christentum* (1925) tolkar Luk. 17: 20 f., som i vår nu brukade svenska bibelöversättning återges: »Guds rike kommer icke på sådant sätt, att det kan förnimmas med ögonen, ej heller skall man kunna säga: 'Se, här är det' eller 'Där är det'. Ty se Guds rike är invärtes i eder (ἐν τῶς ὑμῶν)», så varken framhäver eller utjämnar han motsatsen ἔρχεται — ἐστίν, utan han präglar uttrycket: »Das Reich Gottes ist im Kommen». Jag känner intet bättre uttryck för det eskatologiska såsom ett kvalitativt nytt *liv*: Guds rike är *i kommande*.

Härmed ha vi nått vårt begrepp om det eskatologiska i kristen mening: *Med Guds rike eller med Kristus är ett kvalitativt nytt och annat liv i kommande*.

Då det hävdas, att kyrkan till sitt väsen är en eskatologisk storhet, så betyder detta, att kyrkan är »orten» för detta nya liv »im Kommen», i kommande. För att undvika varje sken av att det här skulle vara fråga om något statiskt, något vilande, något tinglygt och för att markera att det är fråga om något dynamiskt, om drama, spänning, nyskapelse, kanske det är lämpligast att icke säga: kyrkan är *orten* för detta nya liv, utan: kyrkan är själv detta nya liv »im Kommen». Och dock kommer från en annan synpunkt tanken på kyrkan såsom en »ort» åter. Ty det kvali-

tativt nya livet, rättfärdighetens och oförgänglighetens liv, kommer med Kristus och Guds rike till denna syndens och dödens värld. Och kyrkan står här i gränssituationen mellan de två världarna, de två aeonerna. Och just denna »ort mellan», denna gränssituation ger åt kyrkan dess särpräglade väsen. Den är icke själv Guds rike i dess renhet och fullkomlighet, den står här i denna världen, vänd mot denna tidsålders barn. Och dock är den icke av denna världen, dock är den icke en storhet, som kan gripas med denna tidsålders kategorier. Den är *i* världen och dock icke *av* världen.

Därför hör världsflykt lika litet som världslighet eller världsväsende till kyrkans väsen. När vi säga, att världsväsendet är främmande för kyrkans väsen, gå våra tankar icke blott till den karikatyr av Kristi kyrka, som renässanspåvarnas kyrka eller Roms politiska maktkyrka utgöra. Utan det innebär, att kyrkan till sitt väsen över huvud icke utgör någon »riktning», något parti, någon sammanslutning, någon korporation i denna världen. Det är en förvanskning av kyrkans väsen att göra den till representant för en viss politisk, social, kulturell o. s. v. strömning och låta den företräda ett visst politiskt, socialt, kulturellt etc. program. Den är såsom en eskatologisk storhet en gång för alla *icke av* denna världen. Och dock är den *i* världen och har att med båda fötterna stå kvar där. Världsflykt är ett förnekande av kyrkans väsen, denna världsflykt må än vara motiverad på det mest överandliga sätt, såsom medlemmarnas inbördes uppbyggelse och personliga helgelse och deras frihet från besmittelse med världen. Ty kyrkan är orten för Guds rikets kommande i världen, kyrkan är genomgångspunkten, där den nya tidsåldern, rättfärdighetens och livets, ständigt bryter in i denna syndens och dödens värld.

Det kan stundom för en kyrkans tjänare kännas som en brist och avsaknad av en förmån, att han icke står som representant för en viss riktning, ett visst parti, en viss förening eller korporation med ett påtagligt och handgripligt inomvärldsligt program. Det skulle — synes det — likasom vara lättare att med ett sådant gripa människorna, och det skulle likasom ge större realism och påtaglighet åt arbetet. Han kan stundom känna en hemlig avund mot politikern, den sociale reformatorn eller nykterhetspredikanten, vilka alla ha sina påtagliga inomvärldsliga mål att arbeta för. Men han kommer att inse högheten och det oerhörda ansvaret i sitt kall, då han besinnar, att han står ställd på en punkt, där icke en viss jordisk

och timlig ordning skall utbytas mot en annan, utan där det himmelska och eviga livet, den kommande tidsålderns liv, skall tränga in i denna världen och denna tidsåldern.

Denna kyrkans eskatologiska art innebär intet annat än att kyrkan är, där Ordet rätt förkunnas och sakramenten rätt förvaltas. Ty där så sker, är Guds rike och frälsningens och det nya livets makter »im Kommen», i kommande och på färde.

## II.

Då det för det andra hävdas, att kyrkan till sitt väsen är — rätt förstått — en *sakramental* storhet, så ligger vikt uppå att rätt fatta innebörden av det sakramentala.

Ofta användes ordet sakramentalism i betydelse av överbetoning av sakramenten i egentlig bemärkelse, dop och nattvard, på Ordets bekostnad. Den s. k. sakramentala fromheten, hos oss f. n. representerad t. ex. av den s. k. Osby-riktningen, företräder en sakramentalism i angiven bemärkelse. Denna sakramentalism omger sig gärna med en slöja av mystik och talar gärna lyriskt medryckande och på ett känslan tilltalande sätt. Men teologiskt är denna riktning vag och obestämd. Huru mycket Gunnar Rosendal i sin stora nattvardsbok *Vår Herres Jesu Kristi lekamens och blods sakrament* (1938) än ordar om sakramentalt tänkande och tänkande i sakramentala kategorier, kan jag icke finna ett enda ställe, där han utreder och klarlägger, vad som verkligen menas med det sakramentala.

Då sakramentalism i ovan angiven betydelse av en överbetoning av sakramenten i egentlig bemärkelse ju icke utsäger något om vad sakrament är, kunna vi här icke stanna vid en så allmän och vag bestämning. Vi ha här såsom eljest att vända oss till den kristna idéhistorien för att där söka svaret på vår fråga. Nu finnas i den kristna sakramentsuppfattningens historia två ytterlighetsriktningar, av vilka den ena *materialiserar* och den andra *spiritualiserar* det heliga. Den romerska transubstantiationsläran och uppfattningen om sakramentets verkan *ex opere operato* äro uttryck för en materialiserad sakramentsuppfattning. Den andra ytterligheten, den spiritualistiska synen, ringaktar det yttre och låter de yttre medlen på sin höjd utgöra blott tecken på en översvinnlig andlighet, helighet och nåd, eller också fattas enligt denna syn sakramentets begående blott så-



som yttre tecken på den enskildes bekännelse och subjektiva trosavgörelse. Den sakramental syn, som föreligger i urkristendomen och reformationen — ty även om Luther bröt med den romerska kyrkans förvanskningar på detta område såväl som på andra, så företräder han själv en klar sakramental syn — innebär varken en materialiserad eller spiritualiserad sakramentsuppfattning. Urkristendomens och reformationens sakramental syn innebär, att nåden och det heliga, som är Gud själv, verkligen möter oss i vår värld — dock utan materialiserad förgrovning och spiritualiserad förtunning och förflyktigande. Denna sakramental syn innebär verkligen: *finitum capax infiniti*. Denna vår värld kan verkligen vara bärare och förmedlare av det gudomliga, heliga och himmelska. Den äkta Kristus-tron, att »Ordet vart kött och tog sin boning bland oss» (Joh. 1: 14), står som det stora beviset härför. Enligt kristen tro har Gud i Kristus verkligen ingått i denna syndens och dödens värld och möter oss här. Det heliga, som är Gud och Kristus själv, möter oss här i vår värld fullt reallt. Det är i denna betydelse, vi ha att fatta ordet sakramental. Den sakramental synen, så bestämd, ligger helt i inkarnationstankens förlängning. Så såg Luther på förhållandet mellan inkarnation och sakrament.

Det är i denna betydelse, vi fatta ordet sakramental, då vi säga, att kyrkan utgör till sitt väsen en *sakramental* storhet. I kyrkan ha vi förts till gränsen mellan denna världen, syndens och dödens värld, och den tillkommande, rättfärdighetens och livets. Kyrkan har mött oss såsom den punkt, där den tillkommande världen, rättfärdighetens och livets makt, är »im Kommen», ständigt i kommande, ständigt på färde. Det hörde till kyrkans eskatologiska väsen. Och dock är kyrkan icke blott en gränspost mellan de två världarna, en genomgångsstation dem emellan. Kyrkan är i denna världen och denna tidsåldern *manifestationen* av den tillkommande. Det ligger i kyrkans sakramental väsen. Här är verkligen en helig plats, ty här bor visserligen Gud. I all yttre skröplighet och brist, betingade av sammanhanget med denna syndens och dödens värld, är kyrkan verkligen bärare och förmedlare av nådens och det nya livets kraft, som djupast intet annat är än Gud och Kristus själv. Det är från denna synpunkt, som talet om kyrkan som Kristi kropp får sin egentliga mening. Denna kropp är helig, icke på grund av någon lemmarnas helighet, varken någon moralisk helighet eller helgelsehelighet eller troshelighet, utan på grund

därav, att den är *Kristi* kropp och att Kristus är där närvarande i Ordet och sakramenten.

Att här — såsom stundom sker — tala om kyrkan, Kristi kropp, såsom Kristi *jordiska* kropp till skillnad från hans himmelska *härlighetskropp* gör icke rättvisa åt vare sig den äkta Kristus-tron eller åt den kristna kyrkotanken. Dylíkt klyvande av Kristus kallar Luther (t. ex. i den i Konkordieformeln återopade Torgaupredikan) sofisteri. Och våra bekännelseskriter, icke minst Konkordieformeln, hävdar med kraft enheten i Kristi person. Lämpligen kan man beträffande denna fråga taga del av den till Konkordieformeln fogade Catalogus testimoniorum, som icke medtagits i de hos oss brukade svenska upplagorna av Konkordieformeln, men där med stöd av belägg från Skriften och fäderna den oupplösliga enheten i Kristi person med kraft hävdas. Och vad kyrkotanken beträffar, ha svagheter och brister i kyrkan såsom Kristi kropp icke sin grund däri, att kyrkan skulle vara Kristi jordiska kropp till skillnad från hans förhär- ligade och himmelska, utan däri, att lemmarna i Kristi kropp ännu icke helt avklätts det gamla väsendet, utan alltjämt tillika äro lemmar i den gamla syndakroppen, den gamla Adam.

Härmed ha vi förts till den punkt, där vi inse, att kyrkans sakramen- tala art på det närmaste hör samman med dess eskatologiska väsen. Den gamla Adam och den nya, den gamla världen och den nya, denna tidsålder och den tillkommande, syndens och dödens aeon och rättfärdighetens och livets — kyrkan har så att säga förbindelselinjer åt båda hållen, ja, i kyrkan är den nya världen, gudsríkets värld ständigt »im Kommen», ständigt på färde. Kyrkan är den ort, där den nya aeonen bryter in i den gamla. Kyrkan är i denna världen manifestationen av den tillkommande.

Detta är den egentliga innebörden i det kända ordet, att kyrkan är, där Ordet rätt förkunnas och sakramenten rätt förvaltas. Ordet och sakra- menten äro intet annat än det nya livet, den nya världen, gudsríkets värld »im Kommen», i ständigt kommande. Det är endast så, de äro nådemedel i egentlig mening. De äro bärare av detta nya liv, som djupast intet annat är än Gud och Kristus själv. De äro därmed sakramentala storheter i ovan angiven bemärkelse.

Även Ordet. Ja, Ordet är det grundläggande sakramentet i förut an- givnen betydelse av det sakramentala. Icke blott Skriftens ord, utan även förkunnelsens. Men Ordet får då icke fattas som en läromeddelelse eller

ett frambärande av subjektiva meningar, upplevelser och erfarenheter. Utan Ordet är en gudsgärning, ett gudshandlande, alltid verksamt och effektivt, antingen till frälsning och liv eller — där det icke så får verka — till förhärdelse och dom. I Ordet är gudsríkets nya liv »im Kommen», genom Ordet ställas vi ständigt på nytt inför evighetens hela allvar och ansvar.

Dopet är ett sakrament. I dopets enkla jordiska handling är Gud och Kristus själv verksam. Här gäller i sanning: *finitum capax infiniti*. Dopets sakrament för oss kanske påtagligare än något annat in i den eskatologiska situationen, därmed visande kyrkans på en gång sakramental och eskatologiska art. Ty dopet är — såsom Paulus framställer det — ett nedstigande med Kristus i graven och ett bortdöende från det gamla väsendet, syndens och dödens aeon, och ett uppstigande med Kristus ur graven och ett uppstående till det nya väsendet, rättfärdighetens och livets aeon. Aktge vi på de gamla dopliturgierna, så se vi, huru de icke tappat bort denna grundläggande syn på dopet som en eskatologisk-sakramental akt. Ett förträffligt exempel erbjuder *Sacramentarium Gelasianum*, där det om dopet uttryckligen säges: »Här firas en viss död och en viss uppståndelse (*Quaedam enim ibi mors, et quaedam resurrectio celebratur*). Den gamla människan avklädes och den nya iklädes (*Vetus homo deponitur et novus sumitur*). Syndaren stiger ned i vattnet och den rättfärdiggjorde stiger därur (*Peccator aquas ingreditur et justificatus egreditur*).» Här kommer på ett strålande sätt hela den eskatologiska situationen i dopet till uttryck. Även vårt svenska dopritual har trots allt under tidernas omskiftelse bevarat en liten rest — ehuru mycket liten — av dopets eskatologiska art, då det talas om barnets uttagande — i 1942 års kyrkohandbok har utsagan ytterligare förallmänneligats och gjorts mera konturlös genom det mångtydiga uttrycket »frälse dig» — från mörkrets välde. Men egendomligt nog får denna utsaga icke i enlighet med både logisk och religiös konsekvens sin fortsättning i tanken på införsättandet i ljusets rike, utan i tanken på barnets behållelse i Guds sanning och fruktan.

Nattvarden är ett sakrament. Ty i, med och under ringa jordiska gåvor giver sig här Kristus och Gud i Kristus åt människors barn. Även här gäller i sanning: *finitum capax infiniti*. Ändlös är raden av nattvards-teorierna från en förgrovd materialistisk syn till en förtunnad och intetsägande spiritualistisk uppfattning. Vi ha här ingen anledning att ingå på

dem. Men det är av vikt att inrikta uppmärksamheten på en punkt, som vid den systematisk-teologiska behandlingen av nattvarden i mycket förbisetts. Aktge vi på de nytestamentliga nattvardsperikoperna, så se vi här olika motiv, som inom de skilda perikoperna äro växlande företrädade. Men det finnes ett motiv, som är representerat inom dem alla, nämligen det eskatologiska. Huru vi eljest se på nattvarden, så ha vi att beakta, att det föreligger ett enstämmigt bibliskt vittnesbörd om att nattvarden är en eskatologisk måltid, alltså en måltid på gränsen till den nya aeonen, en måltid vid den nya världens och det nya livets inbrytande i denna syndens och dödens värld. På det sättet belyser nattvarens sakrament kyrkans på en gång eskatologiska och sakramentala väsen. I det enskilda fromhetslivet har nattvarden den uppgiften, att den påtagligt, handgripligt försätter oss i samma eskatologiska situation, dit dopet en gång förde oss och dit Ordet alltjämt på nytt vill införsätta oss.

Så åskådliggöra Ordet, dopet och nattvarden kyrkans eskatologisk-sakramentala väsen. Och det är självfallet, att i Ordet, dopet och nattvarden kyrkans hela väsen är närvarande. Kyrkan kan därför till sitt väsen sägas vara det på angivet sätt fattade Ordet och de på angivet vis bestämda sakramenten.

Men det är en enkel sak att av detta kyrkans väsen draga den slutsatsen, att den i olika tider och i olika sammanhang framställda *distinktionen* »synlig och osynlig kyrka» på intet sätt klarlägger kyrkans väsen. Vad skulle kyrkan vara utan nådens synliga, påtagliga, handgripliga medel: Ordet, dopet och nattvarden? Skiljandet av den osynliga kyrkan från den synliga utgör i grunden konsekvensen av att man behandlat frågan om kyrkan i en felaktig och meningslös frågeställning, nämligen den av objekt-subjektmotsatsen bestämda, varom mera i det följande. Här är det nog att påpeka, att även om Luther och urkristendomen stundom tillagt kyrkan epitet, som tyda på dess osynlighet, här dock ej föreligger någon *distinktion* eller *åtskillnad* mellan en synlig och en osynlig kyrka. Såsom huvudmassan av isberget gömmer sig under havsytan och endast någon del därav är synlig för seglaren och såsom bergmassivet till större delen ligger dolt under jordens yta och endast med sina toppar går i dagen, så hör ock fördoldheten till kyrkans väsen. Icke *av* världen skjuter kyrkan endast delvis *in i* världen. Men det är dock en och samma kyrka, den fördolda och den för tron uppenbara, såsom det är en och samme Gud, den

fördolde och den uppenbare. Distinktionen mellan en synlig och en osynlig kyrka spränger i grunden sönder och löser djupast upp den kristna kyrkotanken.

### III.

Då såsom tredje tes eller huvudpunkt hävdats, att kyrkan till sitt väsen är ett *Guds verk* och konstituerad uteslutande genom Guds gärning i Kristus Jesus, så behöver denna tes efter de föregående utredningarna knappast ytterligare klarläggas. Ty är kyrkan till sitt väsen lika med gudsríkets värld »im Kommen», genombrottspunkten i denna världen och denna tidsåldern av den kommande och manifestationen i denna syndens och dödens tidsålder av rättfärdighetens och livets, så är ju redan härmed sagt, att kyrkan är ett Guds verk och en Guds gärning i Kristus Jesus. Kraften i denna gudsríkets nya värld, i detta rättfärdighetens och oförgänglighetens nya liv, som i kyrkan är på färde bland denna tidsålders barn, är intet annat än Guds egen makt och Gud själv.

Är det överflödigt att ytterligare utreda detta, så är det däremot så mycket mera angeläget att aktge på den felaktiga problemställning, vari frågan om kyrkan i detta sammanhang ofta behandlats, och de vansklige konsekvenser med avseende på kyrkans väsen, som man därvid kommit till.

För att på ett metodiskt tillförlitligt sätt komma till rätta med frågan om kyrkans väsen har man menat det vara lämpligt att utgå från den objekt-subjekt-motsats, som på olika sätt präglat nya tidens tänkande, både filosofiskt och teologiskt. Man har insatt frågan om kyrkans väsen i en av denna motsats bestämd frågeställning, varvid denna fråga kommit att få denna innebörd: Är kyrkans väsen att förstå såsom något uteslutande objektivt-gudomligt eller subjektivt-mänskligt?

Sällsynta torde numera de representanter för en extrem frikyrklighet vara, som hävda, att kyrkans väsen är konstituerad av något *uteslutande* subjektivt-mänskligt, detta må vara personlig avgörelse, bekännelse, moralisk oförvitlighet, helgelse o. s. v. Inom nutida svenskt frikyrkligt tänkande föreligger en klar tendens att betona den gudomliga nåden såsom ett oavvisligt moment i kyrkans konstitution. Men då det här är fråga om icke den universellt erbjudna nåden, utan den personligt tillägnade och mottagna nåden, är det uppenbart, att man trots strävan i motsatt riktning dock kvarstår på en subjektivistisk ståndpunkt. Och över huvud är det

karaktäristiskt för det frikyrkliga tänkandet, att man här identifierar *kyrkan själv* med *medlemskapet i densamma*. Detta har sin grund icke blott i en glidning i tankegången — logiskt sett är naturligtvis kyrkan själv icke identisk med medlemskapet i kyrkan — utan den djupaste grunden härtill är den, att man ställt in frågan om kyrkans väsen i den abstrakta, i och för sig religiöst indifferent objekt-subjekt-motsatsen. Då denna motsats ytterst är bestämd av subjektet, enär objektet har mening endast såsom något mot subjektet stående, så är det förklarligt och alldeles naturligt, att man vid frågan om kyrkan drives tillbaka till det subjektiva, i detta fall medlemskapet i kyrkan, och medvetet eller omedvetet identifierar kyrkan med detsamma.

Vi möta samma tendens hos företrädarna för en viss extrem högkyrklighet, ehuru dessa i motsättning till frikyrklighetens subjektivism vilja se kyrkans väsen i det — såsom man här menar — klart objektiva. Inom en viss s. k. högkyrklig riktning i vårt land söker man bestämma kyrkan såsom sammanfallande med de döpta. Onekligen avser man här att genom att hänvisa till dopet framhäva kyrkans objektivt-gudomliga grund. Men — märk väl! — man kommer genom att identifiera kyrkan med de döpta att förväxla kyrkan själv med medlemskapet i densamma. Man tänker i samma frågeställning som frikyrklighetens representanter och hamnar trots viss olikhet i argumenteringen i *principiellt* samma ståndpunkt. Låt vara att detta att vara döpt ju innebär något annat än att i medveten personlig avgörelse ha vänt sig till Gud och mottagit nåden etc., varpå man på frikyrkligt håll lägger all vikt. Men detta att vara döpt är ju en subjektiv kvalitet hos den enskilde, varigenom han ju skiljer sig från den icke-döpte. Den s. k. högkyrkliga tankegången avslöjar samma subjektivism som den frikyrkliga. Orsaken är den, att man på båda hållen insatt frågan om kyrkan i samma problemställning, nämligen den av objekt-subjekt-motsatsen bestämda.

Nu är om nämnda frågeställning emellertid att säga, att den på intet sätt förhjälp oss att förstå vare sig urkristendomens eller reformationens åskådning. Om vi ut från den angivna objekt-subjekt-motsatsen läsa t. ex. Pauli ord i Fil. 2: 12 f.: »Därför, mina älskade, såsom I alltid förut haven varit lydiga, så mån I också nu med fruktan och bävan arbeta på eder frälsning . . . Ty Gud är den, som verkar i eder både vilja och gärning», så bli aposteln's ord alldeles meningslösa. Men då de, såsom var

man vet, inrymma en djup mening, så visar detta, att aposteln i sitt tänkande icke alls var bestämd av den i modernare tänkande brukade objekt-subjektmotsatsen. Icke heller Luther var det. Det stora beviset härför är hans uppfattning om rättfärdiggörelsen, som enligt honom inrymmer på samma gång tillräknade (imputation) och förnyelse, rättfärdighet från Gud och hos människan ett annat, nytt och rent hjärta. För Luther är Ordet såsom en Guds egen gärning och därmed Gud själv kyrkans konstitutiva princip. Men för honom är det en självklar sak, att kyrkan i och med detsamma är lika med Guds folk. Det är för Luther otänkbart, att Gud skulle verka genom sitt ord förgäves, utan resultat, utan att kring Ordet samlades Guds folk. Ordet och Guds folk, Guds gärning och Guds menighet höra ovillkorligen och oupplösligen tillsamman.

Då vi därför säga, att kyrkan till sitt väsen är ett Guds verk och utslutande konstituerad av Guds gärning i Kristus Jesus, så betyder detta just det, att kyrkan är det messianska gudsfolket, det sanna Israel, som har löftet och gåvan, men ock bär hela det personliga ansvaret. Gud är den, som verkar både vilja och gärning, men hans vilja är, att vi, införsatta i det nya livets tillstånd, bär hela ansvaret, evighetsansvaret för vår och världens frälsning.

#### IV.

Då såsom fjärde huvudpunkt hävdats, att kyrkans på angivet sätt bestämda väsen ger uttryck åt samma andliga realitet som *rättfärdiggörelsen genom tron allena*, så kan denna tes på kortaste sätt så belägas, att förlåtelsens och det nya livets krafter äro verksamma i kyrkan, som utgör orten för rättfärdighetens och livets inbrytande i denna syndens och dödens värld.

På grund av Luthers motsättning mot Roms påvekyrka har man inom protestantisk teologi ofta varit benägen att sätta artikeln om rättfärdiggörelsen genom tron allena, protestantismens *articulus stantis et cadentis ecclesiae*, i motsats till kyrkotanken över huvud. Ingenting är mera främmande för Luthers egen syn på kyrkan än ett sådant påstående. Einar Billing har givit en träffande formulering för rättfärdiggörelsetankens och kyrkotankens nära samhörighet i Luthers åskådning och i över huvud evangelisk anda, då han säger, att kyrkan är syndernas förlåtelse.

Det behöver blott påpekas, att rättfärdiggörelsen innebär uttagandet i tron genom nåd för Kristi skull ur syndens, domens och dödens tillstånd, för att vi skola inse, att rättfärdiggörelsen ger uttryck åt alldeles samma andliga realitet, som kyrkan till sitt väsen representerar. Det nya tillstånd, som kyrkan företräder i denna syndens och dödens värld, är intet annat än det uttagande ur synd och skuld och den förnyelse, som inne- ligger i rättfärdiggörelsen. Och då Luther hävdar, att den kristne även såsom rättfärdiggjord är syndare, så länge han under jordelivets villkor befinner sig i denna syndens kropp, så har denna den kristnes ställning så- som simul justus et peccator sin motsvarighet i kyrkans ställning på grän- sen mellan denna världen, syndens och dödens värld, och den tillkom- mande, rättfärdighetens och livets. Att den kristne är rättfärdig, innebär djupast intet annat än att han upptagits i den rättfärdighetens och livets nya värld, som kyrkan manifesterar i denna världen. Att han ehuru rätt- färdiggjord allfort är syndare, har sin grund däri, att han liksom kyrkan själv står kvar i denna syndens värld. Men — för att fullfölja Luthers syn på kyrkan — såsom denna är den av Gud skapade *första* ordningen i världen, en ordning, som blev till *före* synden i världen, så är kyrkan också det *sista* i världen, ja det enda, som härifrån räddas över i den härlighetens värld, där ingen synd och död finnes. Och såsom kyrkan är medlet för människans rättfärdiggörelse eller upptagande i rättfärdig- hetens tillstånd, så är kyrkan också medlet vid rättfärdiggörelsens över- gång i härliggörelsen, det fullkomliga varandet i Kristus och med honom den hela och fulla överlåtelsen till Gud.

\*

\*

\*

Kyrkan och kristendomen kunna icke skiljas från varandra. De äro i sista hand ett. Men därav följer, att kristendomen icke betyder — såsom man från religionshistorisk synpunkt gärna ser det — bara en religion vid sidan av andra religioner inom den mänskliga kulturen, utan kyrkan och kristendomen representerar en vändpunkt i den mänskliga historien och den totala tillvaron: den nya aeonens inbrytande i den gamla. Medvetan- det härom ger åt kyrkans tjänare den sanna frimodigheten. De äro icke blott en religions tjänare, de äro den nya tidsålderns härolder. De ha



djupast sin tjänst icke i en inomvärldslig institution, de äro ställda att verka där, varest den nya tidsåldern, livets och rättfärdighetens aeon, står för dörren och ständigt på nytt bryter in i denna syndens och dödens värld. De ha ett kall och en uppgift, som till sist spränger alla jordiska och mänskliga mått. Men därmed ock ett ansvar, som bär hela evighetens tyngd. De äro kyrkans tjänare.

# KIERKEGAARDS INDIVIDUALISM

AV TEOL. LIC. VALTER LINDSTRÖM, LUND

I en artikel i Berlingske Tidende den 28 december 1854, som utgör svar på Kierkegaards första angrepp i kyrkostriden, skriver Martensen om Kierkegaard, att hans kristendom är utan kyrka och historia, att den ej är något som helst samfunds tro utan blott och bart en privatreligion, en kristendom, i vilken den kristna kyrkan och den Helige Andes gärning i kyrkan är utelämnad.<sup>1</sup> Därmed gav Martensen uttryck åt en uppfattning, som han ingalunda var ensam om och som eftervärlden, visserligen icke alldeles utan protester, låtit bli den allmänt vedertagna meningen. Kierkegaard framstår som den store enslingen, som i lära och liv drivit individualismen in absurdum. Fredrika Bremer liknar honom vid en Simeon Stylites, som står där ensam på sin pelare. »Ensam lefver han, som skrifver för 'Hiin Enkelte'», säger hon, »otillgänglig, och i grunden känd af ingen.»<sup>2</sup> Brandes ser i Kierkegaard en härold för liberalismens från religiös och social tradition frigjorda människa, även om denne enligt hans mening av pietet, framför allt mot sin far, alltför mycket hängde fast vid det gamla. Kierkegaard trodde sig på nya vägar ha funnit trons gamla underland, skriver Brandes. Men han misstog sig liksom en gång Columbus. Det var ej traditionens Indien, som han nått, utan personlighetens, den stora lidelsens, den nya självständighetens Amerika. Kierkegaards nya värld var »den Enkelte». Men det var blindhet att tro, att den Enkelte var ett med den kristne. Brandes konstaterar vidare, att om Kierkegaard hade fått leva längre, hade han måst draga nya konsekvenser i riktning bort från den bestående kyrkligheten. Och om han med ärlighet fortsatt på den inslagna vägen, skulle han slutligen gjort sig fri från kristendomen överhuvudtaget.<sup>3</sup> Också Höffding menar, att Kierkegaard genom sitt

<sup>1</sup> Søren Kierkegaards Samlede Værker<sup>2</sup> (S. V.) XIV, s. 384, 386.

<sup>2</sup> Cit. efter Hohlenberg, Søren Kierkegaard, 1940, s. 251.

<sup>3</sup> Brandes, Søren Kierkegaard, 1877, s. 106 ff., 267 f.

huvudbegrepp den Enkelte betonar den enskilde individen, som är frigjord från samlivets förhållanden.<sup>4</sup> Och Bohlin anser, att det kristligt etiska ideal, som Kierkegaard förkunnar, syftar till »en religiös personlig självständighet, vilken i förhållande till andra människor i verkligheten betyder individens absoluta isolering».<sup>5</sup> »Gemenskapslivet får i grunden berättigande endast såsom hjälpmedel för det individuella livets egen utveckling.»<sup>6</sup> »Hos Kierkegaard kommer det personliga i religionen upphörligt att förväxlas med det individualistiska, och det är denna ödesdigra förväxling, som på det etiska området obönhörligt leder till abstraherandet från allt vad gemenskapsliv, samhälle och kyrka heter.»<sup>7</sup> Hohlenberg slutligen, som skrivit den senast utkomna biografien över Kierkegaard, når fram till en tolkning av begreppet den Enkelte, som principiellt sett ej så litet påminner om Brandes'.

När man uppfattat Kierkegaards liv och åskådning såsom uttryck för en extrem individualism, torde man i allmänhet ha betraktat Kierkegaards hållning under kyrkostriden som det avgörande beviset. Det torde heller icke ha varit ovanligt, att man låtit Kierkegaards reaktioner under kampen vara den slagruta, med vilken man letat fram de väsentliga dragen i hans tidigare levnad och författarskap. Brandes ser t. ex. i »Øieblikket», Kierkegaards stridsskrifter, den kortaste resumén av vad han tänkte och ville.<sup>8</sup> Om det från början står fast, att Kierkegaard under kyrkostriden bekämpade varje form av kristen gemenskap och samhällsliv överhuvud, blir det ej svårt att finna om en själv tillräcklig isolering och individualism vittnande förebud till det sista levnadsårets katastrof. Kierkegaard slår upp förlovningen med sin fästmö, och han lagar, att filosofen Rasmus Nielsen efter ett par års regelbundna sammanträffanden kommer på större avstånd, trots att denne är hans trogne beundrare och försvarare. Han lever hela sitt liv som privatman och äger aldrig en kallelse, som inlemmar honom i samhällslivets organism. Genom den bekanta satsen, att subjektiviteten är sanningen, ger han, som t. ex. Höffding menar, uttryck åt en renodlad kunskapsteoretisk subjektivism, som noga svarar mot

<sup>4</sup> Höffding, Søren Kierkegaard som Filosof, 1892, s. 98 f.

<sup>5</sup> Bohlin, Sören Kierkegaards etiska åskådning, 1918, s. 269.

<sup>6</sup> Bohlin, Sören Kierkegaard, Mannen och verket, 1939, s. 135.

<sup>7</sup> Bohlin, Tro och uppenbarelse, 1926, s. 149.

<sup>8</sup> Brandes, a. a. s. 270.

begreppet den Enkelte som huvudbegrepp i etiken. Det kommer ej an på innehållet, föremålet, som man förhåller sig till i sitt handlande eller i sin kunskap, utan på den inre, subjektiva rörelsen.<sup>9</sup> Det tycks alltså vara ganska lätt att finna en enhetlig individualistisk och subjektivistisk linje i Kierkegaards liv och åskådning, som följdriktigt mynnar ut i kyrkostridens slutgiltiga brytning med den kyrkliga och samhällseliga gemenskapen.

Vissa påtagliga fakta måste emellertid mana till stor försiktighet, innan man gör en konsekvent utformad individualism till nyckeln för förståelsen av kyrkokampens Kierkegaard för att sedan utifrån en dylik tolkning låta ljuset falla över hela hans liv och produktion.

Vad först Kierkegaards förhållande till sina medmänniskor beträffar, är det tydligt, att Kierkegaard själv i sin tungsinta läggning såg ett hinder för gemenskapen med andra. Tungsinnet innebar en naturlig benägenhet att gömma sig undan och isolera sig. Men han accepterade aldrig denna benägenhet som en förnäm och riktig position, utan han kämpade hela sitt liv mot densamma med samma ihärdighet, som han bekämpade sitt tungsinne, och såg i den en syndens förbannelse. Brytningen med fästmon, som han fann nödvändig, tillfogade honom ett ständigt blödande sår, därför att han ej kunde upphöra att känna ansvar för henne. Rasmus Nielsen ville Kierkegaard vid en tid, då han trodde, att han snart skulle dö, sätta in i den sak, som han visste sig representera, för att denne i samma anda skulle kunna fortsätta hans verk. Då Nielsen emellertid trots Kierkegaards varningar tycktes vilja bilda koteri och på andra sätt skadade hans insats, ansåg sig Kierkegaard tvungen att göra förhållandet dem emellan mindre intimt. Men dagböckerna vittna om vilka bekymmer detta vållade honom.

För övrigt har Kierkegaard helt visst levat som en ensam man. Men Hirsch har träffande karakteriserat denna ensamhet så, att Kierkegaard drog sig tillbaka från Köpenhamns aristokratisk-estetiska kretsar, under det att han, vad gemene man beträffar, alltid sökt beröring och gemenskap med denne i medveten motsats till den förnäma tillbakadragenheten hos J. L. Heiberg och hans krets.<sup>10</sup> Någon intelligensaristokrat var han alltså icke.

För det andra måste man med hänsyn till frågan om kallelsen och in-

<sup>9</sup> Høffding, a. a. s. 103; Høffding, Danske Filosofer, 1909, s. 155.

<sup>10</sup> Hirsch, Kierkegaard-Studien, 1933, s. 303.

lemmandet i samhällslivet konstatera, att Kierkegaard under större delen av sitt liv förde en intensiv kamp för att finna sin kallelse. Han trodde sig nämligen länge ej ha rätt att se denna i sin ställning som privat tänkare och diktare, tills han slutligen insåg, att det just var denna lott, som Gud utvalt åt honom.

För det tredje är det omöjligt att göra Kierkegaard till banérförare för liberalismens fria människa. Hans samhällssyn var präglad av en sträng konservatism, och han betraktade liberalismens frammarsch i Danmark som en stor olycka. Demokrati, allmän rösträtt och majoritetsbeslut innebära för honom undergången för ett förnuftigt statskick. Sociala reformer utifrån jämlikhetstanken står han likgiltig inför. Han talar gärna om alla människors lika villkor som en kristen tanke, men den innebär då för honom, att den enfaldiga människan lika väl som geniet möter det absoluta i gudsförhållandet. Genom kärleken till nästan ger den kristne uttryck åt denna jämlikhet, som intet politiskt, socialt eller ekonomiskt likaberättigande kan skapa.

