

DE KYRKLIGA BÖCKERNAS ANTAGANDE I VÅRT LAND¹

AV PROFESSOR SVEN KJÖLLERSTRÖM, LUND

Våra äldsta bevarade kyrkliga böcker äro de medeltida landskapslagarnas kyrkobalkar. Dessa lagar ha tillkommit genom samverkan mellan bondemenigheten och prästerskapet. I och med konungens ökade betydelse för landet i dess helhet, fick denne ett allt större inflytande på lagstiftningen. Viktig var härvid den kungl. stadfästelsen av den av allmogen antagna lagen.

Detta tillvägagångssätt rimmade emellertid illa med den katolska kyrkans uppfattning. Vid landslagens tillkomst vid 1300-talets mitt protesterade också kyrkans män, och landslagen kom aldrig att innehålla någon kyrkobalk.

Genom reformationsriksdagen i Västerås 1527 krossades medeltidskyrkans ekonomiska och politiska maktställning. Det ena av de båda »herreskap», som regerat över medeltidens svenskar, störtade samman. Konungen, den världsliga överheten, blev även kyrkans främste medlem, dess »praecipuum membrum», som termen lydde. Genom reformationen lades grunden till en svensk nationalkyrka och en ny inhemsk kyrklig lagstiftning. Att den nya evangeliska kyrkolagen skulle stadfästas av konungen, var för reformationens män en självklar sak. Kyrkoordningen (KO) av 1571 är också stadfäst och påbjuden av Johan III och antagen av prästerskapet vid kyrkomötet i Uppsala 1572.

Liksom de olika landskapen i det medeltida Sverige hade sina särskilda kyrkobalkar, hade de olika stiftens egna liturgiska böcker, redigerade och påbjudna av stiftens biskopar och domkapitel. Någon kyrklig uniformitet har icke funnits i medeltidens Sverige.

Med undantag av Nya testamentet av år 1526 hade de första evangeliska kyrkliga böckerna ingen officiell karaktär. Den svenska mässan av 1531 var avsedd för Stockholm, där stadens råd beslutat att införa

¹ Installationsföreläsning vid Lunds universitet den 15 april 1942. Början och slutet ha ändrats.

svensk gudstjänst. Något tvång för andra församlingar att använda denna mässa förelåg icke. »Ingen varder nödgad eller trugad till svenska mässan», skriver Olavus Petri, »... utan den som mässan begär på svenska, honom måste man ock låta henne få på svenska.» Denna princip om de enskilda församlingarnas rätt att besluta om kultiska förändringar delades helt av Gustav Vasa. Principen övergavs dock snart av reformatörerna, och prästerna ålades att använda de nya kultiska böckerna. När Gustav Vasa sedan 1540 utfärdade ett allmänt påbud om reformationens genomförande, fingo de kyrkliga böckerna officiell karaktär. Någon uppgift om att dessa böcker stadfästas eller påbjudits av konungen föreligger dock icke.

Mot århundradets slut inträdde emellertid en förändring. Johan III utnyttjade alla medel, då det gällde att genomdriva sin gudstjänstordning, den s. k. »Röda boken», och hertig Karl opponerade direkt mot de hävdvunna formerna för de kyrkliga böckernas antagande.

De kyrkliga böckerna voro, menade hertig Karl, en hela den kristna församlingens angelägenhet och icke blott prästerskapets. Dessa böcker borde därför antas av församlingen och icke blott av prästerna. I första hand skulle riksdagen höras, och denna fick nu för första gången i vår historia ta befattning med de kyrkliga böckerna. Sedan dessa antagits av riksdagen, skulle de stadfästas av den världsliga överheten.

Hur Karl tänkt sig de kyrkliga böckernas antagande, framgår tydligt av den rubrik, varmed han försåg det av prästerna utarbetade förslaget till handbok och mässa av år 1599. Rubriken lyder:

»Ordning och sätt, huruledes sacramenten vthi församlingen brukes och vttdeeles skole szåsom och annen gudztjänsth holles skall vthi kyrkierne her i Swerige, hwilken öfuerenskummer medh Christi egen ordh, propheternes och apostlernes skriffter, dem osz så wäl som alle christne eftherfölgie bör, bewilget och samptycht af menige rikzens stender och the förfarneste bisper och prelather jempt[e] professores vthi Vpsala academia anno 1600 til Gudz ähre och prijs, dhe enfaldige prestmän och församlingen til rättelse, af then högborne furste och herre her Carl, Swerigis rikjis regerende arffurste, hertig till Sudermannelandh, Närichie och Vermelandh, befordret szå och confirmeret och stadfästh.»¹

¹ Detta handboksförslag, som tidigare icke varit känt, har återfunnits i Riksarkivet och kommer i sinom tid att göras till föremål för en särskild undersökning. Förslaget

Det sätt, varpå de kyrkliga böckerna antagits, skulle alltså enligt hertig Karl anges i själva titeln. Med tiden skulle också denna åsikt segra. Närmast synes dock hertigen ha betraktat ständernas samtycke som en preliminär åtgärd. Handboken (HB) och KO skulle nämligen dessutom »förkunnas», som det heter, för undersåtarna och, sedan de »godvilligen gillade och vedertagne äro, tryckas och i alla församlingar över hela riket brukas».

Det är ganska tydligt, att hertig Karl i fråga om de kyrkliga böckernas antagande bestämts av den medeltida landslagens föreskrift, att »inga som helst lagar givas allmogen utan dess ja och god vilja». Det är detta gamla krav, som hertigen velat tillämpa på de kyrkliga böckerna. Det nya är kravet på att dessa böcker skulle antas av riksdagen och officiellt stadfästas av den världsliga överheten.

Det lyckades emellertid aldrig Karl IX att genomdriva sina reformkrav vare sig i fråga om de kyrkliga böckernas innehåll eller formerna för deras antagande.

Någon bättre framgång hade Gustav II Adolf. Då prästerna begärde, att den reviderade HB skulle få tryckas, svarade konungen, att han först önskade ta del av förslaget. Prästerna fogade sig, och 1614 utkom vår första av prästeståndet antagna och av konungen »approberade och gillade» HB, tryckt med kungligt privilegium.

På samma sätt antogs 1645 års psalmbok. Liksom 1571 års KO och 1614 års HB är denna stadfäst av överheten, även om någon formell stadfästelseurkund aldrig utfärdats för någon av dessa böcker. Stadfästelsen skedde i och med att överheten gav sitt tillstånd till arbetets tryckning.

Under 1600-talets sista decennier fick den svenska kyrkan en ny serie av böcker. Den drivande kraften i detta arbete var Karl XI. I skärpt form upptog han sina företrädares krav på större kyrklig uniformitet. Efter freden i Lund 1679 ingick detta krav i ett omfattande politiskt program, vars innebörd kan karakteriseras med orden: Skånelandskapens försvenskning. Nya för hela riket gällande kyrkliga böcker hade härmed blivit en politisk angelägenhet.

är försett med denna titel: »Een handbok, ther uti the helighe och höghwärdighe sacramenten, Herrans natward, döpelsen och annat meer, christeligha förhandlas, förbättradh och förmeradh. Stokholm Anno 1599».

i kyrkan som i staten». Lindblom fick visserligen rätt men i en helt annan mening, än han själv hade tänkt sig.

Enligt ärkebiskopens åsikt skulle de nämnda böckerna granskas och antas av prästeståndet och sedan överlämnas till »kungl. maj:ts nådigste prövning och stadfästelse». Så gick det också med psalmboken och katekesen, vilken nu för första gången erhöll kungl. stadfästelse. Påbjuden blev först 1878 års katekes.

Med HB gick det emellertid på annat sätt. Då den till kungl. maj:t ställda skrivelsen om HB föredrogs i prästeståndet, påpekade en av ståndets ledamöter, att antagandet av en ny HB borde »ankomma på de trenne andra stånden». Häremot invändes, att det endast ålåg prästerna att direkt till konungen ingiva förslaget. Ville denne sedan höra de övriga stånden, skulle detta säkerligen ske, utan att prästerna i sin skrivelse erinrade här-om. Denna åsikt segrade.

Kungl. maj:t kunde dock knappast underlåta att remittera HB till ständerna. I regeringsformen hade prästerskapets privilegier av år 1723 stadfäst. Och enligt dessa skulle kungl. maj:t »efter ständernas gottfinnande» förbättra både KL och HB.

Vid ärendets behandling i statsrådet hänvisade man också till de nämnda privilegierna men fäste samtidigt uppmärksamheten på en annan synnerligen viktig omständighet.

KL av 1686 innehåller flera liturgiska formulär. Dessa hade emellertid överförts till det här behandlade handboksförslaget, där även helt nya ritual intagits. På grund härav är det ganska naturligt, att man var oviss, om HB skulle behandlas som kyrkolagsfråga eller icke.

Kungl. maj:t lämnade frågan öppen men drog fram alla skäl, som talade för HB:s remittering till ständerna, och hänvisade till privilegierna, det nya innehållet i HB och kungl. maj:ts önskan att i ett så grannliga ämne inhämta ständernas råd.

Till en början behandlas också HB som en kyrkolagsfråga. Den remitterades av ständerna till lagutskottet och av kungl. maj:t till högsta domstolen. Sistnämnda instans avgjorde själva principfrågan och förklarade, att HB var en ämbetsinstruktion för prästerna och att det nya förslaget »icke fanns sträcka sig till något ämne, som i en eller annan måtto med lagskipningen äger gemenskap». Härmed var saken avgjord. HB skulle *icke* behandlas som en kyrkolagsfråga.

Ständernas skrivelse om HB gick följaktligen endast ut på en underdånig hemställan, att kungl. maj:t skulle stadfästa den nya HB till allmänt bruk. Stadfästelsen skedde den 12 april 1810, och då HB förelåg tryckfärdig, blev den av kungl. maj:t påbjuden. Den svenska kyrkan hade fått sin första och enda »med kungl. maj:ts nådiga bifall av rikets ständer antagna» HB.

Om ärkebiskop Lindblom hoppats, att de böcker, som antogos vid riksdagen 1809—10, skulle öka hans »célebrité i litterära yrken», som biskop Wingård en gång uttryckt sig, blev han grundligt besviken. »En knappt måttlig HB», skriver Samuel Ödmann, »åtminstone vida under vad den kunde vara, men för ingen del svarande emot vad den borde vara, är redan en svårsmält anrättning. Kommer nu därtill en psalmbok, som blir ett fullkomligt vidunder i våra tider, . . . så är måttet fullt.»

Den »vidunderliga» psalmboken av år 1810 blev dock aldrig kyrkans. I dess ställe trädde den Wallinska, »av konungen gillad och stadfäst» den 29 januari 1819. Men denna psalmbok, som mer än någon annan bok vunnit det svenska folkets kärlek, blev aldrig officiellt påbjuden. Även i detta avseende var Wallin den bestämmande.

I fråga om de kyrkliga böckerna skulle man, hävdade Wallin 1823, skilja mellan »ålagt antagande inom bestämd tid och tillåtet antagande inom obestämd». Att påbjuda de kyrkliga böckerna vore stridande mot »samvetsfriheten och förknippat med många andra betänkligheter», framhåller psalmdiktaren. En regering borde därför »endast förhålla sig permissivt». Den gillar och stadfäster men påbjuder icke. Detta vore församlingarnas ensak. I överensstämmelse med dessa principer anhöll Wallin, att den nya psalmboken icke skulle påbjudas »från viss dag eller viss tid utan endast tillåtas och få självmant stadga sig till offentlighet, i den mån församlingarna inse behovet därav». Kungl. maj:t följde Wallin, och icke ens Tegnér's och riksdagens försök 10 år senare att få den Wallinska psalmboken påbjuden lyckades. Det var i detta sammanhang, som von Hartmansdorff yttrade: »För min del skulle jag anse det för en återgång på odlingens bana, om man ville påtruga någon en andaktsbok».

Alltsedan reformationen ha psalmbok och evangeliebok (EB) hört samman och följts åt. Vid den Wallinska psalmbokens tillkomst var emellertid frågan om en ny EB icke löst. Detta skedde först 1860, och då kungl. maj:t detta år stadfäste den nya EB, hade den antagits av rikets ständer.

En av orsakerna härtill är otvivelaktigt EB:s karaktär av folkbok. »En god del allmoge . . . kan sin Evangeliebok nästan utantill», yttrade en prästman vid en debatt i riksdagen. Därför borde också folkets representanter få yttra sig om förslag till ny sådan och i en motion vid riksdagen 1823 förklarade Lorenzo Hammarsköld, att EB borde skärskådas av folkrepresentanterna, när den »enligt sin natur på den allmänna folkstämningen måste ha ett så betydligt inflytande». Religion och kristendom är en »national- icke blott ett stånds angelägenhet». Han ansåg det vidare »för saken av yttersta vikt och gagnelighet, om i synnerhet den svenske bonden med sin redliga, klarsinniga fromhet, över den också uppmanas att höja sin röst».

I prästeståndet gav man uttryck åt samma tankegång, men motiveringen var här en annan. Under hänvisning till de kyrkliga striderna under Johan III, borde man, framhöll en av biskoparna, remittera EB till de övriga stånden för att på detta sätt »undvika prejudikater, som skulle kunna giva anledning till betänkliga missbruk i framtiden». Udden i detta yttrande är tydligen riktad mot kungl. maj:t.

På prästernas förslag blev också EB vid riksdagen 1823 remitterad till ständerna, och vid riksdagen 1859—60 var man färdig med frågan.

Under debatten om EB hade även en annan principfråga dryftats.

Vid riksdagen 1823 hade Wallin i ett längre anförande framhållit, att EB liksom psalmboken skulle stadfästas men icke påbjudas av kungl. maj:t. Överheten skulle i annat fall allt för mycket missförstå, yttrade Wallin, »både området för sin makt och föremålets natur». Även vid senare riksdagar underströkos samma synpunkter, utan att dessa dock kunde genomdrivas.

I viss mån tog emellertid kungl. maj:t hänsyn till minoritetens önskemål. Den nya EB stadfästes den 26 okt. 1860 men påbjöds fr. o. m. första söndagen i advent 1862. Kungl. maj:t hade alltså medgivit ett tvåårigt moratorium med den nya EB:s införande, en princip som sedan tillämpats i vissa fall.

Jag har följt frågan om de kyrkliga böckernas antagande fram till kyrkomötets tillkomst 1863. Resultatet har blivit något brokigt. Enligt regeringsformen skola kyrkolagsfrågor avgöras av konung och riksdag gemensamt. Av olika anledningar ha gällande HB och EB antagits av riksdagen samt stadfästs och påbjudits av kungl. maj:t. Katekesen hade

antagits av prästeståndet och sanktionerats av konungen. Psalmboken däremot var gillad och stadfäst av kungl. maj:t och påbjuden av de enskilda församlingarna. Av riksdagen var den varken »provläst eller provsjungen», som Thomander en gång uttryckt sig.

I debatten om kyrkomötet var man fullt ense om att *riksdagen* icke var rätt forum för en saklig behandling av de kyrkliga böckerna. »Man kan vara en skicklig drankfabrikör», skriver riksdagsmannen Sven Rosenberg, »utan att därför vara lika kompetent då frågor om liturgi och homiletik behandlas». Ett kyrkomöte och icke riksdagen vore rätt forum för dessa frågor.

Då det gällde kyrkomötets ställning till kungl. maj:t, var man icke lika ense. Från olika håll hävdades, att kyrkomötet borde bli ett självständigt organ med initiativ och beslutanderätt ifråga om de kyrkliga böckerna. Självständighetsanspråken vunno dock ingen framgång. Avgörandet beträffande kyrkans liturgiska böcker ligger även efter kyrkomötets inrättande hos kungl. maj:t. Endast i kyrkolagsfrågor har kyrkomötet vetorätt. Men även om kyrkomötet endast blev en rådgivande instans, har naturligtvis meningen varit, att frågor rörande de kyrkliga böckerna skulle underställas kyrkomötets behandling.

I prästeståndet var sorgen över utgången av debatten om kyrkomötet och dess ställning i förhållande till kungl. maj:t långtifrån allmän. På grund av kyrkomötets sammansättning, hälften präster och hälften lekmän, var man på sina håll ganska nöjd med att det slutgiltiga avgörandet icke låg hos kyrkomötet utan hos kungl. maj:t.

Göteborgsbiskopen Björck tolkade säkert många prästers innersta tankar, då han förklarade, att det för honom var en tröst, »att detta s. k. kyrkomöte icke fått sig tillerkänt den avgörande rösten». Hade så varit fallet, skulle biskopen icke ha velat understödja förslaget, »när den faran», yttrade Björck, »ligger nära för handen, att lekmännen skulle kunna komma att oftast bestämma de då avgörande besluten». Det glädde honom därför, »att dessa s. k. beslut icke äro beslut utan skola underställas konungens och i visst fall riksdagens prövning. De bliva då först beslut, när de vunnit konungens och folkets bifall. Jag tror», slutade biskopen sitt anförande, »att den svenska kyrkan ännu en tid behöver det förmyndarskap, varunder den över 200 år varit ställd, behöver det, intill dess prästerskapet blivit

mera genomträngt av kristendomens anda samt förtroende och endrägt blivit mera härskande mellan lärare och åhörare».

Hur detta förmynderskap utövats av kungl. maj:t efter kyrkomötets tillkomst, skall jag belysa med en redogörelse för den länge omdebatterade psalmboksfrågans behandling, den enda fråga som i detta sammanhang har ett mera principiellt och kyrkorättsligt intresse.

* *
*
*
*

Kravet på en revision av den Wallinska psalmboken är av gammalt datum. Redan vid det första kyrkomötet 1868 framträdde den motsättning, som sedan satt sin prägel på diskussionen. Medan man på kyrkligt håll hävdade, att en ny psalmbok skulle vara »förmerad» och åtminstone »nödortfigt förbättrad», protesterade andra mot varje försök att ändra på den psalmbok, »som vår odödlige Wallin lämnat efter sig som arv till den svenska kyrkan». I dessa kretsar har man främst betraktat den Wallinska psalmboken som ett kulturhistoriskt och litterärt dokument. Som sådant anginge psalmboken *hela* det svenska folket och icke blott prästerskapet och kyrkan. De kyrkliga intressena kunde tillgodoses genom ett tillägg till den gamla Wallinska psalmboken.

I det psalmboksförslag, som »i huvudsak» godkändes av 1918 års kyrkomöte, hade kyrkans gamla krav på en reviderad psalmbok segrat. Kyrkomötet anhöll också hos kungl. maj:t om en slutgiltig överarbetning och tryckning av förslaget snarast möjligt.

Kungl. maj:t, i detta fall Värner Rydén, villfor kyrkomötets begäran. Men i gengäld måste ärkebiskop Nathan Söderblom lova att bli ordförande i en annan psalmbokskommitté, som fick till uppgift att utarbeta ett tillägg till 1819 års psalmbok. Denna psalmbok — jag kallar den kungl. maj:ts — skulle sålunda konkurrera med den av kyrkomötet antagna.

Då kyrkomötet nästa gång sammanträdde på hösten 1920, ställdes det alltså inför valet mellan tvenne psalmboksförslag. I den dragkamp, som nu uppstod mellan kungl. maj:t och kyrkomötet, hade kyrkomötet mycket små utsikter att vinna. Den politiska situationen var föga gynnsam. Den socialdemokratiska partikongressen hade nyligen på sitt program upptagit punkten om statskyrkans avskaffande, och dåvarande redaktören Arthur

Engberg hade i riksdagen motionerat om borttagandet av kyrkomötets vetorätt.

Debatten om psalmboken vid 1920 års kyrkomöte inleddes för ovanlighetens skull av ordföranden själv. Ärkebiskopen ansåg sig härvid böra påminna om att kyrkomötet stod »i fara att fatta ett beslut, som kan bli ödesdigert både för kyrkomötet självt, för dess ställning och auktoritet inom det svenska kyrkofolket och för kyrkans verksamhet i vårt land».

Trots ärkebiskopens varning och trots den väldiga kritik, han riktade mot kyrkomötets psalmbok, antogs likväl denna — låt vara med många ändringar och tillägg — utan votering. Kyrkomötet begärde också hos kungl. maj:t, att psalmboksnämnden eller dess sekreterare skulle få i uppdrag att slutredigera förslaget.

Kungl. maj:ts försök att konkurrera ut kyrkomötets psalmbok hade alltså misslyckats i kyrkomötet. Men frågan var därmed icke avgjord. Redan kyrkomötets egen skrivelse till kungl. maj:t varslar härom. Kyrkomötet anhöll nämligen, dels att den nya psalmboken skulle få användas jämsides med den gamla, dels att kungl. maj:t skulle »vidtaga de åtgärder, som kunna finnas lämpliga till underlättande av sådant jämsides bruk av de båda psalmböckerna». Enligt en uppgift skall en av regeringens medlemmar ha »varit behjälplig vid utformulerandet av det beslut som blev kyrkomötets».

På initierat håll var man strax efter kyrkomötets slut på det klara med att kungl. maj:ts psalmbok även i fortsättningen skulle konkurrera med kyrkomötets. Det gällde blott att se till, skriver domprosten Magnus Pfannenstill nyårsdagen 1921 till ärkebiskopen, att »de rätta praktiska anordningarna vidtagas» och att båda psalmböckerna få »samma auktorisation». Söderblom svarade, att det redan sörjts för »att det svenska folket för att få sjunga de 160 nya psalmerna icke skall behöva köpa en helt ny bok, där 450 psalmer äro lika med Wallin». Kyrkomötets beslut ger icke möjlighet till en sådan slutsats. Andra utvägar ha tydligen redan nu stått klara för ärkebiskopen.

På hösten 1919 hade Värner Rydén lämnat ecklesiastikministerposten men ingalunda intresset för det psalmboksförslag, som tillkommit på hans initiativ. Sedan kyrkomötet antagit sitt psalmboksförslag, utvecklade Rydén en livlig verksamhet. Fastän han icke sett förslaget, karakteriserade han det som »ett futtigt lappverk av några klåpare». Förslaget innebar

en »ren och klar kulturell missgärning». Rydén trodde heller icke, att den sittande regeringen skulle vilja »fläcka sitt namn genom att medverka till beslutets realiserande».

På nyåret 1921 fortsatte Rydén sin propaganda mot den av kyrkomötet antagna psalmboken. Vid Sveriges allmänna folkskollärareförenings centralstyrelsens sammanträde i Stockholm, där Rydén var närvarande, beslöts att avge en framställning till kungl. maj:t att icke stadfästa kyrkomötets beslut i psalmboksfrågan. Ett stort antal lärare vid det högre undervisningsväsendet uttalade sig på samma sätt. Skolan hade sagt sin mening om psalmboken. Även det svenska folket, representerat av riksdagen, ville ha ett ord med i laget. I en motion begärde herrarna Bruhn, Klefbeck, Norling och Sandegård, att riksdagen skulle anhålla, att kungl. maj:t icke skulle bifalla kyrkomötets beslut. Motionärerna vunno sitt mål. Psalmboken var, heter det, lika mycket ett stats- och kulturintresse som en kyrklig och religiös angelägenhet, varför riksdagen borde använda sin petitionsrätt.

Under tiden pågick den av kyrkomötet begärda slutrevisionen av psalmboken. Då denna förelåg färdig, tillkallade kungl. maj:t bl. a. ärkebiskopen för att biträda »vid ärendets beredande till slutlig föredragning». Åt dessa extra sakkunniga lämnade regeringen att välja mellan två alternativ: »antingen ingen kungl. maj:ts åtgärd alls eller också ett slags tillägg av 'nya psalmer', som kyrkomötet godkänt för den beslutade nya psalmboken». Resultatet blev som bekant, att kyrkomötets psalmbok icke stadfästes av konungen. I stället stadfästes ett tillägg till 1819 års psalmbok att »försöksvis» användas »tills vidare».

Kungl. maj:ts åtgärd i psalmboksfrågan 1921 har blivit mycket olika bedömd. Formellt kan ingen invändning riktas mot beslutet, då kungl. maj:t har fria händer gentemot kyrkomötet i fråga om de liturgiska böckerna. Det är å andra sidan uppenbart, att kyrkomötet led ett verkligt nederlag; dess auktoritet hade fått en allvarlig törn, och ett betänkligt prejudikat hade skapats.

Någon definitiv lösning avsåg emellertid icke kungl. maj:t. Psalmboksfrågan togs därför snart upp igen, och vid 1936 års kyrkomöte förelåg åter ett förslag till reviderad psalmbok.

Om kyrkomötet skall vara den svenska kyrkans representation, kunde man vänta, att de böcker, som antas av kyrkomötet och sedan stadfästas av kungl. maj:t, i och med detsamma äro antagna av hela den svenska församlingen. Traditionen från Wallin och den gamla vid olika tillfällen uttalade önskan att icke påtvinga församlingarna nya kyrkliga böcker har emellertid fått till följd, att psalmboken kommit att inta en särställning. Den påbjudes nämligen av de enskilda församlingarna.

Vid den nya psalmbokens stadfästande synes man emellertid ha haft för avsikt att bryta med denna tradition och påbjuda psalmboken lika väl som alla de andra kyrkliga böckerna. Man tog också ett steg i denna riktning. Den 26 nov. 1937 stadfäste konungen den av kyrkomötet antagna psalmboken. I kungörelsen om den nya psalmboken heter det nu, att församlingarna ha rätt att »fortfarande tills vidare» bruka 1819 års psalmbok jämte tillägget av 1921. Psalmboken av år 1937 är alltså lika litet som den Wallinska påbjuden. Den är »tills vidare» endast »av konungen gillad och stadfäst». Någon terminus a quo för den nya psalmbokens införande, som föreslagits av kyrkomötet, förekommer ej heller i den kungl. kungörelsen.

Det är knappast troligt, att kungl. maj:t med sitt något obestämda moratorium velat ge de enskilda församlingarna tid att sätta sig in i den nya psalmboken, innan de fattade sitt beslut om dess införande. Orsaken till det tills vidare uppskjutna påbudet har säkerligen varit en annan och står sannolikt i samband med den pågående revisionen av de andra kyrkliga böckerna. Av största vikt är härvid frågan om koralboken.

Till psalmboken som kyrklig bok hör en koralbok. Då kyrkomötesförordningen talar om psalmbok, inbegripes häri säkerligen även koralbok. Både 1920 och 1934 behandlades koralboken på samma sätt som de andra kyrkliga böckerna. Mot denna praxis bröt emellertid kungl. maj:t vid den nu gällande koralbokens tillkomst 1939.

Då 1936 års kyrkomöte antog den nya psalmboken, förelåg ingen koralbok. På grund härav hävdade biskop Billing, att psalmboksfrågan skulle uppskjutas, till dess koralboken vore färdig. Psalmboks- och koralboksfrågan skulle lösas i ett sammanhang, och båda böckerna samtidigt antas av kyrkomötet. I annat fall skulle koralboken kunna komma att undandras kyrkomötet, menade Billing, som ville slå vakt om kyrkomötets rätt att yttra sig om de kyrkliga böckerna. Kyrkomötet kan, skriver biskopen

i sin motion, »under inga förhållanden avhända sig något av sin prövningsrätt». Kyrkomötets övriga ledamöter delade emellertid icke Västerås-biskopens farhågor. När den nya koralboken en gång vore färdig, skulle nog kyrkomötet få yttra sig, menade man.

Billing fick dock rätt. Vid 1938 års kyrkomöte förelåg ingen koralbok, och när kyrkomötet nästa gång — hösten 1941 — sammanträdde, var den redan stadfäst av konungen. Svenska akademien och en till Stockholm sammankallad »koralriksdag» hade på sommaren 1939 yttrat sig om koralbokskommitténs arbete. Några månader senare — den 20 okt. 1939 — blev den nya koralboken stadfäst av kungl. maj:t »att från och med söndagen den 28 januari 1940 av församlingarna användas vid den allmänna gudstjänsten och andra heliga förrättningar». Kyrkomötets prövningsrätt hade förbigåtts.

Kungl. maj:ts åtgärd och den därpå följande striden om den nya koralboken är i allt för färskt minne för att här behöva relateras. Endast den kyrkorättsliga sidan av problemet skall beröras.

Visserligen kan kungl. maj:t stadfästa en koralbok, ja, vilken bok som helst utan att fråga kyrkomötet. Men det egendomliga inträffade i fråga om koralboken, att man på sina håll, fastän kyrkomötet aldrig hörts, tolkade den kungliga stadfästelsen som ett påbud. Något sådant påbud föreligger emellertid ej. I kungörelsen heter det liksom beträffande psalmboken, att församlingarna ha rätt att »fortfarande tills vidare» använda den gamla koralboken. 1939 års koralbok är alltså lika litet som 1937 års psalmbok påbjuden av kungl. maj:t. Psalmboken med tillhörande koralbok är »tills vidare» endast »av konungen gillad och stadfäst».

Det sätt, varpå man försökte genomdriva den nya koralboken, stötte emellertid på sina håll på ett ganska kraftigt motstånd, och frågan kom även upp i konstitutionsutskottet. Vid detta tillfälle hade emellertid ministerskifte ägt rum, och utskottet fann det »lämpligast», att frågan togs upp i form av en interpellation. I denna heter det bl. a.: »Anser herr statsrådet, att en kyrkoförsamling fattat lagligt beslut om att införa den nya koralboken först då representativt organ inom församlingen därom enat sig?» Efter att ha återgivit den kungliga kungörelsen svarade ecklesiastikministern: »Den nya koralboken skall alltså, om icke församlingarna annorlunda önska, nu användas . . . Det får förutsättas, att den gamla koralboken användes, om det kommunala organ, som i allmänhet beslutar

om kyrkliga angelägenheter av denna art, uttalat sig för att den gamla koralboken bör användas.» Detta uttalande innebär, att koralboken fastän endast gillad och stadfäst skall användas, så vida icke församlingen beslutat att förbli vid den gamla koralboken.

Även i sin något modifierade form innebär denna tolkning en nyhet. Församlingen beslutar icke att införa den nya utan att behålla den gamla koralboken. Har något sådant beslut icke fattats, skall den nya koralboken användas.

Denna tolkning visar, att man är på väg att i den kungliga stadfästelsen inlägga en innebörd, som den ursprungligen icke haft.

* *

*

Den kortfattade översikt av de kyrkliga böckernas antagande, som här givits, har visat, att den ena boken efter den andra erhållit kunglig stadfästelse och även påbjudits. Endast psalmboken och den därtill hörande koralboken utgöra nu ett undantag. I fråga om dessa böcker ha ännu de enskilda församlingarna i sista hand avgörandet.

Genom kungl. maj:ts beslut av den 16 okt. 1942 har den svenska kyrkan erhållit ny HB, ny EB och ny mässbok. Av dessa böcker ha de båda förstnämnda antagits av kyrkomötet. Mässboken har liksom tidigare koralboken undandragits kyrkomötets prövningsrätt.

De kungliga kungörelserna om de nya kyrkliga böckerna innehålla tvenne nyheter. För det första har vid själva stadfästelsen brukats orden »gilla och stadfästa», som tidigare endast använts för bibel och psalmbok. Vidare ha kungörelserna försetts med följande viktiga tillägg: »Genom denna kungörelse upphävas hittills gällande, häremot stridande föreskrifter.» Genom denna bestämmelse har man tydligen ytterligare velat inskräpa, att de kyrkliga böckerna äro av konungen påbjudna och skola användas. Den frihet i fråga om de liturgiska böckerna, som alltsedan medeltiden varit rådande i vårt land, har nu definitivt fått vika för den uniformitet, som de svenska regenterna alltid ivrat för.

LIBERTAS ECCLESIAE¹

AV BISKOP JOHN CULLBERG, VÄSTERÅS

I.

Libertas ecclesiae — det kan förefalla vara ett tämligen onödigt koketteri att bruka en latinsk formel för ett ämne, som lika bra kan uttryckas på svenska. Anmärkningen ligger nära till hands. Om jag likväl föredragit den latinska formuleringen, så är det för att redan i upptakten göra klart, att vi här stå inför ett problem, som visserligen är dagsaktuellt men som till sin kärna går tillbaka på en tid, då latinet var det självklara uttrycksmedlet både för teologi och för kyrka. I själva verket rör jag här vid ett spørsmål, som i varierande former men med konstant innehåll stått på dagordningen, ända sedan den kristna kyrkan blev en samfundsmakt att räkna med.

Vad menas nu med »kyrkans frihet»? Man *kunde* mycket väl tänka på det mått av frihet, som är av nöden inom kyrkolivet självt. Frågan komme under sådana omständigheter att gälla, hur långt kyrkan kan tillämpa frihetsprincipen i lära och liv. Vilka normer äro för kyrkan konstitutiva, och i vilken utsträckning kan hon tillerkänna sina tjänare rätten att efter subjektiv uppfattning utforma sitt personliga program? Detta är den fråga, som liberalismen alltid ställer till kyrkan. Frågan är inte oviktig; bl. a. berör den så väsentliga ting som den teologiska tanke- och forskningsfrihetens rätt inom kyrkans ram — men också måttet av tolerabelt prästerligt godtycke vid altare och på predikstol. I *detta* sammanhang falla dock slika problem utanför synkretsen. Med kyrkans frihet menar jag här enbart *den frihet, som kyrkan måste äga för att kunna göra sin tjänst i sitt folk och i mänskligheten.*

Detta är också den klassiska innebörden i begreppet »libertas ecclesiae». Det är en paroll, som sprungit fram ur en konflikt. Konflikten återigen

¹ Föreläsning vid Teologiska studiedagen i Västerås den 4 juni 1942.

uppstod därigenom, att det blev vanskligt för kyrkan att hävda sig som en Andens fria skapelse. Då de stora förföljelserna under 300-talet vändes i välvilja från världsmakternas sida, ja, kristendomen upphöjdes till statsreligion, inträdde kyrkans verkliga prövotid. Världsmakterna ha sitt sätt att räkna; de göra ingenting för ingenting. Kyrkans privilegierade ställning köptes till ett högt pris, såtillvida som hon kom i beroende av statsmakten. Därmed råkade hennes frihet i fara. Och därur framsprang den harmsna protest, som först höjdes av donatisterna på Konstantins tid: »*Quid est imperatori cum ecclesia?*» Vad har kejsaren med kyrkan att göra? Frågan har sedan upprepats av alla frikyrkorörelser ända in i vår egen tid — senast hörde jag den framställas av professor G. Westin i slutet av april detta år.

Det är alltså statsmakten, som sätter kyrkans frihet i fara, och det radikala medlet att undgå riskerna synes vara en kyrkans organisatoriska frigörelse från statsmakten, m. a. o. bildandet av en frikyrka. Denna utväg har, som bekant, prövats inte bara av de protestantiska sekterna och frikyrkosamfundet utan också av Rom. Det var i Gregorius VII:s högkyrkliga program, som begreppet »*libertas ecclesiae*» upphöjdes till slagord för dagen, och detta program låg bakom hela medeltidskyrkans intensiva kamp för sin självständighet. Dessvärre är det emellertid icke säkert, att de mest radikala och summariska vägarna säkrast leda till målet. Rom nödgades just på grund av sin tillkämpade frihet i förhållande till statsmakten själv organisera sig som en statsmakt och fick därigenom ett olösligt inre problem att brottas med. Vad åter de protestantiska frikyrkorna angår, så är det uppenbart, att de alltför lätt komma i beroende av tillfälliga maktfaktorer — redan den ekonomiskt osäkra ställningen är för det självständiga arbetet ett riskmoment, vars betydelse inte får underskattas.

Felet med detta radikala lösningsförsök (frikyrkodömet) är till sist av samma art som det, vilket vidlåder det konsekventa statskyrkoväsendet: man har förbisett, att kyrkans förhållande till »världen» resp. till statsmakten inte är entydigt utan *dialektiskt*. Djupast kommer detta dialektiska moment fram i grundtemat i Joh. 17: *i världen, men icke av världen*. Detta tema kan direkt överföras på kyrkan. Hon är icke av världen; hennes syften äro varken av politisk eller social eller eljes av »världslig» art. Men hon är i världen och därmed också med tusen trådar

bunden vid de världsliga förhållandena, icke blott då det gäller de personliga relationerna mellan människor, utan även i den statliga sammanlevnaden.

Det blir alltså kyrkans centrala uppgift att finna sin egen linje i denna dialektik. Hon får inte svika sina mycket konkreta förpliktelser mot världen och folklivet över huvud — men samtidigt måste hon besinna, att hon dock först och sist och enbart är sin Herres tjänarinna, som blott lever på Hans order.

II.

