

K Y R K A N

AV BISKOP GUSTAF AULÉN, STRÄNGNÄS

Frågan om kyrkan, kyrkosynen, har fått ny aktualitet. Den har tidigare här i landet tvenne gånger under det senast förflutna århundradet blivit föremål för en mera ingående debatt. Första gången detta skedde var under 1850- och 60-talen. I det teologiska meningsutbytet representerade då Lund en »högkyrklig» och Uppsala en »lågkyrklig» ståndpunkt. Båda parter gjorde anspråk på att företräda en luthersk kyrkosyn. Det verkliga förhållandet var emellertid att ingendera utan vidare kunde sägas göra detta. Den uppsaliensiska ståndpunkten såg Luther genom ortodoxiens och pietismens glasögon. Dess kyrkosyn saknade inre fasthet. Den sökte förena oförenliga tankegångar. Själva utgångspunkten var sådan att det lutherska perspektivet omöjligen kunde komma till sin rätt. Lundateologerna hade då genom sitt hävdande av den gudomliga nåden såsom kyrkoskapande faktor vida klarare blick för det som var väsentligt för Luther. Men deras religiösa kyrkosyn grumlades, dels genom en viss oklarhet i fråga om nådesuppfattningen, dels därigenom att ett visst juridiskt-byråkratiskt drag smög sig in i deras åskådning.

När kyrkofrågan nästa gång, för nu några och trettio år sedan, åter blev brännande, befann sig kyrkotanken i ett hårt pressat läge. Den hade blivit angripen från tre håll, från religiösa, från sekularistiska och från teologiska utgångspunkter.

Den religiösa kritiken kom närmast från frikyrkligt håll. De ville framför allt säga, att en kyrka sådan som den svenska kyrkan icke stode i överensstämmelse med biblisk åskådning, icke motsvarande »det bibliska församlingsbegreppet»: i stället för att vara en de troendes församling var den ett högst blandat samfund, som dessutom komprometterat sig genom sin förbindelse med staten. Kritiken anknöt till gamla pietistiska tankegångar, som skilde mellan en synlig och en osynlig kyrka, betraktade den förra såsom en utvärtes institution och krävde att den osynliga kyrkan,

den sanna kyrkan, väsenskyrkan skulle taga gestalt i ett samfund av pånyttfödda. Det som från denna utgångspunkt framför allt borde eftersträvas vore »rena» församlingar och »rena» nattvardsbord.

Det är snarast en självklar sak, att en sekularistisk inställning icke skulle ha något till övers för kyrkan. Den från detta håll emanerande kritiken betraktade kyrkan såsom en förlegad institution, som för länge sedan försuttit sina möjligheter och som, särskilt genom sin dogmbundenhet, stode hindrande i vägen för den kulturella utvecklingen. För så vitt som man i detta sammanhang kan tala icke bara om en rent negativ hållning, utan också om en s. a. s. sekulariserande kyrkosyn, kom tonvikten helt naturligt att läggas på den insats, som kyrkan möjligen kunde göra i kulturellt eller socialt avseende, under det att däremot kyrkans rent religiösa uppgift uppfattades såsom någonting mindre väsentligt.

Kritik kom också från den teologi, vilken intog en ledande ställning vid sekelskiftet och under tiden närmast därefter. Med sin utpräglat individualistiska orientering var denna teologi icke benägen att betrakta kyrkotanken såsom någonting för kristendomen väsentligt. Man sökte giva en exegetisk motivering för denna sin, lindrigast sagt, passiva hållning till kyrkan. Man utgick därvid från den motsättning man trodde sig finna mellan Jesu religiösa förkunnelse och den senare apostoliska och efterapostoliska kristendomen. Jesu förkunnelse hade, menade man, ingen förbindelse med den senare kyrkobilddningen. Denna borde snarast uppfattas såsom ett avfall från den religion Jesus själv förkunnat. Kyrkotanken borde ersättas av Gudsriketanken, fattad väsentligen såsom ett inomvärldsligt etiskt-kulturellt ideal.

När nu frågan om kyrkan i detta hårt pressade läge för ett drygt trettiotal år sedan aktualiserades i vårt land, innebar detta en strävan efter en förnyad och fördjupad kyrkosyn. Kyrkotanken satte sig till motvärn mot den inre upplösning, som hotade den från olika håll och som under lång tid fortgått. Jag kan icke här giva någon ingående skildring av den kyrkosyn, som vid denna tid utvecklades och som f. ö. framträdde i olika variationer hos olika författare. Djupast motiverad blev den av Einar Billing och jag kan därför inskränka mig till att med några ord beröra hans konception. För Billing kretsade allt kring »den religiöst motiverade folkkyrkan». Ingenting var för honom vissare än att den enda hållbara motiveringen för kyrkan måste vara av religiös art. Mot-

sättningen till det sekulariserande betraktelsesättet var därmed klar. Kyrkan kunde icke försvaras med hänvisning till de insatser den kunde göra i allmänt kulturellt eller socialt hänseende; dess enda effektiva försvar var dess rent religiösa gärning. Detta betydde icke något avvisande av t. ex. kyrkans kulturgärning. Men det betydde att den insats kyrkan kunde göra också i kulturellt eller socialt avseende stod eller föll med dess rent religiösa gärning: allt hänger på att den rent religiösa aspekten helt och oavkortat får göra sig gällande. När nu denna religiösa aspekt knytes just till *folkkyrkan*, låg det för konceptionen karakteristiska däri att det yttre organisatoriska, folkkyrkans omspännande organisation, bands samman med det mest centralt religiösa: folkkyrkans innebörd var, såsom Billing uttryckte det, syndernas förlåtelse till Sveriges folk. Folkkyrkan har m. a. o. sin grund och sitt existensberättigande i och genom den universellt syftande gudomliga nåden. Den är härigenom bärare av den levande, ständigt fortgående gudomliga uppenbarelsen. Kyrkotanken hade därmed fått sin förankring i evangeliet självt. Så hade den fått sitt försvar gentemot den ovan omtalade, från religiöst håll framförda kritiken: kyrkan var icke bara en sammanslutning av enskilda troende och bekännande kristna, den var först och främst en skapelse av det gudsord, som syftar att göra alla folk till Kristi lärjungar.

Dessa tankegångar inneburo givetvis också en kritik av den teologiska kyrkokritiken. Om kyrkotanken var omedelbart förankrad i evangeliet självt och kyrkan en direkt skapelse av detta, så kunde det icke längre rimligen göras gällande att kyrkan skulle vara något sekundärt i förhållande till kristendomen. Men även om denna invändning var aldrig så slagkraftig, måste det likväl sägas, att kritiken av den teologiska kyrkokritiken stannade på halva vägen. Den fullföljdes i varje fall icke exegetiskt. Förhållandet mellan den kyrkosyn, som man förfäktade, och det nya testamentet blev överhuvud icke vederbörligen klarlagt. Detta har väl framför allt sin orsak i den förvirring, som vid denna tid rådde inom den nytestamentliga exegetiken. Från detta håll fanns då icke mycken hjälp att hämta. Bristfälligheten i fråga om den nytestamentliga orienteringen, som vållade att granskningen av den teologiska kyrkokritiken icke kunde fullföljas, medförde i själva verket också ett liknande resultat med hänsyn till den religiösa kyrkokritiken: relationen till den frikyrkliga kyrkosynen kunde icke bli allsidigt belyst. Visserligen blev, såsom vi sett,

artskillnaden eftertryckligt markerad, men oklarheten i fråga om Nya Testamentets kyrkosyn var icke desto mindre besvärande, då ju frikyrkligheten gjorde anspråk på att representera »det nytestamentliga församlingsidealet». Inför dylika anspråk brukade man då i allmänhet argumentera ungefär så: Nya Testamentets kyrkoordning är icke någon lag, som slaviskt skall efterföljas. Men även om detta svar i och för sig är sakligt riktigt, är det dock, såsom uppgörelse betraktat, otillfredsställande. Intrycket kunde lätt bli, att frikyrkotypen i själva verket hade en mycket fast förankring i Nya Testamentet och att den s. k. folkkyrkotypen sökte komma ifrån svårigheterna genom att tala om att Nya Testamentet icke finge betraktas såsom en lagbok. Man såg icke klart, att det frikyrkliga anspråket på att konsekvent följa Nya Testamentet var en illusion, beroende på inläsning i texterna av en senare tids tankar.

Men vilka invändningar som än skulle kunna göras mot den kyrkosyn, som teologiskt utformades för ett trettiotal år sedan, så kan det dock icke bestridas, att vi här ha att göra med en kyrkotankens renässans, ett stärkt och fördjupat kyrkomedvetande. Icke minst den som levde med på den tiden och som av erfarenhet kände det tryckande läget måste med tacksamhet tänka på den frimodighet och arbetsglädje, som skapades genom förvisningen om att det kyrkosamfund som var vårt med fullaste rätt bar den kristna kyrkans namn samt att ingen kritik, vare sig religiös eller sekularistisk eller teologisk, kunde rubba detta sakförhållande. De erövringar kyrkotanken sålunda gjorde hade vunnits i första hand tack vare ett förnyat och fördjupat Lutherstudium, vilket syfte var att tränga fram till och klarlägga Luthers centralt religiösa motiv. Denna svenska Lutherforskning under 1900-talet, som frigjorde teologien såväl från traditionalistiska som från av upplysningstiden ärvda frågeställningar, innebar i själva verket en teologisk förnyelse och utövade ett bestämmande inflytande på den teologiska utvecklingen i vårt land.

Faktorer av olika slag, världshistoriska såväl som kyrkohistoriska och teologiska, ha vållat att frågan om kyrkan i denna tid åter fått en alldeles särskild aktualitet. De revolutionerande världshändelser, som vi under senaste tid upplevat och alltjämt upplevå, ha både praktiskt och teoretiskt ställt den kristna kyrkan inför problem av den mest omfattande räckvidd. Ideologier av olika slag ha på skiftande sätt och i olika grader lett till kyrkoförtryck och understundom till direkt kyrkoförföljelse. Läget på-

minner både i detta och andra avseenden om den kristna kyrkans första tid. Nu, när världskatastrofen skakar vår tillvaros grundvalar, tillspetsas ånyo problemet om kyrkan och »världen». Frågor sådana som »kyrkan och staten», »kyrkan och rättsordningen» kräva att bli sakligt belysta, d. v. s. belysta utifrån kristendomens egna förutsättningar och mänsklighetens faktiska livsvillkor. De ha fått en brännande aktualitet.

Kyrkohistoriskt sett har frågan om kyrkan aktualiserats icke minst genom de s. k. ekumeniska strävandena, vilka spelat en så framträdande roll under de senaste decennierna och i viss mån skapat en ny situation inom kristenheten. Såvisst som det här måste gälla någonting helt annat än att blott söka överskylla förefintliga motsättningar eller söka lösningar i kompromissens och oklarhetens tecken, blir det en livsviktig angelägenhet att söka klarlägga vari den kristna kyrkans enhetsgrund verkligen består.

Det senaste teologiska skedet har både här i landet och på andra håll karakteriserats av en mycket medveten strävan att kritiskt klarlägga vad som är genuint och egenartat kristet. Vid detta arbete har icke minst kyrkofrågan blivit föremål för en ny och särdeles intresseväckande belysning. Viktiga bidrag ha härvid lämnats av den nytestamentliga exegetiken. Sedan denna efter mycket sökande och trevande åt olika håll slutligen nått fram till en utsiktspunkt, från vilken den vunnit möjlighet att göra större rättvisa åt forskningens föremål, har den kunnat giva en mera samlad och klar bild av kristendomens tillblivelsehistoria än tidigare varit fallet. Den har därvid med utomordentlig styrka framhävt den roll, som kyrkan spelar för urkristendomen samt likaledes eftertryckligt betonat det konkreta, starkt realistiska betraktelsesätt, som präglar den nytestamentliga kyrkosynen.

Det är tydligt, att en kyrkosyn med klarare och fastare konturer håller på att växa fram, att insikten i den kristna kyrkosynens innebörd fördjupats. Därmed är naturligtvis icke sagt, att alla de tankar om kyrkan, som f. n. göra sig gällande, utan vidare skulle kunna inregistreras såsom bidrag till dylik fördjupning. Risk för glidningar åt olika håll förefinnes. Det är ju en i det kristna tänkandets historia välkänd företeelse, att tankar, som under en tid varit förbisedda, under en följande tid gärna urgeras på ett ensidigt och skevt sätt samt därmed förrycka helhetsbilden. I ett läge då tydliga vinster ligga inom räckhåll för teologien, är det mer än någonsin av vikt att dess arbete bevarar och skärper sin kritiska klarsyn.

Framför allt är det därvid av nöden, att den teologiska analysen helt behärskas av det rent sakliga intresse, som icke åsyftar någonting annat än att den kristna kyrkotanken skall få framträda sådan som den verkliga är. Allt hänger på att — med Luthers terminologi — Majestas materiae, sakens majestät, blir det utslagsgivande.

Vilja vi nu inrikta oss på att söka giva en analys av antytt slag, kunna till en början följande satsers fastslås. 1) Kyrka och kristendom kunna icke skiljas från varandra. De utgöra en oupplöslig enhet. Det är alltså här icke fråga om tvenne sidoordnade storheter. Kristendomen har från början framträtt såsom kyrka och den kan existera endast såsom kyrka. Att vara kristen är att äga delaktighet i den kristna kyrkan. 2) Kyrkan är till sin konstitution icke en skapelse av enskilda kristna. Den är alltså icke någonting i förhållande till enskildas kristendom sekundärt. Den är, enligt kristet sätt att se, en gudomlig skapelse, kommen till stånd genom Guds gärning, begynnande och tillhörande en ny tidsålder. Ett klarläggande av den kristna kyrkans konstitution kan därför icke ske med enbart sociologiska kategorier. Skulle kyrkoanalysen stanna inom en sociologisk ram, komme den att anlägga endast ett profant betraktelsesätt och förlora den väsentliga, den religiösa aspekten. 3) Den kristna kyrkan är såsom en, helig, allmänlig kyrka icke någon abstrakt idé eller någon »osynlig» kyrka eller någon slags »väsenskyrka» i motsättning till den konkreta, empiriska kyrkan. Den är i stället den konkreta, faktiska kyrka, som utgår från Kristus och hans apostlar och som bygger på Ordet och sakramenten, förvaltade genom kyrkans ämbete — den är påskens och pingstens kyrka. Vi kunna här saklöst lämna å sido alla de oändligt omtraggade distinktionerna mellan en »synlig» och en »osynlig» kyrka, mellan kyrkan som »väsenskyrka» och som »empirisk kyrka», distinktioner vilkas huvudsakliga uppgift tiderna igenom synes ha varit att leda från oklarhet till oklarhet. Det finns ingen annan kyrka än den som fick gestalt vid den första pingsten och som sedan gått sin väg fram genom tiderna och släktena.

Frågan om Jesus och kyrkan har länge diskuterats. Meningarna ha brutit sig mot varandra. Exegetiken från sekelskiftets dagar intog i allmänhet en negativ inställning. Kyrkan vore, menade man, en senare tids skapelse, som icke hade något med den historiske Jesus att skaffa. Den nutida exegetikens hållning till denna fråga är en helt annan. När den

äldre exegetiken ville bestrida att Jesus skulle haft något med kyrkan att skaffa, berodde detta på ett ohistoriskt misskännande av Jesu Messiasanspråk och dess innebörd samt på en likaledes ohistorisk tolkning av hans gärning utifrån individualistiska synpunkter. Nu är givetvis frågan om i vad mån kyrkan har sin grund i Jesu förkunnelse och gärning och ligger i linje med hans intentioner en särdeles komplicerad fråga, som här icke kan bli föremål för någon detaljbehandling. Lyssnar man till vad nutidens exegetiska forskning, som energiskt sysslat med detta problem, har att säga härom, så torde det böra understrykas, att problemets lösning icke bara är beroende på hur man kan ställa sig till de enskilda uttalanden i evangelierna, som direkt handla om kyrkofrågan. Ännu viktigare är det att giva akt på hurusom tanken på upprättandet av en ny gemenskap, en ny koinonia ständigt återkommer i evangeliernas skildringar av Jesu ord och gärningar och i själva verket präglar evangeliet i dess helhet. Jesus har velat samla och »organisera» kring sig en ny menighet, ett Guds sanna Israel, en för gudsriket beredd koinonia. Därom vittna, för att taga några exempel ur högen, orden om honom själv såsom brudgummen, om bröllopsmåltiden, som är beredd, om templet, som skall uppbyggas, om hörnstenen, som är lagd o. s. v. Därom vittna gärningar sådana som kallelsen av de tolv, utsändandet av apostlarna såsom befullmäktigade ombud, brödundret, den sista måltiden med lärjungarna m. m., m. m. Kyrkotanken i betydelsen av ett samfund, en gemenskap, samlad kring Messias, är ouplösligt förbunden med Messias tanken. Från denna synpunkt sett kan det svårligen bestridas, att den kyrka, som tog gestalt vid pingsten, icke bara har sin historiska förutsättning i Jesu förkunnelse och gärning, utan också ligger direkt i linje med denna: kontinuiteten mellan honom och den apostoliska kyrkan är obruten.

Men hur utomordentligt betydelsefulla de här berörda historiska frågorna än äro, så är det dock, rent principiellt sett, ännu viktigare att giva akt på hur det nya testamentet ouplösligt binder samman Kristus och kyrkan. Kyrkan är »Kristi kropp». Kristus kan överhuvud icke tänkas såsom en isolerad Kristus. Han är, just såsom Kristus, »huvudet» för sin »kropp», vilken är kyrkan. Å andra sidan: den nya tidsålderns gemenskap, kyrkan, är vad den är just därigenom att Kristus är dess huvud, därigenom att den är hans »kropp». Det blir därigenom uppenbart, att kyrkan för det nya testamentet icke är och icke kan vara någonting vid

sidan om »kristendomen» eller någonting i förhållande till denna sekundärt. Kristendomen har sin tillvaro just såsom kyrka. Att få del i Kristus, att bliva delaktig av hans frälsningsgärning är detsamma som att bliva inlemmad i Kristi kropp, i kyrkan. Från denna synpunkt sett måste det sägas, att enligt nytestamentlig tankegång Kristus och kyrkan äro ett.

Det är mig icke möjligt att i detta sammanhang giva någon mera ingående och detaljerad skildring av den livfulla realism, som från denna utgångspunkt präglar den nytestamentliga kyrkosynen i dess helhet. Jag måste inskränka mig till att, med hänsyn tagen till kyrkofrågans nutida läge, beröra vad Nya testamentet har att säga om den kristna kyrkans konstitutiva faktorer, Ordet, sakramenten och det kyrkliga ämbetet.

Det kan kanske vara jämförelsevis överflödigt att gå utförligt in på frågan om Ordets betydelse såsom kyrkoskapande faktor — denna sida av saken har ju alltsedan reformationen stått levande klar för all evangelisk kyrklighet. Det kan därför vara nog sagt, att Ordet för urkristen tankegång självfallet är en grundförutsättning för kyrkans uppbyggnad, Ordet sådant det genom Anden göres levande och verksamt, Ordet sådant det först och främst är koncentrerat i budskapet om Kristus som Herren, Kyrios. Däremot kan det finnas skäl att understryka den fundamentala betydelse, som också sakramenten — enligt vad som allt eftertryckligare påvisats av nutida exegetisk forskning, äga för den nytestamentliga kyrkosynen. Genom dopet inlemmas människan i kyrkan. Dopet är dock icke endast en initiationsakt. Dopets handling har relation också till det kristna livet i dess helhet, såvisst som detta liv, för att tala med Paulus, skall kännetecknas av att dö och uppstå med Kristus. I och genom nattvarden uppbygges Kristi kropp med Kristus själv. Nattvarden är den kristna kyrkans kultiska centrum och framhäver starkt den kristna kyrkans karaktär av kultgemenskap. Dop och nattvard äro icke bara mänskliga handlingar, bekännelsehandlingar, utan de äro primärt reella gudshandlingar, som göra människan delaktig av Guds genom Kristus utförda frälsningsgärning. Den avgörande tonvikten ligger i Nya Testamentet just på detta. I själva verket står denna huvudsynpunkt i motsatsförhållande såväl till en senare tids mekaniserande omböjning, enligt vilken sakramentets verkningskraft tänkes ske ex opere operato, som till den utblottning av sakramentstanken, för vilken »nådemedlet» mer eller mindre försvinner för den mänskliga prestationen.

Dopet som dopet är en sakrament

alt. d. l. med
bevis

... i kyrkan ...
... i kyrkan ...
... i kyrkan ...

Till kyrkans konstitutiva faktorer hör enligt Nya Testamentet otvivelaktigt också det kyrkliga ämbetet. Ingenting kan vara mera missvisande än om man skulle vilja betrakta denna tanke såsom något specifikt kännetecken för romersk kyrklighet. I själva verket har Luther snarast ännu starkare än Rom framhållit ämbetets väsentliga betydelse för kyrkan och han följer däri den åskådning, som möter överallt i det nya testamentet. Frågan om ämbetet, dess ställning och innebörd, har inom den evangeliska teologien alltsedan brytningarna mellan ortodoxi och pietism ofta behandlats i den oklara problemställningens tecken. Man har sålunda velat tänka, att det här skulle gälla blott en mera yttre ordningsfråga, en fråga som visserligen kunde röra kyrkans »bene esse», men däremot icke dess »esse», som alltså icke hade något med kyrkans konstitution att göra. För urkristendomen — liksom senare för Luther — stod det däremot fast, att ämbetet hade sin ställning inom kyrkan icke bara på grund av lämplighetssynpunkter, utan på grund av en gudomlig ordning. En annan oklar problemställning gällde frågan, om ämbetet skulle anses ha sitt uppdrag från kyrkan, från »församlingen» — såsom det gärna hette — eller från Herren själv. Ett dylikt alternativ är från urkristen synpunkt helt meningslöst: ett uppdrag via kyrkan är för urkristen kyrkosyn ett uppdrag direkt från den Herre, som är kyrkans huvud. Oklar var också problemställningen vid debatten om ämbetets kvalifikationer, sådan denna fördes mellan en ortodoxi, som gjorde allt beroende av den korrekta läran, och en pietism, som krävde en manifesterad pånyttfödelse såsom kvalifikation. För urkristendomen däremot hänger allt på själva det givna uppdraget och troheten gentemot detta. Ämbetet har sin myndighet allenast genom uppdraget. Denna myndighet är alltså icke s. a. s. någon egen myndighet. Det är icke tal om någon annan slags myndighet än den som är given med och ligger i Ordet och sakramenten. Ämbetet är blott och bart ett redskap och dess myndighet utövas icke på något annat sätt än i den gärning, som i trohet mot Ordet och sakramenten går Kristi ärenden i tjänst åt bröderna. Det som karakteriserar denna syn på ämbetet är å ena sidan det starkast tänkbara betonande av ämbetets nödvändighet enligt gudomlig ordning och av dess myndighet, sådan denna kommer till uttryck i »nycklarnas» makt, å andra sidan ett fullständigt eliminerande av varje tanke på att ämbetets ställning skulle betingas av eller förbindas med några särskilda prestationer eller kvalifikationer och därmed vara

s. a. s. någon privat egendom. Från den nytestamentliga åskådningen avvika därför alla tankegångar, som antingen reducerat ämbetets betydelse eller också giva det någon slags självständighet gentemot Ord och sakrament. Exempel kunna tagas såväl från Rom som från ortodoxien och pietismen. Jag kan erinra om de romerska teorierna om en genom vigningen given särskild kvalitet av outplånlig art samt om prästen såsom offerpräst. Den sistnämnda föreställningen innebär ett mekaniserande av ämbetet. En sådan möter också på annat sätt inom ortodoxien, därigenom att Ordet likställs med Läran — det kyrkliga ämbetet blir därmed väsentligen ett läroämbete och den rent religiösa aspekten undertryckes. Inom pietismen försvagas ämbetets ställning dels därigenom att det icke klart fattas såsom en gudomlig ordning och en för kyrkan konstitutiv faktor, dels därigenom att tonvikten förlägges till de subjektiva kvalifikationerna.

Vi ha i det föregående sökt fixera några för den nytestamentliga kyrkosynen karakteristiska drag. Kyrkan är Kristi kropp. Hon är det samfund, där Anden är verksam genom Ordet och sakramenten med ämbetet såsom redskap. Där dessa kyrkoskapande, för kyrkan konstitutiva faktorer äro tillfinnandes, där är kyrkan. Förvissningen om hennes existens vilar icke på något konstaterande av de enskilda människornas religiösa kvalitet. Den har i stället sin grund i tron på att Ordet är ett mäktigt gudsord, som icke är verkningslöst, och sakramenten mäktiga gudshandlingar.

Det är tydligt att den kyrkosyn vi här mött är av helt annan art än den, som vill fatta kyrkan såsom en sammanslutning av bekännande kristna och som vill göra den mogna kristna bekännelsen till kyrkobilddande princip. En dylik tankegång ligger i själva verket utanför Nya Testamentets horisont. Vi möta ingenstädes den föreställningen att människan genom några religiösa prestationer skulle kunna göra sig kvalificerad för medlemskap i Kristi kyrka. En sådan teori är icke bara främmande för Nya Testamentet — den strider därtill mot själva den grundsyn på frälsningen och dess möjligheter, som vi här finna. Delaktigheten i Kristi kropp, medlemskapet i kyrkan beror på Guds kallelse och utkorelse. Att i detta sammanhang tala om religiösa prestationer och kvalifikationer från människans sida skulle vara att vilja gå en frälsningsväg rakt motsatt den, som Gud berett genom Kristus.

Tanken på att organisera en kyrka, som skulle bestå av idel rena och fullmogna kristna, har icke någon motsvarighet i det nytestamentliga betraktelsesättet, sådant detta möter oss såväl i evangelierna som i breven. Vad de förstnämnda beträffar kan det vara nog med att hänvisa dels till Jesu ställning till de små barnen, hans uttalande om dessas hemortsrätt i gudsriket, dels till liknelsen om ogräset och vetet, där tanken på att avgränsa en församling av »idel heliga» radikalt avvisas. Föreställningen att man skulle kräva en tillfredsställande bekännelse såsom förutsättning för dop och därmed för medlemskap i kyrkan strider fullständigt mot den helhetsåskådning, som är karakteristisk för Nya Testamentet. Hela den på grund av baptismen uppkomna diskussionen om det skulle förekommit barndop i Nya Testamentet eller icke har inga förutsättningar i Nya Testamentet och skulle svårligen ha kommit till stånd, om man icke nalkats Nya Testamentet med helt andra frågeställningar än de som finnas där.

Det som nu sagts om den urkristna kyrkosynen betyder naturligtvis icke, att man här skulle undanskymma eller degradera sådana ting som tro, bekännelse och helgelse. En dylik föreställning vore närmast grotesk. I själva verket innebär just denna kyrkosyn, som utgår från Guds kallelse och hans handlande i Ord och sakrament den starkaste appell på människan. Trons bekännelse är icke utgångspunkten och förutsättningen för medlemskap i kyrkan, men Guds kallelse och nådeshandling syftar till bekännelse från människans sida. Ingen appell kan vara starkare än den som utgår från Guds manifesterade vilja att upptaga människor till medlemmar av hans kyrka. Detsamma gäller också i fråga om helgelselivet, om bättring och tillväxt i kärlekens gärning.

Mången debatt om kyrkan i senare tid har präglats av högeligen oklara problemställningar, när det gäller dessa ting. Man har resonerat som om olikheten mellan olika »kyrkotyper» skulle bestå i ett starkare eller svagare betonande av tro och helgelse. Man har t. ex. velat säga att frikyrkligheten mera betonar tron och bekännelsen och den evangeliska kyrkligheten — jag begagnar detta uttryck i stället för det mera okvalificerade »folkkyrka» — mera betonar nåden. Eller man har velat precisera skillnaden därhän, att frikyrkligheten betonar den i tro mottagna nåden, medan den evangeliska kyrkligheten betonar den erbjudna nåden. Med denna uppläggning av problemet får man snarast det intrycket, att den

evangeliska kyrkligheten skulle s. a. s. stanna på halva vägen, att den skulle »kräva» mindre av sitt samfunds medlemmar samt stå mer eller mindre passiv i fråga om bekännande tro. Men ett resonemang, som leder till sådana konsekvenser, måste uppenbarligen på ett eller annat sätt vara missvisande — det kan ju svårligen vara tänkbart, att ett kyrkosamfund, vars lösensord är »rättfärdiggörelse genom tro» skulle vara benäget att diskvalificera tron. Argumentationen går i själva verket förbi frågans kärnpunkt. Den förbiser att det här alls icke är fråga om ett starkare eller svagare betonande av tro och helgelseliv, utan om någonting helt annat, nämligen om vad som skall sägas vara den kyrkobilddande principen. Och denna var i varje fall för Nya Testamentet icke någon subjektiv mänsklig prestation, utan Guds handlande genom Ord och sakrament med ämbetet såsom redskap.