För det fjärde kan man ur Kierkegaards hållning före kyrkostriden ej utläsa någon likgiltighet eller isolering i förhållande till kyrkan och dess gemenskap. Han är en trågen gudstjänstbesökare och nattvardsgäst och framträder själv vid några tillfällen som predikant och skriftetalare. Och under den långvariga kampen för att finna sin kallelse överväger han oavslutligt möjligheten att lämna författarskapet för att bli präst.

Dessa i all korthet antydda fakta torde vara ägnade att bilda en viss motvikt mot intrycket av en påtaglig individualistisk reaktion från Kierkegaards sida under kyrkostriden. Därmed ha vi också fått möjlighet att med större fördomsfrihet gå till undersökningen av begreppet den Enkelte samt av satsen »subjektiviteten är sanningen», som för forskningen ofta fått stå som de mest utpräglade uttrycken för en konsekvent genomförd individualism i Kierkegaards åskådning. Begreppet den Enkelte har fått representera en etisk individualism, som predikar individens självständighet och isolering mot gemenskapen. Satsen om subjektiviteten såsom sanningen får å sin sida vara formeln för en kunskaps-teoretisk subjektivism, som har i släptåg en godtycklig kristendomstolkning eller en kristendom, där dogmat saknar verklig betydelse.

Man kan ej skatta betydelsen av kategorien *den Enkelte* för Kierkegaards åskådning för högt. Till denna kategori anser han sin eventuella

etiska betydelse vara knuten. Den Enkelte är den kategori, som tiden, historien, släktet i religiöst avseende måste igenom, säger han. Kierkegaard har genom detta begrepp med dess speciella accent väsentligen velat ge uttryck åt detsamma, som när han karakteriserar människan som ande, själv eller samvete. Grundbetydelsen hos begreppet den Enkelte är denna, att den enskilda människan ofrånkomligt står i relation till Gud. Den Enkelte betecknar alltid människan inför Guds ansikte; gudsförhållandet är medtänkt i själva begreppet. Det utsäger vidare, att varje människa har absolut betydelse, därför att hon som Guds skapelse har en evig och särskild bestämmelse. I gudsförhållandet får människan kunskap om det absoluta, d. v. s. om Guds vilja med henne personligen. Detta är det adelskap, som av evigheten tillerkännes varje människa, vilket hon endast genom eget förvållande kan mista, då hon gömmer sig undan bland »de andra», i mängden eller massan. Och om hon söker kasta bort sitt adelskap, kvarstår likväl alltid kravet, att hon *skall* vara den Enkelte. Och lika litet som samvetslöshet innebär, att människan kan undfly Guds ofrånkomliga närvaro, lika litet kan människan undgå att stå inför Gud som den Enkelte, vare sig hon vill eller ej.

Den enskilda människans absoluta betydelse i gudsförhållandet, som kategorien den Enkelte vittnar om, anser emellertid Kierkegaard sin samtid ha en alldeles särskild benägenhet att fördölja och att ej låtsas om. Det av Hegel influerade tänkesättet framhävde släktet och »det allmänna» på den enskildes bekostnad, så att denne endast genom att ingå som ett led i släktets stora sammanhang och genom att uppgå i det allmänna ansågs äga någon betydelse. Även när det gällde människans högsta bestämmelse använde man släktets kategori, så att människan endast genom släktet kom i relation till Gud. I polemik mot denna inställning sätter Kierkegaard in »Enkelthedens Kategorie».

Hävdandet av den Enkelte sätter sin prägel på Kierkegaards kristna åskådning i dess helhet, i samma grad som enligt hans mening användningen av släktets kategori förvanskar samtidens hela kristendomssyn. Att bruka släktets kategori, när det är fråga om människans gudsförhållande, måste han betrakta som ren hedendom. I stället för att t. ex. tala om den enskilda människans *odödlighet*, som anger, att människan är i Guds våld och att hon inför honom på yttersta domen skall svara för sina gärningar, har man lyckats göra odödligheten till ett problem

om människans odödlighet överhuvudtaget eller om människosläktets odödlighet. Han ser emellertid i strävan att bevisa odödligheten ett utslag av släktets uppror mot Gud. På liknande sätt hade man förvanskat kristendomens sanning genom att införa släktets kategori i *kristologien*. I stället för att hävda, att Kristus är enheten av Gud och en enskild människa, framställde man honom såsom enheten av Gud och människa överhuvudtaget och lät honom så förkroppsliga släktets gudomliga väsenart. I båda dessa fall utplånades distansen mellan Gud, Skaparen, och den skapade och syndiga människan.

Kierkegaard slår fast, att den enskilda människan genom att stå i gudsförhållandet religiöst sett är förmer än släktet. Individens möter ej, som Hegel lär, det i etiskt avseende absoluta i det allmänna i betydelsen av det krav, som stats- och samhällsliv dikterar som det sedligas högsta instans, utan i gudsförhållandet, när hon som enskild förnimmar Guds vilja. I denna mening kan den Enkelte sägas vara det absoluta. Han möter ej Guds vilja i några allmänna normer utan i Guds särskilda mening med honom såsom hans skapelse. Den som lever etiskt kan därför sägas ha sig själv som uppgift, och människan äger just med sina i skapelsen givna individuella särdrag evig giltighet. Den ena människan kan ej tala om för den andra, vad som är hennes plikt, då envar har sig själv som uppgift med den särpräglade konkretion i fråga om utrustning, böjelser, yttre inflytelser m. m., som Gud har förlänat honom. Om man med sanning kunde döma varje människa efter en given allmän måttstock, vore gudsförhållandet enligt Kierkegaards mening avskaffat, och stats- och samhällslivet skulle på hedniskt vis utgöra livets summa.

Då man velat göra gällande, att Kierkegaard genom »Enkelthedens Kategorie» gjort sig till talesman för en extrem individualism, har man förbisett väsentliga drag, som ingå i Kierkegaards bild av den Enkelte. När han talar om den Enkelte eller människans själv som det absoluta, framhåller han, att det hör med till självets konkretion, att det står i växelverkan med en bestämd omgivning, med bestämda livsförhållanden och en bestämd tingens ordning. Om en människa icke på detta sätt ser sig inställd i ett kontinuerligt sammanhang utan tror, att konsten är att börja som en Robinson, blir hon en äventyrare hela sitt liv. Människans själv är icke blott ett personligt utan också ett socialt och borgerligt själv. Och när Kierkegaard ställer den enskilde mot släktet, mot

mängden och massan, är det för honom ej fråga om att förkunna individens rätt att i självtillräcklighet avsöndra sig från andra människor. Men då människans synd är den makt, som bryter sönder all sann gemenskap, och då den enskilda människans ansvar såsom syndare är ett ofrånkomligt faktum, kan gemenskapen ej återupprättas på någon genväg, som icke låter den enskilde förnimma syndmedvetandets och ångerns isolering och som icke låter honom förstå, att han ej av »de andra» kan få vetskap om vad som kräves av honom utan endast som den Enkelte inför Guds ögon.

Efter dessa antydningar om innebörden i begreppet den Enkelte övergå vi till att söka analysera satsen, att *subjektiviteten är sanningen*. Kierkegaard riktar sig med denna sats mot Hegels filosofiska system och mot spekulationen i allmänhet, som bortser från den enskilda existerande människan men ändå vill skänka absolut och tillförlitlig kunskap om tillvarons mening och mål. Hegels system vill ju ej vara något annat än en objektivt giltig förklaring av hela tillvaron, där såväl den världshistoriska processen som den enskilde individen ställas in i sitt sammanhang. Ett sådant system är enligt Kierkegaard omöjligt, därför att människan upplever tillvaron som ett fortskridande skeende, under det man i ett system endast kan sammanfatta, vad som föreligger som ett avslutat helt. Enligt kristendomens åskådning möter människan sanningen i absolut mening, när hon i gudsförhållandet ställes inför Guds vilja med henne personligen i ögonblickets hela konkretion. Gud och hans vilja är sanningen, som endast kan mottagas av den Enkelte inför Guds ögon. Endast genom att låta sig engageras och genom att i liv och handling ta på sig konsekvenserna av att hon står inför Guds vilja, kan en människa lära känna sanningen eller det absoluta. Om hon bortser från ögonblickets situation och Guds krav i densamma för att i objektivitetens intresselöshet nå sanningen, är hennes strävan dömd att misslyckas och är att anse som ett maskerat försök att fly undan Gud. Endast genom att under allvar och lydnad i liv och handling lära känna och förverkliga Guds vilja kan människan vara i sanningen. Därför heter det, att subjektiviteten är sanningen eller att kristendomen vilar i den tanken, att sanningen är den Enkelte. Begreppen subjektivitet och den Enkelte äro alltså nära förbundna med varandra.

Om människan förhåller sig som den Enkelte eller som subjektivitet,



kan hon sägas vara i sanningen, även om hon har en falsk föreställning om Gud. Det kommer alltså an på hennes förhållandes »huru». För att belysa detta tar Kierkegaard följande exempel. En person, som lever mitt i kristenheten, går upp i Guds hus, i den sanne Gudens hus, med en sann föreställning om Gud och beder där, men han beder i osanning. En annan, som bor i ett hedniskt land, beder med oändlighetens hela lidelse, fastän hans öga vilar på en avguds bild. Var är mest sanning, frågar Kierkegaard. Den ene beder i sanning till Gud, fastän han tillbeder en avgud. Den andre beder i osanning till den sanne Guden och tillbeder därför i sanning en avgud.<sup>11</sup>

Sokrates, som icke i sitt tänkande glömde, att han var en existerande människa, var med sin ovetenhet i sanningen i den högsta mening, som var möjligt inom hedendomen. Den sokratiske visdomen kan också enligt Kierkegaards mening sammanfattas i satsen, att subjektiviteten är sanningen.

Kristendomen har emellertid, säger han, möjlighet att ge ett innerligare uttryck åt denna sats. När en människa gör allvar av att hon som enskild står inför Guds ögon, måste hon upptäcka, att hon ej är sanningen utan tvärtom osanningen. Satsen, att subjektiviteten är sanningen, måste därför föregås av en annan, som utsäger, att subjektiviteten är osanningen. Blott då är subjektiviteten sanningen, när den vid fördjupad självkänedom erfar sig själv som osanning. Spekulationen säger visserligen också, att subjektiviteten är osanningen, men gör det i tanken, att *objektiviteten* är sanningen. Här är det emellertid icke fråga om att komma bort från subjektivitetens osanning genom att inta en objektiv hållning, utan vägen går ännu djupare in i subjektivitet. Människans osanning utgöres av hennes synd, och den fördjupning av subjektiviteten, som kan göra subjektiviteten och den Enkelte till sanningen, består däri, att individens osanning eller synd är övervunnen genom tron på Kristus, vilken är den eviga, väsentliga sanningen, som blivit till i tiden. Kristus hade ej en lära, som var sanningen, utan han *var* själv sanningen. Sanningen är alltså ett liv, och blott då känner en människa sanningen, när den blir livet i henne, d. v. s. när Kristus blir den som ger och uppehåller och är livet i henne. I denna mening är subjektiviteten sanningen. Kierkegaard har alltså icke genom satsen om subjektiviteten som sanningen gjort sig

<sup>11</sup> S. V. VII, s. 186 f.

till talesman för någon subjektivism i traditionell mening. När människan präglas av subjektivitet och därmed kan sägas vara i sanningen, innebär detta, att hon står i relation till Guds vilja och handlande. Detta utgör det absoluta, som förhindrar allt subjektivistiskt godtycke.

I nära överensstämmelse med satsen, att subjektiviteten är sanningen, hävdar Kierkegaard, att kristendomen ej är lära utan existensmeddelelse, som vill gripa in i och förändra människans existens och som aldrig tillåter henne att stå som intresslös åskådare. »Spekulationen» är oförmögen att förstå kristendomens väsen liksom envar, som menar sig kunna gripa dess innebörd genom ett objektivt vetande om dess sanning eller sanningar. Först för subjektivitetens oändliga, personligt intresserade lidelse uppenbarar kristendomen sin sanning, ty sanningen finnes blott i vardandet, i tillägnelsens process.

Såsom historisk företeelse förutsätter visserligen kristendomen såsom existensmeddelelse kunskap om Nya Testamentets innehåll. Att tillägna sig denna kunskap kräver emellertid ej något vidlyftigt studium. Svårigheten består ej i att förstå kristendomens »vad» utan börjar, när detta skall realiseras i existens. Det måste därför leda till ett undanskymmande av kristendomens innebörd, om man vid bestämningen av densamma skiljer dess »vad» från den kristnes »huru», vilket Kierkegaard sett ske såväl inom teologien som filosofien. Blott när »vad» och »huru» hållas samman, träder den kristna sanningen i dagen. Därmed är redan utsagt, att Kierkegaard ej vill vara med om att tolka kristendomen som en odifferentierad subjektivism eller som en känslans gripenhet utan vidare bestämning. Kristendomen kan sägas vara subjektivitet eller innerlighet, men det är ej fråga om vilken innerlighet som helst. Gripnheten är den universella grundvalen för all fromhet, heter det, och mot denna allmänna bakgrund måste kristendomens kvalitativa egenart framhävas genom särskilda begreppsbestämningar.<sup>12</sup> Dessa bestämningar har Kierkegaard mejslat fram genom skildringen av människolivets stadier. Den kristnes innerlighet tecknas genom dessa så, att den blir skild från varje annan innerlighet, och tron framställs som svarande blott mot ett enda föremål, nämligen Kristus som den absoluta paradoxen. I en dagboksanteckning påpekar Kierkegaard, att han uppvisat, att om man noggrant kunnat angiva trons »huru», har man också angivit dess »vad». Och

<sup>12</sup> Søren Kierkegaards Papirer (P.) VII<sup>2</sup>B 235 s. 199 f.

han tillägger, att innerligheten eller subjektiviteten, som här är driven till sin spets, visar sig vara objektiviteten. Han är också medveten om att ett sådant utförande av subjektivitetsprincipen är originellt för honom.<sup>13</sup> Det är kanske ej så underligt, om med hänsyn till Kierkegaards utmanande formuleringar hans avsikt ansetts vara att spela ut en subjektivistisk teori mot en objektivistisk. Men det står klart, att han varit medveten om att den ödesdigra pendlingen mellan subjektivism och objektivism vid tolkningen av kristendomen måste övervinnas, och han har sökt göra detta genom att ge tanken på subjektiviteten en ny innebörd. Man gör därför ej full rättvisa åt Kierkegaard, om man för att försvara honom hävdar, att han har sinne för *både* den subjektiva *och* den objektiva sidan hos kristendomen.

Följande dagboksanteckning ger klart besked om vart han syftade: »Se också i detta avseende blir jag då alls icke förstådd. Alla de djupare tänkarna (Hegel, Daub — och för att nämna en mindre berömd men ytterst aktningvärd: Julius Müller o. s. v.) äro alla ense om att sätta det onda i den isolerade subjektiviteten — objektivitet är det frälsande. Detta har nu för länge sedan blivit en fras; och varje student vet ju, att jag är en isolerad individualitet — ergo är jag nästan det onda, 'den rena negativiteten, utan allvar o. s. v.'. O, djupa förvirring. Nej, hela begreppet om objektivitet, som har gjorts till det frälsande, är blott näring åt sjukdomen och att det beprisas som botemedlet visar just, hur irreligiös tiden är i grund och botten; ty det frälsande är just ett återvändande till hedendomen. Nej, just för att få slut på subjektiviteten i dess osanning måste vi helt igenom till 'den Enkelte' — inför Gud. Men man vet alls icke, vad religiositet är. Man anar icke, att både Kristus och alla trons heroer i en mening voro isolerade individualiteter — aber de tillhörde absolut Gud. . . . Det är alldeles riktigt, den isolerade subjektiviteten i tidens mening är också det onda; men botandet med 'objektivitet' är icke ett uns bättre. Den skall frälsas genom subjektivitet, det är genom Gud som den oändligt tvingande subjektiviteten.»<sup>14</sup> De sista orden innehålla i själva verket förklaringen till hela Kierkegaards subjektivitetsbegrepp.<sup>15</sup>

<sup>13</sup> P. X<sup>2</sup> A 299.

<sup>14</sup> P. X<sup>2</sup> A 401.

<sup>15</sup> Jfr Bohlin, Sören Kierkegaard och nutida religiöst tänkande, 1919, s. 63.

Sedan vi kunnat konstatera, att den Enkelte ej utgör symbolen för en gemenskapsupplösande individualism och att satsen »subjektiviteten är sanningen» ej är formeln för en kristendomens dogma förstörande subjektivism, vända vi oss nu till kyrkostriden. Det gäller då närmast att undersöka, om Kierkegaard under densamma möjligen givit efter för den benägenhet till isolering, som hans tungsinne medförde, så att hans åskådning kom att omböjas i gemenskaps- och kyrkofientlig riktning, fastän han förut lyckats bekämpa en sådan tendens.

Kierkegaard har redan i »Indøvelse i Christendom», som utkom 1850, angivit den syn på det kyrkliga läget, som utgör bakgrunden till hans attack, som sattes in 18 december 1854, nära 11 månader efter biskop Mynsters död.

När sanningen består däri, heter det i »Indøvelse», att Kristus är livet för en människa, innebär detta samtidigt, att sanningen är *väg*, ej resultat. Men kristendomens sanning har förvanskats till ett resultat, ett utbyte, som släktet, »Fællesskabet», utan vidare övertar. Detta har i sin tur givit anledning till inbillningen om en redan här på jorden triumferande kyrka. Denna inbillning har befrämjats genom en under tidernas lopp framväxande föreställning, att alla i kristenheten äro kristna. Ty om det förhåller sig så, blir det en omöjlighet med en stridande kyrka. Överallt där man antar, att det finns en bestående kristenhet, föreligger ett försök att skapa en triumferande kyrka, även om man ej precis brukar ordet. Släktet eller kristenheten vill föregripa evigheten, då segern skall komma, och anbringa triumfen redan här i timligheten, vilket är att avskaffa kristendomen. Man antar, att stridens tid är förbi, att kyrkan icke mer har något att strida om eller för, fastän den är i denna världen. Kyrkan blir så liktydig med världen. Men lika litet som man kan tänka bort världens motstånd ur Kristi liv, kan man tänka bort det ur den sanna kyrkans tillvaro. »Att vara kristen i den stridande kyrkan vill säga att uttrycka det att vara kristen inom en omgivning, som är motsatsen till det att vara kristen. Att vara kristen i en triumferande, bestående kristenhet vill säga att uttrycka det att vara kristen inom en omgivning, som är liktydig, ensartad med det att vara kristen.»<sup>16</sup> Medeltidens triumferande kyrka nådde segern över världen genom föreställningen, att de egentliga kristna vore att finna i ett heligt stånd, under det att den övriga världen utgjorde en

<sup>16</sup> S. V. XII, s. 235.

beundrande åskådarskara. Ju sannare kristen någon var, desto högre steg han i ära och anseende.

I protestantismens bestående kristenhet finns icke detta heliga stånd, där äro vi alla kristna — i dold innerlighet. Att det måste vara fråga om dold innerlighet beror dels därpå, att kristendomen ej går att uttrycka rättframt i en utvärtes livsföring, men dels också därpå, att om världen fick veta, i vilken grad en människa var en sann kristen, skulle den belöna henne med ära och anseende — och till att ta emot detta är hon en alltför sann kristen. Att man lyckats framkalla detta sken av att kristendomen segrat över världen, så att de kristna njuta ära och anseende, beror enligt Kierkegaards mening bl. a. därpå, att man gjort kristendomen till en produkt av människosläktets utveckling. Han finner alltså Hegel och hans efterföljare delaktiga i attentatet mot Kristi kyrka, som aldrig upphör att vara en stridande kyrka. När man sätter likhetstecken mellan Kristi kyrka och den bestående kristenheten, är kristendomen avskaffad.

Kierkegaard finner nu, att begreppet »Menighed» i dess dåvarande utformning icke är något annat än den lokala motsvarigheten till begreppet »bestående kristenhet». Inom menigheten äro alla kristna, och någon motsatsställning till världen kan man ej tala om. Kierkegaard formulerar därför några satsar, som han vet äga en »uppväckelsens skärpning»<sup>17</sup>: »Ett sådant begrepp som 'Menighed', varmed man också i dessa tider varit så ivrigt sysselsatt, är, använt på detta livet, egentligen ett otålighetens föregripande av det eviga. Mot att strida svarar 'den Enkelte', d. v. s. när det är fråga om att strida i andlig och kristlig mening och ej om att i yttre mening leverera fältslag, då det ej så mycket kommer an på den enskilde som på hur många tusen det är, hur många kanoner de ha o. d. Kristligt strides det beständigt av enskilda; ty det är just ande, att envar är en enskild inför Gud, att 'Fæledsskab' är en lägre bestämning än 'den Enkelte', som envar kan och skall vara. Och även om de enskilda vore tusenden och sålunda strida i förening, i kristen mening strider dock varje enskild, förutom i förening med andra, tillika inom sig själv och skall som enskild göra räkenskap på domens dag, där hans liv som enskild skall prövas. Menigheten tillhör därför egentligen först evigheten; 'Menigheden' är i ro, vad 'den Enkelte' är i oro.»<sup>18</sup>

<sup>17</sup> P. X<sup>2</sup> A 366.

<sup>18</sup> S. V. XII, s. 246.

Kierkegaard ser framför sig den bestående kristenheten, uppbyggd av de många församlingarna, som en social organisation och som bärare av en bestämd andlig kultur. Denna kyrka, som lever i fred med världen, uppfattas som Kristi kyrka utan förbehåll. I en stat, där liberala och demokratiska idéer bli bestämmande, hävdar den sin ställning genom »Menighed» och »Fælledsskab», d. v. s. genom mängden, massan av medlemmar, som vid en omröstning kan hembära segern. Att göra sig gällande på ett sådant sätt är emellertid världsligt och okristligt. Kristus strider ej för sanningen med världsliga maktmedel, och det gör icke heller den sanna, stridande kyrkan. I den strider den Enkelte, som har Gud och Kristus på sin sida men som ej bildar parti med meningsfränder för att bättre kunna hävda sig i denna världen. I denna mening står därför den Enkelte högre än »Fælledsskab» och »Menighed», ja, dessa höra såsom segrande över världen icke till timligheten utan först till evigheten. Den stridande kyrkan och en sann, kristlig menighet här på jorden, som Kierkegaard också kan tala om, ligga, som han uttrycker sig, på andra sidan om den Enkelte och få ej förväxlas med vad som politiskt kan ha giltighet, publicum, mängd, det numeriska o. s. v.<sup>19</sup> I publicum, mängd o. d. betyder den enskilde ingenting, där är det numeriska allt. I en sann menighet är den Enkelte dialektiskt avgörande för att en menighet skall kunna uppstå. »Det sammanbindande för menighet är, att envar är en enskild, och så idéen», heter det rentav i en anteckning. Med vår tidigare analys av begreppet den Enkelte i minnet kunna vi fastslå, att Kierkegaard genom ett sådant yttrande icke ansluter sig t. ex. till föreningskyrkans princip, där församlingen bildas genom frivillig anslutning. Kierkegaard vill tvärtom ha sagt, att det konstituerande för en kristen församling ej är den numeriska anhopningen av medlemmar utan att människor stå inför Gud och inför Kristus. Guds evangelium (detta syftar Kierkegaard på, när han talar om idéen) är det sammanbindande. En menighet kan finnas, om alla »de andra» avfalla och blott den Enkelte blir kvar, ty det sammanbindande och konstituerande är fortfarande förhanden. »Den Enkelte är i menigheten mikrokosmos, som kvalitativt upprepar makrokosmos.»<sup>20</sup>

<sup>19</sup> S. V. XIII, s. 533.

<sup>20</sup> P. X<sup>2</sup> A 390. Jfr X<sup>3</sup> A 63: »En anmärkning av Kofoed-Hansen på Annandag Pingst slog mig idag. 'Man kunde fråga, varför Gud, som förstörde Babel (alltså ville splittringen) varför han så ville 'kyrkan' (alltså enheten)'. Detta slog mig med hänsyn

Även om det nu i strängaste mening står fast, att det ej finns någon bestående kyrka, är det emellertid ingalunda Kierkegaards mening att riva omkull den som faktiskt finns. Den skall få bestå — på ett villkor: att den gör en »Indrømmelse», ett medgivande, att den ej svarar mot det krav, som ställes på Kristi kyrka i Nya Testamentets mening. Den empiriska kyrkan måste officiellt förklara, att den prutat av på Kristi krav om efterföljelse i den naturliga människans intresse. Den skall med andra ord bekänna sin syndighet. Är kyrkan beredd att göra denna »Indrømmelse», är Kierkegaard å sin sida beredd att med alla medel skydda det bestående mot osunda reformförsök. Han förkunnar lagen i hela dess stränghet, icke för dess egen skull utan för att nåden ej skall tagas fåfängt, vilket uppenbarligen sker i den bestående kyrkan. Genom »Indøvelse i Christendom» riktar Kierkegaard en uppmaning till den danska kyrkans ledare, främst till dess i hans ögon bäste representant, biskop Mynster, att göra denna »Indrømmelse». Om den komme till stånd, skulle en falsk Kristi kyrka, som är byggd nedifrån och som alltför mycket har karaktären av »Publicum», »Collectiv» och världslighet, slås sönder, och Gud skulle i den bestående kyrkliga organisationen bygga sin kyrka, därigenom att dess ideala verklighet svävade som en uppväckande möjlighet över det bestående. Tål den bestående kyrkan ej att detta säges, är det ett tecken på att en sådan kyrka far vilse, och det måste göras direkt angrepp, skriver Kierkegaard i en anteckning år 1850.<sup>21</sup>

Det bestående har alltså ordet, och Kierkegaard väntar på att Mynster skall ta ställning till »Indøvelse i Christendom». Mynsters privata yttrande om boken till Kierkegaard blir endast: »Jag tror verkligen icke, att den kommer att göra nytta.»<sup>22</sup> För övrigt tiger han, men Kierkegaard väntar i mer än tre år på det enligt hans mening nödvändiga medgivandet. Så dör Mynster utan att ha talat, och Martensens liktal över Mynster, i

till hela mitt obetydliga religiösa opererande, att jag nämligen vill ha bort publicum och dock vill, att om möjligt envar vore den Enkelte, alltså dock en enhet. Kännetecknet på det religiösa är alltid en första negativ bestämning. Det första är alltid människans, världslighetens eget påfund (Babel — publicum o. s. v.). Det religiösa negerar detta och bringar så fram det i sin sanning, som människorna ville i osanning.»

<sup>21</sup> P. X<sup>3</sup> A 416. Hermann Diem och Hirsch ha starkt framhåvt tanken på »Indrømmelsen» som en avgörande faktor i kyrkostriden. Det är svårt att med Geismar finna »noget uredeligt» i densamma.

<sup>22</sup> P. X<sup>3</sup> A 563.

vilket denne betecknas som ett rätt sanningsvittne i den heliga kedjan av sanningsvittnen från apostlarnas dagar, utgör för Kierkegaard signalen att gå till angrepp, fastän det ytterligare uppskjutes, så att Martensen hinner bli utnämnd till biskop som Mynsters efterträdare.

Luther hade 95 teser. Det behövs blott en, utropar Kierkegaard: kristendomen är avskaffad. Ett tydligt bevis därpå föreligger, när kyrkans bäste man, som av världen åtnjöt ära och anseende, av kyrkan förklaras vara ett rätt sanningsvittne. Över Kristi kyrka skola visserligen helvetets portar aldrig få makt, men »kristenheten» är ett »Vrøvlerie», som har klamrat sig fast vid kristendomen.

Denna knapphändigare redogörelse för kyrkokampens bakgrund och upprinnelse torde dock med tillräcklig tydlighet ha visat, att det ej är Kierkegaards syfte att genom en individualistisk tolkning av kristendomen »abstrahera från allt vad gemenskapsliv, samhälle och kyrka heter». Även om den Enkelte blir ett huvudbegrepp, också då det gäller att framställa Kristi stridande kyrka, innebär detta ej ett upplösande av gemenskapen, ty den Enkelte, som står inför Guds ansikte, är genom kärleken till nästan bunden vid sina medmänniskor, och han har att med sin individualitet utgöra en lem i den organism, där Kristus är huvudet, den som binder samman och konstituerar gemenskapen.

Med detta skall ej vara sagt, att Kierkegaards uttalanden under kyrkostriden icke innehålla överdrifter och skevheter. Men dessa skevheter synas ej bero på att Kierkegaard har en individualistisk åskådning utan främst på en förskjutning i hans syn på vad Kristi efterföljelse innebär.

Kierkegaard var 'en mycket ensam människa, men han var ej någon individualist i den mening, som åsyftats, när man karakteriserat honom som sådan. Och han var ute i angeläget ärende, när han i kristendomens, den kristna gemenskapens och kyrkans intresse värnade om tanken på individens och individualitetens absoluta betydelse i gudsförhållandet.



# »OM VERDENNES YTERSTA TIJDH»

AV DOCENT DAVID LINDQUIST, LUND

I sin nyutkomna bok om de eskatologiska föreställningarna i Sverige under reformation och motreformation har Henrik Sandblad behandlat den litteratur, som framkom i vårt land i de kretsar, vilka levde i tron på den yttersta dagens snara ankomst.<sup>1</sup> Denna litteratur, som tidigare endast delvis varit känd, har nu blivit registrerad och analyserad.

Reformationstidevarvets domstämningar hade till bakgrund de medeltida eskatologiska strömningarna, vilka främst buros fram av de mot kyrkan kritiska, reformatoriska rörelserna. Författaren nämner här Joachim från Floris, den franciskanska spiritualismen, Wiclif och Hus. I Sverige fingo dessa stämningar sin främsta representant i den heliga Birgitta.

Detta medeltida arv fortsatte sin väg in i reformationsårhundradet, som alltså i stor utsträckning anknöt till den utgående medeltidens eskatologiska tankar. För många av reformationstidevarvets författare voro tecknen på den yttersta dagens närhet — kometer, syner på himmelen, pest och hungersnöd — dagligen förhanden. Egentligen var skillnaden mellan medeltidens och reformationstidevarvets domsföreställningar icke stor.

Emellertid är det icke vår uppgift nu, att behandla hela denna intressanta och välskrivna bok, som utan tvivel utgör ett välbehövt tillskott till kunskapen om de eskatologiska strömningarna i vårt land. Här skall endast lämnas en källkritisk komplettering till Sandblad i det avsnitt av hans bok, som rubriceras »Populär eskatologisk litteratur».

Författaren nämner här först bland denna litteratur en handskrift »Om verdens ytersta Tijdh», som föreligger i tvenne avskrifter, den ena: K 62<sup>1a</sup> i Upsala universitetsbibliotek och den andra: A 459<sup>1a</sup> i Kungl. biblioteket. Handskriften säges vara »författad» 1585 eller möjligen 1588 av

<sup>1</sup> Henrik Sandblad, *De eskatologiska föreställningarna i Sverige under reformation och motreformation*, Upsala 1942. — En utförlig recension av detta arbete torde komma att införas i nästa häfte av denna tidskrift.

<sup>1a</sup> Handskriften finns enligt Sandblad blott bevarad i två avskrifter. En tredje avskrift har emellertid påträffats i Karlstads stifts- och läroverksbibliotek under signum T 2: Om verdens yttersta Tijdh dichterat aff M. Petro Helsing rectore Scholae Wpsaliensis Anno 1685.

rector scholae i Upsala magister Petrus Petri Helsingus. I rubriken till K 62 heter det, att skriften är »Dicterat eller Vtsagd» av den nyssnämnde Petrus Helsingus och i A 459 likaledes »Dichterat». Det första kapitlet i denna intressanta skrift inledes, säger Sandblad, med några ord om den yttersta dagens närhet, »som alltså härröra från en av det dåtida Upsalas främsta lärde och kyrkomän», nämligen Petrus Helsingus.<sup>2</sup> Efter en beskrivning av handskriftens innehåll med dess utmärkande eskatologiska tankar faller författaren följande slutomdöme: »Petrus Petris verk torde kunna anses ganska representativt för den lutherska ortodoxien i Sverige vid denna tid. De lärda undersökningarnas eskatologiska resultat ingå där i populariserad form i den kyrkliga förkunnelsen, och det eskatologiska momentet ger denna bot- och strafförkunnelse en avgörande kraft.»<sup>3</sup>

En 1500- och 1600-talsforskare på den andliga litteraturens område måste alltid vara misstrogen inför denna litteraturs inhemska självständighet. Vår främsta »lärdomshistoriska» kännare av reformationstidevarvets andaktslitteratur, Sigfrid Estborn, vars avhandling också har utnyttjats av Sandblad, gör sålunda på grundval av sina mödosamma analyser detta viktiga uttalande: »Icke en enda bönbok hava vi funnit, som kan sägas vara en genuin svensk originalskapelse». Den svenska utvecklingen präglas här av »dess starka beroende av den samtida tyska».<sup>4</sup> Bakom de »svenska» andaktsböckerna stå alltså i de flesta fall utländska förebilder.

Estborns omdöme bekräftas även, när man undersöker boken Om verdennes ytersta Tijdh. Handskriften är ingen svensk originalskapelse. Och den är icke heller författad av Petrus Petri Helsingus.

Förebilden är, såsom väntat var, skriven i Tyskland och bär titeln: Christliche, nötige und nützliche Unterrichtungen von den letzten Händeln der Welt und Jüngsten tage. Den första upplagan utkom redan år 1563, och boken upplevde sedan i sitt hemland flera upplagor, t. ex. 1565, 1567, 1576, 1581, 1596 och 1598.<sup>5</sup> Ofta förekommer den sammanbunden med en annan skrift: »von den Seelen der Verstorbenen und allem ihrem Zustande und Gelegenheit».<sup>6</sup>

Utgivaren av denna eskatologiska skrift var Basilius Faber, en av det tyska reformationstidevarvets mest kända skolmän. Han var född år

<sup>2</sup> Sandblad, o. a. a. sid. 179.

<sup>3</sup> Sandblad, o. a. a. sid. 182.

<sup>4</sup> Sigfrid Estborn, Evangeliska svenska bönböcker, sid. 276.

<sup>5</sup> En upplaga av Basilius Fabers bok, tryckt i Eisleben 1565 förvaras i univ.bibl. i Königsberg och en annan, tryckt i Leipzig 1596 i univ.bibl. i Göttingen.

<sup>6</sup> Se Hermann Beck, Die Erbauungsliteratur der evangelischen Kirche Deutschlands von Dr. M. Luther bis Martin Moller, I, Erlangen 1883, sid. 246.

1520 och blev efter studier bl. a. i Wittenberg, där han inskrevs 1538, lärare i Nordhausen och senare rektor för skolan därstädes.<sup>7</sup> Under de teologiska stridigheterna måhända genom Interim blev han emellertid fördriven från sin befattning. Han var nämligen »gnesiolutheran» eller anhängare till Flacius. År 1560 finna vi honom såsom rektor för skolan i Quedlinburg, en tjänst, som han dock snart fick lämna på grund av sin teologiska hållning. Han slutade sitt liv såsom lärare eller föreståndare vid en skola i Erfurt 1575 eller 1576.

