

SVENSK TEOLOGISK KVARTALSKRIFT

ÅRGÅNG 12

1936

HÄFTE 4

INNEHÅLL

	Sid.
ANTON FRIDRICHSEN: Kyrka och sakrament i nya testamentet. En skiss	303
GUSTAF WINGREN: Marcions kristendomstolkning	318
TORSTEN BOHLIN: Den systematiska teologiens metodfråga	339
THURE P:SON WÄRENDH: Väckelsemotiv i nutida systematisk teologi Från den teologiska samtiden	351 364
Teologisk litteratur:	
Nytt från det gammaltestamentliga området, av <i>Joh. Lindblom</i>	366
AGNES VON ZAHN-HARNACK: Adolf von Harnack, av <i>Bror Olsson</i>	388
P. FEINE: Einleitung in das Neue Testament, av <i>Anton Fridrichsen</i>	396
Ur tidskrifterna 1936	398

L U N D

C. W. K. G L E E R U P S F Ö R L A G

KYRKA OCH SAKRAMENT I NYA TESTAMENTET

EN SKISS

AV PROFESSOR ANTON FRIDRICHSEN, UPPSALA

Vad var, vad betydde *kyrkan* för de första kristtrogna? Vad sågo, vad funno de i *sakramenten*, i dopet och Herremåltiden (*deipnon kyriakón*)?

Dessa inbördes sammanhängande frågor stå i förgrunden i den exegetiska diskussionen idag. Kyrka och sakrament äro aktuella i tidens teologiska tänkande över huvud taget. Och den omständigheten har givetvis kraftigt bidragit till, att den vetenskapliga strålkastaren har riktats mot motsvarande områden i Nya Testamentet. Det gäller att strängt objektivt arbeta fram ur källorna urkristendomens vittnesbörd om kyrka och sakrament. Och det är icke otroligt, att det nyvaknade intresset för kyrkan såsom tidsproblem har gett oss bättre förutsättningar, större förmåga att lyssna till historiens röst.

Vid detta lyssnande är spänd uppmärksamhet av nöden. Och även förstående känslighet. Ty den urkristna tron reflekterade icke över kyrka och nådemedel; den levde i dem och av dem. Icke reflexioner utan reflexer ha vi därför att anknyta till, då vi vilja ta reda på Nya Testamentets kyrko- och sakramentsbegrepp. Vi måste utläsa den urkristna åskådningen ur tillfälliga utsagor, som möta oss i växlande tankesammanhang. Ingenstädes har någon nytestamentlig skriftställare sett sig föranlåten att i läromässigt sammanhang utveckla sina kyrko- och nattvardstankar: kulten var en levande verklighet, till vilken man stod i ett omedelbart personligt förhållande; den var ej föremål för utläggning, endast för tradition och *parenese*.

Under dessa omständigheter är det begripligt, att många nytestamentliga utsagor kunna uppfattas på olika sätt, tolkas i flera riktningar. Och på intet område ha väl meningarna gått så isär, som i

detta stycke. Likväl torde det dock nu vara möjligt att i huvudsak säga, hur apostlakyrkan omedelbart uppfattade sig själv och sin kult. Vi behöva ej bli stående inför idel frågetecken.

I.

Vi ha ju nämligen en säker och givande utgångspunkt: *Judendomen*. I den kristna urkyrkan var visserligen judendomen övervunnen och upphävd. Men det var dock icke så, att kyrkan var något absolut nytt, utan inre sammanhang med det som förr hade varit. Tvärt om, det urkyrkliga medvetandet hämtade en stor del av sin styrka från detta, att det nya förbundet hade avlöst det gamla genom att *uppfylla* det; att det nya förbundets folk är det sanna Israel, det som Lagen och profeterna sia om och förutspå. Gamla Testamentet visar ut över sig självt och fram mot uppfyllelsen, fulländningen. Israel efter köttet är förelöparen för det andliga gudsfolket, som skall ärva Gudsriket. Följaktligen är det av grundläggande betydelse för att förstå den urkristna kyrkotanken, att vi först rikta uppmärksamheten på, vad som inom den dåtida judendomen menades med *Israel*. Detta är den givna utgångspunkten, då vi vilja veta, vad kyrkan menade med att beteckna sig själv såsom det *sanna* Israel.

När judendomen kallade sig »Guds Israel», så betyder det, att den kände och uppfattade sig själv som ett heligt folk, en kollektiv enhet, utvald av Gud bland alla jordens folk och stammar. Denna tid tänkte i *folk*, icke i raser, stater eller individer, ännu mindre i sociala grupp-kategorier. Judarna bildade en folkmenighet organiserad omkring templet i Jerusalem och dess gudstjänst. Tecknet på tillhörigheten till denna folkmenighet var omskärelsen, förbundstecknet, och Lagen, Skriften.

Nu ansåg juden givetvis icke, att det var tillräckligt att i yttre måtto tillhöra folket, vara omskuren, leva i Lagens former, delta i offertjänsten. Det fordrades, att var och en skulle personligen med hela sitt hjärta leva i förbundet, frukta och älska Gud, inleva sig i den heliga historien, göra Guds vilja i Lagen. Endast så var han en verklig Israelit. Men förutsättningen för detta, den grundläggande och oundgängliga betingelsen, var dock sammanhanget med kollektivet, detta att vara lem på den heliga folkroppen. Fromheten, lydningen, laggärningarna, voro väl en individuell men ingen enskild sak, ingen

ren privatangelägenhet: I sin gudsfruktan och sin laglydnad var israeliten en exponent för Israel; och omvänt genom sin tro och sin lydnad arbetade han med på den gemensamma fromheten, bidrog han till uppbyggandet av Gudsfolket, det Gudsrike, som är historiens yttersta mål, Skaparens syfte med sin skapelse. Guds löfte om denna saliga fulländning gällde hans *folk*. Herrens plan med sin skapelse och dess historia var att till slut upprätta sitt *rike*, härska över ett folk, som var heligt och rent, och där individerna bildade en fullkomlig andlig enhet i Gud, Skaparen och Frälsaren.

Denna kollektivism var ett arv från Israels första begynnelse. Den mötte juden i Lagen och profeterna. Gud slöt icke sitt förbund med flere eller färre spridda individer, utan han kallade Abraham såsom *Israels fader*. Denna kollektivism ligger även i den israelitiska och judiska tron på Gud såsom *skaparen*: Hela skapelsen i dess otaliga detaljer har ett gemensamt upphov och bildar därför en organisk enhet, som skall fullkomnas i den slutliga enheten i Skaparen och Frälsaren. Och vi kunna gå ännu ett steg längre och säga, att i Gamla Testamentet kollektivismen ligger i *Guds väsen*: Ty Gud är personlig ande, och personligheten kan ej existera isolerad. Jaget fordrar sitt du. Endast i gemenskapen kan det vara personligt liv. Därför söker Gud själv gemenskap med sin skapelse och vill göra den till en fullkomlig enhet i sin gemenskap.

Denna enhet skulle enligt Guds vilja först och främst och på grundläggande sätt förverkligas i det utvalda folket, i Israel. Ty det var Gudsfolket, som stod i centrum av hela den skapade världen och var det medium, genom vilket Gudsriket skulle komma till alla folken, till all skapelsen. Israeliten stod därför icke bara i ett israelitiskt utan därigenom även i ett kosmiskt sammanhang, som gav ett djupt perspektiv åt den individuella frälsningen.

Vi kunna alltså sammanfatta judendomens religiösa självuppfattning så: I Israels folkmenighet har Gud, skaparen och frälsaren, upprättat frälsningens — rättfärdighetens, livets, salighetens — möjlighet för varje israelit, möjligheten att komma med i det fulländade Gudsriket. Och genom Israel är Gudsrikets möjlighet given även för hela världen. — Mot denna bakgrund måste vi se Jesu messianska gärning i det utvalda folket.

2.

Jesus framträdde såsom Israels Messias, i medvetandet om att komma med uppfyllelsen av Guds löften till sitt egendomsfolk. Han stod alltså på samma grund som judendomen och Gamla Testamentet: Han predikade Gudsriket. Ty vad ville Jesus? Ville han förkunna en ny sanning, en ny religiös åskådning, som sedan skulle gå sin gång bland människorna och övertyga flere eller färre av dem? Nej, han kom med ett *budskap*, en inbjudan, ett krav: Gören bot, och tron evangelium! Detta krav, denna inbjudan riktade han icke till enskilda, spridda individer, utan till sitt folk, till Israel, för att samla det omkring sig såsom Guds sändebud. Det är visserligen sant, att Jesus sökte den enskilde själen, den individuella människan för att föra henne till bot och tro. Var och en som ville komma in i Gudsriket, ställde han inför en rent personlig fråga, en personlig avgörelse. Men när Jesus kallade den enskilde till Guds rike, så var det det samma som, att han kallade honom till att bli sin *lärjunge*, till att inträda i det Messiasfolk, Jesus organiserade omkring sig. Den som personligen tog emot evangeliet, han var därmed uttagen ur världen och upptagen i en ny gemenskap, där Människosonen var den behärskande och gestaltande medelpunkten.

Man kan icke beteckna Jesu lärjungaskara annorlunda än såsom en organiserad menighet, ett messianskt folk. Den var icke en mer eller mindre tillfällig grupp av vänner och medarbetare, som Jesus samlade omkring sig, utan den var det sanna Israel, den var den heliga »resten», det utvalda folket, som skulle uppleva löftets uppfyllelse under Jesu, Människosonens, ledning. Det är ur denna synpunkt mycket signifikativt, att 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. I detta sammanhang förstår man det märkliga ordet till Petrus (Matt. 16: 18): »På denna klippa vill jag bygga min kyrka». Petrus skall vara den bärande kraften i det nya, av levande stenar byggda tempel, som skall resa sig i stället för det gamla av sten efter Jesu bortgång. Vi ha Joh. 2: 19 traderat ett annat Jesusord, som går i samma riktning: »Bryten ned detta tempel, så skall jag bygga upp det igen inom tre dagar». Den

ursprungliga meningen i detta ord var troligen den, att judendomen själv förverkade sin ställning såsom Gudsfolket, bröt ned Guds tempel; men Jesus skulle såsom Messias inom kort organisera ett nytt Israel, det sanna Gudsfolket med den rätta Gudstjänsten. I detta tempel, i Messiaskyrkan, skulle Petrus vara den bärande klippan, — troligen ligger bakom denna bild tanken på den heliga klippan på Sion, som bildade fundamentet för Templets allra heligaste. — Även ordet om *ett nytt förbund* röjer, vilken uppfattning Jesus hade av sin gärning och sina lärjungar.

I allt detta finna vi medvetandet om att bringa en ny, överindividuell ordning, ett sammanhang skapat och buret av Kristus. Detta sammanhang, denna ordning, var ingalunda något rent ideellt, ett osynligt idésammanhang. Nej, det var alltigenom konkret, det var Jesus och hans apostlar och hans lärjungar. Genom att inträda i denna krets och därmed taga Jesu ok på sig, kom den enskilde i kontakt med Gudsriket, fick han andel i syndaförlåtelsen, barnskapet, livet, den kommande härligheten.

Utan tvivel hade den gemensamma måltiden, där Jesus presiderade, i lärjungakretsen karaktären av en helig handling: man satt tillbords i Guds rike, firade gemenskapen, bordsgemenskapen med Messias. Endast mot denna bakgrund kan man rätt begripa den sista måltiden, som Jesus höll med sina lärjungar i Jerusalem, och där han bl. a. talade om, att de en gång skulle få sitta tillbords samman i Gudsriket, när allt var fullbordat. Denna måltid var den sista och avslutande av en lång rad måltider, som hade förenat Jesus och hans lärjungar under den tid Mästaren vandrade med dem. Det föll därför naturligt för lärjungarna att efter Jesu bortgång fortsätta den gemensamma måltiden och i den åter möta och förenas med sin uppståndne Herre.

3.

Omedelbart efter Jesu död och uppståndelse finna vi i Jerusalem den s. k. *urförsamlingen* under apostlarnas, speciellt Petrus', ledning. Den hade allt gemensamt och samlades dels i templet, dels i hemmen. I hemmen firade den »brödsbrytandet», bordsgemenskapen, den heliga fröjdemåltiden med den osynlige Herren närvarande hos de sina. I urförsamlingen rådde ett levande medvetande om att vara Guds Israel,

Guds kyrka, frälst och renad genom Messias' död och uppståndelse, genomträngd och helgad av hans ande. Denna kyrka, organiserad omkring de tolv med Petrus i spetsen, skulle uppleva uppfyllelsen av Guds löften.