För att finna denna linje kunna vi inte undgå mödan att söka oss fram till en totalkonception av *kyrkans väsen*. Utgångspunkten måste därvid tagas i det *nytestamentliga* vittnesbördet.

Frågan om kyrkan i Nya testamentet har kanske mer än någon annan sysselsatt de nutida exegeterna, och det är känt, att man härvid tämligen omilt vänt upp och ned på tidigare föreställningar. Förut låg ju saken i regel så till, att frikyrkomännen någorlunda ostört kunde framställa sitt anspråk på att representera den »nytestamentliga församlingstypen». På folkkyrkligt håll vågade man knappast bestrida det berättigade i detta anspråk, men man menade, att kyrkobilddningen inte gärna kunde låsas fast vid begynnelsestadiet; i utvecklingen från de små fria församlingarna av Kristusbekännare, varom NT vittnar, till den universella folkkyrkan måste man, framhölls det, se en Andens ledning, som fullt ut legitimerade folkkyrkotypen. Nu är det ju i stället så, att folkkyrkan härledes ur evangeliet självt, ja, ur Jesu egen förkunnelse och gärning, medan frikyrkotypens nytestamentliga genuinitet sättes i fråga. — Hur mycket jag än såsom folkkyrkoman tjasas av detta exegetiska perspektiv, kan jag dock inte undgå en känsla av att man här bevisar för mycket. Är inte sanningen snarast den, att *båda* dessa kyrkotyper kunna var på sitt sätt ledas tillbaka till NT — eller kanske riktigare: ingen av dem? Den moderna motsättningen folkkyrka — frikyrka (för att inte säga: statskyrka — frikyrka) ligger på något sätt utanför det nytestamentliga vittnesbördets ram. Endast genom rätt våldsamma konstruktioner kan man ur detta material utvinna säkra hållpunkter för den i nämnda motsättning stagnerade moderna kyrkdebatten.

För egen del skulle jag därför hellre vilja utgå från en konkret nytestamentlig symbol, som i detta sammanhang har central betydelse. Jag tänker på det paulinska ordet om kyrkan såsom *Kristi kropp* (huvudstället: Ef. 1: 23). Oss förefaller detta vara ett djärvt bildspråk, men Paulus har säkert sett saken helt realistiskt. Ἡ ἐκκλησία ἔστι τὸ σῶμα τοῦ Χριστοῦ. Liksom människans ande är verksam i och dirigerar kroppens lemmar, så är den levande Kristus verksam i församlingen, i kyrkan.

Självfallet är det här lika litet som eljes hos Paulus fråga om »Kristus efter köttet», »den historiske Jesus». *Corpus Christi* är Kristi *uppståndelsekropp*. »Alltså, om någon är i Kristus, så är han en ny skapelse. Det gamla är förgånget; se, något nytt har kommit» (2 Kor. 6: 13). Denna paulinska tankegång är övermåttan innehållsdiger. För Paulus existerade icke det problem, som vållat så mycken ohägn i våra renlärighetsdebatter: Vart tog Kristi kropp vägen vid uppståndelsen? Hur skola vi förklara den tomma graven? Nej, problemet är ett annat: Vad blev det av Kristi kropp efter himmelfärden? Rättare sagt, det är här icke fråga om något teoretiskt problem, utan om meditation över en ofattbart djup realitet. Mellan uppståndelsen och himmelfärden hade Jesus visat sig många gånger i kroppslig måtto. Sedan skedde inte mer något sådant (bortsett från Damaskusupplevelsen 1 Kor. 15: 8). Kristus är nu den till Fadern upphöjde. Men var finns den kropp, utan vilken Han inte kan fortsätta att verka i världen? Svar: I kyrkan, i Kristi församling. På pingstdagen *inkarneras* Kristus ånyo och på ett för alla tider avgörande sätt i sin kyrka.

Denna tanke måste vi sålunda hålla fast. *Kyrkan är Kristi uppståndelsekropp*. Genom sin kyrka verkar den levande Herren. Kyrkan är alltså ingen sammanslutning till vårdande av Kristus-minnet eller till fullföljande av vissa läror eller principer, som av Kristus blivit framställda. Den är ett omedelbart uttryck för Hans egen aktivitet. Endast såsom ett sådant utflöde från den Helige själv kan kyrkan enligt tredje artikelns ord kallas för *communio sanctorum*.

Vad har nu detta att säga oss om kyrkans organisation i världen? Till en början bortfaller den sedvanliga distinktionen mellan den synliga och den osynliga kyrkan. Kyrkan har sina rötter och otaliga förgreningar djupt inne i det osynligas värld — i den Upphöjdes tanke och vilja, i Hans lidanden och omsorger, icke minst i Hans förbön inför Fadern i himmelen. Hon sträcker också sina verkningar långt in i det för-

dolda, både i himmel och på jord. Men såsom Kristi kropp är hon alltid synlig i sina yttre utgestaltningar. Inte så, som om kyrkans yttre organ och verksamhet utan vidare skulle återspegla hennes innersta väsen. Den uppståndne visade sig blott för sina lärjungar. På samma sätt är det i dag blott med trons ögon möjligt att se kyrkan. Men å andra sidan ser tron kyrkan *verkligt*, sådan hon är, en Kristi egen funktion i världen, trots att hon är och måste vara organiserad i högst världsliga och mänskliga former.

Från två utgångspunkter kan man nu nalkas tanken på denna synliga kyrka. Man kan ta fasta på den sanningen, att kyrkan såsom Kristi kropp blott för tron är synlig och därav dra den slutsatsen, att hon existerar blott för de troende. Denna inställning leder praktiskt till en strävan att så långt möjligt hålla kyrkans karaktär av ett de troendes samfund klar, vilket i sin tur konsekvent utmynnar i frikyrkobildning. Å andra sidan kan man göra gällande, att kyrkan såsom Kristi kropp existerar i synlig gestalt, vare sig man faktiskt ser henne eller icke, om blott nödiga förutsättningar för hennes funktioner äro för handen. Detta är utgångspunkten för folkkyrkosynen. Och det är här, som problemet om libertas ecclesiae ställes.

Innan jag går detta problem närmare in på livet, återstår ett kort övervägande beträffande det sätt, varpå den levande Kristus verkar genom sin kyrka. Summariskt kan det sägas, att Han nu såsom under sitt jordeliv verkar *genom ord och handling*. Ordet är Hans eget ord, återspeglat i det nytestamentliga vittnesbördet, handlingen är i första rummet de av Kristus instiftade sakramenten, dop och nattvard, och i andra rummet — men icke mindre viktigt — den livsföring, det gemenskapsliv, som framspringer ur ett allvarligt mottagande av ord och sakrament, alltså det kristna *agape*-livet. Kyrkan existerar och fungerar sålunda såsom Kristi kropp, i den mån hon reservationslöst står till Kristi förfogande i sin förkunnelse, genom sin sakramentsförvaltning och genom sitt arbete att låta det Kristus-bestämda gemenskapslivet i största möjliga utsträckning genomsyra de personliga och sociala relationerna mellan människorna. Folkkyrkan är kyrka i äkta och nytestamentlig mening, så länge hon i här angivet avseende är ett instrument i folklivet för den levande Herren.

III.

Så långt synes saken alltså vara tämligen klar. Kyrkan såsom Kristi kropp är ett sociologiskt faktum i världen — men icke av världen. Här gör sig emellertid det dialektiska momentet gällande. I världen — det betyder inställd i vissa sammanhang, som äro av världen. In concreto betyder det: inställd i det statliga sammanhanget.

Staten är till skillnad från kyrkan *av världen*. Detta innebär för många kristna — icke utan stöd i NT, speciellt Uppenbarelseboken — av »denna världens furste», av djävulen. Ur en slik inställning är protesten mot varje kyrkans sammankoppling med staten fullt begriplig: »*Quid est imperatori cum ecclesia?*» Bakom kejsaren, statens representant, står ju djävulen själv. Ett samgående blir möjligt endast på grundval av en kompromiss, som ofelbart måste leda till kyrkans förvärldsligande, d. v. s. till att Kristi kropp lägges under djävulens våld — där den aldrig har befunnit sig.

Denna statsfientliga grundsyn har emellertid aldrig trängt utanför mycket begränsade kretsar inom den kristna kyrkan. I stället är det en helt annan uppfattning, som slagit igenom. Man har sagt: Staten är visserligen av världen, men såsom världen som helhet går tillbaka på en gudomlig skapelsehandling, så hör också staten med till de »skapelseordningar», som Gud själv har satt in för att reglera förhållandena i världen. Det är alltså i enlighet med Guds vilja, att en statlig samfundsordning existerar. Då Gud har givit människorna frihet att själva utgestalta dessa ordningar, kan det visserligen mycket väl tänkas, att statslivet utformas på ett sätt, som strider mot Guds vilja. Statens *syfte* är dock att tjäna en gudomlig ordning.

Denna inom vissa gränser positiva uppskattning av statslivet har, som bekant, stöd redan hos Paulus, trots att den statsmakt, som han kände, var hednisk: »Var och en vare underdånig den överhet, som han har över sig. Ty ingen överhet finnes, som icke är av Gud; all överhet, som finnes, är förordnad av Gud» (Rom. 13: 1). Vilken kvalitet hos överheten eller statsmakten är det nu, som ger den en sådan gudomlig värdighet? Utan tvivel, att den håller rättsordningen vid makt, alltså möjliggör en *rättsstat*. Detta är statens kristna legitimering: »Överheten bär icke svärdet förgäves, utan är en Guds tjänare, en hämnare till att utföra vredesdomen

över den som gör vad ont är» (Rom. 13: 4). För Luther ställde sig saken på motsvarande sätt. Vid sidan av sitt andliga regemente (kyrkan) har Gud inrättat ett världsligt regemente. För syndens skull har Gud insatt överheten till att stävja våldet och orättfärdigheten i världen och för att skapa fred och ordning (Jfr Nygren: Luther och staten, Svensk Tidskrift 1942, s. 99). Men om staten sålunda är av Gud, så är det ingen mening i att från kristet håll se ringaktande på statslivet. Vad man har att göra är att vid behov tillhålla överheten, att den å ena sidan fullgör den syssla, för vars skull den av Gud blivit förordnad, å den andra inte blandar sig i det »andliga regementet», där Gud allena skall råda.

Här hamna vi nu direkt i problemet om kyrkans frihet. Denna kan icke innebära, att kyrkan avsäger sig ansvaret för statslivet; lika litet som hon kan för staten dekretera, hur samhällsskicket skall gestaltas — det vore att blanda sig i det världsliga regementet — lika litet får hon underlåta att säga ifrån, om staten missbrukar sin maktställning, t. ex. genom att etablera terror med upphävande av gällande rättsordning. Ur denna synpunkt skall kyrkan fungera som statens samvete, ett känsligt kontrollorgan på att staten verkligen fullgör sin primära skyldighet: att hålla rättsordningen vid makt.

Något annorlunda ställer sig saken, om staten genom maktspråk eller annorledes hotar kyrkans egen frihet. Frikyrkorna äro ingalunda undantagna från denna risk; deras rörelsefrihet kan nämligen genom statliga förordnanden begränsas ända till förintelse. Tydligt är emellertid, att risken ökas, i samma mån som kyrkans författning byggts upp med tanke på ett mer eller mindre intimt samarbete med staten. I slika fall lär det icke kunna undgås, att det dialektiska förhållandet mellan kyrkan och staten-världen stundom utlöser akuta kriser.

Anledningarna till sådana kriser kunna vara av olika slag. Låt mig här peka på två tänkbara anledningar, som ha klar anknytning till det aktuella läget.

Statslivet kan sekulariseras i sådan utsträckning, att kyrkan icke längre får något som helst utrymme innanför statsändamålet. Statens politik kommer i ett sådant läge att medvetet gå ut på ett undertryckande av kyrkan. Prästernas löner indragas eller skruvas ned ett stycke under existensminimum, kyrkorna stängas, och gudstjänstförbud utfärdas, där icke, såsom i Sovjet-Ryssland, ännu brutalare åtgärder vidtagas. I lindrigare

fall kan man måhända nöja sig med att via utnämningpolitiken söka försvaga kyrkans motståndskraft. — Här är situationen fullkomligt klar. Kyrkan har endast att konstatera, att förutsättningar för fortsatt samarbete med staten inte längre äro för handen. Omständigheterna få sedan avgöra, huruvida det kyrkliga arbetet kan fortsättas efter andra organisatoriska linjer, eller om vägen smalnar mot martyriet.

En annan möjlighet är, att staten proklamerar sig själv som en religiös storhet under kristen etikett och samtidigt gör anspråk på att kyrkan skall organisera in sin verksamhet i det statliga totaländamålet, alltså som ett institut för national-religiös propaganda. Denna situation är besvärligare, emedan den är oklar. Man *kan* nämligen med fog göra gällande, att kyrkan har särskilda förpliktelser mot det egna folket. Vi ha sålunda under de senaste åren fått vara med om att prästerna i vår kyrka i stor utsträckning tagits i anspråk som ombud för statens informationsbyrå i tydligt syfte att stärka den nationella beredskapen. Ingen egentlig opposition har veterligen från kyrkligt håll rests mot denna åtgärd. I längden kunna vi dock icke undgå den frågan: Hur långt kan kyrkan utan att förlora sin själ gå med på att sålunda utnyttjas i den nationella statens tjänst?

Vid försöket att besvara denna fråga kan tanken på kyrkan såsom *corpus Christi* bli oss till hjälp. Kyrkan kan frimodigt erbjuda sina tjänster åt vem det vara månde, så länge i grunden intet annat kräves av henne än att fungera såsom Kristi kropp. Såsom sådan har hon otvivelaktigt ansvar också för folkets andliga styrka, dess moraliska beredskap inför väntade påfrestningar. I ett kritiskt läge har kyrkan alltså att intensifiera sina ansträngningar att till sitt folks förfogande ställa sina kraftresurser, vilka ytterst gå tillbaka på kraften i Jesu Kristi evangelium. Därutöver varken kan eller skall kyrkan göra någonting. Om staten söker tvinga henne därtill, har hon att protestera. Om detta inte hjälper, återstår ingenting annat än att klippa av förbindelsen, det må sedan i yttre avseende leda vart som helst.

Vilket är alltså kyrkans oförytterliga frihetskrav? Först och främst: Hon skall ha frihet att oavkortat och i alla dess konsekvenser förkunna Guds ord, sådant det är oss givet i det nytesamentliga vittnesbördet. För det andra måste hon tillerkännas frihet att utdela sakramenten efter Kristi instiftelse och enligt kyrkans lagfästa ordning. Detta är de båda grundläggande frihetskraven, utan vilkas uppfyllande kyrkan icke kan existera,

därför att de direkt hänga samman med Kristi kroppsliga funktioner i ord och handling. Förbindelsen mellan stat och kyrka förutsätter, att dessa frihetskraV respekteras.

Mången skulle också vilja sätta punkt här, men jag tror inte, att detta är möjligt. Göra vi allvar av tanken på kyrkan såsom *corpus Christi*, måste vi säkert gå ett steg vidare. Jag kan i detta sammanhang erinra om en passus i biskop Einar Billings monumentala inledningsanförande till den minnesvärda kyrkomötesdebatten om »biskopsmotionen» den 1 nov. 1929. Med anknytning till ett yttrande av sin fader, den gamle Lunda-biskopen, sade biskop Billing bl. a.: »Man ansåg då, att kyrkan icke bör taga något initiativ [till brytning med staten], förrän det blir omöjligt för henne att förkunna evangeliet och att rätt utdela sakramenten. Nu är det väl emellertid så, att detta aldrig kan helt omöjliggöras för henne, och därför synes det mig, att det är exaktare att säga, att är det någonting, som hämmar eller fördunklar på något sätt hennes karaktär av religiöst samfund, så måste man med all makt försöka få det rättat, men icke gå ett steg längre.» Om vi utbyta uttrycket »religiöst samfund» mot det mera preciserade »*corpus Christi*» — och detta ligger otvivelaktigt i linje med Billings intentioner — äro vi framme vid det, som jag här åsyftar. Vi ha sett att handlingsmomentet i *corpus Christi* icke är uttömt med sakramenten; det innesluter även det gemenskapsliv, som framspringer ur ett allvarligt mottagande av ord och sakrament. Kyrkan kan därför inte alltid vara till freds, blott hon har frihet att predika evangelium och att utdela sakramenten; hon måste också ha full frihet att fullgöra sin verksamhet t. ex. bland barn och ungdom samt förbehålla sig rätten att fritt fungera såsom ett kärlekens redskap till överbyggande av klyftor mellan enskilda människor, folk eller raser. Kyrkan kan alltså tjäna nationella intressen endast så långt de inte råka i motsättning till hennes funktioner som »kropp» åt Honom, som kommit som en Frälsare för hela mänskligheten, oberoende av alla gränser mellan raser och folk.

IV.

Vi kunde nu gå vidare och fråga efter de konsekvenser, som kyrkans frihetskraV föra med sig för hennes författning. Bl. a. skulle vi då komma fram till ett så speciellt spörsmål som frågan om kyrkomötets ställning som

kyrkans högsta officiella korporativa organ. Förutsätter inte kyrkans frihet, att kyrkomötet äger vidsträcktare befogenheter än att rikta underdåniga petita till Kungl. Maj:t? — Dessa och andra därmed sammanhängande ting måste jag emellertid här gå förbi. Till sist blott en avslutande reflexion.

Jag har talat om ett kyrkans frihetskrav. Kyrkan kräver något av, hon har vissa anspråk på staten. Och dessa anspråk äro ganska vittgående. De kunna innesluta ting, som ingen annan sammanslutning inom folket kan göra anspråk på. Man kan fråga: Med vad rätt framställer kyrkan sådana anspråk? Förhåller det sig inte så, att om kyrkan vill behålla sin av staten privilegierade ställning, så måste hon finna sig i att vara av staten bunden, i varje fall under statens kontroll. Om hon verkligen gör allvar av sitt frihetskrav — måste hon inte då också principiellt ge avkall på de förmåner, som förbindelsen med staten onekligen skänker henne?

Så kan man tycka, och så kan man fråga. Kyrkan svarar med en motfråga. Vi ha mött den förut, då såsom en harmsen protest; den kan emellertid också vara en samvetsfråga till självbesinning: *Quid est imperatori cum ecclesia?* Statsmakten *behöver* inte bli svarslös inför den frågan. Den kan helt enkelt svara så: Vi vilja ha med kyrkan att skaffa, och vi vilja stödja henne utan att göra intrång på hennes frihet, därför att vi inse, att folket behöver en kristen fostran just av den art, som blott en fritt verksam kyrka kan ge. Det är mot denna bakgrund, som en med staten förbunden folkkyrka kan existera. Och det skall öppet erkännas, att en sådan inställning gentemot kyrkan hittills i vårt eget folk i stort sett varit för handen.

Händelserna i Tyskland och Norge — för att nu inte tala om Ryssland — göra emellertid tydligt, att det ingalunda är skäl att insöva sig i säkerhet. Det är f. ö. på intet sätt uteslutet, att det totalitära draget kan finna gynnsam jordmån även i en stark och självmedveten demokrati. Kyrkan måste ständigt vara vaket uppmärksam gentemot alla sådana tendenser, varifrån de sedan må komma. Om hon så envist nödgas slå vakt om sin egen frihet, så är det sannerligen varken på grund av ego-centrisk trångsyn eller på grund av likgiltighet för de statliga, kulturella eller nationella värdena. Det är av det enkla skälet, att kyrkans innersta väsen och uppgift är att vara *corpus Christi*. En gång var Kristi kropp,

såsom det föreföll, definitivt bunden — fastspikad vid ett kors. Statsmakten försåg den med en paradoxal överskrift: »Jesus av Nasaret, Judarnas konung». Den överskriften fick trots alla protester bestå: "Ο γέγραφα, γέγραφα. Var det en sällsam aning om det »dialektiska» momentet, som gjorde den nyss vankelmodige Pilatus så självsäker? I varje fall blev korsets överskrift kyrkans *magna carta*, frihetsbrevet med universell syftning, som icke kunde utfärdas av statsmakten, utan allenast av Gud själv, bekräftat genom uppståndelsen och himmelfärden.

Därför är kyrkans frihet oförytterlig och varje hennes tjänares försummelse att slå vakt om den intet mindre än ett förräderi. Kyrkan vill och skall tjäna land och folk; hon skall också tjäna staten. Hon bär ansvar för alla. Den tjänsten kan hon fullgöra därigenom, att hon ytterst tar order från Gud allena. Att vara alla till tjänst men att ta order endast från Gud — däri består kyrkans frihet.

ESKATOLOGIEN SOM EXEGETISKT OCH SYSTEMATISKT PROBLEM

AV DOCENT OLOF LINTON, UPPSALA

I slutet av en tidigare uppsats i Svensk Teologisk Kvartalskrift för i år: »Är den exegetiska forskningen blott en reflex av allmänna och teologiska idéströmningar»,¹ hänvisade jag till eskatologien som ett belysande exempel både på exegetikens beroende av tidsströmningar och på materialets motspänstighet mot desamma. Denna tes vill jag till att börja med något motivera.

Den immanensbetonade teologien alltifrån neologien till den s. k. liberala teologien² sköt hela eskatologien åt sidan och visste sig ingen råd med den. Detta berodde nu visst icke i första hand på ett medvetet avståndstagande. Det var fastmer så, att man i stor utsträckning saknade sensorium för dessa ting. Eskatologien var en bisak i den egna kristna tron och man överförde utan vidare denna inställning på den kristna trons grundläggande dokument. Detta behöver jag inte här närmare utveckla, ty Albert Schweitzer har i sin monumentala återblick *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung* nogsamt visat, hur trångt eskatologien satt i 1800-talets Jesusforskning. Och inte bara det. Han har också satt in denna företeelse i den allmänna kultur- och teologiutvecklingens ram. Därvid är det naturligtvis inte bara fråga om Jesusforskningen utan om hela den nytestamentliga exegetiken. I framställningen av den paulinska teologien fick sålunda det eskatologiska en mycket undanskymd plats,³

¹ Liksom nämnda uppsats är även den föreliggande en omarbetning och en utvidgning av ett föredrag inför Teologiska sällskapet i Karlstad den 4 febr. 1942.

² Denna term är som bekant tvetydig. Med »liberal teologi» mena ju somliga all med modern metod arbetande, kritisk teologi, andra avse endast den moderna teologi, som uppenbart inläser immanensteologiens tankar i kristendomens huvuddokument, d. v. s. framför allt Nya Testamentet. Här tages ordet i den senare bemärkelsen. Jfr G. Lindeskog, Är den liberala teologien en övervunnen ståndpunkt? Sv. T. Kv. 1942, s. 217—224.

³ Ett undantag är R. Kabisch, *Die Eschatologie des Paulus* 1893. Jfr i övrigt också här ett verk av Schweitzer, *Geschichte der paulinischen Forschung von der Reformation bis auf die Gegenwart*, Tübingen 1911.

som den för övrigt fick dela med angelologi, demonologi o. s. v. Och liksom det var inom exegetiken var det i den systematiska teologien. Särdeles i århundradets moderna, från Schleiermacher utgående teologi spelade eskatologien en mycket underordnad roll.⁴

I den senaste teologien är det helt annorlunda. Eskatologien, styvbarnet, har med ens blivit älsklingsbarnet. Hela Nya Testamentet vill man nu förstå eskatologiskt. En hel rad exegetiska, bibelteologiska och systematiska undersökningar med detta tema ha sett dagen. Även här behöver jag icke gå in i detaljer, då jag kan hänvisa till F. Holmströms omfattande kartläggning av denna nutida eskatologiska strömning,⁵ där författaren också ingående sysslar med exegetiken. Även här kan man göra samma iakttagelse, att den allmänna teologiska inställningen influerar på tolkningen. Visserligen får eskatologien en hedersplats, den får en ställning, som motsvarar dess nytestamentliga betydelse. Men eskatologien förändrar karaktär. Den blir en beteckning för evighetens ständiga aktualitet eller något i den stilen. Eskatologien i dess konkret nytestamentliga utformning får inte heller här ett rum i kristendomstolkningen.

Det synes alltså också här stå mycket illa till med exegetikens oberoende och fasthet, med dess »objektivitet». Eskatologien skjuts undan eller modelleras om efter rådande klichéer.

Och dock är inte detta hela sanningen. Det vore också märkvärdigt, om det vore så. Den nytestamentliga eskatologien är ju dock något så påtagligt, så utpräglat, att den icke gärna kan modelleras om hur som helst. Vi notera tre ting.

1) Även då eskatologien var som minst på modet, kunde man icke helt bortse från dess roll i Nya Testamentet. Hur mycket man än sköt undan eskatologien, kunde man inte förneka dess existens. Den fick en undanskymd plats men den fick dock en plats — betrakta vi 1800-talets vetenskapligt mindre ansedda »omoderna» teologi, blir ju bilden för övrigt väsentligen en annan än om vi begränsa oss till den teologi, som hade den största vetenskapliga ambitionen. Eskatologien blev alltså undanskymd

⁴ Jfr E. Brunner, *Die Mystik und das Wort. Der Gegensatz zwischen moderner Religionsauffassung und christlichem Glauben dargestellt an der Theologie Schleiermachers*, Tübingen 1924, 2. Aufl. 1928, särdeles kap. 12 (s. 256 ff.), som fått den expressiva rubriken: »Das eschatologische Loch.»

⁵ F. Holmström, *Det eskatologiska motivet i nutida teologi. Tre etapper i 1900-talets teologiska tankeutveckling*, Stockholm 1933.

men den kom aldrig fullständigt bort. Det är just detta, som ofta tillspetsar problemet. Man ser eskatologien men kan inte ge den den plats som tillkommer den. Man gör därför visserligen ideliga medgivanden och bereder eskatologien rum. Men samtidigt inskränker man dess plats och gör den teologiskt verkningslös. Schweitzer talar i detta sammanhang om »die Theologie der Einschränkungen, der 'trotzdem', der 'andererseits', der 'nichtsdestoweniger'.»⁶ Men detta visar dock, att forskningen icke kunde blunda för eskatologiens betydelse och här drogs med ett dilemma, som måste få sitt utlopp i den vetenskapliga dialektiken, när möjligheterna uttömts. Därmed komma vi till moment

2) Det är inte riktigt, att eskatologien i Nya Testamentet upptäcktes först, när det allmänna kulturläget förvandlats och eskatologien kommit på modet. Den nytestamentliga teologien fördes till denna upptäckt genom aktgivande på det nytestamentliga materialet och genom den nytestamentliga forskningens egen dialektik. Denna tes kan klart verifieras. Och det viktiga är, att denna insikt icke framgick ur den mer konservativa exegetiska forskningen. Där hade ju, som sagt, eskatologien hela tiden haft en starkare ställning och man kunde nu tänka sig, att insikten därifrån erövrade också den s. k. moderna teologien. Sådana inflytelser kunna naturligtvis ej a priori avvisas men de voro icke det avgörande. Ur den modernaste, radikalaste nytestamentliga forskningens egen dialektik framgick insikten om eskatologiens fundamentala betydelse för den nytestamentliga teologien. Joh. Weiss, banbrytaren för denna nya insikt genom arbetet *Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes*, 1892, var själv utgången ur Ritschlianernas krets — han var t. o. m. Ritschls måg — och hans arbete skrevs på en tid, då nya eskatologiska strömningar ännu ej avhört. Själv har han också vittnat om med vilken förskräckelse han gjorde den exegetiska upptäckten, att Jesus med Guds rike menat något helt annat än Ritschl.⁷ Det är alltså fråga om en exegetisk upptäckt. Visserligen skedde denna i en given teologisk situation — naturligtvis — men den skedde mot upptäckarens teologiska intentioner.

⁶ *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, 4. Aufl. 1926, s. 232.

⁷ J. Weiss, *Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes* 2. völlig neubearbeitete Auflage, Göttingen 1900, s. V: »Schon früh beunruhigte mich die deutliche Empfindung, dass Ritschls Gedanke vom Reiche Gottes und die gleichnamige Idee in der Verkündigung Jesu zwei sehr verschiedene Dinge seien.»

Också Schweitzer, den energiske vidareföraren av Weiss' tankar, har samma hemortsrätt. Han är modern teolog, liberal teolog om man så vill, humanitetsteolog av renaste vatten, radikal forskare. Eskatologien är för honom i och för sig osympatisk. Men teologien måste svälja den — ty det är det enda sättet att bli kvitt den. Detta är nämligen verkligen Schweitzers mening: han vill icke återuppliva eskatologien för den kristna nutidsteologiens del. Men exegetiskt måste det bli slut på att man går omkring eskatologien som het gröt. Där måste eskatologien helt och fullt komma till sin rätt.

Det är alltså inte så, att exegetiken upptäckt eskatologien först, när denna kom på modet. Tvärtom kan exegetiken här i stor utsträckning göra anspråk på prioriteten.⁸

3) När den nyare teologien tagit hand om eskatologien och omformat den i en eller annan »aktuell» riktning, har exegetiken icke stillatigande åsett detta skådespel. Det har inte felats kritik. Här kan t. ex. nämnas en liten men synnerligen instruktiv uppsats av Otto Michel, *Unser Ringen um die Eschatologie* i *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 1932, s. 154—174,⁹ där Michel sakligt och skarpt går till rätta med åtskilliga nutida eskatologer, Barth, Althaus m. fl. Exegetiken är icke bara en reflex av tidsströmningarna, även om exegeten är djupt beroende av dem och icke lever i ett lufttomt, teologifritt rum.

Eskatologien intar ju också här en särställning. Å ena sidan är ju distansen mellan Nya Testamentet och modern mentalitet här ovanligt uppenbar. Å andra sidan äro de nytestamentliga vittnesbörden också

⁸ Holmström överdriver nog något exegetikens följsamhet, när han vill visa, att densamma under fyra decennier återspeglar ej mindre än tre epokers teologiska tänkande (o. a. a. s. 409 ff.). Att det exegetiska perspektivets genombrott kom inom Novumforskningen är dock även hans mening (s. 63 ff.). Intressant är hans påpekande av det tidiga framhävandet av eskatologien i svensk teologi, hos Söderblom och Billing. Till dessa kan man nu också föra S. A. Fries. Jfr G. Lindeskog, S. A. Fries och forskningen i: S. A. Fries. Minnesskrift utgiven av Uppsala Exegetiska Sällskap, Uppsala 1942, s. 3—37, särdeles s. 23, där Lindeskog citerar: »Kristendomen är en eskatologisk religion och kan ej varda annorlunda, så vidt den vill lefva och segra och icke tyna af och dö». (Det fjärde evangeliet och Hebréerevangeliet, 1898, s. 104). Att Fries' gudsrikestanke dock ej var fri från inomvärldsliga drag faller nästan av sig självt.

⁹ Till denna uppsats står jag i stor skuld — liksom till Holmströms ovannämnda arbete.

ovanligt uppenbara. Frågan om vårt förhållande till den nytestamentliga tron och dess uttrycksformer blir därför särskilt brännande, när eskatologien kommer på tal. Skall man övertaga den nytestamentliga eskatologien med hull och hår och helt enkelt dekretera allt som oeftergivlig kristen tro? Eller skall man kasta hela eskatologien över bord, för att så frigöras till en ny frimodighet, då man kan lämna detta, som man i alla fall har lämnat, med gott samvete? Eller skall man försöka finna en förnimbar aktuellt gångbar mening i denna eskatologi, som man har så svårt att komma i verklig kontakt med? Eller skall man försöka finna ut vad som ligger där bakom, söka finna de drivande motiven, som då skulle vara det väsenliga?

Problemet kan kanske tydligast åskådliggöras genom en jämförelse mellan den exeget, som radikalast betonat eskatologien, och den systematiker, som mest energiskt hävdar eskatologiens centrala teologiska betydelse, genom en jämförelse alltså mellan Albert Schweitzer och Karl Barth. Det kan kanske synas besynnerligt, att just utgå från dessa extrema teologer. Kunde man inte taga några mer normala och resonliga tänkare? Kanske. Men det är nu en gång så att problemen låta sig bäst demonstrera med radikala exponenter.

A. Schweitzer tecknar Jesus,¹⁰ Paulus¹¹ och urkristendomen över huvud som rent eskatologiskt inställda. Jesus och hans lärjungar ha alla väntat den nya eonens inbrott i en omedelbart förestående framtid. Jesus väntade, att Guds rike skulle bryta in redan med hans botpredikan — »die Schar der Büssenden ringt es Gott ab»¹² — och han har, när det dröjde, med sin död genom att för många taga på sig »die eschatologische Drangsal» velat framtvunga det.¹³ Sedan parusien denna första gång uteblivit har den åter och åter uteblivit och uppskjutits i en fjärrare framtid. Den urkristna och gammalkristna teologien har brottats med detta problem och ur eskatologien och parusiproblemet växer den kristna teologien fram.¹⁴ Så måste

¹⁰ Redan i ungdomsverket *Das Messianitäts- und Leidensgeheimnis. Eine Skizze des Lebens Jesu*, 1901.

¹¹ *Geschichte der paulinischen Forschung*, 1911, *Die Mystik des Apostels Paulus*, 1930.

¹² *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, 4. Aufl., s. 404.

¹³ *Ibid.* s. 435.

¹⁴ Att visa detta blir då en dogmhistorisk uppgift av första rangen. På denna uppgift har Schweitzer flerstädes i sina verk pekat och även här och där givit några antyd-

också Paulus' teologi förstås rent eskatologiskt, hans »mystik» är eskatologisk mystik: den nya eonen skjuter redan in i den gamla.¹⁵ Så uppdelas eskatologien i kyrkans teologi på en uppfylld del och en som ställes på framtiden. Eskatologi är nämligen för Schweitzer rätt och slätt väntan på tidens ände, det är historiens slut med omstörtningar och en helt ny tids inbrott. Schweitzer räknar med andra ord med en rent realistisk eskatologi, fri från all spiritualism. En tydlig spiritualism inträder visserligen mycket snart, men detta är ett epifenomen, framkallat av besvikelsen över parusians uteblivande, en ersättningsprodukt. Hela denna eskatologi är nu för Schweitzer fåvitska drömmar, ett verklighetsfrämmande fantasteri, som man måste räkna med som en gången tids levande tro men som för oss över huvud icke kommer i fråga.^{15b} Visserligen har Schweitzer också en viss teologisk affinitet till eskatologien. Eskatologien har hos Jesus utlöst en etisk glöd, som är ett förblivande etiskt incitament.¹⁶ Som den känsliga själ Schweitzer var har han också anat kulturoptimismens kris, då de flesta ännu levde i tron: »allt är lugnt och stilla». Men han var och förblev dock i själ och hjärta ett äkta barn av kulturoptimism och liberal teologi. Eskatologien var för honom omöjlig att uppehålla i modern tid. Han tecknar en realistisk, nytestamentlig eskatologi i all dess apokalyptiska färgrikedom, understryker den som exeget men tar avstånd från den som modernt tänkande teolog. Endast då och då finner man även hos honom ett försök att få ut mer av eskatologien, ett försök att ge den en aktuellt gångbar mening, såsom då han där bakom finner en intensiv, heroisk inställning, giltig som ideal också för oss.¹⁷ Men huvudtendensen

ningarna om dess lösande. I hela sin vidd har problemet nu upptagits av M. Werner, *Die Entstehung des christlichen Dogmas problemgeschichtlich dargestellt*, Bern—Leipzig 1941. Werner utgår här från Schweitzer (Kap. 2; »Die konsequent-eschatologische Auffassung des Urchristentums als dogmengeschichtlicher Ansatzpunkt») och kritiserar skarpt alla försök att avtrubba Schweitzers positioner.

¹⁵ *Die Mystik des Apostels Paulus*, s. 102 ff. Jfr härtill H. E. Weber, »Eschatologie» und »Mystik» im Neuen Testament, Gütersloh 1930. Weber talar där utom om »eschatologische Mystik» om »Hoffnungsmystik».

^{15b} Jfr Michel, o. a. a. s. 156: »Letzten Endes bleiben Apokalyptik und Eschatologie für ihn doch Illusionen ... Darum kommt er auch nicht zu einer christlichen Zukunftshoffnung».

¹⁶ Jfr *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, s. 636 ff., *Aus meinem Leben und Denken*, s. 48.

¹⁷ *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, s. 638: »Das Entscheidende ist das Enthusiastische und Heroische der Weltanschauung» — det förutan förstå vi ej Jesus.