Från denna Basilius Faber, som vigde hela sitt liv åt reformationens skola, har alltså rector scholae i Upsala, magister Petrus Petri Helsingus låtit översätta eller »dictera» sin skrift: Om verdennes ytersta Tijdh. Då Petrus Helsingus från år 1575 bedrivit studier vid tyska universitet, har han lätt kunnat få kännedom om Fabers arbete.<sup>8</sup>

Basilius Fabers bok är skriven för husfäder och husmödrar »zur Erbauung für Kinder und Gesinde».<sup>9</sup> På ett populärt sätt söker här skolmannen framlägga de angelägna eskatologiska tankarna för en »enfaldig» publik, tankar, som han tidigare hade använt i sin dagliga undervisning.

I egenskap av »gnesiolutheran» synes Faber ha uppfattat sig såsom en konservator av Luthers verk. Han samlade sålunda »Collectanea» ur Luthers skrifter och översatte till tyska reformatorns kommentar till Genesis.<sup>10</sup> Även boken »von den letzten Händeln der Welt und Jüngsten tage» är i huvudsak ej hans eget verk. Det mesta av innehållet är sammanhämtat från Mathesius, Augustinus och Chrysostomus, men först och främst från Luthers skrifter. Beck säger med rätta i sin översikt över reformationstidevarvets tyska andaktslitteratur: »Seine eigenen Ausführungen nehmen einen geringen Raum ein».<sup>11</sup>

Vilka skrifter av Luther har nu Faber använt i sitt kompilationsarbete? Här skall endast de viktigaste källorna nämnas: Genesiskommentaren, företalet till profeten Daniel, trösteskriften till modern, Tischreden och flera likpredikningar. Flitigast har han dock öst ur Luthers Kirchenpostilla och Hauspostilla, där de eskatologiska tankarna utvalts från kyrkoårets olika texter. Bland bidragen från Johannes Mathesius' skrifter kan nämnas hans predikan om de kristnas saliga sömn.

En jämförelse mellan handskriften: Om verdennes ytersta Tijdh och

<sup>7</sup> P. R. E.<sup>3</sup> bd. V, sid. 713 f.

<sup>8</sup> Sandblad, o. a. a. sid. 178 f.

<sup>9</sup> Beck, o. a. a. sid. 246.

<sup>10</sup> P. R. E.<sup>3</sup> bd. V, sid. 713 f.

<sup>11</sup> Beck, o. a. a. sid. 246.

Basilius Fabers tyska förlaga visar, att handskriften ofta ordagrant överensstämmer med originalet. Petrus Helsingus' personliga tillägg äro ytterst få. Dock innehåller den svenska handskriften icke originalets hela text. Flera stycken äro förbigångna. Petrus Helsingus' skrift kan sålunda sägas vara en förkortad upplaga av den tyska förebilden.

Säkerligen har Sandblad rätt, när han säger, att skriften Om verdennes ytersta Tjdh var »ganska representativ» för den lutherska ortodoxien i Sverige vid denna tid.<sup>12</sup> Sandblad ser för övrigt hela kapitlet om den populära eskatologiska litteraturen under synpunkten av »den lutherska ortodoxiens andel» i den religiösa propagandan.<sup>13</sup> Men det säregna är, att bakom Petrus Petri Helsingus och »gnesiolutheranen» Basilius Faber står Martin Luther. Det är alltså från honom, som de »lärda undersökningarnas eskatologiska resultat» i populariserad form ytterst ha hämtats. Måhända kan denna analys av Petrus Helsingus' skrift ge en fingervisning om, att de svenska »gnesiolutheranerna» voro trogna förvaltare av Luthers arv.

År 1626 blev Basilius Fabers bok ånyo översatt och utkom på trycket hos Ignatius Meurer i Stockholm med titeln: Een Christeligh, nödhörff-tigh och ganska nyttigh Underwijsningh om Werldennes sidhsta tilstånd och ända. Så ock, Een liten Book om the affsomnadhes Siälar och all theras tilstånd och lägenheet. Item. Någhra märckelighe Prophetier om then stora jämmer, som öffwer Tydskland för Werldennes ända komma skal, uthdraghne aff S. D. M. Lutheri skriffter genom Basilius Fabrum. På slutet har översättaren försvenskat och tillagt några böner.

Boken är nämnd av Emanuel Linderholm i hans studier om kometernas religiösa tolkning, ett arbete, som också Sandblad har använt.<sup>14</sup> Titeln på Helsingus' handskrift har för övrigt en ganska stor likhet med 1626 års översättning. Man förvånar sig därför en smula över, att Sandblad icke har sett denna likhet och därav dragit sina slutsatser.

Förvisso är det ingen tillfällighet, att Basilius Fabers bok översattes och trycktes under 1620-talet. Under detta decennium synes nämligen den eskatologiska stämningen ha varit ovanligt stark i vårt land — då liksom tidigare under inflytande från Tyskland.<sup>15</sup>

<sup>12</sup> Se ovan sid. 1.

<sup>13</sup> Sandblad, o. a. a. sid. 178.

<sup>14</sup> E. Linderholm, Kometernas religiösa tolkning i äldre tider, sid. 240, (Bibel-forskaren 1910), jfr D. Lindquist, Studier i den svenska andaktslitteraturen under stormaktstidevarvet, sid. 381 not 6.

<sup>15</sup> Se Hj. Holmquist, Sv. kyrkans historia, del IV:1, sid. 215, jfr Lindquist, o. a. a. sid. 379.

Översättare var nu Petrus Laurentius Gothus Tingstadius, som omkring år 1600 var kaplan i S:ta Clara i Stockholm och 1605 fick samma befattning i Storkyrkan. Från år 1627 var han också stadskonsistoriets notarie.<sup>16</sup> I bokens epigramma, skriven av M. Johannes Matthiae Gothus »in illustri Collegio Professor P. designatus», kallas Tingstadius ärke-diakon och senior vid Storkyrkan, »quae est apud Holmenses primaria». Tingstadius försvarar sig i dedikationsepisteln med att han översatt sin bok från främmande språk. Man gör, säger han, narr av sådana översättningar och likna translatores »widh Squatrande Skiurer och sådana, som alt haffua uthaff eenn annan och intet sielffue göra kunne». Men: tillägger han: »all then H. Skriffth (ther på all vår Saligheet hänger) är Transfererat uthaff Fremmande Språk och Tungomål». Och det är just genom dessa översättningar från främmande språk, som var och en läskunnig människa kan se sin »Saligheetz wägh», vilken varit fördold under påvedömet. I själva inledningen framkommer också, att författaren »effter Gudz ord och skriffthenes Witesbyrd» har sammanhämtat tankarna om den yttersta dagen »i then Gudz Mansens D. Martini Luthers skriffth». <sup>17</sup>

Såsom ovan nämnts innehåller också 1626 års översättning en bok »om the affsornades Siälar och all theras tilstånd och lägenheet i theras rum och behåld in til then ytersta daghen». Faber framhåller här bl. a., att många människor tvivla på, att de avsornades själ och kropp en gång skola förenas och polemiserar hårt mot »then grundlösa och falska lärona om Skärseeld», som icke har någon annan bevisgrund än »aff Virgilio». <sup>18</sup>

Den tredje boken i 1626 års översättning, som innehåller »Någhra märckeligha Prophetior», utgöres av utdrag ur Martin Luthers Kirchenpostilla, Tischreden och Leichenpredigen.

En analys slutligen av samlingen med böner »tienlighe til at dagh-ligha bidia icke allena hema i Hwset uthan ock i Kyrkionne» visar, att dessa återgå på flera olika källor: ett allmänt »skriffthermål» ur Johann Avenarius' Christliche Gebett, böner om syndernas förlåtelse, kollekter efter nattvarden, böner för överheten och för havande kvinnor, husfäders och husmödrars dagliga bön ur Catechismusbönboken, böner i dödsnöd av Luther och Augustinus, flera böner för de sjuka samt »För then siwke på hans ytersta aff them, som hoos honom äre» ur Johann Avenarius' Christliche Gebett — alla källor, som Estborn har nämnt och beskrivit i sitt arbete om svenska bönböcker. Man möter för övrigt i dessa böner den

<sup>16</sup> Hildebrand, Clerus Holmiensis.

<sup>17</sup> Bl. B i i i j verso.

<sup>18</sup> Sid. 286.

starka polemiken mot »Sächter och Siälamördare» som uppstå »i thenna Werldennes farligha sidhsta tijdh». <sup>19</sup> Sist i denna bönesamling kommer så: »Een Böön, Huru man alla daghar sigh til Domen Christeligha beredha skal». <sup>20</sup>

Av Basilius Fabers bok finns ännu en översättning i handskrift, som Sandblad kanske förklarligt nog icke har observerat, emedan den tillhör en senare tid. Handskriften förvaras i Engeströmska samlingen i Kungl. Biblioteket under signum C. IV. 1. 8 och har titeln: En Andelig Book. Översättaren Christoffer Johansson Ekeblad har antecknat på 1:sta bladet, att han »Eenfaldeligen Wärteratt» denna skrift »uthur en gammal Book, des Autor bortreffuin ähr, dock meenar Jag han haffua hett Basilius Faber utij quädelborgh, och dätta allt till min siälft egen tidsfördrif, den 27 Januarius 1663 till en liteen Begynnelse». Därunder står sedan översättarens namn angivet.

Ekeblad har icke översatt hela Fabers bok utan endast sex stycken till och med avslutningskapitlet: »Om ytersta Domen». Orsaken härtill har han själv angivit på 1:sta bladet, där han säger om den tyska förlagan: »Och finnes uthij denna Book . . . 8:ta stycken, ändock mångastans ähr mycket Bortthe och uthreffuett, Effter han ähr mycket gammal, och kan skie ähr mångom förachtat, doch icke af mig». Särskilt synes det sista stycket i förlagan »om hälffuätit» ha varit defekt: »derom ähr alla mäst borta I denna Book». Översättaren har i sin handskrift också medtagit flera böner, bl. a. Luthers »Een dageligh Böön om en saligh Dödzstundh» och »Sancti Augustinii Böön». Handskriften slutar så med »Een Bön att Rätt bedia», som vid en undersökning visar sig vara inledningsbönen till Fader Vår i Martin Luthers Einfältige Weise zu Beten. <sup>21</sup> Ehuru endast sex stycken ur Fabers förebild äro medtagna, är dock Ekeblads översättning fullständigare än Petrus Petri Helsingus' avskrift. Översättningen är mycket ordagrann, och alla citaten från Luther äro direkt avskrivna.

Christoffer Johansson Ekeblad framstår såsom en typisk representant för den fromma adeln, innan sekulariseringen inom dessa kretsar på allvar började sätta in under 1600-talets senare del. Han hade deltagit i det 30-åriga kriget såsom överste för ett regemente västgötaknektar. <sup>22</sup> Efter

<sup>19</sup> Sid. 7.

<sup>20</sup> Jfr Lindquist, Studier, sid. 381 not 6.

<sup>21</sup> Se W. A. XXXVIII, sid. 360.

<sup>22</sup> Biografiskt Lexicon, bd. 4, Upsala 1838, sid. 217 f., O. Mannerfelt, Släkten Ekeblad och dess samlingar på Stola, sid. 122 f. (i Personhistorisk tidskrift 1922).

krigets slut och hustruns strax därefter timade död levde han under tilltagande svårmod på sin gård Stola, där han avled i mars 1664. Vid sidan av världsliga dikter ha från hans hand utgått flera översättningar av andliga böcker och dikter, t. ex. den kanske första översättningen av Thomas a Kempis *De imitatione Christi*.<sup>23</sup>

En djup personlig fromhet strömmar oss till mötes ur Ekeblads handskrift. Liksom de medeltida avskrivarna, vilka ofta börja sina avskrivningsarbeten med en bön — på medeltiden vanligtvis riktad till jungfru Maria — inleder också Ekeblad sin skrift med en bönesuck: »Hielp gudh. Dätta eftterskrefne att utföra». På många ställen i handskriften finner man likaledes personliga anteckningar, där man kan följa hans arbete. Under några böner har han sålunda skrivit: »Den 15 Apriil 1663 ändade jagh at skrifwa, gudh alena äran». Vid det femte styckets slut står antecknat: »änden på thet fämte stycket I mörkeret klockan Nijo den 11 Maij Anno 1663». Strax därefter följer: »Det siette stycket begynner Jag fuller Uppå, män om Jag orkar skrifwatt uth, deet står nu till Min herre och gud». Efter det sista kapitlet finner man denna anteckning: »Anno 1663 den 19 Maij ändade Jag till att skrifwa detta siätte stycke, då wart migh allt rett grönt för ögon, at Jag intet meer skrifwa kunde, will och her mäd ända mitt skrifwande och befalla mig uthi lefwande guds hender och bedia, at Jag måtte saligen snart komma til honom. Gudij Allena all ähran». Vid skriftens slutbön har han till sist skrivit: »Detta skreff iag den 29 Julius 1663, för än Jag hade klätt mig om Mårgonnen. Gudi allen ähra, Wij skola hembära.»

Ekeblad var endast en av de många 1600-talsmänniskor, som levde i starka domsstämningar »i denna världens sista tid». Men vid sidan av de eskatologiska strömningarna fanns också under 1600-talet en apokalyptik, som kunde taga sig nog så egendomliga former. Olika naturfenomen, syner och drömmar utnyttjades flitigt i »den kyrkliga propagandan» såsom tecken på världens yttersta tid. I riksrådet talade man år 1661 »om den cometen, som i desse daghar haffuer syntz om morgonen och helt öster uth». Den bådade krig.<sup>24</sup> Och riksdrotsen ansåg det för »et omen», att Norrköpings ström stannat i 24 timmar.<sup>25</sup> Här skall ytterligare nämnas några exempel på några liknande fenomen från Rasbo socken i Uppland, vilka togos upp på predikstolar och i böndagsplakat.

<sup>23</sup> Se Lindquist, o. a. a. sid. 99 not 6. — De övriga översättningarna av Ekeblad skola närmare behandlas i en översikt över stormaktstidevarvets »fromma» handskriftslitteratur.

<sup>24</sup> Riksrådsprotokoll d. 4/2 1661 (Franc) (i R. A.).

<sup>25</sup> Ibm.

I Kungliga biblioteket förvaras en avskrift av kyrkoherden i Rasbo Petrus P. Enstadius' relation »om den sýnen, der hændt hafwer» i januari 1665.<sup>26</sup> Två personer hade där liksom i en dimma sett soldater med gevär tåga fram »i stoor ýmnigheet».<sup>27</sup> I bland dem upptäckte man också fanor med gula, blå, röda och svarta färger. De olika soldatavdelningarna drabbade sedan samman i en häftig strid. Från år 1671 finns ävenledes en »Relation eller berättelse» om de syner, som iakttogos i Rasbo socken den 24, 25 och 26 mars samma år. Berättelsen är undertecknad bl. a. av den dåvarande kyrkoherden Henrik Byrelius.<sup>28</sup> På en av dessa dagar såg man kl. 8 om morgonen »såsom een stoor hoop krigzfolck till foot på een sleet äng» med svarta fanor. En sammandrabbning ägde rum med en annan avdelning av krigsfolk, varvid den ena parten jagades på flykten. Flera andra personer hade också på samma ställe sett skepp, som stävade fram över havet.

Dessa syner behandlades samma år med största allvar i Stockholms konsistorium. Man beslöt nämligen där att rådfråga rikskanslern, »om man på predijkstolen måå tala om den sýn, som är sýnter i Raasbo, och bruka henne som ett argument att öfwertala folket till bättringh med, efter man är säker, att hon i sanningh är sedder».<sup>29</sup> Vid följande sammanträde kom också rikskanslerns betänkande, att man icke skulle tala »förr af predikstålen om Raasboosynen än på Stoorre bönedageen, emedan placatet gifwer då der till anledning».<sup>30</sup>

Läser man nu igenom 1671 års bönedagsplakat, finner man, hur här talas om de »mångha Syner och Under sigh här och ther upprepat».<sup>31</sup> Sådana syner bruka betyda »owahnliche förändringar». Här nämnes även en stor händelse, som Gud hade låtit ske »uthi een Lands ohrt här i Rijket». Följande års bönedagsplakat berör också de stora tecken, »som thesse åhren til förende hafwa warit til allehanda straff och landzplågor».<sup>32</sup>

Stormaktstidevarvet väntar ännu sin forskare på detta området. Och

<sup>26</sup> A 950: 2. — Om Enstadius, se Fant och Låstbom, Upsala ärkestifts herdaminne, del 2, sid. 397.

<sup>27</sup> Jfr här Petrus Helsingus' handskrift, där det talas på ett ställe om »syner, som skådats på himlen av stridande krigshärar» (se Sandblad, o. a. a. sid. 180).

<sup>28</sup> Om Byrelius, se Fant, o. a. a. del 2, sid. 397.

<sup>29</sup> Stockholms konsistorii protokoll <sup>3</sup>/<sub>5</sub> 1671 (i Stockholms Stadsarkiv).

<sup>30</sup> Stockholms konsistorii protokoll <sup>10</sup>/<sub>5</sub> 1671.

<sup>31</sup> Kongl. Maj:ts Placat om Tree Allmänne, Solenne Tacksäyelse- Faste- och Böne-Dagar, tryckt hos N. Wankijff 1671.

<sup>32</sup> Kongl. Maj:ts Placat om Tree Allmenne, Solenne Tacksäyelse- Faste- och Böne-Dagar, tryckt hos N. Wankijff 1672.



när det gäller källundersökningen både av reformationsårhundradets och stormaktstidevarvets eskatologiska och apokalyptiska litteratur skulle ett besök i de tyska biblioteken nog löna sig. I alla händelser har den föregående framställningen visat, att Sandblads källundersökningar på en väsentlig punkt måste kompletteras. En avhandling över stormaktstidevarvet måste också klarare än Sandblads bok hålla i sär de tvenne begreppen eskatologi och apokalyptik — eskatologi såsom ett uttryck för kyrkans »normala» tro i alla tider, och apokalyptik såsom mer apokryfiska fenomen.

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

## »SKAPELSEORDNINGARNAS» PROBLEMATIK I UPPLÖSNING.

En kritisk litteraturöversikt.

PAUL ALTHAUS: *Theologie der Ordnungen*. 1934. 39 s. Pris RM. 1: 20.  
*Zweite erweiterte Aufl.* 1935. 68 s. Pris kart. RM. 2: —.

WERNER WIESNER: *Die Lehre von der Schöpfungsordnung. Anthropologische Prolegomena zur Ethik*. 1934. XI, 307 s. Pris RM. 11: —,  
*inb.* 13: —.

HELMUT THIELICKE: *Geschichte und Existenz. Grundlegung einer evangelischen Geschichtstheologie*. 1935. XV, 369 s. Pris RM. 15: —,  
*inb.* 17: —.

*Samtliga utgivna av C. Bertelsmann Verlag, Gütersloh.*

KARL BERGER: *Gottes Wille und die geschichtliche Wirklichkeit. Untersuchungen zur Lehre von den Ordnungen in der evangelischen Theologie der Gegenwart*. (Diss. Basel) 1936. 120 s. Ingår i »*Jahrbuch des Theologischen Seminars der Unierten Evangelischen Kirche in Polen. Band III*» (tillsammans med ARNOLD STARKE: *Fraterna Exhortatio 1607—1618. Eine Denkschrift der reformierten Kirche in Polen zur Einigung der evangelischen Kirchen Europas etc.* 230 s.). 1937. Pris *inb.* RM. 7: —. Lutherverlag, Posen.

### I. »Ordningsteologien» såsom teologiskt tidstecken.

Mångahanda omständigheter ha medverkat till att under 1930-talet göra »skapelseordningarna» till ett veritabelt mode-ord inom framför allt den tyska evangeliska teologien.

Bakom det brännande teoretiska intresset för de därmed sammanhängande problemkomplexen ligger nog djupast ett vitalt praktiskt behov att gentemot den allt mer genomgripande moraliska relativism, vari våra dagars kulturkris både bottenar och mynnar ut, kunna uppställa *auktoritativt fasta direktiv* för människolivet. För att finna ett fäste i tillvaron famlar man just i en tid av kaotisk upplösning krampaktigt efter att få grepp om livets dolda grundlagar, och särskilt tränga sig de socialtiska livsfrågorna fram i förgrunden. Har den tyska teologien städse

röjt inverkan från statslivets gestaltning, så gäller detta naturligtvis särskilt under en tid av politisk och social nyordning under en »total stats» ledning.

»Ordningsteologien» kan sålunda — i första hand — betraktas såsom ett symptom på en allmän omsvängning i vår tids kulturläge. I reaktion mot en suveränt tillspetsad subjektivism framträder en allt mera markerad *objektivistisk* tendens. Då tidsandan börjar glida över från den liberala epokens utpräglade individualism till en auktoritär tidsålders övervägande *kollektivistiska* tänkesätt, blir icke längre den enskildes personlighet, utan samfundsbildningarnas gemenskap orienteringspunkt för den moraliska betraktelsen. Om det föregående skedet varit rationalistiskt så till vida, som det genomfört sina reformkrav under vädjan till det hos alla förutsatta förnuftet, blir det nu högsta mode att åberopa dunkla irrationella och okontrollerbara makter, »blodet», »rasen», »folksjälen» och »ledaren», och kräva *devot* underkastelse under deras förment ofelbara och otvetydiga dekret. I stället för den demokratiska idén om allas lika ansvar och rätt inför lagen förkunnas en *korporativ* samhällsstruktur, som framhäver de skilda »ståndens» olikheter. Normgivande för handlandet äro icke längre de förpliktelser, som framgå ur individens autonomt tillkämpade sedliga insikt, utan de fordringar, som heteronomt dikteras utifrån av de överindividuella makterna: ras, familj, folk, ekonomi, sed, rätt, stat och kyrka.

Inom tysk teologi är det Friedrich Gogarten, som först klart har formulerat den nya tidens lösensord och med skärpa hävdats tesen, att all verklig etik i grunden är socialetik. Medan programmet utslungades såsom lystringsord redan i småskrifterna från år 1930: »Die Schuld der Kirche gegen die Welt» och »Wider die Achtung der Autorität», får det sin grundläggande utformning i »Politische Ethik» år 1932.

Inom den evangeliska teologien röjer sig emellertid också en målmedvetet *reformatorisk* strävan, — och ur teologisk synpunkt har denna evangeliska inspiration ett väsentligare intresse än de tidshistoriskt betingade impulserna. Undan den hävdvunna idealistiska spekulations asketiskt tvekluvna syn på människan och kulturen söker man sig tillbaka till den antropologiska, kulturella och sociala helhetssyn, som en gång låg bakom det urkristna evangeliet i dess världserövrande mission och som till sina genomgripande intentioner återuppväckts i den lutherska reformationens hävdande av »totus homo». »Die Scheidung von Innerlich und Auserlich, Wollen und Handeln, Geist und Leib, auf der die bisherige Ethik aufgebaut war, wird hinfällig. Nicht im 'guten Willen', sondern in der unteil-

baren Einheit der dem konkreten Ganzen dienenden Tat liegt der Sinn des Ethischen. Nicht die Idee menschlicher Innerlichkeit verpflichtet, sondern die konkrete Wirklichkeit der Umwelt», säger Werner Wiesner.<sup>1</sup> Det är »den nya saklighetens» dristigare vilja att *realistiskt* genomtränga *alla* relationer i det samhälleliga livet med evangeliets äkta anda, som delvis ligger bakom det nyvaknande intresset för det konkret mänskliga livet i dess naturligt givna och historiskt ödesbundna former och som griper efter »skapelseordningen» såsom grundplan för det sociala nybyggnadsarbetet. »Schöpfungsordnung wird so zum begrifflichen Mittel, vom Ganzen des auf die Schöpfung bezogenen Gotteswillens zum einzelnen Gebot Gottes zu gelangen», så lyder Georg Wünschs omskrivning av »ordningsteologiens» intentioner.<sup>2</sup> I och för sig kan givetvis det intensiva intresset för de samhälleliga ordningarna lika väl tjäna det teocentriskt orienterade syftet att omgestalta den motspänstiga verkligheten efter Guds viljas absoluta krav som den motsatta tendensen att anpassa Hans buds innebörd efter den givna situationens relativiteter. Den för all kristen moral centrala spänningen mellan Gud och värld har fått ett tidstypiskt representativt uttryck i titeln på det stort anlagda utkast till en modernt »protestantisk-teologisk etik», som Emil Brunner publicerade 1932: »Das Gebot und die Ordnungen».

I hur hög grad debatten omkring »skapelseordningarnas» problem berört den evangeliska teologiens innersta centra må ytterligare antydast genom en speciell teologihistorisk återblick. Jämte den direkta Lutherforskning, som anknyter till Carl Stange och Karl Holl, har ju förnyelsen av den tyskspråkiga teologien i teocentriskt-reformatorisk anda förnämligast burits upp av den s. k. dialektiska teologiens banérförare. Deras nyvaknande intresse för »ordningarnas» problem sammanhänger med en förskjutning från den exklusivt religiösa orientering, som från början utmärker framför allt riktningens förnämste märkesman, Karl Barth, mot praktiskt moraliska problem.<sup>3</sup> Men härvid framträda allt

<sup>1</sup> Werner Wiesner: Die Lehre von der Schöpfungsordnung, 1934, s. 2.

<sup>2</sup> Georg Wünsch: Evangelische Ethik des Politischen, 1936, s. 17. Det är synnerligen tidstypiskt, att ehuru Wünsch redan 1927 i första bandet av sin stora socialetik: Evangelische Wirtschaftsethik, i en vidlyftig — ehuru i grunden skäligen oklar — inledning på hela 269 sidor förutskickat den metodiska grundläggningen för hela verket, har han — trots den 1932 framlagda programskriften: Wirklichkeitschristentum — ett oemotståndligt behov att 1936 i andra bandet tillägga ännu en 91 sidor stark metodisk inledning, samlad omkring det nya lösensordet: »Die Schöpfungsordnung»!

<sup>3</sup> Det är ju numera bekant, att Barth redan 1928 i föreläsningar föredragit en fullständig etik, som föreligger endast i en maskinskriven avskrift på 555 kvartsidor (John

mer ofrånkomligt starka spänningar mellan de ledande männen, som omsider under den tyska kyrkostridens påfrestning leder till en fullständig sprängning av samarbetet inom vad man förut med mer eller mindre rätt kallat för den »Barthska skolan».

Från början gäller det både för Barth och de andra att i fråga om problemet *tro och historia* genom övertvinnande av den exklusiva motsatsen mellan evighet och tid nå ett mera positivt förhållande till den historiska gudsuppenbarelsen. Det är Gogartens »Untersuchung über Glauben und Geschichte» från år 1926: »Ich glaube an den dreieinigen Gott», som är att anse som »den avgörande grundvalen för Gogartens senare skrifter om ordningarna»,<sup>4</sup> även om hans tänkande under denna nya epok tagit en vändning, som då icke var lätt att ana. Men när frågorna om behovet av en »naturlig teologi» och en »teologisk antropologi» bli kontroversa, flyttas striden närmast över till den sida av uppenbarelseproblemet, som kan rubriceras med sammanställningen *natur och nåd* — liksom det vädjande inlägg av Emil Brunner, »Natur und Gnade», som 1934 möttes av Karl Barths flammande svar: »Nein!».<sup>5</sup> Redan dessförinnan har hans brytning med Gogarten blivit definitiv, när denne vid kyrkostridens utbrott 1933 fullföljde en teologisk anslutning till den totala statens ideologi ända därhän, att han i Wilhelm Stapels anda identifierade nationalsocialismens tyska »Volksnomos» med evangeliets kristna sedlighet,<sup>6</sup> medan Barth förklarade sig obevekligen vilja fasthålla vid Guds uppenbarelse i Kristus såsom den enda orienteringspunkten för sin teologi och slungade bannstrålen mot det »Verrat am Evangelium» han här såg framträda.<sup>7</sup> Redan nu, men än tydligare, när Gogarten omsider 1937 med

Cullberg: *Das Problem der Ethik in der dialektischen Theologie*, I. Karl Barth, 1938, Beilage, S. 155—168), medan det långt efteråt gällt som ett axiom i teologiska kretsar i Sverige att det vore principiellt omöjligt att skriva en etik utifrån hans förutsättningar. Redan 1929 har också Emil Brunner publicerat ett förebud till 1932 års stora verk: *Von den Ordnungen Gottes*.

<sup>4</sup> Karl Berger: *Gottes Wille und die geschichtliche Wirklichkeit*, 1936, s. 63.

<sup>5</sup> Emil Brunner: *Natur und Gnade. Zum Gespräch mit Karl Barth*. 1934. Karl Barth: *Nein! Antwort an Emil Brunner* (*Theologische Existenz heute*, 14), 1934.

I anledning av detta replikskifte, men från självständiga utgångspunkter har Carl Stange genomfört en skarp vidräkning framför allt med Brunner i en omfattande och intressant studie: *Natürliche Theologie. Zur Krisis der dialektischen Theologie* (*Z. syst. Th.* XII, 1934—35, s. 367—452).

<sup>6</sup> Friedrich Gogarten: *Einheit von Evangelium und Volkstum?* 1933, 2. Aufl. 1934, spec. s. 19—24, 26, 29, *Ist Volksgesetz Gottesgesetz? Eine Auseinandersetzung mit meinen Kritikern*, 1934.

<sup>7</sup> Karl Barth: *Abschied* (*Zwischen den Zeiten*, XI, 1933, s. 536—44), spec. s. 539.

stridsskriften: »Gericht oder Skepsis» framlägger en ingående motkritik av Barth,<sup>8</sup> framträder det, att striden om »skapelseordningarna» djupast berör den evangeliska teologiens innersta centralproblem om förhållandet mellan *lag och evangelium*. På varje punkt söker Gogarten uppvisa att Barths teologiska arbete är förfelat, därför att han aldrig fått det rätta greppet om detta problem, utan trots allt alltjämt laborerar med den metafysiskt tänkta motsatsen mellan evighetens och ändlighetens värld. Å andra sidan skulle man gentemot Gogarten själv kunna hävda, att han kunnat komma fram till sitt identifierande av lag och evangelium därför att han förut drivit isoleringen av dem i så tillspetsad form, att motsatserna slå över i varandra och enligt den dialektiska lagen uppgå i en högre enhet — men en enhet, där den kristligt kvalificerade rättfärdigheten och kärleken blivit undanträngd av den isolerade legala rättens hårda brutalitet. Det skulle emellertid föra för långt att i detta sammanhang utföra en sådan kritisk analys.<sup>9</sup>

De tre systematiska arbeten, som här närmast skola behandlas, stå i en viss relation till den antydda förskjutningen inom ordningsteologiens problemkomplex. Innan vi söka inordna dem i sammanhanget, vilja vi emellertid söka närmare pröva användbarheten av själva begreppet skapelseordningar, som står i medelpunkten för denna aktuella spekulatio-

## II. Lösensordet »skapelseordningar» — en komplicerad tankehärva.

Grunden till de svårigheter, som »ordningsteologien» har att bemästra, torde till ej ringa del vara den, att själva begreppet »skapelseordningar» logiskt sett är allt annat än entydigt, och detta sammanhänger återigen med att det idéhistoriskt sett är belastat med ett arv av svåra komplikationer. Vår tids nyvaknande intresse för »skapelseordningen» betyder oftast i mer eller mindre maskerade former ett återknytande till de gamla spekulatio-  
ner om »naturrätten».<sup>10</sup> I varje fall är härledningen ur detta

<sup>8</sup> Friedrich Gogarten: *Gericht oder Skepsis*. Eine Streitschrift gegen Karl Barth, 1937.

<sup>9</sup> En liknande diagnos antydes i N. H. Søre: *Studier over Gogartens Samfunds- og Statsopfattelse* (Dansk Teologisk Tidsskrift 1934, s. 121—122): »Fejlen hos Gogarten er, at han er saa gennemdualistisk i sit Kristendomssyn, at han derved i Virkeligheden nærmer sig til Monisme . . . Saa kan der tales aldrig saa stærke Ord om Menneskets radikale Syndighed og 'Skabelseordningerne' som Guds Anordning for den *syndige* Menneskehed: Negationen er saa radikal, at det hele ender i et fuldtonende Ja til disse 'Ordninger'.»

<sup>10</sup> För exempelvis Georg Wünsch, vars naturrättsligt orienterade tänkande kan anses markera en övergång från äldre tiders social-etiska arbete till nutida ordningsteologi,

genetiska ursprung ägnad att kasta ett förklarande ljus över flera framträdande drag hos »ordningsteologien».

Om hela betraktelsesättet har sekelgamla rötter i det hellenska tänkandets statiska världsbetraktelse, blir det förklarligt, att »ordningsteologien» så lätt stelnar till en statisk i stället för dynamisk världsbild. I själva ordet »skapelseordning» har man visserligen sökt att tillvarata något av den bibliska skapelsetrons dynamiska karaktär, men i det faktiska sättet att tänka blir »skapelse-» ofta ersatt med »naturordning». Medan »skapelse» kan bestå endast i beroende av Gud, är »natur» en för sig själv bestående storhet, och om begreppet »skapelseordning» blir innehållsligt präglad ut ifrån en immanent naturbetraktelse, får det karaktären av en från Gud isolerad autonom »Eigengesetzlichkeit».

Om talet om »skapelseordningen» ofta ej är annat än en lagom moderniserad och beslöjad gengångare av den gamla naturrättsspekulationen, där man aldrig kunnat draga någon distinkt gräns mellan »absolut» och »relativ naturrätt», blir det vidare förklarligt, varför det inom den »ordningsteologiska» litteraturen råder en nästan permanent oklarhet om huruvida »skapelseordningen» åsyftar ordningen inom den »ursprungliga» eller den »fallna» skapelsen.

Även när man är angelägen att avvisa en »supralapsarisk» fattning av begreppet, enligt vilken det skulle vara möjligt att ur den åt syndens välde hemfallna historien abstrahera fram någon föreställning om skapelsens »rena» urgestalt före syndafallet, och försöker inskränka begreppets giltighet till den åtkomliga historiska verkligheten, röjer sig begreppets konstitutiva dubbelsidighet rent terminologiskt i svårigheten att finna en adekvat beteckning för vad man egentligen avser med »Schöpfungsordnungen». Klarast framträder begreppets inre dualism hos Emil Brunner, när han mot varandra avgränsar t. ex. äktenskapet, vilket såsom »Schöpfungsordnung» i egentlig mening står närmare Guds ursprungliga bestämmelse, från rätt och stat, som få en fattbar mening först genom synden, vars mest förödande yttringar de syfta att tygla, och som Brunner därför benämner först rent ut »Sündenordnungen»<sup>11</sup> och sedan »Erhaltungsordnungen».<sup>12</sup> Den senare termen har Walter Künneth föreslagit för *alla* »naturrätt» och »skapelseordning» identiska begrepp (Ev. Wirtschaftsethik, s. 317. Jfr K. E. Olimart: Der Begriff der Schöpfungsordnung in der evangelischen Theologie der Gegenwart, 1933, s. 9—15). Senast heter det i Ev. Ethik des Politischen (s. 16), att »der Begriff der Schöpfungsordnung . . . tut genau denselben Dienst wie die gläubig verwendeten Begriffe 'lex naturae' und 'Beruf'.»

<sup>11</sup> E. Brunner: Das Gebot und die Ordnungen, 2. Aufl. 1933, s. 195—197, 201.