Inför den kyrkosyn, som möter oss i Nya Testamentet, reser sig nu frågan: hur förhålla sig de olika kyrkosamfunden i nutiden till denna? Frågan har uppenbarligen sin stora vikt, allrahelst för ett kyrkosamfund, som energiskt hävdar den heliga skrift såsom »norma normans». Det är uppenbart, att intet nutida kyrkosamfund är utgestaltat identiskt så som den urkristna kyrkan och utgör någon exakt avbild av denna. Den historiska utvecklingen har icke gått spårlöst förbi. Olikheter i jämförelse med urkristendomen förefinnas inom alla de skilda kyrkosamfunden. Detta betyder emellertid icke, att principen »norma normans» därmed skulle vara satt ur funktion. Denna princip kan nämligen icke innebära, att Skriften skulle vara en lag med föreskrifter, som i alla organisationsdetaljer skulle slaviskt efterlevas. Men väl innebär den omtalade principen för kyrkofrågans vidkommande ett krav på att kyrkans konstitutiva faktorer måste vara i funktion. Med andra ord: de olika kyrkosamfunden äro lemmar av den ena, heliga, allmänliga kyrkan, därför att och i den mån som kyrkans konstitutiva faktorer där äro verksamma.

Från denna synpunkt måste också den ekumeniska frågan, frågan om den kristna kyrkans enhet och dess villkor, belysas. Kyrkans enhet är en enhet i Kristus, i Anden, en enhet som manifesterar sig i kyrkans konstitutiva faktorer. Den är däremot icke en enhet, som kräver någon organisatorisk uniformitet, icke heller någon läruniformitet, icke heller en enhet som skulle ha till sin förutsättning en ömsesidig granskning av kyrkornas eller kyrkomedlemmarnas religiösa kvalitet. Förutsättningen

för ett kristet brödraskap mellan kyrkosamfunden är den gemenskap, som skapas av Ordet och sakramenten. Luther talade härom med förebildlig klarhet. Hans kritik av Rom var som bekant ytterligt skarp. Han dundrar mot påven i drastiska vändningar. Han talar om huru evangelium »lagts under bänken» och huru sakramenten misshandlats och vanstälts. Vi skulle snarast väntat oss, att slutsatsen av all denna kritik skulle blivit ett radikalt utdömande av den romerska kyrkan. Men i stället få vi höra, att den romerska kyrkan är helig, och motiveringen är att i denna kyrka förbliva »dop, sakrament, evangeliets ordalydelse, den heliga skrift, de kyrkliga ämbetena, Kristi namn och Guds namn». När Luther sedan talar om på vad sätt kyrkan i Wittenberg är en helig kyrka, motiveras denna kyrkas helighet på alldeles samma sätt, däremot icke med någon hänvisning till lärans större renhet eller till någon större subjektiv helighet. Luthers tanke är alltså att kyrkans helighet och därmed också hennes enhet icke har sin grund i någon fullkomlig lära eller någon fullkomlig mänsklig helighet, utan i stället i det som vi här kallat kyrkans konstitutiva faktorer. Mänskliga misstolkningar och mänsklig bristfullhet kunna icke, hur fördärvbringande de än äro, göra Guds ord och hans sakrament om intet. Samma faktorer, som bygga upp kyrkan, skapa också gemenskap inom kyrkan och dess skilda delar. Stärkt enhet kan endast vinnas på denna grundval.

Det är kanske nödvändigt att foga en randanmärkning till det nu sagda. När det i anslutning till Luther framhållits att kyrkans enhetsgrund icke kan sökas i någon lärouniformitet, betyder detta på intet sätt något undervärderande av lärans betydelse eller någon avknappning av kravet på omsorg om dess renhet. Ingen kunde väl i detta stycke besjålas av större omsorg än Luther. Det förhåller sig med läran på samma sätt som med bekännelsen och det kristna livets krav: det ställes den starkaste appell också på omsorgen om lärans renhet. Men läran såsom sådan är icke och kan icke vara den grund, på vilken den kristna gemenskapen vilar. Vore den det, skulle det bli vanskligt nog att finna en enhets- och gemenskapsfront också inom det egna kyrkosamfundet. Ville man bygga den kristna gemenskapen på en lärouniformitet, så skulle man därmed bygga på en teologisk, alltså en mänsklig prestation, i stället för att bygga på Guds ord och hans sakrament, vilkas kraft — trots alla omtolkningar och vantolkningar — icke kan göras om intet. Teologien kan vara till

hjälp, till ovärderlig hjälp, när den ledes av oavlätlig sanningssträvan, men den är icke och kan icke vara den kristna gemenskapens grund och livskälla.

Samma synpunkter, som ovan hävdats, måste också göra sig gällande med hänsyn till de frikyrkliga samfundet. Också dessa samfund äro »heliga», delar av den ena, heliga, allmänliga kyrkan, icke på grund av deras kyrkoteori eller på grund av någon deras samfundsmedlemmars särskilda helighet, utan därför att och i den mån som Ordet och sakramenten här äro verksamma. Detta, och detta allenast, är basis för ömse- sidigt erkännande av kristet brödraskap. Däremot skulle den ekumeniska andans, det kristna broderskapets sak på intet sätt tjänas, om man i »ekumenikens» namn skulle vilja fördunkla den motsättning i kyrkosyn, som här onekligen förefinnes eller söka en lösning i kompromissens tecken. Därmed skulle i själva verket den ekumeniska saken endast komprometteras. Vi kunna beklaga att den frikyrkliga kyrkosynen icke trängt fram till hela det nya testamentets realism och i grunden är en utopi, vi måste också beklaga den splittring som uppstått och den misstro som förekommit — varvid vårt eget kyrkosamfund ingalunda kan fritagas från dryg andel i skulden. Icke desto mindre måste vi med tacksamhet tänka på den kristna insats, som frikyrkligheten gjort i vårt land. Kristus har blivit förkunnad, ofta energiskt förkunnad, och brodershanden räcket på Ordets och sakramentens gemensamma grund.

Det har inledningsvis framhållits, hur brännande aktuella sådana frågor som »kyrka och stat», »kyrka och rätt» blivit i det närvarande världsläget. Den bild av kyrkan, som tecknats i det föregående, har starkt understrukt den rent religiösa aspekten: kyrkan är Kristi kropp, hon är det kring Ordet och sakramenten samlade samfundet. Det kunde nu möjligen förefalla någon som om denna kyrkosyn skulle innebära att kyrkan isolerades från »världen», att frågor om stat och rätt skulle vara kyrkan ovidkommande. Detta är emellertid ingalunda fallet. Visserligen har kyrkan sin alldeles särskilda uppgift, liksom staten har sin. Men detta betyder icke, att de båda samfundet icke skulle ha någonting med varandra att göra. Det gudsord, som är kyrkan anförtrött, består icke bara av evangelium, det består också av lag. Och lagen, Guds lag, är det direkta förbindelseledet mellan kyrka och stat.

I motsats till alla sekulariserande tankegångar anlägger den kristna

kyrkan icke någon profan synpunkt på staten och dess liv. Rådfråga vi Nya Testamentet, se vi hur detta betraktar statens uppgift såsom av Gud given. Nya Testamentet tänker därvid på statens förpliktelse att vaka över rätten och rättsordningens upprätthållande. Visserligen har staten, allrahelst den moderna staten, också många andra uppgifter. Likvisst är och förblir just upprätthållandet av rätten statens primära och grundläggande uppgift. Såsom bärare av rättens ordning är staten ett uttryck för Guds vilja, för den Skaparens vilja, som vill ordning i motsättning till kaos. Rättsordningen är ett medel, som Gud genom staten såsom tjänaré brukar för att bekämpa de onda och diaboliska makterna och för att skapa fred och rättrådighet i den mänskliga sammanlevnaden. Detta betyder emellertid icke någon idealisering eller apoteosering av staten såsom sådan. Skulle staten svika denna sin uppgift gentemot rätten, kommer den icke att stå i Guds tjänst, utan i stället i diaboliska makters tjänst.

Från den kristna kyrkans synpunkt måste allt komma att hänga på att verkligen statens rättsordning orienteras efter Guds krav, sådana de framträda i hans lag. Nu sammanfattas dessa lagens krav i budet om kärleken till nästan såsom det allt behärskande budet. Frågan blir då, om det verkligen är möjligt att sätta denna Guds lag i relation till staten och dess rättsordning. Denna fråga har vållat och vållar alltjämt mycken förvirring. Den kommer närmast därav att man vid tolkningen av vad kärlekens lag innebär har velat ta sin utgångspunkt i bergspredikans utsagor. Då det här heter, att man icke skall stå emot en oförrätt, är detta uppenbarligen en utsaga, som icke kan tillkämpas inom rättsordningens område, eftersom rättsordningens uppgift just är att stå det onda emot. Så kan man lätt förledas till den slutsatsen att Guds lag överhuvud icke kan sättas i relation till staten och dess rättsordning. Alternativet synes då bli: antingen ett förtvivlat försök att tillämpa bergspredikans sats på rättsordningen eller ett radikalt avstående från att sätta Guds lag i förbindelse med statslivet, alltså en rent sekulariserande betraktelse, vilken gör gällande, att statslivet har sina egna lagar att följa och att dessa ingenting kunna ha att skaffa med den gudomliga lagen. Sådana tankar möta som bekant på många håll i nutiden. Deras verkan är uppenbar. De medföra en statslivets brutalisering av ödesdigraste slag.

Men hela denna frågeställning måste bestämt avvisas. En sats sådan som den att icke stå en oförrätt emot hör icke hemma i »det världsliga

regementets» värld. Den hör överhuvudtaget icke hemma i lagens värld. Den hör i stället till evangeliets värld och har sin förutsättning och möjlighet i det gudsrrike, som upprättas och lever, där evangeliet härskar. Ville man tillkämpa en sådan sats på statslivets område, skulle detta betyda, att man gjorde sig skyldig till den sammanblandning av lag och evangelium, för vilken Luther aldrig tröttnade att varna. Men härav kan man minst av allt draga den slutsatsen att Guds lag, som alltid ställer kärlekens krav, icke skulle ha ärende till statens rättsordning. Försåvitt som denna skall vara uttryck för Guds vilja, måste den uppbäras av det syfte, som ligger inneslutet i Guds lag. Det syftet kan fixeras såsom innebärande saklig omsorg om nästan. Det kan givetvis icke vara fråga om att man ur denna lag direkt skulle hämta fram de fixerade rättsregler, som skulle ingå i statens rättsordning. Det är i stället fråga om en principiell grundinställning, som sedan i det levande livet kan taga sig skiftande uttryck. Det avgörande är att denna principiella grundinställning verkligen får utöva ett bestämmande inflytande på rättsordningen. Om detta icke är fallet, lägges därmed hinder i vägen för den positiva gemenskap, som är förutsättningen för den mänskliga sammanlevnaden, också på statslivets område. Utan saklig omsorg om nästan kan icke någon positiv gemenskap upprättas och äga bestånd.

Om alltså, enligt kristet sätt att se, Guds lag ställer sitt krav på staten och dess rättsordning, följer därav att denna rättsordning icke kan vara någonting likgiltigt för den kyrka, till vars uppgift det hör att vaka över den gudomliga lagens helgd. Det måste för kyrkan vara ett intresse av högsta vikt att denna lag får göra sig gällande inom rättsordningen. Detta krav aktualiseras för statslivet allaredan genom den kristna kyrkans existens. Att det här är fråga om djupt ingripande realiteter betygas nogsamman av det faktiska historieförloppet. Ingen kan bestrida att Guds lag, sådan den tolkats av den kristna kyrkan, under tidernas lopp utövat väsentligt inflytande på rättsåskådningen och därigenom också på rättsordningens utgestaltung. Tydligt är emellertid att det här icke kan vara tal om vinster, som vunnits slutgiltigt, en gång för alla, och ännu mindre därom att något fullkomligt förverkligande av det i Guds lag inneslutna kravet skulle kunna nås. Saken ligger i stället så till, att kravet ställes ständigt på nytt, i ständigt nya situationer, att det i varje läge endast kan förverkligas under kamp mot motstånd, och att risk alltid föreligger

för att en anda, som är främmande för Guds lag, skall tränga sig fram på bekostnad av det krav, som budet om kärleken till nästan ställer. Om det i ena fallet är fråga om den tjänande kärlekens anda, ha vi i det andra fallet med den själviska maktviljan att göra. Risker ligger här, såsom Luther klart insåg, framför allt däri att makten vill bli sin egen herre och göra sig själv till gud. Den sätter sig under sådana förhållanden över det krav, som Guds lag ställer; den kan då även vilja inskränka kyrkans frihet att förkunna Ordet och fråntaga kyrkan den självständighet, som hon behöver för att kunna fylla sin uppgift.

Det är tydligt att kyrkan måste bjuda motstånd mot sådana förhållanden. Hon måste värja sin rätt till Ordets fria förkunnelse. Guds ord bär icke bojor, skriver aposteln. Det låter sig icke vrida och vränga, alltefter olika makthavandens strävanden och intressen. Kyrkan måste därvid också värna den gudomliga lagens helgd. Denna sin förpliktelse får hon icke svika. Hon låter sig icke tvingas att tåga genom en tillsägelse sådan som den att kyrkan icke har med politik att skaffa. Denna sats är visserligen såtillvida sann som kyrkan och staten ha var sin självständiga uppgift: kyrkan kan icke övertaga statens uppgift och har ingen befogenhet att anlita de maktmedel, som stå till statens förfogande. Men satsen att kyrkan icke skall driva politik kan däremot aldrig få innebära, att kyrkan skulle tvingas upphöra att föra den gudomliga lagens talan gentemot maktmissbruk från »det världsliga regementets» sida. Om hon det gjorde, skulle hon svika sin uppgift och de förpliktelser som åligger henne.

Men det motstånd kyrkan reser i konflikter av denna art måste helt och hållet vara präglad av hennes egen uppgift. Kampen som hon för måste m. a. o. alltigenom vara en kamp med hennes egna, med rena, andliga vapen. Kyrkans gärning skall, såsom Luther uttryckte det, först och främst bestå i att »förmåna samvetena». Hennes bemödanden måste gå ut på att söka väcka till liv insikt om vad en rättsordning, som verkligen gör skäl för detta namn, kräver, samt ansvar inför det krav, som kärlekens lag ställer och som icke kan kränkas utan att fördärvets makter släppas lösa. Kyrkans vittnesbörd måste vara lika klart och bestämt, vare sig det är fråga om en öppen kränkning av Guds lag eller motståndet döljer sig bakom en förklädnad av kristliga talesätt och brukar dessa såsom täckmantel för själviska syften. Det är och förblir den kristna kyrkans

uppgift att, hur än tider och lägen skifta, oavlåttligt vaka över den helgd, som Guds lag äger. Allt hänger på att detta vittnesbörd icke sviker, även om påfrestningarna skulle bli aldrig så hårda, även om vittnesbördet skulle medföra förföljelse och martyrium.

När kyrkan på detta sätt, genom sitt vittnesbörd om Guds lag, tjänar rättens sak, betyder detta icke att hon skulle gå utöver den uppgift som blivit henne given, eller att hon skulle förfäkta några överhöghetsanspråk i förhållande till staten. Kyrkan betraktar icke den henne givna uppgiften såsom på något sätt överordnad statens. I båda fallen är det ju, enligt kristet sätt att se, fråga om av Gud givna, väsentliga uppgifter. Därför är det icke tal om någon gradering av dessa uppgifters höghet. När båda ha sitt upphov i Guds vilja, är statens förpliktelse gentemot rättsordningen lika väsentlig som kyrkans inom hennes livsområde. Om kyrkan blir föranlåten att resa motstånd mot kränkningar av Guds lag, betyder detta ingenting annat än att kyrkan gentemot staten utför den tjänaregärning, som är henne ålagd och som består däri att hon erinrar staten om dess egen höga uppgift och om de krav denna ställer. Hon gör detta i förvisning om att intet väsentligare direktiv kan givas för rättsordningen än att denna utgestaltas efter den riktlinje, som finnes angiven i Guds lag.

LAGENS POSITIVA BETYDELSE HOS PAULUS

AV PROFESSOR E. G. GULIN, HELSINGFORS

Med sin lära om rättfärdiggörelse genom tro rubbade Paulus i grunden synagogans och de judaiserande kristnas uppfattning om lagen. Att han härvidlag drog de yttersta konsekvenserna av Jesu evangelium, ligger i öppen dag. I apostelns förkunnelse förekommo Kristus och lagens frälsningsväg såsom oförsonliga motsatser. Utifrån sin nya gudsgemenskap begagnade han sig, såsom känt, av de starkaste fördömande uttryck, då han talade om lagen. Det är lagen, som »uppväcker de syndiga lustarna», ty »syndens makt (δύναμις) är lagen»; av egen erfarenhet vet han av både »lagens förbannelse» och dess »träldomsok» (Rom. 7: 5; 1 Kor. 15: 56; Gal. 3: 10, 13; 5: 1).

Och dock äger lagen även för honom ett omistligt värde. Han hävdar, att det är just genom hans lagfria evangelium som lagen kommer till sin fulla rätt. »Göra vi då vad lag är om intet genom tron? Bort det! Vi göra tvärtom lag gällande» (νόμον ιστάνομεν Rom. 3: 31).

Vår fråga lyder: I vilken betydelse kan Paulus »göra lagen gällande»? Kan han göra det utan att därvidlag råka i strid med sina egna grundintentioner? Framställer han, utan att ens själv vara medveten därom, fullkomligt motsägelsefulla påståenden?¹

I.

I sin avgörande kamp mot judaisterna hävdade Paulus städse radikalt den fullkomliga *friheten från lagen*. Det gällde enligt honom att välja mellan Kristus och lagen. Mot motpartens »både-och»-princip uppställde han sitt »enten-eller»-program. I fall de troende ännu som kristna

¹ I sitt arbete »Det kristna livet enligt Paulus I», 1927, uttalar Eidem ett dylikt förmodande, s. 303.

läto sig av judaisterna lockas till ett iakttagande av lagen, så »vände de tillbaka till de svaga och arma makter» (στοιχεῖα), under vilka de i sin hedendom trälät (Gal. 4: 9; jfr 4: 3). Den nya tidsåldern har inbrutit. Nu gäller det att fatta ställning: antingen hålla sig till Kristus eller också leva utanför hans livssfär, där de demoniska makterna driva sitt spel. »Lagen har fått sin ände i Kristus» (Rom. 10: 4). En helt ny frälsningsväg har öppnats. Lagens betydelse som grundval för gudsgemenskapen är antikverad.

Detta grundtema förekommer i ständigt nya variationer. Så t. ex. på det för aposteln centrala, men i viss mån dunkla stället, där han genom en från äktenskapet och den äkta mannens död hämtad bild belyser, huru den nya eonen medfört även frihet från lagen (Rom. 7: 1 ff.). En viss oklarhet uppstår här därigenom, att Paulus låter dels Kristus som äkta man dö, dels återigen talar om de *kristnas* död från lagen. Svårigheten klaras emellertid upp av eontänkandet. Enär Jesus före sin död levde »under lagen», skulle även lärjungarna vara lagen undergivna. Därefter dog Jesus för att bli Kristus, Herren (Rom. 1: 4). Därför blevo även lärjungarna fria från sitt tidigare »äktenskapsförbund», för att ingå ett nytt äktenskap med den nya äkta mannen, den från lagen frie Kristus. Men detta kunde icke ske utan att även de »dogo». »Vi tänka så: en har dött för alla, alltså hava *de alla dött*. Och han har dött för alla, på det att de som leva icke mer må leva för sig själva, utan *för honom*, som har dött och uppstått för dem» (2 Kor. 5: 14 f.). Utan denna »död», d. v. s. övergång från den gamla eonen till den nya, hade de troende saknat varje möjlighet att leva »i Andens nya väsende» (Rom. 7: 6), av Anden och bärande frukt för Kristus.

Ett nytt exempel härpå anför Paulus i Gal. 4. Judaisterna äro barn av Hagar, tjänstekvinnan, och besjålas av trældomens ande. De paulinska kristna däremot äro födda efter Anden, den nya eonens kraft, och äro som Isak söner till Sara, den fria hustrun. De besjålas av barnskapets fria ande. De äro söner av det nya Jerusalem, som är därovan och som är fritt (Gal. 4: 21; Rom. 8: 15). De äro med andra ord den tillkommande tidsålderns fria barn. Således utgör det senjudisk-urkristna eontänkandet själva grunden för den paulinska friheten från lagen.

Det är samma eskatologiska eontänkande som nu även skall kasta sitt förklarande ljus över frågan om *lagens positiva betydelse* hos Paulus. Ty

om lagen än är principiellt upphävd, synes aposteln dock stå på dess grundval. Denna paradoxala inställning gäller det nu att närmare skärskåda.

2.

Då Paulus talar om »lagen», menar han därmed ingalunda alltid budorden, ej heller endast Moseböckerna, utan ofta användes ordet av honom på senjudiskt vis om hela Gamla testamentet (t. ex. Rom. 3: 19; 1 Kor. 14: 21 o. s. v.).² Han är övertygad därom att hans evangelium bringar lagen i denna vidsträcktare betydelse till fullbordan.

Kristi församling utgöres av ändtidens folk, den är det »Guds Israel» (Gal. 6: 16), som efter Israel tagit i arv även dess heliga Skrifter, främst GT. Endast den kristna församlingen förstår emellertid Skriften rätt, då däremot judarna sakna varje möjlighet därtill, emedan de vid dess läsande ha ett täckelse över sina hjärtan (2 Kor. 3: 15). De utgå ifrån att den gamla eonen obruten ännu äger bestånd, och de sakna den nya eonens gåva, Anden, som ensam kan uttolka Skriften rätt. Lagens egentliga innebörd kan därför icke gå upp för dem. De fästa sig i lagen endast vid bokstaven, då lagen emellertid är »andlig» (Rom. 7: 14), så att den nu, då Andens tidsålder redan inbrutit, även måste *andligen uttolkas*. Endast så kan lagens innersta mening upplåtas.

På ett åskådligt sätt illustreras detta genom Paulus' tolkning av omskärelesbudet. I senjudisk tid hade särskilt detta bud blivit ett centralt uttryck för Guds vilja. Men synagogan uppfattar budet bokstavligt, och därigenom kommer den — enligt Paulus — på fel spår. De kristna däremot skola i omskärelesbudet finna en »andlig» sanning, som syftar till någonting vida innehållsrikare och djupare än blott och bart det yttre iakttagandet av budet. Med oeftergivlig konsekvens skriver Paulus utifrån sin helhetssyn på Guds vilja: Om någon ännu som kristen efter lagens bokstav »låter omskära sig, så är han pliktig att fullgöra hela lagen» med alla dess tvagningar, renhetsföreskrifter, matordningar o. s. v., vilket leder in i lagens förbannelse och samtidigt driver »bort från Kristus» (Gal. 5: 3 f.). I fall man beträder lagens väg efter dess bokstavliga mening,

² Att Paulus dessutom använder ordet »lagen» i en tredje, mera neutral betydelse: »regel», »ordning» (Rom. 7: 21; 8: 2 b), kan här lämnas obeaktat.

måste lagen uppfyllas efter varje dess bokstav, vilket emellertid är omöjligt (Gal. 3: 10; Rom. 3: 20). I likhet med Jesus fördömer även Paulus den judiska kasuistiska lagtolkningen, enligt vilken t. ex. offerbudet kunde spelas ut mot det fjärde budet (Mark. 7: 9 ff.). — Mot judaisternas bokstavliga tolkning uppställer Paulus sin andliga tolkning: den rätta omskärelsen »är hjärtats omskärelse, en som sker i Anden, och icke i kraft av bokstaven», och »vi äro de omskurna, vi som genom Guds Ande tjäna Gud och berömma oss av Kristus» (Rom. 2: 29; Fil. 3: 3). Härvid kan Paulus återropa »lagen» i dess vidsträcktare betydelse: det var så som Jeremia i GT (= »lagen») hade uppfattat omskärelsen (Jer. 4: 4) och efter denna tolkning uppfyllde de kristna lagens bud. Paulus »gör lag gällande».

Detta gäller även flera andra lagbud. Judaisterna fasthöllo i likhet med judarna den yttre, bokstavliga betydelsen, då de t. ex. om påsken rensade bort den gamla surdegen från sina hus. Betraktat utifrån Kristus tager detta påskbruk sikte på bortrensandet av den sedliga surdegen ifrån livet. På samma sätt tala de judiska osyrade bröden om, att de troende själva skola vara »osyrade», emedan även deras »påskalamm», Kristus, redan blivit slaktat (1 Kor. 5: 6 ff.).

Jämför man dessa motsatta sätt att tolka lagen, får man den bästa kommentaren till Paulus' principiella yttrande: »Bokstaven dödar, men Anden gör levande» (2 Kor. 3: 6). Först Kristus, som kommer med Andens nya eon, kan borttaga täckelset, så att lagens verkliga innebörd går upp för läsaren (2 Kor. 3: 16).

På samma sätt förklarar Paulus Israels förgångna historia i uppfyllelsens ljus. Vandringen genom Röda havet talade om det kristna dopet, mannat utgjorde en gammaltestamentlig förebild av Herrens måltid, klippan som i ödemarken gav vatten, syftade på Kristus, Hagar och Sara framställde två förbund o. s. v. (1 Kor. 10: 1 ff.; Gal. 4: 21 ff.). Det förefaller som om Paulus själv visade oss vägen till denna eskatologiska, »andliga» tolkning av lagen, när han hänvisar till berättelserna i den gammaltestamentliga lagen och framhåller att de äga en »förebildlig» (τυπικῶς) betydelse »för oss, som hava *tidernas ände* inpå oss» (τὰ τέλη τῶν αἰώνων 1 Kor. 10: 11). Om han ock rent formellt anslöt sig till gängse rabbinskt bruk att allegoriskt tolka Skriften — särskilt voro de alexan-

drinska judarna kända såsom mästare i denna konst — lät Paulus alltid innehållet i sin bibeltolkning tjäna evangeliets syften.³

3.

Hittills är allting klart. Utifrån den nya eonens andefyllda rikedom tolkas lagen »andligt», varvid den erhåller ett nytt djup. Men det är uppenbart, att judaisterna aldrig kunde förlikas med denna fria lagtolkning, som enligt deras åsikt ställde det hela på ett sviktande gungfly. Enligt dem talade han »mot vår heliga plats och lagen» och »förändrade de stadgar som Moses har givit oss» (jfr Apg. 6: 13 f.). Aposteln andliga lagtolkning syntes dem alltför luftig, för att man på dess grundval kunde bygga upp ett ståndaktigt *sedligt liv*. Visade icke de paulinska församlingarna tydliga tecken på att detta verkligen även var fallet? Moralen sviktade. Parollen: »Allt är mig lovligt» tog där överhand, och de grövsta synderna florerade bland de troende. Genom sin trosrättfärdighet gjorde Paulus lagen om intet!

Det hör till det märkligaste i de paulinska breven, att aposteln icke i ringaste mån ger efter åt dessa lagivrare, under det han dock samtidigt utan prutmån fasthåller lagens krav på heligt liv. Denna skenbara dubbelhet och dess innebörd skall nu närmare skärskådas. Det skall visa sig, att den redan omtalade eskatologiska grundsynen även här skall lösa problemet.

Utan minsta eftergift tager Paulus först vara på den för honom omistliga friheten. Han avböjer icke såsom någonting fullkomligt felaktigt de forna hedningarnas farliga valspråk: »Allt är mig lovligt». Han upprepar det för egen del, om han ock tillfogar sitt avgränsande: »men icke allt är nyttigt (för min nästa)» (1 Kor. 6: 12). Och han kan aldrig gå med på att lagen som påbud vore nödvändig även i den troendes liv, för att ett heligt liv kunde åstadkommas (*tertius usus legis*). Då han i Rom. 6: 1 ff. besvarar frågan, var den troende kan hämta sin livsnorm, när lagen lämnas obeaktad, hänvisar han ej med ett ord till GT, utan pekar enbart på Kristus, på ett samdöende med honom och en uppståndelse med honom. Gemenskapen med Kristus borgade för ett heligt liv. Denna

³ Jfr A. F. Puukko, Paulus und das Judentum, *Studia Orientalia* II, 1926, särskilt kapitlet »Paulus als Ausleger des AT:s».

återhållsamhet i fråga om åberopandet av GT är desto märkligare, då ju en yttre lagnorm hade oerhört lättat hans svåra arbete bland hedningarna.