Vi möta här fortsättningen av vad vi redan ha funnit hos Jesus, vi finna hans syn på sina lärjungar: De äro Messias' heliga folk. Men detta medvetande hade nu fått en säregen karaktär genom Jesu död och uppståndelse från de döda. Lärjungakyrkan visste sig vara förlöslad från synden och skulden genom Messias' offerdöd och stående under ledning av den uppståndne, på Guds högra sida tronande Herren Jesus Kristus. Den upplevde hans omedelbara närvaro i Andens verk. Den förnyade ständigt gemenskapen med honom i den heliga måltiden.

Återigen måste det betonas, att allt detta är att förstå helt handgripligt, konkret. Det är här icke fråga om idéer eller ideella sammanhang, utan dessa människor, denna grupp, denna kyrka här och nu är Guds folk på jorden. Hur konkret urförsamlingen tänkte, kommer fram i dess syn på de tolv apostlarna: Om dessa tolv män i dess mitt var urkyrkan övertygad, att de skulle inom kort sitta i Guds härlighet på var sin tron och döma Israels tolv stammar. Deras auktoritet var därför utomordentlig, de representerade Kristus själv, de voro på sätt och vis den osynlige Herrens synliga uppenbarelse i kyrkan.

Frågan om den äldsta *kyrkoförfattningen* skola vi emellertid här lämna åsido för att samla uppmärksamheten om urkyrkans *kyrko-begrepp*. Detta var i grund och botten detsamma som det Jesus hade: I den heliga gemenskapen med apostlarna, trons, andens och nattvardens gemenskap, var den enskilde medlem av Guds frälsta och helgade Israel, bildade han tillsammans med de andra Gudsfolket, som skulle ärva jorden, nå fram till det mål Gud hade satt med sin skapelse. — Emellertid ligger detaljerna i urförsamlingens kyrko- och sakramentsbegrepp i ett visst dunkel, så som det ju alltid är med den första begynnelsen till de stora rörelserna i historien. För närmare orientering är det nödvändigt att rikta sina frågor till Nya Testamentets klaraste och mest gripbara gestalt, aposteln Paulus, — hur uppfattar han kyrkan och dess sakrament?

4.

Paulus var missionär, apostel kallad av den uppståndne Herren. Hans uppgift var att förkunna evangelium bland de oomskurna. Och det innebar, att han stiftade kristna församlingar, »kyrkor», på de orter, där ordet vann ingång. Evangeliet och tron voro icke en privat, enskild angelägenhet. Den som fick tron, blev döpt och därmed infogad i de troendes församling, i kyrkan på sin ort. Hur uppfattade Paulus denna lokala krets av troende, missionsförsamlingen? — Han kallar den »Guds kyrka» där och där. *Ekklesia* är det ord, som i Gamla Testamentet användes om Israel i dess egenskap av Guds menighet. När då aposteln Paulus använder detta ord om sina missionsförsamlingar, ger han därmed uttryck åt den uppfattningen, att den kristna församlingen på varje ort är ett Gudsfolk, är en uppenbarelse av det ena Gudsfolket på jorden. Den enskilde församlingen representerar på ort och ställe kyrkan, den ena och odelbara Guds kyrka. Paulus hade icke bara ett församlingsbegrepp; han hade också ett kyrkobegrepp, som var det överordnade. Och detta kyrkobegrepp var icke vagt och svävande. Kyrkan på varje ort var de troendes församling. Och den överordnade enhet, kyrkan, som konkretiserade sig i ortsförsamlingen, representerades av apostlarna, de tolv och Paulus själv. Enheten var alltså icke organisatorisk, berodde icke på en gemensam kyrkoförfattning. Men den var heller icke en rent andlig idé, ett abstrakt begrepp: Den är personlig. Den vilar på de av Kristus kallade och insatta apostlarna.

Paulus talar ofta om »Kristi kropp», vilket i sig självt är ett mystiskt begrepp. Men det är ej helt mystiskt, emedan de enskilda troende äro lemmar på denna kropp, som uppenbarar sig i den inbördes gemenskapen med dess konkreta relationer. Kristi kropp, kyrkan, är en mystisk totalitet, som framträder i gripbar gestalt i ortsförsamlingen och dess enskilda lemmar. Den har sin kärna i apostlarna, Herrens personliga representanter i hans folk på jorden. Vi kunna ej göra oss nog höga föreställningar om apostlarnas auktoritet i urkyrkan, de voro kyrkans bärande grundval (Efeserbrevet). Frågan om apostlarnas enhet, i synnerhet om Paulus' förhållande till de tolv, var ett praktiskt problem, som icke rubbade själva apostolatets ställning, därför att denna var så rent personlig.

Paulus' kyrkobegrepp är alltså högst konkret, kyrkan är den synliga kyrkan, är församlingen av de döpta, gemensam gudstjänst firande troende. Men i församlingen framträder en mera omfattande andlig helhet, Guds kyrka på jorden, som har sin organiska medelpunkt i apostlarna. Det handgripliga, konkreta, realistiska i Paulus' kyrkobegrepp är mycket betydelsefullt. Det ger oss en inblick i hans verklighetssyn: Verkligheten är innerst inne Guds hemlighetsfulla skapande och frälsande gärning i och genom Kristus. Men denna gärning uppenbarar sig i kött och blod, i människor och händelser. Då vi därför fråga efter Pauli kyrkobegrepp, måste vi väl komma ihåg, att han aldrig skiljer på den mystiska totaliteten och dess synliga uppenbarelse. Det ena är olösbart förknippat med det andra. Den synliga församlingen har ett oändligt perspektiv bakom sig, ett oändligt djup under sig. Men detta eviga, oändliga är endast gripbart, närvarande, verkligt i församlingen, i de troendes gemenskap omkring ord och sakrament och i kärlekens gärningar. Delaktigheten i denna gemenskap är därför ett oundgängligt villkor för frälsningen, för Kristus- och Gudsgemenskapen. Man kan i Paulus' anda säga: *Extra ecclesiam nulla salus!*

Kyrkan representerar för Paulus den situation, som har skapats i världen genom Kristi gärning krönt av hans död och uppståndelse från de döda. Hur skola vi närmare bestämma denna situation, då vi se den med apostelns egna ögon? Är den uttömd i och med detta, att genom Gudssonens sonande offerdöd en ny och effektiv väg till rättfärdighet och liv är öppnad för människan: den personliga trons väg? Nej, denna karakteristik är icke tillfyllestgörande. Den isolerar en sida av Paulus' tankegång från det stora sammanhanget. Kristi verk bestod enligt Paulus däruti, att han skapade ett nytt andesammanhang i världen, och i detta andesammanhang äro förlåtelsens och den kommande världens krafter verksamma. Även för Paulus är Gudsfolket, det andliga Israel, det primära resultatet av Kristi gärning. Kallelser, utväljelsen förmedlas genom evangeliet, som är anförtrott åt apostlarna. Tron är därför tro på det apostoliska budskapet och är därmed underkastelse under den apostoliska auktoriteten. Rättfärdigheten är något, som icke kan ernås av den enskilde i hans isolering, utan den beror på människans personliga anslutning till frälsnings-

ordningen, hennes upptagande i det heliga sammanhang, som är upprättat genom Kristus. Anden är den Gudskraft, som organiserar kyrkans kollektiva livsfunktion, och endast såsom led av detta kollektiv kan den enskilde förverkliga sitt personliga andeliv.

Hedningarna, de icke-troende, kallar Paulus »dem, som stå utanför» (*hoi ekso*). Denna beteckning vittnar icke bara om den intima samhörighetskänslan i de urkristna missionsförsamlingarna, utan den kastar en blyxtbelysning över hela urkristendomens syn på sitt läge: »de som stå utanför» äro icke bara de, som stå utanför församlingens fast slutna krets, utan de stå i och med detta utanför det heliga andesammanhanget. Att stå utanför kyrkan är att stå utanför Gudsgemenskapen och varje religiös livsmöjlighet. Ja, de stå i ett helt annat sammanhang: *Syndens och dödens*. Även Paulus tänker i »riken»: Å ena sidan synden, som utövar sitt herravälde genom döden; å andra sidan nåden, som härskar genom rättfärdigheten. Det är högst betecknande, hur ofta ordet »härska» förekommer i Rom. 5, där Paulus kontrasterar Adam och Kristus. Verklighetsfrågan tillspetsar sig för Aposteln ytterst i detta, vem som har makten. Världen och livet i världen är för honom icke en oändlig rikedom av mänskliga möjligheter, utan uppvisar endast två möjligheter: Att stå under Kristi herravälde eller under Satans (och lagens). *Tertium non datur*.

Tillhörigheten till det ena eller det andra riket är nu icke betingad av personliga åsikter eller individuell livsåskådning, utan av *tro* och *otro*. Alltså av underkastelse under det apostoliska budskapet eller olydnad mot detsamma. Där då tron uppstår genom hörandet, betyder den något annat och mera än en personlig övertygelse eller ett nytt livsideal: i tron ingår även inträdandet i kyrkan genom *dopet*, överflyttningen från Satans värld till Kristi rike. Tro och dop bilda hos Paulus en olösbar enhet. Han känner ingen annan kristendom än den kyrkliga, som konstitueras genom dopet. Tron är sakramentalt bestämmd.

5.

Därmed är det även givet, att Paulus' kyrkobergrepp är sakramentalt. Kyrkans helighet består i den nya verkligheten, som förmedlas genom dopet, och i vilken Anden ingår såsom den skapande och for-

mande huvudfaktorn. Men denna sakramentalt-pneumatiska verklighet, som uppenbarar sig i *ekklesia*, är en *eskatologisk* situation. Kyrkan är i världen, men den pekar på samma gång ut över världen, fram mot ett övervärldsligt mål, fulländningen, uppståndelsen och det eviga livet med den uppståndne Herren. Mot denna fulländning riktar sig kyrkans hopp och längtan. Denna eskatologiska orientering sätter sin prägel på kyrkoberppet: Man finner i Nya Testamentet ingen föreställning om en magisk helighet knuten vid personer, saker, handlingar. Heligheten beror helt och hållet på, att kyrkan, dess medlemmar och alla livsfunktioner äro upptagna i det Kristusskeende, som fullbordade sig genom Gudssonens frälsargärning på jorden och nu väntar på sin fulländning i den nya aion. Kyrkan är resultatet av detta skeende och bärare av detsamma i den yttersta tiden fram mot historiens mål. Däri består kyrkans helighet.

Men därmed är också givet, att kyrkan i sitt yttre framträdande är präglad av den yttersta tidens övergångskaraktär. Den eviga bakgrunden, det oändliga djupet, kan icke här i världen ha eller få någon adekvat uppenbarelseform. Kyrkans yttre form kan endast vara en mask för innehållet. Endast trons öga kan därför i kyrkan se det eskatologiska Gudsfolket på jorden, det sanna, frälsta Israel, som bidar löftenas slutliga uppfyllelse. Heligheten är dold för de oinvigda. Och även den invigde får endast se glimtar av den i Andens underfulla uppenbarelse. Det nytestamentliga kyrkoberppet har därför en paradoxal karaktär. Dessa små grupper av svaga, ofta felande människor omkring dessa i högsta grad mänskliga apostlar, äro Guds kallade och utvalda folk på jorden, som skall ärva den nya jorden, det eviga livet. De äro resultatet av och målet för Guds, skaparens och frälsarens, handlande med världen.

Detta paradoxala kyrkoberpp står bakom och ligger under urkyrkans sakramentsbegrepp. Sakramenten, dopet och nattvarden, betyder för urkyrkan förbindelsen mellan det eviga och denna aion. Genom dessa handlingar grundlägges och förnyas tron på att denna konkreta kyrka, denna församling här och nu, är Guds Israel, är hans heliga folk på jorden. Och sakramenten kunde ha denna betydelse för tron därför att i dem enligt urkyrkans syn Gudssonens kommande i köttet så att säga upprepades varje gång. Kristus, Herren, uppen-

barade sig i den heliga handlingen i konkret gestalt och upprättade eller förnyade gemenskapen med sina troende i kyrkan.

Fråga vi efter urkristendomens genuina *sakramentsbegrepp*, så kan det endast finnas på denna linje. Ingen kan säga, hur tidigt rena mysterietankar förknippade sig med de kristna sakramenten. Men det har heller icke något väsentligt intresse. Huvudsaken är, hur de ledande andarna tänkte därom. Och då är det ofrånkomligt, att en utslagsgivande gestalt som Paulus, den kristna världskyrkans fader, tillmätte sakramenten en eskatologisk karaktär, d. v. s. de representera för honom den himmelske Herren personligen närvarande i sin kyrka i denna tidsålderns yttersta dagar. I denna egenskap ha sakramenten en dubbel funktion: Att göra det eviga konkret närvarande i tidens form; och att peka ut över tidens form mot det eviga, mot fulländningen.