<sup>12</sup> E. Brunner: Natur und Gnade, 1934, s. 17.

de historiska ordningarna just för att avvärja en sådan dualistisk uppdelning av dem, ty enligt honom kan det inom en fallen värld över huvud ej talas om »skapelseordningar».<sup>13</sup> Paul Althaus vill återigen bibehålla denna term såsom ett gott uttryck för Guds oavlåtligt fortgående aktuella skapande inom det historiska livet.<sup>14</sup>

Faller tonvikten, i anslutning till tanken på »absolut naturrätt» och »ursprunglig skapelse», mera på människans bestämelse såsom relativt oberörd av syndafallet, kommer begreppet »skapelseordning» i konflikt med den reformatoriska grundsynen på människans totala syndighet, betonar man åter, i anslutning till tanken på »relativ naturrätt» och »fallen skapelse», den motsatta polen i »skapelseordningarnas» begrepp, deras utpräglade relation till människolivets genomgående syndighet, äventyras deras karaktär av gudomlig skapelse. Den förra, monistiska utvägen har i alla tider haft särskild dragningskraft för idealismens män, den senare, dualistiska ensidigheten för svärmeandarna.<sup>15</sup>

I ett sådant sakernas läge är det kanske förklarligt, att man inom ordningsteologien mångenstädes som ett befriande lösensord i detta dilemma har accepterat Emanuel Hirschs dialéktiska syntes, enligt vilken båda predikaten »Schöpfung» und »Sünde», vilka ömsesidigt både förutsätta och upphäva varandra, oinskränkt skola appliceras på den historiska människan.<sup>16</sup> Det är, om man så vill, Hirschs försök att omsätta den reformatoriska rättfärdiggörelseläran paradox: »*simul justus et peccator*» i en historiefilosofi, som samtidigt skall kunna ge aktuell vägledning för det sedliga handlandet.

Om härigenom ordningsteologien bringas i närmare beröring med rättfärdiggörelseläran, så är det måhända ett steg mot en strängare kristlig kvalificering av hela tankekomplexet, då Helmut Thielicke avvisar termen »skapelseordningar» för att i stället tala om dem såsom på en gång »Gerichtsordnungen» och »Rechtfertigungs- und Gnadenordnungen» i den levande, på en gång dömande och upprättande Gudens hand.

Men å andra sidan blir problemkomplexet vid denna nyorientering obrukbart för det ursprungligen avsedda syftet. Samtidigt blir det näm-

<sup>13</sup> Walter Künneth: *Theologie der Auferstehung*, 1933, 2. Aufl., s. 152—155.

<sup>14</sup> Paul Althaus: *Theologie der Ordnungen* <sup>1</sup> 1934, s. 9—12 = <sup>2</sup>, 1935, s. 13—16. Jfr rörande hela denna debatt noten hos Wiesner, a. a. s. 212—213, och Bergers referat, a. a. s. 16—18.

<sup>15</sup> P. Althaus, a. a. <sup>1</sup> s. 27—28 = <sup>2</sup> s. 55—56.

<sup>16</sup> Emanuel Hirsch: *Schöpfung und Sünde in der natürlich-geschichtlichen Wirklichkeit des einzelnen Menschen. Versuch einer Grundlegung christlicher Lebensweisung*, 1931 (Beiträge zur systematischen Theologie 1).



ligen klart, att om det än betyder en teoretisk teologisk vinning av den terminologiska debatten, att begreppet »skapelseordningar» blir indraget i rättfärdiggörelsefrågans komplicerade dialektik och orienterat efter den kristna gudsbildens motsatsspänning mellan vrede och nåd — och ej efter en metafysiskt tänkt motsats mellan urtillstånd och historia eller mellan Gud och värld —, så synes detta tillika innebära, att man definitivt måste anse den praktiskt sociala vinst spolierad, som man förespeglat sig vid debattens början: att man i »skapelseordningarnas» tecken skulle kunna anvisa entydigt klara och allmängiltiga direktiv för social- och individual-moraliskt handlande.

Om begreppet »skapelseordningar», i den mån dess komplicerade logiska struktur efter hand klarnat, sålunda visat sig oförmöget att ge det praktiskt moraliska handlandet någon klagörande vägledning, återstår oss att pröva, om det är ägnat att underlätta den teoretiskt teologiska framställningen av det kristna budskapets egenartade innehåll.

Även i denna funktion äventyras dock ett gott resultat genom hela tänkesättets ärftliga belastning från det ursprung vi här antagit. Om det härstammar ur naturrättsmetafysikens i stället för ur uppenbarelsetrons andliga värld, blir det nämligen förklarligt, att det tenderar att etablera en isoleringens klyfta mellan skapelse- och frälsningstro, vilka enligt genuint kristen syn äro oupplösligt och oskiljaktigt förbundna i en organisk enhet. Redan den tonvikt, som själva terminologien ger åt »skapelsens» ordningar, bringar dem lätt i motsats till »frälsningens» verk, och så uppstår en »första artikelns teologi», där läran om skapelsen grundas på en »allmän uppenbarelse» av Gud i natur och historia, som icke är klart kristligt kvalificerad ut ifrån den »särskilda uppenbarelse» i frälsningshistorien, om vars kulmination vid Kristi kors »andra artikeln» om återlösningen bär bud.

Följderna av att det inre sambandet mellan Guds skapande och frälsande gärning inom ordningsteologien sålunda slappas, kunna mer eller mindre tydligt skönjas på varje moment i den religiösa och moraliska totalsynen. *Naturen* fattas t. ex. ej längre genomgående såsom en fallen skapelse, utan löses i större eller mindre utsträckning ur syndens grepp. Under sådana förhållanden blir nästa steg lätt, att man hemfaller åt att förguda *kulturens* historiskt framvuxna livsformer och samhällsstrukturer såsom yttringar av människoandens suveräna autonomi. Även *människan* tänkes nämligen lösgjord ur arvsyndens järnhårda grepp, varför hon strängt taget ej är i behov av Kristi förlossningsgärning utan i stället faller offer för självfrälsningssträvans »träldom under lagen» — och

för den brutala inhumanitet, som utövas av de avgudiskt självständiggjorda ordningarnas järnhårda »Eigengesetzlichkeit», t. ex. i form av förvärvsjäktets Mammonskult, sexualismens erotomani eller den totala statens herosdyrkan. I fråga om det mänskliga samlivets sociala bindningar, »skapelseordningarna», framträder nämligen den uppluckrade förbindelsen mellan skapelse- och frälsningsverket på så sätt, att *ordningarna* icke bli utsatta för någon radikal kulturkritik i det urkristna frälsningsbudskapets världsövertärande anda, utan tvärtom få trona i ostörd autonom självhärlighet. Ja, genom den avglans av gudomlig härlighet, som genom en från Guds doms- och frigörelsegärning isolerad skapelsetanke kan kastas över världen, kan t. o. m. den kvalitativa motsatsen mellan Guds godhet och den avfallna världens ondska bli så bortskymd, att det blir möjligt att »kristligt» legitimera också moraliskt tvetydiga och betänkliga samhällsformer med ett falskt sken av religiös helgd.

Då det tenderar att draga sådana ödesdigra konsekvenser i släptåg, kan begreppet »skapelseordningar» tydligen ej anses ägnat att tjäna utformandet av en teocentriskt orienterad evangelisk etik.

### III. »*Ordningsteologiens*» upplösning såsom resultat av fortskridande teologisk självbesinning.

Närmare skola vi nu ingå på tre representativa arbeten från ordningsteologiens epok, som markera ej blott en inre förskjutning, utan rentav en inre upplösning av dess problematik.

Medan Paul Althaus med sitt skissartade utkast till en »Theologie der Ordnung» 1934 synes ha anslutit sig till det nya lösensordet utan djupare känning av den därunder förborgade problematiken, träda dess vanskligheter allt klarare i dagen hos de yngre tänkare, som med grundligare arbeten söka tränga vidare i hans spår. Medan Althaus närmast utgått från *den historiska uppenbarelsens problem*, står redan i Werner Wiesners arbete samma år, som redan undertiteln: »Anthropologische Prolegomena zur Ethik» anger, *den antropologiska frågan* i centrum för hans försök att lägga en säker grund för den evangeliska etiken, medan Helmut Thielickes försök 1935 att fixera en evangelisk historiesyn utifrån rättfärdiggörelsens aspekter innerst kretsar kring *centralproblemet lag och evangelium*.

Den lyhörda känslighet för vad som rör sig i tiden, som utmärker den frejdade författaren till »Die letzten Dinge», gör det ganska förklarligt, att han skulle låta sin tanke fångas av det nya slagordet. Det eskatologiska

huvudverkets olika upplagor låta oss registrera, hur Althaus, liksom den andre banbrytaren för eskatologiens renässans, Barth, strävar att steg för steg vinna ett mera positivt förhållande till historien, och den andra vidlyftigare upplagan av »Grundriss der Dogmatik I» 1936, jämförd med det första utkastet av 1929, åskådliggör också, vilken ökad betydelse han numera tillmäter »die Ur-Offenbarung» såsom grundvalen för en »naturlig teologi». Ett direkt förspel till »Theologie der Ordnungen» utgör uppsatsen »Die Gestalt dieser Welt und die Sünde. Ein Beitrag zur Theologie der Geschichte» från 1931.<sup>17</sup>

Mest frapperande i Althaus konturteckning synes mig vara, att »skapelseordningarna» på grund av sin dialektiskt dubbeltydiga karaktär äro alldeles oförmögna att lämna någon konkret vägledning för det moraliska handlandet, eftersom det vid bedömandet gäller »gleichzeitig und miteinander die Festigkeit und die Beweglichkeit, die Stetigkeit und die Wandelbarkeit der Ordnungen festzuhalten» (1 s. 13, 2 s. 27). »Ordnung und Sünde sind unentwirrbar ineinander geflochten», förklarar Althaus (1 s. 23, 2 s. 50). Det finns alltså — lika litet som inom den dubbla naturrätten, låt vara att Althaus söker formligen avsvärja detta tänkesätt! — inget fast regulativ för när man har att konservativt bejaka eller revolutionärt bestrida det bestående, inget sätt att efter klara principer skilja gudomligt och mänskligt, skapelsebestämmdhet och syndförvändhet i samfundslivet. »Der menschlichen Ordnung gebührt Respekt, weil sie Gottes Ordnung vertritt. Sie bedarf der Kritik, sofern immer die Möglichkeit besteht, dass sie Gottes Ordnung verkennt.» (2 s. 30). Och eftersom Althaus i Hirschs efterföljd hävdar en dialektiskt tänkt identitet mellan skapelse och synd, är det principiellt ofrånkomligt, att ordningsteologien måste förfela sin intention på denna praktiskt avgörande punkt. »Schöpfung und Sünde sind grundsätzlich streng zu unterscheiden, aber in der Wirklichkeit der Ordnungen unserer Geschichte ... konkret sowohl für das Denken wie für das Handeln unscheidbar» (1 s. 26—27, 2 s. 55).

När Werner Wiesner med mer metodiskt begrundande eftertanke tager sig före att i en synnerligen abstrakt men ganska fängslande utredning söka lägga en antropologisk grund för etiken i form av »Die Lehre von der Schöpfungsordnung», är han vida mer medveten om det proble-

<sup>17</sup> Z. syst. Th. IX, 1931—1932, s. 319—338, omtr. i Theologische Aufsätze II, 1935, s. 45—64. Visserligen söker Althaus 1936 (I<sup>2</sup>, s. 19, 27—28) bestämt avgränsa »uruppenbarelsen» från »den naturliga teologien», men då han tillskriver »uruppenbarelsen» en väsentlig och positiv betydelse, låter sig distinktionen ej genomföras, vilken inkonsekvens närmare påvisas av Hans Ording: Dogmatisk metode, 1939 (s. 168—172).

matiska i detta begrepp. I stor utsträckning ger han rätt åt de invändningar mot möjligheten att vinna kunskap om en gudomlig skapelseordning, som framförts både från den moderna existentialfilosofiens och den exklusiva uppenbarelseteologiens håll (s. 7—20). Han avvisar såsom teologiskt omöjliga både tanken att kunna fastställa skapelseordningen genom »uppenbarelsen» eller »naturrätten» på förnuftets och erfarenhetens väg, »der sich theoretisch und praktisch selber ad absurdum geführt hat» (s. 22), och det motsatta försöket att utifrån den särskilda uppenbarelsen nå den på biblicistisk, kristologisk eller pneumatologisk väg (s. 26—28), såväl som den återstående utvägen att etablera en växelverkan mellan filosofisk verklighetstolkning ut ifrån människan och religiös ut ifrån uppenbarelsen (s. 28—29). Och dock blir den metod han själv till sist väljer väl i grunden ingenting annat än ett dialektiskt växelspel mellan mänsklig självbesinning och gudomlig självutgivelse, vilka ömsesidigt förutsätta varandra: »Die Erkenntnis der Schöpfungsordnung menschlichen Seins ist in die Selbstoffenbarung Gottes immer schon eingeschlossen. . . Die Erkenntnis der Schöpfungsordnung ist also der immer neue Sprung vom ursprünglichen Selbstverstehen in die Offenbarungserkenntnis; und die Lehre von der Schöpfungsordnung kann nichts anderes tun, als diesen Sprung, der als existentielles Erkennen mit dem Ereignis der Offenbarung identisch ist und unter seinem Vorbehalte steht, nachzuzeichnen» (s. 30—33).

I enlighet med detta metodiska program utgör större delen av Wiesners arbete en enligt uppgift rent filosofisk, med anlitande av vokabulär och »Ergebnisse» från framför allt Heideggers och Jaspers' existensfilosofi utförd, »fenomenologisk» analys av »das ursprünglich-menschliche Selbstverständnis», som uppdelas på ett »ontologiskt» och ett »ontiskt». Båda behandla de hela människan, men den ontologiska analysen tar endast hänsyn till de möjligheter den mänskliga existensen rymmer, medan åter den ontiska endast fixerar vad som därav faktiskt förverkligas. Av denna distinktion följer också en uppdelning av ordningarna mellan å ena sidan »ontologischen Daseinsbindungen»: kön, ras, familj och folk, som konstituerar den mänskliga gemenskapens möjligheter, och å andra sidan »ontischen Daseinsordnungen»: rätt, sed, sedlighet och stat, som gentemot förvändhet i den ontiska tillvaron hålla den ontologiska möjligheten vid makt, — alltså en Wiesnersk variation av motsatsen mellan »Schöpfungsordnungen» och »Erhaltungsordnungen» (s. 227, 302), ehuru han ej vill låta motsatsen »ontologisk»-»ontisk» sammanfalla med motsatsen »urtillstånd»-»syndafall», »ursprunglig»-»fallen skapelse» (s. 206).

Teologiskt legitimt kan man dock enligt Wiesner ej tala om »die Schöpfungsordnung» annat än i singularis (s. 214), ty för honom betyder den en ontologisk möjlighet, som omspannar hela människans tillvaro i urtillstånd, syndastånd och nådastånd och alltså realiserar först i frälsningsverket. Det som skiljer människans »Seinsart» från tingens är att det är en beständig övergång, »transzendierendes Sein», från den blotta tillvaron, »Dasein», till den spänningsfyllda akt, »Existenz», vilken innebär antingen ett förverkligande eller ett förfelande av en förborgad mening med livet — »die unbedingte Transzendenz» (S. 37—38, 127). Emellertid visar sig människan i sitt ontiska »Sein» faktiskt vara behärskad av en »Egoität», varigenom hon söker utnyttja dess gåvor för rebelliska syften och undkomma transcendensens anspråk. Men då människan i ontiskt medvetande om sin faktiska förvändhet likväl icke kan förgäta sitt ontologiska vetande om sin egentliga bestämmelse, mynnar hennes existentiella självbesinning — som hos Kierkegaard — ut i förtvivlan: »Seiend doch wissen um die Nichtigkeit seines Seins, das ist der ontische Mensch gleichsam auf eine Formel gebracht. Das ist eben Verzweiflung.» (s. 183, 186).

Men om sålunda »das ontisch-ontologische bzw. ursprünglich-menschliche Selbstverstehen» leder människan in i en allt mer förtvivlad konflikt, öppnas en utväg därur genom »das theologische bzw. gläubige Selbstverständnis», som avslöjar förtvivlans dolda mening såsom otro och skuld och därmed upphäver den (s. 191, 192). Någon »naturlig teologi» kan det inte finnas, men trons uppenbarelse av Skaparen förhåller sig till den ontologisk-ontiska självkänedomens som lösningen till gåtan, som svaret till frågan (s. 196, 202). När människan gripes av tro på Gud, blir förtvivlan inskränkt till att gälla henne själv, och när hon befrias från synden såsom ontisk förvändhet, kan hon gripa de ontologiska möjligheter, som stå henne såsom skapad varelse till buds och förverkliga den gudomliga skapelseordningen. I trons ljus visar sig dess ontiska förverkligande i förvänd riktning vara en den fallna skapelsens »Fluchordnung», som är Skaparens medel att hålla syndaren vid liv men samtidigt genom förtvivlans förbannelse straffa synden.

Då sålunda »Geschöpflichkeit» i trons ljus avslöjar sig såsom hemligheten i det ontologiska vetandet liksom »Sünde» såsom hemligheten i det ontiska (s. 206), visar sig i själva verket distinktionen mellan antropologiens utsagor om människans ontologiska möjligheter (skapelse) och ontiska förverkligande (synd) vara ägnad att såsom ett skenproblem upplösa den dialektiskt paradoxala synen på människan såsom i total mening sam-

tidigt »Schöpfung und Sünde», som framför allt genom Emanuel Hirschs framställning kommit att komplicera skapelseordningarnas problematik. »Handelt die Aussage der Geschöpflichkeit des Menschen von seinem ontologischen Sein, so die Aussage seiner Sündhaftigkeit von dem ontischen, und trotzdem bezieht sich beides auf den ganzen Menschen. Schöpfung ist die Aussage über den Menschen nach seiner ontologischen Seinsart, Sünde ist die Aussage über den Menschen als ontisches Sein» (s. 251).

Redan detta referat av den i många riktningar rikt nyanserade huvudtankegången visar, hur Werner Wiesner eftersträvar en inre enhet mellan skapelsetro och frälsningshistoria, och han tränger också fram till en klar insikt, att skapelseordningarnas problematik innerst kretsar omkring förhållandet mellan lag och evangelium: »Die Schöpfungsordnung ist nichts anderes als das Gesetz Gottes in der verantwortlich machenden Beziehung von Forderung und Verheissung aufeinander. Darum kann das Evangelium von uns nur verstanden werden im bestätigenden und aufhebenden Verhältnis zur Schöpfungsordnung als Gesetz» (not s. 269—270). I Helmut Thielickes ännu mera vittfamnande försök att lägga grund till en evangelisk historieteologi: »Geschichte und Existenz», kretsar hela tankegången innerst kring förhållandet mellan lag och evangelium såsom sitt dolda centrum, eftersom hans egentliga orienteringspunkt är rättfärdiggörelsen. Även Thielicke betonar visserligen starkt »den anthropologischen Ansatz» (s. VI, 193), men hans verk kan kanske snarast betecknas som en syntes av teologisk antropologi och historiesyn. Även Wiesner betonar, att hans syfte ej är att låta teologien underordnas filosofien, utan att ställa filosofien i teologiens tjänst (s. VII), men om han än till en viss grad lyckats harmoniskt insmälta sin existentiellfilosofiska ontologi i sin kristna världsbild, synes dock Thielicke mera markant ha lyckats avgränsa sin evangeliska historietolkning från olika former av metafysisk historiefilosofi. Bland mängden av de problem, som beröras i den delvis ytterst svårtillgängliga framställningen, kunna vi här endast beröra den belysning, som totalkonceptionen kan kasta in över skapelseordningarnas invecklade problematik.

Även Thielickes verk inledes med en metodisk orientering, kallad: »Systematische Grundlegung». Utgångspunkten för en existentiell analys av det historiska livet är den konkreta situationen, som bestämmas såsom skärningspunkten mellan den »horisontala» och den »vertikala» historiens dimension, d. v. s. mellan en profan, inomvärldslikt sluten betraktelse av historietotaliteten och en »teologisk» sådan, »senkrecht von oben», för att tala med Barth, vilken senare betraktelse från en transcendent rymd sätter

den förra totalt i fråga. »Indem wir so die horizontale Geschichte theologisch, d. h. im Lichte von Sünde und Rechtfertigung sehen, stellen wir diese horizontale in das Licht der vertikalen Geschichte. Beide Dimensionen treffen sich in der konkreten Situation, durch die wir einmal dem als sündig qualifizierten Verbands der horizontalen Geschichte angeschlossen sind und in der uns weiter Gottes Ruf zur Rechtfertigung erteilt: zu einer Rechtfertigung, die uns meint in unserer Geschichte und damit diese unsere Geschichte mitmeint. Der Nachweis dieser unzersetzbaren Solidarität von Ich und Geschichte wird unseren entscheidenden Ansatz zur Geschichtstheologie bilden» (s. 20). Genom det imperativet ställer i den konkreta situationen ger den vertikala historien åt livet i den horisontala en karaktär av avgörelse mellan kallelens och förstockelsens alternativ. — Med de i Lutherforskningen gängse termerna skulle man nog kunna säga, att vad Thielicke egentligen vill ha fram med sitt tal om den vertikala och den horisontala aspekten på historien är detsamma, som där motsvaras av den rent religiösa aspekten »coram Deo» och den borgerligt moraliska aspekten »coram hominibus».

Eftersom Thielicke ej kan godtaga någon isolering mellan skapelse- och frälsningsverk, utan fastmer anser, att »skapelseordningarna» snarare måste förstås utifrån rättfärdiggörelsen än utifrån skapelsen (s. 144, 167, 210, 362), bli de helt enkelt upplösta såsom statiska, självständiggjorda storheter. *Inställda i dubbelbelysningen av Guds uppenbarelse i vrede och i nåd bli »skapelseordningarna» reducerade till det historieteologiska uttrycket för rättfärdiggörelselärens paradox: »simul justus et peccator»* (Jfr spec. s. 64, 68, 209, 222, 225).

Vilja vi söka avslöja grunden till den nya teologiska klarsyn, som här skingrar den ymniga teologiska dimbildningen kring »skapelseordningarnas» problem, skulle vi, återigen med en från Lutherforskningen lånad term, kunna sammanfatta den så, att här *totalitetsaspekten från den reformatoriska antropologien på ett fruktbart sätt blivit tillämpad på historiefilosofien och socialetiken*.<sup>18</sup> Medan tidigare tolkningar sökt avvinna historien en såsom »skapelseordning» gudomligt kvalificerad halt genom att från dess begynnelse, från skapelsens och syndafallets förhistoriska akt, skilja i sär ett grundskikt av gudomlig mening och ett ytskikt av mänsklig synd, kan skiljelinjen mellan gudomligt och syndigt för Thielicke dragas

<sup>18</sup> Den lutherska totalitetsaspektens fundamentala betydelse för en evangelisk social-etik har rec. sökt uppvisa i en skiss i festskriften för Carl Stange (Z. f. syst. Th. XVI, 1939, s. 576—585): Die kulturelle und soziale Bedeutung der anthropologischen Totalitätsbetrachtung.

upp endast i nuet, i den konkreta situation, när Guds ord i Jesus Kristus i dom och i nåd existentiellt riktar sig till hela den i sin historia invecklade människan.<sup>19</sup> Den immanent betraktade »horisontala» historien är en inom sig solidariskt sluten värld, där ingen del kan isoleras från det totalt förkastande eller totalt friande domslut, som drabbar den vid mötet med den »vertikala» historien, Herrens ord från ovan. Eftersom människan omöjlig kan isoleras från sin historia, bli »ordningarna», som gemensamt betraktats som uttryck för en gentemot människan fristående objektivitet eller »Eigengesetzlichkeit», för Thielicke endast i historiens skiftande former objektiverade uttryck för människans innersta väsen. Metodiskt blir det då omöjligt att underkasta dem någon bedömning utifrån en annan teologisk aspekt än den som gäller människan själv i rättfärdiggörelsens situation.<sup>20</sup>

Under sådana förhållanden formulerar Thielicke själv slutsatsen så, att begreppet »skapelseordningar» blir ifrågasatt från tre sidor: *Eftersom historien utan undantag är fallen skapelse, kan det inte finnas några »skapelseordningar» i eminent mening* — ordningar, som skulle kunna höja sig ur solidariteten med den syndiga historietotaliteten och i skapelens namn resa anspråk på en högre dignitet, ett kvalitativt företräde. Å andra sidan måste *hela* denna fallna skapelse — just såsom totalitet — betraktas såsom »skapelseordning» i den meningen, att den även i denna förfelade existensform uppehålls av Skaparens aktivitet. Slutligen äro också »skapelseordningarna» inbegripna i den totala dom, som övergår all historisk tillvaro vid mötet med den personlige Guden (s. 164—166).

Då sålunda de historiska ordningarna enligt Thielicke först »sub specie justificationis» avslöja sitt egentliga väsen, framstå de först i dess paradoxala belysning såsom *ej blott »Gerichtsordningen», utan tillika »Gnadenordningen»* (s. 193—194, 208—225). De kallelsens ordningar, i vilka vår historiska existens förlöper, bli »nådens ordningar» — icke blott så till vida, som vi i dem, fastän de alltjämt delvis objektivera våra hjärtans hårdhet, kunna vara Gud välbehagliga, utan ock så till vida, som Gud erkänner dem som normer för vårt handlande och fordrar deras förverkligande — icke såsom en frampressad trältjänst av »goda gärningar», utan såsom ett självklart frambärande av »goda frukter» (s. 213). Vårt historiska liv blir icke stående vid Guds absoluta dom över vår förvända totalinriktning i nuet, utan fortskrider till en »nådatid», som öppnar nya framtida möjligheter för Guds suveräna nåd, — ty så innerligt betinga varandra

<sup>19</sup> Jfr K. Berger, a. a. s. 59.

<sup>20</sup> Jfr K. Berger, a. a. s. 62.



dom och nåd enligt bibeln, att nåden blir möjlig i själva domen och genom den.

Så kommer Thielicke fram till följande bestämning, som klarare än Hirschs spekulationer fattar ordningarna såsom historiska projektioner av den innersta hemligheten i rättfärdiggörelsens paradoxala dialektik: »Die Geschichtsordnungen sind also Gerichts- und Gnadenordnungen in eins: Gottes Gnade erhält uns *mit* ihnen und *trotz* ihrer. Sie sind Todes- und Erhaltungsordnungen zugleich, wie der Mensch gerecht und Sünder zugleich ist» (s. 221—22). Måhända kan man på denna punkt av debatten, åtminstone tills vidare, finna »skapelseordningarnas» problematik i den Hegelska meningen dialektiskt »aufgehoben, aber aufbewahrt».

Eftersom historien själv för Thielicke ter sig såsom »förkroppsligandet» av spänningen mellan på en gång dom och nåd såsom de båda motsatta polerna i den personlige Gudens väsen (s. 214—215), kan den här tolkade huvudtankegången måhända till sist kasta ett förklarande ljus över de olika bestämningar av historien, som efter hand uppträda i hans arbete: historien är ej blott »die sich selbst entfremdete Schöpfung» (s. 168), utan tillika »Ort des Gerichts und der Infragestellung dieses Gerichtes» (s. 216), ja den är »die Flucht *aus* dem Gericht *in* die Gnade und das Leben *im* Gericht *unter* der Gnade» (s. 225).

Den stilla fortskridande process av »skapelseordnings»-problematikens ideologiska upplösning inifrån, som vi här åtminstone i vissa etapper sökt belägga ur ett par representativa primärkällor, har redan börjat bli föremål för idéhistorisk behandling. Då en i både referat och kritik tämligen onyanserad och oklar dissertation av Karl Edgar Olimart<sup>21</sup> något ensidigt citerats i litteraturanvisningar av svenska teologer, må slutligen med eftertryck Karl Bergers dissertation<sup>22</sup> anbefallas för den, som önskar en god orientering i dessa frågor. Den ingår visserligen i en ganska svåråtkomlig publikation, tredje bandet av den teologiska årsbok, vilken utgavs av den prästutbildningsanstalt, som den lilla tyska diasporakyrkan trots det polska trycket med hängiven offervilja lyckats upprätta i Posen, men som måst nedläggas, sedan ett rikstyskt universitet åter upprättats där — utan teologisk fakultet. Men den skänker på helt annat sätt än Olimarts skiss

<sup>21</sup> K. E. Olimart: Der Begriff der Schöpfungsordnung in der evangelischen Theologie der Gegenwart, 1933 (Diss. Essen).

<sup>22</sup> K. Berger: Gottes Wille und die geschichtliche Wirklichkeit. Untersuchungen zur Lehre von den Ordnungen in der evangelischen Theologie der Gegenwart, 1936 (Diss. Basel).

överblick över och inblick i denna aktuella debatts villsamma snårskog, icke minst därför, att den kunnat tillgodogöra sig de senare arbeten, framför allt Thielickes, vilkas bidrag till denna invecklade frågas klagrande denna översikt sökt närmare fixera.

FOLKE HOLMSTRÖM.

PER LUNDBERG: *La Typologie baptismale dans l'ancienne Église* (= *Acta Seminarii Neotestamentici edenda curavit A. Fridrichsen X*), Uppsala 1942.

Såsom redan avhandlingens titel giver vid handen, sätter Lundberg som sin uppgift att behandla doptypologierna i fornkyrkan, d. v. s. de gammal- och nytestamentliga förebilder man sedan äldsta tid menat sig finna till det kristna dopsakramentet. Vilka äro dessa, vilken är deras innebörd, vilket ljus kasta de över de första århundradenas dopuppfattning, och i vilken utsträckning äro dessa typologier för handen redan i vårt N.T., det är några av de frågor, som förf. vill besvara. Genom det rika och mångtydiga stoff, som han andrager, kommer han även in på massor av detaljfrågor, och avhandlingen innehåller till följd härav mycket mer än vad dess namn utsäger.

Förf. är helt i linje med den moderna forskningen, när han visar ett speciellt intresse för de orientaliska liturgierna. Uppmuntrad av en rad påvliga encyklikor, bland vilka Leo XIII:s »*Orientalium dignitas*» av den 30 nov. 1894 och Pius XI:s »*Rerum Orientalium*» av den 8 sept. 1928 kunna nämnas, har i synnerhet den katolska vetenskapen här utträttat storverk.<sup>1</sup> Åtskilliga tidskriftsserier och förnämliga källpublikationer ha startats. En god och allmänfattlig introduktion i det svåröverskådliga ämnet föreligger i »*Liturgies Orientales, notions générales, éléments principaux*» av S. Salaville (= *Bibl. Cathol. des Sciences Rel.* 47), 1932. Författaren tillhör samma kongregation, som i Konstantinopel utger den förnämliga tidskriften »*Echos d'Orient*», nämligen augustinerassumptionisterna. När det gäller den historiska metoden, är Baumstarks

<sup>1</sup> Den kyrkopolitiska bakgrunden till denna aktivitet är unionssträvandena. Från »unionspåven» Pius XI:s hand ha vi därför särskilt många dekret beträffande de orientaliska kyrkorna och främjandet av kunskapen om dessa, se A. Werlé, *Die amtlichen Äusserungen Pius' XI. über die Ostkirche* (= *Der christliche Osten; Geist und Gestalt*, hrsgg. von J. Tyciak, G. Wunderle, P. Werhun, Regensburg 1939, p. 393—402). Liturgierna ha utgjort en särskilt god utgångspunkt för enhetsverket, eftersom Rom i dessa återfunnit det gemensamma gammalkristna arvet och alltid tolererat behållandet av de inhemska riterna i de unierade kyrkorna.

»Liturgie comparée» ett arbete, som svårligen kan avvaras. Det utgöres av en serie föreläsningar för de belgiska unionsbenediktinerna i klostret Amay-sur-Meuse, hållna år 1932 och tryckta för första gången i Irénikon men år 1939 utgivna separat i ett rättat, omarbetat och utökat skick (tryckort: Chevetogne). En utförlig bibliografi och ett gott sakregister öka användbarheten hos denna bok. Då såväl den som Salaville's arbete äro på franska, borde de även ur terminologisk synpunkt ha varit till god hjälp för den som framlägger sin avhandling på detta språk. De saknas dock båda i Lundbergs litteraturförteckning. Detsamma gäller det stora huvudverket för de orientaliska liturgierna, J. M. Hanssens »Institutiones liturgicae de ritibus orientalibus», varav hittills endast del II—III med appendix utkommit (Rom 1930—32). Del IV, som skall omfatta »De sacramentis et sacramentalibus rituum orientalium», skulle närmast ha intresserat en dopliturgisk forskare, men då Lundberg flera gånger berör förhållandet mellan anaforan och vattenvigningsbönerna, kunde de redan publicerade delarna, vilka behandla mässan, högst betydligt ha underlättat arbetet. Den lärde jesuiten, som är professor både vid det Gregorianska universitetet och vid det Påvliga institutet för orientalisk forskning, ägnar 140 sidor endast åt anaforan. Det myller av varianter, som finnes av denna, är också förtecknat i ett franskspråkigt arbete av den syriske patriarken Rahmani, välkänd genom publiceringen av »Testamentum Domini», nämligen »Les Liturgies Orientales et Occidentales étudiées séparément et comparées entre elles», Beyrouth 1929.

Lundberg fullföljer emellertid också en svensk tradition. Hans forskning sträcka sig över åtskilliga lustrer, och såsom sin första lärofader kan han räkna Gillis P:son Wetter, som på ett så lysande sätt gjorde svensk nytestamentlig och religionshistorisk vetenskap internationellt känd och erkänd. Dennes »Altchristliche Liturgien» har i flera avseenden utgjort en förebild för författaren, som därmed visar, att en typologisk utveckling ingalunda hör bara den gamla kyrkan till.

Lundberg rullar elegant upp hela problemet genom att börja med Uppsala mötes diskussion av den s. k. syndafloidsbönen, som av Olavus Petri togs upp i dopritualet med Luthers »Taufbüchlein» såsom förebild. Dess svenska lydelse är följande: »O alzmechtige ewighe gudh tu som epter thinne strenga retwises dom, haffuer genom syndaflohdhena fördömdt then otroghna werldena, behallandes genom thina stora barmhertigheet then troghna Noe sielff ottonde, och haffuer fördrengt then förstockade Pharaonem, och all hans häär j thet rödha haffuet, och haffver fördt thin almogha Jsrael torskoddan ther jgenom, ther thin helga döpelse

medh betecknat warder. Tu som och genom thin helga sons Jesu Christi wor herres döpelse gjorde jordan och all watn til enne helsosamma syndflodh», etc.<sup>2</sup>

Efter en översikt av de använda dopliturgierna och en kort redogörelse för bokens disposition undersöker förf. i § 1 vattenvigningsbönerna såväl i östliga och västliga dopritual som i de orientaliska Epifaniasliturgierna och motsvarande romerska böner. Och här återfinnas utom syndaflo den och tåget genom Röda havet en hel rad med doptypologier. För att taga dem i samma ordning, som de förekomma i Bibeln, äro de följande: 1) Anden, som ruvar över vattnen i begynnelsen. 2) Skiljandet av himmel och hav liksom övriga skapelsegärningar, som vittna om Guds allmakt, t. ex. drakkampen. 3) Paradiskällan, som delar sig i fyra floder. 4) Det bittra vattnet i Mara, som Moses förvandlar till sött genom att doppa ett slags trä i detsamma = Maraundret (Ex. 15). 5) Vattnet, som Moses slår fram ur Horebs klippa = Horebsundret (Ex. 17). 6) Jordans vatten, som hålles tillbaka av Josua, så att folket kommer torrskott över (Jos. 3). 7) Elias' offer på Karmel, vilket efter trefaldig vattenösning antändes av eld från himlen (1 Kon. 18). 8) Elisa, som gör den dåliga vattenkällan vid Jeriko användbar genom att kasta salt i den = Elisaundret (2 Kor. 2).<sup>3</sup> 9) Syrern Naamans rening i Jordan (2 Kon. 5). 10) Jesu dop i Jordan. 11) Jesus går på vattnet (Mk 6). 12) Bröllopet i Kana (Joh. 2). 13) Botandet av den sjuke i Betesdadammen (Joh. 5). 14) Botandet av den blindfödde i Siloas damm (Joh. 9). 15) Blodet och vattnet ur Jesu sida (Joh. 19). Lundberg tager upp Holls distinktion mellan förvandlings- och frälsningsmirakel och slår fast, att den förra typen är ursprungligast. Bifrågor äro i detta avsnitt descensusmotivet i förbindelse med drakkampen, likheten mellan vattenvigningsbönerna och anaforan i mässan samt Epifaniasfesten och Kanaperikopen.