Och dock är lagens krav på heligt liv någonting som under inga omständigheter kan avskrivas! Paulus vill »göra lag gällande» icke blott i dess vidsträcktare betydelse (= GT), utan även i dess egentliga, snävare betydelse. Såsom uttryck för Guds vilja står den i hjärtpunkten av apostelns lära. Så kan han säga, att Gud fört fram den nya eonen genom Jesu död och uppståndelse, »för att lagens krav skulle uppfyllas i oss, som vandra icke efter köttet utan efter Anden» (ἵνα τὸ δικαίωμα τοῦ νόμου πληρωθῆ Rom. 8: 4).⁴ Frälsningsgärningen i Kristus icke blott försonade mänsklighetens synder, ej heller endast förde den fram den nya eonen med nåd och rättfärdighet, utan samtidigt tog den sikte på, att lagens krav nu skulle bli helig verklighet hos den nya eonens människor (jfr »den oomskurne håller lagens stadgar» τὰ δικαιώματα τοῦ νόμου Rom. 2: 26). Detta som under den gamla eonens tid aldrig kunde bli möjligt, emedan den räknade med blott mänskliga möjligheter, blir en verklighet i den nya eonen, som förser människan med sin nya kraft, Anden. När aposteln i denna belysning nu jämför Israel och Kristi församling, finner han rollerna ombytta: »Israel, som for efter rättfärdigheten, har icke kommit till någon sådan», då däremot de, som »icke foro efter rättfärdighet, hava vunnit rättfärdighet» (Rom. 9: 29 f.). Just på grund av att de troende äro fria från lagen, taga de emot den Guds rättfärdighet, som hos dem *skapar* det nya livet.⁵ »Livets Andes lag i Kristus Jesus» heter deras nya livsnorm, och såsom »Andens frukt» mognar det Gud välbehagliga livet hos dem såsom av sig självt (Rom. 8: 2; Gal. 5: 22). — Friheten från lagen befriar icke från Guds vilja. Först denna den nya eonens frihet förlänar Guds vilja och lagen en ny aktualitet.

⁴ En viss betydelse har Paulus tillmätt även det faktum, att Jesus fullbordat lagen och därigenom tillfredsställt lagens krav. Han var »ställd under lagen» och »visste av ingen synd» (Gal. 4: 4; 2 Kor. 5: 21). Att Jesus syndfri hade fullbordat lagen, utgör förutsättningen för att Gud på Golgata kunde »fördöma synden i köttet» (Rom. 8: 3). Men det är att beakta, att denna betydelse hade lagen endast förrän den nya eonen inbrutit.

⁵ Det aktiva, dynamiska draget hos »Guds rättfärdighet» har alltför litet blivit beaktat, jfr O. Zänker, Δικαιοσύνη Θεοῦ bei Paulus, ZsystTh, 1932.

4.

Här uppstår emellertid en ny fråga: Om även den nya eonens människor genom Anden skola »uppfylla lagens krav» och om å andra sidan mångt och mycket i lagen endast har en »andlig», allegorisk betydelse, var går då gränsen mellan dessa två olika slag av lagbud?

Ovana vid det bibliska eontänkandet ville vi gärna tillämpa vår västerländska logik på denna fråga. Problemet vore enligt vår åsikt lätt löst, i fall man kunde uppvisa, att Paulus delade upp lagen i *rituella* stadgar, som redan antikverats, och *sedliga* normer, som uppenbarade den ständigt förpliktande gudsviljan. Men denna tudelning vill Paulus — lika litet som Jesus enligt evangelierna — icke verkställa. Det torde icke vara svårt att angiva orsaken till denna återhållsamhet. Den för bibeln karakteristiska helhetssynen vi redan omtalat stred emot en sådan tudelning av lagen: Guds vilja är en och odelbar. Men härtill kommer, att Paulus synbarligen drog sig för att uppdraga en dylik gränslinje av det skälet, att ett förpliktande till de *sedliga* buden lätt hade kunnat leda den troende in på en ny trädsväg, vilket under alla förhållanden stred emot den nya eonens grundprincip.

Emellertid förefaller det, som om aposteln ibland skulle göra vissa ansatser till en dylik tudelning av lagbuden. Så kan han t. ex. skriva: »Det kommer icke an på om någon är omskuren eller oomskuren; allt beror på huruvida han håller Guds bud» (1 Kor. 7: 19). Å ena sidan talar detta ord om inställningen gentemot lagens rituella bud, å andra sidan återigen om hållandet av de etiska buden. Iaktragandet av de rituella föreskrifterna är värdelöst, ty de äro antikverade och gällde numera enbart allegoriskt. Däremot äger Guds vilja, uppenbarad i de ständigt giltiga etiska buden, alltfört oinskränkt förpliktande makt. Detta »hållande av Guds bud» understrykes även av yttrandet, att det ej heller kommer an på att man är »oomskuren». Inbillar sig någon kunna uppnå en högre grad av andlighet genom att säga sig lös ifrån ritualbudet, så gör han sig skyldig till felbedömning. Det finns endast ett som är viktigt, nämligen hållandet av Guds bud, ty det är i dem som Guds vilja, som är en och odelbar, är uppenbarad.

Samma syn på lagens enhetlighet och odelbarhet föreligger, då Paulus samlar hela dess innehåll till ett enda bud, vars hållande tillvara-

tager även alla andra bud. Lagen innehåller likasom en kärna, ett centrum, utifrån vilket alla de övriga buden kunna härledas. Detta centrum utgöres av *kärleksbudet*. »Hela lagens uppfyllelse ligger i ett enda budord, nämligen detta: 'Du skall älska din nästa såsom dig själv'», och »Den som älskar sin nästa, han har uppfyllt lagen» (Gal. 5: 14; Rom. 13: 8 ff.). Det är uppenbart att Paulus även härvidlag ansluter sig till sin store Mästare (Matt. 7: 12, jfr 22: 40). Sålunda förklaras även apostelns ord därom, att han visserligen förefaller att »vara utan lag, ehuru han icke är utan lag, men är i Kristi lag» (ἔννομος Χριστοῦ 1 Kor. 9: 21; jfr Gal. 6: 2).⁶ Med ett liv »i Kristi lag» menar han, att hela existensen ses utifrån Guds kärleks nya, eskatologiska synvinkel — utifrån uppfyllelsen i Kristus.

Några exempel få utvisa, huru Paulus menar, att den nya tidsålderns barn genom kärleken, den nya eonens gåva, t. o. m. överbjuda lagens krav. — Icke allenast lagen utan — vad mer är — Herren själv har påbjudit att ordets förkunnare även skola ha sitt uppehälle av evangelium. Men Paulus underkastar sig icke detta bud. Han överbjuder det genom sin kärlekstjänst: han vill icke ha någon lön (1 Kor. 9: 14 f.). — En annan gång är det fråga om de rituella föreskrifterna angående ätandet av kött. Huvudsynpunkten blir även här kärleken: att man icke »vållar bekymmer åt sin broder». Och å sin sida vill aposteln »sannerligen hellre för alltid avstå från att äta kött» (av något slag, Rom. 14: 15; 1 Kor. 8: 13). Så bli lagen och nomismen i varje form övervunna av den nya eonens ande-
ingivna kärlek.

Här kunde någon invända, att Paulus ju dock framställer i sina förmaningar *imperativa bud*. Hamnar icke Paulus — på samma sätt som Jesus i sin bergspredikan — här i en ny nomism? Detta är långtifrån fallet. Varken bergspredikan eller de rikliga förmaningarna i de senare delarna av paulinerna utgöra någon ny lag, som kunde användas som väg till en gärningarnas rättfärdighet. De innehålla blott exempel på, huru den nya kärleken verkar, huru den tillämpas på livets olika områden. Den nya eonens kärlek »gör lag gällande», samtidigt som gärningarnas rättfärdighet blir övervunnen.

⁶ I det fjärde evangeliet har denna linje ytterligare skärpts. Distansen mellan Mose och Jesus har blivit större: »Genom Moses blev lagen given, men nåden och sanningen har kommit genom Jesus Kristus» (1: 17), och i hela evangeliet finns det av Jesus blott ett enda bud, det nya budet om kärleken.

Det är känt att Paulus kommer till sin parenes, först efter att ha utlagt evangeliets gåva i Jesus Kristus. Alltså skola förmaningarna uppfattas som en frukt av det glada budskapet. Så skall även det nya livets kärleksgärning springa spontant fram ifrån nådestilläggnelsen. Detta blir fullkomligt klart, om man ger akt på sammanhanget hos förmaningarna. »Så förmanar jag nu eder, mina bröder, vid Guds barmhärthighet (παράκαλῶ ὑμᾶς, ἀδελφοί, διὰ τῶν οἰκτιρῶν τοῦ θεοῦ), att frambara edra kroppar till ett levande, heligt och Gud välbehagligt offer — eder andliga tempeltjänst» (Rom. 12: 1). Denna parakles är någonting vitt skilt ifrån lagens *krävande*. Paraklesen innebär, att på samma sätt som Gud förlänat människan sin nåd till frälsning skänker han henne även den nya uppgiften att nu bli delaktig i Guds eget verk (1 Kor. 3: 9; jfr 2 Kor. 6: 1). Redan i själva ordbetydelsen av »paraklesen» ingår — icke ett fordrande — utan ett »tröstande» av den tilltalade. I stället för att såsom lagen ställa sig ovanom människan, träder förmanaren vid hennes sida (παρά-) som en »broder», angelägen om hennes bästa. Och till sist: det är visserligen sant att förmaningen är klädd i imperativ-form, men den erhåller sitt innehåll genom en hänvisning till Guds barmhärthighet, på grund av (διὰ) vilken Paulus talar som apostel och som nu skall vinna gestalt i en av synd behärskad värld. Så innehåller denna förmaning ej ett krav som lagen, utan den ger åt den nya eonens människa ett uppdrag i den gudomliga kärlekens tjänst.⁷

Den kärlek, som är lagens uppfyllelse, är som gåva »utgjuten» i de troendes hjärtan »genom den helige Ande»; som frukter härav framträda kärlekens gärningar (Rom. 5: 5). Och Anden, den nya eonens livsprincip, kan aldrig undfås genom lagen. Endast Kristus och tron förmedla honom åt den troende (Gal. 3: 2).

*

Undersökningen kunde egentligen avslutas här. Paulus har kommit till den positiva bedömningen av lagen på den konsekvent genomförda eskatologiska linjen. Beviset för sitt påstående att han »gör lag gällande» har han städse hämtat hos uppfyllesetanken. Detta var fallet, då han framhöll, att lagens egentliga innebörd kunde gå upp endast för den som

⁷ Jfr härtill H. Schliers uppslagsrika artikel över Rom. 12: 1—3 i R. Bultmann u. H. Schlier, *Christus des Gesetzes Ende*, 1940, s. 53 ff.

tolkade den *andligt, icke bokstavligen*. Den eskatologiska synen var utslagsgivande, då han uppvisade, att Gud fört fram den nya tidsåldern, *för att lagens krav genom Anden skulle kunna uppfyllas*. Och slutligen låg samma eontanke som grundval, när han talade om *den nya kärleken* såsom lagens uppfyllelse.

Emellertid anmäla sig ytterligare andra frågor, som stå i samband med de redan behandlade. Lagen har positiv betydelse för Paulus — dels indirekt, dels direkt — även i sammanhang, som ännu icke berörts. Sålunda säger han, att lagen indirekt förbereder nådestilläggnelsen, då den driver människan till syndens kännedom (*secundus usus legis*). Vidare hävdar han, att lagen rätt tolkad bekräftar den nya förkunnelsens riktighet (*skriftbeviset*). Och slutligen förekommer lagen ofta hos aposteln som högsta instans, då någon tvistefråga skall avgöras (*högsta auktoriteten*). Det gäller att undersöka, huruvida Paulus i dessa sammanhang konsekvent genomfört sin eskatologiska grundsyn på lagen eller om han här anlägger andra synpunkter än den vi överallt hittills kunnat upptäcka, nämligen uppfyllsens.

5.

Judarna foro helt och hållet vilse, då de höllo före, att rättfärdighet inför Gud kunde åstadkommas genom lagen. »Genom lagen kommer (endast) kännedom om synden» (Rom. 3: 20). Blott indirekt förbereder lagen vägen för evangelium. Men just härutinnan var lagen nödvändig, ty evangeliet förutsatte en *syndakännedom, som endast lagen kunde åstadkomma*, om ock även hedningarna i sitt samvete ägde en »lag» (Rom. 2: 14). Därför har aposteln i sin missionsgärning gjort omfattande bruk av GT och lagen, så att han t. o. m. i de grekiska församlingarna kunde räkna med en ingående kännedom av Skriften. Såsom en »uppfostrare till Kristus» (Gal. 3: 24) stod lagen högt i kurs.

Men denna syndakännedom, som skall driva fram till Kristus, verkas icke av lagen, i fall den tolkas på judarnas sätt. Förrän Paulus hade mött Kristus, blev han med lagen ingalunda syndig utan »ostrafflig» (Fil. 3: 6). Först när Kristus får »fullborda» lagen,⁸ kan det bli fråga om dess

⁸ Jfr Matt. 5: 17. — Ett av bergspredikans syften har förvisso varit att »tillstoppa var mun» och göra människan »fattig i anden», »hungrande och törstande efter rättfärdighet», så att evangeliet kunde skänka henne himmelriket.

secundus usus. I den nya eonens ljus går det upp, att lagens uppgift var att »var mun skulle bli tillstoppad». Det var ju detta som Skriften själv hade sagt om Guds avsikt, då han en gång skulle förlåta alla endast av sin nåd (Rom. 3: 19; Hes. 16: 63). Skriftens eget vittnesbörd går i uppfyllelse.

6.

Det sålunda antydda *skriftbeviset* äger ju hos Paulus en avgörande betydelse. Här skall det skärskådas endast såvida det rent principiellt hänger samman med lagens positiva betydelse.

Apostelns tes om att det just är hans evangelium som »gör lag gällande» syftar i sitt sammanhang närmast på, att lagen förutsagt trons frälsningsväg. Ty det är ju lagen som talar om *löftet* (ἡ ἐπαγγελία) åt Abrahams tro (jfr Rom. 3: 20 och Rom. 4). Löftet utgör i apostelns hand den hävstång, varmed han vänder upp och ned på lagens lagiskhet. Lagen är för Paulus ingen homogen storhet. Den består tvärtom av två motsatta huvudkomponenter, budordet (ἡ ἐντολή) och löftet. Dessa två element spelas av Paulus ut mot varandra.

Judarna fara vilse, då de bundit löftet oskiljaktigt samman med gärningarna. Enligt dem var lagen känd redan för Abraham, och även löftet om den tillkommande världen var givet. Löftet gällde lönen för trons gärningar: i den mån lagen blev åtlydd, skulle även löftet gälla.⁹

Paulus hävdar det motsatta: skall löftet alls kunna förverkligas, måste det slitas helt löst ifrån gärningarna. »Därför måste det bero på tro, för att det skulle vara av nåd, så att löftet kunde bli bestående» (Rom. 4: 16). Vore dess uppfyllelse beroende av lagens bud, så skulle — emedan buden aldrig kunna bli fullständigt efterlevda — löftets innehåll aldrig bli någon verklighet, ty »lagen kommer åstad vrededom» (Rom. 4: 15). Sålunda faller lagen sönder i två delar, som stå skarpt markerade mot varandra. »Om det vore på grund av lag som arvet skulle undfås, så vore det icke på grund av löfte» — säger aposteln (Gal. 3: 18).

En jämförelse mellan löftet och lagen (d. v. s. budorden) ger vid handen, att löftet är det värdefullare, det primära, det livgivande, lagen däremot endast någonting sekundärt, efteråt tillkommet, som varit i vägen för löftet och förhindrat dess fullbordan. Men löftet kan aldrig förlora

⁹ Jfr G. Kittel, ThWB II, art. ἐπαγγελία (Schniewind/Friedrich), s. 576.

sin giltighet. »Vad Gud har lovat, det är han också mäktig att hålla» (Rom. 4: 21; jfr 11: 29). Löftets överlägsenhet vid sidan av lagen kommer till synes redan däri, att det blev givet åt Abraham långt innan lagen gavs genom Mose. Nu äger enligt antik betraktelse det äldre och ursprungligare ett större värde än det senare tillkomna: lagen kom först efteråt likasom på en bakväg in (παρεισηλθεν Rom. 5: 20; jfr Gal. 2: 4) i gudsfolkets liv. Vidare ser Paulus ett företräde hos löftet däruti, att det gavs åt Abraham direkt utan mellanhänder, medan däremot lagen »utgavs genom änglar och överlämnades i en medlars hand» (Gal. 3: 19).¹⁰ — Är skillnaden mellan löftet och lagen i de omtalade fallen s. a. s. endast kvantitativ, så blir den kvalitativ, då Paulus fastställer, att lagen aldrig kan »göra levande» (ζωοποιήσαι Gal. 3: 21), d. v. s. den kan aldrig förläna Anden. Löftet däremot hör samman med Anden och erhåller därigenom sin rangställning framom lagen. Ty Anden är »levandegörande» (1 Kor. 15: 45). Löftet är alltså det skapande gudsordet. Abraham erhöll Isak såsom en löftets son, som var född »i kraft av löftet», vilket Paulus likställer med att han var »född efter Anden» (Gal. 4: 23, 29). Löftet betraktas alltså av Paulus såsom Kristus-uppenbarelsens skapande ord i GT, såsom GT:s evangelium (Luther är en trogen lärjunge till Paulus, då han framhåller, att GT är Guds ord, såtillvida som det »driver Kristus»).

Det var emellertid först Kristus som med den nya eonen gjorde löftet aktuellt. Ty även om *löftet* gällde, att det var »inneslutet under lagen och hölls i förvar under den», tills Kristus kom, han som »friköpte oss från lagens förbannelse, så att vi genom tron skulle undfå den utlovade Anden» (Gal. 3: 23, 13 f.). Kristus avskaffade budordens lag såsom hinder, så att löftet kunde bli verklighet (jfr Rom. 8: 3; Ef. 2: 14 f.). I honom ha alla »Guds löften, så många de äro, fått sitt 'ja'» (2 Kor. 1: 20). Den nya eonen har kommit med uppfyllelsen av GT:s samtliga löften. I trosrättfärdigheten får lagen — d. v. s. GT:s kärna, löftet — sin krona. »Vi göra lag gällande.»

7.

Den av Paulus överallt konsekvent anlagda uppfyllelsens synvinkel »bryter ljuset» vid bedömandet av lagen. Vilken detaljfråga som än har

¹⁰ Såsom känt talar Paulus alltid blott om onda änglar. Omnämmandet av Mose som förmedlare av lagen framhäver lagens ofullkomlighet och förgänglighet, jfr Puukko, o. a. a., s. 80 f.

tagits upp till närmare skärskådande, överallt ges lösningen av denna brutna skrifttolkning. Emellertid kunde ett undantag ännu tänkas. Faller aposteln möjligtvis tillbaka på en obruten judisk skriftuppfattning, när han letar efter den högsta auktoriteten? Får lagen här måhända såsom lag utgöra den absolut högsta instansen?

Twivelsutan har Skriften auktoritativ betydelse för hela hans gärning. Vare sig det gäller frälsningsläran, det nya livet eller de yttersta händerna, alltid grundar sig budskapet på GT:s grundval. Vilken utomordentlig högtid vilar icke över formeln: »Såsom det står skrivet» (αὐθῶς γέγραπται)! Utgångspunkten är städse denna: »Guds ord kan icke ha blivit om intet» (Rom. 9: 6).

På rabbiniskt vis blir Skriften ofta personifierad. Så t. ex., när han talar om, att »skriften förutsåg» eller då han säger, att »skriften inneslutit alltsammans under synd», och därmed menar, att »Gud givit dem alla till pris åt ohörsamhet» (Gal. 3: 8, 22; Rom. 11: 32), o. s. v. Även den i synagogan dominerande inspirationsläran blir — om ock icke utvecklade — så åtminstone realiter förutsatt, då han citerar Skriften såsom den vore helt och hållet andeingiven. På annat sätt kan man icke förklara t. ex. yttrandet: »Skriften säger till farao» (Rom. 9: 17), vilket i sitt sammanhang betyder: »Gud sade till farao.» Och på andra ställen saknas subjektet helt, så att man lika väl kan översätta: »Gud säger» som »Skriften säger» (λέγει γάρ 2 Kor. 6: 2; jfr Rom. 9: 25).

Allt detta kan tolkas blott så, att om ock lagen som budord intager en lägre rangställning än Skriftens innehåll för övrigt,¹¹ så inkräktar detta ingalunda på Skriftens auktoritet som den andeingivna uppenbarelsen. Paulus synes stå helt på grundvalen av det arv han medfört från synagogan.

Och dock är den judiska inställningen i princip bruten. Om ock lagen (= Skriften) på flera ställen synes intaga rangen av högsta instans, så känner Paulus till någonting, som står vid sidan om Skriften och som

¹¹ Redan i det yttre skiljer Paulus ofta mellan å ena sidan ἡ γραφή såsom det överallt diskussion stående, definitivt givna gudsordet och å andra sidan τὸ γράμμα såsom det endast sekundära, transitoriska budordet (Rom. 2: 27, 29; 7: 6; 2 Kor. 3: 6 f.). Ehuru även τὸ γράμμα betyder »det skrivna», »skriftstycke», »skrift», kan det därför hos Paulus med skäl återges med »lagens bokstav» (Rom. 2: 27), Skriftens påbud. — Jfr G. Kittel, ThWNT I, art. γράμμα (Schrenk), s. 768 f.

t. o. m. överbjuder densamma. Det är dels det nya livet i uppfyllelsens tidsålder, dels Herrens ord. — Då han en gång skall stävja oskicket att kvinnan förrättar sin bön med ohöljt huvud, hänvisar han först till Skriftens vittnesbörd, sedan till den lärdom naturen ger och till sist till den avgörande synpunkten, den kyrkliga seden i den nya eonen: »Vi hava icke en sådan sedvänja, ej heller andra Guds församlingar» (1 Kor. 11: 16). Därmed är saken definitivt löst. — Vida större tyngd synes emellertid vila på Herrens eget ord såsom den sista instansen. Varhelst detta ord blir åberopat, står aposteln inför någonting absolut bindande, som under inga som helst betingelser mera kan överbjudas (1 Kor. 7: 10; 9: 14; 11: 23). Här återfinnes ett eko från bergspredikans »men jag säger eder ...».

Det förhåller sig lika i fråga om kyrkotukten. Redan synoptikerna peka på en instans som står ovanom lagen: där lagen förgäves försökt göra sitt, skall saken föredragas inför *församlingen* (Matt. 18: 17). Hos Paulus är det likadant. Han hänvisar till församlingen (1 Kor. 6: 1 ff.). Men ovanom församlingen står hos honom Kristus. De svåraste frågorna skola avgöras, så att församlingen kommer tillsammans »med vår Herres Jesu Kristi kraft» och fattar sitt beslut. Men sist kan Herren Kristus på sin dag frälsa t. o. m. den som blivit överlämnad åt satan (1 Kor. 5: 5).

Här har bokreligionen fått sin principiella dödsstöt samtidigt som Skriftens gudomliga auktoritet är tillvaratagen. Kristi Ande måste få säga, huru Skriften skall tolkas. Även den sista frågan, frågan om den högsta instansen, löser Paulus konsekvent utifrån uppfyllelsens synvinkel.

*

När Paulus säger att hans evangelium »gör lag gällande», menar han främst att lagen nått sitt syftemål i Kristus och blivit fullbordad av honom. I honom har lagen erhållit sin krona.

För att återkomma till utgångspunkten: vad tänkte motståndarna manne om denna bevisföring? Då den överallt utgick ifrån — eller i sista hand vilade på — uppfyllelsen i Kristus, måste de antingen förkasta den och betrakta Paulus som sin dödsfiende eller också mottaga Jesus som Messias, bringaren av den nya eonen.

ÄR DEN LIBERALA TEOLOGIEN EN ÖVERVUNNEN STÅNDPUNKT?¹

AV DOCENT GÖSTA LINDESKOG, UPPSALA

Begreppet liberalism är mycket elastiskt, och den uppställda frågan kan icke utan vidare varken bejakas eller förnekas. Först måste ett försök göras att bestämma begreppet. Lämpligen kan detta ske, om man tar till utgångspunkt ett annat begrepp, nämligen *fundamentalismen*. Ifrån fundamentalistisk ståndpunkt betraktas varje avlägsnande från bokstavstron, varje kritiskt värderande av Bibeln såsom *liberalism*. Fattas liberalismen i denna mening, måste väl all egentlig exegetisk och teologisk forskning räknas till liberalismen, och i så fall måste den uppställda frågan besvaras med nej. Ifrån den kritiska forskningens sida godtages emellertid icke denna nomenklatur, och det är anmärkningsvärt, huru få det är som egentligen vilja kalla sig liberala teologer. T. o. m. Em. Linderholm blev mycket indignerad, när han benämndes liberal; själv älskade han att betrakta sig som radikal. I sak blir det ingen skillnad. »Radikal teologi» är ju helt enkelt en extrem yttring av den liberala teologien.

Den moderna exegetiken avvisar beteckningen liberal. Den kallar sig realistisk bibelforskning, och därmed vill den betona sin strävan efter saklighet och objektivitet och bestämma sin uppgift som ren historisk forskning. Den moderna exegetiken är kritisk i saklig, vetenskaplig mening. Den kan icke vitsorda en rent fundamentalistisk syn på forskningsobjektet. Den helt enkelt tvingas till en kritisk, särskiljande ståndpunkt på grund av materialets beskaffenhet och dess eget vittnesbörd. Först och främst blir detta klart på texthistoriens och kanonhistoriens område. Här få vi lära oss, att bibeltexten icke med absolut exakthet traderats till oss. Arketyperna äro väl för alltid förlorade, och inom den stora massan av handskrifter och fragment av handskrifter på papyrus och pergament finnas mängder av textvarianter, som alltid måste skapa problem och

¹ Föredrag i Teologiska föreningen, Uppsala, den 26 mars 1942.

osäkerhet. Likartat är förhållandet på kanonhistoriens område. Den lär oss, att den heliga skrift icke med en gång föreligger som en fixerad storhet utan att den så småningom uppstått efter selektiva, värderande principer.

Förekomsten icke av ett utan av fyra kanoniska evangelier skapar med nödvändighet en *kritisk* evangelieforskning, som ingen fundamentalism i världen kan nedtysta. Det märkliga Jesusordet »Varen alltså I fullkomliga, såsom eder himmelske fader är fullkomlig» (Matt. 5: 48) har en äkta parallell hos Lukas, d. v. s. ordet förekommer i båda evangelierna i samma sammanhang, och de båda orden kunna således icke förklaras som två olika Jesusord, yttrade vid olika tillfällen. Men i stället för ordet fullkomlig, τέλειος, har Luk. barmhärtig, οἰκτίρων (6: 36). Den oundgängliga frågan blir givetvis: »Vad har Jesus i själva verket en gång sagt?» Berättelsen om hur Jesus går på vattnet (Mt. 14: 22 ff., Mk. 6: 45 ff., Joh. 6: 15 ff.) varierar i de olika evangelierna på ett egenartat sätt. Man kan icke undkomma spørgsmålet: »Vad har egentligen en gång skett, vad ligger det för historisk kärna bakom dessa varianter?» Synoptikerna å ena sidan och Johannesevangeliet å den andra skapa ett fundamentalt traditionsproblem, som väl aldrig helt skall kunna lösas. Evangelierna ställa oss således icke endast inför texthistoriska, formella problem utan också inför sakliga, reella. Denna problematik är alltså äkta, vetenskaplig, betingad av stoffets säregna beskaffenhet, och den har icke försvunnit, sedan den klassiska liberala teologien, vilken en gång hade djärvheten att uppvisa densamma, i stort sett kommit att höra det förgångna till. Den religionshistoriska skolans ensidigheter kunna väl också anses tillhöra ett övervunnet stadium, men dess metodiska grundsyn är numera ett commune bonum för all exegetisk forskning. Vi kunna numera aldrig isolera den nytestamentliga tankevärlden från dess judiska, orientaliska och hellenistiska miljö. Lån, påverkan, beröringspunkter, analogier och sammanhang äro ofrånkomliga sakliga synpunkter.

För den äldre kritiska bibelforskningen var det väl i allmänhet karakteristiskt, att den medvetet eller omedvetet bedömde och värderade den nytestamentliga åskådningvärlden utifrån den moderna verklighetsupfattningen. Den var överhuvud mera kritiskt värderande än sakligt, historiskt kritisk. Vi kunna exempelvis se detta i fråga om dess sätt att behandla och förstå *undren*. Man talade med förkärlek om sådana begrepp som legend, myt, dogm o. s. v. Därmed var genast en modernt värderande

synpunkt påtvingad stoffet. Samtliga dessa begrepp äro moderna uppfinningar, starkt ideologiskt belastade och transcendent kritiska. Säger man, att något i evangelierna är legendariskt eller mytiskt, så har man genast utifrån nutida verklighetsuppfattning ifrågasatt dess historicitet eller verklighetshalt. Detta förfaringssätt måste numera betraktas som vetenskapligt otillfredsställande. Att jämföra en modern verklighetsuppfattning med den bibliska eller antika och låta den förra vara måttstocken och värderingsgrunden för den senare kan icke anses vara sträng vetenskaplig, historisk forskning. Det är att mer eller mindre öva våld på stoffet. Uppgiften för exegeten är i stället att låta de bibliska texterna själva så mycket som möjligt komma till tals, att utarbета deras åskådning, att uppträcka deras motiv och inre logik, att arbeta med deras egna kategorier och att vid översättning till modern terminologi noga aktge på att det verkligen blir en adekvat översättning och icke en omtolkning. Man löser icke den historiska problematik, som exempelvis ligger i en underberättelse, genom att summariskt påstå, att det är en legend. Därmed har man utestängt sig från det verkliga historiska förståendet. Den fråga, som exegeten alltid måste ställa sig, är denna: »Vad sade dessa texter sin tids människor, vilka reaktioner utlöste de, efter vilka förutsättningar förstodo de dem?» Först om vi fråga så, ha vi fått nyckeln i vår hand att verkligen förstå Bibeln, sådan den en gång förstods och därför alltid måste förstås.