När det därför frågas, om urkyrkan hade något verkligt sakramentsbegrepp, — om sakramenten hade en självständig uppgift jämte ordet — så måste den frågan bejakas. Urkyrkans sakramentsbegrepp framspringer ur dess realistiska kyrkobegrepp: Kyrkan i sin handgripliga konkretion är helig i eskatologisk bemärkelse. Denna åsikt fordrar jämte ordet den konkreta Kristusuppenbarelse i sakramentet, trons paradox måste ha denna näring för att kunna leva och hävda sig mot skenet.

6.

Dopets innebörd utvecklar Paulus i Rom. 6. Den som blir döpt, blir därmed begravnen med Kristus för att sedan vandra i en ny levnad, liksom Kristus blev upprest från de döda genom Faderns härlighet. Att här finna hellenistiska mysterietankar om människans förvandling genom den sakramentala handlingen, är omöjligt, emedan aposteln utsagor om dopet röra sig icke bara i indikativ, utan även i imperativ: »Så hållen ock I före, att även I ären döda från synden och leven för Gud i Kristus Jesus» (6: 11). Å andra sidan kan det här icke föreligga någon enbart symbolisk användning av dopet såsom anknytningspunkt för förmaningar; ty uppenbarligen har dopet en högst real plats i tankesammanhanget: Parenesen utgår ifrån och bygger på ett genomgripande sakramentalt faktum. Men hur skola vi närmare definiera detta?

Då är först att beakta, att »den nya levnaden», som är så radikalt skild från den gamla, har en sakramental grund. Det är dopet, den kyrkliga handlingen, som markerar övergången. Den nya levnaden är alltså icke någon individuell, personlig nyorientering, utan den är identisk med kyrkans gemensamma liv: det är i sin enhet med detta, som den enskilde förverkligar sin nya levnad. Motsättningen mellan denna och den gamla levnaden blir alltså lik motsättningen mellan Kristi herravälde och syndens och dödens värld. Dopot etablerar förbindelsen mellan människans individuellt-personliga existens och det frälsningshistoriska skeendet med dess omvälvning av den andliga situationen i världen, alltså förbindelsen mellan den enskilde troende och kyrkan i dess radikala motsättning till världen. Den individuella själshistorien blir genom dopet ett personligt upplevande av Kristi verk, får alltså en absolut och evig kvalitet. Att den personliga själshistorien får detta oändliga innehåll, denna absoluta betydelse, det framträder i dopet såsom ett faktum. Dopot uppenbarar och stadfäster detta, och lägger därigenom det absoluta och eviga in i det personligt individuella.

Utänför kyrkan har följaktligen enligt urkristen uppfattning dopet ingen existens. Handlingens sakramentala karaktär beror helt och hållet på, att det representerar det Kristusliv, som är det kristna kollektivets innersida och har sin källa i den uppståndne Herren. Dopot är alltså ett eskatologiskt sakrament, som i kyrkan i världen uppenbarar och aktualiserar det nya, som skall finna sin fulländning i den kommande tidsåldern på den nya jorden. Detta nya blir i dopet för tron en konkret, personlig verklighet.

Denna dopets sakramentala innebörd, som motsvarar kyrkans väsen, kan man utan tvivel sätta i förbindelse med dopets ställning i den äldsta lärjungakretsen. Från Johannesevangeliet veta vi, att Jesu lärjungar döpte (2: 22 ff.); själva voro de döpta av Johannes med det eskatologiska botsdopot. I den messianska menigheten omkring Jesus fick väl dopet relation icke bara till böten, utan även till Gudsriket, till det negativa momentet kom det positiva. Och denna förbindelse av botens negativa och Gudsrikets positiva moment fick sin fulla innebörd efter Jesu död och uppståndelse och Andens utgjutelse. Det

kristna missionsdopet var preformerat i det messianska dopet, som återigen var det johanneiska botsdopets uppfyllelse.

Nattvardens äldsta historia kunna vi icke rekonstruera. De synoptiska nattvardsperikopernas historiska värde och deras rätta tolkning samt deras förhållande till de paulinska formuleringarna och urförsamlingens »brödsbrytande» kommer kanske aldrig att helt upplaras. Men oberoende av dessa problem kan man göra sig en grundad föreställning om, vad »Herrens måltid» var för Paulus och hans kyrka.

Intet tvingande bevis kan anföras för, att Paulus med brödet och bågaren förknippade föreställningen om en till själva elementen knuten helighet. Icke brödet och vinet, utan ätandet och drickandet, alltså *måltiden*, var för honom bäraren av den sakramentala välsignelsen. Till denna insikt leder en riktig tolkning av apostelns ord 1 Kor. 10: 16—22. När här »välsignelsens kalk» sammanordnas med Kristi blod, och »brödet som bryts» sammanställs med Kristi kropp, så är detta endast en retoriskt-liturgisk parallellism. I själva verket representerar bågaren och brödet måltiden, och Kristi blod och kropp beteckna tillsammans Kristi person. Måltiden sammanordnas med Kristus. Men på vilket sätt? Svaret på denna fråga ligger inneslutet i ordet *koinonia*. I vår bibelöversättning återges detta ord med »delaktighet»; men snarare torde *koinonia* i detta sammanhang vara att översätta med »gemenskap». Närmare bestämt är det fråga om »*bordsgemenskap*». Det tycks framgå av v. 18, där det heter, att »de som äta av offren äro *koinonoi tou thysiasteriou*», d. v. s. de bilda en bordsgemenskap med altaret, som ju representerar gudomen. Deltagarna i offermåltiden sitta alltså tillbords med guden. Så konstituerar också »Herrens måltid» en bordsgemenskap med den uppståndne Herren, de troende sitta åter tillbords med honom, han träder i personlig förbindelse med dem genom måltiden.

Samma tanke ligger väl också i uttrycket »till min åminnelse» (1 Kor. 11: 24 ff.). Enligt antik uppfattning betyder en åminnelsemåltid icke bara detta, att man fördjupar sig i minnet av en bortgångne person, utan måltiden skapar kontakt med den bortgångne, han är osynlig tillstädes.

Kristus kommer alltså till de sina i nattvarden, inträder i bordsgemenskap med dem. Icke brödet och vinet i sig själva, utan den

gemensamma måltiden, vilkens substans utgöres av brödet och vinet, uppenbarar Herrens närvaro i sin församling på jorden. Och den närvarande Herren är den uppståndne, som skänker sin kyrka frukten av sin frälsande gärning. Därför talas det i samband med nattvarden om gemenskap med Kristi blod och kropp: den osynligt närvarande himmelske Herren är densamme som Gudssonen i mänsklig gestalt, han som utgav sin lekamen för de många och med sitt blod instiftade det nya förbundet. Allt detta följer honom i hans närvaro i nattvarden, och detta är innebörden av de rituellt stiliserade nattvardsorden (1 Kor. 11: 24 ff.).

Genom detta Herrens kommande till sin kyrka med sitt fullbordade frälsningsverks välsignelse konstitueras kyrkan ständigt på nytt som ett heligt kollektiv: »Eftersom det är ett enda bröd, så äro vi, fastän många, en enda kropp; ty vi hava alla del (*metechomen*) av detta ena bröd» (1 Kor. 10: 17).

Om vi så ha förstått aposteln rätt, konstatera vi även vad nattvarden beträffar det ovan antydda urkyrkliga sakramentsbegreppet. Den heliga måltiden konkretiserar i bordsgemenskapens form förbindelsen mellan Kristus i himmelen och hans kyrka på jorden. Denna konkretisering är en uppenbarelse, som skapar kristet evighetsinnehåll i tidens form.

Varje sakramentsmagi ligger här fjärran. Vi finna överallt personlighetsmystikens kategori. När det heter (1 Kor. 11: 27 ff.), att ett ovärdigt ätande och drickande medför dom, sjukdom och även död, så tänkes därmed icke på en automatisk reaktion av de missbrukade heliga elementen, utan på »Herrens tuktan» (v. 32), jfr 10: 22 »vilja vi reta Herren?»

Som dopet är nattvarden ett eskatologiskt sakrament. Bordsgemenskapen med den uppståndne himmelske Herren pekar ut över sig själv, fram mot den fullkomliga gemenskapen *syn Christo*. Detta eskatologiska kommer direkt till orda i 1 Kor. 11: 22: »Ty så ofta I äten detta bröd och dricken kalken, förkunnen I Herrens död, till dess att han kommer». Därmed utvecklar Paulus innebörden av uttrycket »till min åminnelse» i den närmast föregående versen. Denna förkunnelse — som väl består i själva måltiden och icke i vad därunder utsäges — kan icke vara riktad till världen, emedan ju endast troende deltaga i

måltiden; den kan heller icke gärna vara en inbördes förkunnelse, en påminnelse de troende emellan. Utan denna »förkunnelse» är väl närmast en bekännelse av det nya, som har skapats genom Jesu död (och uppståndelse), och som väntar på sin fulländning. Åminnelsen består alltså i en aktualisering av frälsningsverkligheten (genom måltiden och dess bordsgemenskap), med framblick mot parusin.

Har denna sakramentala värdering av den gemensamma måltiden någon rot i Jesu tanke och handlande? — Denna fråga kan icke här närmare behandlas; endast så mycket må vara sagt, att måltiderna i lärjungakretsen omkring Jesus måste ha haft eskatologisk karaktär. De representerade i tidens form den fullkomliga enheten mellan Messias och hans folk i Gudsriket. Vidare är det tillåtet att antaga, att vid den sista måltiden, vid avskedet, Jesus har förknippat ord om sin offerdöd med måltidens olika faser och därmed givit utgångspunkten för Herrens måltid i urkyrkan, utgångspunkten icke bara för dess sakliga innebörd, utan även för den liturgiska formelbildningen.

Det nytestamentliga kyrkobegreppet och urkyrkans sakramentsbegrepp stå i inre samklang. Båda ha de vuxit fram ur den eskatologiska situationen, som skapades av påsken och pingsten. Och denna situation återigen har sin historiska förutsättning i Jesu messianska gärning och den inställning till den religiösa verkligheten, som denna grundlade hos lärjungarna.

LITTERATUR.

- Till *kyrkobegreppet*: Karl Ludv. Schmidt, artikel *eklesia* i Theologisches Wörterbuch herausgeg. von G. Kittel, III: 8, 1936.
- Till *dopet*: B. Sundkler, Hur gammalt är barndopets sakrament? *Dop och tro* W. Mundle, Der Glaubensbegriff des Paulus, 1932.
- Till *nattvarden*: R. Otto, Reich Gottes und Menschensohn, 1934. R. Hupfeld, Die Abendmahlsfeier, 1935. H. von Soden, Sakrament und Ethik bei Paulus (Festschrift för R. Otto, 1930).

MARCIONS KRISTENDOMSTOLKNING

AV TEOL. KAND. GUSTAF WINGREN, LUND

Aldolf von Harnack trycker i sitt stora verk om Marcion starkt på den tesen, att den avgörande motsatsen enligt Marcions åskådning går mellan lag och evangelium, rättfärdighet och godhet.¹ Denna tes ingår som ett led i ett alldeles bestämt sammanhang. Harnack vill bevisa, att Marcion tillhör en helt annan värld än gnosticismen. Det kan vara på sin plats att något så när utförligt redogöra för Harnacks tankegång på denna punkt.

Materiens suspekta ställning och doketismen inom kristologien utgöra enligt Harnack en »Fremdkörper» inom Marcions åskådning. Marcion talar endast om två gudar, judeguden och den främmande guden eller: Gud. Men därjämte håller Marcion på en tredje storhet, den onda materien, som i likhet med de två gudarna har funnits till från begynnelsen och som utgör det stoff, judeguden behöver för sin skapelse; ty skapa av intet förmår icke denne skapare. Men denna inställning till materien måste enligt Harnack vara något mot Marcions egentliga åskådning stridande. Ty den främmande guden är verklig i *alla avseenden* främmande. Det finnes intet i världen, som står honom nära, ingen del av människan, ingen gudomlig väsens kärna, som gnostikerna menade. Om man, som inom gnosticismen, tror på en gudomsgnista, då blir talet om materien som något i och för sig ont naturligt. Men om man anser, att Gud är den i alla avseenden främmande, finns det ingenting i världen, som är mera ogudligt än något annat. *Själ*en bör principiellt vara lika fjärran från Gud som materien. Därför tillhör talet om den onda materien icke Marcions ursprungliga konception, konstaterar Harnack.²

¹ A. v. Harnack, Marcion, 2 uppl. 1924, s. 106, 122.

² Harnack s. 98.

Den för Marcion väsentliga motsatsen är i stället *motsatsen mellan de två gudarna*, judeguden och den främmande guden. Och judeguden är icke ond i etisk mening, utan rättfärdig. Han är dessutom nyckfull, svag och hjälplös, avundsjuk och despotisk, men grundegenskapen är rättfärdighet. Överhuvud kan man avläsa demiurgens väsen ur hans båda verk: denna världen och Mose lag. Men han ses i första rummet som laggivaren och icke som världsskaparen.