I § 2 giver förf. en tolkning av berättelsen om Elias' offer, vilken framför allt tjänat som exempel på gudomlig bönhörelse. Därmed är

<sup>2</sup> Olavus Petri, Samlade skrifter, utgivna under red. af B. Hesselman, I—IV, Uppsala 1914—17, II, p. 319. Lundberg citerar den tyska texten efter den snart hundraåriga »Codex Liturgicus» av H. A. Daniel. Det ligger dock närmare till hands att använda Weimarupplagan (Bd 12, p. 43) eller någon av de moderna specialeditionerna. Över huvud taget har Lundberg utnyttjat gamla texter under förbiseende av nyare utgåvor. Med hjälp av Bardenhewer och i synnerhet den av honom själv anförda Altaner hade denna brist varit lätt avhjälpt.

<sup>3</sup> Förf:s terminologi är här icke entydig, ty p. 40, noten, kallas episoden med yxan i vattnet (2 Kon. 6) för Elisaundret. Och p. 37 är det på tal om Elisa fråga om uppväckandet av sunemitiskans son (2 Kon. 4).

Lundberg inne på problemet om de till sitt ursprung judiska paradigmbönerna, vilka behandlas i § 3. I dessa åberopas rader av gammaltestamentliga personer, enligt schemat: Liksom Gud i forna tider lyssnat till deras åkallan och frälst dem ur nöden, måtte han även nu ingripa och hjälpa den troende i hans trångmål. Förf. menar (p. 39), att tanken på uppståndelse och befrielse från dödsriket dominerat dessa böner och därifrån övergått till motsvarande doptypologier.<sup>4</sup> Men paradigmbönerna ligga också till grund för dopexorcismerna, vilka i sin tur givit upphov till besvärjelserna av de besatta. Efter en genomgång av de ålderdomliga katekumenbönerna i Thomasakterna, där Lundberg återfinner descensus-tanken, avslutar han bokens första huvudavdelning med en analys av de pseudocyprianska bönerna, vilkas paradigmatiska uppbyggnad förklaras så, att de ursprungligen utgjort katekumenböner.<sup>5</sup>

Kap. II, som omfattar så gått som hälften av bokens innehåll, handlar om »Dödshavet och Jordan». Här utvecklas under andragande av huvudsakligen icke-liturgiska källor närmare den tes, som skytmatt i det föregående, att dopet uppfattas såsom en »descensus ad inferos», och att dopvattnet sålunda utgjort ett dödens hav eller vatten. De doptypologier, som härvid främst komma i fråga, äro syndafloden, tåget genom Röda havet och övergången av Jordan. I § 4 skildras den allmänna förutsättningen för den nyssnämnda dopuppfattningen, nämligen idén om det gudsfientliga urhavet  $\tau^{\epsilon}h\acute{o}m$ , vilket bl. a. går igen i det nytestamentliga  $\alpha\beta\upsilon\sigma\sigma\omicron\varsigma$  såsom en onskans och demonernas plats.

I § 5 genomgår förf. de tankegångar, som äro knutna till syndaflodsparadigmet: arken såsom kyrkans skepp och ankomsten i hamnen såsom uttryck för dopet. Besläktad med den sistnämnda symbolen är föreställningen om »vilan»,  $\acute{\alpha}\nu\acute{\alpha}\pi\alpha\upsilon\sigma\iota\varsigma$ . Men att skeppsbilden överhuvud taget kunnat appliceras på dopet och senare på kyrkan, har sin grund i att tanken på färden över dödens hav legat bakom. Denna sistnämnda idé är det också, som förbundet syndafloden med dopvattnet. Även Jesu dop har knutits samman med syndafloden, men för Sal. Ode 24 avvisar förf. denna

<sup>4</sup> Men p. 23 framhålles det, att frälsningsmiraklen äro sekundära i förhållande till förvandlingsundren, p. 32 och 42 tolkas Elias' offer såsom exempel på gudomlig bönhörelse (= frälsning) och p. 39 anser förf., att frälsningen inneburit befrielse från dödsriket. Här är sålunda ett supplerat komplement till en sekundär föreställning det mest primära!

<sup>5</sup> Vi ha här ett typiskt exempel på förf:s bevisföring: dopbönerna gå tillbaka på paradigmböner; de pseudocyprianska bönerna äro paradigmatiska och måste sålunda vara dopböner.

tolkning. I den gnostiska descensusmytens rubricering av den materiella världen såsom ondskans vatten, dit urmänniskan stiger ned (Naasenerpredikan och mandéiska texter), ser förf. ett sekundärt nedslag av föreställningen om Kristi descensus i samband med dopet. Och eftersom psalmreminiscensen ὁ τὸν κατακλυσμόν οἰκιῶν θεός (29, 10) förekommer vid skildringen av urmänniskans fängslande i materien, är detta ett vittnesbörd om att dopvattnet såsom dödens hav identifierats med syndaflo den.

§ 6 ägnas åt exegesen av 1 Petr. 3, 19 ss.: »I anden gick han ock åstad och predikade för de andar som höllos i fängelse, för sådana som fordom voro ohörsamma, när Guds långmodighet gav dem anstånd i Noas tid, då när en ark byggdes, i vilken några få — allenast åtta personer — blevo frälsta genom vatten. Efter denna förebild bliven nu ock I frälsta genom vatten — nämligen genom ett dop som icke betyder att man avtvår kroppslig orenhet, utan betyder att man anropar Gud om ett gott samvete — i kraft av Jesu Kristi uppståndelse» (KB). Om v. 18 ζωοποιηθεὶς δὲ πνεύματι syftar på uppståndelsen, kommer descensus att inträffa efter densamma. Denna motsägelse löses dock, även om vi betrakta v. 19 ss. såsom ursprungliga i den kristologiska hymnen, genom en jämförelse med andra texter, som ej heller taga någon hänsyn till den kronologiska ordningen. Det traditionella descensusmotivet har emellertid av brevets författare på teologiska grunder omvandlats och utvidgats med *förkunnelsen* för andarna, d. v. s. Noas samtida. Hela sammanhanget förutsätter emellertid, att dopet redan stått i relation till syndaflo den, och att det därjämte betraktats såsom descensus. Skall δι' ὕδατος, ὅ tolkas instrumentalt eller lokalt? Bägge synpunkterna göra sig enligt förf. gällande, ty även syndaflo den frälser; dess vatten ha genom en återverkan av det kristna dopet också fattats såsom nyskapande och livgivande, en förvandling, som beror på beröringen med arken — korset.

§ 7 handlar om tåget genom Röda havet, som sedan kristendomens äldsta tid symboliskt utnyttjats på skilda sätt. Det har fått beteckna den nydöptes brott med ett liv i synd och lust och befrielsen från Satans herravälde. Men Röda havet såsom ondskans och dödens vatten har även förbundits med Kristi descensus. Att det betraktats såsom dödshav hänger samman med dess användning som doptypologi (p. 124).<sup>6</sup> Färden över dödens vatten med Kristus som föregångaren är ett motiv, som helt bestämmer kompositionen av Sal. Ode 39, vilket förf. giver en utförlig behandling.

<sup>6</sup> Men p. 132 säger förf., att ett ursprungligen eskatologiskt motiv, nämligen resan över dödens vatten, senare kommit att utnyttjas i kulten.

§ 8 är ägnad åt 1 Kor. 10, 1—2: »Ty jag vill säga eder detta, mina bröder: Våra fäder voro alla under molnskyn och gingo alla genom havet; och alla blevo de i molnskyn och i havet döpta till Moses.» Den gängse åskådningen, att urtidens under skola upprepas, när Messias kommer, förklarar icke till fullo, att Paulus i tåget genom Röda havet sett en förebild till det kristna dopet. Vi ha här ett typiskt kristet teologumen, där dopet i vatten och ande (havet — molnskyn) följes av Kristi lekamens och blods sakrament (mannen i öknen och vattnet från Horebsklippan). Paulus har även betraktat Röda havet såsom ett dödens vatten, en identifikation, vilken hör hemma inom eskatologien. Härom vittnar avsjungandet av Moses och lammets sång vid kristallhavet, som är blandat med eld (Apk. 15, 1—4). Men dopet såsom eskatologiskt sakrament har dragit med sig också denna idé; man når himlastaden eller träder in i den nya eonen endast genom att passera döds- eller eldshavet, d. v. s. Röda havet.

I § 9, »Jordan och det kristna dopet», lancerar förf. den tesen, att man i Jordan även sett en hindrande dödsflod. Huvudbeviset är hämtat från Naasenerpredikan, där Jordan jämföras med Okeanos. Och denna identifikation anser sig Lundberg återfinna även hos mandéerna, hos vilka Okeanos' karaktär av dödshav är fullt klar.

I den tredje huvudavdelningens första paragraf (§ 10) pekar förf. på solsymboliken, som hör samman både med Kristi descensus och med hans dop. Den förekommer såväl i Epifanias- som i påskhomiliorna och bevisar sålunda, att dopfesterna i samband med dessa högtider haft en alldeles likartad innebörd: i bägge fallen har *hela* Kristi frälsningsverk med dess krönande korsdöd aktualiserats.

§ 11, »Korset och descensus», inleder Lundberg med en analys av de gammaltestamentliga testimonier för dopvattnet och korset, vilka Barnabasbrevets författare samlat i kap. 11—12. Även i Justinus' »figurac crucis» återfinner Lundberg descensustanken. Befrielsen ur Hades sker genom korset, som blir till en himlastege. Men korset har också betecknats såsom bron eller skeppet, som för baptizanden över dödens hav.

Slutkapitlet om »Den nytestamentliga bakgrunden» börjar med de apostoliska fädernas vittnesbörd om dopet såsom död och descensus. Därpå utlägger förf. Jonastecknet, snuddar åter vid 1 Petr. 3, 19 ss. och kommer så till huvudstället, Rom. 6. Avhandlingen avslutas med några sidor om Johannesdopet, som varit ett dop till döden, nämligen döden undan synden. Denna idé har legat till grund för hela den följande dop-spekulationen.

Såsom av detta referat framgår, driver Lundberg energiskt och mål-

medvetet den tesen, att det kristna dopet (också?) uppfattats som ett dop till döden, och att dopvattnet sålunda utgjort ett dödens hav. Titeln på boken är alltså i viss mån missvisande; avhandlingen kunde med större rätt ha hetat »Le baptême de mort», så mycket mer som förf., efter att i § 1 ha dragit fram rader av doptypologier, i fortsättningen endast behandlar fyra av dessa. Denna bristande stringens i dispositionen avspeglas även i inledningen, som med sin redogörelse för de använda liturgiska källorna endast kommer att ansluta sig till den omedelbart följande paragrafen. Här hade det dock varit på sin plats att motivera den likformiga användningen av det brokiga stoff, som följer i fortsättningen.

Lundberg använder sig nämligen i ytterst ringa grad av det material, som närmast belyser den gamla kyrkans dopuppfattning, d. v. s. liturgi-kommentarerna. J. Quasten har ombesörjt en bekväm och alldeles ny edition av de mest kända och utnyttjade av dessa i serieverket *Florilegium Patristicum*.<sup>7</sup> Här finnas även goda noter och litteraturanvisningar. Ambrosius behandlar i »De mysteriis»<sup>8</sup> och »De sacramentis»<sup>9</sup> åtskilliga av de doptypologier, som förf. samlat i § 1. Mycket om dopet och dess innebörd står även att läsa i Cyrillos' av Jerusalem<sup>10</sup> och Gregorios' av Nyssa<sup>11</sup> katekeser liksom i Dionysios Areopagitas »De ecclesiastica hierarchia».<sup>12</sup> Värdefullt stoff finnes även i några traktater av Basileios, i de talrika teofanihomilior, som så många grekiska fäder lämnat efter sig (se särskilt Proklos Attikos), och icke minst i Theodoros' av Mopsuestia på syriska bevarade och för knappt ett decennium tillbaka av Mingana publicerade och till engelska översatta dopkommentar.<sup>13</sup> Och invänder någon, att detta är idel grekiska dokument med bristande sinne för »orientaliskt mysterietänkande», så finnes en utmärkt introduktion i det sistnämnda i W. de Vries' nyligen utgivna

<sup>7</sup> Fasc. VII, Pars I—VII, Bonnae 1935—37.

<sup>8</sup> c. III, 8 ss. = op. cit., p. 117 ss.

<sup>9</sup> c. V, 13 ss. = op. cit., p. 141 ss.

<sup>10</sup> Cat. Myst. 2 = op. cit., p. 80 ss.

<sup>11</sup> Or. cat. magna, c. XXXV = ed. Srawley, p. 129 ss.

<sup>12</sup> c. II, 3 = ed. Quasten, p. 284 ss.

<sup>13</sup> Woodbrooke Studies VI, Cambridge 1933, p. 16 ss. För det stora uppseende denna publikation väckte, vittnar den omständigheten, att den redan samma år översattes till latin av A. Rucker i »Opuscula et Textus», Series Liturgica 2, Monasterii 1933, p. 10 ss., och presenterades för den tyska vetenskapen av H. Lietzmann i SPAW, phil.-hist. Kl. 23, p. 915 ss. Lundberg råkar p. 188, noten, i samband med ett Caselcitat av Theodoros att omnämna denna men har icke själv utnyttjat det på grund av sin ålder ytterst värdefulla dokumentet.



arbete »Sakramententheologie bei den syrischen Monophysiten».<sup>14</sup> Skillnaden är minimal. Det måste bero på mera än ett förbiseende, att dessa källor saknas hos Lundberg, ty ingen av dem lämnar något som helst stöd åt hans teori. I stället söker förf. styrka densamma genom en mödosam indirekt bevisföring enligt schemat: om den och den texten är av dopliturgiskt ursprung, och om den kan tolkas så och så, följer därav, att tanken på dödshavet legat bakom. Härvid tappar förf. ofta bort det hypotetiska i själva ansatsen, så att beviset går i cirkel och det sista ledet får garantera riktigheten av det första.

Dopvattnet är en helig, vigd materia, som bringar liv och icke död; mytologiskt betraktat utgör det livets vatten, som flödar fram ur den paradisiska livskällan. I överensstämmelse härmed dominerar ascensus- och icke descensus tanken i förbindelse med dopet. Den nydöpte iklädes himlaklädnaden och blir en änglarnas följeslagare, liksom han blir delaktig av den himmelska födan — nattvarden. Men förf. gör t. o. m. Jordan till en dödsflod genom att *identifiera* mandéernas »levande vatten» med dödens mörka urhav, Okeanos (p. 161, s.). På detta märkliga sätt tolkar Lundberg den föreställningen, att förbindelse mellan himmel och jord upprättas, tack vare att himmelsfloden ledes ned i skuggornas värld med dess dunkla vatten. Möjligen ändrar härigenom det sistnämnda karaktär, men en växelverkan, så att den himmelska Jordan blir dödsmärkt, är utesluten. Hur kan ett dop vara möjligt i ett vatten, som enligt författarens eget citat (p. 162) sprider en sådan stank, att själen då den blir utsatt därför, måste lämna kroppen?

Genomgående förkastar Lundberg den enklaste och naturligaste förklaringen av doptypologierna, d. v. s. att »tertium comparationis» hela tiden är vattnet. I stället går han en omväg över paradigmbönerna, där tanken på uppståndelse och befrielse från dödsriket skulle vara mest framträdande. Och så frågar sig förf., varifrån man uppstår och befrias och hamnar åter i dödshavet. Och dock talar Luther och efter honom Olavus Petri om dopet såsom »enne *helsosamma* syndflodh». Reformatorerna äro här helt i linje med det gammalkristna tänkandet. Proklos Attikos förklarar till fullo syndafloods-paradigmet, då han framhåller, att syndafloodens vatten en gång *dräpt* människosläktet, medan dopvattnet *levandegör* de döda tack vare Honom, som dräpts.<sup>15</sup> — I bägge fallen är det fråga om vatten, men den ena gången är det dödande och den andra

<sup>14</sup> Rom 1940 (= Orientalia christiana analecta 125).

<sup>15</sup> Migne, PG LXV, col. 760 Bs.

är det livgivande. Och tonvikten ligger här mera på vad som skiljer än vad som förenar.

Kyrkofäderna ha emellertid sökt driva parallellismen i doptypologierna längre än till blotta materian. Och därför ha de bibliska berättelser varit mest brukbara, vilka förknippat ett föremål, helst av trä, med vattnet. Man har då fått en motsvarighet till det kors, som måste sänkas i dopvattnet för att helga detsamma. Medan sålunda den redan givna liturgiska akten bestämt valet av dess τύπος och influerat på utformningen därav, kan även den sistnämnde tänkas ha inverkat på sin αντίτυπος. Denna växelverkan<sup>16</sup> försvårar visserligen analysen, men så komplicerat har icke det gammalkristna tänkandet varit, att vi först efter upptäckten av Salomos Oden och de mandéiska skrifterna kunna intränga i dess mysterier. Det hade nog icke skadat, om förf. närmare bestämt det typologiska tänkandets struktur, innan han givit sig i kast med stoffet.<sup>17</sup> Dylika tankegångar äro icke något nytt i den gamla kyrkan; de tillämpas redan i Nya Testamentet och ha senare under medeltiden fått en enastående spridning, icke minst genom »Biblia pauperum». Här är varje nytestamentlig scen ledsagad av tvenne gammaltestamentliga, vilka tolkats såsom förebilder till den förra.

Sanningsmomentet i Lundbergs tes är dock, att dopet även haft en mytologisk sida. Förf. har dock alltför ensidigt renodlat denna, ty den dominerande synpunkten är den frälsningshistoriska. Då baptizanden i dopsakramentet avbildar Kristi frälsningsverk, blir han även delaktig därav och frigöres från Satans och dödens herravälde och får syndernas förlåtelse.<sup>18</sup> Och den etiska konsekvensen härav är en död undan synden. Likaså är kampmotivet i första hand knutet till exorcism, abrenuntiation och smörjelse med olja, och det är alltigenom moraliskt färgat. Descensus-tanken med den därtill hörande mytologien har dock, så vitt jag kan se, sekundärt kommit in i dopuppfattningen. Den förnämsta anledningen härtill har varit utläggningen av Rom. 6 och dopets förläggande till påsknatten. Den trefaldiga immersio har genomgående tolkats såsom en symbol för Kristi vistelse i dödsriket under trenne dagar, liksom denna på ett särskilt sätt varit aktuell under påsknatten. Icke minst betydelsefull har

<sup>16</sup> En sådan konstaterar Lundberg, p. 113 (se ovan, referatet av § 6), ifråga om syndaflodsparadigmet.

<sup>17</sup> En ansats härtill finnes p. 110 ss. i utredningen av begreppen τύπος-ἀντίτυπος.

<sup>18</sup> Dopet blir sålunda icke ett »baptême de mort» utan ett »baptême en la mort du Christ», för att använda en formulering av O. Cullmann, La signification du baptême dans le N. T. [= Revue de théol. et de phil., N. S. 30 (1942), p. 121—34].

den omständigheten varit, att baptizanden i dopet på mystiskt sätt träder i förbindelse med Kristus. Även här har Rom. 6 format traditionen. Eftersom dopet, såsom Cyrillos av Jerusalem säger, är »en avbild (ἀντίτυπον) av Kristi lidanden»<sup>19</sup> har Kristi descensus kunnat överföras på neofyten. Genom att i sin avhandling läsa fast hela tankegången vid den diskutabla tolkningen av Johannesdopet såsom ett dödsdop har Lundberg icke beaktat dessa liturgihistoriska och kultiska sammanhang utan huvudsakligen ägnat sig åt en mera litterär textanalys. Och härvid har han förbisett de texter, som verkligen tala om dopet såsom ett »dödens mysterium»<sup>20</sup> och ett »nedstigande i Hades»,<sup>21</sup> varvid »vattnet utgör en bild av döden», medan anden är livets underpant.<sup>22</sup> Mot ett förhastat utnyttjande av dessa i och för sig realistiska uttryckssätt varnar dock alltid kontexten, där den symboliska innebörden av desamma betonas.<sup>23</sup>

Bristande utrymme hindrar mig tyvärr att gå in på mer än bokens huvudtes. Denna avslöjar dock både arbetets styrka och dess svaghet. Till den förra måste förf:s stora kringsynthet och skarpa — stundom alltför skarpa — kombinationsförmåga räknas. Och redan under synpunkten av arbetsprestation måste avhandlingen skattas högt. Forskningsområdets besvärligheter äro för en svensk vetenskapsman väsentligt ökade genom den stora bristen på liturgisk litteratur i de inhemska biblioteken. Och inför det här tryckande stora kravet på språkkunskaper har Lundberg icke ens skytt mödan att inhämta elementa i syriska för att bättre kunna utnyttja det på detta språk föreliggande materialet. Förf. har sålunda på ett berömvärdt sätt sökt övervinna svårigheter av skilda slag, och hans arbete innehåller uppslag och idéer, som locka till eftertanke, diskussion och kritik. Och ett sådant verk bör skattas ofantligt mycket högre än en formellt och sakligt oantastlig men menlös avhandling.

CARL-MARTIN EDSMAN.

<sup>19</sup> Cat. Myst. 2, 6 = ed. Quasten, p. 85 s.

<sup>20</sup> Se Dionysios bar Šalibī's traktat mot armenierna = Woodbrooke Studies IV (1931), p. 38.

<sup>21</sup> Basileios, De Spiritu Sancto, c. XV, 35 = PG XXXII, col. 129 B; i det fjärde Toledoconciliets VI. kanon betecknas »immersio» såsom »descensus in infernum».

<sup>22</sup> Basileios, loc. cit. = ibid., col. 129 C; cf. idem, De Baptismo I, 2, 26 = PG XXXI col. 1569 C.

<sup>23</sup> Cyrillos' ord äro i detta avseende betecknande: ἐπὶ δὲ ὑμῶν θανάτου μὲν καὶ παθιμάτων ὁμοίωμα, σωτηρίας δὲ οὐχ ὁμοίωμα, ἀλλὰ ἀλήθεια, Cat. Myst. 2, 7 = ed. Quasten, p. 86; cf. ibid. 2, 5 = p. 85.

## LITTERÄRKRITISK STUDIE TILL ROMAREBREVET.

BØRGE KRAG DIDERICHSEN: *Paulus Romanus. Et analytisk Bidrag til Romerbrevets ældste Historie* (= *Teologiske Studier Nr. 1. Dansk Teologisk Tidsskrift. II. Afd.*). 191 sid. G. E. C. Gads Forlag, København 1941.

Inom forskningen har man knappast på allvar betvivlat Romarebrevets enhetlighet och att det härrör från aposteln Paulus. Den enda punkt, där det består en mera betydande meningsskiljaktighet, är med avseende på de båda sista kapitlen, särskilt det sista, där vägande textkritiska grunder kunna anföras mot dess tillhörighet till Romarebrevet.

Här föreligger nu ett arbete, som vill påvisa, att Romarebrevet i den form vari vi nu äga det ingalunda är en enhet. Visserligen skall en del därav gå tillbaka på ett brev av aposteln, men stora delar av vårt nuvarande Romarebrev skola härstamma från en annan författare, en kristen jude från efterapostolisk tid, en Pauluslärjunge, som skrev i sin mästars namn och menade sig skriva i hans anda. För att skilja denna av författaren postulerade gestalt från aposteln Paulus betecknar han honom med namnet »Paulus Romanus».

När en sådan omvälvande hypotes framställes, frågar man ovillkorligen efter grunderna för densamma. Författaren lämnar oss icke heller i ovisshet om vad som drivit honom in på dessa banor. I första kapitlet framhålles, hurusom det varit svårigheten att nå fram till en enhetlig förståelse av brevets innehåll som först kommit författaren att tvivla på brevets enhetlighet. Måhända skulle man kunna nå fram till en klarare förståelse både av brevet självt och av Pauli upplevelse av Gud och världen, om man uppgåve tanken på brevets integritet. Måhända skulle man genom uppgivande av brevets enhetlighet kunna lättare förstå ett sådant eljest störande fenomen, som att man inom forskningen icke lyckats nå fram till en enhetlig uppfattning om brevets ändamål eller huruvida dess mottagare övervägande varit jude- eller hedningkristna. Kanske beror denna svårighet helt enkelt därpå att brevet icke har något enhetligt ändamål, utan att olika författare här fullföljt var sitt särskilda ändamål. Kanske beror svårigheten att få en säker föreställning om mottagarna och deras situation därpå att brevet självt icke ger uttryck åt en enhetlig situation. Genom ett dylikt särläggande av brevet i olika beståndsdelar skulle man dessutom möjligen kunna få lösningen på en del andra detaljsvårigheter, som besvärat exegesen.

Nu är det ju ett ytterst vanskligt företag att blott på litterärkritiska grunder särilägga ett skriftstycke. Huru skall man här kunna undvika det rena godtycket och nå fram till ett i någon mån sannolikt och objektivt kontrollerbart resultat? En undersökning, som bygger på dylika överläggningar, måste därför givetvis söka stöd i yttre indicier. Detta gör också författaren. Det viktigaste yttre indiciet för att Romarebrevet ursprungligen haft en kortare form finner han i Marcions text till Romarebrevet. Denna vill han nämligen icke på traditionellt sätt förklara därigenom att Marcion företagit av dogmatiska skäl betingade uteslutningar i den ursprungliga Paulustexten. I stället förutsätter han, att Marcion förefunnit den i denna kortare form och att den utförligare traditionella texten kommit till stånd genom att den ursprungliga Paulustexten förbundits med den från »Paulus Romanus» härstammande texten. Förutom det tvivelaktiga i denna förutsättning ligger det ett betydande osäkerhetsmoment för hela denna undersökning i den omständigheten, att vi icke exakt känna Marciontextens omfång och sakna möjlighet att ens med någorlunda sannolikhet rekonstruera den.

En viktig roll i författarens tankegång spelar kap. 9: 1—11: 32 om Israels förkastelse och slutliga upptagande, ett parti, som med undantag av kap. 10: 1—4 saknas i Marcions text. Sin uppfattning uttrycker författaren så: »Den hållning, judafolket som helhet visade, så länge apostlarnas generation ännu levde och kämpade — kunde den på något sätt ge anledning till förväntan om judafolkets nära förestående omvändelse? Var icke fastmer Paulus själv den ivrigaste att fastslå dess skuld och därför att överföra judarnas privilegier och särställning till det sanna Israel, den begynnande hednakerkan? Rm 10: 1—4 ger ett naturligt uttryck för Pauli hållning: han fastslår Israels olydnad mot Gud, men bevarar i sitt hjärta en brinnande bön om dess frälsning. Men vem kan få ett annat intryck än att det är en tvivlets bön, som icke omsätter sig i verklig mission i Israel? Men Rm 11: 25—32 talar just ett helt annat språk än 10: 1—4. Ett språk som först förstås, när orden höras talade av en röst, som tillhör en man, som står i en kyrklig situation som var helt olik Pauli situation» (sid. 31).

Den sak, för vilken »Paulus Romanus», denne Pauli judiske kommentator från efterapostolisk tid, skall hava kämpat, var att inleda en ny epok i kyrkans historia. Kyrkans förhållande till judafolket skulle ändras. Israels förhårdelse var för honom icke längre ett problem, utan ett faktum, men ett faktum, som nu borde avlösas av försök till judemission i stor stil. För att vinna auktoritet för detta sitt projekt låter Pauluslärjungen det gå

i Pauli eget namn och anknyter skickligt sina tankar till Pauli kortfattade ord om Israels förkastelse i Rom. 10: 1—4.

Redan i kap. 9: 6 finner författaren ett vittnesbörd om att det här är en annan man än Paulus som talar. I Pauli mun skulle frågan, om »Guds löftesord blivit om intet», vara tämligen omöjlig. Denna tanke förutsätter en alldeles aktuell och konkret situation, som författaren blott finner föreligga under tiden närmast efter den nationella katastrofen år 70. Då kunde man med skäl fråga, om Gud slutgiltigt hade förkastat sitt folk. Och då förelåg möjlighet för att judarna i sitt beträngda läge skulle vara mottagliga för den kristna missionen. »Paulus Romanus» riktar sig till en jude, »som i ändlösa grubblerier över Guds gärning i historien och det utvalda folkets olyckliga öde, som framträdde dubbelt tragiskt mot bakgrunden av den nya kyrkans ständiga tillväxt, utkämpade en hård inre strid, som böljade fram och tillbaka mellan trots och bitterhet, anfäktelse och tvivel, folklig stolthet och självuppgivande syndakänedom» (sid. 162). Att dylika stämningar faktiskt rådde inom judendomen efter år 70 bestyrkes genom en hänvisning till Esras och Baruks apokalypter. Till en sådan jude talar nu »Paulus Romanus» om Guds trofasthet och barmhärtighet mot sitt folk — trots allt. Mot dennes tvivel sätter han sin förklaring: sannerligen, Guds löftesord har icke blivit om intet.

Ett viktigt stöd för sin uppfattning menar sig författaren finna i den omständigheten, att »skriftbeviset» eljest hos Paulus spelar en jämförelsevis underordnad roll, men däremot upptar en synnerligen stor plats i de delar av Romarebrevet, som återförs på »Paulus Romanus», och då alldeles särskilt i kap. 9—11, som ju äro genomvävda av gammaltestamentliga citat.

Det sagda må vara nog för att ge en föreställning om den föreliggande undersökningens allmänna kraktär och tendens.

När det nu gäller att taga kritisk ställning till den, bör man erinra sig, att den har sin upprinnelse i den svårighet, författaren funnit att nå fram till en enhetlig förståelse av brevets innehåll. Förutsättningen för att det över huvud taget skall vara vetenskapligt tillåtligt att på litterärkritiska grunder företaga ett så omfattande och kraftigt ingrepp i en given text och söka avvinna den en mening genom så fritt svävande och okontrollerbara konstruktioner, är att ifrågavarande text i sitt föreliggande skick trotsar varje försök att på annat sätt avvinna den någon mening. Är nu denna förutsättning förhanden med avseende på Romarebrevet? Detta är så långt ifrån fallet, att man tvärt om kan påstå, och icke blott påstå, utan också klart påvisa, att Romarebrevet i sin nuvarande form kännetecknas

av en sällspord enhetlighet i tankegången. Om man blott har uppmärksamheten inriktad på helheten och dessutom ger akt på de fingervisningar, som texten själv ger med avseende på tankegångens komposition, så är det icke mycket att taga miste om.

Författaren har över huvud taget icke inriktat sig på detta helhetssammanhang. Han utgår från den rätt vanliga föreställningen, att Romarebrevet består av en rad relativt självständiga stycken. Sålunda hävdar han sid. 19 såsom en självklar sak, att Romarebrevet »ju tydligare än de andra paulusbreven består av enskilda, i sig själv avslutade avsnitt, som synas föra ett självständigt liv och ha en begreppsvärld och en problematik, som icke *kräver* sammanhang med det, som nu i det kanoniska brevet bildar deras förutsättning, varken bakåt eller framåt». Och såsom exempel härpå hänvisas (anm. 26) till kap. 5: 1—6: 14, »som består av tre korta uppbyggliga avsnitt (5: 1—11, 12—21, 6: 1—14), vilkas begreppsvärld inbördes är ytterst olika och som göra intryck av att vara små självständiga predikningar». Om det var meningen att illustrera bristen på sammanhang i Romarebrevet, kunde knappast ett olyckligare exempel väljas än detta, där linjerna från brevet i dess helhet löpa samman med utomordentlig stringens. Egentligen är det verkliga förhållandet på varje punkt raka motsatsen mot vad författaren här säger: 1. Tydligare än de andra paulusbreven utgör Romarebrevet ett stort enhetligt sammanhang, i vilket de enskilda avsnitten ingå och utanför vilket de icke äga något som helst självständigt liv. 2. Vad särskilt de tre som exempel anförda avsnitten beträffar, så rent av *kräva* de det sammanhang, i vilket de ingå, för att över huvud taget få en acceptabel mening. 3. Då författaren i detta sammanhang talar om »korta uppbyggliga avsnitt», jämförliga med »små självständiga predikningar», så vittnar detta om att han icke upptäckt den mäktiga tankegång, i vilken dessa avsnitt ingå som nödvändiga led. En på förhand faststående atomistisk syn på Romarebrevet har hindrat honom från att se totalsammanhanget. Här kan man verkligen tala om att icke se skogen för bara träd. Endast den, som icke upptäckt sammanhanget, kan uppfatta Romarebrevet som små »uppbyggliga» stycken, löst upp-radade vid sidan av varandra.

För slutgiltig vederläggning av författarens teori skulle krävas att tankesammanhanget i Romarebrevet bleve fullständigt framlagt, för vilket här emellertid icke är platsen. Här inskränker jag mig till att blott hänvisa till de antydningar i denna riktning, som lämnats i denna tidskrift 1941, sid. 1—16. På grund av den betydelse, som kap. 9—11 har i för-

fattarens framställning, må blott några ord nämnas, som angiva huru detta parti infogar sig i helhetssammanhanget.

Författaren finner det »vanskligt att förlika sig med den tanken, att Paulus skulle vara så ivrigt intresserad av att motbevisa påståendet om Guds förkastelse av Israel» (sid. 62). Hela partiet kap. 9—11 synes honom därför ganska löst fogat till Pauli tankegång, så löst, att man med skäl kan misstänka, att det är en helt annan person som här för ordet. Varför skulle Paulus till sin föregående framställning foga ett i förhållande till denna så disparat stycke?

Nu är det emellertid icke svårt att visa, att just denna fråga måste vara av fundamental vikt för Paulus och att dess besvarande ovillkorligen är påfordrat av den föregående framställningen. Där har Paulus utfört sitt stora tema, *att det är den genom tron rättfärdige som skall leva* (kap. 1: 17). Förut härskade döden med oinskränkt makt över hela människosläktet, i lika mån över hedningar och judar, eftersom de alla stå under Guds vrede (kap. 1: 18—3: 20). Men nu har Gud genom Kristus låtit livets nya tidsålder bryta in, detta, om vilket redan »lagen och profeterna» hade vittnat och som nu i den yttersta tiden gått i uppfyllelse (kap. 3: 21—4: 25). Därför kan det om den som tror på Kristus sägas, att han skall leva. Vad det betyder att leva i Kristus, utföres nu i de följande kapitlen i dess relation till Guds vrede, synden, lagen och döden. Då Kristus blivit vår Herre, ha vi genom honom blivit fria från alla dessa fientliga makter (kap. 5—8).