är denna: som exeget vill Schweitzer teckna en realistisk, tidshistorisk, nytestamentlig eskatologi, men denna är för honom som tänkare och teolog omöjlig att acceptera. Ja Schweitzer menar rent av att vi först genom att låta eskatologien exegetiskt komma till sin fulla rätt, frigöras från eskatologiens bojor. »Überdies ist Jesu Religion der Liebe durch das Hinfälligwerden der spätjüdisch-eschatologischen Weltanschauung von dem Dogmatischen, das sie an sich hatte, frei geworden. Die Form, in der der Guss stattfand, ist zerbrochen. Nun sind wir berechtigt, die Religion Jesu ihrem unmittelbaren geistigen ethischen Wesen nach in unserem Denken lebendig werden zu lassen.»¹⁸ Vi måste först betona och sedan offra eskatologien — båda delarna som en gård åt sanningen. Men genom denna process frigöras vi till att lyfta Jesu andliga arv. Detta är Schweitzers ståndpunkt: eskatologien är lika exegetiskt fundamental som teologiskt omöjlig. Som exegeter och historiska forskare måste vi obetingat bejaka eskatologien radikalt utan några som helst halvmesyryer. Vi måste se det faktum i ögonen att Jesu och apostlarnas tro var helt och hållet betingad av eskatologien. Som moderna teologer ha vi ingen användning för den.

Barth, systematikern, går en annan väg — jag vill här för säkerhets skull inflika den anmärkningen, att det i och för sig ej vore omöjligt, att en systematiker sloge in på Schweitzers väg och en exeget på Barths. Sådant har också hänt.¹⁹ — Schweitzer har ju för övrigt ock gjort sig ett namn som tänkare och Barth som exeget. Hur som helst, Barth går en annan väg. I fråga om att betona eskatologien står han inte Schweitzer efter: »Christentum, das nicht ganz und gar und restlos Eschatologie ist, hat mit *Christus* ganz und gar und restlos nichts zu tun.»²⁰ Men det är en stor skillnad både i fråga om inställningen till eskatologien och i fråga om teckningen av eskatologien. Barth bejakar som teologisk tänkare eskatologien. För honom är eskatologien verkligen inte bara en exegetisk märkvärdighet, som vi tyvärr inte komma ifrån. Eskatologien är fastmer den kristna teologiens förblivande nerv, som teologien måste bejaka för att räddas ur immanensteologiens gungfly. Eskatologien är inte ens bara

¹⁸ Aus meinem Leben und Denken, s. 48 f.

¹⁹ Jfr R. Bultmann, Die Bedeutung der Eschatologie für die Religion des Neuen Testaments, Zeitschrift für Theologie und Kirche 1917, s. 76—87, m. fl. skrifter av den samme. Därför kunde man också jämföra Bultmann och Schweitzer, såsom Holmström, Det eskatologiska motivet, s. 425—437 gjort.

²⁰ Römerbrief, 4. Aufl. s. 298.

ett budskap, som vi bland andra dogmatiska huvudläror ha att tradera vidare. Den är ett centralt budskap, som har ett ärende till oss nu, oss som varit på väg att slumpa bort den kristna trons egenart. Hela teologiens utveckling från Schleiermacher har lidit av rädsla för eskatologien och detta har inte varit till teologiens gagn, som somliga menat, utan till dess skada och fördärv, ty med eskatologien försvann trons egenart. Nu måste det, om teologien ej skall gå under, vara ett slut på detta: kyrkan skall stå mitt i byn, eskatologien skall komma till heders som ett väsentligt uttryck för den kristna teologiens innersta väsen. Det räcker inte att offra »ein harmloses Kapitelchen am Ende»²¹ på eskatologien. Det räcker över huvud taget inte att bereda eskatologien en plats bredvid andra trons huvudstycken. Hela trosinnehållet måste tolkas utifrån eskatologien.²² Endast så kan man komma till rätta med den kristna tron och ge den en tillfredsställande tolkning.

Men Schweitzer och Barth skilja sig inte bara i sin värdering av eskatologien utan också i själva eskatologibegreppet. Schweitzer menar med eskatologi som sagt väntan på konkreta, förestående omvälvningar, en historiens ände, då denna världsålder avbrytes av en ny eon, väntan på en allt förvandlande parusi. Barth menar med eskatologi något helt annat, nämligen den kristna trons ständiga evighetsnärhet. Det är för honom alls icke fråga om några händelser som inträffa i tiden. Det är enligt Barth nonsens att påstå att parusien uteblivit — detta som för Schweitzer är en centralpunkt — ty parusien kommer aldrig som yttre tidligt skeende.²³ Det är för Barth inte fråga om olika tempora — nutid och framtid — utan om en kvalitativ skillnad mellan tid och evighet,²⁴ där evigheten — enligt

²¹ Barth, Römerbrief, 4. Aufl. s. 484.

²² Därför kan G. Hoffmann, *Das Problem der letzten Dinge in der neueren evangelischen Theologie*, Göttingen 1929, s. 93, definiera denna eskatologi så: »Eschatologie ist nicht Lehre von den letzten Dingen, sondern Lehre von der Bezogenheit des Glaubens auf die letzten Dinge». Men då bortfaller också den *särskilda* eskatologien: »Die überall 'eschatologische' Theologie bedarf keiner Eschatologie» (Althaus, *Die letzten Dinge*, 4. Aufl. 1933, s. 3).

²³ Jfr nedan.

²⁴ Utifrån denna bestämning av »eskatologiens» innebörd är det lätt att förstå, att Barth måste hävda eskatologiens centrala betydelse, ty just detta, — att oavslutligen genomföra »den oändliga kvalitativa skillnaden mellan tid och evighet» — är ju den dialektiska teologiens program. Jfr Barth, Römerbrief, 4. Aufl. s. XIII: »Wenn ich ein 'System' habe, so besteht es darin, dass ich das, was Kierkegaard den 'unendlichen

sin art — aldrig »kommer» utan alltid är aktuell, alltid överhängande. När allt kommer till allt räknar därför Barth, som bejaktar eskatologien, icke med en konkret, nytestamentlig eskatologi, en väntan på en yttersta tid. Förnekar inte Barth, när allt kommer omkring, fullständigt eskatologien i nytestamentlig mening?

I varje fall är hela Barths frågeställning filosofiskt infiltrerad. Hans eskatologi är icke identisk med den nytestamentliga. Han vill också bli kvitt eskatologien i tidshistorisk mening. Frågan är bara, om detta är en djuplodning eller en förvanskning. Kan man på detta sätt utan vidare avpollettera den tidshistoriska eskatologien i Nya Testamentet, drabbar inte den ironi, Barth här utvecklar, också Nya Testamentet? Stå vi inte här, för att tala med O. Michel inför en fullständig »Auflösung der endgeschichtlichen Zukunftshoffnung» och måste man inte med honom fälla omdömet: »Diese Eschatologie ist eigentlich überzeitlich, hat eigentlich nichts mehr mit der alten biblischen Zukunftshoffnung zu tun»?²⁵

Slutet synes alltså bli att varken Barth eller Schweitzer kan bereda eskatologien i nytestamentlig mening en plats i sitt teologiska tänkande. Den ene avvisar visserligen eskatologien medan den andre i högsta grad bejaktar den. Men när allt kommer omkring vet sig ingen av dem någon råd med den nytestamentliga, realistiska eskatologien.²⁶ Stå vi alltså inför alternativet att förkasta eller omtolka eskatologien? Innan vi närmare gå in på denna fråga, måste naturligtvis också andra, som sysslat med eskatologiens problem, komma till tals. Men inför Barths och Schweitzers ställningstagande framställer sig osökt den frågan: Har det teologiska tänkandet i vår tid rum för något annat än »umgebogene Eschatologie»? Redan denna term är ju ett indicium. Och det finns flera. Termer som »endgeschichtliche Eschatologie», »sluteskatologi», »sluteskatologisk» etc. dyka upp som ett vittnesbörd om klyftan. Man har talat så mycket om eskatologi i en överförd, »överhistorisk» betydelse, att man måste särskilt

qualitativen Unterschied' von Zeit und Ewigkeit genannt hat, in seiner negativen und positiven Bedeutung möglichst beharrlich im Auge behalte.»

²⁵ O. Michel, o. a. 'a. s. 157.

²⁶ Hur en teolog av gamla skolan reagerade inför tesen om Gudsrikets eskatologiska karaktär kan man se av ett ord av Julius Kaftan: »Ist das Reich Gottes eine eschatologische Größe, so ist es ein für die Dogmatik unbrauchbarer Begriff» (meddelat i en artikel »Johannes Weiss zum Gedächtnis» av R. Bultmann, Theolog. Blätter 1939, sp. 243).

säga ifrån, när man talar om eskatologi i vedertagen, realistisk mening. En term sådan som »sluteskatologi» är ju rent språkligt sett ett missfoster och en tautologi, som man inte behöver använda förr än termen »eskatologi» blivit försliten.

Innan vi gå vidare måste vi emellertid ställa den exegetiska frågan om det är så alldeles riktigt, att Schweitzer tecknat den nytestamentliga eskatologien helt och hållet rätt och Barth helt och hållet fel. Kanske redan en precisering av den nytestamentliga eskatologien upplöser det i det föregående skarpt ställda alternativet. Den nytestamentliga eskatologien är kanske, när allt kommer omkring, icke så lätt fixerbar, som vi i det föregående räknat med. Redan en påtaglig sak gör i varje fall Schweitzers position diskutabel. Om han har rätt, hur kunde då kristendomen överleva parusiens uteblivande i urkristen tid? Måste det inte här finnas ett element, som Schweitzer icke kommit till rätta med? Frågan ställes tills vidare endast som ett memento, en anledning för oss att närmare taga upp frågan om den urkristna eskatologiens verkliga art.

För att hyfsa problemet är det kanske lämpligt, att närmare precisera skillnaden mellan den eskatologi, som Schweitzer företräder och den som Barth gör sig till talesman för. Hos Schweitzer är det fråga om en *temporal* distinktion mellan nuet och framtiden, hos Barth är det fråga om en *kvalitativ* distinktion mellan tiden och evigheten.

Hur är det nu med Nya Testamentet? Dess eskatologi är både temporalt och kvalitativt bestämd. Nya Testamentet har en verklig framtidsstro, som hos Barth kommer till korta. Hans eskatologi är egentligen överhistorisk och har för att åter citera Michel intet med det bibliska framtids hoppet att skaffa. I Barths teologi har alltså en viktig sida av den nytestamentliga eskatologien kommit bort. Men den kvalitativa distinktionen, som Barth med sådan ensidighet hävdar finnes också i Nya Testamentet. Den nya tidsåldern är inte bara ett nytt skede utan den närvarande tidsålderns kvalitativa motsats. Än mer. När Barth talar om den alltid aktuella evighetens ständigt överhängande närhet,²⁷ om »die überhängende

²⁷ Jfr Römerbrief, 4. Aufl. s. 484: »Nein, an der Grenze aller Zeit, vor der überhängenden Wand Gottes, die die *Aufhebung* aller Zeit und alles Zeitinhalts bedeutet, steht der Mensch der 'letzten' Stunde, der Mensch, der die Parusie Jesu Christi erwartet. Er steht vor *dem* Tag und *den* Stunden, die niemand weiss, auch nicht die Engel im Himmel, auch nicht der Sohn, *nur der Vater!* (Mc. 12, 32).»

Wand Gottes», inför han icke en för Nya Testamentet alldeles främmande tanke, även om han förskjutit belysningen. Också Nya Testamentet vet, att människan redan nu står öga mot öga med evigheten. Nya Testamentet talar också om en yttersta tid, som på en gång är historiens slut och historiens upplösning. Med rätta säger Karl Heim: »Das Ende im neutestamentlichen Sinn ist eine Vollendung, in der die ganze Zeitlichkeit im tiefsten Sinn nicht vernichtet, sondern erfüllt ist. Das Ende ist ein zeitliches Ende und Aufhebung der Zeitform zugleich.»²⁸ Häremot har man gjort gällande, att en sådan tanke vore orimlig och »unvollziehbar». Så säger t. ex. P. Tillich: »Der Begriff eines Endes der Geschichte im zeitlichen Sinn ist unvollziehbar. Es wäre kein Ende, sondern ein Abbruch ... Das Eschaton dagegen als End-Katastrophe ist eine Mythologisierung.»²⁹ Samma tanke möter också hos P. Althaus: »Die endgeschichtliche Eschatologie, die Parusie als Geschichtsakt ist undenkbar.»³⁰ Även Barth vill med logik upplösa eskatologien som framtidshopp: »Will das unnütze Gerede von der 'ausgebliebenen' Parusie denn gar nicht aufhören? Wie soll denn 'ausbleiben', was seinem Begriff nach überhaupt nicht 'eintreten' kann?»³¹ Men detta går naturligtvis inte. Nya Testamentet räknar om man vill det eller ej med en ände som är tidens slut, ja vi ha t. o. m. i Nya Testamentet ett märkvärdigt klart uttryck för tanken, att själva tiden skall upphöra, när det heter: »Ingen tid skall mer givas» (Apok. 10: 6: ὡμοσεν . . . ὅτι χρόνος οὐκέτι ἔσται). Den saken är alltså intet att göra åt — i varje fall inte exegetiskt. Men inte nog härmed. Den ovannämnda kritiken av »sluteskatologien» rör sig ju i själva verket med en svårighet som synes vidlåda det mänskliga tidsbegreppet som sådant, en konstitutiv »antinomi», som ingalunda är begränsad till Nya Testamentet eller det kristna trosvittnesbördet. Den här refererade filosofiskt funtade kritiken av eskatologien synes alltså i viss mån skjuta över målet.

Den temporala distinktionen: nuet — framtiden, är alltså för Nya Testamentets eskatologi konstitutiv. Det är fråga om en verklig »sluteskatologi». Men — som sagt — denna distinktion förmåler sig i Nya Testamentet med

²⁸ Citerat Michel, o. a. a. s. 164. Om Nya Testamentets tidsbegrepp mot bakgrunden av det grekiska och judiska, jfr G. Dellings, *Das Zeitverständnis des Neuen Testaments*, Gütersloh 1940.

²⁹ *Religiöse Verwirklichung*, Berlin 1930, s. 138.

³⁰ *Die letzten Dinge* 2. Aufl. 1922, s. 99.

³¹ Römerbrief, 4. Aufl. s. 484.

den kvalitativa distinktionen tid — evighet. Det »eviga livet» är för Nya Testamentet icke bara genom sin duration utan också genom sin kvalitet skilt från detta livet. Den nytestamentliga eskatologien är inte uttömd med parusiväntan och dylikt. Den räknar med en ny tidskvalitet. Hur detta sedan skall förstås är för Nya Testamentet självt en hemlighet. Men att evigheten också är en ny kvalitet är visst.

Här inställer sig nu också frågan om den johanneiska eskatologien. Ofta har man nämligen i *Johannesevangeliet* velat finna ett övervinnande av det »sluteskatologiska» perspektivet till förmån för tanken på en evig, redan nu närvarande livskvalitet. På det viset kunde man i själva Nya Testamentet finna en anknytningspunkt för en mer tidlös teologi. Är det riktigt, att Johannesevangeliet intar en dylik särställning i Nya Testamentet? Finnes det i Johannesevangeliet ingen verklig eskatologi? »Der erste Eindruck», säger Gustav Stählin, en av dem som senast tagit till orda i denna mångomskrivna fråga,³² »ist allerdings der: diese Gedankenwelt ist zum grössten Teil völlig frei von Eschatologie». »Das ganze Bild ist beherrscht von einem eigentümlichen Jetzt». Den kristne har evigt liv — var till då väntan på fulländningen? Härtill kommer, att eskatologiska termer som Guds Rike, som dominera i de synoptiska evangelierna, i Johannesevangeliet endast sparsamt förekomma (Guds Rike endast 3: 3 och 5) o. s. v. Eskatologien synes, så när som på några satser här och där³³ felas i det fjärde evangeliet. Men å andra sidan: »Wer mit der Terminologie und Bildersprache der urchristlichen Eschatologie vertraut ist, der vernimmt Klänge und Anklänge dieser Sprache auf Schritt und Tritt auch bei Johannes». De johanneiska huvudtermerna död — liv, mörker — ljus, lögn — sanning, gå förlorad och bli frälst, djävul — Kristus stamma alla därifrån: »Dieser ganz vielbehandelte johanneische Dualismus ist ursprünglich in der jüdischen (und ausserjüdischen) Apokalyptik zu Hause». Detta gäller både världsbilden och tidsbegreppet: »Das johanneische Weltbild ist aufgebaut auf dem alten jüdisch-apokalyptischen Schema des Gegensatzes von oben und unten.» »Wie das räumliche Weltbild, so trägt auch das zeit-

³² G. Stählin, Zum Problem der johanneischen Eschatologie, ZNW 33 (1934), s. 225—259. De närmast följande citaten härröra från sidorna 225—229. Bultmann har också behandlat problemet, Die Eschatologie des Johannes-Evangelium, Zwischen den Zeiten 1928, s. 4—22, också i: Glauben und Verstehen, Tübingen 1933, s. 134—152.

³³ Av vilka en del gärna utmönstrats som interpolationer, särdeles det 6: 39, 40, 54 återkommande ordet: »Jag skall uppväcka honom på den yttersta dagen.»

liche Denken des Johannes apokalyptische Züge.» Vi finna hos Johannes »ein besonders starkes Wissen um die Bedeutung der Zeit, des Tages, der Stunde». »Alles, was Jesus tut und was ihm geschieht, ist für festgelegte Stunden bestimmt.» »Johannes verkündet in Wahrheit nicht das mystische nunc aeternum, sondern den eschatologischen »αἰρώς, den 'entscheidenden Augenblick'.» »Alles dies zeigt: Johannes denkt weithin in eschatologischen Kategorien.» Detta är riktigt, och vi kunna alltså inte utnyttja Johannesevangeliet för en eskatologifri kristendomstolkning. Johannesevangeliet faller ej utanför den nytestamentliga eskatologiens ram.

Å andra sidan ådagalägger dock Johannesevangeliet tydligare än någon annan nytestamentlig skrift den eskatologiska aspektens tänjbarhet och seghet. Den temporala och den kvalitativa betraktelsen äro oskiljaktiga. ζωὴ αἰώνιος är inte bara ett liv, som hör framtiden till, utan ett kvalitativt nytt liv, som redan tagit sin början. Vad som skall ske har redan skett, resp. sker redan nu: »Den stund kommer, ja den är redan inne, då de döda skola höra Guds röst» (5: 25). Närvaroutsagorna ha en eskatologisk bakgrund: »Wir haben es auch in jenen Schichten der johanneischen Verkündigung nicht mit umgebogener, sondern mit erfüllter Eschatologie zu tun.» Och därjämte stå de futurala utsagorna: »Johannes hat tatsächlich neben erfüllter auch unerfüllte Eschatologie.»³⁴ I detta ljus klarna också två stora frågor: För det första blir den johanneiska teologien icke en sammanblandning av två totalt disparata tankelinjer, en eskatologisk och en immanensbetonad, utan ett vittnesbörd om den stora tidsförvandlingens inbrott redan i det närvarande. För det andra framstår i detta ljus sambandet mellan Johannesevangeliet och det övriga Nya Testamentet klarare än förut.

Man kan nämligen finna den »kvalitativa» aspekten, den »aktuella» eskatologien, icke blott i Johannesevangeliet utan också i det övriga Nya Testamentet. Evigheten är icke bara något, som man väntar på, utan något närvarande. I varje ögonblick står man inför den, den barthska tolkningen är icke alldeles gripen ur luften. Nuet har evighetsbetydelse: »Se nu är den välbehagliga tiden, se nu är frälsningens dag.» I varje ögonblick måste den kristne vaka, ty han vet ej, när hans Herre kommer. Detta moment av ständig aktualitet får icke förbises, ty då kommer inte bara en detalj i det eskatologiska sammanhanget att saknas utan en väsentlig sida,

³⁴ Stählin, o. a. s. 252.

som bestämmer framtidshoppets hela art. Sedan är det en annan fråga, om man kan lösa ut detta aktualitetsmoment ur »den tidshistoriska ramen», så som Barth gör. I varje fall måste man ur rent exegetisk synpunkt göra gällande: man kan varken exkludera det temporala eller det kvalitativa. Sätillvida kan man kanske säga, att varken Schweitzer eller Barth kommit helt till rätta med eskatologiens exegetiska problem.

Emellertid är det inte mot denna Barths aktualitetseskatologi Schweitzer kämpar — hans kamp gällde det immanenta Gudsrikesbegrepp, som dominerat 1800-talets och sekelskiftets teologi, och i den kampen stå han och Barth på sätt och vis tillsammans. Här hade man så småningom — verkligen endast så småningom — måst erkänna, att evangeliets Gudsrikestanke på det alldeles övervägande antalet ställen är eskatologisk. Frågan gällde då blott, om icke immanenstanken fanns dessutom och i själva verket utgjorde det originella hos Jesus. Man hänvisade därvid särskilt till Luk. 17: 20: »Guds rike är invärtes i eder», som helt enkelt blev kardinalordet för denna tolkning. Att antaga tillvaron av två varandra strukturellt fullständigt olika gudsrikestankar i evangelierna blev emellertid icke lätt och lösningen fann man delvis i anslutning till ordet: ἔφθασεν ἐφ' ἑμας ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ (Matt. 12: 28, Luk. 11: 20): Det rör sig icke om ett tidlöst, immanent Gudsrike utan alltjämt om ett eskatologiskt Gudsrike, som emellertid redan nu, i Jesu verk, bryter in i denna värld.³⁵ Man talar därför icke längre om ett immanent Gudsrike utan om »erfüllte Eschatologie», »realized eschatology» eller för att tala med R. Otto »Schonhereinbruch des Gottesreiches».³⁶ Immanens-tolkningen kan exegetiskt och väl också systematiskt avpolletteras.³⁷

³⁵ Om ἔφθασεν bara betyder »kommit helt nära» eller »kommit», har ända in i sista tiden varit livligt omdebatterat, jfr C. H. Dodd, »The Kingdom of God has come», *Expos. Times* 48 (1936), s. 138—142, C. T. Craig, *Realized Eschatology*, *Journal of Bibl. Liter.* 56 (1937), s. 17—25, K. W. Clark, *Realized Eschatology*, *ibid.* 59 (1940), s. 367—383.

³⁶ Reich Gottes und Menschensohn, München 1934.

³⁷ Jfr H.-D. Wendland, *Die Eschatologie des Reiches Gottes bei Jesus. Eine Studie über den Zusammenhang von Eschatologie, Ethik und Kirchenproblem*, Gütersloh 1931, s. 28: »*D. h. der strenge Eschatologismus hat recht gegen diesen Immanenz- und Gegenwartsbegriff des Reiches.* S. 29: »Dennoch ist die Frage geblieben, ob die eschatologische Auffassung der Herrschaft Gottes den Gegenwartsgedanken in jeder Hinsicht ausschliessen muss, oder ob es gerade eine *eschatologische Begründung* des Gegenwartsgedankens und einen *eschatologischen Gegenwertscharakter* des Reiches zu geben vermöchte.»

En för bedömandet av den nytestamentliga eskatologien fundamental sak måste ytterligare framhåvas. Eskatologien är i Nya Testamentet icke ett löst påhäng utan är bara sista ledet i ett sammanhängande helt, *frälsningshistorien*. När Barth hånar teologerna för att de låtit eskatologien bli allenast »ein harmloses Kapitelchen am Ende» i stället för att behärska hela teologien, har han ju såtillvida rätt, som eskatologien alltifrån neologien fått en alltför undanskjuten plats i den bibelteologiska och systematiska framställningen. Men när han tror, att kapitlets placering i slutet beror på ringaktning, är detta icke alldeles riktigt. Ty platsen i slutet har eskatologien redan i den tidigare teologien — av sakliga skäl. Denna placering härstammar nämligen från en tid, då man ännu visste, att den kristna teologien omspände en hel frälsningshistoria. Då började man enligt sakens natur med Gud och skapelsen och slutade med »de yttersta tingen». Så hamnade eskatologien med nödvändighet på slutet. Platsen på slutet är alltså i och för sig icke vittnesbörd om någon ringaktning — vem har ingivit Barth, att det som står i en bok blir mindre viktigt, ju längre man läser? Att eskatologien sedan förlorade sitt organiska sammanhang med det föregående och att det krönande slutet blev ett löst påhäng är en annan sak. Detta visar i själva verket, att man blivit främmande inte bara för eskatologien utan för hela tanken på frälsningshistorien, som varit det sammanhållande bandet i all tidigare kristen teologi alltifrån Nya Testamentet ända intill neologien och den liberala teologien. Tappade man bort detta sammanhang föll alltsammans sönder. Utan eskatologien blev frälsningshistorien utan riktpunkt — i den meningen är det riktigt, att eskatologien präglar hela den nytestamentliga tron. Omvänt gäller att eskatologien utan den frälsningshistoriska bakgrunden blev en katastroflära — vilket den i Nya Testamentet icke är. Anden betyder ju nämligen enligt nytestamentlig tanke inte att en ond makt bryter in i och förstör den sköna jorden, utan den betyder, att Gud griper in och ställer det vrånga till rätta. Men då måste man ju se eskatologien mot bakgrunden av den närvarande tiden och Guds plan. Man kan inte bara ta eskatologien som isolerad företeelse utan måste se den i dess sammanhang med frälsningshistorien och hela verklighetsuppfattningen.³⁸

³⁸ Till denna fråga jfr Althaus, Heilsgeschichte und Eschatologie, Zeitschr. f. system. Theologie 2 (1924/5), s. 605—676, H.-D. Wendland, Geschichtsanschauung und Geschichtsbewusstsein im Neuen Testament, Göttingen 1938, s. 10 ff.

Därmed ha vi nått vissa fundamentala insikter i den exegetiska frågan om den nytestamentliga eskatologiens verkliga art. Det har blivit nödvändigt att betona två saker. För det första: den nya eonen innebär för Nya Testamentet både en ny tidsepok och en ny kvalitet. För det andra: den nytestamentliga eskatologien bildar ett led i en sammanhängande, frälsningshistorisk verklighetstolkning.

Detta måste naturligtvis få vittgående konsekvenser för den systematiska teologien — man må sedan härmed mena kristet nutidstänkande eller kristendomstolkning.

Det finns ju i fråga om inställningen till eskatologien åtskilliga olika ståndpunkter hos nutida teologer. Alla schatteringar finnas alltifrån det kategoriska avvisandet av eskatologien alltintill försök att helt och hållet reproducera den bibliska teologien.

Beträffande *avvisandet av all eskatologi* torde man kunna fatta sig kort. Utifrån modern verklighetsuppfattning skjutes hela eskatologien åt sidan som en orimlighet. Nu är emellertid eskatologien, som vi sett, så intimt förknippad med hela Bibelns verklighetsuppfattning, dess lära om skapelsen och frälsningen, att denna Bibelns verklighetsuppfattning då måste följa med på samma gång. Så menar man väl också merendels. Vi kunna i nutiden inte uppehålla dessa gamla föreställningar om världen och världsloppet. De måste avskrivras. En riktig insikt har man då vunnit. Man har insett, att det inte utan vidare går att förena en bit biblisk och en bit modern verklighetsuppfattning. Man kan inte få någon plats för den bibliska verklighetsuppfattningen så länge den moderna är axiomatisk. Apologetiken må försöka det. Men den måste misslyckas. För det första misslyckades den i sitt försök att få en plats för de bibliska tankarna inom den moderna världsbildens ram. Där finnes inget hål, där de kunna få plats. För det andra misslyckas den i sitt försök att ge Bibeln sitt. De bibliska tankarna låta sig ej behandlas som fyllnadsgods. De ha större anspråk än så. Jag kan aldrig tillfredsställa Bibelns krav bara med korrigeringar i en väsentligen redan fastlåst totalåskådning. Inför Bibeln räcker det inte med mindre än en omprövning av grundvalarna. Man har då icke längre en fast punkt, varifrån man kan bedöma det hela, utan hela den egna positionen är ifrågasatt. På denna väg har också en del nyare teologi slagit in, den defensiva teologien har framstått som otillräcklig. Den teologi, som ger upp den ena kristna positionen efter den andra, för att

göra kristendomen mera plausibel, har sett sina bästa dagar. Det gäller att i stället för denna defensiva teologi få en offensiv teologi, som gör de kristna kategorierna gällande.

I varje fall torde det vara omöjligt att godtaga en eskatologi-fri teologi som kristendomstolkning. Schweitzer vill visserligen göra gällande att Jesu religion först med eskatologiens uppgivande kan framträda i hela sin renhet och glöd. Men kan det som härur framgår verkligen kallas kristendom? Äro vi inte på glid mot en allmän religiös etik — något som ju faktiskt synes föresväva Schweitzer. Detta säges utan att ett ögonblick förneka, att Schweitzers praktiska kristendom rymmer mer äkta kristendom än den allra mest korrekta teologi — ty kristendom är icke bara en huvudets sak utan också en hjärtats och handens. Men när det nu inte gäller att bedöma detta utan kristendomstolkningen, så torde man ej komma ifrån omdömet, att det här föreligger en utglidning från klart kristna och religiösa kategorier till allmänreligiösa och etiska principer. En eskatologi-fri teologi kan icke gälla som verklig kristendomstolkning.

Längst ut på andra sidan möter den *biblicistiska* ståndpunkten.³⁹ Det gäller att i alla detaljer reproducera den bibliska verklighetsuppfattningen och därmed även den bibliska eskatologien. I varje fall i sina yttersta konsekvenser rymmer denna ståndpunkt stora svårigheter. För det första den, att Bibeln rymmer uppgifter, som icke gå att uppehålla. Visserligen är det sant, att t. ex. en hel rad historiska notiser, som tidigare betvivlats, senare blivit verifierade och på det viset Bibelns uppgifter blivit bestyrkta. Det är en sak. En annan att en rad bibliska utsagor om naturen och världskronologien icke hålla streck. För det andra blir biblicismen med nödvändighet fragmentarisk. Bibeln innehåller ju icke någon sammanhängande totalframställning av världen och dess historia. Biblicismen blir därför tvungen att oupphörligt suppleras, lägga till, utfylla. Det har alltid visat sig svårt för en tolkare att läsa varken mer eller mindre än som står i texten. Man kan därför i stort sett räkna med en reducerande (kritisk) exegetik och en ackumulerande (okritisk) exegetik. I förra fallet sovrar och granskar man och vad som blir kvar blir lätt bra litet. Och risken är att denna sovring inte bara drabbar det som är ur vetenskaplig synpunkt tvivelaktigt utan också det som är vederbörande religiöst och teologiskt

³⁹ Jfr härtill Althaus' kritik av biblicismen, *Die letzten Dinge*, 3. Aufl. 1926, s. 96—119, 4. Aufl. 1933, s. 249—269.

osympatiskt. Den exegetiska forskningens historia kan ge många exempel härpå — och inte minst behandlingen av eskatologien. I senare fallet lägger man till, utfyller berättelsen, kombinerar, och i stället för Bibeln kommer en slags bibelhistoria — som förr i världen hade en viss traditionell fasthet men nu växer tämligen vilt. Då denna tolkning inte tar bort något, får den sken av att vara 100-procentigt bibeltrogen men med orätt. För det tredje finnes det ingen — om jag så får säga — jämntjock biblicism. Bibeln är en stor bok, och alla smälta inte allt. I själva verket rör sig därför all biblicism företrädesvis med vissa ting, som få avgörande betydelse och då gärna också bli ett schibbolet för bibeltrohet. Ett — eller några — bestämda bibelcitat bli kriteriet. Biblicismen rör sig gärna med lössprängda bibelcitat. Man kan då — principiellt sett — ta vilket bibelord som helst och anföra det som bindande i varje tänkbart fall. Så gör man nu inte. Men man kan inte ge någon rimlig saklig motivering för att man icke så gör. Här är biblicismen ofta kombinerad med en påfallande dosis vanligt, sunt förnuft. Vad då särskilt eskatologien beträffar, tar man också här ut än den ena, än den andra utsagan utan att egentligen ge akt på hela strukturen, för att sedan till råga härpå ofta godtyckligt kombinera dessa fristående utsagor med bestämda händelser i *vår* tid. Om man härvid huvudsakligen betraktar den ifrågavarande utsagan som ett doms-, väckelse-, manings- eller trösteord, riktat *till* en själv, är under allt detta dock en väsentlig kontakt med Nya Testamentet bevarad. Blir det däremot bara utsagor *om* världshändelserna blir det en ren beräknings- och nyfikenhetseskatologi, som mist varje samband med biblisk tro. För det fjärde är det ju också så att vår Bibel består av två delar, Gamla och Nya Testamentet. Nya Testamentet intar inom denna ram för kristendomen den avgörande platsen. Men nu lär Nya Testamentet inte bara att Gamla Testamentet är Guds ord utan också att det Gamla Testamentet på något sätt är anti-*kverat*, övervunnet av det Nya. Hur detta närmare skall förstås är en av den nytestamentliga exegetikens allra svåraste frågor. Här är det nog att peka på denna nytestamentliga syn på Gamla Testamentet, enligt vilken t. ex. Gamla Testamentets hela offersystem hör det förgångna till — och offren hörde dock till Gamla Testamentets kärna. Det finns alltså bud i Gamla Testamentet som för kristendomen äro upphävdade. En konsekvent biblicism är här icke genomförbar. Den kommer i konflikt antingen med det Gamla eller det Nya Testamentet. Och erfarenheten lär att Gamla

Testamentet ofta avgår med segern — t. ex. hos sjundedagsadventisterna. Ty i Gamla Testamentet ha vi det påtagliga, odisputabla påbudet. Icke utan skäl har man därför beskyllt biblicismen för att icke rätt kunna skilja lag och evangelium.

Varken det fullständiga avvisandet av eskatologien eller biblicismen har därför blivit den väg på vilken den senaste teologien slagit in. Man har icke löst problemet efter dessa radikala linjer. Man har i stället försökt att upptaga själva den eskatologiska aspekten utan att därför anamma hela den bibliska apokalyptiska föreställningsvärlden. »Man vill», säger Holmström, »frigöra eskatologiens evigt aktuella religiösa innebörd ur apokalyptikens tidsbestämda skrankor».⁴⁰ Man måste då göra en distinktion mellan själva den eskatologiska, för kristendomen väsentliga grundtanken, och de eskatologiska, apokalyptiska föreställningarna, som icke äro konstitutiva. Det gäller då att tränga bakom de eskatologiska detaljutsagorna till själva den avgörande innebörden. Detta är t. ex. P. Althaus' program: »Dabei kommt alles darauf an, *hinter* die grossen Hoffnungsworte und mächtigen Bilder des Neuen Testaments zurückzugehen und nach der Notwendigkeit zu suchen, mit der sie aus der Erfahrung der Tat Gottes herausgewachsen sind.»⁴¹ Detta program ledde hos Althaus till att börja med till ett fullständigt avståndstagande från hela »sluteskatologien». Ännu i den tredje upplagan av »Die letzten Dinge» (1926) är hans ställning till den »apokalyptiska» föreställningsvärlden rent negativ: »Wir fordern, dass die Theologie das danielsche Geschichtsbild endgültig aufbebe».⁴² »Wir haben uns von der endgeschichtlichen Eschatologie, wie biblische und kirchliche Apokalyptiker sie vertreten, getrennt.»⁴³ På liknande sätt — ehuru icke lika kategoriskt — uttrycker sig G. Aulén på tal om den nya eskatologiivrande teologien: »Att det icke bara är fråga om en inverkan från en nyvunnen exegetisk insikt ser man

⁴⁰ Det eskatologiska motivet, s. 208.

⁴¹ P. Althaus, *Die letzten Dinge*, 3. Aufl. 1926, s. 5.

⁴² *Ibid.* s. 174.

⁴³ *Ibid.* s. 181. I den sista fullständigt omarbetade — man kunde säga fullständigt nyskrivna — fjärde upplagan (1933) har Althaus gått vidare på den inslagna vägen hän emot en mer positiv inställning till »die Endgeschichte» utan att därför uppgå den kritiska inställningen till biblicismen. De här ovan citerade orden om Daniels historiebetraktelse återfinnas dock — så vitt jag kunnat finna — icke i upplagan av 1933 — i varje fall ej s. 254, där författaren avhandlar spörsmålet.

dessutom redan därav att den nutida kristendomstolkningens avsikt med betonandet av det eskatologiska motivet ingalunda är att söka väcka urkristendomens eskatologiska och apokalyptiska föreställningsvärld till nytt liv». ⁴⁴ Någon ny biblicism är det icke alls fråga om. Tvärtom kan man tala om »ett mer energiskt och medvetet genomfört lösgörande från en biblicistisk ståndpunkt i fråga om eskatologien än någonsin tillföre». ⁴⁵ Man kan i detta sammanhang också nämna P. Tillich — inte därför att hans ståndpunkt skulle vara identisk med Althaus' eller Auléns, men därför, att han funnit på en finurlig formel för sovringen inom eskatologien, som är rätt betecknande för mycken inställning till eskatologien i den nyare teologien. Tillich vill bara höra talas om »eschaton», icke »eschata». ⁴⁶ Den eskatologiska inställningen, medvetandet om att stå i en sista avgörande situation, »der transcendente Geschehensinn», vill han rädda som kristligt omistlig, upplevelsen inför »to eschaton». »Ta eschata», Bibelns och den gamla dogmatikens »yttersta ting», vill han inte kännas vid.