En äldre kritisk exegetik begick historiska missgrepp, även därför att den icke tillfredsställande var förtrogen med den språkliga och sakliga miljö, vari Bibeln en gång hörde hemma. Man kan studera detta exempelvis på ett sådant begrepp som Människosonen. Utifrån moderna språkliga associationer läste man i detta begrepp in ett alldeles falskt innehåll. Man såg däri bl. a. en beteckning för Jesu »mänsklighet», eller Människoson kom att betyda »idealmänniska». Vi veta nu tack vare ingående analys av samtida utombibliska texter långt bättre besked med avseende på detta så viktiga ord. Vad miljöforskningen betytt för att historiskt riktigare förstå Bibeln, är den moderna utforskningen av Henokslitteraturen ett slående exempel på.

Exegeten får icke ur texterna godtyckligt utvälja vad som passar honom och därav skapa ett sammanhang. Han måste intressera sig för allt, även det som illa passar hans egen personliga åskådning. Den måste

han i möjligaste mån skjuta åt sidan och låta Bibelns egen åskådning tala. Vad godtyckliga transcendentala bedömningsgrunder kunna leda till ifråga om bisarra resultat kan man rikligen få belägg för genom att studera den litterärkritiska skolans klassiska alster. Vad som där bestämdes som äkta eller oäkta Jesusord varierade högst väsentligt efter de önskemål, som vederbörande forskare ville se tillfredsställda visavi texterna. Vad som var äkta för den ene kunde lika gärna vara oäkta för den andre. Eller man gjorde så, att material, som var obekvämt för det uppställda forskningsmålet, helt enkelt lämnades ur räkningen eller förtegs.

Vi stå givetvis i största tacksamhetsskuld till den generation av forskare, som grundlade den moderna vetenskapliga exegetiken. Det väsentligaste i deras insats är alltså det arv, varav vi alla leva. Men det är nu vår uppgift att korrigera de misstag, som pionjärerna begingo — dock väl medvetna om att vi därmed icke sagt sista ordet och att generationen efter oss på liknande sätt torde behöva korrigera vår insats. Den kritiska bibelforskningen är ett arv av den klassiska liberalismen, och på dess exegetik kunna vi i dag pröva dess vetenskapliga halt och dess egentliga väsen. Felet med liberalismen såsom exegetisk forskning var just det, att den stundom förväxlade äkta kritisk vetenskaplighet med värderande kritik. Den jämförde den bibliska verklighetsuppfattningen med den moderna och lät den senare bli måttstocken vid bedömandet av den förras verklighetshalt. Liberalismen är en ideologi, uppbyggd på det rationalistiska arvet från upplysningen och det naturvetenskapliga betraktelsesättet från 1800-talet, och såsom en ideologi har den också förnämligast bedrivit sin exegetiska forskning. Det kan nu icke nekas till att den just som liberalistisk ideologi vunnit äkta vetenskapliga resultat. Denna ideologi betydde ett friskt kritiskt sinne, som bröt ned traditionella tankegångar och synsätt visavi bibelordet. Den betydde en befrielse från ett mekaniskt, lagiskt uppfattande av bibelordet, vilken vi alltså måste betrakta som ett utomordentligt värdefullt arv från liberalismen. Den befriade oss från *en ideologi*, den dogmatiska, fundamentalistiska, men den band oss vid *en annan*. Just själva detta fastlåsande vid 1800-talets rationalistiska, evolutionistiska verklighetsuppfattning blev liberalismens egen kris och ofärd. När nu denna verklighetsuppfattning börjar förete vissa senila symtom, drabbar samma öde icke blott liberalismens ideologi utan även dess vetenskapliga synsätt och metod.

Med denna vansklighet för ögonen har den moderna exegetiska forskningen sökt frigöra sig ifrån trycket av samtidens ideologi för att med så stor noggrannhet och objektivitet som möjligt låta Bibeln själv tala i stället för att inlåta sig på en ideologisk diskussion med densamma. Vad betyder nu denna förändrade hållning in concreto? Jo, det betyder, att en bestämd gräns drages för bibelkritiken. Vi ha rättighet att förfara kritiskt mot Bibeln endast i den mån, vi kunna korrigera densamma genom immanenta jämförelser eller genom jämförelser med annars kända samtida förhållanden. På den vägen kunna vi exempelvis rätta historiska uppgifter i NT eller korrigera, resp. komplettera den bild av fariseismen, som vi få i evangelierna. Stort längre komma vi emellertid icke. I vad mån kunna vi exempelvis kritisera berättelserna om jungfrufödelsen? Jo, endast i den mån, som NT självt kan tas till vittne för att dessa berättelser äro senare uppkomna förklaringar eller försök till förklaringar av ett faktum, som ursprungligen förstods på ett annat sätt. Inte ens det förhållandet, att man kan påvisa utomkristna paralleller till jungfrufödelse teorien är i och för sig tillräckligt argument mot dess riktighet. Detsamma gäller om undren överhuvud. Vi kunna endast behandla dem historiskt-exegetiskt-textkritiskt. Vad däremot den moderna naturvetenskapliga, medicinska eller psykologiska forskningen har att säga i dessa frågor är endast av sekundärt intresse. Icke ens dagens naturvetenskapsman vågar visavi undren i NT säga: »Detta är icke möjligt.» Ty vi veta icke gränserna för det möjliga. Ett historiskt vittnesbörd av det slag, som det här är fråga om, kan endast bedömas i sitt eget historiska sammanhang. En historisk religion måste därför bedömas historiskt, d. v. s. den skall bedömas efter sin egen tids synsätt och kategorier. Detta innebär vidare, att samtidens uppfattning av Jesu person måste ha vitsord framför vår tids försök att förstå honom. Hans ögonvittnen förhålla sig till oss som den experimentellt forskande vetenskapsmannen till dem, som sedan läsa hans framställning av dessa forskningar. När därför lärjungarna berätta, att Jesus är uppstånden från de döda enligt deras egna ögons vittnesbörd, och vi sedan konstatera, att hela NT bygges upp på denna övertygelse, då kunna vi endast återge detta som ett historiskt faktum, såvida vi icke överhuvud taget vilja förhålla oss skeptiska inför det historiska vittnesmålet. Felet med den liberala exegetiken var därför, att den var a-historisk

eller kanske bättre *posthistorisk*: den bedömde icke NT efter dess egen historiska måttstock utan efter sin egen tids allmänna ideologi.

Detta drev den liberala teologien så att säga till att göra om kristendomen, att modernisera den. Detta moderniserande kan ske på två sätt. Antingen har man framställt Jesus själv som en ganska modern människa, vilken dock av sin samtid och generationen närmast efter gjordes till en legendarisk och mytologisk figur. Eller också har man visserligen insett, att Jesus själv på många punkter var ett barn av sin tid, men trots detta hävdad, att det väsentliga i hans etiska-religiösa syn dock kan översättas på modernt språk och därmed göras aktuellt för vår tids människor.

Ingen exeget av i dag kan emellertid tillåta sig att som vetenskapliga exegetiska resultat utgiva slika moderniseringsförsök. Hans uppgift är icke att göra om historien utan att undersöka, hur det har varit. Framför allt gäller det då för exegeten att få grepp om helhetsåskådningen i NT. Och denna är enklast uttryckt med ordet *kristologi*. Denna måste framställas i sin ursprungliga tidshistoriska gestaltning. Den nytestamentliga kristustron bygger på personliga upplevelser, som icke längre äro oss tillgängliga, åtminstone icke i samma grad, som de voro det för historiens egna vittnen. Exegetiskt sett kunna vi därför endast analysera denna kristustro sådan den litterärt föreligger i de nytestamentliga skrifterna. Vi ha m. a. o. endast att relatera faktum, men vi kunna icke i forskningens namn förneka riktigheten i denna kristustro. Vi se vidare, att denna kristustro är konstitutiv för hela NT, och vi kunna ej längre som vetenskaplig sanning acceptera den liberala teologiens särskiljande mellan historiens Jesus och trons Kristus. Nya Testamentet bygger på förutsättningen, att dessa tvenne storheter utgöra en organisk enhet. Kristologien hör med andra ord till den historiska verklighet, som möter oss i NT och som vi vetenskapligt sett icke kunna kritisera, blott beskriva.

Men har icke den nytestamentliga exegetiken på ett alltför lättvindigt sätt skilt sig från sin uppgift och överlämnat åt den moderna människan att själv draga de personliga slutsatserna och söka ett personligt förhållande till den historia, som vetenskapen nöjer sig med att endast beskriva? NT vill ju icke endast vara ett *perfectum historicum* utan också ett *perfectum præsens* med ständigt aktuell innebörd; detta är också kyrkans anspråk och uppfattning visavi sin trosurkund. Och det kan ju icke förnekas, att det finns en väldig historisk distans mellan NT och

vår tid. Är det icke också exegetikens uppgift att överbygga denna distans? Vi få icke glömma bort den liberala teologiens intresse på denna punkt. Den ville aktualisera det nytestamentliga vittnesbördet och göra det tillgängligt för nutidsmänniskan. Den ville också vara en apologi för den kristna tron visavi den moderna verklighetsåskådningen genom att uppvisa det allmängiltiga i NT till skillnad från det tidshistoriskt bundna och betingade. Detta måste i rättvisans namn erkännas och förstås. Men resultatet blev historiskt sett en abstraktion och ett reducerat nytestamentligt budskap. Kristendomen blev något annat än NT själv velat, att den skulle vara.

Liberalismen ville övervinna distansen mellan NT och nutidsmänniskorna genom att i lämpligt urval översätta och tolka detta på modernt språk. Den moderna exegetiken kan stundom synas helt ointresserad av denna uppgift. Men kanske den kan vinna samma syfte på en motsatt väg utan att behöva göra våld på historien, nämligen genom att föra nutidsmänniskan närmare Bibeln, genom att lära henne förstå dess tankevärld i hela dess ursprungliga innebörd och räckvidd. Tolkning blir lätt omtolkning, och det torde vara av mycket stor betydelse att låta NT tala direkt till nutiden i dess egna kategorier, symboler och bilder. Att skilja mellan centralt och periferiskt i Bibeln är alltjämt berättigat och nödvändigt. Annars faller man lätt tillbaka i ett legalistiskt och fundamentalistiskt betraktelsesätt. Jag tänker exempelvis på 1 Timoteusbrevets uppfattning om kvinnan (2: 9 ff.) Men man måste härvid utan tvivel gå försiktigare tillväga, än den äldre kritiken mången gång gjorde.

Är den liberala teologien en övervunnen ståndpunkt? Nej, icke i den meningen, att det icke längre skulle existera några liberala teologer. Sådana kommer det väl alltid att finnas. Den praktiska religiösa liberalismen torde väl vara oerhört mycket mera utbredd, än man i förstone betänker, även bland teologer, som i teoretisk mening icke tillhöra någon liberal riktning.

I den mån som liberalismen är besjälad av en allvarlig sanningslidelse, ha vi anledning att respektera den. Innebär vidare vårt avståndstagande från den liberala teologien minskat intresse för problemen, då må vi besinna oss och fråga, om vi ej reagerat på ett oriktigt sätt. Vi få också alltid i detta sammanhang komma ihåg vår stora tacksamhetsskuld till den liberala teologien. Den har lagt den vetenskapliga grund, varpå vi

alla endast kunna bygga vidare, och till den klassiska liberala epoken höra de mest lysande namnen på teologiska forskare.

Betyder däremot liberal teologi ett försök att i vetenskapens namn annullera de fundamentala elementen i den nytestamentliga åskådningen, eskatologien hos Jesus och kristologien hos Paulus, då måste den exegetiska forskningen avgiva en bestämd protest. En dylik liberalism kan icke längre finna stöd i vetenskapen och måste ur denna synpunkt betecknas såsom en övervunnen position. Liberal teologi och liberal kristendom kunna vi icke förbjuda. I andens värld finnes icke något diktaturvälde. Men det är vetenskapens uppgift att klart distingera mellan vad som är nytestamentlig kristendom och modernisering av densamma.

BISKOPSVIGNINGEN I DEN SVENSKA KYRKAN

AV PROFESSOR SVEN KJÖLLERSTRÖM, LUND

Sedan kungl. maj:t nu utnämnt biskop över det nyinrättade Stockholmsstiftet, har man i pressen diskuterat den nyutnämnde biskopens vigning. Då den utnämnde icke är prästvigd, har man gjort gällande, att han först måste vigas till präst, innan han viges till biskop. Man har härvid åberopat ett par »prejudikat». Problemet är dock icke så enkelt. Här skall emellertid endast frågan om biskopsvigningens innebörd historiskt belysas.

I Kyrkoordningen av 1571 framhåller ärkebiskop Laurentius Petri, att präst och biskop ursprungligen var ett och samma ämbete. På grund av stridigheter mellan predikoämbetets innehavare överenskommo emellertid snart »förberörda församlingar samt med deras biskopar och pastorer, att en biskop ibland dem skulle utväljas, vilken uppseende med alla de andra hava skulle och fullmakt till att ordinera och laga både med prästerna och deras församlingar, så att det måtte dess bättre och endräkteligare tillgå». Då den ordning, som sålunda uppkom, »var ganska nyttig och utan tvivel av Gud den helga Anda utgången, så vart hon ock allmänt utöver hela kristenheten gillad och anammad och haver alltså sedan blivit och än ytterligare, så länge världen står, bliva måste». Det rätta biskopsämbetet, heter det vidare, består i att »predika Guds ord och ha uppseende med dem, som under hans (biskopens) vårdnad äro, att de ock rätt predika och sig tillbörligen hålla». Med dessa ord har Laurentius Petri velat evangeliskt motivera biskopsämbetet.

I Kyrkoordningen av 1571 ingår också ett vigningsformulär, ett »Sätt till att ordinera en vald biskop». Formuläret överensstämmer ganska nära med prästvigningsritualet. Enligt Kyrkoordningen viges man till biskop, liksom man viges till präst. Den som viges mottar i båda fallen ett ämbete. Det bör här endast tilläggas, att i själva formuläret står ingenting om att »ordinandus episcopus» viges för ett bestämt stift, utan endast att

tvenne präster skola vara närvarande »av det stift, som han skall ordineras till». Den första frågan, som »electus» hade att besvara ljöd därför: »Vill du då i Gud den heliga Trefaldighets namn taga vid denna tjänsten och biskopsämbete».

Kyrkoordningens formulär och uppfattning går sedan igen i 1600-talets många olika kyrkolagsförslag. Laurelius talar i sitt förslag om att det måste finnas »en viss ordning» bland lärarna, och hos Emporagrius heter det: »Uti våra församlingar äro dessa grader: ärkebiskop, biskopar, superintendenten, prostar, kyrkoherdar och kaplaner, vilka och här efter alltid skola bliva vid makt hållna.» I det tal, som ordinator skall hålla till folket före akten, heter det hos Laurelius: »En sådan biskop eller uppsynsman på det stiftet N. står här för vår ögon, som alldeles lagligen till detta förnäma ämbetet kallad och utkorad är och skall nu genom Guds nåd och kyrkans ordning bliva till samma ämbete vigd och bekomma fullkomlig fullmakt det ordentligen till att utföra.» Överlämnandet av ämbetet skall ske med följande ord: »Och jag antvadar dig uppå Guds och hans församlings vägnar biskopsämbetet i namn Faderns och Sons och den H. Andes.»

Kyrkolagen av 1686 förutsätter ritualet i Kyrkoordningen och har i princip samma uppfattning. Även enligt Kyrkolagen är biskopsvigningen en verklig vigning i analogi med prästvigningen. Det nya är egentligen endast eden och föreskriften om den kungliga fullmaktens uppläsning.

Vid sidan av biskoparna framträdde emellertid under 1600-talet superintendenterna. Dessa ha i regel icke vigts till sina ämbeten och ha heller icke haft »potestas» eller »jus ordinandi». De erhöles emellertid denna »fullmakt» av kungl. maj:t som ett kungligt privilegium. Från 1700-talet finnas även exempel på att kungl. maj:t givit domprostar vighetsrätt. På dessa dispenser gjorde dock Gustav III slut och förklarade: »Vi hava funnit, att ordinationen tillkommer biskoparna allena.»

Uppfattningen om att vighetsrätten kunde erhållas av kungl. maj:t blev ödesdiger för frågan om biskopsvigningens verkliga innebörd enligt svensk tradition.

Under 1700-talet genomgår nämligen uppfattningen av biskopsvigningen en stor förändring. I sina föreläsningar vid Lunds universitet över »juris prudentia ecclesiastica» inskräpper juris professor David Nehrman-Ehrenstråhle († 1769), att biskopsvigningen icke är någon »reiteratio

ordinationis». Den är »allenast en solennitet, medelst vilken biskopsämbetet levereras». Motiveringen är mycket upplysande. »Biskopsordinationen är ingen reiteratio ordinationis», heter det, »ty då skulle en, som blir pastor, återigen ordineras». Här har alltså biskopsvigningen i princip jämförts med kyrkoherdeinstallationen. Denna åsikt segrade helt i och med 1811 års handbok. Redan själva rubriken till ifrågasvarande kap. visar detta. Den lyder: »Huru en biskop i ämbetet skall inställas» liksom kap. 15: »Huru en kyrkoherde skall inställas i en församling.» Avståndet mellan Kyrkoordningen och 1811 års handbok är på denna punkt mycket stor.

Man är visserligen ense om att predikoämbetet är ett enda, »ministerium verbi divini». Men man drog härav helt andra slutsatser 1811 och menade, att invigningen till detta sker en gång för alla i och med prästvigningen. Till biskop viges man icke utan utnämnes av kungl. maj:t. Kyrkoordningens »Ett sätt till att ordinera präster» har också 1811 fått den vidare formuleringen: »Om invigning till predikoämbetet.» Man viges sålunda till präst, och den av konungen utnämnde biskopen inställes sedan i biskopsämbetet i ett visst stift. Handboken förutsätter, att denna installation förrättas i stiftets domkyrka. Hur konsekvent man 1811 genomfört denna uppfattning, är lätt att konstatera. Under det att Kyrkoordningen använder »ordinandus» eller »en vald biskop» har handboken »biskop». Enligt Kyrkoordningen är vigheten men enligt 1811 års handbok den kungliga utnämningen det konstitutiva. I enlighet härmed lyder den första frågan i formuläret: »Förklarar du dig villig att det viktiga biskopsämbetet uti N. N. stift med alla dess plikter dig åtaga?» Frågan är identisk med den som förekommer vid kyrkoherdeinstallation. Överlämnandet av det av konungen erhållna biskopsämbetet sker med orden: »Och jag . . . ansvarar dig härmed konungens fullmakt och därjämte biskopsämbetet uti N. N. stift.» Det är ingen tillfällighet, att den kungliga fullmakten nämnes först. I »Utkast till en handbok över ecklesiastika befordringsmål» ifrågasätter också biskop Olof Wallquist, »om icke en ärkebiskop i sitt ämbete må högtidligen inställas och om denna akt icke tjänligen kunde förrättas av konungen». Här har tanken på konungen som »summus episcopus» fått ett ganska märkligt uttryck.

Det är mot bakgrunden av den ovan påpekade uppfattningen, som Lindbloms (1786), af Kullbergs (1832) och Genbergs (1852) prästvigningar

före biskopsvigningen måste ses. I kyrkolagsförslaget av år 1873, där Genberg var en av medarbetarna, infördes också följande bestämmelse: »Är den, som till ärkebiskop eller biskop nämnd blivit, ej präst, varde före inställelsen utan föregående prov till prästämbetet invigd.» Det sagda innebär emellertid icke, att de nämnda biskoparna först prästvigts och sedan ordinerats till biskopar. De ha invigts till predikoämbetet och sedan som biskopar »inställts i ämbetet» i ett visst stift.

Den uppfattning av biskopsvigningen, som behärskar 1811 års handbok, ärkebiskop Lindbloms verk, har emellertid aldrig slagit igenom. Traditionen har varit för stark. Detta framgår tydligt därav, att en på detta sätt installerad biskop vid förflyttning till ett annat stift efter 1811 aldrig installerats på nytt i det nya stiftet.

Utvecklingen efter 1811 har också inneburit en successiv återgång till Kyrkoordningens och Kyrkolagens uppfattning och en medveten strävan att komma bort från 1811 års handbok. År 1885 resolverade kungl. maj:t, att vigningen och icke utnämningen vore det för en biskop konstituerande. Vår ännu gällande handbok har visserligen alltfört kvar rubriken: »Huru biskop skall inställas i sitt ämbete» och talar om »biskopen, som i ämbetet skall inställas» men ordar samtidigt om »biskopen, som skall invigas», om »den utnämnde biskopen» och om »det biskopsämbete, som dig i dag anförtros».

I sitt »Förslag till revision av den svenska kyrkohandboken» av år 1938 har ärkebiskop Eidem helt brutit med traditionen från 1811. Kap. heter nu: »Biskopsvigning». Akten bör i regel förrättas i Uppsala domkyrka. Både i anvisningar och formulär använder ärkebiskopen »vigning» och talar om »den utnämnde biskopen» och om »den som biskopsviges» resp. »den nyvigde biskopen». Talet om ett visst bestämt stift har utmönstrats, och ordinators första fråga lyder: »Vill du, i Guds, den Tre-eniges, namn, åtaga dig biskopsämbetet i hans kyrka etc.»

I bönerna ha en del retuscheringar vidtagits »för att uttrycka», skriver ärkebiskopen, »att vigningsakten väsentligen avser vigning till kyrkans biskopsämbete».

Genom detta handboksförslag hade kap. om biskopsvigning fått den utformning och innebörd, som avses i Kyrkoordningen och Kyrkolagen. Den genom 1811 års handbok snedvridna uppfattningen hade konsekvent rättats till. I enlighet med kyrkomötets beslut återinfördes sedan i det av

biskop Tor Andrae år 1940 avgivna handboksförslaget i ett fall omnämmandet av det särskilda stiftet. Härigenom hade ett moment från 1811 års ritual, som bygger på en helt annan uppfattning av biskopsvigningen, kommit med.

Den föregående kortfattade och fragmentariska översikten har sålunda visat, att enligt svensk kyrkolag är biskopsvigningen en med prästvigningen jämställd akt. Den som viges mottar i båda fallen i och med vigheten ett särskilt ämbete. Enligt 1811 års handbok är däremot biskopsvigningen jämställd med kyrkoherdeinstallation. Biskop blir man i och med den kungliga utnämningen. En icke prästvigd biskop måste därför först prästvigas. Frågan om den nyutnämnde Stockholmsbiskopens prästvigning kan därför icke utan vidare avgöras genom en hänvisning till de ovan nämnda »prejudikaten», då dessa härröra från en tid, då man uppfattade biskopsvigningen som en installation. Hela problemet måste därför tas upp utifrån helt andra utgångspunkter.¹ Det skall endast tilläggas, att även flera katolska teologer och kanonister anse, att biskopsvigningen också omfattar prästvigning. Att man här i Sverige kan komma till ett annat resultat, synes mig sammanhänga med en oriktig uppfattning av biskopsvigningens verkliga innebörd.

¹ Jfr prof. C. A. Reuterskiöld, Prästvigning av lekmannabiskop. Stockholmstidningen ^{17/8} 1942.

TEOLOGISK LITTERATUR

DEN BIBLISKA FOLKKYRKOTANKEN.

N. A. 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. 352 sid. Pris kr. 24:—.*

Få upptäckter på det exegetiskt vetenskapliga området torde ha varit viktigare och bli mera fruktbarande än den nya förståelse för det kollektiva tänkandets betydelse i Gamla och Nya testamentet, som bröt fram vid 1900-talets början. Medan man förut ensidigt sysslat med de religiösa individerna (de olika bibliska skrifternas författare och redaktörer, profeterna, Jesus som förkunnare och personlighet, apostlarna och deras lärjungar) och förnämligast sett den bibliska uppenbarelsen i vittnesbörden om dessa gestalters inre liv, har den senare forskningen med allt större iver börjat använda ord som folk, grupp, kyrka, profetkrets, traditionsgren, skola. Det viktigaste resultatet av denna omvälvning torde vara den nya syn på urkyrkan och dess organ, som Olof Linton tecknar i sin gradualavhandling.¹

Urkyrkan var något helt enastående. Dess väsen kan icke uttömmas i religionshistoriska och sociologiska kategorier. Därför kräver den nya synen på urkyrkan vissa förstudier. Den fordrar dels en viss religions-sociologisk och socialpsykologisk insikt i gemenskapsbildningens och det kollektiva tänkandets natur och struktur,² dels studium av det gammal-

¹ O. Linton, *Das Problem der Urkirche in der neueren Forschung*, UUA 1932.

² Se Pitirim Sorokin, *Contemporary sociological theories*, 1928, och nyare handböcker t. ex. Theodor Geiger, *Sociologi*, 1939, R. M. Mc Iver, *Society*, 1937. Specialarbeten om individualism och kollektivism: Othmar Spann, *Gesellschaftslehre*, 1923; Gerh. Lehmann, *Das Kollektivbewusstsein*, 1928. Specialarbeten i religions-sociologi: E. Lohmeyer, *Vom Begriff der religiösen Gemeinschaft*, 1925; Heinr. Hoffman, *Religiöser Individualismus und religiöse Gemeinschaft im Christentum*, 1928; Dietr. Bonhoeffer, *Sanctorum communio*, 1930; Joachim Wach, *Einführung in die Rel.-soziologie*, 1931; A. Rademacher, *Die Kirche als Gemeinschaft und Gesellschaft*, 1931; V. A. Demant, *God, man and society*, 1933; R. Bastide, *Éléments de sociologie religieuse*, 1935.

testamentliga gemenskapslivet och dess kollektivism. Ännu år 1938 kan Leonhard Rost förebrå den samtida forskningen över kyrkans och synagogans väsen, »att man alltför tidigt nalkades denna uppgift med nytestamentligt-teologiska överväganden och tog för litet hänsyn till egenarten i det gamla Israels sociologiska uppbyggnad».³

Det är därför ett högst viktigt och beaktansvärt arbete, som dr. theol. Nils Alstrup Dahl givit sig in på, då han i sin gradualavhandling undersökt den bibliska kyrkotanken. Visserligen har han endast i ringa grad gjort bruk av den kollektiva synen eller de sociologiska och socialpsykologiska vetenskaperna för att karakterisera det bibliska kyrkomedvetandet och avgränsa kyrkan från andra samfundsbildningar, men till gengäld har han givit den första moderna omfattande framställningen av urkristendomens kyrkotanke, där också den gammaltestamentliga bakgrunden kraftigt framarbetats. Ämnet har behandlats åtminstone två gånger, nämligen av H. F. Hamilton,⁴ som Dahl känner men icke velat utnyttja, och av Joh. Hempel,⁵ som han icke känner. Den förres stora arbete bygger på ett annat forskningsläge än vårt, och den senare, som har modern frågeställning och metod, har icke närmare utfört synpunkterna. En ny behandling av hela materialet är alltså högst befogad.

För att hålla boken inom rimliga gränser har Dahl emellertid varit tvungen att beskära ämnet både på längden och bredden. I NT tar han sålunda huvudsakligen med de fyra evangelierna och de äkta paulusbreven. Och sakligt begränsar han sig till att fråga efter »Gudsfolkets, resp. kyrkans *begrepp*, dess innehåll och dess historiska omvandlingar». Båda dessa avgränsningar äro mindre lyckliga. Att skriva om NT:s kyrkobergrepp utan hänsyn till Ef., Kol. och Apok. *kan* lyckas men vill gärna misslyckas, och att skriva om kyrkoidén utan hänsyn till dess konkreta utformning i ämbete, sakrament och liv leder till farliga abstraktioner.

Några andra invändningar mot Dahls metod må genast göras. Arbetet har så gott som uteslutande referatkaraktär, där förf:s åsikter i detaljfrågor obevisade ställas upp mot tidigare forskares, om dessa ens nämnas. Någon filologisk diskussion, exegetisk analys eller primärforskning förekommer knappast. När man ser den väldiga litteraturförteckningen och de över 1400 noterna, som ofta citera arbeten som ej stå i den förra, kan det tyckas hårt att efterlysa bättre litteraturkännedom. När så ändå sker

³ L. Rost, Die Vorstufen der Kirche und Synagoge im AT, s. 3.

⁴ Hamilton, The people of God. An inquiry into Christian origins, 1—2, Oxford 1912.

⁵ Hempel, Das Gottesvolk im Alten und Neuen Test., i: Auslandsdeutschtum und evang. Kirche, Jahrb. 1933.

i det följande, är det med den motiveringen, att ofta synnerligen perifer litteratur anförts eller använts, under det att viktiga arbeten lämnats åsido.

Arbetets första huvuddel behandlar *Gudsfolket i GT*. I de två första avsnitten redogör förf. klart och upplysande för Israelsnamnets sakliga innehåll (de språkliga och historiska frågorna lämnas åsido), folktankens religiösa innebörd⁶ med dess kultiska, rättsliga och militära sida samt förhållandet till landet, traditionen, historien och den omgivande världen. I samband med det sistnämnda problemet antydes idén om Israel som världens navel.⁷ Folkkyrkotanken kommer klart fram. »'Folk' och 'kyrka' täcka varandra» (s. 8).