Detta är resultatet av det inflytande, som *Paulus* utövat på Marcion. Överhuvud betraktar Harnack Marcion som räddaren av den paulinska fromhet, vilken utan Marcion skulle ha gått en snar glömska till mötes. Och hos Paulus dominerar ju motsatsen Kristus—lagen. Sedan är det en sak för sig, att enligt Paulus lagens Gud och Kristi Gud är en och densamme, medan Marcion däremot icke ser någon annan utväg än att dela upp lagen och Kristus på två olika gudar. Denna skillnad mellan Paulus och Marcion förändrar enligt Harnacks mening icke det faktum, att för båda den viktigaste gränslinjen går mellan lagen, rättfärdigheten å ena sidan och godheten, kärleken, frälsningen å den andra.

Om det ena motsatsledet är rättfärdighet, så är alltså det andra den i Kristus uppenbarade kärleken. Ingenting annat får utsägas om Gud, än att han älskar: han är inte skaparen, inte laggivaren, inte domaren, han vredgas icke och straffar icke, han är uteslutande kärlek. Här har Marcion dragit de yttersta konsekvenserna av vad män sådana som Paulus förkunnat, anser Harnack.¹

Den avgörande motsatsen skulle alltså vara rättfärdighet—godhet eller demiurg—främmande gud. Men redan i det bevis, som Harnack presterar för denna sin tes, ligger ett moment, som svär emot själva tesen. Då Harnack vill avvärja likställandet av Marcion och gnosticismen, urger han, att enligt den förre Gud är främmande för världen som helhet, inte bara för en viss del av världen, t. ex. materien. Den motsats, utifrån vilken Harnack argumenterar, när han söker bevisa, att materiens suspekta ställning är en »Fremdkörper» inom Marcions åskådning, är alltså *icke den motsats lag—evangelium*, som av Harnack fått betyget »avgörande» och »väsentlig», utan *en helt annan motsats*, nämligen motsatsen *Gud—värld*. I själva verket säger Harnack

¹ Harnack s. 19.

längre fram *denna senare motsats* vara den för Marcion väsentliga. Vid Harnacks principiella behandling av Marcions kristendomstolkning heter det: »Gibt es nicht wirklich drei Reiche, von denen zwei trotz ihres Gegensatzes untrennbar in sich verflochten sind, und nur das dritte eine neue Sphäre bezeichnet?»¹ Dessa tre riken äro det sinnliga livet, det i vanlig mening moraliska livet och den överjordiska kärlekens liv. Sinnlighet och moral stå visserligen i inre motsats men jämförda med den gudomliga kärleken utgöra de dock en enhet, de äro båda »värld». I detta sammanhang frågar Harnack, om inte religionsfilosofien måste erkänna antitesen »Gnade—Welt» som det sista ordet.²

Det intressanta är, att Harnack i detta principiella kapitel *icke* behandlar Marcions hållning till materien som en »Fremdkörper» utan som en fullt begriplig del av en enhetlig åskådning. Ty de tre rikena, sinnlighet, moral, kärlek, äro ju ingenting annat än Marcions tre från början existerande makter, den onda materien, den rättfärdige judeguden och den kärleksrike främmande guden. Dessa tre bilda en värdeskala. Då såväl värdeskalan som motsatsen Gud—värld utgöra typiska inslag i åskådningar av hellensk prägel, komma vi icke ifrån uppgiften att närmare undersöka dessa hellenska inslag. Kanske låter sig Marcions åskådning på så sätt mera begripligt förklaras. Harnack har upptäckt stora likheter mellan Paulus och Marcion men samtidigt nödgats erkänna betydliga avvikelser. Men *grunden* till att Marcion *måste* avvika från Paulus, har han icke klarlagt. Det är emellertid en ofrånkomlig uppgift att uppsåra det element i Marcions åskådning, som gör hans avvikelser från Paulus begripliga.

Först kan det vara befogat att påminna sig, att värdeskalan inte på något sätt upphäver dualismen Gud—värld. Platon har såväl trappstegssymboliken som den skarpa dualismen mellan Gud och värld.³ Om alltså båda dessa drag kunna upptäckas hos Marcion, går det ej att spela ut dem mot varandra. Tvärtom: båda dragen äro hellenska och ha sin hemort i eroskomplexet. Men rent tekniskt kan det vara lämpligt att skilja dem åt i framställningen. Vi söka alltså först efter närmare klarhet om vad som kan ligga i Marcions treledade värdeskala.

¹ Harnack s. 231.

² » s. 233.

³ A. Nygren, Den kristna kärlekstanken I, 1930, s. 148.

Några svårigheter att finna belägg för Marcions avvisande hållning gentemot materien möta ej. Här lämnar redan kristologien besked. Kristus kom i en skenkropp, emedan födelsen skulle ha varit något för Kristus helt ovärdigt.¹ Kristus skulle ha befläckats genom att födas. Samma syn på materien, i synnerhet allt som har med avelse och födelse att göra, blir ju mycket märkbar i Marcions negativa och asketiska etik. En tredje punkt, där denna grundsyn gör sig gällande, är frågan om frälsningens omfattning. Endast själen blir frälst, inte kroppen.² Kroppens uppståndelse förnekas.³

Men på ingen av dessa punkter nämner Marcion materien, än mindre anför han dess mindervärdighet som grund för sin ståndpunkt. Materien, hyle, nämnes endast i samband med skapelsen, men då också uttryckligen betecknad som ond.⁴ Världens tillstånd är en produkt av den onda materien och den rättfärdige demiurgen. Här ser man, varför lagen bör betraktas såsom judegudens egentliga verk och icke skapelsen. Lagen härrör verkligen från honom själv, men skapelsen är avhängig av ett element, som är sämre än judeguden själv. Materien är ond. Lagen är rättfärdig.

Nu är det så, att även judeguden kan tala om syndare. Det är sådana människor, som icke hålla lagen. Kain, sodomiterna o. dyl. tillhöra icke judeguden; de äro av honom utlämnade till straff.⁵ Man skulle kunna säga, att de tillhöra djävulen. Marcion bibehåller nämligen även tron på djävulen. Denne kan, liksom materien, sägas vara själva upphovet till det onda.⁶ Djävulen och materien få alltså samma funktion. Och här ligger väl förklaringen till att materien endast nämnes vid skapelsen. Då fanns ju ännu ej djävulen, eftersom denne är en av demiurgen skapad ängel, som senare fallit — alltså en storhet, som först blir till genom skapelse och därför icke kan användas som förklaringsgrund för det onda i själva skapelsen som sådan. För att förklara det onda i själva skapelsen införes alltså materien som en från början existerande princip, det onda stoff, som demiurgen behöver

¹ Harnack, Beilagen s. 286 f.

² " s. 136.

³ " , Beilagen s. 308 (till 1 Kor. 15: 50).

⁴ " , " s. 276 (Clemenscitat).

⁵ " s. 130 f.

⁶ " , Beilagen s. 271 (Tertullianuscitat).

för sin skapelse. Sedan intar djävulen materiens plats.¹ Men därmed försvinner endast ordet »hyle». *Tanken*, att det egentligt onda är det materiella, står orubbad kvar, som doketismen, etiken och frälsningstanken visa.

Det märkliga är, att Marcion i sin paulinska bibeltext har bibehållit mängder av positiva ställen om lagen. Lagen är god och helig. Den säger, vad som är absolut förbjudet att göra och bjuder människan att göra mycket, som även enligt den främmande gudens måttstock är alldeles riktigt. Jämfört med det grova syndandet är rättfärdigheten något gott. Denna slutsats är ofrånkomlig, när man ser de ställen, som Marcion bibehållit och som erkänna lagens värde.² Nedåt, mot materiens värld, utövar demiurgen med sin lag en stävande verksamhet, som i och för sig är lofvärd. Både demiurgen och den främmande guden anse det onda vara ont. Står man på det ondas nivå, är demiurgen något gott.

Men endast något *relativt* gott. Ty det finnes en ännu högre makt än demiurgen, det finnes en högsta gud, den främmande. Men denne främmande gud är för demiurgen okänd. Själv anser sig demiurgen icke vara något relativt gott utan det högsta goda. Därför kunna de, som bergfast satt sin tro och lit till honom, icke bli frälsta. När Kristus kommer ned i dödsriket, låta Kain och sodomiterna och deras gelikar omvända sig. Men Mose, Abraham och alla gamla testamentets fromma män avvisa Kristus.³ Här synes alltså Harnack få bevis för sin tes, att den avgörande motsatsen går mellan lag och evangelium, rättfärdighet och kärlek. Emellertid är det även inom värdeetiken så, att det *näst högsta* värdet, om det gör anspråk på att vara det *högsta*, blir den värsta fiende, som det i verkligheten högsta värdet har. Det näst högsta förhindrar ju under sådana omständigheter steget över till det högsta goda.⁴ Rivaliteten mellan demiurg och främmande gud, motsatsen »lag—evangelium», som Harnack för att inskräpa Marcions likhet med Paulus och Luther uttrycker sig, denna motsats är *i fallet*

¹ Harnack s. 99.

² » s. 107 ff. och Beilagen s. 67—127.

³ » s. 131.

⁴ Till frågan om värdeetiken jfr G. Hök, *Värdeetik, rättsetik, kristen kärleksetik*, 1933, särskilt s. 107 f.

Marcion ingen instans mot värdeskalen. Skillnaden mellan demiurgen och den främmande guden är, trots rivaliteten, en blott värdeskillnad. Motsatsen är en motsats mellan två verkligheter, olika mycket värda.

I urkristendomen är lagens Gud densamme som frälsningens. Den dualism, urkristendomen känner, är en motsats mellan Gud och satan eller Gud och synd. Det är att märka, att denna motsats till alla delar är en *viljemotsats*. Urkristendomens Gud kämpar mot synden; människan, vars vilja är bestämd av synden, står med skuld inför Gud. Nu märks olikheten mellan urkristendomen och *Marcion* till att börja med mest i det, som man hos *Marcion* saknar eller som finnes kvar hos honom, men tydligt omböjt. Just detta, att det råder en viljemotsats mellan Gud och den mot honom stående makten, har avtrubbats hos *Marcion*. Gud är enligt honom »tranquillus». Redan Tertullianus har märkt likheten mellan *Marcions* och stoikernas gudsbegrepp.¹ Den främmande guden »bereder varken sig eller andra någon möda».² Han straffar ju ingen, vredgas ej. Att frukta Gud är en för *Marcion* fullständigt okänd dygd. Det paulinska ordet om »fruktan och bävan» i Filipperbrevet är struket i den marcionitiska bibeltexten.³

Att detta gudsbegrepp är grekiskt, ligger i öppen dag.⁴ Men detta drag av »tranquillitas» hos den främmande guden för med sig en hel del ting. Själva viljemotsatsen mellan honom och demiurgen träder i bakgrunden. Kristus giver en del prov på att han är starkare än demiurgen, men tanken på en verklig kamp mellan dessa två saknas. Det vore ett ovärdigt moment. Ty den aristokratiskt överlägsne kämpar inte mot den plebejiskt underlägsne. Och om det finns en alldeles bestämd stämning över *Marcions* hela tänkande i dessa stycken, så består den stämningen just i detta: demiurgen är en underlägsen individ, han gör en löjlig figur, han är »der inferiore Gott». Den främmande guden är lugnt överlägsen, värdig och oaffekterad, han är »der superiore Gott».⁵

¹ Harnack, Beilagen s. 18.

² » s. 121.

³ » s. 135 och Beilagen s. 125.

⁴ Nygren s. 165.

⁵ Harnack s. 131—133.

Viljemotsatsen mellan demiurgen och den främmande guden är ytterligt svag. Men inte endast det. I urkristendomen uppträder ju även dualismen mellan Gud och satan i hans förhållande till människan, alltså som en motsats mellan Guds vilja och människans syndiga vilja. Redan det faktum, att människan enligt Marcion icke skall frukta Gud, visar, att även här viljemotsatsen avtrubbats. Ännu tydligare blir detta, när man ser, hur skuld känslan kommer i skymundan i Marcions kristendomstolkning. Harnack, som här söker försvara Marcion, kan icke sägas ha varit vidare lyckosam.¹ Han anför huvudsakligen, att människan känner skuld inför *demiurgen*. Men olikheten mellan människans inställning till demiurgen och hennes inställning till den främmande guden på just denna punkt betraktar ju Marcion uppenbarligen som något för den främmande guden utomordentligt hedrande. Demiurgen ensam har givit en lag; det är därför man kan känna skuld inför honom. Lagen är av Marcion fullt medvetet avlägsnad från den främmande guden, och därmed också tanken på skuld inför honom.