Vad vill man då egentligen med talet om eskatologien och hur kan man tala om en »eskatologiens renässans», då det ju inte synes vara fråga om en återgång till den bibliska eskatologien i vedertagen mening?

För det första vill man — som sagt — inskräpa den eskatologiska inställningen som sådan såsom ett oförytterligt kristet arv. Hur man än vill tolka kristendomen kan man inte bortse från den väsentliga upplevelsen av gränsen, av distansen mellan Gud och människa. Eskatologien värnar om denna väsentliga sida i kristendomens art. Utan eskatologi i denna mening finnes ingen kristendom. Eskatologien är oförytterlig och

⁴⁴ G. Aulén, *Den kristna gudsbilden*, 2 uppl. 1941, s. 370.

⁴⁵ *Ibid.* s. 371.

⁴⁶ P. Tillich, *Eschatologie und Geschichte, Religiöse Verwirklichung*, Berlin 1930, s. 128—141, därtill anmärkningar s. 290—293. I anm. 4 (s. 291) heter det: »'Das Eschaton' ist ausdrücklich gesagt statt 'die Eschata', d. h. die letzten Dinge, wie es im biblischen und theologischen Sprachgebrauch üblich ist. Die Änderung soll andeuten, dass es sich in der Eschato-Logie nicht um Dinge (das heisst hier: um Geschehnisse) handelt, die einmal am Ende der Tage abrollen werden, sondern um den Sinn des Geschehens überhaupt, sofern es auf etwas zugeht. Das aber, worauf das Geschehen zugeht, 'das Letzte', ist nicht selbst wieder ein Geschehen, sondern der transzendente Geschehensinn. Daher der Gebrauch von Eschaton.» Jfr s. 134: »Der Geschehensinn ist transzendent, ist das Eschaton, nicht das zufällige und fragwürdige Resultat einer Entwicklung.» De sista orden visa emellertid hur främmande Tillich är för den nytestamentliga teologiska eskatologien. N. T. vet om ett historiens slut, som icke är tillfälligt och icke är resultat av en utveckling utan Guds världsplans ändamål.

»kristendomen måste helt och fullt vara eskatologi», om den över huvud skall hava någonting med Kristus att göra. Det är den Barthska linjen.

Men därmed är det — enligt andra — icke nog. Ty den tidlösa religionen återvänder hos Barth i ny gestalt. Tiden upplöses. Eskatologien innebär här icke ett engångs-nu, inte ett skeende i tiden, utan en kvalitativ distinktion mellan tid och evighet. Därför vill man — för det andra — inskräpa eskatologien som ett värn om kristendomens dynamiska karaktär. Alltifrån begynnelsen har kristendomen utmärkts av ett starkt sinne för den avgörande stundens betydelse, för besökelsens tid, avgörelsetiden, *ὁ καιρός*. Gud handlar. Gud möter människan i tiden. Därför kan kristendomen ej heller avvara eskatologien, tron på Guds sista och avgörande seger. Om eskatologien bortfaller, visar detta, att man rör sig med en statisk föreställningsvärld. Det dramatiska i kristendomens syn på Gud och värld, uppenbarelsehistorien, har fallit bort och med den dess sista led, eskatologien.

Därmed sammanhänger ännu en sak. I eskatologien finner man ett värn om den kristna trons dualistiska karaktär, motsatsen mellan Gud och värld. Så blir eskatologien ett värn mot den monistiska religionstypen, där ingen eskatologi behöves.

Å andra sidan vill man i eskatologien också finna ett värn mot en för kristendomen främmande dualism, där ande och materia ställas emot varandra som eviga principer. Kontra läran om själens odödlighet står tron på de dödas uppståndelse.

Eskatologien har på detta sätt blivit ett tecken i debatten om »humanism och kristendom», om den kristna trons egenart, om uppenbarelsen och om människosjälen, idéhistoriskt sett om kristendomen och arvet från Hellas.⁴⁷

Men är eskatologi-frågan därmed löst? Hur blir det om eskatologien åter inställes i det problemläge, där denna fråga först blev aktuell, den moderna världsbilden kontra Bibelns realistiska väntan på de yttersta tiderna? Den frågan har i den senaste teologiska debatten kommit i skymundan och trätt tillbaka för den ovannämnda debatten. Men den skymtar alljämt. Gör man eskatologien gällande, för detta eo ipse med sig en

⁴⁷ Nyligen ha vi också fått en jämförelse mellan indisk och kristen eskatologi, H. W. Schomerus, *Indische und christliche Enderwartung und Erlösungshoffnung*, Gütersloh 1941.

udd också mot den moderna världsbilden. Något sådant föresvävar också uppenbarligen de eskatologiska ivrarna. Över huvud taget har sysslandet med eskatologien avslöjat, att kristendomen icke bara är tro bortom all verklighet utan också i sig innesluter en verklighetstolkning. Detta måste ur kristendomstolkningens synpunkt utan tvivel framstå som en stor vinst. Ur apologetikens synpunkt har problemet därmed emellertid blivit svårare än någonsin. Frågan är då: skall jag retuschera kristendomen för att göra den mer »plausibel» eller skall jag låta den stå där som den står? Problemet har blivit tillspetsat. Ty det naiva retuscherandet är nu icke längre möjligt. Har teologien gjort kristendomen en tjänst med att visa detta eller ej? Många mena utan tvivel, att teologien här gjort kristendomen en otjänst. Men angelägnare än alla andra teologiska uppgifter är dock till sist kristendomstolkningen. Den måste stå i centrum och den har också i den senaste teologien ryckt i centrum — *både* inom systematisk teologi *och* inom exegetisk. I själva verket ha dessa teologiens huvudgrenar här kommit varandra närmare än förr. Det var icke länge sedan som bibelteologien förde en tynande tillvaro. Nu har den åter blivit ett huvudämne. Exegetiken kan då icke klandra den systematiska teologien för att den genomgått en liknande utveckling. Men då den själv också sysslar med tolkningen av kristendomens grundläggande dokument vill den ha ett ord med i laget. Därför vill jag försöka att i en tredje och sista uppsats i denna »serie»: »Några huvudtankar i nutida svensk systematisk teologi, exegetiskt granskade» upptaga några problem i detta komplex.

KRISTUS OCH VÅR TID¹

AV PROFESSOR CARL STANGE, GÖTTINGEN

Kristus och vår tid — det är något helt annat än om man skulle säga: *Vår tid och Kristus.*

När vi fråga oss, hur vår tid ställer sig till Kristus, så är detta icke en trossak. Det är helt visst även en allvarlig uppgift, att vi göra klart för oss, vad kristendomen betyder för nutiden och hur vår tid dömer om Kristus. Men därvid gäller det dock endast ett problem, som tillhör historiebetraktelsen. Ställningstagandet till kristendomen beror på många orsaker, som icke direkt ha någonting med tron att göra. Så är det både i den enskildes liv och i folkens. De ekonomiska och politiska förhållandena samt det inflytande, som behärskar det andliga livet, gestalta på olika sätt förmågan att uppfatta det liv, som tagit gestalt i kristendomen.

Så brukar i den enskildes liv på de första ungdomsårens fromma mottaglighet följa en tid av osäkerhet och trevande. När människan mer och mer tages i anspråk av det borgerliga livets uppgifter, skjutes det inre livets värld i bakgrunden eller uppstår t. o. m. stundom ur den skenbara oförenligheten mellan dessa världar tyvärr ett medvetet avvisande av den tro, som i barndomen naturligt mottagits. Men när sedan med åren livets möjligheter i världen prövats, vakna på nytt frågorna om vad livet i sig självt är och vad det betyder. Och därmed beredes jordmånen ånyo för mottagandet av evangeliets sådd.

På samma sätt är det i folkens liv. Den som medvetet upplevt de senaste 50 åren, vet, att tidens stämningar växla. Hos oss i Tyskland har den väldiga ekonomiska utveckling, som följde efter 1870 års krig, släppt lös materialismens ande. Att det är människans enda uppgift att göra jorden till ett paradiset var icke blott det socialdemokratiska partiets program utan allas lösen. Men då kom reaktionen på 90-talet. För ungdomen blev, om också omedvetet, Jesu ord levande: »Vad hjälper det en människa, om hon vinner hela världen, men förlorar sin själ?» Man erinrade sig, att bredvid kunskapens träd i paradiset även stod livets träd. Den förvärldsligade och förflackade kulturen vämjdes vid sig själv, och man förutsade västerlandets undergång. Världskriget 1914 med sina

¹ Föredrag hållet vid elfte ekumeniska konferensen i Sondershausen i augusti 1942.

följder gav den åskådliga bekräftelsen härpå. Versailles-diktatet, som enligt vår uppfattning innebar ett prisgivande av all mänsklig värdighet, ställde för oss i Tyskland frågan, hur denna sorts moderna civilisation kunde kalla sig kristen. Emellertid hade även i teologien opposition rests mot evangeliets omtolkning till tidens borgerliga moral. Man lärde sig åter lyssna till Luthers röst. Och sedan kom från politiskt håll förståelsen för de i folkets gemenskap givna värdena, och därmed gjorde sig en faktor i världsåskådningen gällande, vilken låg mycket nära den för kristendomen grundläggande tanken om kärleken till nästan. Trots alla de svårigheter, som nyordningen skapar för förhållandet mellan kyrkan och staten, är det enligt vår mening dock tydligt, att över folkets liv, i vilket båda ha sina rötter, satts ett motto, som påminner om Jesu ord: »Vadhelst I haven gjort mot en av dessa mina minsta bröder, det haven I gjort mot mig.»

Men om det icke är fråga om *vår tids förhållande till Kristus* utan omvänt om *Kristi förhållande till vår tid*, ha vi icke att göra med ett tidshistoriskt problem, i viss mån en veckoöversikt av nutidsfromheten. Kristi förhållande till varje tid är av en och samma art. Kristus står icke längre under det tidshistoriska skeendets växlande villkor. Tvärtom är det av väsentlig betydelse för att förstå trons innebörd, att han, Kristus, är lika nära varje tid. I Nya Testamentets skrifter ges överallt uttryck åt vissheten: »Jesus Kristus är densamme igår och idag, så ock i evighet.» »Var två eller tre äro församlade i mitt namn, där är jag mitt ibland dem.» »Se jag är med eder alla dagar intill tidens ände.»

I.

a) Tron på den uppståndne, som kommer till uttryck i dessa ord, är otvivelaktigt något så oerhört stort, att den står i motsägelse till varje mänskligt tänkande. Vid kristendomens inträde i världen hånade man den och skrattade åt den, och på samma sätt har den för kristendomen främmande moderna upplysningen försökt att på vetenskaplig väg vederlägga tron på den uppståndne. Liksom den moderna vetenskapen leder all religiös upplevelse tillbaka på den frommes föreställningar och känslor, så ser den i den uppståndnes ord endast ett uttryck för lärjungarnas omåttligt överdrivna vördnad och dyrkan. Emedan de djupt saknade det personliga umgänget med mästaren, uppstod, menar man, i deras fantasi föreställningen, att han fortfarande lever, och när denna vackra dröm genom traditionen fördes vidare, utvecklades den i den kristna församlingen under följande generation till mytisk legendbildning.

Denna förklaring av uppståndelsetron är begriplig i en tid, som har kristendomens segertåg genom tvenne årtusenden bakom sig. Det skulle icke vara en profetia utan endast ett enkelt konstaterande av det historiska förhållandet, om i vår tid någon skulle lägga de ord i den korsfästes mun, i vilka det är tal om hans närvaro intill tidens ände. Men det motsäger alla villkor för mänskligt tänkande, att lärjungarnas förhoppningar, som genom Jesu död så totalt svikits, vid den tiden kunde svinga sig upp till ett så oerhört djärvt anteciperande av världshistoriens faktiska förlopp. Den judiska överhetens ställningstagande, vilken genom Jesu död menade sig göra slut på den svärmiska rörelsen, är psykologiskt fullt förståeligt. Icke heller lärjungarna kunde undgå att få detta intryck, och när de trots detta trodde på Jesu uppståndelse och med denna förbundo en förväntan, som vida övergick allt vad de i samvaron med Jesus hade upplevt, så är denna tro ett större under än till och med Jesu uppståndelse.

Och vad som gäller för Jesu första lärjungar, det gäller i än högre grad för den följande generationen. Om först denna skulle ha transponerat över uppståndelsens under i det legendariska, så saknade den dock den avgörande drivkraft, som var verksam hos Jesu omedelbara lärjungar, nämligen den personliga samhörigheten med Jesus, intrycket av hans överlägsna storhet och den innerliga känslan av kärlek och tacksamhet. Dessutom var församlingens yttre läge alls icke ägnat att rättfärdiga hoppet om dess segerrika fortbestånd intill världens ände. Dess ursprungliga samband med judendomen tvingade den till svåra inre stridigheter. Därtill uppkommo hednakristna församlingar och med dem nya problem. Och till den inre splittring, som var en följd av partiernas tvister inom det egna lägret, sällade sig angreppen utifrån: judarnas hat, förföljelsen genom staten, och den världsliga bildningens överlägsna hån. Man kan knappast tro, att hoppet om Kristi herraväldes varaktighet kunde uppkomma under dessa omständigheter. Det är nu tvärtom så, att den omständigheten, att församlingen, trots alla svårigheter, som omgav den, överlevde det romerska riket och i dess ställe kunde grunda ett nytt världsrike, hade sin grund endast i tron på Kristi uppståndelse. Enligt uppståndelsetrons psykologiska förklaring skulle man dessutom vänta sig, att uppståndelsetron skulle ha uppkommit även i samband med andra mänsklighetens lärare som t. ex. Sokrates eller Platon, eftersom hos dessa mäns beundrare funnos exakt samma psykologiska förutsättningar som hos Jesu lärjungar.

b) Upplysningen har därför sett sig nödsakad att, bredvid den psykologiska förklaringen av uppståndelsetron, ta ett annat argument i anspråk.

Det var Lessing som först klart formulerade den principiella motsatsen, i vilken uppståndelsetron står till den moderna världsåskådningen. Han påvisade, att uppståndelsetron grundar sig på en händelse, som skall ha inträffat vid en bestämd tidpunkt i historien, och i motsats härtill uppställde han den satsen, att historiska fakta aldrig kunna motivera tros- livets eviga sanningar. Det historiska avstånd, genom vilket de kristnas nuvarande tro skiljes från de fakta, som skola bära den, gör tron beroende av en händelse, över vilken den själv icke kan döma, vilkens bedömning i stället endast är den historiska forskningen förbehållen.

Hur ödesdiger denna Lessings uppfattning var för den kristna tron, har den historiska kritikens väldiga arbete sedan dess visat. Dess resultat blev en fullständig osäkerhet beträffande den historiska traditionen. I detaljerna är det inte en enda punkt i berättelserna om Jesus, över vilken den historiska kritiken har nått fullständig klarhet. En så sakkunnig kritiker som Albrecht Ritschl har i denna fråga yttrat, att den historiska kritiken, i den mån den hänför sig till evangelierna, gör ett intryck av att gissa gåtor. Och i själva verket förhåller det sig så, att de metoder och teorier, med vilka man försöker lösa problemet om kristendomens uppkomst, från generation till generation ständigt avlösa varandra, varvid varje följande teori förklarar den tidigare för övervunnen. Men alla äro de dock ense om, att den historiska grund, som uppburit den största tilldragelsen i mänsklighetens historia icke är bärkraftig. Och i vår tid tycks det vara ett av den kristendomsfientliga propagandans kraftigaste vapen, att den kristna tron just såsom en tro på fakta i det förgångna tillhör en förgången tid. Men desto mer tränger sig den frågan fram, om i själva verket icke den kristna trons väsen just består däri, att den är en tro på fakta i det förgångna. Om den kristna tron funnit sitt sista och avgörande ord i tron på Kristi uppståndelse, bevisar detta, att det här icke är fråga om något försanthållande av berättelser från det förflutna. I den uppståndnes ord är det icke tal om det förgångna utan om framtiden. Den uppståndne har icke åt sin församling efterlämnat några som helst relikier, som för denna kunde vara en borgen för Jesu uppståndelse, på samma sätt som i katolska kyrkan tron på helgonen förbindes med deras relikier. I stället har han hänvisat sin församling till världens kommande historia och lovat den sin närvaro alla dagar intill tidens ände. Hur än i tidens växlingar förhållandena i världen gestalta sig, skola i varje kommande tid de, som tro på honom, erfara, att han såsom den uppståndne är hos dem.

När alltså den historiska kritiken uteslutande vänder sig till en förgången tid och endast av den väntar sig avgörandet om kristendomens

sanning, bortser den därmed redan på förhand från det faktum, som ger kristendomen dess särpräglade karaktär till skillnad från allt annat liv i världen. Ty endast i kristendomen finns tron på uppståndelsen, d. v. s. tron på, att den korsfäste Kristus alljämt är närvarande. Kristi uppståndelse är icke en bekräftelse på den allmänna mänskliga föreställningen, att människan efter döden lever vidare i ett liv efter detta, icke ett bevis för själens odödlighet, så som den katolska kyrkan påstår i femte Laterankonsiliet. Vore den detta, skulle Lessings tes vara riktig. Vid Kristi uppståndelse är det i stället fråga om en tilldragelse, som endast står i samband med det liv, som var utmärkande för *honom* och ger *hans* liv dess enastående betydelse i mänsklighetens historia. Men om han haft denna enastående betydelse, kan icke fastställas med den historiska kritikens medel utan endast i den mån den uppståndnes ord, att han skall vara med sina lärjungar alla dagar intill tidens ände, även i nutiden visar sig vara sant.

Denna uppståndelsetrons blick in i framtiden »intill tidens ände» förklarar, att den första församlingens tro är så nära förbunden med väntan på världens snara slut. Man väntade allmänt, att världsslutet var omedelbart förestående och att ögonvittnena till Jesu liv skulle få uppleva hans återkomst. I jämförelse med trons samhörighet med den uppståndne Herren, tycktes världshändelserna förlora sin betydelse. När i tron på den uppståndne den yttersta gränsen av mänsklig upplevelse nåtts, tycks allt övrigt liv icke längre ha någon mening. Guds vägar ha nått sitt mål, och till följd därav måste nu även världens slut komma. Men när den uppståndne säger, att han vill vara med sina lärjungar »alla dagar intill tidens ände», menas därmed, att det för lärjungarna ännu finns en uppgift i världen. Just detta världsomspännande ord av den uppståndne visar, att hans livsuppgift icke bestod i att samla en sekt, icke i enskilda fromma själars själv tillräcklighet, utan i att vinna alla människor för Guds rike och därför även i att gestalta alla mänskliga förhållanden genom den livskraft, som finns i tron på den uppståndne. Väntan på världens nära förestående slut, som grep den första församlingen, har visserligen ingen grund i den uppståndnes egna ord, men den är i alla fall ett tecken på, att den tro, som grundar sig på uppståndelsen, icke väntar sitt rättfärdigande av det förflutna utan av framtiden. Väntan på världens nära förestående undergång i den urkristna församlingen är icke, såsom den historiska kritiken menar, den första församlingens gåtlika misstag, utan ett drastiskt uttryck för den centrala betydelse, som den uppståndnes närvaro har för den kristna tron.

2.

Huru framträder nu den uppståndnes närvaro för tron? På huru denna fråga besvaras beror bedömandet av den kristna trons mening och sanning. I kristendomens historia har denna fråga fått olika svar, och det ligger i det mänskliga livets natur, att det därvid erbjuder sig en rad olika tolkningar, som anknyta vid de olika sidorna i det mänskliga livet.

a) I första rummet är att nämna det intryck, som tron på den uppståndne framkallar i den troendes känsloliv. Man skulle kunna kalla detta *uppståndsetrons sentimentala verkan*. Då den uppståndne bär den korsfästes märken efter spikarna, är tron på den uppståndne förbunden med en hänvisning till hans kors. Den uppståndnes gestalt framträder klart mot hans lidandes och döds mörka bakgrund. Storheten i hans seger framhäves tydligt genom hans stora offer. Och åsynen av hans lidande och död väcker hos åskådaren en känsla av medlidande. Den kroppsliga och själsliga smärta, som den korsfäste måste utstå, är en oöverträfflig bild av det tragiska öde, under vilket allt mänskligt liv står. Korset är ett uppskandande memento mori, som för oss framställer det mänskliga lidandets djupaste avgrund. Den katolska kyrkan har särskilt starkt understrukt detta motiv. Genom att under fastetiden måla de olika stadierna av Jesu lidandes väg i så tydliga färger som möjligt och ställa sådana bilder på vägen till vallfartsorterna, ger kyrkan tron den känslomässiga gripenshetens omedelbarhet.

Därtill kommer, att påminnelsen om Kristi lidande förbinder sig med tanken på det sinnelag, med vilket Jesus tar på sig lidandet. Endast åsynen av lidandet skulle utöver känslan av medlidande ha den verkan, att vi med förskräckelse vände oss från denna fasansfulla bild. Men tron ser Kristi lidande från en annan synpunkt, såsom ett offer för oss. Jesus har medvetet gått vägen till korset, emedan han genom sin död ville upphäva den förbannelse, som vilar över det mänskliga livet. Även om man avstår ifrån att kläda detta förhållande i den dogmatiska teoriens form, råder det intet tvivel om, att den bevekelsegrund, som besjälade Jesus, var den sig själv utgivande kärleken. Det lidande, som han själv bar, syntes honom icke så tungt som det lidande, under vilket han såg de andra vara fängslade. Men därmed får hans lidande för oss betydelsen av en handling, riktad till oss personligen, och detta intryck väcker hos oss en känsla av tacksam vördnad. Även om vi icke förstå, hur hans offer kan komma oss tillgodo, känna vi dock godheten i hans utgivande av sig själv, och ju mer detta är fallet, desto mer växer i oss medvetandet om den personliga samhörigheten med honom och kärleken till honom.

I den romanska mystiken hos Bernhard av Clairvaux och i de innerliga tonerna i Luthers Jesuskärlek spelar detta känslomässiga åskådliggörande av den uppståndnes person en väsentlig roll. I de mångahande pietistiska fromhetsformerna blir det t. o. m. ett av de främsta tecknen på kristen tro. Då fantasien är mottaglig för alla känslolivets rörelser, är det lätt att förstå, att överdrifter och förvanskningar därvid gärna inställa sig. Det inblandas toner av sentimental förtrolighet och svärmisk känslighet ända till sötsliskig erotik. Den skarpa kontrasten mellan det realistiska utmålandet av den blodiga kroppen och den exalterade brudkärlekslyriken visar, att det är fråga om känslans urartande. Men redan den uppståndne har i förhållande till Maria Magdalena avvisat varje sentimental beröring. Och Paulus har dragit upp en skarp gränslinje mellan den kärlek, som gäller den uppståndne, och varje sinnlig känsla: »Och om vi än efter köttet hade lärt känna Kristus, så känna vi honom nu icke mer på det sättet» (2 Kor. 5, 16).

Uppståndelsetrons inverkan på känslan är helt visst ett tron åtföljande moment, som ger den dess personliga värme och innerlighet. Men därvid är det dock fråga om en upplevelse, som förblir inom den subjektiva känslans trollkrets. Redan den omständigheten, att graden av känslighet, som förefinnes hos denna slags Jesuskärlek, är mycket varierande hos olika människor, bevisar, att den enskildes individuella anlag därvid spelar en väsentlig roll. Även om Jesus i evangeliet jämför sig med brudgummen, äro dock jungfrurna, som gå honom till mötes med lamporna, icke hans brud.

b) Större utrymme än bilden med bröllopet intar i Jesu förkunnelse Gudsrikestanken. Den griper utöver den enskildes känsloliv och påminner om den betydelse, som det personliga förhållandet till andra har för det mänskliga livet. I människornas gemenskap med varandra uppkommer föreställningen om ett idealt gestaltande av livet i förening med en känsla av obetingat ansvar. Med hänsyn till det anspråk, som detta gemenskapsmedvetande ställer på vår vilja genom vårt samvetes röst, blir viljesammanhanget människor emellan en uppgift, inför vilken varje känslomässig böjelse hos den enskilde måste stå tillbaka.

Med denna moraliska synpunkt närmar sig den kristna tron den etiska idealismens varierande former. Liksom redan i Gamla Testamentet fromheten blir den enskildes prestation, så vinner tanken om Kristi efterföljd utbredning även i samband med den kristna tron. Den uppståndnes närvaro visar sig i hans bekännares helighet. Man skulle kunna kalla detta *uppståndelsetrons moraliska verkan*.

Den väg, på vilken denna helighetssträvan förverkligas, är närmast

Jesu bud och den förebild av mänsklig fullkomning, som hans jordeliv företer. Det kan icke råda något tvivel om att den livsbild, som evangelierna teckna, överträffar allt vad som förut mött av ideal livsform i mänsklighetens historia. Jesu deltagande i andras nöd, vilket gör honom till de sjukas läkare och de bedrövades tröstare, visar hans medkänslas innerlighet och värme. Den däri framträdande kärleken kommer till sitt högsta uttryck, då han ger sitt liv för världens nöd. Hur svårt måste han icke ha lidit, då han för sin kärlek lönades med allas hat! Hans tal och liknelser visa, att han känt det mänskliga livet i alla dess djup och höjder. Med ovillkorlig sanningskärlek kallar han det onda ont och det goda gott. I hans närvaro vakna samvetena, men samtidigt även önskan att likna honom i hjärtats renhet, i trohet mot sig själv och i medvetande om ansvaret inför Gud.

I denna Jesu inverkan på människans allvarliga vilja visar det sig, att det hör till den naturliga människan, att hänföras av det ideal, som består i ett fullkomligt livsgestaltande. »Vor jedem steht ein Bild des, was er werden soll, und wenn er das nicht ist, ist nicht sein Friede voll.» Hos alla folk och i alla religioner tränger denna längtan efter det fullkomliga igenom, och för kulturens största genier från Platons Eros till Kants kategoriska imperativ är längtan efter egen fullkomning det avgörande motivet.

Men i Jesu efterföljd händer det, att ju mer denna tages på allvar, desto mer vacklar tillförsikten att lyckas i densamma. En så upplyst filosof som Kant erkänner dock det radikala onda i människonaturen, och redan under medeltidens blomstringsperiod, då Kristi efterföljd starkt betonades såsom kristendomens egentliga mening, upptäckte mystiken, att icke ens strävan efter fullkomlig självrättfärdighet är vägen till frälsning. I grund och botten är det dock endast åter det egna jaget, som blir förhärligat i strävan efter fullkomlighet. Men just det egna jaget är också roten till själviskheten, vars övervinnande är förutsättningen för allt sedligt viljande. Ja, i medvetandet om den goda gärningen visar sig ånyo jagets självkärlek. Ty i betraktandet av den egna fullkomligheten bygger människan ett altare åt det egna jaget. Och i kontrasten mellan tillfredsställelsen med sig själv och den goda viljans ständiga misslyckande dyker fariséens ansikte upp.

Mystikens lösen lyder därför: människan måste bli fri ifrån sig själv. Att förneka sig själv, att uppgiva sig själv, att förintä det egna jaget, det är vägen till fullkomlighet. Utan tvivel är därmed meningen i Jesu efterföljd rätt tolkad i motsats till upplysningens moralistiska idealism. Till den rike ynglingen, som berömmar sig av att ha uppfyllt alla bud, säger Jesus:

»Gå bort och sälj allt vad du äger och följ mig» (Matt. 19, 21). »Den som vill behålla sitt liv, han skall mista det, men den som mister sitt liv för min skull, han skall vinna det» (Matt. 16, 25).

Men även mystiken blir kvar inom bannkretsen för den enskildes upplevelse. Den ser sin uppgift i att bibringa den enskildes vilja självförnekelsens teknik. Genom fasta och bön skall det motspänstiga egen-sinnet undertryckas. Världsförakt och självförnekelse skola göra sinnet fritt till att se Gud, vilket uppleves i kontemplation ända till extatisk hänryckning.

Men i detta frigörande från allt samband med skapelsen går Guds-riketanken förlorad. Trots all andaktsglöd är mystiken dock ett avfall från den kristna tron. Ännu starkare än lagfromhetens moralism riktar den blickarna uteslutande på det egna jaget. Följden därav är, att Kristi person för den endast blir symbolen för den egna upplevelsen. Det är påfallande, hur mycket Jesu historiska person förlorar sin betydelse i mystiken. Väl nämner den Kristi namn, men när det sker, är därmed endast menat ett superlativt uttryck för den egna själens upplevelser. Men den uppståndnes ord, att han vill vara med oss alla dagar intill tidens ände, berövas sin betydelse; för den uppståndnes närvaro i det mänskliga livets historia, så som den är verksam i upprättandet av gudsriket bland människorna, har mystiken ingen förståelse.

c) Det är utan tvivel den katolska kyrkans förtjänst, att den gentemot moralismens och mystikens självförhärligande av det egna jaget så eftertryckligt gjorde *kyrkans frälsningsnödvändighet* gällande: »extra ecclesiam nulla salus». Tanken om Kristi efterföljd förvandlas från mänsklig viljekrafts egna prestationer till den fullmakt, som den uppståndne givit sina lärjungar. Ur Jesu fattiga livs efterföljd uppkommer den prästerliga och biskopliga successionen. Jesus har enligt synoptikerna redan under sin livstid lovat Petrus himmelrikets nycklar, och enligt Johannesevangeliet har han efter sin uppståndelse gjort inträdet i Guds rike beroende av att hans sändning av Gud får sin fortsättning i lärjungarnas sändning. »Såsom Fadern har sänt mig, så sänder ock jag eder. Tagen emot helig ande! Om I förlåten någon hans synder, så äro de honom förlåtna; och om I binden någon i hans synder, så är han bunden i dem» (Joh. 20, 21 ff.). Förvisso har även den katolska kyrkan bevarat den skatt, som Gud givit sin församling, i lerkärl (2 Kor. 4, 7). Utifrån fullmakten att föra människorna till Gud har den rest det hierarkiska anspråket att behärska världen. Trösten för dem, som lida under världens nöd, har den förvandlat till en privilegierad prästkasts härsklustnad. Den

uppståndnes närvaro blir till en politisk institution för världslig maktutövning. I den romerska kyrkans vrångbild får den romerska imperialismens ande övertaget över den Helige Ande. När Jesus har sagt, att dödsrikets portar icke skola bliva hans församling övermäktiga (Matt. 16, 18), så tyder den romerska kyrkan detta Jesu ord så, att ingen världslig makt skall motstå den romerska påvens härsklystnad. Då detta ord av Jesus förkunnar påvedömets triumf under Petersdömens kupol, hade man där bättre kunnat anföra djävulens ord: »Han visade honom alla rikena i världen och deras härlighet och sade till honom: 'Allt detta vill jag giva dig, om du faller ned och tillbeder mig'.» (Matt. 4, 8 f.).

d) Och påvedömet föll ned . . . Men icke ens efter dess fall har djävulen upphört att driva sitt bländverk. Även i nutiden förväxlas Guds rike med rikena i världen och deras härlighet. Detta sker endast med den skillnaden, att gudsriket icke göres till en politisk institution utan till *mänsklighetens moraliska organisation*. Vid den ekumeniska konferensen i Stockholm 1925 yttrade en from representant för Anglikanismen, att, om de kristna verkligen på allvar ville det, skulle gudsriket på jorden kunna upprättas inom den nuvarande generationen.

Hur from och kristen denna lösen än låter, har den ingenting gemensamt med tron på den uppståndne. Ty det, som därmed menas med gudsriket, är avskaffandet av det nödläge, som uppkommer ur motsatsen mellan folken och de olika klasserna sinsemellan. Fred på det internationella och sociala livets område tycks uttömma gudsrikestanken.

Att denna *sekulariserade* tolkning av gudsriket framför allt finner sina företrädare inom den anglikanska kyrkan, är lätt att förstå, om man tänker på att denna kyrkas avsöndrande från Rom hade sin egentliga grund i den engelske kungens Henrik VIII politiska intresse. Icke blott de upprepade ansatserna till den engelska kyrkans återvändande till katolicismen, utan även det principiella fasthållandet vid den apostoliska successionens hierarkiska tolkning i romersk mening visa, att detta avsöndrande från Rom icke var någon inre skilsmässa. Den tillfälligheten, att de anglikanska biskoparnas vigning kan föras tillbaka till sambandet med den romerska kyrkan, skall vara borgen för att kyrkans yttre organisation, som vuxit fram ur Englands politiska historia, är bäraren av gudsriket.

I överensstämmelse härmed är också den fred, som gudsriket skall föra med sig, en politisk-social tingens ordning. Det är en ny imperialism, helt i Roms anda, endast med den skillnaden, att i dess spets icke står påven

utan det utvalda folket d. v. s. England. I Nationernas Förbund i Genève ha vi fått ett djupt intryck av denna sekularisering av gudsriket.

Att freden på jorden i internationellt och socialt hänseende är den allra viktigaste politiska uppgiften även i vår tid, förnekar naturligtvis ingen. Men denna stora och allvarliga uppgift får icke förleda oss till att förväxla strävan efter dess uppfyllande med den uppståndnes närvaro. Man får icke glömma att för Jesus gäller det ordet: »Mitt rike är icke av denna världen» (Joh. 18, 36). När Jesus säger: »Given Kejsaren vad kejsaren tillkommer och Gud vad Gud tillkommer» (Matt. 22, 21), har han därmed dragit upp en klar gränslinje mellan stat och gudsrike. De problem, som uppkomma i samband med det politiska och sociala livet, kunna endast lösas på politisk och social grund. Gudsriket skall icke träda i stället för världens riken, liksom tvärtom icke rikena i världen kunna ersätta gudsriket. Jesu mening är i stället, att båda endast då komma till sin rätt, när de båda vid sidan av varandra erkännas och förverkligas på det sätt, som är utmärkande för var och en av dem.

3.

Större än de svårigheter, som växa fram ur motsättningarna mellan folken och ur motsättningarna mellan folkklasserna, är den nöd, som har sin grund i det mänskliga livets motsats till Gud. Vi erfara denna nöd omedelbarast i allt jordiskt livs förgänglighet. Att allt, som händer i världen, är underkastat förändring är dock ingen orsak till sorg för oss. Det är ingen tragisk händelse, när molnet, som bildas på morgonen, förtäres genom solens strålar. Och även när plantan vissnar, efter att ha förvandlat alla de solstrålar, som den kunnat uppfånga med sina blad, till sin blommas lysande färger, göra vi oss inga tankar över dess öde. Dess visnande liksom djurens död väcker endast allvarliga känslor i oss, i den mån de påminna oss om vår egen död. Ty för människan har döden en annan betydelse än för alla övriga varelser. Människans särskilda lott är det, att hon i det egna jagets medvetande kommer i beröring med skapelsens innersta kärna och i känslan av det egna livet förnimmer fläkten av det gudomliga livet. Även människan kan visserligen liksom djuret låta sitt liv gå upp i omsorgen om födan och i kampen för tillvaron. Men hon kan det endast, om hon upphör att vara människa och finner sista ordet i sin världsåskådning i härstamningen från aporna.

Men ju mer människan blir medveten om sitt mänskliga, individuella liv, dess starkare förnimmer hon det oförnuftiga i att dö. Allt som händer i världen tyder på att livet är skapelsens höjdpunkt, och i de många-

handa former, i vilka livet förekommer, är ett uppåtstigande tydligt märkbart, vilket når sin kulmen i människans medvetande om sig själv. Men trots detta är allt liv i världen hemfallet åt döden. Att människan blir medveten om denna motsägelse, utgör hennes tragiska öde. Därvid är det icke endast fråga om en svårighet för hennes tänkande, utan om ett skakande av själva livskänslan. Ty att livet är mer än allt annat i världen, säger oss icke blott vårt förstånd, om vi såsom objektiva åskådare betrakta livet. Det är tvärtom väsentligt för vår livskänsla, att vi genom den komma i omedelbar beröring med skapelsens första orsak, med Skaparen själv. I medvetandet om vårt eget liv visar oss upphovet och bäraren av allt liv och därmed all sann verklighet sitt ansikte. Allt övrigt i världen är endast hans händers verk, genom vilket vi med vårt förstånds osäkra förmodanden kunna sluta oss till verkmästaren; men i den omedelbara beröringen med livet, som vi uppleva i medvetandet om det egna jaget, blir livets Herre till levande närvaro.