Ett tredje avsnitt tecknar »Israelstankens kris och nybildning», varmed avses den genom doms- och reformprofetismen åvägabragta nyorienteringen hän mot gudsfolkets förläggning i en eskatologisk framtid, med allt vad det innebär i fråga om ny syn på historien, ny lagfromhet, nytt hopp om folkets fullkomning.⁸ Här får emellertid den för urkristendomen så viktiga *resttanken* en alldeles för klen behandling.⁹

I hela denna första del blir givetvis också den semitiska kollektivismen belyst. Det talas sålunda om att »konungen är folkets inkarnation, som i sig sammanfattar alla folkets krafter» (s. 21).¹⁰ Men redan då det

⁶ Jfr härtill B. Balscheit, *Alter und Aufkommen des Monotheismus in der isr. Rel.*, ZAW Beih. 69, 1938, och A. Wendel, *Glaube und Volkstum im AT*, i: Festschr. f. Beer, 1935 (den senare nämnd hos Dahl n. 21, s. 283).

⁷ Den litteratur, som här uppgives, rör emellertid icke denna viktiga föreställning. Se i stället de arbeten av W. H. Roscher, Joh. och Joach. Jeremias och Hans Schmidt, som nämnas av Sundkler i *Jésus et les païens* s. 28, samt A. J. Wensinck, *The ideas of the western semites concerning the navel of the earth*, i: *Verhand. der Koninkl. Akad. van Wetensch. te Amsterdam, Afd. Letterk., Nieuwe Reeks, XVII: 1*, 1916.

⁸ Här saknas så viktiga arbeten som W. Cossmann, *Die Entwicklung des Gerichtsgedankens bei den at.lichen Propheten*, ZAW, Beih. 29, 1915, och E. K. Dietrich, *Die Umkehr (Bekehrung und Busse) im AT und im Judentum*, 1936.

⁹ Saknad litteratur: J. M. Powis Smith, *יְשׁוּבָה*, i: ZAW 34, 1914; H. Dillmann, *Der heilige Rest im AT*, i: *ThStKr* 87, 1914; R. de Vaux, *Le Reste d'Israël d'après les prophètes*, i *Rev. Bibl.* 42, 1933; W. E. Müller, *Die Vorstellung vom Rest im AT*, 1939.

¹⁰ På en för det följande så viktig punkt hade man väntat utförligare framställning om det sakrala kungadömet (se Widengren i *Bibelfestschr. UUÅ* 1941: 7, 1, som utkom efter Dahls bok) på grundval av t. ex. North, *The rel. aspect of hebrew kingship*, i: ZAW 50, 1932, s. 8—38; Lods, *La divinisation du roi dans l'Orient méditerranéen et ses répercussions dans l'ancien Israël*, i: *RHPHR* 10, 1930, p. 209—221. Vidare arbeten av S. H. Hooke samt Morgensterns uppsatser i *Hebrew Union College Annual* och *Am Journ. of Sem. Lang.* Jfr Wendel, *Säkularisering in Israels Kultur*, 1934, s. 130 ff.

i den sammanfattande definitionen (s. 50) med augsburgskt klingande ord heter, att »Israel är där GT höres och tros som Guds ord och där man lyder det», blir man betänksam över att icke möta någon hänvisning till *ras* och *härstamning*. När man sedan får Jesaja och ännu mer Jeremia som exempel på att »den enskilde genom Guds kallelse blev 'vereinsamt'», är man förberedd på det högst dubiösa påståendet: »De gamla sociala släktenheterna upplöstes fullständigt, känslan av hela folkets samhörighet uppluckrades (Hes. 18), den enskilde stod hädanefter självständig med sin familj» (s. 35). Detta exemplifieras sedan med att »begreppet Israel överhuvud icke spelar någon roll i vishetslitteraturen. Man är sysselsatt med den enskildes livsföring och det individuella livets problem» (s. 48).¹¹

Detta är en sanning med modifikation. Sanningen ligger på två punkter. Dels har en viss centralisation genomförts rent sociologiskt sett. Den gamla stamindelningen har förlorat sin geografiska och politiska betydelse,¹² dels har personalismen genomförts i fråga om skuldproblemet.¹³ Men att observera är, att *personalism icke är detsamma som individualism*.¹⁴ Individualism är att utgå från individen, isolera honom och se honom som norm, personalism är att ge individen ansvar. Någon individualism möta vi aldrig i den israelitiska religionens historia. Man kan tvärtom säga, att »den individualiserande [snarare: personaliserande] utvecklingen äger rum inom 'matrix' av en social relation till Gud»,¹⁵ att man ännu i Jobsboken har att göra med »die kollektivistische Verhaftung des jüdischen Individuums»¹⁶ och att den enskilde genom hela Israels historia »icke lever sitt liv, ens sitt religiösa och sedliga liv, annat än som lem i de gemenskaper, i vilka han blivit insatt före sin vilja och sitt val».¹⁷

¹¹ Detta är den syn på utvecklingen, som förr var vanlig och bl. a. kommer fram hos så olika författare som R. Smend, Max Löhr och senast A. Causse, *Du groupe ethnique à la communauté religieuse*, EHPH 33, 1937.

¹² 5 Mos. 24: 16, Jer. 31: 29 f., Hes. 18: 10. Därtill Causse, s. 152.

¹³ Se senast E. Sjöberg, *Gott und die Sünder*, BWANT IV: 27, 1938, s. 96—102.

¹⁴ »Grundsätzlich kann der Einzelne auch für das universalistische (= koll.) Denken seinen unverlierbaren inneren Wert und seine sittliche Freiheit behalten. Die Würde des Einzelnen braucht beim Universalismus nicht geringer zu sein als beim Individualismus» (O. Spann, *Gesellschaftslehre*, s. 87). Jfr S. v. Engeström: »Det var nittonde århundradets illusion, att personlighetens fulla utveckling krävde frigörelse så långt möjligt från institutionernas tryck» (*Katolicismen i nutiden*, s. 276 f.).

¹⁵ H. W. Robinson i ZAW, Beih. 66, 1936, s. 54. Jfr Baumgärtel, *Die Eigenart der atlichen Frömmigkeit*, 1932, s. 25, Hempel, *Das Ethos des AT*, 1938, s. 66.

¹⁶ Otto Eissfeldt, *Einleitung in das AT*, 1934, s. 516. Jfr W. Eichrodt, *Theologie des AT*, III, s. 3.

¹⁷ Hempel, *Das Gottesvolk im A und NT*, s. 7. Så ock K. Hj. Fahlgren, *Sedäkä*, s. 210, J. K. Mozley i: *ThBl* 10, 1931, sp. 153.

Är den eftersokratiska filosofiens ideal *den vise*, »den fria, på sig själv grundade, den breda massan överskyggande personligheten»,¹⁸ för vilken olyckan är allt som strider mot hans personlighetsideal och viljesamklang med ödet, så är det israelitiska idealet under alla perioder *medlemmen av gudsfolket*, som i personlig tro och lydnad för Jahve vandrar efter fädernas sed i hopp om löftenas uppfyllelse, och för vilken olyckan är isolation, ensamhet, barnlöshet, fattigdom. Även de stora individerna, profeter och andra, »äro och förbli sammanbundna och sammanhörande med alla de andra». ¹⁹ Det är vidare sant, att tanken på Israel icke uttalas ofta i vishetslitteraturen, men Eissfeldts uttalande om Jobsboken kan utsträckas till den i dess helhet. Med stoicismens individualistiska vishetsideal kan man jämföra Ordspr. 11: 10 f. (se också 11: 26; 14: 21, 34; 28: 12, 28; 29: 2).

Att Dahl icke klart sett eller fått fram den gammaltestamentliga kollektivismen och skilt den spirande personalismen från en artolikt individualism, kan jag ej låta bli att se i samband med den bristande kännedom hans notapparat förråder om sådan litteratur (särskilt fransk och engelsk), där dessa synpunkter bättre komma till sin rätt.²⁰

Den andra, ännu större huvuddelen behandlar *senjudendomen*, först problemet om nation och kyrka, så folktankens nya utformning i apokalyptiken, diasporan, mystiken, lagfromheten samt enskilda sekter och och riktningar.²¹ Det framhålls, att den gamla religiösa folktanken är

¹⁸ P. Wendland, Die hell.-röm. Kultur, s. 48. Jfr A.-J. Festugière, Le monde gréco-romain, 1935, II, s. 201 f., Dens., L'idéal religieux des grecs et l'évangile, 1932, s. 67 f., Joh. Stelzenberger, Die Beziehungen der frühchristl. Sittenlehre zur Ethik der Stoa, 1933, s. 277 ff. och i synnerhet Kurt Deißner, Das Idealbild des stoischen Weisen, Greifswalder Universitätsrede 1930.

¹⁹ L. Köhler, Theologie des AT, s. 150. Så ock Hempel, Das Ethos, s. 66.

²⁰ Jag efterlyser sålunda W. Robertson Smith, Lectures on the rel. of the semites, 1889, 3d ed. 1927, H. Hubert och M. Mauss, Mélanges d'histoire des religions, 1909, det innehållsrika samlingsverket *The people and the Book*, ed. A. S. Peake, 1925, särskilt uppsatserna av Cook och Robinson, vidare J. M. P. Smith, The chosen people, i: Am. Journ. of Sem. Lang. 45, 1928/29, Ad. Lods, Israël des origines au milieu du VIII^e siècle, 1930, Dens., Les prophètes d'Israël et les débuts du judaïsme, 1935, Dens., Les antécédents de la notion d'église en Israël et dans le judaïsme, i: Origine et nature de l'église, 1939, s. 7—50; R. H. Kennett, The church of Israel, 1933; N. W. Porteus, Volk und Gottesvolk im AT, Festschr. f. Barth, 1936; E. Dhorme, L'évolution religieuse d'Israël, I, 1937.

²¹ Vid behandlingen av $\text{עֲמִי דְאִשְׂרָאֵל}$ känner förf. varken Eva Gillischewskis uppsats i ZAW 40, 1922, s. 137—42 eller Ernst Würthweins stora monografi, BWANT IV: 17, 1936.

grundvalen också för dess senare skiftningar (s. 53). Folkkyrkotanken lever kvar: »'Nation' och 'kyrka' kunna icke skiljas» (s. 75). Här få vi en ny redogörelse för de olika beteckningarna כְּהֵן — ἐκκλησία, אֲשֶׁר־הָיָה, אֲשֶׁר־הָיָה — συναγωγή, o. s. v.²² Intressant är här föreställningen om אֲשֶׁר־הָיָה כְּהֵן som »en ideal personifikation, som företräder de många synagogförsamlingarna inför Gud» (s. 66). När vi därtill få höra, att Damaskusekten som »ett tecken på den prästerligt-kultiska karaktären i sitt kyrkobergrepp» tar upp beteckningen כְּהֵן för församlingen, ha vi på denna punkt fått en god bakgrund till NT:s föreställning om ἐκκλησία med dess korporativa och prästerligt-kultiska karaktär.

Nu upptages också problemet kollektivism och individualism till ny behandling (s. 74 f.), dock utan varje diskussion med tidigare författare. För senjudendomen antar Dahl (liksom S m e n d, B e r t h o l e t o. s. v.) en återvändande betoning av gemenskapsbanden, men resultatet formuleras så vagt, som det måste bli, då man icke iaktar skillnaden mellan individualism och personalism: »Betoningen av det hinsidiga och fromhetens individualisering och spiritualisering visar sig delvis mycket utpräglad, delvis blott i ansatser» (s. 141).²³

Viktig är här naturligtvis behandlingen av *Människosonen* i Dan. 7. Dahl refererar diskussionen i knappaste laget men sammanfattar kort och klart: »Den himmelske 'Människosonen' är nära förbunden med det eskatologiska folket . . . Det är en individ men samtidigt ett kollektiv, 'den Högstes heliga folk'» (s. 90). Däremot tyckas mig avsnitten om hellenismen alltför utförliga i förhållande till den nytta de göra som underlag för det följande.

Den tredje stora huvuddelen, *Gudsfolket i NT*, som enligt undertitel och Einführung är arbetets egentliga kärna, understiger med 10 sidor de föregående delarnas sammanlagda omfång. Förf. behandlar först på endast

²² Trots de goda terminologiska utredningarna framför allt av Rost och K. L. Schmidt återstår här mycket att göra, särskilt beträffande Peschittas roll i sammanhanget.

²³ Här hade man, t. ex. i anslutning till de nämnda arbetena av Causse, Dhorme och Lods samt Hempel, AT und völkische Frage, 1932, behövt en diskussion av den viktiga frågan om rastankens biologiska eller symboliska innebörd (otillfredsställande och osammanhängande ansatser s. 57, 72 f., 88). A. Lods har framhållit, hur särskilt senjudendomen ej kände vårt fysiologiska rasbegrepp och därför menade något annat med folk än vi (i: Origine et nature, s. 22, 41). För diskussionen om innebörden i begreppet folk se Werner Sombart, Vom Menschen, 1938, s. 153—207. Jfr Åke V. Ström, Svenskt och tyskt om folk och kyrka, 1935, s. 32—39.

23 sidor Jesu kyrkotanke med ett tillägg om Johannesevangeliet,²⁴ där-
 efter den judiska och hellenistiska urkyrkan och slutligen Paulus (70
 sidor), innefattande deuteropaulinerna och en sammanfattning. Hebr.,
 Jak. och Uppb. nämnas tillfälligtvis men få ingen egen behandling.

Den nyare forskningens syn på Jesu egen kyrkotanke torde nu vara
 allmänt känd och behöver här icke närmare utvecklas.²⁵ Vid sin behand-
 ling av Jesu ställning, som han samlat under de fyra rubrikerna Jesus
 som jude, Guds kungadöme, Människosonen, Lärjungagemenskapen, ger
 nu Dahl här och var goda uttryck åt den kollektivistiska synen. I sam-
 band med en redogörelse för domen över det gamla folket påpekar han,
 att »just de smärtfyllda domsorden visa, hur starkt Jesus kände sig bunden
 vid sitt folk och i hur hög grad han såg Israel som en kollektiv enhet»
 (s. 149), och på grundval av sin tidigare goda utredning av den korpora-
 tiva idén i Israel kan Dahl förklara, att »Guds son är gudsfolkets inkarna-
 tion» eller »folkets eskatologiska antityp» (s. 166).

Men detta är endast ansatser. I det stora hela kan man säga, att Dahl
 utan att på någon enda punkt ingå på bevisning²⁶ visar en överdriven
 misstro mot nyorienteringen i synen på Jesu kyrkostiftande vilja och verk,
 och genom detta föga vetenskapliga förfaringsätt kommer han fram till
 avsnittets »resultat»: Frågan om Jesus gjort sina lärjungar till en *ἐκκλησία*
 måste besvaras nekande» (s. 166).²⁷

Några exempel. Schlatte r, efter honom Kattenbusch och senast
 K. L. Schmidt ha velat visa, att kyrkotanken innebor redan i Jesu själv-
 beteckning Människosonen, inkarnationen av »den Högstes heliga folk».
 Dahl förklarar nu utan bevis, att deras förfarande är »nicht ratsam»

²⁴ Denna placering, som naturligtvis dikterats av en högre, ehuru hos Dahl vack-
 lande och osäker uppskattning av Johannesevangeliets historiska källvärde, har kriti-
 serats av Lyder Brun i NTT 1941, s. 198 f. Till frågan jfr Fr. Büchsel, Die Stelle
 des Johannesv. in einer Theologie des NT:s, i: ThBl 16, 1937 sp. 301—306.

²⁵ Se Fridrichsen, Kyrka och sakrament i NT, i: STK 12, 1936, särskilt s. 306 f.,
 Dens., Människosonen och Israel, Festskr. f. Aulén, 1939, Nils Johansson, Det kristna
 frälsningsmysteriet och kyrkans gemenskap, i: STK, 17, 1941.

²⁶ Alltför ofta innehålla hans noter t. ex. reservationer av typen: »Im einzelnen
 bin ich sehr oft anderer Meinung als er» (s. 313, n. 24).

²⁷ Också på denna punkt kan man konstatera, att Dahl i stort sett förbigår den
 franska och engelska litteraturen, t. ex. Alfred Loisy's märkliga bok L'Évangile et
 l'Église, 4 éd. 1908, med dess klara framställning av förhållandet mellan individualism
 och kollektivism, evangeliet-själén och kyrkan-kroppen i Jesu förkunnelse, vidare
 F. J. A. Hort, The Christian ecclesia, 1898; Arthur C. Headlam, The doctrine of
 the church and christian reunion, 1920; R. Newton Flew, Jesus and his church, 1938;
 Fr.-J. Leenhardt, Études sur l'Église dans le NT, 1940.

(s. 150) och bygger på »methodische Fehler», (s. 309 n. 27), att »återhållsamhet obetingat kräves gentemot sådana teorier», (s. 162), ja, att »en uttrycklig förbindelse mellan Människoson och gudsherravälde icke föreligger på dessa ställen» (s. 153). Detsamma gäller 12-stamsfolkets karaktär. Kattenbusch har, med instämmande bl. a. av Linton och senast av Goppelt,²⁸ utrett den för österländskt tänkande självklara symboliken i de 12 apostlarnas utväljande. »Jesus organiserade en kärna i sin menighet bestående av tolv apostlar. Talet är symboliskt, det motsvarar Israels tolv stammar. Men det är även mer än symboliskt: apostlarna äro de tolv stammarna; lärjungarna omkring dem äro tillsammans med dem Israel.»²⁹ Det är med tvivelaktig rätt Dahl åberopar sig på Schlatter,³⁰ då han nu helt kategoriskt förklarar: »Det antydes ingenstädes, att [Jesus] i de tolv apostlarna sett de tolv stamfäderna till ett nytt Israel. Den symboliska akten att utvälja de tolv innehåller Jesu anspråk på hela Israel och häntydningen på det kommande messianska herradömet, men icke ett 'kyrkogrundande'» (s. 162). Slutligen nattvardens roll för kyrkoskapelsen. Kattenbusch såg den sista måltiden som kyrkans födelsestund, och Joach. Jeremias har senast pekat på Jer. 31: 31 som utgångspunkt för tolkningen av det »blodsförbund» som Jesus därvid instiftade.³¹ Även Lohmeyer, som icke tror på analogien med Jer. 31, medger i själva verket att det rör sig om ett nytt förbund.³² Utan vidare dekretar nu Dahl: »Vi har därvid [Mark. 14: 24] att tänka på *Guds förbund med Israel* . . . ; en anspelning på Jer. 31: 31 ff. föreligger icke hos Markus» (s. 156). »En kyrkogrundande akt, genom instiftelse av en ny kultisk högtid, vore nattvarden blott om upprepningsbefallningen (1 Kor. 11: 24, 25) vore ursprunglig. Men så är efter all sannolikhet icke fallet» (s. 163).³³ På samma sätt säges primatordet till Petrus (Matt. 16: 17) icke innebära »kyrkofurstens installation, utan en saligprisning av lärjungen såsom Guds-

²⁸ Goppelt, Typos, BFchrTh II: 43, 1939, s. 129.

²⁹ Fridrichsen i: STK 12, 1936, s. 306.

³⁰ Jfr dennes Die Theologie des NT I, s. 135.

³¹ J. Jeremias, Die Abendmahls Worte Jesu, 1935, s. 77 f. Jfr G. Kittel, Jesu Worte über sein Sterben, i: Deutsche Theologie, 1936, hft 6, och Johansson, Parakletoi, s. 242 f.

³² Lohmeyer, Das Ev. des Mk, 1937, s. 308.

³³ Jfr Heiler, »Es gibt keinen triftigen Grund, daran zu zweifeln, dass Jesus seinen Jünger den 'Tut dies zu meinem Gedächtnis' aufgetragen habe. Und wenn er es nicht getan hätte, so wäre in jenem Akt von selbst diese innere Aufforderung gelegen» (Urkirche und Ostkirche, 1937, s. 45 f.).

rikets och den därtill hörande församlingens arvtagare och budbärare» (s. 165).³⁴

Söker man fixera Dahls uppfattning om lärjungaskarans karaktär torde följande sammanfattande uttalande vara representativt: »Den ligger däri, att de (ur Israel), som bekänna sig till Jesus i hans förnedring, få hoppas, att Människosonen vid sin ankomst i härlighet skall bekänna sig till dem (för att göra dem till medlemmar av församlingen i ändens tid)» (s. 162). Uttryckligen säges, att församlingen, liksom i Henoksboken, är något framtida. »I nuet äro de en skara väntande; därför saknas en sluten församlingsbildning och ett fast präglat församlingsmedvetande» (s. 161).

De grundläggande felen med Dahls framställning på denna viktiga punkt synas vara tre: 1. att han icke sett den kollektivistiska personalismen hos Jesus,³⁵ 2. att han icke upptagit problemet om förhållandet mellan Guds rike och kyrkan till skärskådande,³⁶ och 3. att han icke haft klar blick för »der Schonanbruch des Reiches Gottes».³⁷ Vi ha t. ex. i Mark. 2: 19 ordet om att bröllopsgästerna icke kunna fasta, när brudgummen är hos dem. Syftningen på Gudsrikets aktuella närvaro är självklar.³⁸ Men bilden säger mer.³⁹ Ordet *νυμφίος*, använt om Jesus, återvänder icke bara i liknelsen om de 10 jungfrurna (Matt. 25) utan också Joh. 3: 29, där Joh. Döparen säger: »Brudgum är den som har bruden», d. v. s. den messianska menigheten. Matt. 22: 10 kallas gudsriket (= kyrkan?) *νυμφών*. Från Joh.-stället går linjen direkt till kyrko- och brudmystiken i Ef. 5: 25, 33 och till Apok:s ord om kyrkan som *ἡ νύμφη τοῦ ἀρνίου* (21: 2, 9; 22: 17 jfr

³⁴ Dahls åskådning synes i huvudlinje och detaljer vara överensstämmande med den Bultmann senare lagt fram i den stora uppsatsen »Die Frage nach der Echtheit von Mt 16, 17—19» i: ThBl 20, 1941, sp. 265—79. — Historiciteten av Jesu kyrkobilddning hävdas med delvis nya argument av Joh. v. Walter i hans uppsats »Von der Entstehung der Kirche» i »Christentum und Frömmigkeit», 1941.

³⁵ Se t. ex. H. v. Soden, *Gesch. der chr. Kirche I*, s. 49 f.

³⁶ Se härom, förutom Gloege, *Reich Gottes und Kirche im NT*, 1929, som Dahl känner, t. ex. Cerfaux, *L'Église et le Règne de Dieu d'après S. Paul*, i: Eph ThLov 2, 1925, Robert Grosche, *Pilgernde Kirche*, 1938, kap. Reich Gottes und Kirche; Ernst Sommerlath, *Kirche und Reich Gottes*, i: ZsystTh 16, 1939 och Archimandrit Cassian, *Die Lehre des NT von der Kirche*, i: IKZ 20, 1940, särsk. s. 2, ingendera citerad av Dahl. Ämnet har senare behandlats av Oscar Cullman, *Königsherrschaft Christi und Kirche im NT*, Zürich 1941, en av de bästa nyare skrifterna om kyrkan i NT, och av Bo Giertz i: STK 18, 1942.

³⁷ Jfr Otto, *Reich Gottes und Menschensohn*, 2 uppl. 1940, som Dahl behandlar ganska snävt, samt Dodd, *The parables of the Kingdom*, 2 uppl. 1934, vars ställning till evangeliernas eskatologi förklaras »unhaltbar» (s. 308 n. 25).

³⁸ Lohmeyer, *Das Ev. des Mk*, s. 60.

³⁹ Jfr till det följande Michel, *Das Zeugnis des NT:s von der Gemeinde*, 1941, s. 14.

19: 7). Vi ha sålunda en genom Mark., Luk., Joh., Paulus och Apok. betygd bild av Jesus som kyrkans herre och i den ett bevis bland andra för den sakramentala och korporativa kyrkotankens roll i Jesu egen förkunnelse.

För den *johanneiska tankevärlden* synes Dahl sakna djupare förståelse. Om man undantar en anmärkning om »den himmelska församlingens» roll i Apok. (s. 330 n. 175) och en säkert felaktig utläggning av de två skarorna i kap. 7,⁴⁰ går Dahl helt förbi Uppenbarelsebokens kyrkosyn, en av de tydligaste och mest utförda i NT. Det är då mindre underligt, att han så illa kommit till rätta med de mera invecklade och förrädiska problemen i Fjärde evangeliet.⁴¹ Dahl meddelar, att »enheten i kärlek är det väsentliga i vad man kan kalla den johanneiska 'kyrkotanken'» (s. 172). Men »om någon organiserad kyrka, om ämbeten och ordningar är det däremot icke tal» (s. 173). »I sig har utkorelsen och den heliga historien, kulten och lagen ingen betydelse» (s. 172). »Tanken att kyrkan är det nya, resp. det sanna Israel, utsäges icke» (s. 173 f.). Sammanfattningsvis heter det: »Lika litet som tanken på det utvalda folket har kyrkotanken en självständig betydelse» (s. 173).

Det kan här icke bli fråga om en vederläggning av dessa påstående, som i motsats till många andra tvivelaktiga uttalanden i Dahls bok verkligen stå i överensstämmelse med den tendens, som under en lång tid härskat i protestantisk forskning. Här skall blott pekas på hur de välbekanta judiska bilderna av fårahjorden⁴² och vinstocken (= Israel) utsäga, att Kristus och hans kyrka äro det sanna Israel (Joh. kap. 10 och 15), hur lärjungen betecknas som ἀληθῶς Ἰσραηλίτης, verklig israelit (1: 47), hur utkorelsen och den heliga historien ventileras i samband med domen över de otroende judarna (4: 36—38, 8: 33—59), hur kulten nyordnas (2: 13—22, 4: 20—24), lagens och Skriftens värde betonas (7: 19—24, 5: 39, 46), ämbeten instiftas (19: 26, 21: 15—17). Det synes vara en huvudtanke i evangeliet, att kyrkan, sedan det utvalda folket svikit sin egen linje och dess representant, Världens furste, därför utkastats från sin plats inför Guds tron (12: 31 jfr Upb. 12: 9), intagit dess plats och

⁴⁰ Så ser t. ex. med rätta Hadorn icke som Dahl judekristna i v. 4—8 och hednakristna i v. 9—17 utan i den förra skaran ecclesia militans, det återupprättade 12-stamsfolket på jorden, i den senare ecclesia triumphans i himmelen (s. 93 f.).

⁴¹ Det är här påfallande, att förf. varken tagit hänsyn till Fridrichsen, Kyrkan i Fjärde ev., i: STK 16, 1940, eller över huvud känner Doris Faulhaber, Das Joh. Ev. u. d. Kirche, 1938.

⁴² Vid denna fråga (s. 174) borde Dahl tagit hänsyn till W. Jost, ΠΟΙΜΗΝ, 1939.

inträtt i dess rättigheter såsom Abrahams barn och Mikael's skyddslingar (Upb. 12: 7).

Efter behandlingen av Jesus och Johannes, hos vilka Dahl sålunda icke funnit något verkligt kyrkomedvetande, är nu den punkt kommen, då förf. behandlar kyrkans uppkomst och urkristendomens teokratiskt-korporativa kyrkosyn, d. v. s. vad vid på svenska måste kalla *den nytestamentliga folkkyrkotanken*.⁴³ Hans huvudtes är härvid: »Det som för Jesus var eskatologisk framtid, har för urförsamlingen blivit eskatologisk nutid» (s. 182). Jesu upphöjelse, apostlarnas befullmäktigande och en verklig församlings uppkomst äro de »för kyrkobilddningen avgörande momenten» (s. 176), och häri har han naturligtvis i viss mån rätt, även om sambandet med Jesu liv här avskäres.

Dahl påpekar nu med rätta, att då $\epsilon\kappa\kappa\lambda\eta\sigma\iota\alpha$ och dess arameiska och grekiska synonymer »icke voro vanliga beteckningar för synagogförsamlingar och särgrupper utan namn på folkförsamlingen och tempelförsamlingen», så visar namnet $\epsilon\kappa\kappa\lambda\eta\sigma\iota\alpha$, som man nu uteslutande använde om både kyrkan och dess lokala representation, att »man icke anknöt till det 'synagogala' utan till det 'sakralt-teokratiska kyrkobegreppet'» (s. 182). Han kunde ha tillagt, att $\epsilon\kappa\kappa\lambda\eta\sigma\iota\alpha$ i NT icke får efter orden tolkas som »den utkallade skaran» eller dylikt utan alltid står i betydelsen $\epsilon\kappa\kappa\lambda\eta\sigma\iota\alpha$ = folkkyrka,⁴⁴ samt att uppfattningen att kyrkan skulle vara en »Sonderq^enischta», en hopsamlad skara, $\alpha\upsilon\delta\rho\omega\upsilon\alpha\ \alpha\rho\iota\theta\mu\acute{o}\varsigma$, eller ett parti, i NT framställas som en judisk åsikt (Apg. 5: 36; 24: 5, 14; 28: 22).