Men allra tydligast ser man, hur viljemotsatsen försvagats, om man ger akt på vad Marcion har att säga om den yttersta domen. Den främmande guden dömer ej.² »Deus melior iudicat plane malum nolendo et damnat prohibendo.» Den sällning mellan saliga och osaliga, som sker på yttersta dagen, kommer icke till stånd genom ett aktivt ingripande från Guds sida. Utan de, som icke trott på Kristus, de befinna sig helt enkelt icke inom den sfär, där det eviga livet härskar. De stå nedanför den sfären och gå under, i och med att de sfärer, som stå nedanför den högsta sfären, gå under. Den som icke nått det högsta värdet, är »dömd i sig själv».

Vi söka efter hellenska inslag i Marcions åskådning. Därför är det ej nödvändigt, att här påpeka alla de modifikationerna och inskränkningarna, som Marcions hellenska tankegångar utsättas för genom inflytandet från det andra stora grundmotivet, det som verkar på honom genom Paulus och nya testamentet. Dessa urkristna tankar kräva sitt särskilda kapitel. Här kunna vi renodla den ena sidan i Marcions åskådning. Om vi då sammanfatta tendenserna till trappstegssymbolik

¹ Harnack s. 136.

² » s. 138.

hos Marcion, kunna vi säga, att Marcions värdeskala har tre steg. Materien eller djävulen står längst ned med egenskapen ond. I mitten står demiurgen och hans lag, båda med epitetet rättfärdig. Från materiens nivå betraktad är rättfärdigheten något gott. Högst står den främmande guden, som är kärlek och godhet. Från hans synpunkt äro såväl materia som demiurg mindervärdiga. Den främmande guden är summum bonum. Emedan demiurgen emellertid gör anspråk på att vara summum bonum, kommer rivaliteten mellan honom och den främmande guden att särskilt starkt betonas. Härpå beror det, att Harnack kan betrakta dualismen rättfärdighet—kärlek som den för Marcion väsentliga.

I själva verket bilda ju materien och demiurgen trots sin inbördes relativa motsats en enhet jämfört med den främmande guden. De utgöra tillsammans »världen». Denna dualism Gud—värld strider, som redan påpekats, icke mot tanken på värdeskalan. Båda tankarna ha tvärtom samma rot: hellensk, platoniserande erosfromhet.

Detta s. k. grekiska eller hellenska sätt att föreställa sig det gudomliga är på en gång något religiöst och något teoretiskt. Det är ingen skillnad i innehåll mellan logos och mythos hos Platon. Båda behärskas av tanken på de två världarna.¹ Man ponerar två världar, en jordisk värld, där människan befinner sig, och en överjordisk, andlig värld. Detta ponerande av två motsatta verkligheter är det teoretiska draget. Man betraktar vidare den andliga världen som det värdefulla och den jordiska världen som det mindervärdiga, varvid frälsningen i samma ögonblick fattas som vägen upp till den värdefulla världen. Denna tanke på en frälsningsväg är det religiösa draget. I själva verket är religiös tro verksam redan vid ponerandet av de båda verkligheterna. Och omvänt är det teoretiska med i spelet vid tanken på frälsningen. Ty det för frälsningen väsentliga är att få den rätta *kunskapen* om den andliga världen. Det finns alltså två skilda slag av kunskap.² En på varseblivning grundad kunskap om denna världen. Och en kunskap om den eviga, oföränderliga och osynliga världen. Emedan det här är fråga om kunskap, spelar kravet på motsägelöshet vid utredandet av hur det förhåller sig med den

¹ Nygren s. 130-135.

² E. Billing, De etiska tankarna i urkristendomen, 2 uppl. 1936, s. 28.

andliga verkligheten, en stor roll inom denna fromhet. Harnack vittnar därför själv om det hellenska inslaget i Marcions åskådning, när han för att förklara, varför Marcion måste skilja mellan lagens gud och frälsningens gud, säger, att en grek eller romare måste komma till detta resultat, principiell dualism mellan Gud och värld och mellan Gud och lag, vid studiet av Pauli teologi.¹ Visserligen vill Harnack sedan återföra skillnaden mellan Paulus och Marcion på en *psykologisk* olikhet, en skillnad i »Denkweise». Men detta, att Paulus kan sammanhålla skapelsens, lagens och frälsningens Gud till en enhet, medan Marcion åter måste företa en klyvning, är ingen blott psykologisk olikhet. Man kan ju som Harnack säga, att Pauli tanketeknik är »dialektisk»,² medan Marcions tänkande helt är behärskat av motsägelselagen. Men kallar man Pauli trostänkande »dialektiskt», skapar man det intrycket, att Pauli religion vore något teoretiskt, blott att detta teoretiska vore annorlunda beskaffat än hos Marcion. Termen »dialektisk» implicerar med andra ord ett bedömande av Paulus utifrån en för honom främmande religionstyp, utifrån den hellenska religionstypen. Ty för *denna* religionstyp är det utmärkande, att det religiösa tänkandet samtidigt är något teoretiskt. Paulus arbetar däremot med viljemotsatsen Gud—synd, som inte alls är en teoretisk motsats. När det åter kan visas, att Marcions hela strävan går ut på en motsägelselös teckning av det, som för honom är den högsta andliga verkligheten, så bekräftar detta den iakttagelse, som vi på andra grunder trott oss kunna göra, nämligen att Marcion i stor utsträckning är influerad av hellensk religiositet. Paulus och Marcion äro kanske även psykologiskt olika, men det väsentliga är, att de tillhöra två skilda, idéhistoriskt givna strömningar, inom vilka man tänker olika i religiöst avseende. Till den urkristna motsatsen Gud—synd få vi strax tillfälle att återkomma för en något utförligare behandling. Dessförinnan ha vi emellertid att påpeka två smådrag, som ytterligare belysa det hellenska inslaget i Marcions åskådning, ombjörningen av tanken på lösköpanDET och en egenartad förträngning av frälsningstanken.

Tanken på lösköpanDET är i urkristendomen inställd i motsatsen

¹ Harnack s. 201.

² » s. 202.

Gud—synd. Denna tanke uttrycker i nya testamentet trons syn på frälsningen som en Guds gåva till människan. Även Marcion tar upp tanken på lösköpan det och ger den sitt fulla gillande. Men motivet är hos Marcion ett annat. Köpet är för honom synnerligen välkommet, ty man köper inte sin egendom.¹ Just köpet ådagalägger, hur främmande Gud är för människan och världen. Den urkristna tanken på lösköpan det får alltså här åskådligt demonstrera den nyssnämnda platonska motsatsen Gud—värld.

Frälsningen inskränkes ju redan därigenom, att den endast gäller själen, ej kroppen. Men därtill kommer ytterligare en egenartad inskränkning hos Marcion. Tanken på Anden och den levande Herren såsom verkande i den troende är starkt trängd i bakgrunden. Kristus har framför allt uppenbarat en förut i världen okänd Gud. Han har visserligen även lösköpt människan ur demiurgens våld, men denna sida av frälsningen är en växel på framtiden. Just nu består den faktiska befrielsen endast i vetskapen om att man tillhör den främmande gudens utvalda, att man *känner en värld*, som för andra är förborgad.² Detta är en hellensk omböjning av den kristna frälsningstanken.

Om vi sammanfatta, vad vi hittills funnit, kunna vi säga, att det hellenska inslaget i Marcions åskådning utgöres av två grundtankar, tanken på värdeskalen och motsatsen Gud—värld. Tankarna hänga så samman, att de två lägsta värdena på värdeskalen utgöra det ena och det högsta värdet på värdeskalen utgör det andra ledet i motsatsen Gud—värld.

I det föregående har skymtat en bestämd syn på det typiskt urkristna. Det är nödvändigt, att nu något närmare fixera denna syn. Detta sker bäst, om man gentemot den hellenska motsatsen Gud—värld ställer motsatsen Gud—synd.³ Denna senare uttrycker den urkristna dualismen. Icke tvenne verkligheter ställas mot varandra, utan tvenne viljor. Och denna dualism får vidsträckta konsekvenser. Vi kunna begränsa oss till tre punkter: skapelsen, laggivningen, frälsningen.

Skapelsen fattas icke så, att gentemot Guds värld sättes genom

¹ Harnack, Beilagen s. 288.

² » s. 137.

³ R. Bring, Lag och evangelium, Sv. T. Kv. 1936, s. 211 f.

skapelseakten en annan värld, en kreaturlig värld. Att fatta skapelsen så är att införa den hellenska motsatsen Gud—värld. Men den kristna skapelsetanken utsäger, att Gud är kärlekens Gud, som skapar världen till *sin* värld.¹ Han skapar spontant, och det, som han skapar, står i gemenskap med honom, eller rättare: det är hans kärleksvilja, att det skall stå i gemenskap med honom. Att något står i det *skapades* sfär, kan alltså i och för sig icke betyda, att det står i *syndens* sfär. Utan synden består just i att det skapade motsätter sig Guds skaparevilja, *icke vill låta sig ständigt skapas*, icke vill stå i en mottagande gemenskap med den skapande Guden utan i stället vill vara en storhet på egen hand. Hos Marcion är världen redan i sin egenskap av värld något mindervärdigt. Därmed upphäves syndens karaktär av viljemotsats och i stället införes såsom synd själva inferioriteten. Av viljemotsatsen blir en teoretisk motsats och på samma gång en värde-differens.

Människan avsondrar sig enligt kristen tro från skapelsens gudsgemenskap. Detta är synd. Därför är lagen enligt Pauli syn god och helig. Ty den kommer från Gud och uttrycker hans vilja att stå i gemenskap med människan, att få henne bunden vid sig.² Men lagen blir något ont, därför att människan i sin faktiska belägenhet icke kan bindas vid Gud genom den. Om hon skall leva efter lagen, så kommer den alltid att vädja till hennes egen prestationsförmåga, alltså tvinga henne att bete sig som en gentemot Gud självständig storhet, som själv kan uppträda inför Gud med något eget. Men detta är just grundsynden. Den faktiska följden av Guds goda lag blir grundsynden, egocentricitet. Det är detta, som Harnack kallar en »dialektisk tanketeknik» hos Paulus. Lagen är ju både ond och god. Men detta är ingen psykologisk egenhet hos Paulus utan en följd av att han hör hemma i den nytestamentliga religionen, där tänkandet förlöper med motsatsen Gud—synd som grundmotsats. Den dubbla betraktelsen av lagen är en ganska naturlig sak för den, som tänker igenom lagens problem med utgångspunkt från motsatsen Gud—synd. Och det är detta, som Paulus gjort. Men för Marcion blir denna dubbla betraktelse av lagen omöjlig. Han har ingen annan utväg än

¹ R. Bring, Paradoxtanken i teologien, Sv. T. Kv. 1934, s. 11.

² » » Lag och evangelium, s. 212.

att se lagen som något relativt gott *i den meningen*, att den på värdeskalan står någonstans emellan materien, det absolut onda, och Gud, det högsta goda. Om man med den hellenska motsatsen Gud—värld och alla de konsekvenser, som denna motsats för med sig, kommer till Paulus, blir en dylik Paulustolkning naturlig. Endast på detta sätt fyller Paulus det hellenska kravet på motsägelselöshet. Ty att det mellersta värdet på en treledad värdeskala ibland ter sig ont och ibland gott är ingen motsägelse. Det är gott från det lägsta steget sett, ont från det högsta steget sett. Men med denna tolkning har det av viljemotsatsen hos Paulus blivit en teoretisk motsats och på samma gång en värdedifferens.

Lagen kan enligt urkristen tro icke göra människan rättfärdig. Då träder Gud själv i förbindelse med den syndiga människan och ger henne genom Kristus rättfärdigheten som en gåva. Därmed upphäves grundsynden, traktandet efter en egen rättfärdighet. Tar människan däremot ej emot Guds gåva, så beror detta just på denna samma grundsynd, vägran att låta sig skapas, fientligheten mot gudsgemenskapen, önskan att vara något för sig själv. Det är alltså precis samma motsats, som sätter sin prägel på det urkristna tänkandet i alla dessa tre frågor, skapelsen, laggivningen, frälsningen. Grundmotsatsen är hela tiden Gud—synd. Men frälsningstanken står i särklass. Det är nämligen utifrån tanken på frälsningen, som det urkristna tänkandet kommer fram till den ovan skildrade synen på skapelsen och lagen. Framför allt är synen på lagens uppgift helt beroende på den egenartade urkristna frälsningstanken. Den gammaltestamentliga fromheten och judendomen har ju ingalunda den urkristna synen på lagen. Judendomen ser lagen som *frälsningsväg*. Därmed är såväl judendomens avvikelse från urkristendomen karakteriserad som grunden till denna avvikelse angiven. Judendomen saknar den urkristna synen på *lagen* av det enkla skälet, att den saknar den urkristna synen på *frälsningen*, tanken, att Guds frälsning ges syndaren som en gåva. Frälsningstanken är det egentligt nya i kristendomen, såsom denna framträder i nya testamentet. Men denna »nya» tanke på frälsningen som en Guds gåva till människan ingår i ett komplex av urkristna föreställningar om »gamla» storheter, vilka storheter nu — just genom den nya frälsningstanken — kommit i ett helt annat ljus än förr,

t. ex. lagen. Den »gamla» storheten kommer i ett nytt ljus, men den avskaffas ingalunda, den utsöndras icke från gudstanken. Lagen ses fortfarande som Guds lag.