Men nu står Paulus inför en till synes olöslig gåta. Med Kristi ankomst har den messianska tiden brutit in. Den åt Israel utlovade Messias är kommen, och i honom ha alla Guds löften fått sitt ja och sitt amen. Detta är innebörden i Pauli evangelium. Men vad skall det då betyda, att Israel, när dess Messias kommer, förkastar honom, och att Gud, just i det ögonblick, då han är i färd med att uppfylla sina löften till fäderna, i stället synes svika dem genom att förkasta Israel? Voro då löfterna icke allvarligt menade? Har då Guds löftesord blivit om intet? (kap. 9: 6). Sålänge denna fråga kvarstod obesvarad, måste det av Paulus förkunnade evangeliet framstå i en tämligen tvivelaktig dager. För evangeliets egen skull, för dess sannings skull måste den fråga besvaras, som avhandlas i kap. 9—11. Här behöver man sannerligen icke tillgripa den nationella katastrofen år 70 för att finna motiv för denna fråga. Det gäller för Paulus en vida djupare tragik, en tragik av långt väldigare dimensioner än en nationell olycka: Guds utkorade folk, förkastat av Gud. Och därtill anknöt sig en tanke, som var ännu outhärdligare: att Guds löften blivit om intet, att hans sannfärdighet sättes i fråga. Att detta *icke* var konsekvensen av Pauli



evangelium, måste vara ett livsbehov för honom att uppvisa. Huru han gör detta, därom läsa vi i kap. 9—11. Men där står intet om Israels nationella olycka, intet om att den hedningkristna kyrkan borde begynna en judemission i stor stil och intet av allt det övriga, som författaren på fri hand diktat samman och nu vill läsa in i texten. Om man tillåter sig sådana friheter, finns det ingen gräns för vad man kan få fram ur en text. — Icke heller den av författaren framlagda statistiken, som visar att detta textavsnitt företer en långt rikligare användning av gammaltestamentligt material än som är vanligt hos Paulus, kan tillmätas något värde såsom bevis för dess icke paulinska ursprung. Frågan, som avhandlas i detta textavsnitt, gäller ju, om de gammaltestamentliga löftena blivit om intet. Att då ett mera omfattande gammaltestamentligt material kommer med i behandlingen, ligger ju i sakens natur.

Det finns tecken som tyda på att författaren själv haft en känsla av att hans argumentering är föga övertygande. Sålunda möta vi exempelvis följande förklaring: »I hvert fald har en ny opfattelse mere ret til at være belastet med vanskeligheder, fordi den afhænger af en enkelts tankekraft og klarsyn end traditionen, der er endevendt og analyseret af slægtled af skarpsindige hoveder af alle standpunkter» (sid. 23). Gentemot detta försök att skjuta över bevisbördan på motståndaren och nöja sig med mindre krav på den egna uppfattningen måste emellertid den fordran upprätthållas, att en ny teori, i all synnerhet om den såsom i det närvarande fallet kräver stora ingrepp i den givna texten och arbetar med många okända faktorer, åtminstone skall kunna visa, att texten på detta sätt får en avgjort bättre mening. Men här är i stället motsatsen i högsta grad fallet.

»Er det en selvskuffelse, når vi mener at have hørt en særpræget tale om Gud i et sprog, der ikke udløser apostlen Paulus' markerede gudstro?» — frågar författaren sid. 152. På denna fråga kunna vi endast svara ett obetingat ja. Så mycket är säkert: »Paulus Romanus» är en romanfigur och ingenting annat. Han har icke existerat i verkligheten, utan endast i författarens föreställning. Med stor iver och icke ringa skarpsinne har författaren ur Romarebrevets aporier och ur dess klara uttalanden sammanställt sådant, som för honom ter sig som stöd för den teori, åt vilken han försvurit sig. Men även om arbetet i sin helhet måste sägas vara förfelat, så kan det dock betecknas såsom ett i flera hänseenden lärorikt arbete — lärorikt icke minst därigenom att det visar risken av när den vetenskapliga fantasien icke är tyglad av ett tillräckligt mått av kritik.

ANDERS NYGREN.

AAGE BENTZEN: *Prædikerens Bog, fortolket*. 138 sid. G. E. C. Gads Forlag, Köpenhamn 1942.

Prof. Aage Bentzens kommentar till Predikaren är närmast skriven med tanke på de teologie studerandes behov av kurslitteratur. Detta betyder, att framställningen är relativt knapp och koncentrerad kring det väsentliga. För den, som utan att alltför mycket fördjupa sig i vetenskapliga specialfrågor vill skaffa sig en klarare uppfattning om Predikarens tankevärld, är boken därför en mycket lämplig introduktion. Man beklagar blott, att den sammanfattande inledning, som plägar ingå i en kommentar, av utrymmesskäl utelämnats. Förf. nöjer sig med att hänvisa till framställningen i hans »Indledning til Det gamle Testamente». För den studerande, som har till uppgift att läsa också denna bok, är denna begränsning givetvis icke någon nackdel; den som utan detta studiesammanhang vill begagna kommentaren till studium av Predikaren måste däremot känna den som en brist. Men kommentaren lämnar dock icke läsaren utan en samlad bild av Predikarens åskådning. Denna växer småningom fram ur exegesen av bokens olika avsnitt och blir samtidigt den slagruta, med hjälp av vilken förf. tolkar svårtydda ställen. Hans syn på boken är närmast bestämd av Johannes Pedersen, till vilken han säger sig stå i särskild tacksamhetskund.

Predikaren är enligt Bentzens tolkning ett enhetligt verk. Interpolationshypoteser avvisas genomgående — t. o. m. slutorden 12: 12—14 anses stamma från den ursprunglige författaren. Dessa och andra ord, som i motsats till boken i övrigt synas återge den ortodoxa vishetslärans syn, tolkas i överensstämmelse med Predikarens allmänna uppfattning och kunna därmed infogas i bokens sammanhang. I Predikarens åskådning ingår nämligen en viss form av gudsfruktan, som gör att författaren kan använda liknande formuleringar som de ortodoxa. Men innebörden får också i dessa fall sin speciella färgning av den för boken typiska pessimismen och av dess skepsis. Ty Predikarens Gud är den okände och oberäknelige, i vars händer människan är utlämnad och som låter allt ske efter sin — i varje fall såvitt människan kan se — godtyckliga bestämelse utan att människan själv kan göra något åt sitt öde. Hon har blott att gripa de tillfällen att få glädje i livet, som erbjuda sig. Guds vedergällande rättfärdighet *kan* visserligen göra sig gällande, men är dock något mycket ovisst. Det är bäst att taga sig i akt för den, men man kan ej lita på den. Därmed är den trygga grunden för livet undanryckt. Livet blir ett oberäkneligt skeende, åt vilket människan är utlämnad. Hon

får försöka att genom klok försiktighet vara beredd på allt och söka att göra sig goda dagar i den mån Gud fogar det så, att hon kan få tillfälle till det. Denna tanke på den oberäknelige Guden, som visserligen finns och styr världen, men som för människan snarare är en fientlig makt än en anledning till trygghet i tillvaron, är det mest anmärkningsvärda draget i Bentzens tolkning. Hans uppfattning av boken ligger eljest på linje med den vanliga — G. Kuhns och H. Odebergs båda försök att bakom densamma finna »en fast livsåskådning» med förankring i en tillvaro, som ej är lik det fåfängliga livet »under solen», avvisas. Utifrån denna helhetsuppfattning tolkas bokens enskilda stycken med trots den knappa formen omsorgsfull filologisk detaljexeges och med inriktning på det sakliga innehållet i Predikarens tankegång som det väsentligaste. Den som studerar Predikaren med ledning av Bentzens kommentar, vet sedan en hel del mera om denna säregna bibelbok och har fått större möjlighet att förstå dunkla uttalanden däri.

ERIK SJÖBERG.

BØRGE HJERL-HANSEN: *Kapernaum, Jesu egen By — dens Ruiner og dens Gaader*. 126 sid. G. E. C. Gads Forlag, Köpenhamn 1940. Pris kr. 5: —.

Genom studier i litteraturen och genom en vistelse i Palestina dec. 1931 — juni 1932 med geografiska och arkeologiska exkursioner har Børge Hjerl-Hansen skaffat sig förutsättningarna för den bok, som härmed anmäles. Han refererar i allmänhet de ledande forskarnas åsikter och diskussioner, som han är väl hemma i; hans egna bidrag bestå av iakttagelser gjorda under Palestinavistelsen. Boken är utarbetad under en längre följd av år samtidigt med att förf. haft en krävande tjänst som församlingspräst. Detta har medfört en ganska besvärande brist i kompositionen. Det hela får nu karaktären av en samling notiser. Boken får därmed värde som material-samling men torde bli ganska onjutbar som lektyr för den bredare allmänhet, till vilken förf. också vänder sig. Exegeten stöter sig på den helt okritiska behandlingen av evangelierna. Det rikligt förekommande bildmaterialet är värdefullt.

ERIK SJÖBERG.

## DEN RITSCHLSKA ELLIPTISKA TEOLOGIENS STRUKTUR.

GÖSTA HÖK: *Die elliptische Theologie Albrecht Ritschls nach Ursprung und innerem Zusammenhang. XXXV + 365 sid. Uppsala Universitets Årsskrift 1942: 3. A.-B. Lundequistiska Bokhandeln, Uppsala, och Otto Harassowitz, Leipzig, 1942.*

I sitt teologiska huvudarbete *Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung* skriver Albrecht Ritschl vid utredandet av den kristna religionens begrepp: »Aber, so zu sagen, das Christentum ist nicht einer Kreislinie zu vergleichen, welche um Einen Mittelpunkt liefe, sondern einer Ellipse, welche durch zwei Brennpunkte beherrscht ist» (III<sup>1</sup>, s. 6; III<sup>2</sup>, s. 11; III<sup>3</sup>, s. 11). Till karakteristiken av Ritschls teologi såsom en elliptisk teologi har han sålunda själv givit uppslaget. Då Gösta Hök till undersökning upptar frågan om Ritschls elliptiska teologi, gör han det med ett dubbelt syfte. Han efterforskar ursprunget till Ritschls elliptiska teologi, och han går att undersöka, huruvida denna teologi äger ett inre sakligt sammanhang och icke med de två brännpunkterna faller sönder i heterogena element. Det är sålunda frågorna om den principiella grunden och det inre sammanhanget i Ritschls teologi, som Hök går att undersöka. Och denna undersökning är så mycket mera påkallad, som trots den omfattande litteratur, som uppstått kring Albrecht Ritschls teologi, full klarhet om dess djupaste grund, motiv och intentioner hittills knappast kan sägas ha nåtts.

Hök använder sig av en historisk-systematisk metod. Vad som vid studiet av Höks arbete genast påkallar uppmärksamhet är, att han icke blott använt sig av Albrecht Ritschls tryckta arbeten, utan även av ett omfattande handskriftsmaterial, nämligen en serie av dennes föreläsningsskrift, i förvar hos sonen Otto Ritschl i Bonn. Utnyttjandet av detta otryckta material är så mycket mera tacknämligt, som detta enligt föreliggande bestämmelser icke kommer att publiceras. Referat av dessa föreläsningar har i biografiskt syfte framlagts av Otto Ritschl i dennes arbete *Albrecht Ritschls Leben I—II, 1892—1896*, men detta otryckta material har icke tidigare använts för att i systematiskt-teologiskt syfte belysa helhetskonceptionen i Ritschls teologi. Att Hök använt sig av erhållna tillåtelse att meddela citat ur dessa föreläsningar är under angivna förhållanden synnerligen värdefullt, och den omfattande notapparaten i Höks arbete, där dessa citat förekomma, får därför för Ritschl-forskningen särskilt värde. Med stöd icke minst av detta material har Hök varit

i stånd att följa utvecklingen av Albrecht Ritschls teologiska tänkande fram till hans teologiska huvudarbete *Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung*. Hök har med denna historisk-systematiska eller, såsom han själv uttrycker sig, genetisk-principiella metod framlagt på en gång både mer och mindre än tidigare Ritschl-arbeten. Utnyttjandet på ovan angivet sätt av det otryckta materialet har satt honom i stånd att mera ingående än vad som tidigare skett behandla de genetiska frågorna om utgångspunkten för Ritschls teologi och de eventuella inflytelserna på utvecklingen av densamma. Men undersökningens syfte är icke av historisk-genetisk, utan av systematisk-principiell art. Det visar sig i den begränsning, som Hök ålagt sig i jämförelse med den övriga Ritschl-litteraturen. Här ha snart sagt alla sidor av Ritschls teologiska åskådning behandlats. Men Hök begränsar sig till huvudfrågorna, som beröra grunden, totalkonceptionen och det inre sammanhanget i Ritschls teologi, det, som sammanfattande kan betecknas som det elliptiska draget däri.

Kring begreppet religion är Ritschls teologiska åskådning uppbyggd. Därför börjar Hök sin undersökning med en behandling av huru Ritschl ränker sig förhållandet mellan Gud och människan (kap. 1). Detta kan i och för sig uppfattas dels som ett supranaturalistiskt privatförhållande, dels som ett genom ratio förmedlat förhållande. Ingendera uppfattningen gör Ritschl till sin. För honom finnes det ingen annan kontakt mellan Gud och människan än genom den i religionshistorien givna positiva religionen. Ritschl är sålunda i detta stycke en trogen efterföljare till Schleiermacher (s. 14). I denna mening är religionsbegreppet det fundamentala begreppet i Ritschls teologi. Men han ställer på ett för 1800-talets teologiska tänkande i stort karakteristiskt sätt religionsbegreppet in i ett vidare sammanhang, nämligen kunskapsteoretiskt eller metafysiskt, vilket för Ritschl är detsamma. Religionen kommer m. a. o. att på visst sätt inordnas i kunskapsteorien. Hök framhåller i detta sammanhang, huru Ritschl i *Theologie und Metaphysik* (1881) och i andra och tredje upplagan av *Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung* framställer sitt vetenskapssystem: »Hier scheidet er die Naturwissenschaft, die von der Natur handelt, und die Ethik, die vom Geiste handelt, von der Wissenschaft, die von den allgemeinen Gründen alles Seins handelt . . . Diese letztgenannte Wissenschaft ist die Metaphysik» (s. 39 f.). Att Ritschl även i detta stycke står i beroende av Schleiermacher har Hök emellertid icke uppmärksammat. Redan 1802 framlade Schleiermacher det utkast till vetenskapernas systematisering, som han sedan hela livet igenom förblev trogen: »Physik und Ethik sind die beiden Wissenschaften, welche

von der Elementarphilosophie ausgehen» (Denkmale der inneren Entwicklung Schleiermachers, s. 134, bilaga till W. Dilthey: Leben Schleiermachers I, 1870). Beaktar man, att vad Ritschl kallar »Metaphysik», hos Schleiermacher motsvaras av »die Elementarphilosophie» (senare av »die Dialektik»), så inser man omedelbart överensstämmelsen mellan dem.

Fråga är, om icke denna överensstämmelse ger en enklare och naturligare förklaring till huru Ritschl kommit till sin »kunskapsteori», resp. »metafysik», än den Hök ger sid. 45. Ritschls förhållande till Schleiermacher, sådant Hök framställt det, är icke fullt klart. Å ena sidan skall Schleiermacher enligt Hök erbjuda den väg, som leder utöver den kantska kunskapsteorien, vilken i fråga om gudskunskapen lett till skepticism: »Ein neuer Weg für die Erkenntnis Gottes musste gesucht werden. Er wird von Schleiermacher gefunden. Es ist der Weg der positiven Religionen und der Religionsgeschichte . . . Das ist auch Ritschls Weg» (s. 45). Å andra sidan är enligt Hök den av Schleiermacher erbjudna vägen icke kunskaps-teoretisk och kan sålunda icke leda till en ny kunskapssteoretisk, resp. (i Ritschls mening) metafysisk uppfattning: »Die Entwicklung von Platons rationalistischem zu Kants skeptischem Wege war erkenntnistheoretisch. Da muss auch der dritte Schritt vom Gesichtspunkte der Erkenntnistheorie aus gesehen werden können. So kommt Ritschl zu der Erkenntnistheorie, die als die Lotzes dargeboten wird» (ibid.). Men denna kunskapsteori, resp. metafysik, har Ritschl nått, »lange bevor er Lotzes Gedanken kennen gelernt hat», framhåller Hök på annat ställe (s. 41). Väsentliga drag av vad Ritschl framställt såsom »Lotzes Erkenntnistheorie», men som enligt Hök är »seine eigene Anschauung» (ibid.), återfinnas emellertid hos Schleiermacher. Att den av Schleiermacher erbjudna vägen för Ritschl mycket väl kan leda till en ny kunskapsteori, resp. metafysik, har sin grund i det nära samband, som hos Schleiermacher råder mellan religionen å ena sidan och å andra sidan »die Elementarphilosophie», resp. »die Dialektik», som hos honom motsvarar kunskapsteorien, resp. metafysiken hos Ritschl. Men detta samband har inom en synnerligen vanlig (även i vårt land förekommande), men missvisande Schleiermachertolkning förbisetts. Och det är med hänsyn härtill förklarligt, att även Hök förbisett det-samma, med den påföljd att förhållandet mellan Ritschl och Schleiermacher på denna viktiga punkt icke helt kunnat klarläggas.

Sedan Hök så givit en första preliminär bestämning av religionsbegreppet såsom det fundamentala begreppet i Ritschls teologi, går han i arbetets så att säga huvudparti (kap. 2 o. 3) till en undersökning av detta begrepps väsentliga innehåll. Framför allt har Höks uppspårande av den dubbla

källan till religionens begrepp hos Ritschl sitt stora intresse. Religionen möter nämligen hos Ritschl i dubbel gestalt, dels såsom »auf Umwandlung abzielende Religion», dels såsom »auf Seligkeit abzielende Religion». Till den förstnämnda uppfattningen av religionen kommer Ritschl på grund av inflytelser från C. Schwartz: *Das Wesen der Religion* (1847). Här hade Schwartz bestämt religionen såsom »eine totale Umwandlung des Menschen unter dem Einflusse des Absoluten» (s. 72). I de första dogmatikföreläsningarna (1853) företräder Ritschl just denna religionsuppfattning. »Es handelt sich für Ritschl wie für Schwartz um eine *innere Umwandlung*» (s. 73). En differens mellan dem föreligger blott beträffande frågan, »was das umzuwandelnde Innere ist». Medan detta för Schwartz var något både teoretiskt och praktiskt, är det för Ritschl något blott praktiskt, »ein inneres Wollen» (s. 73). Med avseende på uppfattningen av religionen såsom »auf Seligkeit abzielende Religion», kunna här en hel del föregångare till Ritschl komma i fråga. Schleiermacher och Baur hade talat om ett frälsningsbehov, som i religionen skulle tillfredsställas, Baur hade tillika för detta frälsningsbehovs tillfredsställande satt målet, att människan skulle bliva salig. Men först Feuerbach har utgestaltat dessa tankar till en bestämd typ av religionsuppfattning. Vid nämmandet av Feuerbachs namn gå vanligtvis tankarna till den negativa och nihilistiska sidan av hans religionsuppfattning, enligt vilken människan i religionen icke uppfattar Gud, utan blott sitt eget väsen. Men om denna sida av Feuerbachs religionsuppfattning är det i föreliggande sammanhang icke fråga, utan därom, att Feuerbach positivt bestämt religionen såsom »auf Seligkeit abzielend» (s. 94). Och E. Zeller företräder en religionsteori av samma typ (s. 95). Det heter i dennes *Über das Wesen der Religion* (1845), att »die Seligkeit ist das Ziel aller Religion» och »die Religion das Mittel zur Seligkeit». I Ritschls dogmatikföreläsningar 1853 och 1856 finnes ännu intet, som tyder på inflytelser från Feuerbach och Zeller, men däremot i dogmatikföreläsningarna 1860 och 1864. Där ger Ritschl uttryck åt uppfattningen om religionen såsom både syftande till »Umwandlung» och »Seligkeit» (s. 106). Religionens rot betecknas här såsom »Gewissen», men åt samvetet tillmätas två funktioner: »religiöses Erkennen» och »religiöses Wollen» (s. 106 f.). Den förstnämnda funktionen ställer Ritschl själv i samband med religionen enligt Feuerbachs och Zellers uppfattning (s. 108). Den i detta sammanhang betydelsefullaste frågan är, varför Ritschl från och med 1860 kommit att röra sig med två religiösa funktioner och ej nöjt sig med bestämningen av religionen såsom »ein inneres Wollen» (s. 108 f.). Hök ger följande svar: »Dass dieses Neue hinzuge-

kommen ist, hat seinen Grund darin, dass Ritschl damit ein Verständnis für die religiösen Gedanken der Reformationszeit gewinnt, die sich unter seinen früheren, einseitig voluntaristischen Religionsbegriff nicht subsumieren lassen» (s. 110 f.). Den frälsning, resp. salighet, som det i religionen är fråga om, är hos Ritschl något klart kvalificerat: »Es geht immer um die Selbstbehauptung des Menschen gegen Natur und Welt» (s. 125).

Det har förut påpekats, hurusom klarläggandet av den dubbla källan till och därmed den dubbla innebörden av Ritschls religionsbegrepp är av stort intresse. Först vid behandlingen av religionsbegreppet i Ritschls *Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung* kommer denna insikt till sin fulla rätt. Förvisso är det riktigt, såsom Hök framhåller, att Ritschl själv satt bestämningen av religionen såsom »auf Seligkeit abzielend» i samband med den förståelse av reformationstidens tankar, som han omsider vunnit. Men härvid är först och främst att säga, att en sådan djupast sett eudemonistiskt bestämd religionsuppfattning icke utan vidare kan ställas i samband med reformationstidens åskådning över huvud, så t. ex. icke med Luthers grundsyn, ehuru givetvis på visst sätt med Melanchthons. Vidare är det uppenbart, att då den frälsning, resp. salighet, det i religionen är fråga om, av Ritschl bestämmes såsom människans självhävdelse gent emot naturen och världen, det så bestämda andliga livet fått en väsentligen annan innebörd än det andliga livet i reformatorisk mening.

Höks undersökning av religionsbegreppet i *Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung* (kap. 4) går ut på att visa, att religionen såsom »auf Umwandlung abzielend» och religionen såsom »auf Seligkeit abzielend» icke representera två skilda religionsbegrepp, utan två sidor av eller två aspekter på ett och samma religionsbegrepp: »Die Religion ist eben für Ritschl immer ein Ganzes — eine und dieselbe Sache, nur betrachtet unter verschiedenen Aspekten» (s. 177). De två sidorna av religionsbegreppet visa ständigt över till varandra: Med uppfattningen av religionen såsom »eine unter dem Einfluss Gottes geschehene Verwandlung» kommer Ritschl icke till rätta »mit den Hauptgedanken der Reformation, z. B. der objektiven Aufhebung der Schuld» (s. 175). Därför måste nämnda uppfattning av religionen kompletteras med religionsbegreppet av Feuerbachs och Zellers typ. »Die Seligkeit» och »die Umwandlung», religionens båda huvudmoment, äro alltid intimt förbundna med varandra — likväl icke så, att det första är en följd av det senare, utan i stället en förutsättning för detta (ibid.). I alla de tre upplagorna av *Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung* framställas



båda de nämnda momenten såsom olika aspekter, varifrån religionen betraktas. Religionen såsom »auf Umwandlung abzielend» låter närmast Gud såsom handlande framträda, religionen såsom »auf Seligkeit abzielend» låter tillfredsställandet av människans religiösa behov komma till uttryck. Abstraheras från den förstnämnda aspekten och anlägges enbart den senare, så kommer sedligheten att falla vid sidan av det religiösa livet och kristendomen att uppdelas i två sfärer, en religiös och en etisk. Då man tolkar Ritschls åskådning så, förbiser man emellertid, att båda aspekterna på religionen på en gång måste komma till sin rätt. »Jedes Moment der Religion soll gleichzeitig beiden Gesichtspunkten untergeordnet werden. Die Religion wird daher mit einer Ellipse verglichen, bei der jeder Punkt gleichzeitig durch beide Brennpunkte bestimmt ist» (s. 176).

Sedan Hök i det närmast följande avsnittet (kap. 5) behandlat Ritschls teori om de olika religionsstadierna (hedendom, judendom och kristendom) och i samband därmed givit en klagörande översikt av huru man i föregående och samtida teologiskt och filosofiskt tänkande bestämt innebörden av dessa religionsstadier, är han i stånd att draga de specifikt dogmatiska slutsatserna av Ritschls religionsuppfattning med avseende på de fundamentala begreppen »Rechtfertigung und Versöhnung» (kap. 6). Förf. ger här från dels psykologisk och dels historiefilosofisk synpunkt en utredning av dessa centrala begrepp och följer med stor noggrannhet skiftningarna i dessa begrepp under olika stadier av Ritschls teologiska utvecklingsgång. Det säger sig självt, att den olika religiösa innebörd, som innesligger i vardera av nämnda begrepp, får en klagörande belysning genom att ställas i relation till den dubbla källan till och därmed till den dubbla innebörden av religionens begrepp hos Ritschl. Men då nämnda dubbelhet icke innebär, att Ritschl skulle röra sig med två skilda religionsbegrepp — det är ju, såsom av det föregående torde ha framgått, fråga om ett enhetligt religionsbegrepp under två olika aspekter — blir följden den, att »Rechtfertigung» och »Versöhnung» hos Ritschl utgöra olika sidor av en och samma enhetliga teologiska åskådning. Med den historisk-systematiska metod, som förf. använt, har han synbarligen lyckats visa, att Albrecht Ritschls teologi, som gärna förefaller vara uppbyggd av disparata element, äger ett inre sammanhang och en saklig slutenhet.

Till sist går Hök till en undersökning av Ritschls uppfattning av teologiens art och väsen (kap. 7) och gör härvid ett beaktansvärt inlägg i debatten om Ritschls bestämning av teologien såsom förlöpande i självständiga värdeomdömen.

I fråga om Schleiermachers och Ritschls dogmatiska huvudarbeten hör

man i vårt land icke sällan det omdömet fällas, att medan Schleiermachers arbete *Der christliche Glaube* är utomordentligt svårt att komma till rätta med, Ritschls *Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung* är mycket mera lättillgängligt. Inom Schleiermachers och Ritschls eget hemland utfaller omdömet vanligtvis på rakt motsatt vis. Och det förhåller sig säkerligen så, att Ritschls framställning erbjuder större svårigheter på grund därav, att han ofta endast ger antydningar om viktiga ting, som blott den i hans åskådning initierade till fullo känner, eller att han rent av förutsätter kännedom om sådana ting utan att ens antyda dem. Med hänsyn härtill skall säkerligen den av Hök framlagda introduktionen i principerna för Ritschls teologiska åskådning av många hälsas med tacksamhet och glädje. På grund av Ritschls dominerande ställning inom en hel teologisk epok kommer ock den belysning, som givits åt en viktig sida i Ritschls teologi, att i sin mån sprida ljus över mycket av det tänkande in i vår egen tid, som går under beteckningen ritschlianskt.

HJ. LINDROTH.

#### DET KRISTNA DOGMAT OCH KRISTENDOMENS AVESKATOLOGISERING.

MARTIN WERNER: *Die Entstehung des christlichen Dogmas problemgeschichtlich dargestellt*. XXI + 730 sid. Verlag Paul Haupt, Bern och Leipzig 1941.

Huvuduppgiften för Martin Werners ovannämnda arbete är, såsom av titeln framgår, att besvara frågan om det kristna dogmats uppkomst eller närmare bestämt frågan, »wie aus dem Urchristentum das Dogma der frühkatholischen Kirche entstanden ist» (s. VII). Utgångspunkten är »die sogenannte 'konsequent-eschatologische' Auffassung vom Wesen des Urchristentums» (s. VIII). Med den snart inträdande aveskatologiseringen av kristendomen uppstod dogmat. Det är enligt Werners egna ord den nya lösning, som han ger på den uppställda frågan och som han uppnått genom att utnyttja hittills i mycket försummat material (s. VII).

Det är lämpligt att för förståelsen av Werners arbete insätta det i dess teologihistoriska sammanhang. Werner accepterar helt Harnacks bestämning av det kristna dogmat över huvud såsom »ein Werk des griechischen Geistes auf dem Boden des Evangelium» (s. 1). Harnack har enligt Werner förmått att »in einem glänzenden Entwurf» beskriva kristen-

domens helleniseringsprocess, men »die innern Bedingungen des Hellenisierungsprozesses bleiben dabei *völlig dunkel*» (s. 14). Missgreppet hos Harnack ligger i hans oriktiga bestämmande av den dogmhistoriska ansatzpunkten: Jesu lära. Denna består icke av ett universalistiskt, i sig odogmatiskt evangelium, förbundet med ett judiskt, apokalyptiskt dogma, framhåller Werner, utan »sofern dieses Evangelium universalistisch ist, ist es zugleich spätjüdisch im Sinne der apokalyptischen Eschatologie, und sofern es in diesem Sinne spätjüdisch bedingt ist, ist es zugleich eine dogmatische Lehre» (s. 8). Harnack har ingalunda kommit till rätta med den senjudiska apokalyptiska eskatologien, och detta har bringat »Verwirrung und Widerspruch in seine ganze Konstruktion» (ibid.). Den harnackska konstruktionen är »zu unsicher, zu unausgeglichen und zu brüchig» (s. 15). Reinhold Seeberg kvarstår väsentligen på Harnacks ståndpunkt (s. 15 ff.), Friedrich Loofs och Walter Köhler ha lämnat den. Men medan Loofs över huvud avstår från försöket att förklara dogmats uppkomst (s. 19 ff.), har Köhler givit ett beaktansvärt uppslag att finna en ny, framkomlig väg. Werner citerar (s. 25) från Köhlers Dogmengeschichte (1938)<sup>1</sup>: »Die Eschatologie Jesu war gar nicht auf irdische Dauer eingestellt. Die irdische Dauer aber wurde Tatsache, folglich musste die ganze überzeitlich eingestellte Religion Jesu auf das Geleise der Zeitlichkeit umgestellt werden. Das ist wohl der wichtigste dogmengeschichtliche Prozess gewesen, es ist der halb bewusste, halb unbewusste Hintergrund der ganzen Entwicklung. Wie wurde die Umstellung möglich?» Detta ställande av problemet skänker Werner sitt fulla erkännande: »In der Tat: dies ist offenkundig die alles beherrschende, entscheidende dogmengeschichtliche Grundfrage. Damit ist der Weg zum wirklich geschichtlichen Wissen von der Entstehung des christlichen Dogmas gewiesen.» Men — framhåller Werner vidare — »tatsächlich führt Köhler das skizzierte Programm nicht durch, sondern ersetzt es endgültig durch ein ganz anderes» (s. 25). Då Werner för egen del vill genomföra Köhlers program, kommer sålunda det allra senaste tyskspråkiga dogmhistoriska arbetet att fullfölja det uppslag, som givits i det näst senaste i och för besvarandet av frågan om huru dogmat, fattat som en produkt av den grekiska anden på evangeliets mark, uppstår och betingelserna härför. Dessa betingelser angiver Werner så: »Der eigentliche Ansatzpunkt für die dogmengeschichtliche Erklärung der Hellenisierung des urchristlichen Glaubens muss gesucht werden in der besondern Art und Weise, wie

<sup>1</sup> Anmald i denna tidskrift 1938, s. 392 ff.

im Urchristentum die Eschatologie der spätjüdischen Apokalyptik in der Form der Naherwartung geltend gemacht wird» (s. 28). I och med det att kristendomen genom försvinnandet av denna »Naherwartung» aveskatologiseras och inställes på »irdische Dauer», uppstår dogmat. Det kristna dogmat är uttryck för en aveskatologiserad kristendom.

Vid bestämmandet av urkristendomens art utgår Werner från »die von Johannes Weiss begründete und von Albert Schweitzer sukzessive ausgebaut Konstruktion der sogenannten 'Konsequenten Eschatologie'» (s. 36 f.). Han instämmer i Wilhelm Michaelis ord: »Keine einzige Stelle der synoptischen Überlieferung spricht offensichtlich von der Gegenwartigkeit des Reiches» (s. 50), och hävdar i enlighet härmed, att det eskatologiska i kristen mening innebär uteslutande det framtida. Han tillgodogör sig Rudolf Ottos Reich Gottes und Menschensohn (1934) och framhåller, att trots att Otto gjort sig till företrädare även för »die Gegenwarts-hypothese», resultatet av hans arbete likväl är »eine glatte, gewichtige Bestätigung, ja, Verschärfung der konsequent-eschatologischen These, dass Jesus speziell der henochischen Apokalyptik zugehört» (s. 51). Werner citerar från Ottos arbete: »Die Übereinstimmung ist so gross, dass man von einem bestimmten Schulzusammenhang reden muss», och menar, att Henoksapokalypsen är av konstitutiv betydelse för Jesu lära. Men »die Naherwartung» är den form, vari »in der Lehre Jesu nachweislich die spätjüdisch-apokalyptische, speziell henochische Eschatologie auftritt» (s. 67). Det korta perspektivets eskatologi, »die Naherwartung», kännetecknar och urförsamlingens åskådning: »Nach der Überzeugung der Urgemeinde wird Jesus erst durch seinen Tod und seine Auferstehung zum himmlischen Messias eingesetzt. Daher erwartet die Urgemeinde auf Grund seines Todes und seiner Auferstehung seine nahe gloriose Parusie und damit auch erst den Anbruch seines Reiches» (s. 52).

Denna syn på den urkristna eskatologien, som sålunda enligt Werner är väsentligen bestämd av Henoksapokalypsen, ligger till grund för hans uppfattning om den urkristna kristologien, frälsningsuppfattningen och kyrkotanken.