Vissheten att vi måste dö är därför för vår livskänsla en utmaning utan motstycke. Ur den ångest och den förfäran, som griper oss inför dödens ofrånkomlighet, ha de mångahanda undanflykter uppstått, med vilka människorna försöka borteliminera eller försvaga dödens intryck. Aristoteles och Erasmus ha givit oss det rådet, att icke tänka på döden: det finns så mycket, som kan utfylla vårt liv, konst och vetenskap, politik och förvaltning. Om man går upp i dessa ting, kan man glömma livets gåta. Platon har ur den tragiska motsättningen mellan liv och död dragit slutsatsen om själens odödlighet, och filosoferna ha ända in i vår tid försökt göra denna tro till en vetenskaplig dogm. Men alla dessa försök äro endast bevis på, vilka förtvivlade medel människorna tillgripa för att komma undan dödens verklighet.

Fruktan för döden är såsom en omedveten drift verksam redan i de förnuftslösa djuren, men för människan får den sin särskilda betydelse därigenom, att den förbindes med den medvetna kunskapen om livets oförlikneliga värde. Ju mer aningen om Guds liv, som verkar i skapelsen, förbindes med vår livskänsla, desto djupare förnimma vi det meningslösa motståndet i vårt öde att vara prisgivna åt döden. Inför kunskapen om domen, som i döden fälles över oss, förlorar det löfte, som kunskapen om livet ger oss, sin kraft. Tron, att världen är en livsskapande Guds verk, störtar samman inför det obestridliga faktum, att skapelsens slutliga resultat är undergången för det i sig själv vilande livet.

I denna bemärkelse är det begripligt, när aposteln säger: »Den lön, som synden giver, är döden» (Rom. 6, 23). Detta ord är visserligen närmast

menat så, att vårt samvete förbinder sig med vår livskänsla. Vårt samvete visar oss, att vår vandel icke fyller de anspråk, som vår kunskap om livet ställer på oss. Samvetet bringar oss till medvetande om, att allt orätt viljande är ett avfall från livet, d. v. s. ett avfall från Gud. Allt orätt vilja är ett avlägsnande från livet, och det betyder en väg bort från Gud. I denna mening kalla vi det orätta viljandet *synd* och se i synden vägen till döden.

Detta samband mellan synden och döden erkänna människorna även utan den medvetna tron på Gud. Hos alla folk vilar det mänskliga livets statliga ordning på övertygelsen, att staten har rätt och plikt att straffa förbrytelser med döden. Men statens intresse och möjligheterna i dess kamp mot det onda äro inskränkta till syndens framträdande i människornas enstaka handlingar. Syndens rot kommer staten icke åt. Så är det icke heller med statens fullmakt, som döden härskar i världen. Det är Guds ordning, att allt liv, i den mån det icke står i samband med Guds liv — alltså även de oförnuftiga djurens liv — är i dödens våld. Sambandet mellan död och synd får därför för tron på Gud en annan, djupare betydelse. Är döden Guds ordning, så kan det endast då vara tal om tro på Gud, när denna tro står fast även inför döden. Fruktan för döden är ett förnekande av vår tro på Gud, alltså otro. När vi anse döden oförnuftig och hata den och fly den, säga vi därmed, att vi i den av Gud fastställda ordningen icke vilja förstå och erkänna Guds vilja. I ängslan för vårt liv känna vi oss övergivna av Gud. Det visar sig, att vår tro på Gud endast grundar sig på vårt eget livs främjande, att vår tro på Gud alltså endast är en beaktelse om vår kärlek till oss själva. Den tanken att Gud är livets herre kan icke upprätthållas gentemot dödens herravälde.

Sammanhanget mellan synd och död genom vilket Guds ordning kommer till uttryck, är alltså icke en rent yttre förbindelse mellan dem båda, såsom fallet är, när staten bestraffar det onda. Förbrytelser mot statens ordning ha icke heller någonting med människans dödsöde att göra. Det är i stället endast livsviljans falska potensering och obändighet, som staten måste visa tillbaka inom de skrankor, som för den uppsatts. Staten har även andra medel att värja sig mot förbrytelser; genom åtgärder i uppfostrande syfte eller genom berövande av friheten. Om den väljer det ena eller det andra av dessa straff beror icke på förbrytelsens natur utan på överväganden, som komma av statens självbevarelseintresse, för att de andras livsvilja icke skall komma till korta, men livsviljan i sig själv vill staten principiellt icke döma. I den av Gud fastställda ordningen är däremot, såsom aposteln säger, döden den lön som synden giver, d. v. s. den av syn-

den behärskade livsviljans välförtjänta lön. Då det ligger i människans natur, att även i sitt förhållande till Gud göra kärleken till sig själv till den avgörande måttstocken, är döden i själva verket en naturnödvändighet. Ty genom att kärleken till oss själva gör Guds ordning obegriplig för oss, utesluter den Gud från vår uppfattning av livet. Människans livsvilja, som endast hävdar sig själv, är i sig själv ett tillstånd, fjärran från Gud. Döden medför därför intet nytt öde för människornas liv. I det definitiva uteslutandet från livet kommer endast det till uttryck, som alltid varit det mänskliga livets innehåll. Skilsmässan från Gud, som människan åvägabragt genom den obetingade hängivenheten för sig själv, fullbordas i döden såsom den slutliga skilsmässan från Gud, livets Herre. Det tillstånd fjärran från Gud, som människan genom synden sagt ja till, bekräftas av Gud genom döden.

Människolivets egentliga nöd är alltså otron. Jesus har vid ett tillfälle sammanfattat sin förkunnelses egentliga och hela innebörd i en kort formel, i det han sade till sina lärjungar: »Haven tro på Gud!» (Mark. 11, 22). I denna tillsägelse uttrycker han, vad han vill uppnå med all sin förkunnelse och allt sitt verk, nämligen att tron på Gud i lärjungarna skall bliva en allt övervinnande livsmakt. »Du skall älska Herren, din Gud av allt ditt hjärta, av all din själ och av allt ditt förstånd. Detta är det yppersta och förnämsta budet» (Matt. 22, 37). Jesus skiljer sig från alla andra människor därigenom, att han hade denna obetingade tro på Gud, att Gud för honom icke var en tjänare av hans egna önskingar, utan Herren, vilken allt i honom tillhörde: hans hjärta, hans själ och hans förstånd. Och denna tro på Gud har han bevisat icke blott i sitt jordelivs alla växlingar utan även inför döden.

Gudsövergivenheten, som döden låter komma över människorna, har även Jesus med fullt medvetande erfarit, men hans klagan däröver kläder sig i den frommes böneord (Matt 27, 46). I sin egen gudsövergivenhet känner han fördärvet för människan, som lever utan Gud, så starkt, att han till och med kan bedja om Guds förlåtelse för dem, som korsfästa honom. Och när alla hans krafter lämna honom, har han endast den önskan att befalla sin ande i Guds händer. Men icke blott hans känsloliv betygar hans innerliga samhörighet med Gud i dödens ångest och smärta, även för hans medvetna viljande går det ihop med döden och Gud. Det största av allt det underbara, som möter oss i Jesu person, är, att han anser sin död som det medel, varigenom Gud fullbordar sitt kärleksverk mot människorna. Att han i själva verket fattat sin död som ett offer i Guds kärleks tjänst, bevisa icke blott hans utsagor om nödvändigheten av

hans lidande och död; det oemotsägliga vittnesbördet härom är den inramning, i vilken han själv insatt sin död. Genom instiftandet av nattvarden ger han döden den tolkning, att genom hans död syndens och dödens herravälde över världen brytes för alla dem, åt vilka hans tros gärning skänker samma tro.

Betydelsen av Jesu död är alltså, att han segrat över synden och döden. I dessa båda makter, som behärska världen, kommer den från Gud bortvända världens gudsfientliga makt till uttryck. »Jag såg Satan falla ned från himmelen såsom en ljungeld» (Luk. 10, 18). »Nu går en dom över världen, nu skall denna världens furste utkastas» (Joh. 12, 31). »Ty denna världens furste kommer. I mig finnes intet som hör honom till» (Joh. 14, 30). Den Helige Ande, vilkens kommande Jesus lovar, skall betyga sanningen, att världens furste är dömd (Joh. 16, 11). »Sist bland hans fiender bliver ock döden berövad all sin makt» (1 Kor. 15, 26).

Genom denna Jesu seger över synden och döden är det motiverat, att på Jesu kors följer hans uppståndelse. I sitt stora pingsttal sade Petrus, att Gud gjorde en ände på dödens vånda och lät Jesus uppstå, eftersom det icke var möjligt, att han skulle kunna behållas av döden (Apg. 2, 24). Döden tog allt ifrån honom, som hade varit hans i samband med hans liv här i världen, men den kunde icke tillintetgöra hans tro på Gud, icke hans samhörighet med Gud i kunskapen om hans kärlek, vilken är starkare än döden. Vid Lazarus' grav sade Jesus till Marta: »Sade jag dig icke, att om du trodde, skulle du få se Guds härlighet?» (Joh. 11, 40).

När Petrus säger om den uppståndne, att han blivit upphöjd till Guds högra sida (Apg. 2, 33), menar han därmed, att Jesu uppståndelse närmast angår blott honom och hans liv. Att han blivit upphöjd till Guds högra sida betyder, att han tagits ifrån det jordiska livets sammanhang. Därigenom att vi erkänna hans segerrika tros under, ha vi dock icke själva denna segerrika tro. Tvärtom, just detta hans segerrika tros under låter oss desto starkare känna vår egen övergivenhet. Anfäktelsen genom dödens fasa är verksam i oss även efter Jesu uppståndelse. Även om det var möjligt för denna ena människa att inför syndens och dödens makt hålla fast vid tron på Gud, kunna vi dock icke utan vidare efterhärma denna Jesu tro. Jesus sade: »Jag lämnar världen och går till Fadern» (Joh. 16, 28). Men är icke världen, sedan den lämnats av honom, i ännu högre grad än förut hemfallen åt fördärvet?

I den nutida teologien är det en omtyckt fras, att man måste avgöra sig för tron på Gud, att tron är ett vägstycke och att man måste besluta sig för att ta denna risk. Men därmed blir, som i mystiken, Jesu tro före-

bilden för vår tro och vår tro göres till vår viljas handling. Jesu samhörighet med Guds liv blir en tilldragelse i det förflutna, och över klyftan mellan denna tilldragelse i det förflutna och vår tid slås en bro genom vår trosavgörelses under. Men när vår vilja kan åstadkomma ett sådant under, blir Jesu tro för oss endast ett minnesföremål. Vi ha då, som Luther säger, en död Kristus. Det faktum, att en ny livsmakt genom Jesu tro inträtt i mänsklighetens historia, lösgöres genom vår viljas prestationsförmåga, trots att dess vanmakt i förhållande till Jesu tro blir till uppskakande visshet. Till den epileptiskt sjuke gossens fader sade Jesus: »Om jag förmår, säger du. Allt förmår den som tror.» Strax ropade gossens fader och sade: »Jag tror! Hjälp min otro» (Mark. 9, 23 f.). Så bör man väl även anse det som en omedveten självkritik, när de, som vänta tron av vår viljas avgörelse, beteckna denna avgörelse som ett vågspel. Ty varje vågstycke förutsätter möjligheten av ett misslyckande. När man vågar något, är man icke säker på att vågstycket också skall lyckas.

Men den uppståndne har sagt: »Se, jag är med eder alla dagar intill tidens ände.» För lärjungarna blev tron på den uppståndne en tro på frälsningen, först när den uppståndne mötte dem med sin fridshälsning. De, som inför hans död förlorat varje fäste, få plötsligen den triumferande vissheten, att han verkligen var Guds Helige och att den förbannelse, som vilade över mänskligheten, ominstetgjorts genom hans död.

Om man icke gör uppståndsetron till ett naturvetenskapligt problem utan ställer den i det sammanhang dit den hör, nämligen tillsammans med tron på Gud, så innehåller den i sig själv två uttalanden om Gud: 1) att Gud sänt Jesus för att frälsa världen och 2) att Jesus, sedan han själv utfört sitt uppdrag, sänder ut sina lärjungar, för att han genom dem skall kunna giva världen den frälsning, som genom honom förvärvats. Jesu medvetande om sin sändning, i och för sig ett under, resulterar i det lika förunderliga sändningsmedvetandet hos dem, som tro på honom. De historiska tilldragelserna, genom vilka denna dubbla visshet uppstår, äro den yttre ram, som omsluter uppkomsten av lärjungarnas sändningsmedvetande. Vid dessa historiska tilldragelser är det fråga om inordnandet av Guds gärningar i den jordisk-sinnliga världens sammanhang, den värld, som under alla förhållanden undandrar sig en rationell förklaring med hjälp av måttstockar, som gälla för händelserna i världen. Det, som det kommer an på i evangeliernas berättelser om den tomma graven och den uppståndnes uppenbarelse, är endast vissheten om att Jesus sänts av Gud och att hans lärjungar sänts av honom.

I medelpunkten för den kristna tron står därför Jesu instiftande av

nattvarden. I denna sista handling i hans jordiska förkunnelse tar han ut resultatet av sin död i förväg och lägger det i sina lärjungars hand. I nattvardsfirandet kombineras tron på Jesu sändning med vissheten att vara sänd av honom. Förkunnelsen i hans namn och på hans uppdrag, att dödens förbannelse tagits bort från världen tack vare hans död, ger oss den vissheten, att vi trots döden få tro på Gud.

Nattvardsfirandet består i, att vi bjudas till Herrens bord, vi som i medvetandet om att stå under dödens välde icke kunna tro på Gud; vi bjudas till honom, vars tro på Gud i döden visat sig vara en segerrik allt övervinnande livsmakt, — vi, människorna utan Gud, och han, människan med Gud, — vi, synderna och han, den Helige. Genom att den Helige inbjuder syndarna till bordsgemenskap, visar han dem, att han icke aktar på deras synd och ger dem genom denna handling förlåtelse för deras synd.

Det är genom syndernas förlåtelse på uppdrag av den korsfäste, som den uppståndnes liv blir till hans hela historien uppfyllande närvaro. I nattvarden firande förbindas med varandra kännedomen om vår synd i hjärtas främlingskap för Gud, så som den kommer till uttryck i dödsfruktan, och Jesu tros seger över syndens och dödens herravälde, vilken hans uppståndelse bär vittnesbörd om, samt vissheten, att vi, tack vare Jesu seger, får tro på hans ord om Guds kärlek, som övervinner även döden.

Den uppståndnes uppdrag, att hans lärjungar i denna mening skulle vara hans sändebud och förkunna ordet om förlåtelsen, kan nu utföras av dem, som själva mottagit tron på Gud genom ordet om förlåtelsen. »Där syndernas förlåtelse är, där är ock liv och salighet». Liv kan endast alstras av liv. Så förverkligas Jesu efterföljd i tron på den uppståndne, och i denna tro på den uppståndne uppfylles hans ord: »Se, jag är med eder alla dagar intill tidens ände.»

4.

Uppståndelsetrons *sentimentala* form i pietismens sinnligt färgade Jesuskärlek, uppståndelsetrons *moralistiska* form i upplysningens och mystikens etiska idealism, uppståndelsetrons *hierarkiska* form i katolicismens förgudande av gudsríkets yttre framträdande och slutligen uppståndelsetrons *sekulariserande* form i förvärldsligandet av gudsríkets inre livsmakt — alla dessa olika former av uppståndelsetro äro ensidiga förvanskningar av den uppståndnes sändning. Det av Jesus bragta gudsríket är endast närvarande, där man tror på ordet om förlåtelsen och därmed på livets mening och på Gud såsom livets Herre. Där denna tro är levande,

kommer även alla trons enskilda verkningar till sin rätt: Jesuskärleken, den etiska idealismen, gudsrikets världsövertinnande makt och Guds ande, som förnyar och helgar världen.

Jesus har sagt till sina lärjungar: »Skall väl Människosonen, när han kommer, finna tro här på jorden?» (Luk. 18, 8). Han skulle säkerligen icke finna den, om han icke såsom den uppståndne hade grundat sin församling, vilken han, genom förlåtelsens ord i nattvarden, intill tidens ände skänker sin tros världsövertinnande liv.

TEOLOGISK LITTERATUR

ESKATOLOGI OCH SYSTEMATIK.

EN LITTERATUROVERSIKT.

Huvudtesen i Martin Werners stora undersökning *Die Entstehung des christlichen Dogmas problemgeschichtlich dargestellt* (1941) är hävdandet utav, att dogmat är uttryck för en kristendomens aveskatalogisering. Ett sådant påstående kontrasterar bjärt emot vad Paul Althaus framhåller i förordet till tredje och fjärde upplagorna av *Die letzten Dinge* (1926, 1933), nämligen att det kristna trostänkandet över huvud har sin förankring i eskatologien: »In der Eschatologie laufen die Fäden der ganzen systematischen Theologie zusammen. Der Eschatologe muss fast alle seine theologischen Geheimnisse verraten: sein Verständnis der Geschichte, sein Schriftprinzip, seine Christologie, den Sünden- und Rechtfertigungsgedanken, die Lehre von Gesetz und Evangelium, ja, den Begriff der Theologie als Glaubenserkennen überhaupt.» Sedan Johannes Weiss och Albert Schweitzer från nytestamentlig utgångspunkt hävdad »den konsekventa eskatologien» och Karl Barth i *Der Römerbrief* framställt den systematisk-teologiska parollen, att kristendomen är »ganz und gar und restlos Eschatologie», har den eskatologiska aspektens dominerande betydelse för kristendomsförståelsen och kristendomstolkningen kommit att på systematiskt-teologiskt håll mer och mer inses och erkännas.

»Es ist anzusehen, dass sein Bild der jüngsten theologischen Geschichte bald kanonische Geltung bekommt.» Detta yttrande faller Althaus om Folke Holmströms omfattande arbete *Det eskatologiska motivet i nutida teologi*, utgivet som gradualavhandling 1933 och i något förkortad upplaga på tyska 1936 under titeln: *Das eschatologische Denken der Gegenwart*. En sammanträngd framställning av det väsentliga av den svenska upplagans innehåll utgav Holmström 1934—1935 i *Zeitschrift für systematische Theologie*. Det kan på svenskt håll hälsas med tillfredsställelse, att denna grundläggande orientering i det nutida eskatologiska tänkandet utgått från den svenska teologiens verkstad. Såsom av den fullständiga

titeln framgår, sÄrlÄgges detta tÄnkande i tre etapper. Dessa fÖrhÅlla sig enligt Holmström som tes, antites och syntes i det hegeliska schemat. Holmströms arbete Är redan anmÅlt i denna tidskrift (Ärg. X, 1934, s. 77 ff.), och vi kunna dÄrför hÄr ej nÄrmare ingÅ pÅ detta. Blott en punkt mÅ beröras, nÄmligen Holmströms teckning av huru Althaus »Är med i vÄndningen till en ny epok» i fjÄrde upplagan av *Die letzten Dinge* (1933). Medan Althaus Ännu i tredje upplagan av nÄmnda arbete icke fÖrmÅtt helt frigöra sig frÅn »det tidlösa absolutetstemat», fÖrlÄgger han nu den kristna eskatologiens grund uteslutande till den historiska uppenbarelsen. Samtidigt hÄrmed slopas eskatologiens axiologiska och teleologiska grundtyp. Men Althaus Är enligt Holmström dock Ännu icke mer Än pÅ vÄg emot en fullvÄrdig biblisk eskatologi. Han kommer trots sin strÄvan att rÖra sig med bibliska kategorier icke utöver anvÄndandet av det metafysiska begreppsparet immanens och transcendens i frÅga om uppenbarelsen. Han ger visserligen utrymme Åt det futurala eller framtidsrelationen, men blott pÅ grundval av den övertidliga samtidighetsrelationen. Han »visar sig beredd att gÅ med pÅ sluthistoriens postulat, i den mÅn de låta tolka sig aktuellt, men han drar sig alltjämt fÖr att i nÅgon mÅn tillerkÄnna dem giltighet i kronologisk tidlig mening, sÅsom verkliga framtids hÄndelser». Och i denna obenÄgenhet ligger enligt Holmström den principiella grundbristen: »Det huvudintresse eskatologien enligt vÅr övertygelse har att teologiskt tillvarataga Är evangeliets budskap om Guds kallelse under en begrÄnsad nådatid. Om sÅ ej sker, blir Även den evangeliska centrallÄran om rÄttfÄrdiggÖrelse av tro förfuskad i sin djupaste innebörd», framhÅller Holmström.

Vid sin kritik av Althaus synes Holmström emellertid ha skjutit öVer målet. Det kommer till synes, om vi nÄrmare aktge pÅ den fjÄrde och sista, helt omarbetade upplagan av Althaus' *Die letzten Dinge* (1933). Vill Holmström tillvarataga det evangeliska budskapets aktualitet, sÅ vill Althaus det Ännu mycket mer. Och det Är i detta intresse, som han vÄnder sig emot att låta den kristna eskatologien uppgÅ i sluthistorisk eskatologi. Han skriver: »Die Theoretisierung oder Ent-Aktualisierung der Erwartung ist das wahrhaft Bedenkliche, das Untheologische an der endgeschichtlichen Eschatologie. Die endgeschichtliche Eschatologie als Bild der letzten Zeit hat theologischen Charakter immer nur dann gehabt, wenn sie mit *Naherwartung* des Endes verbunden war. Löst sie sich von der Naherwartung und wird eine Theorie der wer weiss wie fernen Endzeit, dann hat sie den theologischen Ernst verloren» (s. 266 f.). Beaktansvärt Är Althaus' pÅpekande av de förbehåll, som evangeliet sjÄlvt inrymmer betrÄffande den

sluthistoriska eskatologiska betraktelsen: »Men om den dagen och den stunden vet ingen något, icke änglarna i himmelen, icke ens Sonen — ingen utom Fadern» (Mk. 13: 32; jfr 13: 35). Althaus har, synes det mig, givit en tolkning av det kristet eskatologiska såsom något självfallet i tiden (historien) utan att därvid konstitueras av de religiöst neutrala tidskategorierna: det framtida i motsats till det närvarande. Och däri står han uppenbarligen på evangeliets grund. Ty visserligen är Guds rike enligt evangeliet något framtida, men ock något som med Kristus redan kommit. Detta betyder synbarligen på visst sätt ett upphävande av tidskategorierna i den kristna eskatologien, visserligen icke så, att »det yttersta» i kristen mening skulle innebära det axiologiska eller teleologiska i motsats mot det finalistiska, ty i och med det att man ställt det förstnämnda såsom något otidligt eller övertidligt i motsats till det finalistiska tänker man i tidskategorier, utan så, att de kronologiska aspekterna, som i och för sig äro religiöst alldeles neutrala, på intet sätt bli avgörande: »Om den dagen och den stunden vet ingen något.» Inom det teologiska tänkandet har det eskatologiska i mycket väsentligen blivit lika med uttrycket för en viss tidsform, men därmed har man ock, såsom nu nyligen Martin Werner, kommit till det resultatet, att kristendomen efter en första kort tidsperiod med den inom en viss tid väntade parusiens uteblivande aveskatologiserats. Althaus synes mig här ha givit ett tankvärt systematiskt-teologiskt korrektiv, som av Holmström icke tillräckligt beaktats.

Med Althaus' allt starkare förankring av det eskatologiska i det historiska harmonierar det i fjärde upplagan av *Die letzten Dinge* företagna undanskjutandet av begreppsparret »det axiologiska» och »det teleologiska», som även i tredje upplagan av nämnda arbete angavs uttrycka det i egentlig mening kristet-eskatologiska och där ställdes i motsats till »det finalistiska». I fjärde upplagan överantvordas »det axiologiska» och »det teleologiska» åt den sekulariserade filosofiska eskatologien (s. 19 ff.). Såsom svar på Stanges kritik i *Das Ende aller Dinge* (1930), s. 4 ff. framhåller Althaus, att han med nämnda begreppspar visserligen icke har förblandat (»vermengt») »die christliche Eschatologie» »mit idealistischen Gedanken», »wohl aber beide allzu friedlich nebeneinandergestellt» (s. 18). »Die Sache selbst bleibt von der Preisgabe der alten Terminologie unberührt», framhåller Althaus emellertid. »Trotz allem Einspruch muss ich daran festhalten, dass auch Gewissheit um Gegenwärtiges schon Eschatologie ist» (ibid). Detta är sanningsmomentet i de lätt missförstådda och därför undanskjutna termerna »axiologisk» och »teleologisk». Härmed har Althaus på ett nytt vis uttryckt, att det eskatologiska i kristen mening icke på ett en-

sidigt sätt får bindas vid det futurala och därmed identifieras med en i och för sig religiöst neutral tidsform. Då Guds rike enligt evangeliet är något på en gång närvarande och tillkommande, visar detta, att den kristna eskatologien i själva verket söndersprängt själva tidsbegreppet. Icke så visserligen, att det eskatologiska skulle vara lika med det tidlösa — ty begreppet tidlöshet får såsom ett upphävande av tiden begriplig mening endast i ett sammanhang, som är bestämt av tidsbegreppet — utan så, att det eskatologiska icke fattas såsom uppgående i en viss tidsform.

En starkare biblisk orientering kännetecknar även fjärde upplagan i jämförelse med de föregående. Själva grundschema för eskatologien uttryckes nu i de mera bibliska kategorierna »Haben und Harren», »Haben und Erwarten», »Bleiben und Kommen». Med fin förståelse tecknar Althaus, huru i Gamla testamentet eskatologien ej kan fångas i det nakna tidsschemat: »Die Gewissheit um die Zukunft ist im Alten Testamente zunächst nichts anderes als Gewissheit um das Verhältnis, in das Gott sich zu seinem Volke gesetzt hat. Weil Gott es begründet hat . . . darum *bleibt* es . . . Gottes Bund mit seinem Volke bestimmt auch über die Zukunft. Gottes Bundestreue war und ist und bleibt; sie ist Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft» (s. 11 f.). Althaus har onekligen träffat det väsentliga i Gamla testamentets eskatologi, då han skriver: »Die Sätze vom Bleiben und die Sätze vom Kommen sind eine und dieselbe Hoffnung. Sie erfüllen sich nur miteinander. Dass die Gemeinschaft mit Gott auch im Tode und durch den Tod hindurch *bleibt*, ist nichts anderes, als dass die Überwindung des Todes *kommt*» (s. 17). Denna eskatologiska dubbelsidighet kommer till klart uttryck i Nya Testamentet: »Der Glaube an Jesus als Christus bedeutet: die Herrschaft Gottes, die neue Weltzeit ist nicht mehr nur zukünftig, sondern in Christus schon gegenwärtig, die entscheidende Wende ist geschehen . . . So ist die Gewissheit um die Gegenwart des Heils mächtig gestärkt. Aber die Spannung auf das Kommende geht keineswegs in ihr unter . . . Der Kommende ist zwar gekommen — aber der Gekommene ist gekommen nur so, dass er wiederkommen muss und wird» (ibid.).

Den nya fas i utvecklingen av Althaus' eskatologiska tänkande, som framträder i fjärde upplagan av *Die letzten Dinge*, visar sig ock i den andra upplagan av hans *Grundriss der Dogmatik* (1936), jämförd med den första (1929). Icke blott till innehåll och omfång har den senare upplagan blivit fylligare och rikare — detta gäller arbetets förra omarbetade del, ej dess senare blott genomsedda — utan framställningen präglas även av större fasthet och säkerhet. Ur förra delen, som behandlar »Prolegomena zur Dogmatik», har i den andra upplagan den tvivelaktiga terminologien

»Prinzipienlehre» och »Apologetik» avlägsnats och den grundläggande framställningen av dogmatiken inordnats under överskriften: »Die Lehre von der Offenbarung Gottes.»

»Ohne Christus wäre ich Atheist.» Den kristocentriska begränsning, som ligger i denna ritschlska sats, måste — enligt vad Althaus framhåller i första upplagan av Grundriss — träda tillbaka för en ny förståelse av den gamla läran om *revelatio generalis*. Dock vill Althaus för egen del icke tala om »allgemeine Offenbarung», utan om »Selbstbezeugung Gottes», som han skarpt skiljer från »die Offenbarung Gottes». Ordet uppenbarelse reserverar han »für die von der Schrift bezeugte heilsgeschichtliche Offenbarung» (I, s. 10 f.). Detta skarpa åtskiljande mellan »Selbstbezeugung Gottes» och »Offenbarung» upprätthåller han icke i andra upplagan av Grundriss, utan talar här utan vidare om »die vorbereitende Offenbarung» och »Schöpfungs- oder Ur-Offenbarung». Härmed avser han icke att föra en *theologia naturalis* och en naturlig gudskunskap å bane. »Die theologische Notwendigkeit, Ur-Offenbarung zu lehren, hat ihren Grund darin, dass die heilsgeschichtliche Offenbarung sich überall auf Ur-Offenbarung bezieht» (I², s. 15).

Samma intresse för trons historiska förankring, som vi mött i den senaste upplagan av *Die letzten Dinge*, möta vi i den andra upplagan av *Grundriss der Dogmatik*. Betonandet av nödvändigheten av »die vorbereitende Offenbarung», resp. »die Schöpfungs- oder Ur-Offenbarung» hänger just samman med detta historiska intresse och kommer starkast till synes i de sammanhang, där Althaus behandlar »das Durchleben der Geschichte». Detta åter har sammanhang med hans ordningsteologi. Det gäller nämligen för människorna att på den plats, där de äro ställda, erfara mötet med Gud eller — med Althaus' egna ord — »dass Menschen von den Ordnungen, z. B. der Bindung an ihr Volk, neu ergriffen und gewiss sind, darin dem Heiligen und Unbedingten zu begegnen, von ihm begabt und gerufen zu sein». Kyrkan har enligt Althaus icke att föra människorna bort från denna erfarenhet, utan uppsöka dem där och tyda denna erfarenhet som »Begegnung mit dem einen wahren Gotte» (I², s. 18). Guds kärleks uppenbarelse i Kristi kors är nämligen uppfyllelsen av den förberedande uppenbarelsen av Gud i tingens ordning i världen. Utan Kristus kan denna dock leda till avgudatjänst och kvarhålla i andligt mörker. Den kristna eskatologien med grundschemat: väntan och uppfyllelse utgör sålunda hörnstenen i den grund, som Althaus vill lägga för den kristna tros läran.

Den kristna eskatologiens dubbelkaraktär av på en gång »Haben und Erwarten», »Bleiben und Kommen» låter Althaus komma till uttryck även

i Grundriss der Dogmatik: »Die Gemeinschaft mit Gott trägt als solche in sich die Gewissheit der Unzerstörbarkeit. Sie kann daher auch an dem Tode keine Grenze haben (Röm. 8, 38). Sie *bleibt*. So entsteht an ihrer gegenwärtigen Wirklichkeit Gewissheit um die *Zukunft*» (II², s. 164). Därför att det finnes ett kristet hopp, måste dogmatiken mynna ut »in eine Lehre vom Letzten oder eine Eschatologie» (ibid.). Allt kristet liv rör sig i tro och hopp. Genom Guds uppenbarelse äro vi kallade till på en gång tro och hopp (II², s. 165). Tro och hopp äro att åtskilja och dock oskiljbara: »Die Hoffnung wächst aus dem Glauben an die Heilsgegenwart: das seufzende 'noch nicht' entsteht an dem jubelnden 'nun', 'schon' des Heils ... Andererseits muss der Glaube notwendig zur Hoffnung werden ... Losgelöst von der Hoffnung nimmt der Glaube entweder Gottes totale Zusage nicht wirklich ernst oder er belügt sich über die Wirklichkeit und sieht dort schon den neuen Menschen, die neue Welt, Gottes Herrschaft wirklich, wo in Wahrheit noch alter Mensch, alte Welt, Macht des Satans ist» (II², s. 166).

Blott på en enda punkt skall här en kritisk randanmärkning fogas till den föregående teckningen av Althaus' teologis djupast sett eskatologiska orientering. Då Althaus i den andra upplagan av Grundriss utan vidare använder termen »Offenbarung» om den allmänna, i tingens ordningar givna gudskunskapen, som ännu intet vet av Kristus, visar han uttryckligen ifrån sig misstanken, att han skulle vilja återinföra en theologia naturalis (I², s. 27). Men det är uppenbart, att den ordningsteologi, som av honom ställes nära samman med tanken på den från frälsningsuppenbarelsen skilda »skapelse- och uruppenbarelsen», ligger snubblande nära en theologia naturalis. Man kan vidare fråga sig, om det är välbetänkt att *skilja* skapelseuppenbarelsen såsom representerande en viss »uruppenbarelse» från frälsningsuppenbarelsen. Eljest har det genom århundradena varit en klar kristen strävan att hålla samman skapelse- och frälsningstanken, såsom de första stora kyrkofädernas kamp gick ut på att bevara enheten av den kristna skapelse- och frälsningstron. En skapelsetanke, förlagd till en förment uruppenbarelse och skild från frälsningstanken, är ett stycke metafysik och har i grunden intet inom en kristen dogmatik att skaffa.

I tre band har Karl Heim under den samlande rubriken: »Der evangelische Glaube und das Denken der Gegenwart. Grundzüge einer christlichen Lebensanschauung» utgivit en starkt personligt färgad framställning av den kristna trosåskådningen, vilken han låter mynna ut i en klar eskatologisk utblick.

Heim utgår i första bandet av nämnda verk, Glaube und Denken, vars år 1931 utgivna första och oförändrade andra upplaga är till omfånget betydligt mera omfattande än den år 1934 utgivna, fullständigt omarbetade tredje upplagan, verkligen från de mest allmänna filosofiska övertåganden. Frågan gäller — vi aktge nu närmast på första upplagan — intet mindre än varandet självt. Detta kan icke blott sälläggas i samordnade elementer, utan »steht» »in Seinssphären oder Dimensionen», vilkas elementer äro »inkoordinabel» (s. 54). Med »Dimension» menar Heim »eine Hinsicht, nach der jedes Seiende bestimmt sein muss, wenn es vollständig beschrieben sein soll» (s. 68). Den grundläggande utgångspunkten för bestämmandet av verkligheten är existensen av ett dimensionsschema, vari vi inlägga våra intryck av den oss omgivande världen. Det gäller närmast att sällägga och bestämma de enskilda dimensionerna eller »Seinssphären», vilka äro inom sig slutna och dock samtidigt visa ut över sig själva. Relationen mellan dessa dimensioner betecknar Heim som »dimensionale Spaltung» (s. 68). Denna kommer mest åskådligt fram i rummets tre dimensioner, men är givetvis icke begränsad till det rumsliga. Såsom olika dimensioner kunna sälläggas inom objektvärlden, så även inom det icke-objektivas gebit. I motsats till den inom objektvärlden föreliggande relationen: Ich-Es framträder inom det icke-objektivas gebit närmast relationen: Ich-Du. Inom das Ich-Es-Verhältnis »gibt es nur zwei Tätigkeiten: 'Erfahren und Gebrauchen'». Inom das Ich-Du-Verhältnis tillkommer, att »wir können in Beziehung treten» (s. 203 f.). Men det filosofiska övertågandet, om detta är radikalt nog, stannar ej här. Det inser, att båda de nämnda dimensionerna ej leda ut ur relativismen. Här går en skarp gränslinje mellan två människogrupper, »zwischen denen, für die der Relativismus die natürliche und selbstverständliche Lebensform ist . . . und den andern, die an dieser Daseinsform verzweifelt sind» (s. 307 f.). Just denna förtvivlan öppnar porten till en alldeles ny dimension, som vi i egen kraft icke kunna nå (s. 309). Detta innebär emellertid icke, »dass wir erkennend in die neu erschlossene Region eindringen und uns ihrer bemächtigen». »Wenn wir also von dem 'ganz andern' sprechen, das uns in der Haltung von Glaubenden oder Verzweifelnden in Sicht kommt, so können wir dieses selbst niemals denkend erfassen oder beschreiben . . . Was wir erkennen können, ist immer nur die *Grenzlinie*, die uns und alles, was wir sind und haben, von ihm scheidet. Das bedeutet aber nach allem Bisherigen: Wir können nur paradox von dem 'ganz andern' sprechen» (s. 310). Detta »das ganz andere», som befriar oss från jag-det-förhållandets relativism, är i motsats till nämnda förhållandes »unaufhaltsame Verwandlung alles Jetztigen in

den Erstarrungszustand des Gewesenen» »ein nunc aeternum» och »das Unbedingte» (s. 312 ff.). »Das 'ganz andere', das uns aus der Verzweigung unserer Du-Beziehung befreit, ist das Du, das nie auf die Ebene der Objektivität projiziert werden kann. Es ist das Subjekt, das nie Objekt werden kann» (s. 315). Detta du är Gud. »Er ist das einzige wahre Du aller Menschen» (s. 319). Betecknas denna sista relation, vari det hela står, som en dimension, så är det icke fråga om »eine Dimension unter andern Dimensionen». »Sie ist die Dimension der Dimensionen» (s. 320 f.).