Nu kunde det emellertid ligga nära till hands att fråga: »Vad är det nya i urkristendomen?» Frågade man så, frågade man efter den tanke, som icke uttalats förrän i urkristendomen, så bleve svaret med nödvändighet: tanken på frälsningen som en Guds gåva till syndaren. Denna fråga har i själva verket Marcion ställt, och han har också funnit det riktiga svaret på den frågan: frälsningen av nåd. Därefter kunde det ligga nära till hands att *ta ut* denna nya tanke, klart fixera den och proklamera den som kristendom. Det har Marcion gjort. Han har resolut isolerat denna frälsningstanke, ryckt loss den ur dess urkristna sammanhang med en annan centraltanke, tanken på lagen som Guds lag. Han har definitivt skjutit undan lagen och renodlat agape, renodlat frälsningstanken. Men frälsningstanken, agape, kan isolerad icke bevara sig som agape. Ty tanken på Gud som lagens Gud står på vakt för att bibehålla motsatsen Gud—synd oförkränkt. Om Gud icke är lagens Gud, försvinner skuldmedvetandet inför honom. Om skuldmedvetandet försvinner, så är också motsatsen Gud—synd i urkristen mening på väg att upplösas. Och ett religiöst tänkande, som icke förlöper enligt motsatsen Gud—synd, synes dömt till att i stället förlöpa enligt motsatsen Gud—värld. Detta har skett med Marcion. Men i och med att även frälsningstanken fogas in i motsatsen Gud—värld, så måste agape omböjas. Marcions agapetanke kräver sin särskilda behandling. Då vi avslutningsvis återkomma här till, skall det visa sig, att även frälsningstanken hos Marcion, liksom skapelsetanken och tanken på lagen, företer en uppmjukning av den urkristna viljemotsatsen och ett införande av en värdebetonad teoretisk motsats. Det är just på denna uppmjukning, som agapes omböjning beror.

Men härmed är redan sagt, att urkristna tankar, jämte de helenska, övat inflytande på Marcion. Och nu kunna vi konstatera, att den värdeskala, vi framkonstruerat för Marcions del, lider avsevärt avbräck genom andra tankar av urkristen extraktion. Ty till den konsekvent genomförda tanken på värdeskalan hör oundgängligen,

som Hök visat,¹ erosdraget. Människan klättrar uppåt. Men den från urkristendomen införda isolerade storheten agape har gjort en verklig kraftgärning i Marcions tankevärld. Den har dödat alla typiska erosdrag. Redan i biblicismen, som av Marcion medvetet ställts i motsats till spekulaton och filosofi,² ligger ett ogrekiskt drag. I själva kristocentriciteten, överhuvud i tanken på de olika stadierna på värdeskalen som personliga makter, ligger ett annat. Men det väsentliga är, att det högsta värdet icke gives genom människans uppstigande till det utan genom att Kristus stiger ned och av fri nåd förmedlar det. Därav följer också en karakteristisk olikhet mellan den äkta värdeetiken och erosfromheten å ena sidan och Marcions åskådning å den andra. Inom den rena erosfromheten måste man passera *alla* stadier på skalen. Men vi sågo, hur Marcion låter syndare som Kain och sodomiterna gå direkt från materiens värld till den främmande gudens rike. Detta blir möjligt därigenom att Kristus stiger ned och bjuder sig även åt dem, som stå längst ned på trappstegen. Att det trots dessa inskränkningar i tanken på värdeskalen är fullt befogat att bibehålla talet om en värdeskala hos Marcion, är emellertid klart. Marcion saknar faktiskt viljemotsatsen Gud—synd som en dominerande motsats och han ordnar materia, demiurg och Gud som en treledad stega med värdeskillnader mellan varje led.

Vi få alltså en värdeskala utan eros. Ty alla typiska erosdrag äro borta. Det finnes ej någon uppåtstigande tendens till Gud. Varje ansats till prestationslära saknas, försåvitt det är fråga om Gud i egentlig mening, alltså den främmande guden. Anamnesis är en för Marcion obegriplig tanke. Människosjälen har ju aldrig någonsin, före Kristi uppträdande i världen, haft någon som helst förbindelse med den främmande guden. Något spår av en gudomlig väsens kärna söker man förgäves hos Marcion. Därför är inte heller någon del av människan odödlig till sin natur, utan den främmande guden giver av nåd det eviga livet till de troende.³ Därmed torde de vanligaste mera typiska erosdragen ha nämnts. Samtliga saknas hos Marcion. Eros i inskränkt mening är alltså försvunnen.

¹ Hök, s. 108.

² Harnack s. 164 (noten fr. s. 163).

³ » s. 134 (Tertullianuscitat). Men det eviga livet kommer ju endast själen, ej kroppen, till godo. Harnack, Beilagen s. 308.

I stället finner man nog så markanta symptom på agapemotivets förekomst. Och här kan det vara lämpligt, att vi först — liksom när det gällde det hellenska inslaget i Marcions åskådning — göra en medveten renodling. Vår tes är ju, att Marcion isolerat den nytestamentliga agapetanken och att en dylik isolering av agape faktiskt för med sig, att agape uppmjukas, icke kan bevaras som agape i urkristen mening. Agape har hos Marcion infogats i ett erosblock, där vissa allt för iögonfallande och allt för typiska erosdrag, eros i inskränkt mening, bortfallit. Vid skildringen av detta hellenska block började vi med en konstruktiv renodling, som senare måste modifieras. Agapemotivet har ju dock hos Marcion gjort avsevärt intrång på det hellenska block, i vilket det infogats. På samma sätt kunna vi gå tillväga nu, då det gäller att teckna agapemotivets öde hos Marcion. Vi framhäva alltså först de markanta agapedragen i Marcions åskådning. Efter en sammanfattande repetition av strukturen hos det hellenska komplex, i vilket Marcion infogar agapetanken, ha vi att fråga oss, om det verkligen är möjligt, att agapetanken i detta sällskap kan bevara sin egenart. En förnyad undersökning av saken kommer förvisso att visa, att motsatsen är fallet.

Vår närmaste uppgift är alltså att spåra upp de markanta symptomen på agapes förekomst. Inledningsvis kan påpekas att »novus», »nova», »novum» och »novitas» äro för Marcion karakteristiska uttryck, då han vill betona särarten i den främmande gudens evangelium.¹ Marcion har i själva verket medvetet ställt frågan om vad *det nya* i Kristi lära är.² Och med den klarsynthet, som utmärker honom, har han funnit svaret: agape, eller som Marcion hellre säger: godheten, »bonitas».³ Som vi redan sett, är denna Kristi kärlek framför allt riktad till syndare, till svaga och hjälplösa, fattiga människor. Saligprisningarna äro det egentliga »dictum Christi».⁴ Och denna kärlek till människan har ingen motivering. Det finnes ju intet band mellan den främmande guden och människan, han har icke skapat henne, icke ens en del av henne och han har inte något med hennes värld att göra. Det är ren nåd, att Kristus stiger ned i denna främ-

¹ Harnack s. 118, 126 f. och Beilagen s. 265.

² » , Beilagen s. 268 (Ireneuscitat, som förmodligen avser Marcion).

³ » s. 121 och Beilagen s. 262 f.

⁴ » s. 127.

mande värld och tar sig an människan. Alla erosfromhetens tankar om att människan älskar Gud i första hand, äro hos Marcion spårlöst försvunna. Det är tvärtom Gud, som tar initiativet till gemenskapen trots människans totala ovärdighet.

Guds kärlek är alltså omotiverad. Men etiken, människans vidareförande av denna Guds kärlek, har också den i ett viktigt avseende en prägel, som synes tyda på agape. Den är spontan. På Tertullianus' fråga, varför Marcion icke syndar, då han ju icke fruktar Guds straff, kommer det enkla svaret: »Absit, absit!».¹ Gripnen av Guds kärlek lämnar människan synden utan att behöva besluta sig för den saken. Gud gör människan ny genom tron. Ty detta är ytterligare ett agapedrag i Marcions åskådning: människans gensvar på Guds kärlek är tro, »pistis». Den som tror på Gud, blir frälst.²

Men det finns ännu flera symptom på agapes förekomst hos Marcion. Ett bland de viktigast är den framskjutna plats, som fiendekärleken intager i Marcions antiteser. Demiurgen bjuder kärlek till vännen och hat till fienden, men den gode guden kräver kärlek till fienden och bön för den, som förföljer en.³ Denna fiendekärlek korresponderar med den kärleksgärning, som den främmande guden utfört genom sitt inträde i en värld av fiender och främlingar. En annan dylik korrespondens råder mellan universaliteten i såväl frälsningsgärningen som etiken.⁴ Gud har givit frälsningen åt hela mänskligheten. Så tillkommer det också människan att giva inte blott åt bröderna utan åt alla behövande. Partikularismen är judegudens särmerke, den främmande guden genombryter alla skrankor.⁵

Om man härtill lägger, att denna Guds kärlek uppenbaras i Kristus, att alla typiska erosdrag äro borta och att hela åskådningen har en tydlig udd riktad mot lagen som frälsningsväg, så blir den slutsatsen ofrånkomlig, att agapemotivet har en fast ställning hos Marcion. Och det går verkligen en ström av äkta urkristendom genom Marcions åskådning. Agapemotivet har faktiskt fått fäste hos honom och ersatt den för all rent hellensk fromhet säregna uppåtsträvande tendensen,

¹ Harnack s. 135 f.

² » s. 91 (antitesen nr 19).

³ » s. 91 (» nr 24).

⁴ » s. 122, 128.

⁵ » s. 91 (antiteserna nr 18, 19, 21).

erostendensen. Den destruktion av det hellenska komplexet, som vi iakttagit, är otvivelaktigt ett resultat av agapemotivets verksamma närvaro. Men det var endast eros i inskränkt mening, som saknades. Och det är endast agape i inskränkt mening, som övertagits från urkristendomen. Agape står där isolerad, utan stöd av andra urkristna tankar, uttagen ur sitt sammanhang och infogad i ett hellenskt block. Formellt är visserligen mycket mer övertaget från nya tesamentet. Men dessa andra föreställningar, som till formen te sig nytestamentliga, äro i realiteten utpräglat hellenska. Vi repetera huvuddragen av denna hellenska omböjningsprocess.

Det är inte lätt att säga, vad som är primärt: lagens definitiva utskiljande från gudstanken eller införandet av motsatsen Gud—värld. Om motsatsen Gud—värld införes i kristet tänkande, så är därmed en teoretisk motsats given, som sakta men säkert utplånar den genuint kristna motsatsen Gud—synd. Och när motsatsen Gud—synd är utplånad och tanken på skuld inför Gud satt ur spel, så blir det nästan en konsekvens, att också lagen och Gud skiljas från varandra. Om man åter börjar med att avsondra lagen från gudstanken, blir tanken på en samvetets ofrånkomliga bundenhet vid Gud så småningom omöjlig och i samma ögonblick motsatsen Gud—synd avtrubbad. Och idéhistorien tycks ge vid handen, att om motsatsen Gud—synd avtrubbas, så inträder genast och oombedd den metafysiska motsatsen Gud—värld. Vad som här är primärt och vad som är sekundärt, är svårt att avgöra. Men eftersom den hellenska fromheten är kristendomens ständige antagonist under den del av den kristna idéhistorien, som vi kunna överblicka — motivbrottningen i våra moderna kyrkor på missionsfälten i Asien och Afrika är ännu knappast underkastad systematisk analys — så är det troligt, att det *primära alltid är den platoniska tvåvärldstanken*. Även om man till att börja med halvt omedvetet avsondrar lagen från Gud, så ligger det troligen hemliga hellenska motiv på djupet, som snart träda fram och motivera skilsmässan.