Såsom djupast bottnande i Henoksapokalypsen är den urkristna kristologien enligt Werner änglakristologi. »Durch göttlichen Auftrag und Vollmacht wird der Menschensohn zum übernatürlichen Weltherrscher des übernatürlichen neuen Äon der zukünftigen Welt (Bezwinger der satanischen Mächte, Weltrichter etc.). Dass der Menschensohn aber nur durch *Erwählung* in diese einzigartige Stellung gelangen kann, hängt daran, dass er von Haus aus ein kreatürliches Wesen neben andern ist, genauer,

nach henochischer Anschauung: ein Wesen der höhern Engelwelt» (s. 303 f.). För Werner ligger särskild vikt uppå, att Kristus enligt urkristen åskådning såsom ängel eller änglafurste tillhör den kreaturliga världen. Han finner denna åskådning företrädd både av synoptikerna och Paulus. »Auch in der Synopse wird der Menschensohn als Engelfürst dargestellt: Er erscheint mit der Schar seiner 'heiligen Engel', die ihm als dienende, untergeordnete Mächte für die Ausführung seiner Aufgabe zur Verfügung stehen» (s. 304). Och enligt Paulus har Kristus sin höga maktställning icke »von Anfang an» och skall icke behålla den » in alle Zukunft», utan denna ställning är honom betrodd »nur vorübergehend» till fullgörande av ett särskilt uppdrag. »Schon dieser grundlegende Zug der paulinischen Christologie bekundet, dass auch für sie, entsprechend ihrem Zusammenhang mit der spätjüdischen Apokalyptik, der Christus ein (höheres) Engelwesen ist» (s. 305). Kyriostitelsn öfverförande på Kristus sammanhänger vidare enligt Werner med uppfattningen om honom som ett högre änglaväsen (s. 307 ff.). Till Guds väsen hörde enligt senjudisk-urkristen uppfattning »die Absolutheitsmerkmale der strengen Unveränderlichkeit und Transzendenz: in Gott 'gibt es keine Veränderung'» (Jak. 1: 17). Werner drar härav följande slutsats med avseende på den urkristna kristologien: »Wäre der himmlische Christus Gott, so könnte von ihm ein Erscheinen auf Erden ebenso wenig ausgesagt werden wie von Gott, dem Vater, selbst. Wohl aber ist die Möglichkeit solcher Verwandlung den Engeln eigentümlich, und zwar mit Notwendigkeit deshalb, weil eben sie ja das Reich der Mittelwesen darstellen, die die Beziehungen zwischen dem schlechthin transzendenten, absoluten Gott und der Welt zu vermitteln haben» (s. 315 f.). Med den urkristna kristologiens karaktär av att vara väsentligen änglakristologi sammanhänger även den problemlöshet och självklarhet, som enligt Werner kännetecknar den urkristna åskådningen i dess helhet. »In der paulinischen Auffassung des irdischen Jesus als der Erscheinung des präexistenten himmlischen Christus ist die Vorstellung einer Verwandlung der himmlischen in eine irdisch-menschliche Gestalt von den Engeln auf den Christus übertragen. Diese Übertragung ist nur deshalb ohne jegliche dogmatischen Schwierigkeiten vollziehbar, weil der himmlische Christus selber als ein Engelwesen gilt» (s. 316). Från Jesu jordeliv mellan födelsen och döden utstrålar enligt äldsta vittnesbörd icke något den messianska härlighetens övernaturliga ljus. Men varken för urförsamlingen (s. 318) eller för Paulus (s. 319) är frånvaron härav något störande, utan detta förhållande låter sig harmoniskt infoga i den urkristna kristologien och står i samklang med Henoksapokalypsens syn,

närmare bestämt Henok 62:7: »Denn der Menschensohn war vorher verborgen, und der Höchste hat ihn *vor seiner Macht* aufbewahrt und ihn den Auserwählten offenbart» (s. 319). Först ett senare nytestamentligt skikt, det sekundära synoptiska traditionsstoffet, Johannesevangeliet och pastoralbrevet, har erfarit frånvaron eller avbländandet av det messianska ljuset i Jesu jordeliv såsom något störande och sökt på olika sätt avhjälpa bristen (s. 320).

Även den urkristna frälsningsuppfattningen tolkar Werner med utgångspunkt från den senjudiska apokalyptiken, speciellt Henoksapokalypsen. Även om vissa olikheter föreligga mellan Paulus och urförsamlingen, så står dock »auch für die Urgemeinde durchaus die Bedeutung des Todes und der Auferstehung Jesu im Vordergrund des Interesses» (s. 186). Paulus knyter an till den urapostoliska missionspredikan, »dass in Jesus der Messias erschienen ist, um in Tod und Auferstehung seine messianische Aufgabe zu erfüllen» (s. 188), men även till den senjudiska apokalyptikens eskatologiska lära, »dass die messianische Aufgabe des himmlischen Messias in der Heraufführung des Weltendes und des Vollendungsstandes des neuen Aeon besteht» (ibid). Paulus' tolkning av Kristi frälsningsverk stannar sålunda icke inom ramen av tanken på försoningsdöden, utan har i överensstämmelse med senjudisk apokalyptik (Henok, IV Esra, Baruk) fått följande innebörd: Genom Jesu död har »die Herrschaft der gottfeindlichen Engelmächte» brutits och de troende befriats därifrån. Lagen såsom »eine nur für die Dauer der alten Weltzeit dem Volk Israel auferlegte Ordnung» är upphävd. Den allmänna uppståndelsens period har inbrutit: »der auferstandene Christus Jesus ist in diesem Sinne der Erste unter vielen andern». Borttagandet av »die dem alten Weltzustand entsprechende Fleischesleiblichkeit mit der in ihr hausenden Sünde», vilket principiellt skett i Kristi död och uppståndelse, förverkligas »an den Gläubigen als den erwählten Gliedern der endzeitlichen Gemeinde des Messias». Såsom varande »i Kristus» äro de troende redan »eine neue Schöpfung, also in die Sphäre des anbrechenden neuen Aeon versetzt», samtidigt som de »bis zur nahen Parusie des Christus äusserlich noch der bestehenden ... im Vergehen begriffenen Welt angehören» (s. 188 f.).

Även den urkristna kyrkotanken är klart eskatologiskt bestämd, men den representerar intet principiellt nytt. »Denn es handelt sich um die aus Henoch (38, 1—5; 62, 7—8; 14—15) stammende Idee der 'Gemeinde der Heiligen' oder der 'Gerechten', die mit dem endzeitlichen Offenbarwerden des himmlischen Messias in Erscheinung tritt als die präde-

stinierte Zahl derjenigen, die in der Gemeinschaft mit dem Messias Anteil haben an der Herrlichkeit seines Reiches als eines neuen Weltzustandes» (s. 636). Men det äldsta kyrkobegreppet är utpräglat på ett karakteristiskt olika sätt hos Jesus och Paulus, för det första på grund därav, »dass in bezug auf den Inhalt der eschatologischen Naherwartung Jesus von Henoch ausgeht, Paulus dagegen von einer Eschatologie nach dem Typus des IV. Esra», och för det andra på grund därav, »dass Paulus für das Ganze seiner eschatologischen Lehre, durchaus den Intentionen Jesu entsprechend, die Folgerungen zieht aus dem Umstande, dass Tod und Auferstehung Jesu als bereits eingetretene Ereignisse von entscheidender eschatologischer Bedeutung in Rechnung zu stellen sind» (s. 636 f.). Liksom riket för Jesus är något framtida, så är för honom också »das Offenbarwerden der messianischen Gemeinde zwar etwas nahe Bevorstehendes, aber doch noch Zukünftiges» (s. 637). För Paulus befinna sig »die Erwählten der Gemeinde des Messias in einer andern Situation als vor Tod und Auferstehung Jesu. Sie sind berufen, die Gemeinschaft mit dem Messias als das Mitsterben und Mitaufstehen mit ihm zur neuen Leiblichkeit des neuen Aeon zu erleben, um alsbald mit ihm bei seiner nahen Parusie zur Herrlichkeit der messianischen Heilszeit eingehen und mit ihm 'herrschen' zu können» (s. 638). För Paulus har »die Gemeinde des Christus» blivit »zur konkreten geschichtlichen Grösse». »In Erscheinung tritt diese Gemeinde in den einzelnen, durch die Mission entstandenen Ortsgemeinden. In ihrer Gesamtheit sind ihre Glieder, kraft des sakramental vermittelten Sterbens und Auferstehens in der Gemeinschaft des Christus zur neuen Auferstehungsleiblichkeit, der 'Leib Christi'. Und als der Bereich, in dem sich so der neue Aeon mitten im alten zu realisieren beginnt, sind sie der 'Bau Gottes'» (s. 638 f.).

Spår av kristendomens aveskatalogisering föreligga enligt Werner redan inom Nya testamentet. Denna aveskatalogisering innebär, att »die Parusieverzögerung» blir en verklighet, »die Naherwartung» avmattas och försvinner och inställningen på »irdische Dauer» inträder. Därvid inställer sig frågan: »Welche Probleme entstehen für den urchristlichen Glauben infolge des durch die Parusieverzögerung bedingten Erlahmens der Naherwartung? Und wie werden sie durch das im Prozess der Hellenisierung entstehende altkirchliche Dogma gelöst?» (s. 14). Vi ha att aktge på huru det gammalkyrkliga dogmat såsom ett uttryck för kristendomens aveskatalogisering enligt Werner gestaltar sig med avseende på kristologien, frälsningsläran och kyrkotanken.

Den nygestaltning med avseende på kristologien, som nu inträder, inne-

bär hävdandet av Kristi gudom. Hade Kristus ursprungligen tänkts höra det skapades värld till, så kommer han nu att helt överföras till Guds sfär. Flera faktorer äro här verksamma. Vid kristendomens utträde i den hellenistiska världen möter den ett relativiserat gudsbegrepp, som möjliggör övergången till »das Dogma von der Gottheit Christi» (s. 515). »Aus dem hohen Engelwesen Christus macht die Kirche eine Gottheit im Sinne des relativierten Gottesbegriffs der hellenistischen Mythologie» (s. 517). Detta utgör på kyrkligt håll en motsvarighet till det gnostiska bestämmandet av Kristus såsom ett av de aeonväsen, som ingå i det gudomliga pleromat (ibid.). En annan faktor av betydelse vid denna kristologiens nygestaltning är den av aveskatologiseringen betingade nya synen på frälsningen: »Nur wenn Christus nicht bloss in irgendeiner abgeleiteten, mittelbaren Weise, sondern im Sinne der Substanzgleichheit, ja, Substanzidentität mit Gott, dem Vater, wirklicher Gott ist, kann er die Erlösung der Menschen im Sinne der Vergottung verwirklichen . . . Nicht nur ein blosser Mensch, sondern auch ein Engel vermöchte die Erlösung als die Neuschöpfung des Menschen niemals zustande zu bringen» (s. 512 f.). Att vid kristologiens nygestaltning beteckningen »Sohn Gottes» överföres från den historiske och upphöjde Kristus till den preexisterande är enligt Werner i och för sig intet nytt — han har tidigare gjort gällande, att beteckningen »Sohn Gottes» icke är främmande för den den urkristna änglakristologien betingande Henoksapokalypsen (s. 306) — men det nya är, att »der präexisterende 'Sohn Gottes'» nu förstås såsom »der aus Gott 'Gezeugte'» (s. 526). Även på denna punkt föreligger inflytelse från gnosticisismen på det kyrkliga tänkandet. Tertullianus är beträffande det av honom använda grekiska uttrycket »Probole» såsom »Bezeichnung des göttlichen Sohnes als des aus dem Vatergott Erzeugten» medveten om att man kan förebrå honom, att han övertagit ett gnostiskt begrepp, och det har också skett, framhåller Werner (s. 531). Den nya kristologiens förbindelse med logosläran betecknar även »einen neuen grossen Ruck im Prozess der Enteschatologisierung der apostolischen Lehre von Christus» (s. 546). Den urkristna eskatologiska messiasläran hade betonat »den Gegensatz des Christus zur bestehenden natürlichen Welt, sofern diese tatsächlich beherrscht ist durch die widergöttlichen Engel- und Geistermächte . . . Dieser Gegensatz ist nur die negative Kehrseite des eschatologischen Grundgedankens dieser urchristlichen Messiaslehre, wonach der Christus der Bringer und Herr der *neuen* Welt des neuen Äon ist . . . Wie muss die eschatologische Farbe dieser Christologie verblassen, damit der Gedanke wesentliche Bedeutung erlangen kann, der präexisterende Christus sei der Schöpfer und Ordner dieser natür-



lichen Welt!» (s. 547). Och då den kyrkliga kristologien går till seger såsom homousioskristologi, har den använt sig av »Hilfsmittel, die der Gnosis entlehnt sind: Es sind die Grundbegriffe der Homousie und der Trinität selbst» (s. 591).

Betecknar sålunda den kyrkliga kristologien ett markant avsteg från den urkristna änglakristologien, så fortlever den sistnämnda dock här och var framhåller Werner (s. 325). Den kyrkliga logoskristologien t. ex. gömmer på en rest av änglakristologien. Hos Philo hade Logos visserligen icke identifierats med Messias, men med en ärkeängel. »Und soweit für die Ausbildung der nachapostolisch-kirchlichen Logoschristologie der Einfluss der philonischen Lehre bestimmend gewesen ist, erweist sich die Engellehre als die Brücke: Nur deshalb, weil der Christus des ältesten christlichen Dogmas gerade wie der philonische Logos ein hohes Engelwesen ist, kann er mit diesem in der nachapostolischen Zeit im Zuge der Enteschatologisierung identifiziert werden» (s. 330 f.). Änglakristologiens förekomst inom kyrkan söker Werner bevisa med belägg från Epistula apostolorum, Hermas' Herden, den gammalkristna skriften »Von den dreierlei Früchten», Clemens Alexandrinus, Methodius m. fl. (s. 333 ff.). Det i visst hänseende mest intressanta av de av Werner återopade vittnena för änglakristologiens sega kvardröjande är arianismen (s. 371 ff.).

I fråga om nygestaltningen av frälsningsläran följer Werner ganska troget Harnack. Denne hade skilt en förment urkristen »etisk» frälsningsuppfattning från den gammalkyrkliga »fysiska» frälsningsläran. Den urkristna frälsningsläran har enligt Werner en klart eskatologisk struktur, men med Harnack karakteriserar han den på grund av aveskatologiseringen nygestaltade kyrkliga frälsningsuppfattningen såsom »fysisk». Frälsningen innebär nu nämligen ett gudomliggörande av den mänskliga naturen (s. 512 f.). Medan frälsningen enligt urkristen åskådning innebar borttagandet av »die dem alten Weltzustand entsprechende Fleischesleiblichkeit mit der in ihr hausenden Sünde», lämnar den kyrkliga frälsningsuppfattningen »die natürliche Fleischesleiblichkeit intakt» (s. 392). Och frälsningen innebär icke längre, såsom i den urkristna åskådningen, allmänt uppståndelse-liv, som med Kristi uppståndelse redan inbrutit, utan »etwas rein Zukünftiges» (ibid.), och den närvarande frälsningens mål består blott däri, »der natürlichen Gegenwärtigen Fleischesleiblichkeit der Gläubigen die Auferstehung zum ewigen Leben zu garantieren» (ibid.). Både dopet och nattvarden få väsentligen blott denna garanterande innebörd (s. 446, 450 f.).

Även kyrkotanken har genom aveskatologiseringen undergått en radikal omgestaltning. Medan församlingen av de troende enligt Paulus' me-

ning icke var bestämd att uppleva »eine kirchengeschichtliche Entwicklung im alten Äon» (s. 639), så får den efterapostoliska kristendomen finna sig till rätta med att »im unaufhaltsamen Weiterlauf der natürlichen Weltzeit die entstandene messianische Gemeinde als Kirche geschichtliche Kontinuität erhält» (s. 640). Och vad som här utgör den avgörande vändpunkten i aveskatologiseringen är det förhållandet, att »sozusagen stillschweigend die paulinische Auffassung von der endzeitlichen messianischen Gemeinde als dem Bereich des bereits im alten vergehenden Äon anbrechenden neuen Äon preisgegeben ist» (s. 642). Den ursprungliga dynamiska synen på kyrkan har slagit om i en statisk (s. 644). »Der ursprüngliche Gegensatz der vergehenden natürlichen und der kommenden übernatürlichen Weltzeit reduziert sich und erstarrt zum permanenten Gegensatz von Diesseits und Jenseits, Irdischem und Himmlischem» (ibid.). Kyrkan blir en sakramental frälsningsanstalt (s. 648). Hela tankegången kulminerar i tesen om den obetingade frälsningsnödvändigheten att tillhöra kyrkan: »Salus extra ecclesiam non est» (s. 649).

Det härmed ur Werners omfångsrika arbete refererade må vara nog för att belysa grundtanken i detsamma: dogmats uppkomst såsom en följd av kristendomens aveskatologisering. Det skall här oförbehållsamt erkännas, att Werners arbete sprudlar av nya djärva tankar och uppslag. Man tar del av det med stort, stundom spánt intresse. Han fullföljer det uppslag han fått av Köhler med sträng konsekvens. Att han gör fullt allvar av urkristendomens klart eskatologiska struktur är en obestridlig förtjänst. Han gör bruk av mycket nytt material. Och han ger ofta ny belysning åt tidigare använt material. Men såsom ofta är fallet med djärva och oförvägna arbeten, uppfordrar Werners *Die Entstehung des christlichen Dogmas* till mycken kritik. Här är för utrymmets skull möjligt att kritiskt stanna blott inför några få huvudpunkter.

Vad som förvisso i första hand väcker icke blott berättigad uppmärksamhet, utan även förvåning är Werners påstående, att den urkristna kristologien utgöres av änglakristologi. Att efter nära nog en mansålders tystnad Werner upptagit till behandling frågan om änglakristologien må i och för sig sägas vara erkännansvärt. Man kan dock fråga sig, om det finns anledning frångå den uppfattning, som F. J. Dölger: *IXΘΥΣ* I, 1910, s. 273 ff. gjort gällande, nämligen att änglakristologien har icke urkristet, utan gnostiskt ursprung. Jag hänvisar i detta sammanhang till Wilhelm Michaelis' nyligen publicerade arbete: *Zur Engelchristologie im Urchristentum — Abbau der Konstruktion Martin Werners, 1942*. Michaelis kritik, som är synnerligen omsorgsfullt genomförd, lämnar icke kvar

sten på sten av Werners konstruktion i förevarande hänseende. Resultatet av Michaelis' kritiska undersökning är — med hans egna ord — »dass das Urchristentum keine Engelchristologie gekannt hat» (s. 187). Jag biträder i detta hänseende helt Michaelis' uppfattning. Därmed förfaller enligt min mening och Werners överraskande påstående, att arianismen med sin förmenta änglakristologi skulle representera urkristen åskådning, ävensom att den strömfåra, där änglakristologiska inslag av gnostiskt eller annat häretiskt ursprung onekligen förekomma, skulle stå urkristendomen närmare än den kyrkliga huvudströmmen.

Vad Werners uppfattning om den gammalkyrkliga frälsningsläran beträffar är att märka, att han härvidlag liksom i fråga om dogmats innebörd över huvud kvarstår på Harnacks ståndpunkt. Den frågeställning: etisk eller fysisk frälsningsuppfattning, ut från vilken Harnack sökte komma till rätta med den gammalkyrkliga åskådningen, var egentligen uttryck för en senare tids, 1800-talets och speciellt den ritschlska teologiens sätt att fråga, men lämpar sig föga för att vinna klarhet i frågan om de första kristna århundradenas frälsningsuppfattning. Werner har delvis insett detta. Han bestämmer icke alls med Harnack den urkristna frälsningsuppfattningen såsom »etisk». Desto egendomligare förefaller det, att han behåller det andra ledet i den harnackska frågeställningen och fattar den gammalkyrkliga frälsningsuppfattningen såsom väsentligen »fysisk». Visst röra sig de gammalkyrkliga fäderna ofta med termer och uttryckssätt, hämtade från det »fysiska» livet. Språket är nu en gång fattigt, och den, som vill teckna trons liv, får leva på lån från andra gebit och tala »brutet», i liknelser, bilder och analogier från andra livsområden. Att de gamla fädernas frälsningsuppfattning, t. ex. Irenaeus', skulle uppgå i bestämmandet av frälsningen såsom en fysisk förvandling av människans natur och ett fysiskt gudomliggörande, är en förvanskning eller missuppfattning. Väsentliga drag av den bild, Werner givit av den urkristna frälsningsuppfattningen, återfinnas hos Irenaeus. Såsom den urkristna frälsningsuppfattningen djupast tar sikte på den konkreta situation, som representeras av »die Aeonenwende», mötet mellan de två aeonerna eller den nya aeonens inbrytande i den gamla, så är Irenaeus' frälsningsåskådning, koncentrerad i hans rekapitulationslära, bestämd av samma aeontänkande och därmed samma eskatologiska aspekt.

Werner hävdar — såsom förut antytts — att den avgörande vändpunkten i kristendomens aveskatologisering visar sig i fråga om kyrkotanken däri, att »sozusagen stillschweigend die paulinische Auffassung von der endzeitlichen messianischen Gemeinde als dem Bereich des bereits im alten

vergehenden Aon anbrechenden neuen Aon preisgegeben ist» (s. 642). Såsom ett påstående med anspråk på allmängiltighet är detta icke riktigt. Visserligen kommer den uppfattning om kyrkan, som i denna ser väsentligen en yttre frälsnings- och sakramentsanstalt av statisk art, att alltmer utveckla sig och vinna terräng. Men denna är icke den enda. Werners framställning är i detta hänseende liksom i flera andra alltför onyanserad. Han borde ha sett, att en rikt nyanserad skala av kyrkouppfattningar föreligger. Hos t. ex. Ignatius och Irenaeus finnes just den tanke, som enligt Werner skulle ha prisgivits, nämligen att kyrkan är området för den nya aeonens inbrytande i den gamla. Den urkristna dynamiska och eskatologiska kyrkosynen har ingalunda upphört att göra sig gällande efter urkristen och apostolisk tid.

Av dessa antydningar framgår, att den skarpa gräns mellan en urkristen och en efterföljande gammalkyrklig åskådning, som Werner vill uppdraga, icke låter sig i allo upprätthålla. Den är i mycket en konstruktion. Grunden till denna konstruktion ligger i Werners eskatologibegrepp, som vi nu ville ägna någon uppmärksamhet. Att eskatologien är ett konstitutivt drag för urkristendomen är uppenbart. Men då Werner låter det eskatologiska här uppgå i den *nära* förestående parusien och »die Naherwartung», inställa sig betänkligheterna. Man kan först fråga sig, vilket material Werner stöder sig på för en sådan uppfattning. Tydligt icke Nya testamentet i dess helhet, ty där finnas belägg även för inställningen på »irdische Dauer». En mer eller mindre godtydlig beskärning av Nya testamentet måste av Werner göras, för att han skall få stöd för sitt eskatologibegrepp. Men icke heller ett visst avsnitt inom Nya testamentet, synoptikerna eller Paulus, kan läggas till grund för Werners eskatologibegrepp. Werner nödgas själv att inom synoptikerna avskilja ett sekundärt traditionsstoff, som icke lämnar något stöd. Och Paulus kan icke utan vidare framställas som representant för Werners eskatologibegrepp. Huru eskatologisk i Werners mening Paulus' syn än är, så ger den samtidigt visst utrymme åt »irdische Dauer». Huru stark hans parusiförväntan än är, är han medveten om att han själv icke skall få uppleva parusien. Huru klart han än ser den nya aeonen såsom något kommande, så har den dock för honom redan inbrutit med Kristi död och uppståndelse.

Man kan för det andra anlägga en kyrkohistorisk aspekt och fråga sig, varför — om parusiförhoppningen med det korta perspektivet var konstitutivt för den urkristna tron — kristendomen icke föll ihop, när detta hopp gäckades. Om den förklaringen tillgripes, att man omtolkade de ursprungliga föreställningarna och gävo dem en principiellt annan inne-

börd, så kan man fråga sig, om *det* är förenligt med vad vi för övrigt känna om det verkliga livet, att ett förfalskat evangelium skulle vara i stånd att gå segrande och erövrande fram.

För det tredje kan här anläggas principiella synpunkter. Var eskatologien i den av Werner angivna betydelsen det konstitutiva för urkristendomen, så kan man fråga sig, med vad rätt man kallar den efterföljande aveskatologiserade kristendomen för över huvud *kristendom*. Låt vara, att det finnes ett visst historiskt sammanhang mellan den konsekvent eskatologiska urkristendomen och den efterföljande aveskatologiserade företeelsen, men det finns intet principiellt-sakligt sammanhang. Vidare är det uppenbart, att då enligt Werner det konstitutiva för den urkristna eskatologien är »die *Naherwartung*» och den *nära* förestående parusien, det eskatologiska väsentligen uppgår i ett tidsbegrepp, sålunda något kvantitativt. Men här föreligger en begreppsförväxling, i det att något genuint religiöst, det eskatologiska i kristen mening, tänkes uppgå i något i och för sig religiöst indifferent, ett kvantitativt tidsbegrepp. En bestämning av det eskatologiska såsom något kvalitativt, en egenartad livskvalitet, efterlyses. Nu kan mot Werner ytterligare andragas, att huru stor vikt han i utgångspunkten än lägger på bestämningen av det eskatologiska såsom den nära förestående parusien och »die *Naherwartung*», han likväl icke konsekvent fasthåller därvid, utan glider över till andra bestämningar.

Då Werners bestämning av det eskatologiska icke är provhållig, står sig icke heller hans begrepp om aveskatologiseringen. Och över huvud är den genom hela hans arbete gående tesen om kristendomens aveskatologisering såsom nyckel till förståelsen av det gammalkyrkliga dogmats uppkomst synnerligen problematisk. I detta sammanhang må även en anmärkning mot Werners sätt att tillgodogöra sig de till buds stående källorna göras. Det har förut påpekats, att Werner på ett erkännansvärt sätt utnyttjat en hel del tidigare föga beaktat material. Att den av honom flitigt åberopade senjudiska apokalyptiken även för frågan om det kristna dogmat är av stort värde är uppenbart. Men man frågar sig, varför Werner i så ringa utsträckning gått till Gamla testamentet. Detta utgjorde dock urkyrkans heliga skrift. Däri läste fäderna alltifrån äldsta tid — icke om Israel efter köttet, utan om det andliga Israel, det sanna gudsfolket, den messianska församlingen, kyrkan. Hade Werner tagit sin utgångspunkt i kyrkan i denna bemärkelse och beaktat, att trots varjehanda kyrkoteorier kyrkotanken i denna eskatologiska mening fortlevde efter urkristen och apostolisk tid, då hade han ock ägt den mest naturliga utgångspunkten att förstå och förklara »die Entstehung des christlichen Dogmas».

Hj. LINDROTH.

NICOLAI STENONIS *opera theologica, cum prooemiis ac notis germanicae scriptis ediderunt Knud Larsen et Gustav Scherz. Tomus prior. 508 sid. Nyt Nordisk Forlag Arnold Busck, Köpenhamn 1941.*

I Tourniers nyligen till svenska översatta arbete Sjukdom och livsproblem omnämnes bland läkare, som känt dragning till ordensliv, även en man med det franskklingande namnet Nicolas Sténon. I själva verket torde det vara fråga om den danske sextonhundredrätalskonvertiten Nils Steensen eller Nicolaus Steno. 1910 utgavos i Köpenhamn dennes Opera philosophica i två ståtliga kvartvolymmer. 1941 efterföljdes dessa »filosofiska» eller rättare naturvetenskapliga verk av hans Opera theologica, första delen.

Steensen, som föddes i Köpenhamn 1638, övergick till katolicismen 1667 och avled som katolsk biskop 1686. Han skapade sig att börja med ett frejdat namn som naturforskare. Hans första anatomiska upptäckt gällde spottkörtlarna. Därefter klarade han tårkörtlarnas anatomi och funktioner. Hedern att ha fastställt, att hjärtat till sin anatomiska byggnad var en muskel, tillkom också honom. För sin tid ytterst betydelsefulla riktlinjer för utforskandet av hjärnan framlade han vid ett föredrag inför naturforskare i Paris. På geologiens område gjorde han viktiga inlägg genom omsorgsfulla bevis för att försteningarna voro relikter av djur, som levat under samma betingelser som andra djur med samma byggnad, således icke enligt dåtida uppfattning voro bildade — som försteningar — i de geologiska skikt, i vilka de påträffades. I samband därmed kom han med märkliga uppslag beträffande de geologiska avlagringarna. Sedan han övergått till katolicismen, drogs han mer och mer till det asketiska idealet och lämnade den vetenskapliga banan. Som biskop i Nordtyskland levde han så strängt, att även hans egna togo anstöt och bemötte honom med stor kyla.

Den nu utgivna volymen av hans teologiska verk innehåller huvudsakligen skrifter om skälen till hans konversion samt apologetik för katolicismen contra protestantismen. Vid hans konversion synes tanken på den katolska kyrkans ställning som Kristi sanna kyrka ha haft en avgörande betydelse. Tyngdpunkten i hans skrifter ligger också i bevisen för Roms legitimitet samt nödvändigheten av det kyrkliga läroämnetets auktoritet. Hans argumentering följer i dessa frågor upptrampade vägar. Protestanternas splittring är för honom ett avgörande skäl att förneka deras rätt att beteckna sig såsom Kristi sanna kyrka. En skrift har den betecknande titeln: Nicolai Stenonis scrutinium reformatorum ad demonstrandum

reformatores morum in ecclesia fuisse a Deo, reformatores fidei non esse a Deo. Katolska kyrkans »reformatorer» såsom Franciskus de Paula, Ignatius Loyola, Teresa, Franciskus Sales, Carolus Borromæus och andra ha eftersträvat en förnyelse av kyrkans liv, medan Luther, Kalvin, Zwingli och Socinus velat ändra läran. De senare ha icke vinnlagt sig om någon förändring av sitt eget liv utom i det avseendet, att de uppgivit sina asketiska ideal. Romerska kyrkans »reformatorer» däremot ha börjat med att ändra sina egna liv, i det att de underkastat sig sträng botgöring för sina tidigare begångna synder och bemödat sig om att följa de evangeliska råden. I de protestantiska kyrkorna finner man följaktligen inga omvändelser från ett uselt liv till ett liv i fullkomlighet. Den världsliga visheten kan lika väl inspirera till en sådan vandel, som protestanterna anbefalla. Den romerska kyrkans legitimitet bestyrkes ytterligare därigenom, att Gud oavslåligt sänder män, som förnya livet inom densamma och försvara den fäderneärvda läran mot nyhetsmakare.

Mot den protestantiska skriftprincipen åberopar Steensen dels patres, dels den historiska erfarenhetens vittnesbörd om svårigheten att tillämpa regeln om alla kristnas lika kompetens att utlägga Skriften. Så många stridiga meningar skulle icke kunna uppkomma, om bibelordet ensamt vore nog vägledning för de troende.

Mot den protestantiska rättfärdiggörelseläran uppställer Steensen som katolsk åskådning, att »personerna behaga Gud . . . icke på grund av det blotta tillräknandet, utan tillika 1) på grund av sin renhet, 2) på grund av hos dem ingjutna gåvor, 3) på grund av bruket av gåvorna».

Med hänsyn till den genom nythomismen i våra dagar väckta diskussionen om trons bevisbarhet har det intresse, att Steensen i många olika sammanhang starkt stryker under, att argumenten för trons sanning äga beviskraft, endast i den mån Andens upplysning övervinner mörkret i människans själ.

Steensen gör i hög grad intryck av katolsk normalteolog. Några djuplodande utredningar bjuda icke de föreliggande skrifterna. Men det har ett betydande intresse att taga del av hur denne europeiskt ryktbare naturforskare argumenterade i den konfessionella debatten. Skälen pro et contra äro förunderligt lika genom seklerna. Hans argumentering är också genomgående lidelsefri och sympatisk. Det största intresset i den föreliggande volymen tilldrar sig utan tvekan de direkta vittnesbörden om hans egen personliga utvecklingsgång, bl. a. om den roll cartesianismen därvid spelat. I ett brev till Spinoza får läsaren en inblick i hur problemet tro och vetenskap tedde sig på Kristinas tid för en nordisk naturforskare.

Som korrektiv mot relativt löst grundade hypoteser om de faktorer, som framkallat den svenska drottningens övergång till Rom, har Steensens skrifter också viss betydelse.

SIGFRID VON ENGSTRÖM.

#### UR TIDSKRIFTERNA 1942.

*Kyrkohistorisk Årsskrifts* fyrtioförsta årgång innehåller tre avdelningar. I den första finner man fem undersökningar. Chr. Klasson redogör för det ryska ekstatiska sektväsendet. J. Rosén skriver om konung Valdemar Birgerssons färd till påven 1274—1275, varvid han diskuterar andra forskares uppfattningar om förhållandet mellan den katolska kyrkan och de svenska politiska partierna. G. Langenfeldt jämför biskop Tomas' frihetsstrofer med medeltida skotsk frihetsdiktning och förklarar de likheter han finner genom att hänvisa till de likartade historiska situationerna å ömse håll samt möjligheterna till litterära kontakter mellan England—Skottland och Norden. Med utgångspunkt från Kj. Barnekows avhandling ger J. O. Andersen ett bidrag till kännedomen om Niels Hemmingsens teologi. Gentemot B. framhåller A., att de samtida kyrkohistoriska händelserna förorsakade en utveckling av Niels Hemmingsens dogmatiska åskådning. A. bestrider B:s uppfattning, att H. var påverkad av aristotelisk ontologi, och menar, att han i stället var skriftteolog. Om fromhetslivet i Linköpings stift under 1700-talet handlar den sista undersökningen av H. Cnattingius. I den andra avdelningen, innehållande meddelanden och aktstycken, publicerar G. Landberg Carl Gustaf Hammarskjölds brev från kyrkomötet 1868. En recensensavdelning avslutar årsboken.

*Svensk Exegetisk Årsbok* inledes av H. S. Nybergs utförliga studie till Jes. 52: 13—53: 12 med titeln Smärtornas man. Förf. avvisar alla emendationer av den massoretiska texten och tolkar denna på ett sätt, som ganska mycket avviker från 1917 års bibelöversättning. Ebed Jahve uppfattas med hjälp av religionshistoriska jämförelser som en tidlös, på en gång individuell och kollektiv gestalt: »Urgamla mytiska föreställningar ha sammanstrålat i en människa och blivit kött och blod i henne.» I uppsatsen Job och döden säger E. Peterson, att stället Job 19: 25 ff. vittnar om »födelseakten, då den första grodden till tanken på ett verkligt liv efter döden ser dagens ljus». O. Löfgren gör gentemot Msgr G. Galbiati i Milano anspråk på äran att först ha upptäckt det apokryfiska



Johannesevangeliet. E. Sjöberg diskuterar med N. Johansson och J. Jeremias frågan om den lidande människosonen i 1 Henok. En bibelvetenskaplig bibliografi för åren 1935—1940 är sammanställd av B. Reicke som fortsättning på E. Beijers förteckning över utländsk bibelvetenskaplig litteratur i årsbokens första årgång.

*Ny Kyrklig Tidskrift* ägnar en stor del av sitt utrymme åt den aktuella diskussionen om kyrkan. T. Ysander inleder årgången med en uppsats Kyrkotanken och det kyrkliga nutidsläget från praktisk synpunkt, där han varnar för att dra vissa farliga praktiska konsekvenser ur den nyare teologiens höga uppskattning av kyrkan och dess ämbete. Samling omkring Gud som medelpunkten, missionsintresse och själavårdssinne äro de tre krav, som måste fyllas, för att kyrkan skall kunna visa människor till Kristus, och detta är dess enda uppgift. Tidskriften ger rum åt ganska olika uppfattningar som t. ex. T. Ysanders i den nämnda uppsatsen och I. Alms i uppsatsen Förkunnelsens äkthet (en anmälan av O. Haendler, Die Predigt). Redaktionen demonstrerar härigenom åsiktsfriheten inom den svenska kyrkan. Hj. Lindroth följer begreppen synlig och osynlig kyrka genom den nyare tidens historia samt knyter därtill en kritisk prövning av de båda begreppen. Distinktionen i fråga avvisas, emedan den saknas i urkristendomen och reformationen, där i stället kyrkosynen såges vara sakramental. Med detta ord vill förf. beteckna en medelväg mellan materialiseringen (romerska kyrkan) och spiritualiseringen av nåden och det heliga. G. Törnvall lägger fram en annan syn på Luthers ställning i uppsatsen Kyrka, tro och gemenskap hos Luther: dennes kritik av såväl den romerska kyrkans som av svärmarnas kyrkouppfattning grundar sig på att han skiljer mellan Guds skapade verk, till vilka kyrkan hör, och människoverk. Bland de många värdefulla bidragen i övrigt märkas R. Gyllenbergs Den finska bibelns trehundraårsjubileum, P. G. Lindhardts Den danske Kirke 1940—1942, artiklar om själavård av E. Malmeström och G. Nelson samt två missionsföredrag av A. Fridrichsen.