Till detta Heims försök att lägga en filosofisk grund för den kristna trosåskådningen, vilket i det föregående av naturliga skäl endast i sina grunddrag kunnat belysas, skola här blott två randanmärkingar framställas. Av det sagda har framgått, att vår kunskap enligt Heim icke riktar sig på verkligheten själv, utan endast på olika Seinssphären och relationssätt. »Unser Erkennen hat keinen 'Zugang' zur Wirklichkeit. Diese lässt sich immer nur handelnd und leidend ausdrücken» (s. 309). Här kommer det existentiella momentet i Heims teologi till synes. Han har onekligen härmed velat anvisa åt kunskapen, filosofien och förnuftet en begränsad uppgift. Detsamma framgår därav, att han förnekar, att människan har några naturliga möjligheter att övervinna den förtvivlan, vari jag-det-relationens och jag-du-förhållandets relativism försätter oss, och att nå fram till Guds-relationen. På detta sätt är onekligen med filosofiska medel så att säga plats beredd för den gudomliga uppenbarelsen. Men — och här kommer vår första kritiska anmärkning — detta är givetvis en konstruktion av uppenbarelsen nedifrån, med utgångspunkt från människan, hennes möjligheter eller bristande möjligheter. Ett schema för uppenbarelsen föreligger färdigkonstruerat, innan människan ännu mött uppenbarelsens *verklighet*. Men allenast denna är det för tron fråga om. Visserligen skall detta på filosofisk väg konstruerade schema för uppenbarelsen vara endast av formell art, men — och detta är vår andra anmärkning — då uppenbarelsen skall vara ett medel att övervinna den förtvivlan och den nöd, som medföljer relativismen i jag-det-relationen och jag-du-förhållandet, så kommer faktiskt uppenbarelsen att härav sakligt bestämmas. Vi ha sett, huru Gud såsom »das ganz andere» i relation till jag-det-förhållandets nöd framställdes såsom ett nunc aeternum och i relation till jag-du-förhållandets nöd såsom ren subjektivitet, som aldrig kan framstå som objekt. Man har anledning fråga sig, om det så bestämda gudomliga är lika med den kristna uppenbarelsens Gud. Heim avsåg att lägga en filosofisk grund för den kristna tron. Själva uppgiften är enligt min mening orimlig. Det hela resulterar i metafysik.

»Das ein Buch in der Neuauflage nicht, wie das sonst zu sein pflegt, erweitert und vermehrt, sondern etwa um die Hälfte gekürzt erscheint, das bedarf einer Rechtfertigung.« Med dessa ord inleder Heim den tredje, fullständigt omarbetade upplagan av 1934 av sitt arbete Glaube und Denken. Orsaken till denna förändring är att söka i tidsomständigheterna. Vid tiden för första och andra upplagornas utgivande 1931 »übte der Kulturbolschewismus mit seiner Relativierung aller Geltungen und Werte seine zersetzende Wirkung auf unser Geistesleben aus«, skriver Heim. Detta andliga läge gav den yttersta och sista frågan, frågan om Gud, dess särskilda utformning. »Heute« — skriver Heim 1934 — »sind Millionen von Menschen aus dem lähmenden Geisteszustand emporgerissen und mit einem neuen Lebensinhalt beschenkt worden«. I det nya andliga läget måste den yttersta frågan om Gud utgestaltas på ett nytt sätt. »Durch den Kampf um das Verhältnis zwischen Blut und Gott ist die alte Frage der Transzendenz Gottes in neuer Schärfe gestellt. Es ist die Frage entstanden: Ist die Macht, mit der mich eine innerweltliche Wirklichkeit umfängt, selbst das Göttliche? Oder tut sich zwischen dem Höchsten, was es auf dieser Welt für uns gibt, und Gott selbst immer noch ein letzter Abgrund auf, über den wir von uns aus keine Brücke mehr schlagen können, wenn ihn nicht Gott selbst von sich aus ohne unser Zuthun überbrückt?« Härmed äro motiven angivna till den starka förkortningen av tredje upplagan av Glaube und Denken: »In der vorliegenden Neuauflage ist darum die ganze Untersuchung auf die eine Frage konzentriert worden, die heute der Klärung dringend bedarf, auf die Frage, was es mit der Jenseitigkeit Gottes für eine Bewandnis hat, und wodurch sie sich von allen innerweltlichen Transzendenzverhältnissen unterscheidet.« Den fjärde upplagan (1938) har något utökats, just därför att kapitlet om »die Jenseitigkeit Gottes, die immer mehr zur zentralen Weltanschauungsfrage der Gegenwart wird«, omarbetats. Trots att det hela är framställt under en ny aspekt, äro grundtankarna i dessa sista upplagor av arbetet väsentligen desamma som i de båda föregående.

Därför kunna ock samma kritiska synpunkter riktas mot denna senare framställning av Glaube und Denken som mot den ursprungliga. Därjämte får en ny randanmärkning, som hade kunnat riktas mot den ursprungliga framställningen, en konkret belysning genom denna senare. Om vid det principiella avvägandet mellan »Glaube« och »Denken« utgångspunkten, såsom sker hos Heim, tages i »das Denken«, så måste detta avvägande företagas på nytt, så ofta de materiella principerna för tänkandet ändras. D. v. s. uppgörelsen mellan »Glaube« och »Denken« blir beroende av

varje ny kulturellt-andlig situation. Den tredje upplagan av Glaube und Denken i jämförelse med den ursprungliga framställningen är ett bevis härför. Även genom detta förhållande belyses, vad som förut angivits som grundbristen i Heims hela företag, nämligen uppställandet av den ogenomförbara uppgiften att lägga en filosofisk grund för den kristna tron.

Om andra delen av Heims treledade verk, *Jesus der Herr* (1935), kunna vi i vårt sammanhang fatta oss kort. Den utgör enligt vad Heim själv i förordet antyder egentligen blott förra delen av ett större helt: »Der Christusglaube im Geisteskampf der Gegenwart», ehuru den på grund av yttre omständigheter utgivits separat. Heim avser icke att framställa »eine Glaubenslehre im Sinn der theologischen Fachwissenschaft». Det för hans teologiska tänkande kännetecknande aktualitetsdraget kommer även, ja, kanske framför allt i *Jesus der Herr* till synes. Det framgår redan av arbetets undertitel: *Die Führervollmacht Jesu und die Gottesoffenbarung in Christus*. Arbetet vänder sig »an alle, die von der Frage bewegt sind, ob heute noch eine Gemeinde möglich ist, die sich in den verwickelten Fragen der Gegenwart rückhaltlos der Führung des lebendigen Christus anvertraut». Denna fråga blir i det dagsaktuella läget så mycket mera brännande, som »dem Totalitätsanspruch des Staats ein anderer Totalitätsanspruch gegenüberreten ist, der noch älter ist als der des völkischen Staats, der Herrschaftsanspruch dessen, der gesagt hat: 'Mir ist gegeben alle Gewalt im Himmel und auf Erden'».

I stället för ett filosofiskt system eller en sedelära har Gud givit oss »einen persönlichen Führer, in dessen Fusstapfen wir treten sollen» (s. 214) — i de orden kan Heims syn på Kristi »Führerrolle» sammanfattas. Onekligen biblisk är den centrala, avgörande roll för vår gudskänedom, som Heim giver Kristus: »Wir sind bis zum Ende der jetzigen Weltform für den Verkehr mit dem Vater ganz auf den Sohn angewiesen. Nach 1 Kor. 15, 24 f. gibt der Sohn erst am Ende das Königreich an den Vater zurück, damit Gott alles in allem sei. Bis dahin brauchen wir seine Vermittlung» (s. 211). Då Heim tillägger: »Unser Weg zu Gott führt immer über ihn», så möter här samma orientering *nedifrån*, som vi förut sett hos honom. Men när Skriften framställer Kristus såsom vägen, så är det icke fråga om *vår* väg till Gud, utan *Guds* väg till oss. Samma orientering *nedifrån* kommer till synes, då Heim vill förklara möjligheten av Kristusuppenbarelsen för vårt nuvarande släkte genom att hänvisa till den av tid och rum oberoende jag-du-relationen och framställa t. ex. Goethekännarens och Goetheälskarens »Stunden mit Goethe» (s. 217) som analogi till trons möte med den levande och uppståndne Herren. Varje sådan psykologisk-

metapsykologisk argumentering rör sig vid sidan av vad kristen tro verkligen innebär.

Med tredje och sista delen, *Jesus der Weltvollender*, har Heims verk *Der evangelische Glaube und das Denken der Gegenwart* nått sin höjdpunkt. Icke heller här framträder framställningen med anspråk på att behandla »dogmatische Einzelfragen, die den Fachtheologen interessieren». »Es geht nur um Christus selbst und den ursprünglichen Sinn seines Anspruchs, der zu sein, der gekommen ist, um die dämonischen Gewalten zu überwinden, in deren Bann die Welt steht. Die Wahrheit dieses Anspruchs kann selbstverständlich nicht logisch bewiesen werden. Sie kann nur bezeugt werden von Menschen, die unter die Macht Jesu gekommen sind», heter det i förordet till originalupplagan (1937). Härav framgår, att även denna del av verket bär de personliga drag, som kännetecknat de föregående.

I första kapitlet om »die Voraussetzungen für das Verständnis der Botschaft von der Weltversöhnung und Weltvollendung» behandlas den stora frågan: skuld och öde. Här har Heim anledning att stanna inför ett avgörande antingen — eller: antingen trotsa ödet »in einer Haltung, die wir dem Schicksal gegenüber einnehmen» och gå under eller i ödmjukhet böja sig under skulden och taga sin tillflykt till Guds nåd; antingen sålunda »die Schicksalsfrage der griechischen Tragödie» eller »die alte Frage, wie wir mit der Schuld fertig werden, die wir Gott gegenüber haben» (s. 13). Även denna fråga inställer Heim i det dagsaktuella läget: »Im deutschen Geistesleben haben immer die beiden Grundzüge miteinander gerungen» (s. 26). Då det är så, att »was als Schicksal über mich kommt, ist immer eine Macht» (s. 41), gestaltar sig frågan om skuld och öde till »Schuldfrage und Machtfrage» (s. 40 ff.). Heim uppvisar, huru som skuldfrågan är den elementära. Därför »hat Jesus recht, wenn er bei der Heilung des Lahmen durch seine Tat anschaulich macht, dass die Schuldfrage das erste ist, die Machtwirkung aber das zweite, das erst eintreten kann, wenn die Schuld bereinigt ist» (s. 48). »Auf diesem ursprünglichen Zusammenhang zwischen Reinheit und Macht, Schuld und Ohnmacht, ruht die ganze biblische Weltanschauung» (s. 53).

I överensstämmelse med dessa principiella överväganden hävdar Heim, huru som enligt kristen åskådning skuldfrågan först måste lösas och därefter maktfrågan. Därför behandlas Kristus såsom »Versöhner» i andra kapitlet och i det tredje Kristus som »Weltvollender». Mellan »die Versöhnungstat» och »die Weltvollendung» föreligger dock ett »zwischen den Zeiten». »Der Sinn dieses Zwischenraums zwischen Versöhnung und Weltvollendung ist die Sammlung der Gemeinde. Nur aus der Spannung,

die in diesem unvollendeten Zustand enthalten ist, können wir das Wesen der Gemeinde Christi verstehen» (s. 71). Die Gemeinde behandlas i fjärde och sista kapitlet. Vi se sålunda, huru Heims hela framställning av den kristna trosåskådningen mynnar ut i eskatologi, såsom den principiella grundläggningen väsentligen var ett utredande av den yttersta frågan om »die Jenseitigkeit Gottes».

Skulle vi ägna någon kritisk uppmärksamhet åt denna del av Heims arbete, vars andra, bearbetade upplaga (1939) väl fullständigt och beriktigt en del av första upplagans framställning, men intet väsentligt ändrat beträffande dess grundsyn och helhetsåskådning, så inställer sig såsom närmaste fråga, huruvida den slutgiltiga och till synes avgörande plats, som han tillerkänner åt »die Gemeinde» eller kyrkan, verkligen står i överensstämmelse med hans teologiska grundsyn. Det har förut framhållits, huru som Heim enligt förordet till första upplagan icke avsett att utreda »dogmatische Einzelfragen, die den Fachtheologen interessieren». Han framhåller här i fortsättningen: »Dabei mussten viele Fragen beiseitegelassen werden, die für die theologische Klarstellung der Kirchenlehre von der grössten Wichtigkeit sind, die aber dort nicht ins Gewicht fielen, wo ein Mensch durch Christus von dem Druck befreit wurde, der sein Gewissen belastete.» Slutligen framhåller Heim, att det gällt att framställa »ein möglichst einfaches und plastisches Gesamtbild von dem, was zur Substanz des Christusglaubens gehört». Då Heim så skiljer kyrkans lära, som intresserar teologer av facket, från Kristustrons substans, som är av vikt, då den enskilda människan i sin samvetsnöd skall frälsas genom Kristus, har man anledning fråga sig: Är det möjligt att så uppdelas den kristna tron i två hemisfärer, en kyrklig-teologisk och en individuell-personlig? Måste icke den personliga tron på och överlåtelsen till Kristus böttna i kyrkans bekännelse? Måste icke det missionerande budskapet, detta må aldrig så mycket vara buret av det varma hjärtats personliga övertygelse, ösa ur kyrkans tro och bekännelse? Den störste av alla missionärer Paulus drog sig icke för att erkänna, att hans missionspredikan och Kristuskyrigma intet annat var än den åt honom överlämnade läran: »Jag meddelade eder ju såsom ett huvudstycke vad jag själv hade undfått» (1 Kor. 15 :3). Detta åtskiljande hos Heim mellan en kyrklig och en individuell-personlig tro och bekännelse har icke blott sin grund i hans personliga egenart och hans anslutning till grupprörelsen, utan böttnar djupast i hans teologiska metod och den apologetiska uppgift, han ställt för sig. Detta undanskjutande av kyrkan ter sig så mycket egendomligare, som han eljest (s. 229 ff., 2. uppl. s. 247 ff.) ger en väsentligen riktig, med Bibelns åskådning överensstäm-

mande bild av kyrkan, där det världshistoriska perspektivet och det eskatologiska draget icke saknas.

Härtill må fogas en randanmärkning till Heims sätt att bestämma det eskatologiska. Han skriver: »Die Gemeinde ist ein Haus, das ganz und gar auf das unsichtbare Fundament eines Ereignisses gebaut ist, das noch ganz Zukunft ist» (s. 232, 2. uppl. s. 250). Och han stöder denna sin syn på Paulus: »Paulus, der sein ganzes Leben für diese Zukunft eingesetzt hat, spricht einmal ganz offen über die furchtbare Möglichkeit, die ganze Hoffnung könnte Täuschung sein. Er sagt: Ist Christus nicht auferstanden . . . und hoffen wir in diesem Leben allein auf Christus, so sind wir die Elendesten unter allen Menschen (1 Kor. 15, 17 und 19)» (s. 233, 2. uppl. s. 251). För att bevisa det eskatologiskas uteslutande futurala karaktär bryter emellertid Heim av, där Paulus fortsätter: »Men nu har Kristus uppstått från de döda» (v. 20). Det kristna hoppet bygger alltså ingalunda blott på något futuralt, det bygger på Kristus, som redan kommit, och på hans uppståndelse. Och med honom och hans uppståndelse har — så är Bibelns mening — i denna världen och denna tidsåldern den kommande inbrutit. Även gent emot Heims principiella uppfattning av det eskatologiska är att framhålla, att detta i biblisk mening ej är det futurala rätt och slätt, utan mötet mellan två världar, två tidsåldrar, denna världen, syndens och dödens aeon, och den andra, rättfärdighetens och livets, samt den därav betingade spänningen.

I Leitfaden der Dogmatik I—II, vars tredje upplaga av 1935 vi här beakta, har Heim givit en sammanträngd framställning av grundtankarna i sitt större arbete om den kristna trosåskådningen. Här som där möta vi uppenbarelsens motivering i ett människans nödläge och dess principiellt transcendenta bestämning. Här som där föreligger den apologetiska tendensen, som konfronterar den kristna trosåskådningen med nutida världsåskådningar och försvarar den mot dessa. Här som där gives åt Kristus den centrala och avgörande platsen och hävdas skuldfrågans lösning såsom det för det kristna livet primära. Här som där får det eskatologiska väsentligen karaktär av väntan. En metodisk olikhet är, att Heim i sin dogmatik, som han framlagt »zum Gebrauch bei akademischen Vorlesungen», ägnar mycken uppmärksamhet åt det dogmhistoriska materialet och därmed åt »dogmatische Einzelfragen», som han i sitt större arbete velat principiellt bortse ifrån.

»Det är högst påfallande, att formeln skapelse — uppståndelse just nu upplever en märklig renässans inom kristet tänkande» (Tor Andræ). Den kristna skapelsetanken har länge nog utnyttjats på ett sådant sätt, att den

fått tjäna som underlag för en *theologia naturalis*. Därigenom att skapelse- och uppståndelsetanken förbundits och uppståndelsen fattas som ny skapelse, har själva skapelsetanken återfått sitt ursprungliga positiva kristna innehåll och ånyo blivit ett moment i en klart eskatologiskt präglad trosåskådning.

»Die Auferstehung ist Anbruch der neuen Schöpfung und Hinweis auf die kommende Erfüllung der Hoffnung einer endgültigen Vollendung.» Med dessa ord låter Walter Künneth (s. 158) i sin *Theologie der Auferstehung* (1933) skapelsetanken och det eskatologiska motivet mötas i uppståndelsetanken. I grunden är denna Künneths bok att fatta som en teologisk programskrift. Efter en exegetiskt orienterad första del, som på grund av nytestamentligt material behandlar »die Wirklichkeit der Auferstehung Jesu», belyses i arbetets andra och väsentliga del »der dogmatische Sinn der Auferstehung Jesu». Den strängt systematiska prägel, som hela framställningen äger, framgår av de sammanfattande ord, vari Künneth i Nachwort anger resultatet av hela undersökningen: »Die Auferweckung des Christus ist die Gottestat, deren Bedeutung mit keinem vorhergehenden und nachfolgenden Ereignis zu vergleichen ist. Sie ist das theologische Urdatum . . . So wird die Auferstehung Jesu zu dem archimedischen Punkt der Theologie überhaupt . . . Alle theologischen Aussagen werden in irgendeiner Weise von diesem Mittelpunkt her orientiert . . . In ihm (der Auferstehungsglaube) ist die Möglichkeit einer universalen Weltdeutung gegeben» (s. 260 f.). En mera universell omfattning än den Künneth här ger uppståndelsetanken kan den knappast få. Lägges här till, att uppståndelsen representerar mötet mellan de två världarna, de två aeonerna, rättfärdighetens och livets samt syndens och dödens, eller att den med Künneths egna ord är »der Angriff des Lebens auf die sterbende Welt» (ibid.), så se vi, huru det totala kristna trosinnehållet av Künneth är inställt under en konsekvent eskatologisk aspekt.

Ewald Burger skriver i förordet till sitt samma år (1933) utgivna arbete *Der lebendige Christus*, att »das Buch von Walter Künneth 'Theologie der Auferstehung' (München 1933) ist erst nach dem Abschluss dieser Arbeit erschienen», men »verfolgt bei aller Verschiedenheit in Anlage und Ausführung doch dasselbe Ziel». Den tredje systematiska delen (s. 175—289) av Burgers arbete, som är dess mest betydelsefulla parti, föregås av en förberedande nytestamentlig (s. 15 ff.) och en teologihistorisk (s. 112 ff.). »Es gehört zum Wesen der christlichen Theologie, dass sie Aussagen über transzendente Wirklichkeiten macht: Über heiligen Geist und Christus, über Gnade und Zorn Gottes, über Leben und Gericht» (s. 277). Skall

teologien icke stanna i »Immanenztheologie», så är dess uppgift, »die transzendente Dimension überhaupt in den Blick zu bringen» (ibid); »sie muss den transzendenten Realismus teilen, den wir bei Paulus und Johannes, bei Luther und den schwäbischen Biblizisten fanden» (ibid.). Såväl »die Heilsmächte» som »die Zornesmächte» äro att fatta icke som »objektive Gegebenheiten», utan som »existentielle Realitäten» (ibid.). Vid företändandet av en kristologi ut från en sådan transcendent realism fullföljer Burger linjen Bengel — Oetinger — J. T. Beck och har med denna förbundit en nyare teologisk inställning i Heims anda. Samstämmigheten med Künneht kommer på det sättet till uttryck, att uppståndelsen av Burger framställs icke som ett isolerat frälsningsdatum, utan »der lebendige Christus» fattas som kärnan i den kristna tron över huvud och såsom utgångspunkten för en kristen universalbetraktelse: »Wir können über das Ganze der Geschichte und des Kosmos nicht anders reden als von dieser christlichen Existenz aus. In ihr ist uns offenbar geworden, dass Christus der tiefste Sinn und Grund unserer Wirklichkeit ist . . . Für den Glaubenden ist Christus Sinn und Grund aller Wirklichkeit» (s. 281).

Då vi här icke kunna ytterligare fördjupa oss i Künnehts och Burgers intressanta och om stark systematisk kraft vittnande arbeten — de ha i denna tidskrift tidigare omnämnts och ställts in i större sammanhang,¹ — utan hava att från våra speciella synpunkter kritiskt skärskåda dem, så skulle mot så ungdomsfriskt oförvägna arbeten en rad kritiska inkast kunna göras. Vi måste emellertid begränsa oss till några få påpekanden.

Vad som utgör någons styrka, är på samma gång gärna hans svaghet. Denna sats, vars sanning ofta betygar sig, stämmer i varje fall på Künneht. En obestridlig förtjänst är, att han ger uppståndelsen en central och framskjutet plats. Och en styrka hos honom är hans starka systematiska kraft. Men då hans systematiseringsiver drivit honom att göra uppståndelsen till ett och allt i den kristna tron, blir honom hans systematiska styrka till förfång. Förvisso är korset intet utan uppståndelsen, däri har Künneht alldeles rätt. Men det kan lika gärna omvänt sägas, att uppståndelsen intet är utan korset. M. a. o. påskdagen bortskymmer icke långfredagen, utan båda ingå som moment i samma Kristusverklighet och äro nödvändiga för att framhäva denna. Men denna vore högst ofullständig utan — för att fortsätta samma bildliga talesätt — jul och pingst. Och för alla ges plats i kyrkan och kyrkans heliga år, som kretsar kring ett och samma centrum: Kristus.

¹ Se A. Fridrichsens artikel Uppståndelseteologi i denna tidskrift årg. X, 1934, sid. 51—70.

Burgers utgångspunkt är, som han själv angivit, klart subjektivistisk-idealisk. Grunden för tron är enligt honom en bestämd art av erfarenhet: bön, kärlek, nytt liv, ord och sakrament samt kristen gemenskap. I dessa erfarenheter uppleves en »von aussen stammende Wirksamkeit», »der lebendige Christus». Visserligen utgör »der lebendige Christus» icke det psykologiska innehållet i dessa erfarenheter, utan betecknar det överempiriska, »pneumatiska» ursprunget till dem. Men det är uppenbart, att Burger här tänker i ett psykologiskt schema och att den metapsykologiska upplevelsen av den uppståndne Kristus mycket väl kan innebära en spiritualistisk omedelbarhet, som är främmande för det reformatoriska trosbegreppet. Luther känner i detta hänseende ingen omedelbarhet — en sådan hänför han till spiritualistiskt svärmeri — utan förutsätter för all sann gudskänedom Ordets nådemedel. Huru Burger på visst sätt avlägsnat sig från den reformatoriska synen på Skriften och Ordet, det framgår av följande uttalande: »Die Schrift ist nicht ein Bericht von geschehener Offenbarung, sondern der Ort gegenwärtiger Offenbarung» (s. 196). Ett sådant uttalande innehåller blott halva sanningen. Visserligen representerar enligt reformatorisk syn Ordet Guds eget handlande i nuet, och dock kan detta aldrig lösgöras från Guds ingripande en gång genom Jesus Kristus, hans födelse hit till jorden, hans död och uppståndelse. Nya testamentet visar ständigt tillbaka till detta historiska faktum såsom konstitutivt för tron: »Om Kristus icke har uppstått, så är eder tro förgäves; I ären då ännu kvar i edra synder . . . Men nu *har* Kristus uppstått från de döda såsom förstlingen av de avsomnade» (1 Kor. 15: 17, 20). Det egenartade för den kristna tron är, att den representerar ett ivartannat av vad Gud genom Ordets medel *nu* gör och vad han *en gång* gjort, ett ivartannat av »subjektivt» och »objektivt». För att få fram aktualitetsmomentet i den kristna tron hänvisade Althaus med styrka till presens-tempus. Burger överbetonar detta i och för sig riktiga drag, så att trons lika viktiga perfektum försvinner. Och den subjektivistisk-idealiska ansatsen i Heims tänkande har givit Burger impuls till utformande av en slags perspektivistisk teologi, som låter den troende i hans existentiella verklighet vara bestämmande för trons innehåll. Visserligen är Burgers »transcendenta realism» avsedd att övervinna vanskigheterna i den till ren psykologism ledande gamla erfarenhetsteologien, men den är konstruerad efter samma psykologiska schema som denna. Hade Burger helt beaktat, vem Kristus enligt Nya testamentet är, nämligen genombrottet i denna vår värld av den nya, den tillkommande, rättfärdighetens och livets aeon, då hade han icke kommit att begränsa trons Kristusverklig-

het till presenstempus, utan haft plats även för det för tron lika viktiga perfektum och futurum.

Künneth och Burger representera i förhållande till Althaus och Heim en senare generation och stå på visst sätt i lärjungaförhållande till dem. Detsamma kan sägas om Folke Holmström. I likhet med sina lärare och föregångare vilja dessa tre — var och en på sitt vis — betona aktualitetsmomentet i den kristna tron. Och detta är i och för sig välbetänkt. Men de ha förbisett de antydningar, som deras föregångare givit, om huru det konsekvent eskatologiskt fattade kristna trosinnehållet vinner aktualitet i och genom kyrkan.

Här är den punkt, där enligt min mening eskatologi och systematik på det mest naturliga sätt kunna förbindas. Så visst som urkristendomen var konsekvent eskatologisk, måste den systematiska framställningen och förståelsen av det totala kristna trosinnehållet låta eskatologien komma oavkortad till uttryck. Det sker mest naturligt med utgångspunkt från den trosföreställning, den dogm, som var den ursprungliga och som den unga kristendomen tog i arv från Gamla testamentet, nämligen dogmen om kyrkan såsom manifestationen i denna världen och denna tidsåldern av den tillkommande. I kyrkan i denna bemärkelse kommer hela Kristusverkligheten med dess för tron nödvändiga »tempora», perfektum, presens och futurum, oavkortad fram. I kyrkan i denna bemärkelse kommer den urkristna eskatologien till uttryck. Men eskatologien bindes här icke vid att uppgå i en viss tidsform och begränsas icke till att representera blott det framtida. Den vänder blickarna mot futurum, dock så, att presens, det aktuella nuet, alltid på samma gång är med. Och betonandet av det närvarande sker så, att perfektum, det historiska i ordets egentliga mening icke bortskymmes. I, med och genom Kristus har den nya tidsåldern, rättfärdighetens och livets aeon, brutit in. I, med och genom Kristus har kyrkan såsom manifestation i denna världen och denna tidsåldern av den kommande upprättats. Den står där förankrad som ett perfektum i historien, den är en närvarande verklighet, den visar ständigt framåt mot fulländningen. Den kan beskrivas med tillhjälp av alla tre tidsformerna och står dock på samma gång som ett skydd mot att låta det eskatologiska förvandlas till något blott tidligt, till en naken tidsform. Ty kyrkan som manifestationen i denna världen och denna tidsåldern, syndens och dödens värld, av den tillkommande, rättfärdighetens och livets, representerar den gränssituation, den vandring mellan två världar, två tidsåldrar, som kännetecknar den levande kristna tron. Och just denna gränssituation är enligt min mening kärnan i den kristna eskatologien.

Hj. LINDROTH.

E. PERCY: *Der Leib Christi* (Σῶμα Χριστοῦ) *in den paulinischen Homologomena und Antilegomena. Lunds Universitets Årsskrift, N. F. Avd. 1, Bd. 38, Nr. 1. 58 sid. Lund o. Leipzig 1942. Pris kr. 3:—.*

Docenten Percy vill i föreliggande arbete jämföra innebörden av tanken på kyrkan såsom Kristi kropp i de inom forskningen allmänt erkända Paulus-breven («homologomena») och i dem, vilkas äkthet ifrågasättes («antilegomena») = Ef. och Kol. — pastoralbrevet lämnas helt ur räkningen). Emellertid nödgas han därvid ingående undersöka, vilken innebörd denna föreställning har i resp. brev, och boken blir därför en monografi över kyrkan såsom Kristi kropp i Paulus-breven.

Det första kapitlet bär rubriken »Das Problem» men behandlar redan, ehuru ganska kortfattat, mycket väsentliga frågor av saklig innebörd. Det gäller här frågan, om tanken på kyrkan såsom Kristi kropp verkligen föreligger i huvudbrevet, eller om vi där blott ha en *jämförelse* mellan kyrkan och en kropp. Det rör sig då givetvis framför allt om tolkningen av Rom. 12 och 1 Kor. 12. Förf. kommer till det resultatet, att kyrkan verkligen även i huvudbrevet tänkes såsom Kristi kropp i real mening. Därmed är i själva verket skillnaden mellan »homologomena» och »antilegomena» reducerad till att de senare tala om Kristus såsom *huvudet* för kroppen, medan denna tanke ej finns i huvudbrevet. Frågan blir då, om denna tanke kan förenas med huvudbrevets uppfattning.

Men innan förf. går in därpå, gäller det för honom att närmare bestämma innebörden av tanken på kyrkan såsom Kristi kropp i huvudbrevet. Däråt ägnas andra kapitlet, som omfattar huvudparten av boken. Författaren diskuterar först den av flera forskare omfattade meningen, att förhållandet mellan Kristus och kyrkan såsom hans kropp skulle vara att fatta i analogi med förhållandet mellan kropp och själ: Kristus bor i och verkar i församlingen såsom själen i kroppen. Det uppvisas emellertid, att denna tolkning bottnar i en grekisk antropologi, som var främmande för Paulus. Paulus skiljer ej mellan kropp och själ på detta sätt; »soma» betecknar hos honom i allmänhet hela människan. I stället vill förf. bestämma innebörden av tanken på kyrkan som Kristi kropp utifrån det paulinska centralbegreppet »i Kristus». Men då uppstår svårigheten att tolka detta. Deissmanns försök att förstå det i analogi med uttrycket att leva »i anden», varvid anden uppfattas som ett med luften jämförbart fluidum, avvisas under utförlig diskussion. Den överensstämmelse eller identitet mellan Kristus och Anden, som Deissmann och med honom många efterföljare hävdar, bestrides. Förf. söker bestämma skillnaden mellan

uttrycken »i Kristus» och »i anden» så, att det förra hänför sig till det objektiva faktum, att man står i frälsningens sfär, medan det senare tar sikte på vissa sidor av det nya livet och förekommer dels när motsatsen mellan detta och den därutanför belägna sfären skall betonas (»pneuma — sarx»), dels när det särskilt är fråga om det etiska livet eller om den kristnes inre (psykiska) liv.

Däremot har Deissmann enl. förf. rätt i att uttrycket »i Kristus» skall förstås rumsligt: den kristne är infogad i Kristus i rent »lokal» mening. Men Kristus är ej ett luftartat fluidum utan den historiska person, som dog och uppstod. Det är i honom som den kristne infogas. Det betyder, att han får del av allt, som Kristus äger: barnaskap hos Gud, rättfärdighet, frihet från lagen, döden, synden och denna onda tidsålder. Men allt detta får han del av just genom att på ett realt sätt infogas i Kristus. Detta kommer tydligast fram i Rom. 6 och Kol. 2: den kristne dör med Kristus och uppstår med honom. Detta betyder icke, att i dopet något sker, som liknar Kristi död och uppståndelse, eller att dessa händelser därvid upprepas. I stället skall det fattas så, att den kristne genom dopet blir delaktig just av Kristi en gång skedda död och uppståndelse. Tidsavståndet mellan Jesu död och den kristnes dop är i denna föreställning helt enkelt upphävt. Emellertid går förf. ett steg längre och gör gällande, att Paulus även menar, att den kristne var innesluten i Kristus, redan när han dog på korset. Blott därför att det som då skedde med Kristus också skedde med den i honom inneslutne kristne, kan det komma denne till godo.

Ur detta dras så slutsatsen angående innebörden av tanken på församlingen såsom Kristi kropp. Denna tanke innebär detsamma som det sålunda tolkade uttrycket »i Kristus». Den anger inlemmandet i Kristus på ovan angivet sätt. Och detta tänkes så realt, att församlingen rent av kan sägas vara identisk med Kristus själv.

Emellertid finner förf. uppkomsten av föreställningen om kyrkan som Kristi kropp ej tillräckligt förklarad härmed. Varför kom Paulus att ge just detta uttryck åt tanken på de kristnas inlemmande i Kristus? Förklaringen finner förf. i Rom. 12 och 1 Kor. 12. Där står intresset att betona enheten inom församlingen i förgrunden. Detta har lett till upptagande av tanken på kroppen såsom en organism med många lemmar, och då denna tanke förbundits med tanken på de troendes inlemmande i Kristus, har föreställningen om församlingen såsom Kristi kropp uppstått.

Med denna analys av uttryckets innebörd i huvudbreven är förutsättningen skapad för en jämförelse med Ef.-Kol. i bokens slutkapitel. Därvid påvisas överensstämmelser på flera punkter och det understrykes, att före-

ställningen om Kristus såsom kroppens huvud är den enda olikhet som finns. Men också denna upplöser sig. Den kan förstås som en konsekvens av spänningen mellan de båda moment — inlemmandet i Kristus och församlingen som en organism med olika lemmar — som ingå i huvudbrevens syn på kyrkan såsom Kristi kropp. När det sistnämnda momentet gör sig gällande, framstår Kristus såsom den främsta av lemmarna, huvudet, som är källan till hela kroppens liv.

De svårbemästrade tankegångar, som det här rör sig om, framställer Percy i klar och överskådlig form och med omsorgsfull detaljexeges. Han har gjort många riktiga och givande observationer i för Paulus-forskningen väsentliga frågor. Detta hindrar givetvis icke att läsaren ibland kan vara av annan mening. Så t. ex. synes mig tolkningen av 1 Kor. 1: 13 och 12: 12, där Percy vill finna belägg för identiteten mellan Kristus och kyrkan, bygga på ett alltför formalistiskt betraktelsesätt. Också mot tanken, att den troende var inlemmad i Kristus redan vid den tidpunkt, då denne dog på korset, ställer jag mig mycket tveksam. De anförda beläggställena synas mig ej berättiga en sådan slutsats, och att på logiska grunder påstå dess nödvändighet utifrån Pauli tanke om den döptes delaktighet just i Kristi egen död och uppståndelse går ej. Sådana och liknande invändningar kunna dock ej förta det intryck av omsorgsfullt och vederhäftigt forskningsarbete, som boken inger.

ERIK SJÖBERG.

N. H. SØE: *Kristelig Etik*. 435 sid. G. E. C. Gads Forlag, København 1942.

Genom N. H. Søes för de teologie studerande vid Köpenhamns universitet avsedda lärobok *Kristelig Etik* har Nordens teologiska litteratur fått ett synnerligen beaktansvärt tillskott. I Sverige har ingen universitetsteolog under den senaste mansåldern givit sig in på vågstycket att lämna en sammanfattande framställning av etikens system. Etiken har i det avseendet varit mindre lyckligt lottad än dogmatiken. Det är därför med betydande spänning man tar del av den nu föreliggande handboken från Köpenhamns universitet.