Det är möjligt, att Marcion fått den första stöten till att avsondra lagen från Gud genom ett studium av Pauli kamp mot lagen som frälsningsväg. Lagen är enligt Paulus Guds lag, avsedd att binda människan vid Gud. Men eftersom den vädjar till människans egen prestationsförmåga, driver den henne till synd, till att framträda som en

egen storhet inför Gud. Denna dubbla betraktelse av lagen är endast möjlig med den karakteristiskt kristna motsatsen Gud—synd som grundmotsats. För Marcion blir detta tal obegripligt. Han ser visserligen, att lagen har ett relativt värde. Den skänker åt sin görare ett liv, som i och för sig är bättre än den rena bundenheten vid materien och sinnligheten. Men lagen är i alla fall den främmande gudens fiende n:r 1. Ty lagen binder sin görare vid sig, får honom att tro, att han nått det högsta goda och att varje avvikelse, varje accepterande av en annan herre, vem det vara månne, är svek mot det högsta goda, lagen. Den högste guden kommer så i stark rivalitet till den näst högste. Men längre ned på skalan pågår samtidigt den ur viss synpunkt fullt befogade värvningen av själar från materiens värld till lagens.

Vad är i detta sammanhang synden? Det beror på var man står på stegen. Livet i materiens våld är under alla omständigheter synd. I förhållande till detta liv är lagen helig och god. Men om man stannar i lagens värld och icke accepterar den högste guden, är även livet enligt lagen synd. Det entydiga kristna syndbegreppet är tillspillogivet. Synden är icke längre den mot Gud motspänstiga viljan. Särskilt tanken på materien såsom i och för sig ond visar avståndet från den urkristna tanken på synd. Det ena ledet i det urkristna motsatsparet är förvanskat.

Hur har det gått med det andra ledet, Gud? Han är icke längre den Gud, som givit lagen. Han straffar icke, vredgas icke. Han för icke en verklig kamp mot det onda, som står honom emot. Visserligen är han demiurgen oändligt överlägsen. Men man märker föga av hans verksamma närvaro såsom Anden och den levande Herren i den troendes liv. Frälsningen är en växel på framtiden. I jordelivet har den troende endast *en* tillgång: övertygelsen att Kristus finns och en gång skall uppenbara värdenas sanna rangordning.

Ty detta är yttersta domen. En uppenbarelse av värdenas sanna rangordning. Gud skall icke träda fram som en aktivt dömande makt. Den som icke satt tro till Kristus, befinner sig icke inom den högsta sfären, inom vilken sfär ensam det eviga livet härskar. Den som icke tror, är dömd i sig själv.

Det gemensamma i alla dessa den marcionitiska gudsbildens drag är viljemomentets avtrubbning. Avskaffandet av lagen, domen, vreden, kampen visar åt ett och samma håll: viljemomentets avtrubbning. Gudstanken undergår alltså precis samma förändring som syndtanken. Gud är inte längre en *vilja* och synden är inte längre en mot honom stående *vilja* i första rummet. I stället ha vi fått en värdeskala med tre led: materia, demiurg, Gud. Och som det måste vara i en värdeskala, så är det också här: jämförda med det högsta ledet äro båda de lägre leden dåliga och mindervärdiga. De bilda en mindervärdig enhet, »världen». Den hellenska motsatsen Gud—värld står där, fix och klar. Är det antagligt eller rimligt, att agapemotivet kunnat bevara sin urkristna renhet i denna vilt främmande omgivning? Vi måste på nytt undersöka saken.

Viljemomentet är utsuddat. Gud är »tranquillus». Därmed är egentligen allt sagt. Den främmande guden har endast skenbart blivit människa, lidit och dött. Att doketismen har denna innebörd, vill visserligen Harnack förneka.¹ Men han måste dock medge, att enligt Marcion den främmande guden omöjligen kan inkarneras. Klyftan mellan Gud och värld kan inte ens på denna enda punkt helt överbryggas. Gud har inte utgivit sig själv. Han förblir i sin »tranquillitas». Gud gör, som Marcion säger, varken sig själv eller andra någon möda.²

Det är strängt taget endast en annan sida av samma sak, att tanken på Anden och den levande Herren som verksamma krafter i den troendes liv intar en undanskjuten ställning. Inte heller i människans gudsgemenskap kan klyftan mellan Gud och värld överbryggas. Etiken är spontan, det är sant. »Absit, absit!»³ Men det är en spontaneitet, som är ganska mycket släkt med värdeetiken. Den kristne har sett något, inför vilket alla andra värden förblekna. Han behöver icke besluta sig för att icke synda, materien har helt enkelt ingen dragningskraft på honom. Han vänder sig spontant från synden. Men resultatet blir en negativ etik. Man kan läsa såväl Harnacks som Lietzmans teckning av den marcionitiska etiken, och man skall

¹ Harnack s. 125.

² » s. 121.

³ » s. 135.

förgäves söka efter verklig positivitet.¹ Fiendekärleken och hjälpsamheten från Marcions antiteser stå egendomligt ensamma som vittnesbörd om motsatsen. Och denna negativism är följden av att inte den främmande guden tänkes som en närvarande, positivt verksam kraft. Frälsningen har karaktär av frälsning genom kunskap, inte genom upptagande i personlig gemenskap med Gud. Tron får på så sätt intellektualistisk prägel.

Det är därför mer än en slump, att Marcion med sådan förkärlek använder ordet »bonitas», godhet, i stället för kärlek.² Den urkristna tanken på Gud såsom kärlek utesluter inte tanken på vrede, straff och dom. Det är väl snarare så, att Gud vredgas, straffar och dömer, just *emedan* han är verklig kärlek, som inte skyr att ge sig i öppen kamp mot det, som söker hindra hans kärleksviljas seger. Aulén har ju aldrig tröttnat att betona detta moment i den kristna kärlektanken.³ Just de två sidor, som han framhäver beträffande kärlekens motsättning till det onda, saknas hos Marcion. Den »negativa» hållningen mot det onda, Guds vrede, straff och dom, är för Marcion fullständigt okänd.⁴ Den »positiva» hållningen mot det onda, Guds utgivande av sig själv, den offrande kärleken,⁵ har hos Marcion inskränkts till detta, att den främmande guden giver sig tillkänna, men med bibehållen »tranquillitas». Härtill kommer visserligen tanken på lösköpdet, men egendomligt omböjt.

Men så finns det heller ingen »kärlekens motsättning till det onda» i egentlig mening hos Marcion. Motsatsen Gud—synd är ju en utsuddad motsats. Och det är just, när den Gud motsatta makten fattas som synd, som en mot Guds vilja fientlig vilja, det är just då, och endast då, som det blir plats för en dömande kärlek, en kärlek, som bryter ned den mot henne fientliga viljan och trots allt upprättar sin gemenskap med syndaren. Förhållandet blir ett annat, när den mot Gud satta makten skiljer sig från Gud väsentligen däri, att den är en mindervärdig, av materia besmittad och överhuvud inferior storhet.

¹ Harnack s. 148—151. H. Lietzmann, Geschichte der Alten Kirche I, 1932, s. 277.

² Harnack s. 121, Beilagen s. 262 f.

³ G. Aulén, Den allmänliga kristna tron, 3 uppl. 1931, särskilt s. 166—173.

⁴ » s. 169—172.

⁵ » s. 172.

Det är naturligt, att den överlägsne då tänkes giva sig tillkänna med bibehållen »tranquillitas». Det är naturligt, att den överlägsne under sådana omständigheter icke dömer eller vredgas. Det är naturligt att den överlägsne visar välvilja, »bonitas», mot den, som står i en lägre värld. Men därmed är agape uppmjukad. Även frälsningstanken har hamnat i motsättningen Gud—värld och därmed förlorat sin urkristna halt. Frälsningstanken har delat skapelsetankens och lagtankens öde.

Det var just frälsningstanken, agapetanken, som Marcion ville tillvarata. Och denna tanke trodde han sig bäst gagna genom att utsöndra såväl skapelse som lag från Gud. I själva verket visar det sig, att när man utsöndrar den kristna skapelsetanken och framför allt tanken på lagen som Guds lag, så berövar man agapetanken den luft, den behöver för att kunna leva. Tanken att människan har kravet på sig att vara bunden vid Guds vilja förloras. Viljemotsatsen Gud—synd avtrubbas. I stället inträder en teoretiskt tänkt motsats mellan en jordisk värld, som människan tillhör, och en högre värld, Guds värld. Skillnaden i *värde* utgör den *väsentliga* skillnaden mellan dessa båda världar. Därmed är tanken på Guds kärlek som dömande kärlek omöjlig att fatta. Ett fasthållande av den ätkristna skapelsetanken och av tanken på lagen som Guds lag, icke ett utsöndrande av dessa två tankar, är det, som bevarar agapetankens renhet. Harnack ville *avskaffa* gamla testamentet för att rädda det nya från förvanskning.¹ Det finns mera fog för påståendet, att man bör *bevara* det gamla testamentet för att rädda det nya från förvanskning.

¹ Harnack s. 222 f.

DEN SYSTEMATISKA TEOLOGIENS METODFRÅGA

AV BISKOP TORSTEN BOHLIN, HÄRNÖSAND

När Hj. Lindroth i »Diastas och syntes i teologien» (Sv. Teol. Kv. häfte 1, 1936) dryftar den systematiska teologins metodfråga, så är detta ett i och för sig tacknämligt företag. Meningsmot-sättningarna, som i detta stycke föreligga inom nutida svensk teologi, få icke fördöljas utan böra istället sorgfälligt genomtänkas — i klarhetens eget intresse liksom i hopp om att principutredningen härigenom å ömse håll skall föras vidare.

Att Lindroth upptagit till prövning mitt bidrag till frågan i »Vetenskap — troslära — förkunnelse» ser jag självfallet icke ogärna. Men Lindroths antikritik synes mig så pass missvisande på väsentliga punkter, att jag anser några randanmärkningar vara påkallade. I fem punkter kunna våra meningsolikheter sammanfattas.

1. Enligt Lindroth skall min kritik grunda sig »på en viss missuppfattning beträffande den omstridda metodens verkliga innebörd». Den förmenta missuppfattningen skall bestå däri, att jag framställt »motivforskningen» såsom »en rent historisk metod». Sitt huvudargument hämtar Lindroth från A. Nygrens artikel »Systematisk teologi och motivforskning»,¹ vari denne påstått, att »motivforskningen» ingalunda är av rent historisk karaktär; »den är själv ett stycke av den systematiska teologien» (Sv. Teol. Kv. 1933, s. 49).

¹ Lindroth hänvisar också till sin skrift »Katolsk och evangelisk kristendomssyn», vari han bekänner sig till Nygrens och Auléns tal om »motivforskning». Enligt R. Bring (Sakkunnigutlåtande s. 25) kan emellertid ifrågasättas, huruvida inte denna anslutning är i viss mån »förhastad» och lidande av »oklarhet». — Att Lindroth ingalunda undgått att själv arbeta med en subjektivt värderande inställning i ifrågavarande skrift har jag påvisat i denna tidskrift, 1934, s. 192 f. — Jag passar på att här göra ett förtydligande till min uppsats i »Gåva och krav». När jag där kritiserar talet om att »mättstocken» vinnes genom »fördjupad besinning» (s. 51 f.), så är det just Lindroths framställning i »Katolsk och evangelisk kristendomssyn», som jag åsyftar — icke »motivforskningen» i dess helhet.

Framför allt en forskare, som gör anspråk på att se till »motivet», den bakomliggande intentionen, borde känna sig skyldig att sätta in en sådan fristående utsaga i dess principiella sammanhang. Nu har Nygren i nämnda artikel kategoriskt avvisat dels den »spekulativa», dels den »kyrkligt-positivistiska» uppfattningen av den systematiska teologins uppgift. I deras ställe får »motiv-» eller »strukturforskningen» träda in, vars uppgift anges vara att söka sig tillbaka till det kristna »grundmotivet». På vilken väg har »motivforskningen» att fixera »grundmotivet» och därmed den kristna trons egenart? Svaret blir: Vad som är kristendomens egenart lär man känna »genom att gå till kristendomens egen historia: i det kristna grundmotivets kamp avslöjar sig kristendomens egenart. Därigenom har den systematiska teologien erhållit den fasta och objektiva utgångspunkt, som den behöver.» Men kan icke en forskare helt godtyckligt lägga tyngdpunkten varhelst han behagar och sedan utifrån detta som grundmotiv tolka kristendomens historia? Svaret blir: Nej, ty kristendomens faktiska historia »låter sig icke utan motstånd tolkas i vilken riktning som helst. Det finns något som man skulle kunna kalla 'materialets motspänstighet'. Här ligger måttstocken efter vilken de olika teorierna kunna prövas.» Ett från början hypotetiskt antaget grundmotiv skall sålunda verifieras, resp. vederläggas »genom kristendomens egen historia» (Sv. Teol. Kv. 1933, s. 46 ff.). Det är hos Nygren sålunda inte fråga bara därom att »motivforskningen» skall genomföras »på» ett historiskt material. Nej, poängen är just, att historien själv ger »måttstocken», historien själv verifierar.