»I den kristna församlingen träffa vi från början en regelrätt hierarki, en av Gud insatt ordning, en gudomlig kyrkorätt, en kyrka som anstalt, i

⁴³ Till undvikande av missförstånd må uttryckligen påpekas, att folkkyrka ej är detsamma som vare sig stats- eller nationalkyrka. En kyrka blir icke folkkyrka genom att omfatta ett eller flera folk utan genom att i sin teologiska och sociologiska struktur mera likna ett folk än en förening. Obs. att E. Billing räknar romerska kyrkan såsom en representant för »den religiöst motiverade folkkyrkan» (Den svenska folkkyrkan, s. 127), varmed han menar en kyrka, som »inte uppställer såsom krav för tillhörigheten till kyrkan något visst uppnått stadium i intellektuellt, religiöst eller sedligt hänseende» (ib. s. 124). I denna mening var den nytestamentliga kyrkan folkkyrka (Matt. 9: 37 f., 13: 24—30, 18: 3—6, Rom. 14: 1, 1 Kor. 3: 1—3, Gal. 5: 4, 2 Tess. 3: 15, Hebr. 5: 12—14, 2 Tim. 2: 16—20, Barn. 5: 9, Polyk. 11: 4). Billing kan emellertid även tala om folkkyrka i betydelsen nationalkyrka (detta blev det vanliga i unglyrkligheten), och i denna mening är romerska kyrkan naturligtvis icke folkkyrka (ib. s. 127).

⁴⁴ Detta framgår redan därav, att orden $\epsilon\kappa\kappa\lambda\epsilon\iota\nu$ och $\epsilon\kappa\kappa\lambda\eta\tau\acute{o}\varsigma$ saknas i NT (jfr ThW III: 533). $\epsilon\kappa\kappa\lambda\eta\sigma\iota\alpha$ är närmare förbundet med $\kappa\alpha\lambda\epsilon\iota\nu$ och $\kappa\lambda\eta\tau\acute{o}\varsigma$ och betyder alltså »de kallade». Den felaktiga översättningen t. ex. hos A. Eeg-Olofsson, Fördjudad kyrkosyn, 1940, s. 17.

vilken de enskilda upptagas.»⁴⁵ Detta vill nu kanske Dahl inte helt skriva under: »Man får inte överbetona den första ekklesians ämbetsmässigt-kyrkorättsliga karaktär», vilket naturligtvis är riktigt. Men när det gäller ämbetets och sakramentens ställning i urkyrkan blir framställningen alltför mager för att kunna ge någon klar uppfattning om den hierarkisk-sakrala karaktär, som även Dahl tillägger den nytestamentliga folkkyrkotanken.⁴⁶ Just ämbetets nödvändighet för kyrkans esse och dess gudomliga ursprung och uppdrag⁴⁷ samt den uppfattning om dop på grundval av kollektiv tro, som i sig implicerar barndop,⁴⁸ äro goda uttryck för kyrkans större släktskap med ett folk än med en förening.

Vi kunna här icke ingå på Dahls behandling av kyrkobegreppets olika utformning inom olika riktningar i urkyrkan. Den djärva teori om »en skillnad mellan petrusfolkets och jakobsfolkets 'kyrkobegrepp'» (s. 189), som utvecklas på sidorna 188 ff., har redan rönt skarp och utförlig kritik,⁴⁹ och detsamma torde bli fallet med hans behandling av kyrkotanken i Lukasskrifterna, som han förklarar vara minimal och sakna föreställningen om de kristna såsom det nya gudsfolket (s. 197 f.). I stället vända vi oss till arbetets huvudavsnitt enligt förf:s uttalade avsikt, framställningen *av gudsfolk och kyrka hos Paulus*.

Det är tydligt, att förf. helt behärskar det paulinska materialet och den nyare Paulus-litteraturen; han har tidigare själv uppträtt som forskare på detta område.⁵⁰ Även denna gång har han framför allt skapat en värdefull sammanfattning av källornas vittnesbörd och litteraturens belysning. För begreppsanalys och enhetlig totalsyn visar han sig ha mindre sinne, vartill kommer, att framkastade problem ofta sopas igen utan egentlig lösning och andra överhuvud icke upptäckas.

Den gemensamma urkristna kyrkosyn, som Paulus finner före sig och utgår ifrån, formulerar Dahl så: »De kristna bilda det sanna Israel, som på nytt konstituerats genom Jesu liv, död och uppståndelse, förpliktats

⁴⁵ Holl, Sitz. ber. d. Berl. Akad. 1921, s. 932.

⁴⁶ Jfr Einar Mollands kritik: »[Dahl] har tilslørt den eldste kirkes karakter av organisert samfund med embede og kirkerett» (NTT 1941, s. 217).

⁴⁷ Se t. ex. A. Kury, Kirche und Amt, i: IKZ 26, 1936, s. 129—143, Hans Asmussen, Die Kirche und das Amt, 1939.

⁴⁸ Se Sundkler, Huru gammalt är barndopets sakrament?, 1933, s. 69 ff. Jfr J. Jeremias, Hat die älteste Christenheit die Kindertaufe geübt?, 1938, s. 16.

⁴⁹ Lyder Brun i NTT 1941, s. 207—213.

⁵⁰ Dahl, Apostelen Paulus' høisang om kjærligheten, NTT, bihefte 2, 1936. Rec. av Linton, i: STK 13, 1937, s. 88—92, Sjöberg, i SEÅ 3, 1938, s. 147—152 och Ström, i: NKT 5, 1936, s. 190—94.

till ett liv i lydnad för Jesus och väntar hans snara återkomst i härlighet» (s. 264). Det nya hos Paulus är egentligen »den betonade motsatsen mellan kristustro och laggärningar, mellan *pneuma* och *sarx*, genom vilken det nytestamentliga kyrkobergreppets egenart först klart kom i dagen; trosrättfärdighetens kyrka, Israel *kata pneuma*, icke laggärningarnas kyrka, Israel *kata sarka*, är det sanna, det nya gudsfolket» (ib.).

Denna grundsyn utföres nu i tre stora kapitel, där förf. emellertid på en gång vill ge *både* en framställning av ett visst paulinskt problem och en analys av ett visst brev: »Die Abrahamskindschaft» (Gal.), »Heiligkeit und Einheit der Gemeinde» (1 Kor.), »Der Sohn, das Wort und der Apostel Gottes» (Rom.). Detta förfaringssätt har säkerligen medverkat till en del inkonsekvenser och överdrifter i fråga om formuleringarna av Pauli åskådning. På sid. 213 säger förf. generellt: »Abraham intresserade överhuvud icke Paulus som begynnare av Israels folks historia», vilket står i strid med Rom. 4: 1, 9: 4, 11: 12 o. s. v. och delvis med förf:s uttalande s. 243, att Abraham såsom vår fader efter köttet »genom de judekristnas förmedling är kyrkans fader.» Här frågar man sig dock, om det verkligen blott är genom de jude-kristna, som kyrkan räknar släktskap med Abraham. Omdömet »blott före Kristus var Israel Guds folk» (s. 217), strider mot Rom. 9: 4 f. och Dahls utläggning därav: »Judarnas särställning som Guds folk bestrider Paulus icke» (s. 237), men tanken återkommer s. 253: »vid sidan av Kristus har det gammaltestamentliga och judiska arvet ingen självständig betydelse för det nya folket», vilket även strider mot Pauli tankegång i Rom. 11: 11 f. och förf:s egna ord s. 328 n. 139: »Utkorelsen som utkorelse av det 'köttsliga' Israel äger ännu alltjämt bestånd.» — »Om skriftläsning och predikan förljudes ingenting» vid den kristna gudstjänsten (s. 223) — trots 1 Kor. 14: 6, 19: 26; 2 Kor. 3: 14; 1 Tim. 4: 13 — medan förf. s. 322 n. 11 anger skäl för »att också vid församlingssammansammankomsten skriftföreläsning med anslutande predikan har förekommit.» von Dobschütz har en gång pekat på den nytestamentliga paradoxen, att det nya i kyrkan dels står radikalt emot det gamla, dels utgör en fortsättning på det gamla.⁵¹ Av referatet torde framgå, att Dahl kraftigast betonar och enligt min mening överbetonar den förra linjen. Emellertid upptar förf. själv denna principfråga i avslutningen, vartill jag strax återkommer. Först skall blott vitsordas, hur den paulinska kollektivismen klart uppmärksammas och karakteriseras. »Den enskildes ställning i kyrkan motsvarar den gammaltestamentligt-judiska uppfattningen om den enskilde israelitens ställning i folket» (s. 226). Pauli missionsteori är

⁵¹ ZNW, 28, 1929, s. 112.

den korporativa. I provinshuvudstäderna grundar han församlingar, som »representera provinserna och äro en borgen för att städerna och genom dem provinserna stå under Kristi härskaranspråk» (s. 241). Då han vunnit sådana representanter, »förstlingar» (Rom. 16: 5 f.; 1 Kor. 16: 15) i de större städerna, »anser Paulus sin uppgift slutförd» i denna världshälf (Rom. 15: 23). I Romarbrevet »frågas icke efter de enskilda förkristna hedningarnas eller judarnas öde utan efter ansvar och skuld hos de båda grupperna inom den förkristna mänskligheten» (s. 238), och »människan är alltså just som ansvarig enskild alltid på samma gång 'lem'» (s. 247). Dahl påminner om hur aposteln nästan gör sig identisk med församlingarna (s. 233 f.) och finner ett fint uttryck för den på en gång kollektivistiska och personalistiska inställningen redan under den förkristna tiden: »Mer än sina kamrater är Saulus bunden till sitt folk, och trots detta, nej, just därför är han mer än de en självständig och ensam människa» (s. 209).

Hur har då denna kollektivism inverkat på Pauli kyrkosyn? Denna fråga söker man ett svar på i det viktiga avsnittet »Die Kirche, der Einzelne und die Welt» (s. 246—253). Själv formulerar Dahl i anslutning till Scharling⁵² problemet så: »Hur förhålla sig de individualistiska, de kyrkliga och de kosmiska momenten i hans frälsningslära till varandra?» Förf. påpekar här med rätta, hur »das Christ-Werden» enligt Pauli och överhuvud urkristen uppfattning »icke är en individens privat-sak utan fastmer betyder övergången från ett 'Glieder-Sein' till ett annat 'Glieder-Sein'. Kyrkan uppstår icke först efteråt genom enskilda kristnas sammanslutning till gemenskap. På visst sätt är kyrkan fastmer till 'före' de enskilda, liksom folket är före folkmedlemmarna, liksom modern är före barnen (jfr Gal. 4: 26)» (s. 248).⁵³ Riktigt är också, att Paulus efter judiskt mönster ser kyrkan som instrumentet för hela skapelsens frälsning (s. 252). Och dock kommer Pauli folkkyrkosyn icke till sin rätt i Dahls referat. Den springande punkten möter i följande citat: »Genom ordets förkunnelse ställas människorna som enskilda i avgörelsen, och kyrkan uppstår därigenom, att enskilda sätta tro till ordet. Dopet betyder upp-tagande i kyrkan men just genom att det också är en dopkandidatens bekännelseakt (Rom. 10: 9 ff.; 1 Kor. 12: 1—3), och kyrkan existerar blott i denna hennes lemmars bekännelse» (s. 248).

⁵² Se Carl Immanuel Scharling, *Ekklesiabegrebet hos Paulus*, 1917, kap. IV: »Kirken og den enkeltes forløsning».

⁵³ Måhända bör man beakta Lintons varning för sådana »prioritetsfrågor», som han jämför med frågan om hönan och ägget (STK 13, 1937, s. 330 f.).

Här förbises för det första, att tron, bekännelsen och avgörelsen för Paulus är något lika objektivt som exempelvis Jesu död och uppståndelse eller rättare att man över huvud icke får fastna i objekt-subjektmotsatsen.⁵⁴ Lohmeyer skriver: »Är det icke var och en enskilds fria gärning, när han blir troende? Alltså konstituerar dock det handlande jaget församlingen? Det är den paulinska tankens styrka, att den intet vet och intet säger om sådana trosupplevelser hos jaget... Ingen avgör sig för denna församling, utan Andens makt avgör honom, d. v. s. gör av med alla de betingelser, som han var inflätad i. Och denna avgörelse från Guds sida är det absoluta undret, som icke kan jämföras med något som församlingen skänker sin medlem.»⁵⁵ M u n d l e: »Det är icke tillräckligt, att uppfatta tron som den 'subjektiva tillägnelsen' av frälsningsskeendet. Att bli troende betyder fast mer själva den kristnes inträde i frälsningsfären.»⁵⁶

Men för det andra förbiser Dahl, att dopet icke i första hand är människans bekännelseakt, utan sakramental nåd, som ger tron som en gåva åt människan. Den intima förbindelsen mellan tro och dop, som icke ger rum för uppfattningen, att tron såsom individuellt ställningstagande och bekännande föregår dopet, har särskilt utvecklats av M u n d l e, som sammanfattningsvis påpekar, att »om dopet uppges som sakrament, d. v. s. upplöses rationalistiskt, så finns det intet kännetecken mer på att vara kristen än den troende upplevelsens och den personliga uppväckelsens subjektivitet, och i stället för kyrkan träder då den pietistiska konventikeln».⁵⁷ I linje härmed har Sundkler utvecklat, hur på NT:s tid »alternativet 'tro' eller 'ännu ingen tro' icke räcker. Ett tredje gives verkligen. Barnet, som föddes i den kristna familjen, föddes på samma gång in i trons sfär, in i familjens kollektiva tro... Barndopets sakrament insatte barnet i denna kollektiva tro.»⁵⁸

På grundval av dessa två invändningar måste man bestämt avvisa Dahls sats, att »det nya hos Paulus är att han individualiserat församlingens kultiska Kristusmystik» (s. 329 n. 162), och likaså opponera mot hans sätt att utan bevis förklara H. j. Lindroths sats, att dogmen om kyrkan är den kristna grunddogmen, vara »verfehlt» (Dahl, s. 318, n. 120).

⁵⁴ Se Lindroth, Den ev. kyrkotanken, Vår Lösen 32, 1941.

⁵⁵ Lohmeyer, Grundlagen paulinischer Theologie (BzhistTh 1), 1929, s. 185.

⁵⁶ Mundle, Der Glaubensbegriff des Paulus, 1938, s. 131 f. Jfr Linton, »Objektivt» och »subjektivt» i NT, i: STK 13, 1937, s. 326 och Lindroth, a. a. s. 105 f.

⁵⁷ Mundle, a. a. s. 179.

⁵⁸ Sundkler, Huru gammalt är barndopets sakrament?, s. 69 f.

Kan man då tala om en biblisk folkkyrkotanke, gemensam för GT och NT? Denna fråga måste med nödvändighet tränga sig fram, när man behandlar termen Guds folk, som båda testamentena nyttja. Dahl gör det avslutningsvis i den formen, att han söker utreda, vilka tillskott kyrkotanken fått från AT, från senjudendomen, från Jesus och från Paulus. Resultatet blir vagt, motsägande och svårt att gripa. »Kyrkotanken har alltså gammaltestamentliga rötter, har vuxit på judisk mark och i hellenistisk luft och är dock ojudisk och ohellenistisk, en kristlig och intet annat än kristlig nybildning», heter det (s. 275). »Kyrkans och kyrkotankens uppkomst kan icke tänkas utan Jesus. Däri ändrar det faktum ingenting, att Jesus icke 'stiftat' kyrkan och knappast förutsett den» (s. 276). »Genom Jesus är alltså kyrkan grundad men samtidigt ett förbehåll satt mot all kyrklighet» (s. 277). Men vari kontinuiteten och diskrepansen består, blir aldrig utrett.

Problemet torde nog böra angripas från helt annat håll. Varken samband eller nyskapelse kunna tänkas radikalt nog. För Jesus, Paulus och urkyrkan råder *absolut kontinuitet i fråga om kyrkans genus*. Kyrkan icke bara motsvarar utan är det sanna Israel. Utkorelsen, löftena, Messias, Ordet, ja t. o. m. sakramenten (1 Kor. 10: 2 ff.; Kol. 2: 11 f.; 1 Petr. 3: 21) äro i NT desamma, som Gud i fördold form givit i GT. Därför kunna begreppen kyrka (ἐκκλησία = ἐκκλησία), Israel, Guds folk, de 12 stammarna (Jak. 1: 1) o. s. v. utan vidare övertagas.⁵⁹ Något annat Gudsfolk finns icke och kan icke tänkas — därför måste hedningarna (även om det inte längre sker genom omskärelse och thora-fromhet) bli sanna israeliter, bli som Natanael ἀληθῶς Ἰσραηλιταί. Därför har Hamilton rätt när han säger, att »kyrkans grundande icke bör tillskrivas Herren [Kristus] utan Abrahams kallelse»,⁶⁰ eller rent av Luther, då han talar om att kunskapens träd i paradiset betecknar kyrkan.⁶¹ Jesus och Paulus kunna medvetet anknyta till de äldsta skikten av uppenbarelsehistorien (Matt. 19: 8; Gal. 3: 17). Guds ord skapar kyrkan, och då det är NT:s samfällda mening att ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος (Joh. 1: 1), är även kyrkan av begynnelsen. Och under hela historien har kyrkan varit sakramentalt tänkt, varit en Guds gåva till medlemmarna oberoende av »något visst uppnått

⁵⁹ Se Lohmeyer, Vom Begriff der religiösen Gemeinschaft, s. 17.

⁶⁰ Hamilton, The people of God II, s. 38.

⁶¹ »Haec est institutio Ecclesiae antequam esset Oeconomia et Politia; nam Heva nondum est condita» (WA 42: 79, 3 f.).

stadium i intellektuellt, religiöst eller sedligt hänseende»,⁶² men samtidigt innebärande radikalt krav på omvändelse (ἠρεσκον, μετάνοια) och tro (πίστις).

Men samtidigt råder *absolut nyskapelse i fråga om kyrkans modus*. Med Kristi död och uppståndelse äro löftena uppfyllda. Ordets karaktär är förvandlad från lag till evangelium, Messias är bliven en verklighet, utkorelsens etiska gränser äro sprängda, sakramenten fyllda av ny pneumatisk realitet. Det nya kan sammanfattas i satsen: Kristus är kyrkan, den är ὁ ὡμα Χριστοῦ.⁶³ I kyrkan framträder Kristus själv och den Högstes heliga folk. Därför är kyrkan »den nya tidsåldern i världen», då Gud själv icke blott bor ibland utan *är* sitt folk. »Kyrkan såsom den nya tidsåldern i världen innebär, att Gud kallar syndens och dödens barn till medborgare i helighetens och oförgänglighetens rike»,⁶⁴ ja, till gemenskap med sig själv.

ÅKE V. STRÖM.

LYDER BRUN: *Jakobs brev, oversatt og fortolket. 212 sid. H. Aschehoug & Co., Oslo 1941. Pris kr. 14:—; inb. kr. 16:80.*

Prof. Lyder Brun vill med sin nya kommentar till Jakobsbrevet bidra till att väcka större intresse, särskilt bland präster och teologie studerande, för denna enligt hans mening alltför mycket förbisedda skrift. Han tar därvid givetvis främst sikte på Norges kyrka men uttalar den förhoppningen, att boken skall kunna gagna också de övriga nordiska kyrkorna. Hans arbete ger utan att bjuda på några överraskningar en solid och omsorgsfull exeget. Brun delar Dibelius' totaluppfattning av brevet, och hans utläggning kommer ofta nära dennes. Brevet förstås som en produkt av den urkristna parenesen — med förbindelser både med judisk vishetslitteratur och med hellenistisk diatribe. Därav förklaras det osammanhängande i kompositionen, den om den muntliga framställningen påminnande stilen och det övervägande etiska innehållet. Påfallande litet är Jak. präglad av de för den urkristna förkunnelsen centrala religiösa tankarna: Kristi namn nämnes endast två gånger, betydelsen av hans frälsande gärning inte alls. Detta beror dock enligt Brun ej bara på sambandet med parenesen, utan hänger samman med författarens hela fromhetstyp, som är mera teocentriskt än kristocentriskt orienterad. I polemik

⁶² Så Billings definition på folkkyrka. Se ovan not 43.

⁶³ »Die religionsgeschichtliche und soziologische Singularität der ἐκκλησία des NT findet in deren Bezeichnung als Leib Christi ihren klassischen Ausdruck» (Sasse i ThBl 10, 1931, sp. 136).

⁶⁴ Lindroth i: Vår Lösen 32, 1941, s. 105 f.

mot Spitta och Massebieau samt A. Meyer hävdar dock Brun, att någon judisk skrift icke ligger till grund för brevet, utan detta är från början en kristen skapelse. I inledningsfrågorna hävdas även eljest den gängse uppfattningen. Den Jakob, som avses i ingressen, är Jesu broder, men brevet är ej skrivet av denne utan är en pseudonym skrift. Beviset är framför allt polemiken mot rättfärdiggörelsen av tro allena, som förutsätter Paulus och därtill ett visst avstånd från Paulus. Brevet är skrivet av en av hellenismen påverkad diasporajude någon gång mellan 70 och 90. Denna karakteristik av författaren motiveras med hans ställning till G. T. (och till hellenismen): han anknuter till den gammaltestamentliga lagen som en självklar sak, men lika självklart är det för honom att förbigå de ceremoniella buden och finna lagens innehåll koncentrerat i de etiska, framför allt budet om nästans kärleken. Då brevet dessutom är starkt präglad av anawim-fromheten, har författaren sannolikt hört till de lägre samhällslagren.

De antydda allmänna synpunkterna på brevet ger Brun dels i en sedvanlig inledning till kommentaren, dels i en avslutande återblick, som samlar resultatet av detaljexegesen. Denna är omsorgsfull, utförlig och — läsbar. Inströdda randanmärkingar ge rikhaltigare upplysningar om enskilda viktigare begrepp; de kunna givetvis ej bli särskilt djupgående men äro nyttiga för sitt ändamål. Förhållandet till Paulus behandlas utförligt i tre särskilda exkurser.

ERIK SJÖBERG.

JULIUS WELHAGEN: *Anden och Riket. Lukas religiösa åskådning med särskild hänsyn till eskatologien (Nyttestamentliga avhandlingar utgivna av A. Fridrichsen I). VIII + 175 sid. Svenska kyrkans diakonistyrelsens bokförlag, Stockholm (tr. i Uppsala) 1941. Pris kr. 4: 50.*

Sedan det framför allt genom Albert Schweitzers insats blivit klart, att urkristendomen och särskilt Jesus själv väntat Gudsrikets omedelbara, maktfulla ankomst, måste den frågan inställa sig, hur denna tanke undanskjutits och ombildats i den gamla kyrkan. Redan Schweitzer själv har hänvisat på detta problem och sedan har det någon gång skymtat i litteraturen.¹

¹ En omfattande undersökning av detta stora problemkomplex utkom förra året, Martin Werner, *Die Entstehung des christlichen Dogmas problemgeschichtlich dargestellt*. XXI + 730 sid. Verlag Paul Haupt, Bern—Leipzig 1941. Wellhagen har i en tilläggsnot, anm. 85 a, sid. 129 f. hunnit ta hänsyn till detta verk.

Det är en detalj ur detta stora komplex, som Wellhagen har upptagit i sin i höstas ventilerade avhandling, nämligen Lukasskrifternas roll i denna historiska omdaningsprocess. Utan tvivel har problemet därmed fångats på en viktig punkt. Ty visserligen kan »eskatologiens uppmjukning» iakttagas också på många andra håll i NT — i avhandlingen beröres också detta — men förf. torde behålla rätt i sin huvudtes, att den ifrågasvarande processen är bäst skönjbar i NTs båda Lukas-skrifter.

Den uppgift förf. sålunda ställt för sig formulerar han själv (s. 2) så: »Vad som nu här skall undersökas är den begynnande ombildningen av eskatologien i Lukasskrifterna». Men då eskatologien är en del av ett teologiskt helt vidgas uppgiften till att se eskatologiens omvandling i samband med hela den teologiska »åskådningen»: »Det gäller då att undersöka, hur Lukasskrifterna betrakta och behandla eskatologien. Men icke blott eskatologien! Hela det religiösa innehållet hos Lukas måste tagas i betraktande. Allt hänger samman» (s. 1). Uppgiften blir alltså, för att använda bokens undertitel, att teckna »Lukas religiösa åskådning med särskild hänsyn till eskatologien» (Förf. har egenheten att skriva Lukas och andra genitiver på s utan apostrof).

Vid genomförandet av denna uppgift börjar förf. icke med den enskilda analysen, vilket kanske varit lyckligare, utan med den allmänna karakteristiken och ägnar det första kapitlet (s. 4—26) åt vad han kallar »Lukas religiösa åskådning». Efter en kort redogörelse för sin syn på frågan »hur Lk behandlar sina källor» i kapitlets första paragraf: »Lukas och traditionen» går förf. till en ganska summarisk undersökning av »Lukas åskådning» i vissa för hans ämne betydelsefulla avseenden. § 2 behandlar sålunda »Lukas och historien» och här anser sig förf. kunna konstatera, att Lukas sedd mot bakgrunden av de andra evangelisternas palestinensiska och strängt religiösa begränsning företräder »ett geografiskt och historiskt världsperspektiv» (s. 8) och att han på ett helt annat sätt än de »räknar med en framtid» (s. 10). § 3 avhandlar »kyrkan och universalismen». Här gör förf. gällande, att hos Lukas »den kristna nutiden får en viss självständighet gent emot den kommande fulländningen» (s. 12) och att Lukas har »en positiv helhetssyn på världen» (s. 13). På liknande sätt behandlas därpå missionstanken, andebegreppet, Jesusbilden och »pauperismen» hos Lukas. Överallt finner förf. en avmattning av det eskatologiska inslaget. I en sammanfattning (§ 8) heter det: »Vi ha i de föregående avsnitten sökt belysa olika sidor av Lk:s religiösa åskådning och funnit, att dessa olika sidor förete ett gemensamt drag: en uppluckring av den ursprungliga eskatologien och en omböjning av motiven i riktning

av ett 'inomvärldsligt' realiserande av det kristna livet med det eskatologiska dramat som transcendent slutpunkt» (s. 25).

Det följande kapitlet, kap. II (s. 27—52), som fått överskriften »Det eskatologiska urmotivets uppmjukning» vill nå samma resultat utifrån *detaljexegetiska undersökningar*. Den första av dessa, som behandlar Acta 1: 1—11, har fått rubriken »Anden och Riket» och framstår genom denna överskrift, som är lika med hela bokens titel, med skäl som avhandlingens mest centrala parti: Anden är den besittning, som Kyrkan tills vidare får till ersättning för det Rike, som egentligen skulle komma, men dröjer intill den tid Fadern bestämt. De följande §§ behandlar så skilda bibelteologiska begrepp och skilda texter i tämligen fri ordning och utan någon fullständighet. I denna analys vill förf. visa, att eskatologien hos Lukas faller sönder i två delar, en uppfylld och en ännu ej uppfylld, mellan vilka det ligger en tydlig distans.

Kap. III (s. 53—85) slutligen behandlar »Den lukanska eskatologiens ställning i urkyrkan». Huvudsynpunkten är här icke längre bibelteologisk eller exegetisk utan *kyrkohistorisk*. I tur och ordning behandlas här Jesus själv — i anslutning till Schweitzer, Otto och Dodd — Markus och Matteus, Paulus och Johannes samt till slut Lukas. Förf. ställer här Lukas i eskatologiskt avseende i motsättning till alla de nämnda urkristna författarna, i det att nufrälsningen endast hos honom kan konkurrera med parusiförväntan och endast hos honom får en i viss mening självständig betydelse.

Med s. 85 är den egentliga, sammanhängande framställningen avslutad men avhandlingen slutar ej förrän med s. 175. Drygt hälften av boken återstår alltså. Denna innehåller:

1) Tre exkurser (s. 86—100), den första om »Lukas tidsbegrepp», den andra om »fristproblemet», den tredje om det mångomtalade stället Luk. 17: 20 f.: Guds Rike är »invärtes i eder».

2) Noter (s. 101—131), av vilka flera äro åtskilligt vidlyftiga, och som fått sin plats här i stället för under texten.

3) Litteraturförteckning, (s. 132—140) omfattande av förf. använd litteratur.

4) Förteckning över anförda bibelställen.

5) Appendix. Engelskspråklig litteratur till Lukasskrifterna åren 1900—1940 (s. 146—175).

Det anförda referatet torde redan det ge en viss antydning om den föreliggande avhandlingens art. Men några ord må tilläggas.