Søe deklarerar i fråga om etiken sin nära anslutning till Karl Barths åskådning. Därmed följer för det första, att ett riktigt bedömande av rätt och orätt är möjligt endast på den kristna uppenbarelsens grund. Om Guds vilja möter oss endast i Kristus, kunna vi icke på annan väg än

genom tron bli upplysta om det goda. För det andra kunna vi icke på ett allmängiltigt sätt fixera, vad som är rätt. Om vi kunde uppställa något kriterium på gott och ont eller uppställa en formel — à la Kant — för det rätta, skulle vi på visst sätt vara oss själva nog i moraliskt avseende. Vi skulle icke vara restlöst beroende av gudomlig vägledning. Den evangeliska trosprincipen utesluter fördenskull en moral, grundad på formulerade etiska principer. Liksom Brunner, på sin tid betecknat uppställande av fixerade trosläror som överträdelse av budet: du skall icke göra dig något beläte eller någon bild, så avvisar nu Sørensen i anslutning till Karl Barth fixerade etiska grundsatser såsom ledande till egen rättfärdighet. Den kristna sedligheten skall bestå i lydnad för Andens ständigt förnyade vägledning.

»Kristelig Etik er Læren om den Livsindstilling og Vandel, hvortil Gud ved Frelsen i Kristus kalder og genføder Mennesker. Den beskæftiger sig saaledes med Spørgsmaalet om Guds Krav till vor Livsførelse og Guds gærning med Mennesker til Virkeliggørelse af disse Krav». Någon annan etik än den kristna synes Sørensen icke räkna med. De sedliga ideal, som finnas utanför den kristna trons rämärken, måste från kristen synpunkt förkastas. Antar man en radikal motsats mellan de krav, vilka grunda sig på gudomlig uppenbarelse, och de sedliga krav, vilka ha sitt ursprung i den mänskliga naturen eller liknande, kan denna konsekvens icke undvikas. De beröringspunkter, som eventuellt finnas mellan kristna och icke-kristna ideal, måste då betecknas som endast skenbara. De svårigheter, som uppkomma vid ett sådant antagande, går Sørensen icke in på.

Som alternativ till den på gudomlig uppenbarelse byggande kristna etiken räknar Sørensen dels den sedliga idealismen, dels den av Gogarten m. fl. företrädde existensfilosofien. Den sedliga idealismen anses förutsätta, att människan i något skikt av sitt väsen äger obruten gemenskap med Gud och att man följaktligen kan äga kunskap om Gud oberoende av Kristus. Enligt den sedliga idealismen skulle också kännedomen om Guds krav gå före kännedomen om hans nåd. Människan skulle möta Gud som den fordrande och dömande utan att känna honom såsom den nådefulle. Men den kristna läran om arvsynden är enligt Sørensen oförenlig med antagandet av en ofördärvad rest hos människan. Att det så förhåller sig, kan dock inses blott i kraft av uppenbarelsen och är därför oåtkomligt för förnuftet. Då lag och evangelium äro oupplösligt förknippade med varandra i Kristusuppenbarelsen, låter denna ej heller förena sig med en åskådning, vilken isolerar de två momenten från varandra.

Existensfilosofien gör gällande, att människan icke kommer under

fund med plikten genom att besinna sig över sitt eget jag och dess innehåll, utan mötet med »nästan», som tar oss i anspråk, ställer oss under förpliktelsens ansvar. Sœ framhåller häremot, att bejakandet av nästans krav förutsätter hos oss ett ideal av självutgivelse. Det är riktigt, att en sann etik realiserar, först i den mån jaget går ut över sig självt, men det »jag-främmande», som grundar etikens krav, är Guds ständigt »jag-främmande» uppenbarelse i Kristus.

Schleiermacher och efter honom Erlangenskolan sökte framställa den kristna etiken i form av en beskrivning av det sedliga handlande som spontant härflyter ur pånyttfödelsen. Sœ invänder häremot, att den sedliga förvandlingen aldrig i detta livet blir så genomgripande, att ett handlande i överensstämmelse med Guds krav kommer av sig själv. Den enskilde blir icke — för att tala med Luther — så »durchgottet», att hans sinne är helt inriktat på det goda. Den sedliga insikten är därför ofullständig. Vad som är rätt, måste i varje ögonblick utfinnas genom lyssnande till Guds krav. Därför är etiken icke enbart deskriptiv, utan går ut på att framställa den gudomliga fordran på dem, som tro. Idealet är visserligen, att den troende så genomströmmas av den gudomliga kärleken, att det goda kommer helt spontant. Men den faktiska kristna människan lever icke sitt liv på en sådan nivå. Tertius usus legis behåller därför sitt berättigande för den troende, sådan vi faktiskt möta honom. En kristlighet, för vilken lagen som uppfordrande makt skulle upphört att äga betydelse, förverkligas aldrig i detta livet.

Om kristendomens sedliga krav icke kunna bli oss klara genom besinning över de nya tendenser i det inre livet, som skapas genom tron, återstår som källa för den sedliga kunskapen det bibliska Kristusvittnesbördet i Gamla och Nya testamentet. Sœ betonar härvid i första hand den genom bibelordet förmedlade etiska undervisningen. Med denna får och kan aldrig anammas isolerad från evangelium. Bergspredikans krav och övriga nytestamentliga etiska föreskrifter kunna icke tillägnas och förverkligas såsom grundsatser för en human moral. Ett liv efter Nya testamentets anvisningar blir möjligt endast för den, som genom frälsningen fått del av nytt liv. Förbindelsen mellan lag och evangelium åstadkommes även på det sättet, att det framstår som nåd, att den Evige meddelar människan sin vilja. I anslutning till Barth gör Sœ gällande att denna förening av lag och evangelium möter oss även i Gamla testamentet. Lagens tavlor voro inneslutna i förbundsarken. Kristus sätter icke heller den gammaltestamentliga lagen ur kraft. Med hänvisning till Fr. Büchsels *Theologie des Neuen Testaments* formulerar Sœ sin uppfattning så, att Jesus enligt

de synoptiska evangelierna utan att uppställa någon utformad lära om det förblivande och det förgängliga i lagen sammanfattar allt i det dubbla kärleksbudet och kallar människor till ett liv i lydnad för detta bud, under återopande av eller protest mot enskilda bestämmelser i lagen. I huvudsak samma åskådning återfinnes hos Paulus och de johanneiska skrifterna.

Bibelordet tillåter emellertid icke en mekanisk tillämpning av dess etiska föreskrifter. Bibeln är icke en etisk uppslagsbok. Dess etiska undervisning berör blott enskilda områden av livet. I en mängd frågor lämnar oss den heliga Skrift utan vägledning. Det kan icke heller förbises, att särskilt Jesu ord framställa lydnadskravet i hela dess ideala höghet utan hänsyn till dess genomförbarhet i de konkreta situationerna. De nytestamentliga buden äro exemplifikationer till och illustrationer av vad agape efter Guds fullkomliga vilja betyder. Vid tillämpningen av dem måste de i många fall så att säga transponeras till det mänskliga livets nivå. Många Jesusord äro därjämte paradoxalt tillspetsade eller avsedda endast för den tidshistoriska situation, i vilken de sades. I den mån de nytestamentliga orden äro präglade av urförsamlingens parusiföväntan kunna de icke tillmätas allmängiltighet.

Dessa omständigheter göra det uteslutet att använda Bibeln som en lagbok. Det är icke människorna beskärt att en gång för alla kunna göra upp marschvägen i det godas tjänst. Meningen med Bibelns undervisning förstås blott genom bistånd av den helige Ande. Och vad som i varje situation är rätt för den enskilde, kan endast Anden avgöra. Bibelordet är från människans synpunkt en förseglad order, av vars innehåll vi få del blott timme för timme.

Søe anser det likväl icke utan betydelse att söka precisera den heliga Skrifts etiska lärdomar. Och icke heller saknar det värde att orientera sig i de sedliga erfarenheter, som äldre generationer av kristna gjort. Guds vilja med avseende på oss växlar icke från tid till tid. Därför kan det sedligt rätta aldrig stå i strid med Nya testamentets kärleksbegrepp. Ingen, som sätter sig upp emot Guds vilja, sådan den är kungjord genom uppenbarelsen i Kristus, kan handla under Andens ledning. De lärdomar åter, som erhållas genom kristenhetens stormän, äro visserligen icke på samma sätt bindande. Men det är rimligt och naturligt, om dylika lärdomar också inverka på oss vid vår strävan att finna det rätta. Den helige Andes vägledning på det etiska området består enligt Søe däri, att Guds ord levandegöres och att dess tillämpning i den konkreta situationen blir klar för oss. I sådana situationer, då man icke kan se klart, får man förlita sig

på att gudomlig ledning bistår den redlige, även då han med Luthers ord föres fram »som en bländad häst».

Den systematiska etiken får under sådana förhållanden en vansklig uppgift. Å ena sidan drar den i anslutning till Skriften och kristen tradition upp gränser, utanför vilka så att säga det okristliga tar vid. Sätillvida skall den ge kunskap om Guds vilja. Å andra sidan medger icke människans ställning, att hon någonsin *vet*, vad som är gott. Det skall i varje ögonblick givas genom Anden. Etikens uppgift blir då att ge en omistlig hjälp mot impulsivitet, mot följande av egna hugskott i det etiska handlandet. Den skall förhjälpa kyrkan till att tjäna den Gud, »som alltid vill det, som han givit tillkänna i sin uppenbarelse». Men etiken ger dock en mycket problematisk vägledning. Ett strikt följande av dess anvisningar är icke kristen lydnad för Guds vilja. Endast handlingar, som födas ur den levande förbindelsen med Kristus, äro i överensstämmelse därmed.

Søes betonande av den mänskliga oförmågan att döma om rätt och orätt torde bl. a. böra fattas som en kraftig reservation mot den nutida ordningsteologien. Icke i någon form vill han acceptera en sedlig kunskap, som öser ur andra källor än ur Kristusuppenbarelsen. Att t. ex. legitimera våldet genom återopande av skapelseordningen eller liknande strider enligt hans uppfattning mot kristna principer.

Men det kan nog icke nekas, att det konkreta utförandet av etiken nödgar till flitig användning av mera rationella synpunkter. Då Søe tillmäter det vetenskapliga sanningssökandet etiskt värde, kan väl icke något direkt bibelord återopas, och lika litet appellerar han här till Andens upplysning. Vid behandlingen av äktenskapets etik avvisas principiellt strävan att vinna stöd för det monogama äktenskapsidealet genom hänvisning till människans natur. För äktenskapets opplöslighet återopas Guds »bud och ordning» — enligt Jesu hänvisning till skapelseberättelsen, men också att detta bud är i överensstämmelse med den äktenskapliga kärlekens sanna väsen och omtanken om barnens välfärd. Äktenskapets monogama karaktär säges ha sin grund icke i uttryckliga skriftord, men i det förhållandet, att endast den monogama förbindelsen förverkligar en kristlig kärleksgemenskap mellan makarna. Till stöd för meningen att bestående polygama äktenskap i församlingar på missionsfälten skola respekteras, anför Søe, att det medför sedlig opplösning och förvirring, om det för de primitiva ofattbara kravet på monogami genomföres med omutlig stränghet; och en kyrka, som icke blott tolererar skilsmässa utan även vigsel av frånskilda, har ingen rätt att gå fram brutalt mot polygami bland svartingar. — Søe vill icke tillåta den kristna etiken att kapitulera

inför de världsliga ordningarnas Eigengesetzlichkeit. Men ett avsteg från den ideala rättfärdigheten sker dock i det kristna livet såtillvida, som den kristne på många punkter finner sig stå inför förhållanden, där synden så inficierat allt, att varje befatning med dem leder till delaktighet i synden. All ekonomisk verksamhet torde falla under denna dom. Den härigenom uppkomna svårigheten vill Søe lösa så, att man måste acceptera de förutsättningar, »som utgöra den oföränderliga bakgrunden för handlandet», i tro att Guds förlåtelse överskyler allt detta. — Beträffande statens tvångsmakt och dess förenlighet med den kristna kärleksmoralen framhåller Søe, att den enskilde redan i sitt privata liv märker, att kärleken ibland nödgas använda hårda medel. Ännu tydligare är det, att staten, som verkar för det helas väl, ej kan tillåta det onda att fritt utveckla sig. Detta mycket avgörande argument är väl icke hämtat direkt ur Bibeln och kan kanske icke heller legitimera sig såsom ingivet av Anden, men det ger sig helt naturligt genom en reflexion över kärlekens villkor i vår värld. Det vore under inga förhållanden kärlek att utlämna samtid och eftervärld åt övertvång och barbari, om man kan förhindra detta.

Det vill av de anförda exemplen synas, som om ordandet om den kristna etikens övernaturliga ursprung komme i en mindre gynnsam belysning. Argumenten på olika punkter förefalla ej otillgängliga för det sunda förståndet och den naturliga moraliska känslan.

Men det finns ett faktum i den moraliska erfarenheten, som uppfordrar till att icke förhastat skjuta undan talet om en Andens vägledning. Det är ett för alla välkänt förhållande, att den etiska insikten i utomordentlig utsträckning förblir ineffektiv. Man vet det rätta, men insikten slår icke igenom. Det är ytterst sällan vi helt kunna ursäkta våra brister med ett »jag har icke vetat bättre». Detta gäller för alla stadier av mänskligt liv. För ett rätt sedligt handlande fordras, att man vinner och bibehåller en etisk intuition, som kan på visst sätt jämföras med den friska konstnärsblicken. Denna etiska klarsyn kommer icke som en naturlig utvecklingsprodukt. Talet om den helige Andes verk i människan får påtagligt innehåll, om man förbinder det med denna markanta företeelse i det etiska livet.

Genom att fästa uppmärksamheten på nu antydda företeelse kan man också hålla möjligheten öppen för en viss sedlig kunskap oberoende av den bibliska uppenbarelsen. Människan är icke blindfödd i moraliskt avseende. Men hennes sedliga insikt är ineffektiv och ofullgånge.

Framställningen av den speciella etiken hos Søe erbjuder mycket av intresse. Ej minst följer man med uppmärksamhet vad en dansk teolog

under ockupationens år säger om nationellt och kristligt. Sæe anför starka reservationer mot varje tendens att tillskriva den nationella egenarten Eigengesetzlichkeit. Den speciella etiken ger också en intressant belysning åt de problem, som äro förknippade med den Barthska grundsatsen, att det sedligt goda aldrig blir något, som kan tillskrivas personligheten som besittning, utan alltid på nytt skapas. Det förefaller, som om den härmed åsyftade tanken kunde uttryckas mindre paradoxalt.

Som sammanfattande intryck av Sæes Kristelig Etik kan sägas, att en jämförelse med förhandenvarande framställningar avgjort utfaller mycket gynnsamt. Den innehåller många värdefulla historiska utblickar. Den ger god vägledning i väsentliga kristna frågor. Dess argumentering är solid och framställningssättet är väl avvägt. Den Barthska ståndpunkten är företrädd med en måttfullhet, som icke utesluter fruktbar diskussion med andra etiska åskådningar.

SIGFRID VON ENGSTRÖM.

LUTHERS TEOLOGISKA EGENART.

LENNART PINOMAA: *Der existenzielle Charakter der Theologie Luthers. Das Hervorbrechen der Theologie der Anfechtung und ihre Bedeutung für das Lutherverständnis (Annales Academiae Scientiarum Fennicae, B XLVII, 3). 198 sid. Helsingfors 1940.*

Ett nytt värdefullt bidrag till Lutherforskningen föreligger inom finsk teologi i och med docenten Lennart Pinomaas avhandling *Der existenzielle Charakter der Theologie Luthers*. Den forskningsuppgift, som Pinomaa härmed uppställt för sig, innefattar tvenne olika spörsmål. Dels vill han med utgångspunkt från existenskategorien klarlägga det egenartade i Luthers reformatoriska teologi med särskild hänsyn till den roll, som anfäktelsen spelat hos Luther (s. 10 f.) och dels vill han i anslutning till den tidigare forskningen på området giva ett svar på frågan angående tidpunkten för Luthers reformatoriska genombrott (s. 14 f.). Det är utan vidare klart, att båda dessa spörsmål måste stå i närmaste samband med varandra (jfr s. 130). Fastställandet av det reformatoriska genombrottet måste bero av, vad som anses vara kriteriet på den teologiska egenarten hos Luther. Avhandlingens huvudvikt kommer därför givetvis att falla på bestämningen av det teologiskt egenartade hos Luther.

För att närmare karakterisera detta säregna i Luthers teologi tar förf. som nämnts sin utgångspunkt i den existentiella grundinställningen. I motsats till den spekulativa fattningen av de teologiska begreppen är det för

den existentiella inställningen karakteristiskt, att den teologiska kunskapen springer fram ur anfäktelse och inre nöd. Teologen i existentiell mening kan icke stå utanför det budskap, som frambäres, han är tvärtom personligt djupt gripen av och lever med i detsamma. »Diese alles überschattende persönliche Mitbeteiligung des Theologen drängt das Interesse für lehrhafte Zergliederung und logische Linienführung zurück zugunsten einer lebensnahen Prägung der gesamten Theologie» (s. 17). Anfäktelsen, känslan inför domen och samvetets oro skapar hos teologen ett helt annat utgångsläge och försätter honom »in einer die ganze menschliche Existenz bedrohenden Anfechtung». Detta måste sägas vara av avgörande betydelse för förståendet av Luthers teologi. Den måste förstås som det anfäktade samvetets teologi.

Med denna teckning av den existentiella inställningens allmänna väsen har Pinomaa lagt grunden för en närmare analys av den existentiella uppfattningens förekomst och innebörd hos Luther. Den närmaste uppgiften blir då att från denna synpunkt granska några av viktigaste teologiska begreppen (s. 19 f.). I fråga om fattningen av humilitasbegreppet visar sig Luther till en början helt beroende av den romerska teologien. Den ödmjuka bekännelsen av synd är en dygd, en egenskap, som disponerar för nåden och utgör den ovillkorliga förutsättningen för rättfärdiggörelsen. Bredvid den av den romerska teologien influerade synen möter emellertid redan i första psalmföreläsningen en annan tankegång, enligt vilken humilitas icke fattas antropocentriskt som en dygd utan såsom en gudomlig skapelse i människan genom anfäktelse och nöd (s. 33). Den sanna ödmjukheten är något, som springer fram ur tron. I all stillhet har hos Luther en genomgripande förändring skett i uppfattningen av humilitas, som står i närmaste samband med den nya reformatoriska insikten och föreligger fullt tydlig i romarbrevsföreläsningen.

Ännu ett av de skolastiska huvudbegreppen bär enligt förf. vittnesbörd om genombrottet av den existentiella uppfattningen hos Luther. Det är synteresisbegreppet. I ljuset av den radikala synduppfattningen försvinner synteresis såsom organ för en metafysiskt tänkt förbindelse mellan människan och Gud. Förf. anser sig kunna ange tidpunkten för genombrottet av denna nya uppfattning till november 1515.

Efter denna förberedande undersökning av humilitas och synteresis går så förf. i avhandlingens huvuddel in på en bestämning av det reformatoriska genombrottet hos Luther med utgångspunkt i den existentiella inställningen (s. 55 f.). Det är framför allt tvenne begrepp, som återspegla den inre utvecklingsgången hos Luther, nämligen fruktans och anfäktelsens

begrepp. Under det att dessa båda begrepp från katolsk synpunkt ha en meritorisk innebörd, visar den existentiella upplevelsen, att de ha negativ betydelse för frälsningen och återspegla ett förvänt gudsförhållande. Fruktan såväl som anfäktelse betyda »keine Vorstufe sondern das Fehlen des Heils» (s. 73). På samma sätt får också lagen sin prägel av den existentiella betraktelsen. Medan den i ett tidigare skede i Luthers teologi tjänade som norm för rättfärdigheten, framträder den senare alltmera som ett hot mot människans existens. Den är en fördärvsmakt och tjänar synden (s. 115).

På denna väg kommer så Pinomaa slutligen fram till en möjlighet att noggrannare ange tidpunkten för det reformatoriska genombrottet. Låter man nämligen den existentiellt präglade uppfattningen vara kriteriet på det reformatoriskt egenartade hos Luther, kommer man till den uppfattningen, att det egentliga reformatoriska genombrottet måste ha ägt rum under tiden från maj 1515 till januari 1516 (s. 137).

I ett slutligt avsnitt av stort intresse undersöker Pinomaa tron ur existentiell synpunkt. Det förefaller, som om existenskategorierna här skulle ha fått en mera positiv innebörd, än den tidigare haft. I stället för att den tidigare framställts såsom förutsättningen för det reformatoriska gudsförhållandets genombrott, är förf. här angelägen om att framhålla, att den existentiella inställningen hör med till eller utgör en väsentlig del av trosupplevelsen. Anfäktelsen är nödvändig för den kristne, ty erfarenheten är den riktiga vägen till sann kristlig kunskap och anfäktelsen är kriteriet på, att tron icke är död utan lever. »Nur das angefochtene Gewissen versteht das Evangelium richtig», detta uttalande visar till sist undersökningens resultat: anfäktelsen öppnar vägen icke blott för det existentiella i negativ mening såsom domsupplevelse utan djupast sett för evangeliet. Den står i evangeliets tjänst.

Det huvudsakliga intresset i denna om en betydande kännedom om Luther och förmåga av inträngande analys vittnande avhandling knyter sig framför allt till den nya kategori, varmed förf. vill förstå Luther. Såsom en vinst måste givetvis antecknas genomförandet av den huvudsynpunkten, att Luther måste förstås med anfäktelsen som utgångspunkt. Luther betonar själv mer än en gång, att hans teologi vuxit fram icke såsom resultatet av spekulation utan under inre strid mot själafienden. Först den som söker följa Luther på denna inre väg i hans kamp mot frestelse, samvetsnöd och tvivel har möjlighet att förstå motivbildningen i hans teologi och det egenartade i den. Men fråga är, om existentialitetskategorien verkligen lämpar sig att återgiva det teologiskt egenartade hos Luther.

Det är alltid vanskligt att söka bedöma Luther med begrepp, som icke äro hämtade direkt från hans eget teologiska tänkande. Är det överhuvud så säkert, att existentialiteten motsvarar Luthers djupaste erfarenhet? Existenskategorierna är till sin ursprungliga innebörd ett formellt, okvalificerat begrepp och måste för att kunna appliceras på Luther fyllas med ett bestämt religiöst-etiskt innehåll. Detta har i sin tur till följd, att Luthers egna begrepp snart nog inträda som växelbegrepp för det som åsyftas med existentialitetskategorien. Fråga är då, om man överhuvud vunnit något med införandet av nämnda kategori. Det finns nog hos Luther knappast något begrepp, som icke från början är etiskt-religiöst kvalificerat, och detta gör, att t. ex. begreppet anfäktelse icke utan vidare kan likställas med existentiell nöd. Det förra begreppet har för Luther en långt djupare etisk-religiös innebörd, än att det skulle kunna översättas med »ett hjälplöst tillstånd hos människan under Guds dom». Begreppet existentiell nöd synes därför icke kunna göra rättvisa åt det stränga etiskt-religiösa sensorium, som hör till Luthers teologiska egenart och utmärker hans religiösa erfarenhet. Därmed är nu icke sagt, att icke förf. i övrigt på ett övertygande sätt förmått teckna erfarenhetens betydelse i Luthers teologi.

G. TÖRNVALL.

DEN RELIGIÖSA LIBERALISMENS HISTORIA.

WALTER NIGG: *Geschichte des religiösen Liberalismus*. 422 sid. Niehans Verlag, Leipzig 1937.

Ett givande bidrag till insikten i den liberala nydaningen i vår egen idé- och kyrkohistoria var Edv. Rodhes stora arbete om den religiösa liberalismen i Sverige (1935). Samlat omkring Ignell, Rydberg, Wikner gav det historisk relief år kristendomens moderna problematik i svenska kyrkan, med utblickar till Europa och Amerika. Den större, allmänna bakgrunden tecknar den schweiziske kyrkohistorikern Walter Nigg i ett arbete, som är en både spännande och instruktiv lektyr. Kyllig objektivitet är icke just det utmärkande för denna framställning, tvärt om: Nigg är en entusiastisk anhängare av den religiösa riktning vilkens historia han skriver, och han lägger ingalunda band på sina egna känslor inför denna historia. Som han emellertid är en utmärkt historiker levererar han ingen partsprocedur, utan hans egen liberala inställning bidrager endast till att ge åt boken ett liv och en värme, som genast skapar kontakt mellan läsaren och stoffet.

Sin uppgift har Nigg fattat mycket vid: Han vill skriva *det kristna*

frisinnets saga och tar därför sin utgångspunkt i renässansen och humanismen för att via upplysningen och idealismen komma fram till liberalismens avgörande genombrott i teologi och fromhet genom »Tübinger-skolans» framträdande på 1830-talet. Den följande framställningen begränsas huvudsakligen till Tyskland och Schweiz, utrymmet tillät icke att ta med England och Amerika, där den fria kristendomen ju har spelat och spelar en utomordentlig viktig roll. Då emellertid de nordiska kyrkorna otvivelaktigt står den tyska utvecklingen närmare än de angloamerikanska förhållandena, förlorar arbetet icke sin betydelse för oss genom begränsningen till Tyskland.

Nigg ger en verkligt gripande skildring av den tyska kyrkostriden under tre kvarts sekel, från F. Chr. Baur och D. F. Strauss fram till Adolf Harnack och Ernst Troeltsch. Hela den långa serien av tyska kättarprocesser får draga förbi vår blick. Även den katolska modernismen och den judiska reformismen tecknas. Slutligen skildras liberalismens förfall och sammanbrott i efterkrigstidens reaktion och dess slutliga undergång i den teologiska och kyrkliga frontbildningen i tredje riket. Nigg bedömer läget som tröstlöst, den religiösa liberalismen tycks numera endast vara ett »ljus minne om en skön gången tid». Det har nu kommit därhän, att »den enskilde» (Kierkegaard) i sin djupa ensamhet måste hålla den liberala övertygelsen vid liv i förbiban på det religiösa frisinnets »uppståndelse ur graven i ny gestalt». Ty detta frisinne var icke en övergående tidshistorisk företeelse, utan »en andlig hållning med *evig* prägel». Därför kan den ej gå under. — Till denna principiella åsikt och den därmed förknippade profetian måste vi återkomma. Först några glimtar ur den intressanta boken.

Namnet »liberalism» härstammar från det politiska livet. Det uppstod i Spanien under 1800-talets häftiga partistrider. På det politiska området är den liberala idén fast förankrad i individualismen, den representerar kravet om personlighetens frihet såsom det högsta och väsentliga goda i kulturen. Vid överflyttningen till det religiösa området bibehåller ordet »liberal» sitt sammanhang med det individuellt personliga: Min tro måste vara min egen övertygelse, ifall den skall ha det ringaste värde. Men därtill kommer ännu ett moment som går ihop med individualismen i den religiösa liberalismens begrepp: *rationalismen*. Icke den mystiska utan den *upplysta* individualismen är den liberala kristendomens bärare. Sedan Sokrates är denna rationalistiska individualism ett grunddrag, kanske grunddraget, i Europas kultur. Och liberalismens problem är därför oundvikligt både i politik och religion, ingen vuxen och tänkande människa kan komma undan den frågan i sitt eget liv.

Det är därför med full rätt som Nigg vid början av sin framställning låter blicken gå långt tillbaka, ända till andra århundradet med dess kristna filosofer. Även fornkyrkans kättare, såsom Arius och Pelagius, representerar en kristendom »fattbar för det mänskliga förnuftet». Under medeltiden spåras friare syn t. ex. hos Abelard; men först den moderna livskänslans genombrott i renässansen och humanismen möjliggjorde den liberala utvecklingen. Niggs analys av humanismen och dess religiositet är mycket läsvärd; i medelpunkten står givetvis Erasmus och på hans linje Melanchthon och Zwingli, socinianerna och spiritualisterna. Många och mångahanda krafter bidrog till grundläggandet av den fria religiositeten som vann sin gestalt i upplysningen.

Upplysningens tidsålder prisar Nigg i starka ordalag. Gent emot en man som Luther är däremot hans sympatier ganska delade. Han försöker att upprätta den gamla distinktionen mellan »den unge» och »den gamle» Luther, mellan den väldige frihetskämpen, den suveräna religiösa nydanaren, och den Luther som återföll i medeltidens skolastik. Detta schema torde dock nu vara övervunnet såsom allt för lättvindigt och ytligt. Icke heller »den unge Luther» kan tagas till intäkt för någon sorts religiös liberalism. Nigg talar om »omedelbarheten i hans religiösa upplevelse» såsom uttryck för en ny tid som hade övervunnit medeltiden. Det är emellertid med Luther och medeltiden som med Jesus och judendomen: Som Jesus sprängde Luther sin tids fromhet genom att öppna en ny källåder *i centrum*. Omedelbarheten och oppositionen i detta hade intet med individualism eller rationalism att göra. Någon »liberal» fläkt blåste varken hos Jesus eller hos den »unge» Luther. Upplysningsmännen passerar revy: Spinoza, deisterna, Rousseau, Leibniz; rationalisterna med Lessing i spetsen; idealismens stora, lysande namn, främst Herder och Schleiermacher. Därmed är vi framme vid »blomstringstiden», 1800-talet från 30-talet, då den kritiska bibel- och dogmforskningen bröt igenom alla fördämningar, erövrade de teologiska fakulteterna och räckte handen åt en ungdomsfrisk, entusiastisk frisinnad kulturkristendom. Nigg anser att möjligheten då förelåg för en genomgripande och omfattande religiös förnyelse av det tyska folket, men dessa möjligheter förstördes genom att väckelsen, den folkliga pietismen, nu, skrämde av den kritiska teologien, antog en antiteologisk, akulturell riktning och inkapslade sig i en trång omvändelsekristendom. Därmed förlorade denna väldiga rörelse förbindelsen med den allmänna utvecklingen och sjönk ned i småborgerligt konventikelväsen samt slöt ett onaturligt förbund med den politiska reaktionen. Exponenten för denna sorgliga allians var Hengstenberg, om vilken

Nigg säger, att bibeln för honom dugde till att användas som giftspruta mot hans fiender.

Under dessa omständigheter blev det den religiösa liberalismens lott att kämpa sig fram mot ett våldsamt motstånd, under en polemik ofta bittrare och mera lidelsefull än de politiska. Talrika ädla och samvetsömma människor fick ett grymt öde mellan de kyrkliga kvarnstenarna, och konflikten mellan vetenskaplig övertygelse och from tradition försatte många i ett ytterst pinsamt läge. Allt detta skildrar Nigg på ett medryckande sätt. En huvudförjänst hos hans arbete är just den livligt individualiserade bild som ges av detta skede. För första gången ser vi nu här personer, händelser, rörelser i ett stort inre sammanhang under det religiösa frisinnet synvinkel. Den kyrkliga krisen började 1840 med att kyrkoherden i Magdeburg, Sintenis, i en tidningsartikel framhöll som sin åsikt, att det vore förkastligt att bedja till Kristus, emedan detta vore oförenligt med tron på Gud fadern. Det blev inledningen till den långa rad av »mål» (*Fälle*) som drar sig genom den nyaste kyrkohistorien och som ju höll på att få några senkomna avläggare i våra dagars Sverige.

Den religiösa liberalismen befann sig i ett egendomligt läge. Den hade starka krafter för sig: Vetenskapen med en utomordentlig uppslags- och resultatrikedom, den allmänna kulturutvecklingen med dess strävan mot en enhetlig, human livsåskådning och etik och med dess ständigt stegrade känsla av avstånd från bibel och kyrklig dogm; den snabbt växande folkupplysningen, som drog de breda lagren in i religionsdebatten och gjorde dem tillgängliga för populär upplysningsreligion. Man skulle tro, att liberalismen i denna situation skulle fått en mycket tacksam uppgift såsom förmedlare mellan tradition och evolution. Men så gick det ingalunda. Situationen rymde även ogynnsamma faktorer. Jämte den sig hastigt konsoliderande pietistiskt-ortodoxreaktionära fronten fick frisinnet att kämpa med en »vänsterfront», en religiös radikalism, som var minst lika obarmhärtig i sina angrepp som högern. Det var alla dessa som förbrådde liberalismen att den stannade på halvvägen, i kompromissen. Till dessa hörde t. ex. Strauss, Jacob Burckhardt, Gottfried Keller, Overbeck, — formidabla kritiker! Dessa angrepp från radikalt håll var det pinsammaste för liberalerna, som snart kände sig stå på »en smal, kringspolad landrensa, där reformteologien försöker hålla stånd mot materialismens framstörtande vågor». Denna utpräglade mellanställning var givetvis ytterst påfrestande, helst som den religiösa kraften i den liberala förkunnelsen visade sig vara genomgående ganska liten.

Nigg söker nämligen ingalunda överskylla liberalismens *inre* svårig-

heter, dess *oklarhet* i inställningen till bibel och tradition och dess bristande förmåga att genomtränga kulturen med *starkt* och *äkta religiöst liv*. Styrkan låg i det negativa. Liberalismen bar — som för övrigt alla rörelser i historien — upplösningen i sig. Förfallet kom, idet det religiösa frisinnet började spåra ur och slå in på irrvägar: monismen och den religiösa socialismen. Och så kom efterkrigs-krisen, som är »det mörkaste bladet i den religiösa liberalismens historia».

Nu fick den dela öde med det politiska frisinnet; all liberal tanke och känsla, all individualism och ratio blev nu lyst i bann, smäddad och pådyvld skulden för det religiösa förfallet och kultureländet. Reaktionen mot liberalismen ser Nigg huvudsakligen som ett patologiskt fenomen, en hysterisk ångestpsykos, som på det teologiska gebitet uppenbarar sig i den dialektiska teologien och Oxfordgrupprörelsen förutom i antroposofi och annan ockultism. Dock förnekar han icke, att den frisinnade kristendomen hade urartat, de liberala predikningarna förkunnade en grund optimism, som hade en förklaring på allt, saknade sinne för tragiken i livet och sjönk ned till en kalkborgerlig moral och en sentimental gud-fader-teologi. Det var en invärtes bruten liberalism som drabbades av efterkrigs-krisens förintande dråpslag.

Niggs arbete låter hela 1800-talets religiösa problematik stiga fram för vår blick. Men det inskärper även att denna problematik är outrotlig. När författaren slutar med att poängtera att den religiösa liberalismen är odödlig därför att den är »en andlig hållning med evig prägel», så har han rätt så till vida som rationalismen och individualismen utan tvivel ligger i den västerländska människans själsliga urgrund och en gång väckta aldrig mera kan elimineras. Men man kan dock fråga sig om liberalismen någonsin i framtiden kommer att få de chanser till kyrklig åsiktsbildning som den tidigare haft. Kulturoptimismens totala sammanbrott och den exegetiska forskningens resultat, som gör det omöjligt att fortsätta med att spela ut Jesus mot Paulus och Johannes, kommer att stå i vägen för en religiös liberalism, som vågar göra anspråk på att vara icke blott kristendom, utan kristendomen i dess ursprungliga enkelhet och eviga giltighet. Dessa liberalismens gamla pretentioner måste nu definitivt avskrivas. Och därmed är ett skede i den religiösa liberalismens långa historia oåterkalleligen slut. I framtiden måste rationalismen och individualismen göra sig gällande på andra vägar inom det västerländska samhälle, som kommer att stiga fram ur världskrisen. Samspelet mellan kristendom och humanism kommer då att fortgå under sannare former och på klarare linjer.

ANTON FRIDRICHSEN.

STUDIUM AV KYRKOPROBLEMET

EN LITTERATURFÖRTECKNING

AV TEOL. LIC. ÅKE V. STRÖM, UPPSALA

Frågorna om kyrkans väsen och villkor, organ och former äro på ett sällsynt sätt aktuella. Den exegetiska och systematiska teologien arbetar med dem, präster och lekmän begrunda dem, dagspressen skriver om dem. Det ekumeniska problemet, särskilt förhållandet mellan Svenska kyrkan och sekterna, har kommit i nytt läge genom dessa diskussioner.

Vad som först och främst behövs i detta läge är faktisk kunskap. Också höjes från alla delar av vårt land ett allt enträgnare rop på reel upplysning om urkyrkans och nukyrkans karaktär och deras förhållande till varandra. För att tillmötesgå detta krav har det sällsynt förnämliga samlingsverket »En bok om kyrkan» (SKD 1942, 13: 50) utkommit, som säkerligen för årtal framåt blir grundvalen för varje debatt i dessa ting.