*Vår Lösen* innehåller ett stort antal beaktansvärda artiklar i aktuella kultur- och samhällsfrågor, sedda ur svensk kyrklig synvinkel. Anm. vill särskilt peka på ett par ledare av K. G. Hildebrand om den norska kyrkostriden, O. Hartmans inlägg i befolkningsfrågan, E. Brunners artikel De mänskliga rättigheterna enligt kristen åskådning och S. Kjölnerströms anmälan av J. Lortz' arbete Die Reformation in Deutschland.

*Kristen Gemenskap*, nordisk tidskrift för de ekumeniska strävandena, utg. av N. Karlström, har blott kommit ut med två häften under år 1942. En svensk, S. von Engeström, och en dansk, Th. Mollerup, behandla nationalismens förhållande till kyrkan och kristendomen. Finnen K. Kallio skildrar den estniska kyrkans lidanden under bolsjevikterroren 1940, och hans landsman S. Sirenus publicerar sitt inledningsanförande till en diskussion vid den nordiska ekumeniska konferensen i Åbo 9—10 april 1942. För denna konferens lämnas en redogörelse av den nyss avlidne N. J. Nordström. Det andra häftet domineras för övrigt av en samling dokument från den norska kyrkostriden, som visserligen ha varit publicerade i den svenska dagspressen men här äro bekvämt tillgängliga för den som vill studera dem samlade.

Sveriges Religiösa Reformförbunds tidskrift *Religion och Kultur* (utg. av G. Brandt) försvarar i häftigt polemisk ton sin kända teologiska ståndpunkt. Det är särskilt den moderna exegetiska forskningens resultat, som tidskriften vänder sig mot, men även de nya kyrkliga böckerna kritiseras skarpt.

I *Svensk Tidskrift* för år 1942 belyses problemet kyrkan och staten av flera författare. A. Nygren skriver om Luthers syn på staten, varvid han betonar regementstankens konsekvenser, på grund av vilka Luther avvisar både svärmarnas åskådning och den moderna sekulariserade statsbetraktelsen. Problemets tillämpning i ett konkret fall — den norska kyrkostriden — behandlas av G. Aulén i ett redaktionellt uttalande och av F. Holmström i en redogörelse för stridens förlopp. Den norska kyrkostriden utgör också bakgrunden för vad J. Cullberg skriver om kyrkan och politiken: å ena sidan har kyrkan icke anledning att ta ställning till frågan om statens författning, men å andra sidan måste kyrkan ställa vissa bestämda anspråk på staten, nämligen försvar för rättsordningen, frihet för det kristna samvetet och frihet för kyrkan själv. — Ett par artiklar om uppfostringsfrågor kunna framhållas: A. Wifstrands *Antiken och vi* och K. Benzows *Undervisning och uppfostran*. Slutligen märkes B. Pfannenstills försök att sociologiskt förklara kyrklighetens och okyrklighetens geografiska fördelning i Sverige.

*Credo*, organ för den romerska katolicismen i Norden, har även år 1942 redigerats av J. Gerlach. Tidskriften torde vara en exponent för den romerska kyrkans nivå, när den är som högst. Av innehållet har anm.

särskilt fäst sig vid påven Pius XII:s radiotal julen 1941 En rättvis och varaktig fred, utgivarens uppsats Lycksaligheten som etisk norm och etiskt motiv och uppsatsen Katolskt fromhetsliv av N. Beskow. Genom alla tre belyses på olika sätt den romerska kyrkan av i dag. Direkt konfessionell polemik är tidskriften fri från. På recensensavdelningen medarbetar bland andra kyrkoherde G. Rosendal i Osby.

I den norska tidskriften *Kirke og Kulturs* sjunde häfte publicerar A. Nygren Evangelisk gudstjenesteform, vilket är identiskt med ett föredrag vid Kyrkosångens Vänner i Lunds stift 50-årsjubileum i Lund den 6 maj 1941. N. visar här, att den väsentliga skillnaden mellan evangelisk och romersk-katolsk gudstjänst icke är den mellan predikogudstjänst och sakramentsgudstjänst. Även den evangeliska gudstjänsten är uppbyggd kring nattvarden som centrum. Skillnaden består i att de två gudstjänsterna ge nattvarden helt olika innehåll, varav följer, att hela gudstjänsten får olika innehåll i de båda fallen. I den evangeliska gudstjänsten står Gud i centrum och i den katolska människan, eller annorlunda uttryckt: i den evangeliska gudstjänsten är nattvarden Guds gåva till människan, i den katolska är den människans offer till Gud. — Det rådande nödläget har tyvärr gjort det omöjligt att fortsätta tidskriftens utgivning.

*Norsk Teologisk Tidsskrift* innehåller en undersökning av E. Molland Barnedåpens oprinnelse og alder, som kommer till det resultatet, att barnedöpet är uppkommet tidigt i kyrkans historia och kanske lika gammalt som kyrkan själv. — Röveren på korset är en studie i luthersk predikolitteratur av K. Støylen. Förf. visar, att olika tidsperioders åskådning om rättfärdiggörelsen kommer särskilt tydligt fram vid behandlingen av denna text. Opkomsten av profetlitteraturen av S. Mowinckel behandlar problemet, hur profeternas muntliga förkunnelse ersattes som auktoritet av en skriftligt fixerad profetlitteratur.

*Tidsskrift for Teologi og Kirke*, den norska menighetsfakultetens organ, har under fjolåret blott kommit ut med två häften. O. Valen-Sendstad utreder begreppen lag och evangelium under en jämförande genomgång av de tre gammaltestamentliga förbunden (Noa, Abraham och Mose) och det Nya förbundet. Bland de systematiska bidragen i övrigt märkes Chr. Ihlens uppsats Den lutherske kirke og frelseveien. K. Vold har en skarp uppgörelse med S. Mowinckel om Anden och Ordet hos de gammal-

testamentliga profeterna, där han vänder sig mot den religionshistoriska skolans metod i allmänhet. C. Fr. Wislöff bidrar med en uppsats om Schartaus predikningar.

*Dansk Teologisk Tidsskrift* fördelar sitt utrymme ungefär jämnt mellan exegetisk, systematisk och historisk teologi. K. J. Jensen daterar om de mosaiska lagskrifterna på så sätt, att Prästkodex göres samtidig med Josias reformation och Deuteronomium förlägges till Nehemjattiden. Motiveringen är den, att de utvecklade kultiska föreskrifterna i P bättre passa samman med den israelitiska statens högre kulturståndpunkt under konungatiden, medan D:s fattigare kult stämmer överens med nödtiden omkring år 444. B. Hjerl-Hansen förklarar ortnamnet Dalmanutha i Mk 14, och U. Schröder ger i en anmälan av G. von Rads arbete Mose uttryck åt sin egen uppfattning av GT som ett vittnesbörd om frälsningshistorien. Till exegetiken hör också J. Muncks kritiska anmälan av Bultmanns kommentar till Johannesevangeliet. E. Munch-Madsen, känd i Lund sedan sin vistelse där förra vintern, utreder förhållandet mellan Niels Hemmingsens Enchiridion och Melanchthons Loci communes. Av tidskriftens redaktörer anmäler N. H. Söe norrmannen R. Hauges dissertation Inkarnation og opstandelse och H. Koch danska kyrkohistoriska arbeten. Svend Borregaard undersöker romersk, dansk och engelsk tidebön. Slutligen kan nämnas en recension av Vilh. Grönbechs trilogi (M. Hansen).

Skarp kritik av de ledande riktningarna inom Danmarks kyrkoliv kännetecknar de danska barthianernas organ *Tidehverv*, som utgives av N. I. Heje m. fl. Ur innehållet kan för en svensk publik framhållas N. Otto Jensens artikelserie om Einar Billings teologi. T. Wilhelm anmäler utförligt Bultmanns kommentar till Johannes-evangeliet.

(*Finsk*) *Teologisk Tidsskrift* är till större delen otillgänglig för anm. på grund av språket. Intressant är, att R. Gyllenberg, då han väger mot varandra olika möjligheter att förkorta de teologiska studierna för krigsdeltagare, blott med tvekan går med på att i det tillfälliga nödläget inskränka kravet på kunskaper i hebreiska. F. Lauritzen skriver (på danska) om Savolaks-pietismen hos Jonas Lagus och J. Hoffmann om den franska protestantismen av i dag.

Tidskriften *Luthertum* vill tjäna som organ för teologisk forskning på den lutherska bekännelsens grund och vårda den ekumeniska gemenskapen

inom världslutherdomen. Den senare uppgiften tjänar icke minst utgivaren J. Bergdolts tidskrifts- och boköversikt i varje nummer. I denna behandlas även svenskspråkig teologisk litteratur. Tills dato föreligga fem av årgångens sex dubbelhäften. Bland dessas innehåll märkas artiklar av F. Bergner och W. Trillhaas i homiletiska ämnen, av A. Oepke om Jesus och gudsfolkstanken och av H. Sasse om apostlar, profeter och lärare.

Den senaste årgången av *Zeitschrift für systematische Theologie* är den adertonde för år 1941, utgiven av C. Stange. Att fullständigt referera de 661 sidornas innehåll är här omöjligt, varför blott ett urval skall göras huvudsakligen bland de nordiska bidragen. Tidskriftens titel är så till vida missvisande, som flera artiklar ha exegetiskt innehåll. För att börja med dessa visar H. Odeberg i ett bidrag, betitlat *Das alte Testament im Neuen*, att skillnaden mellan paulinsk och judisk skrifttolkning icke är formal, då båda följa principen: »Bokstaven dödar, men Anden gör levande». Skillnaden ligger i tolkningens innehåll: enligt Paulus utgör Kristus GT:s djupaste innehåll. G. Kittel tolkar Kol. 1: 24, R. Gyllenberg hävdar, att det underförstådda verbet i formeln  $\delta\acute{\omicron}\xi\alpha\ \acute{\epsilon}\nu\ \upsilon\psi\iota\sigma\tau\omicron\iota\varsigma\ \theta\epsilon\omega\phi$  är en indikativ och icke en imperativ eller optativ, och E. Lohmeyer låter liknelsen om de onda vingårdsmännen i Mk 12 syfta på prästerna och tempelkulten. De nu nämnda artiklarna stå i årgångens första häfte, som har karaktären av festskrift till Lutherakademiens tionde sammankomst i Sondershausen. I detta häfte äro de nordiska medarbetarna talrika. P. Pehrsson skriver om det svenska bibeljubileet och A. F. Puukko om Agricolas finska bibel och dess förhållande till Lutherbibeln. Dansken A. Jörgensen behandlar den första skandinaviska kyrkokonferensen 1857. De goda gärningarnas betydelse för utvecklingen av människans goda sinnelag framhåller A. Runestam i uppsatsen *Opus instrumentale*, i det han vänder om det vanliga evangelisk-lutherska betraktelsesättet. Bland tidskriftens systematiska innehåll i övrigt märkas några undersökningar av C. Stange i renässanstidens idéhistoria, samme författares arbete om den reformatoriska uppfattningen av arvsynden och en gensaga mot kritiken av uppståndelsetron, likalees av Stange. P. Althaus beivrar inflationen av begreppet uppenbarelse i modern teologi. L. Pinomaa söker efter det avgörande nya i Luthers utveckling, som skilde honom från medeltiden, och finner detta i det praktiska troslivet hos L., skilt från medeltidens dogmatiska teoretiserande. Av bibelteologiskt innehåll äro slutligen två nordiska bidrag: *Die Freiheit in der Verkündi-*

gung des Paulus av E. G. Gulin och Pharisäische und christliche Ethik av H. Odeberg. Den senare framhåller, att man under den liberala epoken i själva verket lade in ett fariseiskt innehåll i den kristna etiken och som följd av detta också ritade en vrångbild av fariseismen. Den verkliga motsatsen är denna: fariseismen säger, att människan både skall och kan vilja det goda; kristendomen säger, att människan av naturen varken kan vilja eller göra det goda. Så snart man säger, att människan såsom sådan är fri att göra det goda, är detta ej längre kristendom utan fariseism. Förf. visar så upp överensstämmelsen mellan fariseismen och nutida humaniserande kristendomstolkning med dess tal om människans oförstörda ädla kärna.

Den bayerska Benediktinakademien har sänt redaktionen det 59:de bandet av sina *Studien und Mitteilungen*. Flertalet författare äro medlemmar av Benediktinerorden. Uppsatserna behandla ämnen rörande ordens historia. En recensensavdelning ingår i bandet.

Av *The Church Quarterly Review* ha tre häften ur de två senaste årgångarna varit tillgängliga för anm. Biskopen av Gloucester är författare till en översiktlig framställning, *Grace in Church History*, som mynnar ut i en karakteristik av den anglikanska kyrkans uppfattning av nåden: engelska teologer undvika helst dogmatiska påståenden och föredraga att grunda sin teologi på omsorgsfullt studium av Nya testamentet. Utgivaren, W. J. Phythian-Adams, vill i sin uppsats *The Great Memorial* belysa nattvardens innebörd genom att betona det nära sambandet mellan Gamla och Nya testamentet. I N.T. är uppfyllt, vad som i G.T. blott var förebådat eller ofullkomligt förverkligat, och i nattvarden är denna uppfyllelse av löftena i G.T. sammanfattad. I en annan artikel av samme författare, *The Royal Priesthood*, påvisas en likadan »homology» eller överensstämmelse mellan tankarna om offer, tempel och prästerskap i Gamla och i Nya testamentet. — Om Tertullianus' syn på nattvardens sakrament skriver F. R. Montgomery Hitchcock. — Tidskriften har en utförlig recensensavdelning.

Övriga engelsk- och franskspråkliga tidskrifter, som tidigare brukat anmälas på denna plats, ha på grund av kända orsaker ej nått Sverige under förlidit år.

SIGFRID BLOMSTRAND.

# D I S K U S S I O N S I N L Ä G G

## DEN HELIGA SKRIFT SOM GRUNDEN FÖR VÅR KRISTNA TRO

ETT ORD I EN AKTUELL FRÅGA

AV TEOL. DOKTOR KJELL BARNEKOW, MALMÖ

I förra årgången av Kvartalskriften (sid. 217) har docenten Gösta Lindeskog publicerat en artikel med titeln: »Är den liberala teologien en övervunnen ståndpunkt?» Docenten Lindeskog tar där sin utgångspunkt i något som han kallar »*fundamentalismen*». Enligt hans mening måste från fundamentalistisk ståndpunkt varje kritiskt värderande av Bibeln te sig som liberalism. Och han söker nu hävda att en »kritisk» forskning är oförenlig med en »fundamentalistisk» åskådning.

Det är emellertid ett faktum att ett mycket stort antal yngre präster och lekmän just i våra dagar mer eller mindre konsekvent söka sig tillbaka till en syn på Skriften, som vi här — snarare än »fundamentalistisk» — vilja beteckna som *ortodox*, emedan den fick sin klaraste och mest konsekventa utgestaltning under den kyrkohistoriska period, som enligt allmänt vedertagen terminologi brukar betecknas som den lutherska ortodoxiens tidsålder. Det är vidare ett faktum att denna återgång till en ortodox skriftsyn är motiverad av synnerligen goda och vägande skäl. När man blott rätt har förstått vad den ortodoxa skriftsynen egentligen innebär, visar den sig äga större inneboende livskraft än någon av de moderna tolkningsmetoderna. Vi vilja här söka klarlägga, vad denna skriftsyn innebär.

Den ortodoxa uppfattningen av den Heliga Skrift har fått sin klassiska — av kyrkan högtidligt accepterade och bekännelsemässigt fixerade — formulering i Kondordieformelns ord: »Vi tro, bekänna och lära, att den enda regel och rättesnöre, varefter alla läror och alla lärare böra anses och dömas, är intet annat än de profetiska och apostoliska, det gamla och nya testamentets skrifter.»

För att förstå den syn på Bibeln, som här kommer till uttryck måste man minnas att ortodox teologi icke på minsta sätt är antiintellektuell. Eftersom förnuftet är en Guds gåva, så både kan och bör det användas.

Människan kan nå kunskap om yttervärlden och en objektiv sanning kan nås och fastställas av vetenskapen. Men även om människan således på naturlig väg kan nå en viss kunskap om skapelsen, så saknar hon i sitt nuvarande tillstånd förmågan att nå en riktig kunskap om Skaparen. Genom syndafallet är förnuftet förmörkat och viljan förvänd, och tack vare detta läge är den mänskliga kunskapen överhuvud osäker och en frälsande kunskap om Gud utesluten. Människan skulle aldrig ha kunnat nå Gud, om icke Gud på ett särskilt sätt uppenbarat sig för henne. Gud har uppenbarat sig. Gud har talat. Detta är det grundfaktum, på vilket kristendomen som religion och teologien som vetenskap bygger.

Guds Ord är primärt Jesus Kristus själv. Kristus är en människa, som vid en viss tidpunkt levat på jorden. Men denna människa är tillika sann Gud, d. v. s. Gud själv. Det är omöjligt att hålla frågan om Kristi gudomskild från en historisk eller psykologisk diskussion om Jesus från Nasaret. Ty sanningen om Jesus från Nasaret, vare sig man betraktar honom historiskt eller psykologiskt, är alltid den, att han *icke* är en vanlig människa, och *icke* kan behandlas som en vanlig människa. När objektet är av helt annan art, måste även metoderna bli av helt annan art. Den historiker, som försöker förstå Jesus på samma sätt, som man söker förstå en annan historisk person, gör ett svårt metodiskt misstag. Kristus har icke kommit till som en vanlig människa utan är avlad av den Helige Ande. Det är av stor vikt att på denna punkt värna om *undret* just i dess fysiska och fysiologiska mening. Ty därigenom utsäges en fundamental historisk sanning. Kristus tillkom icke såsom en produkt av en immanent mänsklig utveckling. Han är ej resultatet av en obruten immanent kausalkedja. Hans födelse är en ny skapelseakt, varigenom de immanenta kausalkedjorna avbrytas och nya orsakskedjor av den gudomliga allmakten införs i världsförloppet. Kristus är avlad av den Helige Ande. Han är Gud själv. Det råder faktiskt identitet mellan denna människa och himmelens och jordens Skapare, den Allsmäktige och Allwise JHVH SEBAOT. Hela tillvarons yttersta orsak och grundprincip blir i denna människa tillgänglig för mänsklig kunskap. Kristus är icke blott historiens utan hela tillvarons och världsförloppets medelpunkt.

Därav följer, att Kristus framträder såsom en absolut och evigt gällande auktoritet. Lika litet som hans person kunna hans ord och gärningar mätas med någon måttstock, tagen från annat håll. Han är i stället själv den norm och måttstock, efter vilken allting annat i tillvaron måste mätas och bedömas. Vad som överensstämmer med Kristi ord är sant, vad som strider däremot är osant. Vad Jesus säger och vad Jesus menar är således



även för vår tid absolut förbindande. Inför honom skall människan ligga i stoftet och tillbedja, icke diskutera.

Människan får alltså en frälsande kunskap om Gud endast genom Kristus, som är Guds Ord, Guds uppenbarelse, emedan han är Gud själv och tillika en människa så att han kan bli tillgänglig för ett mänskligt intellekt. Men Kristus verkade i tiden för snart 2000 år sedan. Frågan är nu, hur vår tids människor skola kunna komma i kontakt med Guds uppenbarelse i Kristus. Det är tydligt att alla människor, i vilken tid de än leva, måste äga en säker och omedelbar tillgång till den gudomliga uppenbarelsen. Eljest skulle övriga människor vara svårt missgynnade i förhållande till dem, som voro Kristi samtida. Det måste alltså finnas medel, varigenom Kristus blir närvarande *hic et nunc* på ett lika omedelbart och verkligt sätt, som han en gång var närvarande i sin samtid. Dessa medel äro de av kyrkan förvaltade nådemedlen. På ett omedelbart intelligibelt sätt förmedlas *hic et nunc* människans kontakt med Kristus genom det nådemedel, som just därför i överförd bemärkelse kallas Guds Ord.

Guds Ord eller Guds uppenbarelse är alltså primärt Kristus själv; sekundärt är emellertid Guds Ord identiskt med den Heliga Skrift, *såsom denna utlägges och förkunnas i kyrkan*. Genom den Heliga Skrift, det Gamla och Nya Testamentets kanoniska skrifter, förmedlas uppenbarelsen till alla tider och alla människor. Man skulle därför kunna våga det tillspetsade omdömet, att den Heliga Skrift är i vår tid det, som Kristus i sitt profetiska ämbete var i sin samtid, ty genom Skriften såväl genom det Gamla som genom det Nya Testamentets heliga texter talar Kristus till oss *hic et nunc*. Det Gamla Testamentet är den urkund varigenom Kristus talade till de människor, som levde *innan* hans egen verksamhet på jorden. Det Gamla Testamentets egentliga mening var därför före Kristi tid dunkel. Däremot äga vi nu en möjlighet att förstå det Gamla Testamentets mening klarare än de gammaltestamentliga författarna och deras läsare själva kunde det. Ty vi äga i Nya Testamentet den nyckel, som öppnar det Gamla. (Hebr. 11: 39 f.; 2 Kor. 3: 14).

Gamla Testamentet är helt och hållet en profetia av Kristus och om Kristus, det förstås endast av den, som fattat identiteten mellan Kristus och JHVH SEBAOT. Men den, som insett denna det Gamla Testamentets hemlighet, hör genom dess heliga texter Kristus själv tala till oss som leva i denna tid.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Se framför allt Professor H. Odebergs artikel: Das Alte Testament im Neuen. Zeitschrift für systematische Theologie 18. Jahrgang 1941, s. 56 ff.

Eftersom den Heliga Skrift *hic et nunc* fyller den uppgift, som Kristus själv i sitt profetiska ämbete fyllde under sin jordiska verksamhet, råder en viss parallellitet mellan de utsagor, som kunna göras om Kristus och om den Heliga Skrift. Mot läran om att Kristus är avlad av den Helige Ande svarar noga läran om att den Heliga Skrift är *ingiven* (inspirerad) av den Helige Ande. Bibeln är icke en produkt av en inomvärldslig utveckling, en samling historiska dokument, som utgöra den slutgiltiga litterära fixeringen av det mänskliga andelivet vid olika tider. Bibeln är tvärtom artskild från all annan mänsklig litteratur och kan icke betraktas och studeras efter samma regler och metoder som sådan litteratur. Den Heliga Skrift har tillkommit genom ett under, genom en ny skapelseakt av den gudomliga allmakten, varigenom någonting till sin art helt och hållet nytt infördes i världsförloppet. Denna nya verklighet är just det, som vi kalla en inspirerad kanonisk text eller ett uppenbaredokument. Liksom alltså den kanoniska texten tillkommit genom den Helige Andes ingivelse, så är denna text alltfört bärare av den Helige Ande; den är ett instrument, varigenom Gud själv talar till oss och varigenom den Helige Ande meddelas människan. Detta betyder, att uppenbarelsen icke är knuten till vissa historiska förlopp, vilka sedan av en mer eller mindre bristfällig tradition förmedlats till oss. Uppenbarelsen är knuten till den kanoniska andeingivna texten själv. Det primära är alltså icke den bakom Skriften liggande muntliga traditionen utan Skriften själv, varigenom Gud talar. Eller med andra ord: Bibeln *innehåller icke Guds Ord den är Guds Ord*. Därav följer, att själva den kanoniska texten framträder med anspråk på absolut auktoritet. Vad som klart uttalas av denna text, är absolut förbindande för alla tider och således även för vår tid. Vad som strider mot textens klara mening är falskt. Den Heliga Skrift är således den teologiska vetenskapens källa och norm. Den kan icke mätas eller bedömas med några normer, hämtade utanför densamma; tvärtom är den själv »den enda regel och rättesnöre varefter alla läror och alla lärare böra anses och dömas.»

Riktigheten av den ortodoxa teologiens lära om den Heliga Skrift belyses av de svårigheter, i vilka man invecklar sig, om man förkastar en eller flera av de ovan framställda sanningarna. Om man t. ex. ville antaga, att uppenbarelsen ej är knuten till den kanoniska andeingivna bibeltexten utan i stället till det historiska skeendet, så blir följderna av ett dylikt antagande, att Bibeln icke är någonting annat än en samling mänskliga urkunder, historiska dokument, av samma art som andra religionshistoriska skrifter. Bibelböckerna äro då att betrakta som en litterär fixering

av de olika skikten i en f. ö. delvis osäker muntlig tradition om händelser, som inträffat för mycket länge sedan. Man skulle således vara nödsakad att med användande av historiskt-kritisk analys av de tillbuds stående källskrifterna och den bakom dessa skymtande muntliga traditionen och med hjälp av jämförande kultur- och religionshistoriska forskningar söka nå fram till en något så när riktig kunskap om det, som faktiskt en gång skett. Detta skulle betyda, att endast den vetenskapligt skolade exegeten skulle komma i kontakt med uppenbarelsen. Alla andra människor vore hänvisade att hålla sig till någon populär framställning av den exegetiska forskningens senaste resultat. Ingen människa, som ej tillfullo behärskade hela den exegetiska forskningens vetenskapliga apparat och teknik, skulle ha rätt att självständigt bilda sig en uppfattning om den gudomliga uppenbarelsens innehåll, för så vitt denna uppenbarelsens innehåll endast är åtkomlig för vetenskaplig forskning. Och på grund av källornas omfattning och art skulle ej ens den skickligaste exeget nå annat än en högst ofullständig kunskap om de förlopp, i vilka den för människans frälsning nödvändiga uppenbarelsen skulle dölja sig. Enligt den ortodoxa teologiens skriftsyn äger däremot varje människa omedelbar tillgång till den gudomliga uppenbarelsen, emedan denna är omedelbart given i själva bibeltexten. Om så vore, att uppenbarelsen vore knuten till historiska fakta, vilka av en för övrigt osäker tradition förmedlats till Bibelns böcker, så skulle det vara möjligt att t. ex. ersätta de fyra kanoniska evangelierna med en berättelse om samma händelser, gjord med andra ord. Ja, det vore i så fall en bjudande plikt att sammanfatta den kritiska Jesusforskningens resultat i en liten populär skrift, avsedd att ersätta evangelierna. Den sistnämnda skriften skulle ju bjuda uppenbarelsens historiska fakta, renade från traditionens misstag. Den skulle giva den historiska sanningen säkrare och klarare än evangelierna. Men nu visar till och med den dagliga erfarenheten, att om en sådan skrift utkomme, den aldrig skulle få någon betydelse för det praktiska fromhetslivet. A fortiore skulle den icke kunna undantränga eller ersätta de heliga skrifterna!

Utan att fasthålla den ortodoxa teologiens uppfattning av Skriften är det vidare omöjligt att komma till rätta med predikans problem. Varje predikan utgår från en alldeles bestämd bibeltext; predikans hela idé grundar sig på den ortodoxa teologiens uppfattning, att just denna speciella text *hic et nunc* förmedlar ett gudomligt budskap till menigheten. Till och med den dagliga erfarenheten visar, att en predikan eller en uppbyggelseskraft har verkan och når människohjärtat, i den mån den är

textuell. Ju starkare den är mättad av bibeltextens innehåll och ordval, desto mäktigare griper den människohjärtat. Det är vidare ett odiskutabelt faktum, att den medvetna kristna tron i normala fall uppkommer, fortlever och näres genom en direkt kontakt med de heliga skrifterna — en kontakt, som förmedlas av kyrkan genom dess förkunnelse och katekisation — samt att tron i nöd och fara alltid griper om en bibeltext, ett bibelord, klamrar sig fast vid den verbala betydelsen och just i dessa ord, men icke annorstädes, förnimmer Guds röst. Det torde slutligen vara omöjligt att påvisa någon form av starkt kyrkligt liv, där man icke utgått från den ortodoxa teologiens skriftsyn, liksom det är evident att överallt, där den kristna tron i våra dagar är en konkret och påtaglig socialt verksam faktor, man instinktivt värjer sig mot varje angrepp på den ortodoxa teologiens principiella syn på Skriften såsom mot ett allvarligt hot mot den kristna religionens livsnerv.

Den ortodoxa teologien uppbygger sålunda sin uppfattning på grundval av lärorna om Kristi gedom och den Heliga Skrifts inspiration. Gentemot denna åskådning står emellertid en annan, som i våra dagar är vitt utbredd och allmänt erkänd. Denna andra åskådnings främsta kännetecken är, att den utgår ifrån en världsbild, som endast känner inomvärldsliga förlopp och där varje gudomligt ingripande i kausalkedjan principiellt avböjes. Denna världsbild är själv i sin ordning en frukt av 1800-talets materialistiskt-naturvetenskapliga åskådning. »Vetenskap» var då endast en forskning, som godtog påståendet, att till varje skeende endast finnes inomvärldsliga förklaringar, och att således varje empiriskt faktum endast får förklaras med inomvärldsliga orsaker. Den s. k. kritiska historieforskningen betyder, att historien för sin del accepterar detta den naturvetenskapliga materialismens diktat. Så följde den liberala teologien exemplet för att överhuvudtaget kunna försvara sin ställning som »vetenskap». Teologien blev icke längre en scientia de Deo et de rebus divinis, grundad på den faktiskt föreliggande uppenbarelsen i Kristus och den Heliga Skrift, utan en historisk disciplin, vars mål är att med användande av den kritiska profanhistoriens metoder och hjälpmedel nå kunskap om vissa för länge sedan timade inomvärldsliga händelser. Och detta betyder ingenting annat än att teologien såsom förutsättning och högsta norm för sitt eget vetenskapliga arbete accepterar en principiellt ateistisk och materialistisk världsbild.

Nu förhåller det sig emellertid så, att denna världsbild själv icke kan på minsta sätt bevisas eller ens göras trolig. Påståendet: »Det finnes endast inomvärldsliga orsaker till ett visst faktum», kan icke bevisas. Det är en

trosutsaga eller rättare en otrons utsaga. Den ortodoxa teologien förkastar detta påstående och betraktar hela denna materialistiskt-naturvetenskapliga världsbild, som röjer sig däri, såsom falsk. Däremot uppställer den sin egen världsbild, som vilar på läran om den Heliga Skrifts inspiration och eviga och absoluta auktoritet. Den ortodoxa teologien kan givetvis icke *bevisa* riktigheten av denna sin grundåskådning. Men den ortodoxe teologen *behöver* ej heller bevisa den, ty han är övertygad om att sanningen av sig själv kommer att segra genom sin egen inneboende kraft. Ja han *får* icke ens försöka bevisa sitt påstående. Ty om han försökte bevisa, att den inspirerade bibeltexten är Guds Ord, så skulle detta endast betyda, att han försökte vädja till en föregivet högre norm och princip för att stödja sin skriftsyn. Men en sådan högre princip existerar icke, eftersom den Heliga Skrift själv är den högsta principen och normen för vårt vetande; den är sanningens yttersta källa och måttstock.

Nu är givetvis den ortodoxe teologen medveten om det faktum, att medan alla normala människor acceptera påståendet, att det hela är större än en av sina delar, så finnas i alla tider till synes normalt utrustade människor, vilka icke vilja erkänna satsen, att den Heliga Skrift i ovan anförd mening är Guds Ord. Problemet för den ortodoxa teologien består icke däri, att man söker bevisa riktigheten av sin egen syn, utan problemet består däri, att man måste söka förklara, hur det kan vara möjligt, att i övrigt normala människor icke kunna eller icke vilja se den klara sanningen.

Detta problem vinner sin lösning, om man betänker, att den mänskliga naturen har en bristfällig förmåga att fatta den gudomliga verkligheten. Liksom den Heliga Skrift är ingiven av den Helige Ande och alltjämt är ett instrument, varigenom den Helige Ande verkar, så kan den endast förstås genom en upplysning av den Helige Ande. Liksom en blind människa, om hon blir botad från sin blindhet, återfår förmågan att se ljuset, så får människan genom den Helige Andes upplysning förmågan att se och fatta sanningen om Jesus av Nasaret och sanningen om den Heliga Skrift. Endast den av Anden upplysta människan har förmåga att rätt läsa Bibeln och förstå det den talar om. Den icke upplysta människan tolkar med all sin skarpsinnighet Skriften orätt. Den ortodoxe teologen vet, att hans egen kunskap i dessa stycken helt beror av Andens upplysning. Han kan därför själv kämpa med allehanda tvivel; den i sig själv vissa sanningen kan tillfälligtvis fördunklas för honom, ja han kan på nytt förlora den, om han nämligen helt förlorar den Helige Andes upplysning och ledning. Han vet därför också, att just emedan alla människor icke

äro andligt seende, det alltid kommer att finnas tvenne fullkomligt skilda sätt att betrakta Kristus och Skriften. Det kommer därför också att finnas en dubbel vetenskap i detta fall. Ty en oupplyst vetenskapsman och en av Anden upplyst kunna aldrig nå samma resultat i fråga om Kristus och den Heliga Skrift, emedan de icke utgå från samma förutsättningar och ej heller använda samma metoder. All vetenskap är visserligen såsom ett sökande efter sanningen en legitim strävan. Men somliga sanningssökare sakna förmåga att fatta sanningen om den gudomliga verklighet, som är hela tillvarons grundprincip och som möter i Kristus och i den Heliga Skrift. Därför är det en illusion att tro, att de någonsin skola kunna på en gemensam plattform möta dem, vilka betvingats av denna gudomliga verklighet. Därmed mena vi ej, att det icke skulle givas en objektiv sanning i dessa frågor. Det är blott så, att den, som genom Guds nåd förstått sanningen och betvingats av den, icke kan underlåta att taga hänsyn till denna sanning endast därför att andra människor icke kunna se den. Det vore lika orimligt, som om en människa, vilken ser klart, skulle förneka, att det givas ljus och färger, endast därför att hon vore omgiven av blindfödda, som nekade bäggedera, emedan de aldrig erfarit dylika intryck.

## FRÅN DEN TEOLOGISKA SAMTIDEN

Den 20 mars 1943 hade jämnt trehundrafemtio år förflutit sedan den dag, då Uppsala möte undertecknades. Vid den tomt för gamla Academia Carolina i Uppsala, där mötet då hölls, firades en minneshögtid, och på annan plats i Uppsala celebrerades dagen genom föredrag och minnesord.

Till hugfästande av det stora minnet, varom ju även biskoparnas budskap, vilket å fastlagssöndagen upplästes i alla landets kyrkor, erinrar, har docenten Hans Cnattingius i Uppsala på Diakonistyrelsens förlag utgivit ett arbete med titeln *Uppsala möte 1593*. Arbetet, som är lättläst och välskrivet, har populär karaktär genom sin tillgänglighet för varje läsare men är dock försett med kortare vetenskapliga noter. Särskilt de inledande kapitlen erbjuda åtskilligt nytt.

Förf. har understrukt Rostockprofessorn Chytraeus' betydelse för den svenska inbrytande ortodoxien. Han vill undvika uttrycket gnesiolutheraner för svenska riktningar, något som synes vara synnerligen lämpligt, då tyska schabloner ej utan vidare kunna tillämpas på svenska historiska förhållanden. — Med rätta synes förf. tillskriva de teologie professorerna en viktig roll före och under mötet. I fråga om mötesbeslutets undertecknande spårar förf. inflytande från det sätt, på vilket konkordieformeln tillkommit.

I slutet av arbetet avtryckes ordagrant mötesbeslutet i Uppsala.

\* \* \*

Den kyrkohistoriska forskningen i Lund har nyss tagit ett initiativ som förtjänar att uppmärksammas och främjas. I analogi med de sedan länge existerande ortnamns-, landsmåls- och folkminnesarkiven har nu i Lund upprättats ett kyrkohistoriskt arkiv som tagit till sin uppgift att utforska och genom uppteckningar samla de ännu bevarade resterna