Det ämne, som behandlas, är utan tvivel av stort intresse och en undersökning därav påkallad. Frågan är nu bara hur uppgiften lösts. Utan tvivel innehåller boken en hel del beaktansvärda observationer, synpunkter och kombinationer. Sådana finnas t. ex. i stycket om Rik och fattig — pauperismen ingår i en *kyrkelig* åskådning (s. 23) — och i avsnittet om intåget i Jerusalem: medan det hos Mk heter att lärjungarna skola få se Människosonen sitta på maktens högra sida heter det hos Lk: »Härefter skall människosonen sitta» — som en trosutsaga. Men det blir icke mycket mer än glimtar. Detaljexegesen i kap. II, som skulle ge den egentliga bevisningen, blir bara en rad löst hopfogade illustrationer, där många texter felas och andra ej metodiskt genomgåas utan blott helt hastigt genomströvas. Detta gäller särskilt om behandlingen av parusitalet, Luk. 21: 5—36 (s. 32—35), särdeles den mycket bristfälliga synoptiska tabellen (s. 35) — och här är det dock fråga om en huvudtext. En annan brist sammanhänger intimt med den nämnda, förf:s benägenhet att generalisera och utkasta tvärsäkra påståenden, som det förebragta materialet inte ger någon täckning för. Särskilt postulerar förf. friskt likheter och distinktioner mellan de nytestamentliga författarna, som emellanåt äro rent felaktiga eller missvisande, t. ex. s. 21: »Därmed är också givet att Jesu *död* hos Lk som hos Johannes egentligen mera betyder en förvandling av Jesu personliga förhållande ... än den betyder frälsningen själv.» Till dessa brister höra också en mängd överord, som dock ibland kanske mera bero på bristande sinne för språkets valör än på saklig felsyn.

Den vidlyftiga engelskspråkliga litteraturförteckningen är ett ganska grundligt bibliografiskt specimen. Fullständig är den visserligen inte såsom förf. själv betonar, och förf. borde konsekvent satt ut årtal på uppsatserna, inte bara årgångar. Bibliografiens samband med avhandlingen är ganska löst, och man kan nog undra över ändamålsenligheten av att inom en svensk avhandling inrymma en vidlyftig engelsk bibliografi. Hur skola engelska och amerikanska forskare hitta denna förteckning? Borde den ej tryckts annorstädes?

OLOF LINTON.

FRIEDRICH HEILER: *Altkirchliche Autonomie und päpstlicher Zentralismus. (Die katholische Kirche des Ostens und Westens. Band II: 1.) XIV + 420 sid. Verlag Ernst Reinhardt, München 1941. Pris RM. 7: —, inb. RM. 9: —.*

Av Heilers stort upplagda arbete om den katolska kyrkan i Österland och Västerland, avsett att ersätta författarens verk »Der Katho-

licismus. Seine Idee und seine Erscheinung», utgör föreliggande volym endast första delen av band II, som ägnas åt den romersk-katolska kyrkan. Band I, Urkirche und Ostkirche (anmäld i denna tidskrift årg. 1938 av Hj. Lindroth), gav, förutom en översikt av den odelade kyrkans historia intill Nicæamötet, en framställning av den grekisk-katolska kristenheten, vilken rymde såväl en historisk tillbakablick som en allsidig konfrontation med det typiska i dessa östliga kyrkors utgestaltung av teologi och fromhet, liturgi och författning. För den romerska kyrkan har skildringen av den västerländska kyrkliga centraliseringsprocessen eller påvemaktens framväxt och seger, krävt en volym för sig. Gudstjänstlivet, mystiken, sakramentalismen, munkväsendet m. m., varmed Heiler tidigare haft tillfälle att ådagalägga en intim förtrogenhet, ha fått anstå till en senare del.

Framställningen har fördelats på två huvudavsnitt. I det första (sid. 3—185) genomgår förf. de gamla »autonoma» kyrkoprovinserna i västerlandet, den nordafrikanska, den spansk-västgotiska, den gallisk-frankiska samt Milanos och Aquilejas kyrkor, vidare den keltiska eller iro-skotska samt de arianska germankyrkorna. Mycket eftertryckligt hävdas, att den romerska centraliserade enhetskyrkan endast efterhand kom till stånd: »ehedem wies die katholische Kirche auch im Abendland eine ähnliche Vielgestaltigkeit in Verfassung und Ritus auf wie die heutigen östlichen Kirchen» (sid. 1). Heiler menar, att dessa kyrkoprovinsers eller nationalkyrkor ägde en självständig förvaltning, som erinrade om Österns kyrkor. Liksom dessa leddes de oftast av en »Oberbischof», stundom med titeln patriark, samt av flitigt sammanträdande biskopssynoder. Förf. redogör utförligt för dessa kyrkoavdelningars speciella traditioner, såväl dogmatiska som alldeles särskilt de liturgiska.

Uppenbarligen har förf. drivit sin tes för långt. De kyrkor, som växte upp inom fornkyrkans ram, den nordafrikanska, den spanska, den galliska, framför allt Milano och Aquileja, hunno icke utveckla och stabilisera en inre egenart eller en organisatorisk slutenhet, som gör det berättigat att tala om självständiga kyrkotyper i samma mening som de österländska. Förf:s teckning är likväl synnerligen stimulerande. Han har rullat upp den tidigare västerländska kyrkohistorien från en synpunkt, som alltför mycket skymts undan och som dock måste sägas innehålla ett betydande mått av sanning.

I detta parti liksom i boken i sin helhet lägger man märke till förf:s oavslåtliga strävan att poängtera de originella tendenserna och det bestående i varje tids insatser. I kapitlet om den nordafrikanska kyrkan

dominerar sålunda den teologiska linjen med Tertullianus, Cyprianus och Augustinus, varvid förf. stundom med en opåkallad påpasslighet finner utgångspunkter för den senare utvecklingen inom såväl katolicism som protestantism. De liturgiska egendomligheter, varpå de flesta av de nämnda kyrkorna äro så rika, framställas med en grundlighet och ett rikligt utnyttjande av källor och speciallitteratur, som gör dessa partier synnerligen värdefulla. Tacknämligt är det likaledes, att förf. givit så stort utrymme åt den med rätta gloriösa iro-skotska munkkyrkan. För de germanska stamkyrkornas del påpekas det bl. a., att de givit liv åt tanken på den kristligt-germanska folkkyrkan, som sedan återuppstått i reformationens landskyrkor, i gammalkatolicismen, i den folkliturgiska rörelsen m. m.

Heilers uppläggning av detta avsnitt har även sina olägenheter. Historien ses alltför ensidigt ur dessa särkyrkors synpunkt. Sålunda ges ingen teckning och värdering av den romerska mässan såsom bakgrund för de olika särliturgierna. Bonifatius' kamp och romaniseringen överhuvud skildras alltför snävt och utan tillräcklig redogörelse för hur problemen tedde sig från Roms horisont. Dess kamp för enhetlighet och sammanhållning banade dock väg för en storartad europeisk kyrko- och kulturgemenskap.

Det senare partiet (sid. 186—393) i detta halvband har Heiler ägnat åt påvedömets uppkomst och utveckling. Framställningen är här liksom i det föregående huvudsakligen av kompilatorisk art, och något annat kan man icke heller förvänta av ett arbete med denna uppläggning. De stora påvehistorierna av Caspar, Haller och andra ha flitigt använts. Därjämte har emellertid på ett imponerande sätt speciallitteratur rådfrågats och källcitat framdragits. Det hör icke till de lättaste uppgifterna att bringa denna påvemaktens successiva frammarsch på lättillgängliga men ändå korrekta formler. En så instruktiv och välskriven översikt som Heilers hälsas därför med tillfredsställelse.

Denna historiska revy begynner med en teckning av den romerska primatsidén i dess tidigaste, d. v. s. förnicænska utformning. Enligt Heilers mening var det denna tid ännu icke fråga om något jurisdiktionsprimat eller universalepiskopat. Den romerska biskopen ägde dock långt mer än ett passivt »Ehrenprimat». Han innehade »ein Primat der geistlichen, d. h. der inneren religiös-ethischen Autoritet, ein Primat der universalen Seelsorge» (sid. 201). Victor I och Stephan I utgöra dock undantag från denna iakttagelse. Det blev deras bryska och juridiska primatsanspråk, som upptogs av Damasus I och hans efterföljare och som efterhand

hävdades med allt större framgång och alltmer skärpt innehåll. Heilers hjärta tillhör likväl den linje, som åter kommer till sin rätt hos Gregorius den store, vars bild ges helt i anslutning till Caspar. Gregorius företrädde åter »jener Primat der dienende Liebe», (sid. 228), en cura universalis ecclesiae, präglad av ödmjukhet och fasthet i urkristen och benediktinsk anda. Heiler beklagar, att påvedömet i fortsättningen kom att gestaltas av den juridiska primatsidén. Han påminner om de oppositionella röster, som knappast i någon tid saknats och som pekat på det urkristna påveidealet, t. ex. Bernhard av Clairvaux med sin formel ministerium, icke dominium, och de konciliära rörelserna. Särskilt uppehåller sig förf. vid Nikolaus Cusanus' konciliära kyrkobergrepp. Mycket flyktigt beröras reformatorerna. Förmodligen återkommer förf. i band III till detta tema.

Den senaste utvecklingen bemödar sig Heiler om att framställa i en så positiv och optimistisk dager som möjligt. Vaticankonciliet beslut om påvens ofelbarhet söker Heiler sålunda på flera sätt beröva dess skärpa. Han försäkrar, att dogmat av romerska biskopar och teologer utlägges alldeles i överensstämmelse med vad oppositionen på konciliet avsåg (sid. 348). Han anför även, att det på sina håll blott uppfattas som en utomordentlig fullmakt, givet åt påven att brukas i ett nödläge, då en rådfrågning av biskopskonciliet icke är möjlig (sid. 348). Ett fortsatt motstånd mot denna dogm finner Heiler därför doktrinärt. En definitiv avslutning har den påvliga centraliseringen som bekant erhållit i Codex iuris canonici 1917. Lagsamlingen gäller i huvudsak blott den latinska kyrkan. Heiler drar härav den djärva slutsatsen, att därmed den latinska kyrkan erkänts vara en partikulärkyrka bredvid de österländska (sid. 366 f.). I denna centraliseringens fulländning vågar Heiler därför till och med se ett tecken på centraliseringens övervinnande. Med större rätt prisar förf. Lateranfödraget av år 1929 med dess uppgivande av kyrkostaten men överdriver väl även här, då han karakteriserar detta som »die grösste Rückwandlung, welche sich in der Geschichte des Papsttums bisher vollzogen hat» (sid. 372) och av denna anledning hoppas på ett konsekvent förnyande av det gammalkristna påveidealet.

I ett par avslutande kapitel sammanfattar förf. sin principiella uppfattning. Han slår fast, att Petrus' primat är en »im Willen Jesu gegründete, urchristliche Tatsache» (sid. 375). Via ett den romerska församlingens primat blev det redan före 325 ett den romerske biskopens primat med den ovan antydda innebörden av ett den andliga auktoritetens och själavårdens ledarskap. Påvedömet fortsatta historia ser Heiler som en tvekamp mellan en legitim vidare utveckling av det urkristna arvet och

urartningstendenser av demoniskt ursprung. Primatet, som är stätt i ständig utveckling och omvandling, har på intet vis ännu fått en slutgiltig utformning. Profetiskt tycker sig Heiler se, att ett nytt urkristligt primat redan är i antågande. Han slutar med att anvisa den hållning, som den sant »katolske», d. v. s. ekumeniske, kristne bör intaga. Villigt bör denne erkänna det uppdrag, som Kristus givit den romerske påven och låta sig religiöst ledas av denne. Dock har han att avvisa alla imperialistiska anspråk och noggrant pröva andarna på S:t Petri stol, eftersom »der wahre und eigentliche Primat dem gottgebundenen Gewissen gebühret» (sid. 385). Liksom i sitt arbete för nära trettio år sedan frammanar Heiler till sist den gamla profetian om Pastor angelicus, »der Engelspapst», som skall förverkliga drömmen om det urkristna, evangeliska primatet.

Det nu publicerade halvbandet ger icke någon helhetsbild av Heilers syn på den romerska kyrkan av i dag utan begränsar sig till problemet om Roms primat och frågan om kyrkans ledning. Förf:s principiella uttalanden gå, som var och en inser, icke fria från anklagelser för motsägelsefullhet, oklarhet och en överraskande spiritualism. Till en viss grad har avhållsamheten från skarpaste distinktioner och mer realistiska programförklaringar även en positiv sida. Säkerligen fullföljer Heiler på denna idealistiska linje bäst sin betydelsefulla kamp för att inom konfessionerna väcka längtan efter ömsesidigt närmande.

HANS CNATTINGIUS.

GERT BORGSTIERNAS: *Om Kristi person och verk. Lärostrider i uppsvensk teologi under 1850—70-talen. Akad. avh. XXIV + 280 sid. Svenska kyrkans diakonistyrelsens bokförlag, Stockholm (tr. i Uppsala) 1942. Pris kr. 6:—.*

Gert Borgenstiernas avhandling »Om Kristi person och verk» behandlar ett ämne, som är av största intresse för den svenska teologi- och kyrkohistorien. Läsaren föres in i striderna om Nils Ignells och Viktor Rydbergs kristologi och om Otto Ferdinand Myrbergs och Paul Peter Waldenströms försonings- och rättfärdiggörelselära. Som representanter för den konfessionella reaktionen komma Anders Fredrik Beckman och Lars Landgren till tals. Det är kanske inte så stora eller originella teologer men det är betydelsefulla och för luthersk teologi centrala problem, som behandlas i denna undersökning. Förf. har även bestämt uppgiften såsom rent systematisk. Undersökningen vill fixera det innersta konflikt- och

problemläget i de behandlade lärostriderna. De olika författarna anföras endast så mycket som är nödvändigt för att belysa själva konfliktläget. Förf. ger således ingen total skildring av exempelvis Landgrens teologiska åskådning, endast av hans argumentering, inställd i sitt sammanhang, och hans djupaste intentioner i polemiken mot Rydberg, Waldenström och Myrberg.

En dylik rent systematisk metod har givetvis sina avigsidor, då den användes på ett material som det föreliggande. Waldenström och Myrberg komma att föras samman som representanter för den biblicistiska oppositionen mot kyrkoläran försonings- och rättfärdiggörelseuppfattning, och då förf. griper dem endast i denna polemiska situation, komma olikheter och nyanser icke fram. Enahanda är förhållandet med Beckman och Landgren, som båda företråda den konfessionella reaktionen och försvara kyrkoläran, vilket dock icke utesluter att de arbeta ut från olika teologiska förutsättningar. Dessa sakförhållanden äro givetvis uppenbara för förf. och äro även antydda i framställningen, men uppgiften har bestämts så att de falla vid sidan av den egentliga undersökningen. Här och var har frånvaron av genetiska och idéhistoriska synpunkter skadat framställningen. Bestämningen av Ignells teologiska position skulle blivit klarare och riktigare, om hans åskådning ställts i relation till lärofadern Schleiermacher. Han var uppenbarligen icke så ensidigt förespråkare för immanenstanken, som förf. vill göra gällande. Waldenströms ställning till den lutherska rättfärdiggörelseläran skulle kommit i en klarare dager, om förhållandet till Rosenius gjorts till föremål för undersökning. Att Beckman med sin öppenhet för olika tidsströmningar befann sig i ständig utveckling har förf. icke tillräckligt uppmärksammat.

Den begränsning, som vidlåder avhandlingen, följer direkt av den snäva bestämningen av uppgiften och av den använda metoden. De tillåta inga idéhistoriska utflykter. Ut från de angivna förutsättningarna är emellertid undersökningen skickligt genomförd. Omdömena äro väl avvägda, kloka och måttfulla. I det fortsatta arbetet på svensk 1800-talsteologi kan forskningen med fullt förtroende utnyttja denna undersökning.

Teckningen av åsiktsbrytningarna mellan den liberala oppositionen (Ignell, Rydberg) och den konfessionella reaktionen (Beckman, Myrberg, Landgren) i läran om Kristi person vill visa, att striden bottnar i en fundamental motsättning i fråga om uppfattningen av kristendomens egenart som uppenbarelsereigion. För liberalerna är frågan om det mänskligt möjliga och tänkbara ständigt aktuell. Den biblicistiska oppositionen drives av ett moralistiskt intresse. I en sammanfattning säger förf. att oppo-

sitionen har som teologisk grundfråga den »sedliga förbättringsfrågan», medan den konfessionella ståndpunkten väsentligen är svaret på den religiösa visshetsfrågan. Mot en dylik karakteristik är intet att invända. Men den systematiska analysen kunde säkerligen ha förts djupare. Även den »sedliga förbättringsfrågan» rymmer frälsningsfrågan, och motsättningen i åskådning bottnar djupast i sättet att bestämma och besvara denna fråga.

RUBEN JOSEFSON.

OLLE HERRLIN: *Sensus communis. En studie till problemet om förnuft och känsla i gustavianskt religionstänkande. Akad. avh. XVI + 304 sid. Svenska kyrkans diakonistyrelses bokförlag, Stockholm (tr. i Lund) 1942. Pris kr. 7:—.*

Olle Herrlins avhandling om »Sensus communis» är lärorik redan därigenom att den klart visar nödvändigheten av att forskningen nalkas äldre tidars skalder och tänkare även med teologiska frågeställningar och synpunkter. Under 1700-talet, upplysningens och pietismens århundrade, sätter visserligen sekulariseringsprocessen på allvar i gång och kulturen börjar »avteologiseras», men denna frigörelse från kristen tro och specifikt teologiska frågeställningar är förbunden med och framgår ofta som resultatet av en intensiv bearbetning av de teologiska problemen. När de tre gustavianerna, Kellgren, Leopold och Thorild, göras till föremål för en teologisk undersökning, som skett i föreliggande avhandling, kommer därför ett nytt ljus att kastas över deras åskådning, och problem, som litteraturhistorikern med sina metoder icke kommer till rätta med, få sin lösning.

Herrlin utgår från *sensus communis*-begreppet och har därvid funnit en av nycklarna till förståelsen av det gustavianska religionstänkandet. I sin undersökning »Moral sense-skolan och dess inflytande på svensk filosofi» (Lunds universitets årsskrift. N. F. Avd. 1. Bd 33. Nr 8.) har Segerstedt klargjort detta upplysningstänkandes principiella och historiska förutsättningar och berör därvid även Leopold och Thorild. Delvis kan Herrlin därför vandra redan banade vägar. Men han utvidgar betraktelsen, dels därigenom att han tager religionsproblemet i sikte, dels därigenom att han mycket övertygande placerar även Kellgren i den egenartade filosofiska riktning, som karakteriseras av sådana begrepp som *moral sense*, *sensus communis* och det sunda förnuftet. Det förefaller, som om Herrlins arbete härigenom erbjuder den litteraturhistoriska forskningen

en icke oviktig hjälp till lösandet av besvärliga och omstridda problem. Understundom griper förf. in i den pågående litteraturhistoriska debatten, exempelvis i diskussionen kring Kellgrens antikuppfattning och hans dikt Nya skapelsen.

Med *sensus communis*-tänkandet stå de gustavianska upplysningsmännen i frontställning icke blott mot den lutherska ortodoxin utan även mot den torra upplysningsrationalismen. Det sunda förnuftet håller sig till den givna verkligheten och består i en riktig kombination av förnuft och känsla. Beroendet av anglikansk filosofi är påtagligt. Herrlins påpekande av Anders Rydélius' idéhistoriska betydelse kräver dock uppmärksamhet och förtjänade att utbyggas till en självständig undersökning av den rydelianska traditionen i svenskt upplysningstänkande.

Den känsla, som i kunskapsprocessen tillerkännes plats vid sidan av det rena förnuftet, blir nu enligt de tre gustavianerna religionens egentliga ort. Den är på en gång natur och övernatur, mänsklig utrustning och gudomlig uppenbarelse. Konsekvensen synes bli en panteistisk religionstolkning, klarast utformad av Thorild.

Förf:s framställning av gustavianernas religionstänkande är säkerligen i det stora hela riktig och betydelsefull. Den ger framför allt goda uppslag för det framtida arbetet med det svenska 1700-talets religiösa idéhistoria. Men samtidigt synes förf. vilja lösa hela upplysningens teologiska problem och gör därvid gentemot Troeltsch gällande att upplysningen i grunden arbetar med samma frågeställning som skolastiken, den frågeställning som är bestämd av begreppsparen natur—övernatur, förnuft—uppenbarelse. Denna uppgift kan emellertid icke lösas ut från det material, som förf. arbetar med. I själva verket tvingas förf. till ganska äventyrliga idéhistoriska kombinationer. Här skall endast påpekas att hela linjeföringen blir missvisande, då undersökningen icke klargjort att skolastiken, när den arbetar med problemställningen förnuft—uppenbarelse, utgår från den historiska kristusuppenbarelsen, medan uppenbarelsen för dessa gustavianer identifieras med känslouppenbarelsen. Ett typiskt skolastiskt tänkande skulle även föra denna uppenbarelse till det mänskliga förnuftets sfär. Upplysningens wolffianism och neologi röra sig ännu inom skolastikens teologiska tankebanor, men de tre gustavianerna representera ett annat sätt att se och tänka. Dock finns hos Leopold spår av det för neologin typiska betraktelsesättet, vilka dock icke uppmärksammats av förf. Undersökningen hade vunnit i koncentration och resultaten skulle här och var blivit säkrare, om förf. nöjt sig med den begränsade uppgiften att undersöka och framställa det gustavianska religionstänkandet och avstått

från de idéhistoriska kombinationer, av vilka förf. understundom har vilseletts. Den frejdigt skrivna avhandlingen måste därför läsas med försiktighet och kritiskt sinne. Sidorna om Luther äro exempelvis — i den mån de innehålla en begriplig mening — helt och hållet vilseledande. Och bestämningarna av de olika känslöbegreppen äro icke alldeles tillförlitliga.

RUBEN JOSEFSON.

ANDERS GEMMER: *Hvordan bør vi leve?* 148 sid. Ejnar Munksgaard, København 1942. Pris Kr. 4: 50.

»Hvordan bør vi leve?» är en fortsättning av förf:s för något år sedan utgivna värdefilosofiska studie, »Lidt Værdifilosofi». Med den lättillgängliga konkretion och måttfullhet som ej sällan karakteriserar danskt tänkande utvecklar förf. i moralfilosofisk riktning sin värdeidealistiska åskådning. Han skiljer mellan ett naturens område, strängt lagbundet och öppet för exakt vetenskaplig kunskap, och ett värdenas område, ej bevisbart och svårare att utforska, men lika väsentligt som naturens område och lika viktigt att komma till klarhet över. Med sin skrift vill förf. belysa detta värdenas område, de olika värdena, deras sammanhang, rangordning och betydelse. I de moraliska värdena rättfärdighet och godhet ser han det högsta värdet. Människans uppgift är att — teoretiskt och praktiskt — nå en så omfattande syntes som möjligt av värdena i deras rätta rangordning.

Även den som finner en fundamental dualism verklighet och värde problematisk — hos förf. ter den sig kanske väl lättvunnen — och ställer sig tveksam inför förf:s optimistiska kulturtro, tar med behållning del av hans humanistiska åskådning.

SVEN EDVARD RODHE.

DE HOMILETISKA PROBLEMEN I PSYKOLOGISK BELYSNING.

OTTO HAENDLER: *Die Predigt. Tiefenpsychologische Grundlagen und Grundfragen.* 321 sid. Alfred Töpelmann, Berlin 1941.

Arbetet på lösandet av de problem, som predikan ställer, fortgår efter olika linjer. Författare sådana som K. Fezer i arbetet *Das Wort Gottes und die Predigt*, som utkom 1925, och W. Trillhaas med sin 1935 utgivna *Evangelische Predigtlehre* anlägga strängt systematiska synpunkter under medvetet utmönstrande av psykologiska och pedagogiska tankegångar, medan P. B. Bull i *Lectures on preaching and sermon construc-*

tion, publicerad 1927, ser problemen från rent praktisk synpunkt. Otto Haendler har på sistone tagit upp de homiletiska problemen från en helt ny utgångspunkt i sitt arbete *Die Predigt*. Förutsättningen för Haendlers arbete är djuppsykologiens forskningar. Konfrontationen mellan teologi och djuppsykologi har först ägt rum på själavårdens område, varom ett sådant arbete som I. Schairers *Moderne Seelenpraxis* av 1927 vittnar. Haendler anknuter till denna linje och bygger närmast på Jungs djuppsykologiska forskningar.

Det homiletiska problemet, påpekar Haendler i sin *Einleitung*, består däri, att predikan måste göra rätt både åt evangeliet och åt tiden, »weil Verrat der Zeit echte Verkündigung ebenso unmöglich macht wie Verrat des Evangeliums». De homiletiska framställningarna äro vanligen orienterade utifrån evangeliet eller kulten, och söka med en sådan utgångspunkt belysa de enskilda homiletiska problemen. Haendler har såsom utgångspunkt och orienteringspunkt för hela sin framställning predikantens subjekt. Detta är givetvis en konsekvens av, att problemen undersökas utifrån psykologiska utgångspunkter. Det berättigade i att utnyttja psykologien för det teologiska arbetet hävdar författaren med stor energi. Han åsyftar dock icke en syntes av teologisk och psykologisk förståelse, utan menar, att varje problem i samband med den kristna tron bör ses ur en dubbel aspekt, den teologiska och den psykologiska, och han är angelägen om, att de psykologiska synpunkterna icke försummas. »Wer als Theologe psychologische Besinnung ablehnt, steht in grösserer Gefahr einer lebensfremden Theologie, als wer das Risiko auf sich nimmt und auch die Hilfe empfangen kann. Theologische und kirchliche Gefahren dadurch meiden wollen, dass man die gefahrbringende Gebiete umgeht, ist Flucht aus dem uns aufgetragenen Kampf und heisst freiwillig den theologischen oder kirchlichen Strohtod sterben.»

Djuppsykologiens stordåd är upptäckten av det undermedvetna, och denna upptäckt ställer de homiletiska problemen i en helt ny belysning. I bokens andra kapitel diskuterar författaren subjektets betydelse för predikan. Han påpekar här, huru alla försök att i objektivitetens intresse utmönstra subjektets roll vid predikans tillkomst äro misslyckade. »Objektiv sein bedeutet, als Subjekt von der Sache getragen sein und als Subjekt die Sache tragen.» Evangeliet kan endast förkunnas i den form det har blivit levande för predikanten. Och endast de element i förkunnelsen, som predikanten verkligen har assimilerat med sig ha någon fruktbringande verkan. Denna assimilering är det väsentliga i predikoberedelsen. Ty predikantens personlighet verkar icke blott så att säga i ett plan

utan den har djupdimension. Predikan får icke vara blott en funktion av det medvetna ytskiktet i själslivet utan den måste vara förankrad i det undermedvetna. I en predikan är det icke blott fråga om övertygelse och övertalning hos predikant och åhörare, alltså om funktioner av den medvetna sfären, utan den måste psykologiskt sett gå på djupet. »Die Auseinandersetzung wird aus der Sphäre der Meinungen und Überzeugungen in die der Mächte verlegt.» Det stora felet med protestantiskt fromhetsliv överhuvud är, att det är inställt på det rationala, på det medvetna på ett ensidigt sätt, varför predikan psykologiskt sett förlorar sin verkan. Den predikan, som helt och hållet rör sig i den medvetna sfären, når aldrig fram till de djupa skikten i själen, och arbetar därför ej med realiteter.

Predikantens väg till evangeliet och texten, som Haendler behandlar i det tredje kapitlet, kan därför icke blott vara den intellektuella förståelsens. Det räcker icke att rent begreppsmässigt ha gjort evangeliet till sin egendom, ty en dylik förståelse är blott en funktion av den medvetna sfären i själslivet, som är det rationella tänkandets område. Predikanten måste tillägna sig evangeliet i en djupare intuitiv förståelse. Vägen till denna djupare förståelse är meditationen. Den psykologiska förutsättningen för meditationen är tillvaron av det gränsområde mellan det medvetna och det undermedvetna, som kan kallas bildskiktet, som är av stor betydelse för det psykiska livet, och som till exempel kommer i dagen i drömmen. Meditationen är konsten att intränga i bildskiktet och där mottaga kunskapen. Det är här icke fråga om begreppskunskap utan om ett skådande av tingen i bilder.

I det fjärde kapitlet ställer författaren predikant och församling i relation till varandra och driver med stor energi sin tes, att predikan måste stå »ganz in der Wahrheit Gottes und zugleich ganz in der Welt». Församlingen är nutidsmänniskan, och predikanten måste tala till henne i den situation, vari hon verkligen står. Haendler behandlar i detta sammanhang en del aktuella problem, som äro av betydelse för den predikan som ej vill slå slint, såsom Politisierung, Soldatentum und Krieg, Sport und Technik.

Det femte och sista kapitlet behandlar predikans utformning. Författaren gör här många goda iakttagelser och ger kloka råd. Förtjänstfullt är hans framhävande av skillnaden mellan uppsats och predikan. »Das Wesen des Aufsatzes ist der logische Aufbau, das Wesen der Predigt ist die seelsorgerliche Ordnung. Es geht im Aufsatz um den logischen Gedankengang von der Einleitung bis zum Schluss. Es geht in der Predigt um die seelsorgerliche Wirkung von dem Einsatz bis zum Amen.» Träffande

är också hans kritik av den traditionella inledningen: »Die Predigt kann nicht nur eine Einleitung entbehren, sondern sie bedarf eines Einsatzes von bestimmt geprägter Art».