Det vore högst önskvärt, om denna bok kunde läggas till grund för ett inträngande studium av kyrkoproblemet i ASP-kretsar, studiecirklar, teologgrupper m. m. Till tjänst för sådant arbete har jag samlat, grupperat och i viktigare fall helt kort karakteriserat litteratur (företrädesvis svensk) från de senaste 10 åren. Under varje rubrik anges först svenska böcker och uppsatser, därefter några representativa utländska, i regel blott sådana, som finnas i något av Sveriges offentliga bibliotek. Tidsbegränsningen kan för den exegetiska litteraturen anses motiverad av att Lintons betydelsefulla litteraturöversikt (se nedan) utkom 1932. För den systematiska har gränsen satts ungefär 1930.

1. KYRKOPROBLEMETS NYORIENTERING.

OLOF LINTON, *Das Problem der Urkirche in der neueren Forschung. Eine kritische Darstellung*, i: UUA 1932, avd. Teol. 2, 7: 50.

Utförlig framställning av den ökade förståelsen för den urkristna kyrkotankens egenart från 1880-talet till förf:s tid, med hänsyn jämväl till viktigare specialfrågor såsom ämbetet m. fl. Tyvärr slutsåld.

DENS., *Nya Testamentet och kyrkan*, i: NKT 10, 1941, s. 115—27.

Kort sammandrag av föregående.

G. AULÉN, *Spaningstjänst*, SKD 1939, 3: 75, kap. Kyrkoidén under de senaste seklen.

ELIS MALMESTRÖM, Kyrkotankens nyorientering, i: ASP:s årsprogram 1942, s. 53—56.

2. KYRKAN I NYA TESTAMENTET.

A. *Bakgrunden i Gamla Testamentet.*

För en rätt uppfattning av kyrkotanken i NT är en klar bild av dess rötter i gammaltestamentlig åskådning oundgängligen nödvändig. För detta syfte föreslås följande:

GEO WIDENGREN, Psalm 110 och det sakrala kungadömet i Israel, i: UUA 1941: 7, 1, 1: —.

Ger den religionshistoriska bakgrunden till Messiastrons uppkomst ur det sakrala kungadömet.

ÅKE V. STRÖM, Den bibliska folkkyrkotanken, i: STK 1942, s. 230—46.

Om sambandet mellan GT och NT. Rika litteraturanvisningar.

HJ. LINDROTH, Hur de kristna dogmerna blevo till, SKD 1938, 1: 75, kap. GT och den äldsta dogmbildningen.

Om kyrkotanken såsom ett arv från GT.

WILHELM RUDOLPH, Volk und Staat im Alten Testament, i: Volk, Staat, Kirche. Ein Lehrgang der theol. Fakultät Giessen, Giessen 1933, s. 21—33.

AD. LODS, Les antécédents de la notion de l'Église en Israël, i: Origine et nature de l'Église. Conférences prononcées à la Faculté libre de Théologie protestante, Paris 1939, s. 7—50.

LEONHARD ROST, Die Vorstufen von Kirche und Synagoge im Alten Testament, BWANT 4: 24, Stuttgart 1938.

Terminologiska utredningar och tabeller.

H. WHEELER ROBINSON, The hebrew conception of corporate personality, i: ZAW, Beih. 66, 1936, s. 49—62.

Oversikt över det kollektiva betraktelsesättet i GT.

FRIEDRICH HEILER, Urkirche und Ostkirche, München 1937, s. 21—31.

NILS ALSTRUP DAHL, Das Volk Gottes. Eine Untersuchung zum Kirchenbewusstsein des Urchristentums. Skr. utg. av Det Norske Videnskaps-Akademi i Oslo, II. Hist. Filos. Klasse, 1941, No 2, 24: —, kap. »Das Volk Gottes im Alten Testament».

Det väldiga verket, som i sin nytestamentliga huvuddel har avgörande brister, ger en mycket god introduktion i den gammaltestamentliga bakgrunden.

B. *Jesus och kyrkan.*

ANTON FRIDRICHSEN, Människosonen och Israel, i: Till Gustaf Aulén 19^{15/5} 39, SKD 1939, 10: —, s. 100—16.

DENS., Kyrka och sakrament i Nya testamentet, i: STK 12, 1936, s. 303—17.

NILS JOHANSSON, Det kristna frälsningsmysteriet och kyrkans gemenskap, STK 17, 1941, s. 257—69.

Driver tesen, att tron och bekännelsen äro mål, icke villkor för tillhörigheten till den urkristna kyrkan och att dopet ersätter Jesu personliga kallelse.

JOH. v. WALTER, Christentum und Frömmigkeit, Gütersloh 1941, kap. 'Von der Entstehung der Kirche' och 'Heilsgemeinde oder Heilsanstalt?'

Hävdar Jesu kyrkogrundande och urkyrkans kollektivistiska karaktär med delvis nya argument.

R. NEWTON FLEW, Jesus and his Church, London 1938.

God sammanfattning av särskilt den engelska forskningens syn på Jesus och den kyrka, som han själv skapade som en fortsättning av det gamla Israel.

C. *Urkyrkan i allmänhet.*

BO GIERTZ, Kristi kyrka, SKD 1939, 3: 50, 4: 25, kap. Den bibliska grunden (s. 13—35).

OLOF LINTON, »Objektivt» och »subjektivt» i Nya testamentet, i: STK 13, 1937, s. 324—32.

JOH. LINDBLOM, Den kristna enhetstanken i Nya Testamentet, Lindblads 1935, 1: —.

Redogör helt kort för de enhetsskapande faktorerna, till vilka icke höra lära, praxis, kristlig fullkomning, församlingsorganisation.

Die Kirche im Neuen Testament in ihrer Bedeutung für die Gegenwart, Ein Gespräch zwischen lutherischen, reformierten und freikirchlichen Theologen, herausgeg. von FR. SIEGMUND-SCHULTZE, Berlin 1930.

LYDER BRUN, Der kirchliche Einheitsgedanke im Urchristentum, i: ZSTh 14, 1937, s. 86—127.

FERD. KATTENBUSCH, Die Selbstauffassung und Gestalt der Urkirche, Zu O. Lintons Schrift, i: ThStKr 105, 1933, s. 97—116.

HEINRICH SEESEMAN, Der Begriff *κοινωνία* im Neuen Testament, ZNW, Beih. 14, Giessen 1933.

JOH. SCHNEIDER, Die Einheit der Kirche nach dem Neuen Testament, Berlin 1936.

E. GAUGLER, Das Wort und die Kirche im Neuen Testament, i: IKZ 29, 1939, s. 1—27.

Archimandrit CASSIAN, Die Lehre des Neuen Testaments von der Kirche, i: IKZ 30, 1940, s. 1—12.

Bland de bästa koncentrerade sammanfattningar som skrivits.

OTTO MICHEL, Das Zeugnis des Neuen Testaments von der Gemeinde, FRLANT 57, Göttingen 1941.

God analys av begrepp med kyrklig innebörd. Redogörelse för de olika skrifternas kyrkosyn.

D. *De olika nytestamentliga skrifternas kyrkobegrepp.*

ANTON FRIDRICHSEN, Kyrkan i Fjärde evangeliet, i: STK 16, 1940, s. 227—42.

DENS., [Rec. av] A. Wikenhauser (se nedan), i: STK 13, 1937, s. 379—82.

ÅKE V. STRÖM, Uppenbarelsboken och vår tid, SKD 1939, 3: 25, kap. Guds kyrka.

ERNST PERCY, Der Leib Christi (*Σώμα Χριστοῦ*) in den paulinischen Homologomena und Antilegomena, i: LUÄ, NF 1: 38 nr 1, 1942.

- H. KÖHNLEIN, La notion de l'église chez l'apôtre Paul i: RHPPhR 17, 1937, s. 357—77.
- ERNESTO BUONAIUTI, Christologie und Ecclesiology bei Sankt Paulus, i: Eranos-Jahrbuch 1940/1941, Zürich 1942, s. 295—335.
- ALFRED WIKENHAUSER, Die Kirche als der mystische Leib Christi nach dem Apostel Paulus, Münster in Westf. 1937, ²1940.
Värdefullt katolskt arbete med mönstergill exegetisk metod. Rikhaltig religionshistoriskt jämförelsematerial.
- DORIS FAULHABER, Das Johannes-Evangelium und die Kirche, Kassel 1938.
- ERNST KÄSEMANN, Das wandernde Gottesvolk, FRLANT 55, Göttingen 1939.
Religionshistoriskt orienterad undersökning av kyrkotanken i Hebreerbrevet.

E. *Specialfrågor.*

a. Guds rike och kyrkan.

- ANDERS NYGREN, Denna tidsålder och den tillkommande, i: STK 17, 1941, s. 270—80.
- BO GIERTZ, Kyrkan och Guds rike, i: STK 18, 1942, s. 34—44.
- HEINZ DIETRICH WENDLAND, Die Eschatologie des Reiches Gottes bei Jesus. Eine Studie über den Zusammenhang von Eschatologie, Ethik und Kirchenproblem, Gütersloh 1931.
- ERNST SOMMERLATH, Kirche und Reich Gottes, i: ZSTh 16 1939, s. 562—75.
- OSCAR CULLMANN, Königsherrschaft Christi und Kirche im NT, Zürich 1941.
Viktiga synpunkter på här rubricerat tema och på kyrka och stat.

b. Ämbetet.

- BO GIERTZ, Apostolat, succession och prästämbete, i: NKT 7, 1938, s. 97—112.
- HANS FREIHERR V. CAMPENHAUSEN, Prästbegreppets uppkomst i den gamla kyrkan, i: SEÅ 4, 1939, s. 86—101.
Underskattningen av det på kyrkorätt vilande ämbetets roll i urkyrkan gör att uppsatsen med fördel kan kompletteras med
- EINAR MOLLAND, »Guds folk» som uttryck för urkristendommens kirkebevissthet, i: NTT 42, 1941, s. 215—19.
- KARL HEINRICH RENGSTORF, Apostolat und Predigtamt, Tübinger Studien zur syst. Theol. 3, Stuttgart u. Berlin 1934.
- E. G. GULIN, Das geistliche Amt im Neuen Testament, i: ZSTh 12, 1935, s. 296—313.
- ADOLF KÜRY, Kirche und Amt, i: IKZ 26, 1936, s. 129—43.
- KARL-LUDWIG SCHMIDT, Le Ministère et les ministères dans l'église du Nouveau Testament, i: RHPPhR 17, 1937, s. 313—36.
- GERHARD SASS, Apostelamt und Kirche, FGLP 9: 2, München 1939.
Allsidig utredning om apostelbegreppet hos Paulus.
- HANS ASMUSSEN, Die Kirche und das Amt, München 1939.
Sammanfattande framställning av NT:s och dess olika skrifers lära om ämbetet såsom en fortsättning av Jesu gärning och såsom nödvändigt för kyrkans »esse».

c. Kulten.

TOMAS ARVEDSON, Ritualismen och Nya Testamentet, i: VL 27, 1936, s. 154—56.

ERNST LOHMYER, Kultus und Evangelium, Göttingen 1942.

Intressant, tyvärr något svårtillgänglig framställning av urkyrkans ställning till judisk och egen kult. Kanske problematiska resultat.

HANS WENSCHKEWITZ, Die Spiritualisierung der Kultusbegriffe Tempel, Priester und Opfer im Neuen Testament, i: Angelos 4, 1932, s. 70—230.

E. O. JAMES, Christian myth and ritual, London 1933.

Om den religionshistoriska bakgrunden (det sakrala kungadömet) till kyrkans olika ritual.

d. Sakramenten.

ANTON FRIDRICHSEN, Kyrka och sakrament i Nya Testamentet (se ovan under B).

BENGT SUNDKLER, Hur gammalt är barndopets sakrament?, Lindblads 1933, 1: 50.

Driver tesen om barndopets hemortsrätt i urkyrkan.

ERNST LOHMEYER, Om nattvarden i Nya Testamentet, i: STK 14, 1938, s. 333—45.

DENS., Vom urchristlichen Sakrament, i: Deutsche Theologie 1939, s. 112—126, 146—56.

DENS., Vom urchristlichen Abendmahl, i: Th. Rundsch. NF 9, 1937, s. 168—227, 273—312 och 10, 1938, s. 81—99.

DENS., Das Abendmahl im NT, i: JBL 56, 1937, s. 217—52.

EINAR MOLLAND, Barsedåpens oprinnelse og alder, i: NTT 43, 1942, s. 1—23.

Utförligare diskussion än Sundklers, utmynnande i samma resultat.

JOACH. JEREMIAS, Hat die älteste Christenheit die Kindertaufe geübt? 1938.

DENS., Die Abendmahlsworte Jesu, Göttingen 1935.

H. ASMUSSEN, E. KÄSEMANN m. fl., Abendmahlsgemeinschaft? München 1937.

H. SASSE, O. PROCKSCH m. fl., Vom Sakrament des Altars. Lutherische Beiträge zur Frage des heiligen Abendmahls, Leipzig 1941.

e. Kyrka och stat.

Litteraturen om NT:s syn på staten finns samlad i följande två arbeten:

IVAR BENUM, Gud och kejsaren, i: SEÅ 4, 1939, s. 39—60.

ANTON FRIDRICHSEN, Krig och fred i Nya Testamentet, i: UUÅ 1940: 3, särsk. s. 10 f., 35.

Därtill:

GERH. KITTEL, Das Urteil des Neuen Testaments über den Staat, i: ZStTh 14, 1937, s. 651—80.

OTTO ECK, Urgemeinde und Imperium, BFchrTh 42, Gütersloh 1940.

MARTIN DIBELIUS, Rom und die Christen im ersten Jahrhundert, Sitzungsberichte der Heidelberger Akad. der Wiss., Phil.-hist. Klasse 1941/42, 2, Heidelberg 1942.

3. AKTUELLA HISTORISKA PERSPEKTIV.

A. *Kyrkan i den fornkyrkliga bekännelsen.*

HJALMAR LINDROTH, Kyrkan och dogmat, i: STK 13, 1937, s. 145—53.

DENS., Den apostoliska trosbekännelsen, SKD 1933, 6: 75, särsk. s. 257—67, 276—85.

DENS., Hur de kristna dogmerna blevo till (se ovan 2 A).

SIGFRID V. ENGESTRÖM, De två vägarna, SKD 1936, 4: 50, särsk. kap. »De heligas samfund».

Anger den ursprungliga betydelsen av *communio sanctorum* vara 'gemenskap med de heliga'.

HJALMAR LINDROTH, *Sanctorum communio*, i: TA 41, 1936, s. 159—67, 221—39, 274—83.

Uppvisar förekomsten av betydelsen: 'delaktighet i det heliga' (sakramentet).

DENS., Irenaeus' kristendomstolkning och kyrkosyn, i: STK 15, 1939, s. 22—39.

J. ZEILLER, La conception de l'Église aux quatre premiers siècles, i: *Revue d'histoire ecclésiastique* 29, 1933, s. 571—85, 827—48.

FRIEDRICH HEILER, *Urkirche und Ostkirche* (se ovan 2 A).

WOLFGANG SCHMIDT, *Die Kirche bei Irenäus*, Helsingfors 1934.

DENS., Biskopens ställning enligt Ignatius av Antiokia, i: TA 41, 1936, s. 348—62, samt 42, 1937, s. 81—93.

B. *Kyrkan hos Luther och i den äldre lutherdomen.*

Av grundläggande betydelse är här ett äldre arbete:

GUSTAF AULÉN, Till belysning af den lutherska kyrkoidén (= Arbeten utgifna med understöd af Vilh. Ekmans univ.-fond II) Uppsala o. Leipzig 1912.

Behandlar Luthers kyrkobegrepp och den senare lutherdomens t. o. m. 1800-talet.

HERBERT OLSSON, Kyrkan såsom uttryck för Luthers gemenskapstanke, i: STK 11, 1935, s. 49—71.

Den enda direkta framställningen av Luthers kyrkobegrepp på svenska inom vårt tidsavsnitt.

GUSTAF LJUNGGREN, Luther och barndopet, i: Till Gustaf Aulén (se ovan 2 B), s. 219—34.

DENS., Luthers nattvardslära, i: Ordet och tron. Till Einar Billing på hans sextioårsdag den 6 okt. 1931, SKD 1931, 7: 50, s. 191—216.

GUSTAF AULÉN, Luther och politiken, i: STK 17, 1941, s. 177—196.

En uppgörelse med Althaus' av moderna tyska strömningar influerade Luther-tolkning.

GUSTAF TÖRNVALL, Andligt och världsligt regemente hos Luther, SKD 1940, 4: 75.

Uppvisar, hur Gud, såsom på en gång skapelsens och frälsningens Gud, enl. Luther utövar sitt regemente både inom kyrkan och genom de världsliga ordningarna.

DENS., Kyrka, tro och gemenskap hos Luther, i: NKT 11, 1942, s. 145—58.

GUSTAF WINGREN, Luthers lära om kallelsen, Gleerup 1942, 7: 50. (Se sidhänvisn. i sakregistret; särsk. under rubrikerna *Kyrkan*, *Regemente* och *Ambete*.)

HILDING PLEIJEL, Vår kyrkas bekännelse, Gleerup 1941, 3: —.

Innehåller olika uppsatser om bekännelseskriteriernas historia och om Luthers och svenska Kyrkomötets ställning till dem.

- RUBEN JOSEFSON, Några historiska anteckningar till frågan om prästämbetets motivering, i: NKT 9, 1940, s. 60—72.
Redogör för ett annorlunda än hos Luther orienterat prästbegrepp hos Spalding och Marheineke.
- PAUL ALTHAUS, *Communio sanctorum. Die Gemeinde im lutherischen Kirchengedanken*, 1, Luther (= FGLP I: 1) München 1929.
Viktigt arbete om Luthers kyrkobergrepp.
- DENS., *Die lutherische Abendmahlslehre in der Gegenwart*, München 1931. Den historiska delen därav även i: *Luther-Jahrbuch XI*, 1929, s. 2—42 under rubriken: *Luthers Abendmahlslehre*.
- ADOLF KÖBERLE, *Wort, Sakrament und Kirche im Luthertum*, i: *ZStH* 12, 1935, s. 255—95.
- E. SOMMERLATH, *Der Sinn des Abendmahls nach Luthers Gedanken über das Abendmahl 1527—29*, Leipzig 1930.
- H. GRASS, *Die Abendmahlslehre bei Luther und Calvin*, *BFchrTh* 2: 47, Giessen 1940.
Den (visserligen något äldre) utländska litteraturen om Luthers kyrkobergrepp finnes förtecknad hos FERD. KATTENBUSCH, *Die Doppelschichtigkeit in Luthers Kirchenbegriff*, i: *ThStKr* 100, 1927—28, s. 197—347.

C. *Kyrkan hos E. Billing och i unglyrkligheten.*

- Billings syn på den allmänneliga kyrkan inhämtas bäst ur:
I katekesundervisningens tjänst. Utdrag ur Meddelanden från Kungl. Katekesnämnden I, Stockholm 1916, s. 132—49.
Hans folkkyrkotanke utföres i:
EINAR BILLING, *Herdabref till Prästerskapet i Wästerås stift*, SKS 1920, 3: 75 s. 55—81.
DENS., *Den svenska folkkyrkan*, SKD 1930, 2: 50.
Litteratur i ämnet:
GUSTAF AULÉN, *Einar Billings teologi*, i: *Einar Billing In Memoriam*, SKS 1940, s. 38—78.
KNUT B. WESTMAN, *Einar Billing såsom kristen tänkare*, i: *Kristen humanism. Årsbok 1940*, s. 46—65.
ÅKE V. STRÖM, *Svenskt och tyskt om folk och kyrka*, *Fritzes* 1935, 1: 75.
DENS., *Kring vår kyrkosyn*, i: *VL* 28, 1937, s. 57—60.
OLLE NYSTEDT, *Från studentkorståget till Sigtunastiftelsen*, SKS 1936, 9: 50, 11: —, kap. »En ny teologi och en ny kyrkosyn», s. 23—58.
HILDING PLEIJEL, *Ungkyrkörörelsen i Sverige*, *Gleerups* 1937, 1: —.

4. KYRKOTANKEN I PRINCIPIELL BELYSNING.

A. *Kyrkans väsen.*

- HJALMAR LINDROTH, *Den evangeliska kyrkotanken*, i: *VL* 32, 1941, s. 95—106.
DENS., *Synlig och osynlig kyrka*, i: *NKT* 11, 1942, s. 14—26.
Tillsamman ge dessa uppsatser en framställning av den eskatologisk-sakramental evangeliska kyrkosynen, gemensam för urkyrkan och Luther, samt en uppgörelse med annorlunda orienterade aktuella kyrkobergrepp.

DENS., Till frågan om uppenbarelse och historia, i: Till Gustaf Aulén ^{15/5} 1939, s. 204—18.

Belyser, huru den eskatologisk-sakramentala kyrkosynen bidrager till lösningen av det konsekvent religiöst fattade problemet om uppenbarelse och historia.

OXFORD OCH EDINBURGH. Aktstycken från Världskyrkokonferenserna i Oxford och Edinburgh 1937, SKD 1938, 3: 75, särskilt s. 157—169.

Dessa dokument ge en inblick i de olika kyrkoavdelningarnas gemensamma tänkande och däri framträdande konsensus.

ANTON FRIDRICHSEN, Kristen gemenskap, i: SvT 23, 1936, s. 256—262.

Om det kyrkliga kollektivets dubbla front: mot individualismen och en personlighetsdödande kollektivism.

KARL HEIM, Jesus der Weltvollender, Berlin 1937, ²1939, kap. Die Gemeinde Christi, s. 229—65, resp. 247—84.

ROBERT WILL, La conception protestante de l'Église considérée comme le corpus Christi, i: RHPhR 12, 1932, s. 465—94.

En framställning av kyrkofrågans läge i nyare protestantisk teologi.

DENS., Le culte, 3, Les éléments sociaux du culte, Études d'Histoires et de Philosophie religieuses 29, Paris 1935.

Behandlar utförligt den religiösa gemenskapens och kultens sociologi och religiösa struktur.

KARL BARTH, Credo, München 1935, kap. Sanctam ecclesiam catholicam, sanctorum communionem, s. 120—29.

DIETRICH BONHOEFFER, Sanctorum communio. Eine dogmatische Untersuchung zur Soziologie der Kirche (= Neue Studien zur Geschichte der Theologie und der Kirche 26) Berlin und Frankfurt a. d. Oder 1930.

Socialfilosofisk och systematisk-teologisk undersökning av kyrkans väsen.

ARNOLD RADEMACHER, Die Kirche als Gemeinschaft und Gesellschaft, Augsburg 1931.

NIKOLAUS MONZEL, Struktursoziologie und Kirchenbegriff, Bonn 1939.

De båda sistnämnda äro framstående katolska sociologiska arbeten.

B. Sakrament och ämbete.

OXFORD OCH EDINBURGH (se ovan A), s. 170—82.

HJALMAR EVANDER, Det kristna dopet, Håkan Ohlssons boktr. 1938, 5: —.

Prästmötesavhandling om dopets uppkomst och betydelse.

ELIS MALMSTRÖM, Nattvarden, i: VL 30, 1939, s. 367—76.

Uppgörelse med en extremt högkyrklig oevangelisk nattvardsuppfattning.

RAGNAR BRING, Om nattvarden, i: TA 46, 1941, s. 16—28.

ANDERS NYGREN, Om det andliga ämbetet, i: STK 10, 1934, s. 120—27. Även i: Filosofi och motivforskning, SKD 1940, 4: 50, s. 157—67.

E. SOMMERLATH, Sakrament und Gegenwart, 1930. Även i: Allgem. Evangelisch-Lutherische Kirchenzeitung 62, 1929, sp. 1058—64, 1082—88, 1106—13.

A. C. HEADLAM m. fl., The ministry and the sacraments, London 1937.

Rapport om 560 sidor av 30 medarbetare, utgörande förarbeten till Edinburghkonferensen.

De båda sist under 2 E. d. nämnda samlingsverken.

C. *Kyrka, stat och rättsordning.*

EINAR RUDBERG, Kyrka och stat. En historisk återblick och några aktuella problem. SKD 1934 3: 50, 4: 50.

Prästmötesavhandling, som bl. a. behandlar statskyrkoformens lämplighet och villkor samt frågan om fritt utträde.

EINAR BILLING, Kyrka och stat i vårt land i detta nu. SKS 1942, 1: 75.

ARVID RUNESTAM, Statsmaktens gränser, SKD 1935, 0: 50.

MANFRED BJÖRKQUIST och ARVID RUNESTAM, Kristendom och stat, Lindblads 1935, 1: —.

YNGVE BRILIOTH, Stat och kyrka, i: SvT 24, 1937, s. 89—97. Även i: Kampen om kyrkan, Gleerup 1937, 0: 85.

HJALMAR LINDROTH, Kyrka och stat i modern ordningsteologi, i: NKT 6, 1937, s. 44—55.

DENS., Makt och rätt, i: NKT 8, 1939, s. 139—52.

ANDERS NYGREN, Kyrkans frihet, i: VL 29, 1938, s. 54—57.

GUSTAF TÖRNVALL, Den kristna tron och staten, i: STK 15, 1939, s. 94—98.

GUSTAF AULÉN, Kan något kristet krav ställas på statslivet? SKD 1940, 1: 25.

Efter en framställning av NT:s syn på staten och en uppgörelse med Olivecronas makt = rätt-filosofi, uppställas två krav på staten: positiv gemenskap inåt, försonlighet utåt.

RUBEN JOSEFSON, Rätten och den kristna moralen, SKD 1941, 2: 50.

Bygger vidare på Auléns grundval genom analys av rättsreglernas och statens karaktär, våldets och maktens roll, statens och kyrkans inbördes förhållande.

JOHN CULLBERG, Kyrkan och politiken, i: SvT 29, 1942, s. 367—73.

EDVIN STENWALL, Stat och moral i kristen belysning med särskild hänsyn till staten och den kristnes samvete. Synodalavhandling. Vasa 1942.

OXFORD och EDINBURGH (se under A), s. 36—141.

E. HAENCHEN, Volk und Staat in der Lehre der Kirche, i: Volk, Staat, Kirche (se ovan 2 A), s. 53—72.

Den internationella litteraturen kring Oxfordkonferensen finns sammanfattad med korta karakteristiker i:

NILS KARLSTRÖM, Aktuell ekumenisk litteratur, i: Kyrkohist. Årsskrift 37, 1937, s. 328—33.

Jfr också litt.-förteckn. i OXFORD och EDINBURGH (se under A).

Synpunkter på ämnet och recensioner av hithörande litteratur möta rikligt i de olika årgångarna av tidskriften »Kristen Gemenskap».

D. *Kyrkan och kyrkorna.*

GUSTAF AULÉN, Kyrkan, i: STK 18, 1942, s. 185—202.

Sammanfattar den nyare forskningens syn på det evangeliska kyrkobegreppet, sådant det möter i NT och hos Luther, och drar därav vissa konsekvenser för förhållandet till anhängare av andra kyrkoideal.

BO GIERTZ, Kristi kyrka (se under 2 C), kap. Una sancta (s. 36—84).

Utvecklar innebörden av kyrkans enhet i urkyrka och nukyrka.

Den ekumeniska debatten och litteraturen följes bäst genom studium av »Kristen Gemenskap.»

FÖRKORTNINGAR:

BFchrTh	Beiträge zur Förderung christlicher Theologie.
BWANT	Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament.
FGLP	Forschungen zur Geschichte und Lehre des Protestantismus.
FRLANT	Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments.
IKZ	Internationale kirchliche Zeitschrift.
JBL	Journal of Biblical Literature.
LUA	Lunds Universitets Årsskrift.
NF	Neue Folge, resp. Ny följd.
NKT	Ny Kyrklig Tidskrift.
NTT	Norsk Teologisk Tidsskrift.
RHPhR	Revue d'Histoire et de Philosophie religieuse.
SEÅ	Svensk Exegetisk Årsbok.
SKD	Svenska Kyrkans Diakonistyrelses Bokförlag.
SKS	Sveriges Kristliga Studentrörelses Bokförlag.
STK	Svensk Teologisk Kvartalskrift.
SvT	Svensk Tidskrift.
TA	Teologinen Aikakauskirja — Teologisk Tidskrift.
ThStKr	Theologische Studien und Kritiken.
UUÅ	Uppsala Universitets Årsskrift.
VL	Vår Lösen.
ZAW	Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft.
ZNW	Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft.
ZStH	Zeitschrift für systematische Theologie.

D I S K U S S I O N S I N L Ä G G

DEN NYTESTAMENTLIGA VERKLIGHETSSYNNEN OCH EXEGETIKEN.

I en uppsats i förra häftet av denna tidskrift granskar Gösta Lindeskog den liberala exegetikens bibeltolkning och finner med rätta, att dess största fel var, att den lade sin egen, för stoffet främmande syn på de nytestamentliga texterna och därigenom hindrades från att låta urkristendomens egen syn komma till sin rätt. Gentemot detta hävdar han, att exegetiken ej kan utifrån kritisera den nytestamentliga verklighetssynen utan blott har att framställa denna så klart och så kongenialt som möjligt.

Emellertid synes denna ståndpunkt — trots att den innehåller en stor del av sanningen — vara behäftad med en viss oklarhet, som kan motivera några reflexioner.

Det program, som Lindeskog uppställer för exegetiken, är givetvis riktigt, så länge som det blott gäller *exeges* i pregnant mening, d. v. s. tolkning av texternas faktiska mening. Då har man givetvis att utgå från den syn, som präglar dessa, och låta denna så klart som möjligt komma fram utan att ställa några frågor om det berättigade däri. Men då urkristendomen utgår från historien och påstår sig bygga på något som historiskt har hänt, kan exegetiken ej stanna med att blott utlägga texternas mening, utan den har också att efter förmåga pröva sanningshalten i urkristendomens påstående om den historiska bakgrunden till dess förkunnelse. Har det, som säges ha skett, verkligen skett? Men då uppstår på nytt frågan om kriterierna för denna prövning.

Jag skall försöka att belysa situationen i fråga om de två punkter, som Lindeskog särskilt tar upp: kristologien och undren.

I fråga om kristologien, är exegetikens första uppgift givetvis att framställa den kristologi, som präglar de nytestamentliga skrifterna, utan att ställa andra frågor än den: Vad ha de nytestamentliga författarna och de urkristna församlingarna trott? Men när den saken är behandlad, återstår ännu en fråga. Icke den, om denna uppfattning av Kristi person och betydelse är riktig eller ej. Den frågan ligger helt på trosplanet, och kan ej besvaras vare sig jakande eller nekande av forskningen. Men däremot har forskaren att fråga, om denna de nytestamentliga författarnas kristologi har något samband med Jesu egen syn på sig själv eller icke. Här ha vi åter att göra med en fråga av rent historisk innebörd, som kan besvaras på rent historisk väg. Forskaren behöver vid dess besvarande varken bejaka eller förneka riktigheten av urkristendomens kristologi eller av Jesu egen uppfattning om sig själv. Han har bara att hålla sig till de historiska indicier angående innebörden i å ena sidan den urkristna kristologien, å andra sidan Jesu syn på sig själv som föreligga och har med ledning därav att undersöka den sakliga överensstämmelsen eller motsättningen dem emellan. Givetvis kan det ur praktisk synpunkt ha sin betydelse för trons ställnings-

tagande, om det kan konstateras en överensstämmelse eller icke mellan Jesus och den följande tidens syn, men detta är en sak för sig. Den historiska frågan, som exegetiken här har att besvara, kan lösas oberoende av trosståndpunkten. Detta torde också vara Lindeskogs mening, och jag har med det sagda på denna punkt blott velat något tydligare precisera läget.

Mera komplicerat är detta i fråga om undren. Här kan den historiska frågan icke lösgöras från trosfrågan. Uppfattningen om vad som faktiskt skett, influeras nämligen av själva trosuppfattningen. Vad man oberoende därav kan konstatera är att Jesus gjorde gärningar, som han själv och hans lärjungar uppfattade som under, och att han själv fäste vikt vid dessa gärningar såsom tecken på att Gudsrikets krafter voro verksamma i honom. Detta kan man vara överens om, därför att man oberoende av undertron räknar med möjligheten av vissa av de gärningar, som Jesus och hans samtida uppfattade som under. Men däremot dela sig vägarna, då det gäller att ta ställning till den egentliga undertron, d. v. s. då det gäller att avgöra om Jesus gjort gärningar, som icke kunna anses möjliga utan undertron i egentlig mening. Detta skiljemärke kan man ej gå omkring genom att säga, att vår kunskap ännu är begränsad, vi vet inte, vad som är möjligt och icke möjligt. Därmed inträder blott en förskjutning i uppfattningen av vilka »under» som äro möjliga utan undertron. Men kvar står frågan om accepterande eller icke accepterande av denna. Svaret på den frågan kan aldrig komma fram som ett resultat av exegetisk forskning, ej heller av naturvetenskaplig, utan ligger helt på troslivets plan. Men den exegetiska forskningen om undren blir olika beskaffad allteftersom man besvarar den på det ena eller det andra sättet.

Då sålunda vetenskapen ej kan a priori bestrida riktigheten av den nytestamentliga undertron, och man i varje fall måste utgå från en trosståndpunkt, vare sig man bejakar eller förnekar undren, synes fältet vara fritt för den slutsatsen, att det inte finns några hinder för att acceptera den nytestamentliga undertron och utgå från denna vid behandlingen av undren. I viss mån är detta riktigt. Men ändå kan man tveka att begagna sig av möjligheten. Det föreligger i varje fall en punkt, där man allmänt gått ifrån den nytestamentliga verklighetssynen i fråga om undren: de »besatta» uppfattas ej längre som — besatta. Demontron, som förutsättes såväl av Jesus som av Nya testamentet, finna vi ej längre anledning utgå ifrån. Här kritisera vi den nytestamentliga verklighetssynen utifrån vår egen. Man frågar sig då, om ej också på andra punkter en kritik av den nytestamentliga verklighetssynen utifrån en annan uppfattning kan vara berättigad, och drar sig för att utan vidare begagna de obegränsade möjligheter, som öppna sig genom den vetenskapliga betraktelsens »ignorabimus». Därför torde man inom exegetiken åtminstone böra hålla frågan om den nytestamentliga undertrons berättigande öppen, även om man ej vågar a priori bestrida den lika kategoriskt som i den naturvetenskapliga dogmatikens tidsålder.

ERIK SJÖBERG.

FRÅN DEN TEOLOGISKA SAMTIDEN

I Sverige firade vi i fjol den svenska bibelns 400-årsminne. Detta år har man begått en liknande högtidlighet i Finland. Det är nämligen i år 300 år sedan den första fullständiga helbibeln utkom på finskt språk. Redan 1548 hade Nya testamentet utkommit på finska, i översättning av Mikael Agricola. Agricolas avsikt var att översätta hela bibeln. Det stannade dock med Psaltaren och vissa delar av det återstående, varvid särskild hänsyn togs till gudstjänstens behov. Nya åtgärder för bibelns översättande vidtogos först under början av 1600-talet. Karl IX, som visade ett sådant intresse för den svenska bibeln, ivrade i lika mån för den finska. År 1602 tillsattes av honom en bibelöversättningskommitté under ledning av biskop Sorolainen. Resultatet av denna kommittés arbete är emellertid okänt.

Den man som har den största förtjänsten av att Finlands kyrka omsider fick bibeln utgiven på finskt språk var Isak Rothovius, som från Nyköping, där han varit kyrkoherde, år 1627 hade överflyttat till Åbo såsom biskop över Åbo stift. Vid riksdagen 1638 framlämnade han å sitt prästerskaps vägnar en petition angående bibelns snara utgivande på finska. En kommitté tillsattes för ändamålet med Åbodomprosten Eskil Petraeus som ordförande; man skulle som förlagor använda både Luthers senaste version och bibelns originaltext. Därtill nyttjade man den svenska bibeln av år 1618 samt tidigare utförda finska tolkningar av enskilda böcker, särskilt Agricolas. Petraeus, som var född i Sverige, var kanske ej absolut sadelfast i finskan, men han var en skicklig exeget och hade vid sin sida goda kännare av finska språket. Tack vare sekreteraren Raumanus' noggranna uppgifter ha vi väl reda på kommittéarbetets gång. Bland dem som nedlagt stor omsorg på verkets lyckliga fullbordan måste också guvernören greve Per Brahe nämnas. Arbetet var färdigt 1642. Detta år utkom »Biblia.