Haendlers bok är icke lättillgänglig. Framställningen är icke särskilt klar, och den fördunklas stundom av ett ganska svårbegripligt metafysiskt djupsinne. Men den är ett ytterligt värdefullt inlägg i den homiletiska diskussionen, och den sätter fingret på en öm punkt, det omedvetna föraktet eller rädslan för djuplodandet av själslivets hemligheter. Den homiletiska undervisningen vid våra universitet kan knappast undgå att taga intryck av Haendlers synpunkter.

BENGT STRÖMBERG.

VÅRA FOLKBÖCKER.

HILDING PLEIJEL: *Bibeln i svenskt fromhetsliv. Skrifter i teologiska och kyrkliga ämnen.* 20. 56 sid. C. W. K. Gleerups förlag, Lund 1941. Pris kr. 1:—.

HILDING PLEIJEL: *Katekesen som svensk folkbok. Skrifter i teologiska och kyrkliga ämnen.* 22. 80 sid. C. W. K. Gleerups förlag, Lund 1942. Pris kr. 1:75.

BROR OLSSON: *Psalmboken som folkbok. Skrifter i teologiska och kyrkliga ämnen.* 23. 76 sid. C. W. K. Gleerups förlag, Lund 1942. Pris kr. 1:75.

Säkerligen förvånar det många modern människa, att bibel, katekes och psalmbok varit verkliga folkböcker. Att så likväl är förhållandet, framgår med all tydlighet av de tre här nämnda böckerna. Avsikten med dessa har, skriver prof. Hilding Pleijel, varit »att sakligt och utan några apologetiska eller polemiska biavsikter söka klargöra vad dessa folkböcker betytt för svenskt andeliv».

I äldre tid var dock icke bibeln någon folkbok i våra dagars mening. Det var i söndagens mäsas, i den av bibelordet starkt präglade predikan och i de många andaktsböckerna, som gemene man lärde känna sin bibel. Från att under 1500- och 1600-talen huvudsakligen ha varit en kyrkornas och de förmögna tillhörighet, blev dock den heliga Skrift under pietismen men framför allt genom de i början av 1800-talet bildade bibelsällskapen en folkets bok. Samtidigt fick också gamla testamentet vika för det nya.

Det ovan sagda ger endast en ytterst summarisk bild av innehållet i Pleijels skrift om »Bibeln i svenskt fromhetsliv». Förf. har icke blott givit

en rent historisk redogörelse utan även lämnat viktiga bidrag till flera omdebatterade frågor. Rec. vill här särskilt peka på vad förf. har att säga om orsaken till att gamla testamentet under 1600-talet i så hög grad kom att dominera predikan och uppbyggelsen.

Katekesens historia i vårt land är en helt annan än bibelns och väsentligt mera komplicerad. Någon skolbok i vår tids mening var katekesen ursprungligen icke utan en »predikotext att läggas till grund för förkunseln». Härvid var det först och främst textorden, »catechismus canonicus», som kommo i fråga.

Mot 1500-talets slut började emellertid Luthers utläggning att träda i förgrunden. Katekesen betraktades alltmer som »en kort summa» av Skriften, »den lille och gemene mans biblia». Det är denna uppfattning, framhåller förf., som förklarar, att katekesen i 1634 års regeringsform upptas bland bekännelseskriterierna.

Så småningom började dock katekesen att alltmer användas som lärobok i egentlig mening. Vid biskoparnas visitationer, vid prästernas förhör i kyrka och hem examinerades efter katekesen. Även om det myckna katekespluggandet i äldre tid kunde bli tämligen mekaniskt, har det dock, understryker förf. »av stormaktstidens analfabeter skapat ett läs- och skrivkunnigt släkte, redo att tillgodogöra sig de nya kulturframsteg, som det följande seklet i oanat mått skulle medföra».

Ett intressant avsnitt ägnas åt Hustavlan, som förf. ställer in i tidens sociologiska uppfattning, helt behärskad av den s. k. treståndsläran.

Samtidigt med att katekesen omkring 1600 började sitt segertåg, började kritiken mot densamma. Redan 1595 förklarade hertig Karl, att katekesen borde »överses och med flera frågestycken förbättras». En kritisk inställning möter även hos biskop Johannes Matthiae. Under 1700- och 1800-talen tilltar kritiken i skärpa och förf. påvisar, att män som S. A. Hedlund och P. P. Waldenström i sin aversion mot katekesen befinna sig på samma linje.

Den synnerligen välskrivna och i all sin knapphet givande framställningen avslutas med ett kap. om »den fortlevande traditionen».

Dr Bror Olsson, »den lärde kännaren av vår äldre folkliga litteratur», börjar sin framställning av psalmboken, folkboken framför andra, med en rad uppgifter om denna boks spridning. Även om psalmboken i äldre tid icke nådde varje hem, säger detta, framhåller förf. med rätta, ingenting om själva psalmens spridning. »Även den som inte ägde en psalmbok blev förtrogen med dess innehåll vid gudstjänster och andaktsstunder i hemmen.» Av betydelse har även skolans undervisning varit. Johannes

Bureus berättar sålunda, att barnen i Luleå omkring 1600 i »kappelanstugan» övades »till att sjunga lexor och psalmer». Samme förf. meddelar, att i ett pastorat i ärkestiftet fanns »mest i var gård en psalmbok».

Efter en kort men instruktiv redogörelse för psalmbokens historia från reformationstiden och fram till 1937 års psalmbok anför förf. en rad belysande exempel på den roll psalmen spelat i vårt folks liv i kyrka, hem och skola, i sorg och glädje, i helg och söcken. Från levnadsteckningar, »minnen», likpredikningar, dödsannonser, folklivs- och reseskildringar har förf. plockat fram ett rikt material och på ett utmärkt sätt illustrerat psalmens roll »i enskild såväl som husandakt, i vardag och helg, i livets allvars- och högtidsstunder». Samuel Ödmans ord: »Huvudsumman av ett folks böner . . . består ju av valda verser ur vår psalmbok» ha här dokumentariskt bekräftats.

Framställningen avslutas med en teckning av »psalmboken i svensk litteratur», ett av den litteraturhistoriska forskningen försummat område. Förf. påvisar här, vad psalmboken betytt för Karlfeldt, Dan Andersson, Pär Lagerkvist m. fl.

De här omnämnda böckerna ha i hög grad aktuell karaktär. Avsikten har varit, skriver prof. Pleijel, att påvisa »det kristna inslaget i vårt folks historia och egenart». I enkel och lättfattlig form ha de båda författarna sagt något verkligen utmärkande för vad man nu gärna kallar »den svenska linjen». Böckerna äro emellertid samtidigt ett bidrag till den historiska forskningen, och deras vetenskapliga värde ökas i hög grad genom de utförliga litteratur- och källhänvisningarna.

SVEN KJÖLLERSTRÖM.

SÖREN KIERKEGAARD OCH MODERN PSYKOLOGI.

JOHN BJÖRKHEM: *Sören Kierkegaard i psykologisk belysning. 125 sid.* Nybloms förlag, Uppsala (tr. i Örebro) 1942. Pris kr. 4:—.

En religionspsykologisk undersökning av fallet Kierkegaard måste först inrikta sig på att fastställa den psykologiska typ, till vilken han hör. Det blir en senare fråga, delvis även en smakfråga, om K. skall anses representera denna typ inom relativt normala gränser eller i patologisk form. Det typschema, som numera synes ha vunnit ett tämligen stadgat burskap inom den vetenskapliga terminologien är ju Kretschmers cyklothym — manodepressiv å ena sidan, schizothym — schizofren å den andra, i det hela

motsvarande Jungs resp. utåtvända och inåtvända typer med deras patologiska överdrifter.

Ut ifrån dessa gemensamma förutsättningar har dansken Hjalmar Helweg och svensken John Björkhem kommit till rakt motsatta resultat. Medan Helweg för ett tiotal år sedan väckte uppseende genom att söka ådagalägga, att Kierkegaard lidit av en mano-depressiv sinnessjukdom, har Björkhem i nu föreliggande studie — som mig synes på goda grunder — hävdatt att Kierkegaard tvärtom tillhör den schizothyma typen men icke kan sägas ha varit sinnessjuk i annan mening än den vari varje geni skiljer sig från genomsnittsmänniskan. Att söka lösa geniets gåta med psykiatriska begreppsbestämningar kan enligt Björkhem aldrig komma i fråga. De förmå blott tränga igenom det psykiska ytskiktet. »Men ur det inre, oåtkomliga, stiger geniets ande, som lyfter människan över jordbundenhet och förgänglighet, anden, som tiderna igenom vittnar om sitt eviga ursprung» (s. 110).

Detta är både sant och vackert sagt, och man frågar sig, om det icke vore en möjlig uppgift att söka draga en gräns mellan den naturgivna psykiska utrustningen och vad det innersta subjektet, anden, gör därav. Till beskrivningen av den psykologiska typen skulle då komma en moraliskt värderande karaktärsanalys. Ingen sann mänsklig biografi kan väl undgå att se sitt föremål under både empiriska och normativa synpunkter. Skulle man tala om en svaghet i Björkhems arbete, så torde denna framför allt bottna i att värdefria och värderande kategorier användas promiscue och som om de vore giltiga på samma plan. Medan arbetet i det hela är orienterat efter den psykologiska typskillnaden, framträder i avsnittet »Den sakliga, den egoistiska och den subjektiva människan» (s. 103 ff.) en anorlunda orienterad karaktärologisk typskillnad, som icke är klart avgränsad från den förra och där författaren s. a. s. flirtar med det moraliskt mindervärdiga. »Inte så sällan indelar man människor i sakliga och egoistiska», heter det där. Denna indelning har som bekant mest uttrycksfullt genomförts i Fritz Künkels karaktärologi och är i hög grad moraliskt värderande. Ingen behöver tveka om vilkendera karaktärstypen som enligt Künkel är den ideala, varvid dock sakligheten ingalunda innebär fantasilöshet och korrekthet utan tvärtom den högsta grad av anpassningsförmåga och produktivitet. Björkhem resonerar emellertid på följande sätt: »Om den sakliga människan ur alla synpunkter vore den förnämligare, borde de stora personligheterna framför allt vara sakliga. Som bekant är detta ingalunda fallet. Det synes alltså vara nödvändigt att uppställa ännu en människotyp, som närmast är att betrakta som en syntes av

de båda andra. Den skulle kunna benämnas den subjektiva människotypen» (s. 104). Här kan man ju för det första ifrågasätta, om de stora personligheterna skulle bli mindre, om de varit mera sakliga, om de alltså äro stora genom vad som brister i saklighet eller trots denna brist. Det ger onekligen ett ganska kusligt intryck, när det heter: »Ovanligt är inte, att subjektiva typer av större spännvidd föröda livet för människorna i sin omgivning, men under detta göra de en idé levande, som stimulerar och berikar under årtionden och århundraden» (s. 105). En syntes av saklighet och egoism — något som i olika proportioner tillhör det allmänmänskliga — kan i varje fall inte konstituera något nytt av specifik art.

Det är därför svårt att få något riktigt grepp om vad Björkhem egentligen menar med den subjektiva människotypen, som förmodligen skall vara identisk med den typ som tidigare benämnts den hysteriska, den icke rationalistiska människan (Antoinette Bourignon; jfr diskussionsinlägget i S. T. K. 1942, s. 171 f.). Det synes av sistnämnda uttalande framgå att den subjektiva typen har en viss affinitet till den schizothyma utan att sammanfalla med denna. »Känslan av avstånd, av att vara utesluten och icke kunna gå upp i verkligheten som den är, förefaller att vara karakteristisk för den icke rationalistiska människan» (s. 172). Samma sak är emellertid också karakteristisk för den schizothyma typen (jfr Sören Kierkegaard s. 31 f.). Som antipod till den subjektiva människotypen skulle man vidare vänta en objektiv typ (den sakliga?), men den subjektiva typen skall samtidigt vara en syntes av saklig och egoistisk. Termernas mångfald och begreppens korsningar göra det svårt att finna vägen här. Man skulle önska ett ordentligt uppklarande av i vilken mening Björkhem rör sig med andra auktorers termer och i vad mån han gör anspråk på originella nyskapelser på området. Författarens stora förmåga av inlevelse och analys skulle förmodligen komma bättre till sin rätt, om hans uttrycksmedel icke tyngdes av så mycket psykologiskt arvegods från andra håll, som ej blivit helt insmält i den totalåskådning man anar bakom det hela.

Den kritik som här framförts gäller väsentligen endast det nämnda korta partiet av boken. Till den förtjänstfulla uppgörelsen med Helweg är ej mycket annat att anmärka än att ett hänsynstagande till det omedvetnas psykologi — såsom jag även tidigare haft anledning att framhålla — i viss mån skulle tjänat att harmoniera de diametralt motsatta synpunkterna hos dessa författare och ställt förhållandet Helweg—Björkhem i en ny belysning.

IVAR ALM.

LASVÄRT.

- OSWALD CHAMBERS: *Allt för honom. Dagliga betraktelser. Till svenska av Joh. Lindgren och Lina Rydberg. Förord av Arvid Runestam. Andra uppl. 374 sid. Svenska kyrkans diakonistyrelsens bokförlag, Stockholm 1940. Pris inb. kr. 7: —.*
- BO GIERTZ: *Kristi kyrka. Andra, översedda uppl. 232 sid. Svenska kyrkans diakonistyrelsens bokförlag, Uppsala 1939. Pris kr. 3: 50, inb. kr. 4: 25.*
- BO GIERTZ: *Kyrkofromhet. Andra, översedda uppl. 206 sid. Svenska kyrkans diakonistyrelsens bokförlag, Uppsala 1940. Pris kr. 3: —, inb. kr. 3: 75.*
- BO GIERTZ: *Stengrunnen. En själavårdsbok. 397 sid. Svenska kyrkans diakonistyrelsens bokförlag, Stockholm 1941. Pris kr. 6: 75, inb. kr. 8: 50.*
- K. H. GIERTZ: *Kroppsvård och själavård. 248 sid. Andra uppl. Sveriges kristliga studentrörelses bokförlag, Stockholm 1941. Pris kr. 4: 75, inb. kr. 6: 75.*
- ERIK HJ. LINDER: *Mänskligt och kristet. Litterära betraktelser, mer eller mindre. 179 sid. J. A. Lindblads förlag, Stockholm 1940. Pris kr. 3: 75.*
- SIMON N: N RÖSTIN: *Guds rike. 260 sid. Bibeltrogna vänners förlag, Stockholm 1931. Pris kr. 3: —, kart. kr. 3: 75.*
- SVEN STOLPE: *I smältdegeln. Inlägg och skisser. 318 sid. J. A. Lindblads förlag, Stockholm 1941. Pris kr. 7: 50.*

Redaktionen har velat, att till omväxling med den vetenskapliga litteratur, som Kvartalskriften brukar diskutera, även några för en bredare publik avsedda böcker skulle i korthet omnämnas. Därvid kunde naturligtvis åtskilligt komma i åtanke. För denna gång har urvalet skett genom ett grepp i högen av det som intresserat recensenten.

Det är tillbörligt att börja med Bo Giertz. Han är för kyrkan en tillgång att räkna med. Han har i ovanlig grad både en penna och ett budskap. Till sin teologiska skolning är han närmast exeget. För den praktiska utformningen av sin förkunnelse har han funnit fast mark i vår klassiska predikan, framför allt hos Schartau. Någon schartauan är han dock icke. Han kan kanske kallas »högkyrklig» men får ingalunda föras samman med äventyrarna på det hållet. Han sätter med Paulus sitt ämbete högt, men han betonar troheten mot uppdragsgivaren som förutsättning för dess auktoritet. Därmed sätter han alltså Ordet och

bekännelsen över varje utvärtes succession. Han vill framför allt vara en god svensk lutheran. Och han är angelägen om att anknyta till det bästa och bärande, det salta och friska i vår kyrkliga tradition.

Vad Giertz givit i sina båda böcker »Kristi kyrka» och »Kyrkofromhet» är av den arten, att ingen som står i kyrkans arbete gärna kan gå förbi det. Hans friska och levande kyrkosyn kan osökt anknytas till Einar Billings tolkning av Jesu gärning som ett överbringande av Guds förlåtelse till människor, vilket börjar under jordelivet och sedan direkt fortsättes efter uppståndelse och himmelfärd. Det är Kristus själv som alltjämt genom Ord och sakrament är närvarande och verksam i sin kyrka. Denna framställning av kyrkan skall sammanhållas med den mästerliga, i klart och fast nutidsspråk givna läran om nådens ordning. Redan de båda boktitlarna antyder, att Giertz icke erkänner det olyckliga alternativet objektivt — subjektivt, som alltjämt spelar så stor roll i diskussionen om hithörande frågor.

Giertz' budskap har kanske fått sin hittills slagkraftigaste utformning i romanen »Stengrunden». Skildringen av Johannes i Börsebos dödsbädd äger, utan att någonsin övergå från berättelse till predikan, en inträngande evangelisatorisk kraft, som torde lämna mycket få läsare oberörda. Vi har nog ingen annan bok, som i högklassig skönlitterär form ger så mycket av det kristna budskapet. Den är bl. a. en verklig prästspegel till självrannsakan för alla Ordets tjänare. Dessutom ger den levande bilder ur svensk kyrkohistoria från 1809 till 1940. Det är kanske riktigt att människoskildringen i den sista av de tre cyklerna är svagare än i de båda första. Men man måste obetingat önska boken en verklig massspridning inom och utom kyrkfolkets led. Pressen och den större allmänheten tycks ännu inte ha fått upp ögonen för vad vi här fått. Sju upplagor är icke mycket i jämförelse med vad den övliga sexuella soppan når upp till.

Förhållandet sammanhänger givetvis med att litteraturkritiken i detta land huvudsakligen anlägger exklusivt estetiska och formella synpunkter. Recensenter även i våra anständigaste tidningar anmäler utan att blinka skildringar av det ynkligaste sedefördärv och fördelar beröm och klander nästan uteslutande efter psykologisk och språklig gestaltningförmåga. Redan därför är det en plikt att intressera sig för ansatser i annan riktning. Erik Hj. Linder, som skriver i Svenska Morgonbladet, ger i »Mänskligt och kristet» bl. a. en synnerligen välkommen analys av den kristna diktningens problem, en utredning, som icke bör få falla i glömska. — Ett helt fång tidningsartiklar får man i Sven Stolpes bok »I smältdegeln».

Han analyserar Fredrik Böök, Pehr Henrik Törngren, Karl Olivecrona, Axel Strindberg och Eyvind Johnson, porträtterar Kaj Munk, Oswald Chambers och Ronald Fangen och presenterar slutligen modern, kristet inspirerad konst inom den s. k. Halmstadsgruppen. Stolpe tillhör grupprörelsen. Han försöker ärligt göra rättvisa även åt andra riktningar inom kyrkolivet. Men det har sitt intresse att konstatera, att även en litteraturhistoriker, en andlig kosmopolit, ibland skattar åt väckelsefolks vanliga ensidighet. Det heter t. ex. om Kaj Munk: »Utan att direkt ha anslutit sig till grupprörelsen går han dess vägar och pekar på Nordens världshistoriska uppgift.» Som om grupprörelsen skulle vara den första eller enda att tala om något sådant.

En särskild glädje är det att få anmäla K. H. Giertz, »Kroppsvård och själavård». Boken är skriven av en ansedd kirurg, överläkare på Sabbatsberg. Den har icke blott högeligen beaktansvärda ting att säga om sammanhanget mellan själens och kroppens hälsa. Den vidgar perspektivet och tar upp den i våra dagar betänkligt försummade frågan om förhållandet mellan världsbilden och den kristna tron. Det är inte underligt om tron blir blodfattig och satt på indragningsstat, när det kräves av den att den skall finna sig till rätta med den deismens mekanistiska naturuppfattning, som Kant på sin tid räknade med men som den moderna naturvetenskapen helt avskrivit. Med rätta pekar Giertz på behovet av en allmän filosofisk nyorientering på denna punkt. Hans egen bok är ett bidrag till denna nyorientering genom de fakta den framlägger. Både den och Linders ovan nämnda essayer är glädjande exempel på aktiv lekmannainsats inom den kristna livsåskådningens område. Vi behöver fler sådana insatser från ytterligare andra facksynpunkter.

Personligt präglade gedigna andaktsböcker finner man inte var dag. Simon Röstins »Guds rike» är inte längre någon ny bok, men den torde vara mindre känd än någon av de hittills nämnda. Och det vore skada om den skulle undgå uppmärksamheten. Dess tema är rättfärdiggörelsen genom tron, och dess fel är kanske att den väl ensidigt driver denna grundartikel, utan att utföra den i dess konkreta relationer. Men den innehåller verklig själaföda på ett bibliskt mättat språk. I viss mening anknyter den till Luther direkt, utan förmedling av ortodoxi eller svensk predikotradition. Närmast kommer man att tänka på vissa former av nyevangelism. Men för vår tid är den något för sig, har den en egen ton. — Av Oswald Chambers föreligger »Allt för honom», betraktelser för var dag i året. De korta sidorna är så laddade, att man gärna och med fördel läser dem ett par gånger under dagens lopp. Och det är mer

än vad som i allmänhet kan sägas om nutida andaktsböcker. Den visar energiskt bort från allt ängsligt eller otåligt aktgivande på den egna helgelsen och ställer fram Jesus allena för den inre blicken. Därigenom får den i titeln innehållna maningen en inträngande skärpa, som icke gärna kan överbjudas, fri som den är från varje slag av beställsamhet eller gottköpsprogram. Dess hårt mejslade formuleringar går väl inte alltid fria för ett visst effektsökeri, som leder till förkonstling. Förf. tar också ofta väl dristigt risken att bli missuppfattad, en risk, vartill den för oss svenskar ovana terminologin också bidrager. Men den som vill övertyga sig om bokens outhärlighet behöver bara gå in i bokhandeln och slå upp betraktelsen för den 7 febr. Chambers vänder sig särskilt till präster, även det något rätt ovanligt i en andaktsbok.

MARTIN LINDSTRÖM.

FRÅN DEN TEOLOGISKA SAMTIDEN

Med Hans Lietzmanns bortgång den 25 juli 1942 har den tyska teologien förlorat en av sina märkesmän. I ett eftermäle har det med rätta blivit sagt: »Lietzmanns forskningar voro så stora och mångsidiga, att ingen enda nu levande tysk teolog ens tillnärmelsevis kan jämföra sig med honom.» Född år 1875 blev han 1900 docent i Bonn, 1902 professor i Jena och 1924 professor i Berlin som Adolf v. Harnacks efterträdare. Inom denna ram rymdes ett liv helt ägnat åt den teologiska forskningen och med utomordentliga forskningsinsatser på vitt skilda områden. Det skulle föra för långt att här ens söka antyda vad hans undersökningar betytt för exegetiken, för den kristna arkeologien (Petrus und Paulus in Rom, 1915), för utforskandet av den äldsta kyrkans liturgi (Messe und Herrenmahl, 1921) och över huvud för den gamla kyrkans historia, som var hans specialgebit. Även på förut mycket upparbetade fält kunde han avvinna materialet nya synpunkter och i ofta korta och vägande inlägg bringa frågorna i nytt läge. Här må blott erinras om hans bidrag till apostolicumforskningen. Och då den mandeiska frågan för något decennium sedan var föremål för så lidelsefulla debatter, kunde Lietzmann i en uppsats på föga mer än tio sidor i »Sitzungsberichte der Berliner Akademie der Wissenschaften» säga, om än icke det sista ordet, så dock ett avgörande ord, som i hög grad kom att bli bestämmande för den fortsatta diskussionen i frågan. Sitt vidsträcktaste inflytande har han nått genom sina kommentarer till de paulinska huvudbrevet samt genom sitt stort anlagda verk »Geschichte der alten Kirche» (hittills 3 band utkomna), vilket tyvärr på grund av hans bortgång synes bli ofullbordat.

Men Lietzmann var icke blott personligen en betydande forskare, han var ock en det vetenskapliga arbetets organisator av stora mått. Främst har han dokumenterat detta såsom ledare för Berlinerakademiens »Kirchenväterkommission». Härvid inskränkte han sig icke blott till att i allmänhet organisera detta arbete. Han nedlade också en utomordentlig möda på att fostra och skola en ny forskargeneration för patristikens uppgifter. Under mer än två decennier har han stått som utgivare av »Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft». Vidare har han utgivit det stora kom-

mentarverket »Handbuch zum neuen Testament» samt serierna »Kleine Texte für Vorlesungen und Übungen», »Religionsgeschichtliche Quellhefte» och »Arbeiten zur Kirchengeschichte».

Det vilar något av tragik över Lietzmans sista levnadsår. Många förhoppningar fick han se grusade. I kriget förlorade han flera av sina medarbetare i Kirchenväterkommission, främst den lärjunge, som närmast skulle fullföljt hans verk, Wienerprofessorn Hans Georg Opitz, som för ett år sedan stupade på den ryska fronten.

A. N.

* * *

I *Sondershausen* hölls den 1—15 aug. i år den elfte teologiska konferensen vid Lutherakademien. År efter år ha nu de ekumeniska konferenserna där kunnat äga rum, trots krig och allt vad därmed följer.

Lutherakademien i *Sondershausen*, vars ledare är professor Stange i *Göttingen* och vars styrelseordförande är ärkebiskop Eidem, vill vara en samlingspunkt för alla luthersk-evangeliska kyrkor och samfund. Akademien vill förverkliga en ekumenisk tanke, men den har också alltid gått in för, att verklig samverkan och trosgemenskap endast kan nås, om varje kyrka och samfund helt får behålla och utveckla sin egenart. Synkretismens fara måste uppmärksammas vid allt ekumeniskt arbete; Lutherakademien har medvetet sökt hålla sig fri från synkretismens i sista hand alltid upplösande tendenser. Dess princip har varit luthersk trosgemenskap.

De yttre anordningarna vid konferensen voro detta år desamma som tidigare. *Sondershausens* gamla fursteslott är ett utomordentligt hem för Lutherakademien. Där finns den yttre omgivning, som gör vardagslivet trevligt och de festliga samkvämen verkligt högtidliga. — Furstinnan av *Schwarzburg*, som alltjämt bor kvar på det slott och i den stad, där hennes familj länge bott som regerande furstar, deltog som vanligt i konferensen.

Denna hade detta år samlat cirka 500 åhörare från alla delar av Tyskland. Politik var bannlyst, och av sådan hörde man ej heller något, men aktuella och historiska teologiska föredrag förekommo i rikligt mått.

Professor Stange höll själv ett utomordentligt uppskattat föredrag om *Christus und die Gegenwart*. Professor Gerhard Kittel, vilken genom sin nobla personlighet gav åt konferensen en del av dess prägel, föreläste över *Jakobs brev*. President Liptak från Wien talade om den evangeliska kyrkans trovittnen i Österrike under gångna tider. — Bland andra mera

framträdande föreläsare märktes professor Elert från Erlangen, som höll föredrag om inledande etiska frågor, professor Sommerlath från Leipzig, som behandlade ämnet *Der Mensch der Technik und das Evangelium*, professor Wehrung från Tübingen, vilken föreläste över *Das neutestamentliche Wohin der Welt und des Lebens*, samt professor Gyllenberg från Åbo, som höll ett särskilt högt uppskattat föredrag om Gamla testamentets plats i den teologiska undervisningen. Den sistnämnde behandlade dessutom liksom professor Voipio och doktor Virkkunen från Helsingfors ämnen från Finlands kyrkliga liv och historia; doktor Virkkunen predikade även vid öppningsgudstjänsten.

Såsom gäster vid konferensen närvaro även några rysk-ortodoxa teologer; professor Arseniew från Königsberg talade vid en festlig sammankomst på slottets »vita sal» om den kristna mystiken i den ortodoxa kyrkan; jämte Arseniew besökte även arkimandriten i Berlin Johann Schakhovskoy konferensen.

De svenska föreläsarna voro professor R. Bring, som behandlade ämnet *Lagens tredje bruk i luthersk teologi*, och teol. doktor Olle Herrlin, vilken föreläste över *Das Gefühlsproblem in der schwedischen Aufklärung*. Dessutom deltog emellertid från Sverige även kyrkoherde G. Österlin från Lund och ett tiotal studenter.

Som helhet utgjorde konferensen ett vittnesbörd om det levande teologiska och kristliga intresset i Tyskland. Med stor känslighet följa våra tyska trosbröder stämningarna i vårt land, glädja sig åt vår lutherska tros-gemenskap men sörja över verklig eller förment kallsinnighet för deras land, då det befinner sig i sin stora uppgörelse med bolsjevismen. Huru de se på sin egen kyrkas framtid är svårt att säga. Andligen rusta de sig för de många stora kyrkobyggandets problem och uppgifter, som vänta efter krigets slut, och för uppgörelsen med kristendomsfiendliga strömningar, vilka finnas där liksom i andra europeiska länder — likheten mellan andan hos svenska emanciperade kristendomsfiender och vissa radikala kretsar i Tyskland synes vara påfallande, trots skiljaktigheten i ideologisk bekännelse. Men kampen i ett stort, auktoritärt land blir ju hårdare, bittrare och farligare än i ett land, där enligt gammal tradition motsatserna gärna uppmjukas och överbryggas. För den tyska lutherdomens del synes man kunna räkna med alla möjligheter efter kriget, från den hårdaste kyrkokamp till en den stora väckelsens och kristendomssegerns tid.

R. B.