Min summariska framställning av »motivforskningens» program anger följaktligen precis vad saken i verkligheten gäller. Uppgiften är just att »grunda tros läran på ett motiv, som säkerställts genom en rent teoretisk undersökning av det historiska stoffet». (Gåva och krav, s. 53).¹ Alldeles i onödan förmenar Lindroth, att det »är icke fullt

¹ Lindroth framställer saken som om jag utan vidare skulle identifierat motivforskningen med Harnacks och Troeltschs metodologiska uppfattning (a. a. s. 30). Det förhåller sig icke så. Vad jag påstått är i verkligheten blott (a. a. s. 53), att motivforskningens anspråk att »grunda tros läran på ett motiv, som säkerställts genom en rent teoretisk undersökning av det historiska stoffet», detta anspråk har sitt motstycke i Harnacks och Troeltschs historiska metod — hos dem genombruten av ett annat betraktelsesätt — och riktigheten av detta påstående lär icke kunna jävas.

tydligt», vad jag härvid menar med »teoretisk». Med all önskvärd tydlighet säges nämligen ifrån att »teoretisk» negativt sett betyder frihet från personligt ställningstagande, positivt sett möjligheten till kontroll genom objektiv argumentering (a. a. s. 47, 52 f.).

Påståendet att jag icke skulle »besinnat» mig inför motivforskningens grundläggande uppgift och därför vid min kritik »hamnar i principiell oklarhet» står sig alltså icke inför konfrontationen mellan vad jag verkligen skrivit och tankegången i den programmatiska uppsats, vartill Lindroth hänvisar. Skall Nygrens formulering överhuvud passa in i tankesammanhanget, vartill den hör, så lär den inte kunna betyda annat än konstaterandet av anspråket att den systematiska teologin på angivet sätt kan grundläggas — vilket noggrant svarar mot uppfattningen av »motivforskningens» uppgift, sådan den kommit till uttryck i min framställning.

2. Lindroth riktar till mig frågan, huru jag kan »hänvisa till den kristna idéhistorien såsom en föreliggande verklighet», enär den frågan inställer sig: Varför kallas den föreliggande storheten *kristen* (a. a. s. 31)? Här bollar Lindroth med abstraktioner. Svaret på frågan är tämligen enkelt. I min framställning ges det i följande sats: »Vad som föreligger — såsom ett givet och påtagligt faktum — är dessa olika uppfattningar eller åskådningar om den kristna tron, vilka — delvis oförsonligt motsägande varandra — samtidigt var för sig göra anspråk på att utgöra det verklighetstrogna, tankemässiga uttrycket för det kristna» (a. a. s. 50). Det är något helt annat än »godtyckligt», om man såsom material för sin kritiska prövning väljer de olika historiskt betydelsefulla uppfattningar, som framträda med *anspråket* att vara det verklighetstrogna, tankemässiga uttrycket för det kristna. Systematikern har att fastställa, i vilken mån denna traditionella, »populära» uppfattning av den kristna idéhistorien verkligen har berättigande. Självfallet har icke påståtts, att samtliga åskådningar, som framträtt med anspråket att vara »ätkristna», verkligen ha rätt i sitt anspråk. Till yttermera visso har fastslagits, att dessa anspråk delvis oförsonligt motsäga varandra. Följaktligen *måste* en part av dessa åskådningar — vilken det nu är — framträda med oberättigat anspråk. Men jag anser mig inte behöva betvivla, att inom ramen av dessa olika trosuttryck och uppfattningar verk-

ligen finnas hänsyftningar på den kristna tron såsom den kristusbestämde gudsgemenskapen (a. a. s. 50 f.). Om man inte finge utgå från att det kristna »grundmotivet» förefunnnes, mer eller mindre adekvat uttryckt, *någonstädes* i kristenhetens hela historia, så skulle man såsom systematiker vara hänvisad till att som spindeln spinna ur sig själv, när det gäller att fixera det egenartade kristna. Lindroths fråga är så mycket mer överflödig, som han själv — i annat sammanhang — uppenbarligen utgår från att kristendomen verkligen utgör »en levande makt genom tiderna och i samtiden» (a. a. s. 34).

3. Det gäller inom teologin att religiöst förstå de yttre föreställningsformerna. Lindroth erkänner, att denna förståelse förutsätter »vissa subjektiva kvalifikationer hos forskaren». Man får veta att de nödvändiga »subjektiva kvalifikationerna» *icke* få innesluta »personlig trosavgörelse eller en värderande inställning», ty den värderande inställningen undandrager sig objektiv argumentering (a. a. s. 32, 34). Men vad *är* då i verkligheten dessa förutsatta »subjektiva kvalifikationer»? Denna fråga blir tyvärr obesvarad. Lindroth nöjer sig med att återge ett yttrande av Nygren, som går ut på att liksom den »omusikaliske» ingen utsikt har att kunna göra en musikhistorisk insats, så ställer teologin liknande krav på forskaren, »blott få dessa krav på forskningsobjektet ej sammanblandas med frågan om vetenskapens objektivitet». Dessa »subjektiva kvalifikationer», fortsätter Lindroth i anslutning härtill, »ställa så litet den vetenskapliga objektiviteten i fråga, att de i stället först möjliggöra en verklig uppfattning om föremålet och därmed också möjliggöra den vetenskapliga diskussionen och argumenteringen» (a. a. s. 32).

Detta resonemang blandar sant och falskt i vartannat. Ifall vissa subjektiva kvalifikationer utgöra en nödvändig betingelse för en verklig uppfattning om föremålet, så kan icke heller en »vetenskaplig» argumentering komma till stånd *utan* dessa förutsättningar. Att konstatera detta är att utsäga en truism. Men man gör saken för lätt för sig, då man i samma andedrag förklarar, att de subjektiva kvalifikationerna alls icke beröra frågan om den vetenskapliga »objektiviteten» — fattad i Nygrens och Lindroths mening. Visserligen är det föga utsikt till ett fruktbart meningsbyte på denna centrala punkt, så länge innebörden av de ifrågasatta »subjektiva kvalifikationerna»

hålles så obestämd och svävande som fallet är hos Lindroth. Analogin från musikens område är emellertid föga upplysande. Att den »omusikaliske» överhuvud skulle sakna utsikt att göra en musik-historisk insats, lär icke med framgång kunna göras gällande. Till nöds torde det räcka med det mått av fantasiinlevelse, som även den »omusikaliske» kan vara mäktig, förutsatt att vederbörande forskare besitter tillräcklig historisk insikt, reflexion och kombinationsförmåga. Men situationen blir en annan, när det gäller att träffa ett val mellan olika musikaliska typer. Frågan skulle då exempelvis kunna få denna konkreta innebörd: vilkendera uttrycker mest adekvat det »äktmusikaliska», tilläventyrs Beethoven eller Wagner, den klassiska musiken eller våra dagars jazzmusik? Det är först när man kommer fram till denna utväljande uppgift, som frågan om de subjektiva kvalifikationernas innebörd tillspetsar sig. Här kan vitsord tydligt tillerkännas endast de »musikaliska»: ingen annan har utsikt att göra en fruktbar insats. Eftersom det emellertid måste anses vara problematiskt, ifall man överhuvud kan tala om det »äktmusikaliska», torde hela den angivna analogien bäst kunna lämnas åsido. Ifråga om kristendomens »grundmotiv» förhåller det sig annorlunda. Räkna vi med att den kristna tron vilar på en Guds uppenbarelse i historien, så förutsätta vi *eo ipso* att det finnes ett andeliv, som verkligen är berättigat till bestämningen det »äktkristna» eller »egentligen» kristna. (Uttryckssättet kan man tvista om; saken själv är klar). Lindroth påstår men anför inget som helst sakligt stöd för sitt påstående, att frågan om de »subjektiva kvalifikationerna» för fastställande av det »äktkristna» skulle kunna isoleras från frågan om »objektivitet» i argumenteringen. I verkligheten föreligger ett ofrånkomligt inre sammanhang häremellan. Ty »man får inte sillen utan benen». Erfordras verkligen för uppfattningen av ett visst föremål bestämda subjektiva betingelser, som den ene har, medan den andre — i intellektuellt avseende normale — kan sakna dem, så lär inte kunna med framgång bestridas, att möjligheten till »objektiv argumentering» blir i samma mån begränsad. *I samma mån det subjektiva, individuellt betingade går in såsom nödvändigt metodiskt hjälpmedel, går möjligheten till »objektiv argumentering» ut.*

I min framställning har jag hänvisat till en rad nutida metodologiska forskare (Paul Tillich, E. Rothacker, E. Spranger,

J. W a c h m. fl.), som från skilda utgångspunkter göra gällande samma syn på villkoren för »andevetenskapernas» genomförande. Blott in abstracto kan en åtskillnad genomföras mellan den teoretiska, värderingsfria betraktelsen och en personligt värderande inställning. Så snart man förflyttar sig från abstraktionernas plan till verkligheten »verquickt sich überall, wo verstanden wird, Sinnerfassung und Würdigung, Bewertung oder Beurteilung» (J. W a c h). Spranger kräver, att »andevetenskapernas» faktiska ateoretiska förutsättningar skola bringas till full klarhet och i sin tur själva göras till föremål för vetenskaplig betraktelse. Rothacker uppvisar, att »andevetenskaperna» i kraft av sina metoder i verkligheten måste intaga en mellanställning mellan det teoretiska och det praktiskt-personliga: »Mitten zwischen theoretischer Reflexion und produktivem Schaffen empfangen sie Impulse von beiden Seiten und geben sie nach beiden Seiten weiter.» Jag erinrar här uttryckligen om dessa utsagor, när Lindroth ansett sig kunna lämna fullständigt obeaktade de olika hänvisningarna till en nyorientering inom humanismen ifråga om metoduppfattningen, som föreligga i min framställning. Men det lär inte gå för sig i längden att avfärda dessa instanser mot den värderingsfria betraktelsen såsom betydelselösa. De grunda sig nämligen icke på allmänna påståenden utan på omsorgsfulla analyser av villkoren för uppfattningen av »andelivet». (Jfr också G. W e h r u n g s ur metodologisk synpunkt betydelsefulla skrift: *Geschichte und Glaube!*)

4. Såsom i grunden »missvisande» avvisar Lindroth min beteckning av »motivforskningen» såsom en i metodiskt avseende sekulariserad teologi. Här kan jag fatta mig kort, ty saken är ganska enkel.

För att teologins metod verkligen skall vara teologisk — icke blott uttryck för en allmänt religionsvetenskaplig betraktelse — måste den, har jag framhållit, höra hemma på samma plan som personlig bekännelse och förkunnelse. Härav följer omedelbart att en forskning, som gör anspråk på att genomgående röra sig på ett annat plan än den personliga trostilläggnelsen, har genomfört en sekularisering ur metodologisk synpunkt. Behöver detta epitet, såsom Lindroth menar, vara ett »värdepredikat»? Jag svarar genom att anknyta till en sats av G. Aulén i »Religionssynkretismen i Sverige under 1800-talet» (Sv. Teol. Kv. 1935, s. 358 ff.) Här förklarar förf., att man kan klargöra den

religiösa liberalismens problem endast om man beaktar, att det här i själva verket är fråga om en typisk »religionssynkretism». »Jag kanske bör tillägga, att jag härmed icke fäller något som helst värdeomdöme — det är endast fråga om konstaterande av ett naket faktum» (a. a. s. 365). Är det kanske ett sådant tillägg som Lindroth saknar i min framställning? I så fall ber jag att få förklara, att epitetet »sektulariserad» i detta sammanhang endast innebär konstaterandet av ett naket faktum, nämligen att motivforskningen medvetet emanciperar sig från det plan, på vilket den personliga trosövertygelsen hör hemma. Ur Lindroths synpunkt betyder denna emancipation från trons plan uppenbarligen ett nödvändigt steg för att höja teologin till vetenskaplighetens plan. För mig åter betyder emancipationen ett principiellt uppgivande av den inställning, som den teologiska forskningsuppgiften såsom sådan påkallar. »Missvisande» blir beteckningen »sektulariserad» endast, ifall man i densamma intolkar ett innehåll, som jag aldrig tilllagt den, nämligen fientlig inställning mot tron eller något dylikt. Men man skall låta detta vara detta. Visst finns det andra ord, som kunna uttrycka samma sakförhållande, som jag anger med »sektulariserad». Aulén har en gång förklarat, att han har ingenting emot att teologin betraktas såsom en gren på humanismens ädla träd. I anslutning härtill kunde man istället för »sektulariserad» säga »humanistisk». Det kan vara en smaksak, även om »humanistisk» icke utsäger lika skarpt och klart som »sektulariserad» det »nakna faktum», som det för mig gäller att slå fast.

5. I själva verket stå vi härmed inför den avgörande motsättningen mellan »motivforskningen» och min egen syn på den systematiska teologins metod. Samstämmighet föreligger i fråga om själva forskningsuppgiften: det gäller att förstå och klarlägga den kristna tron. Samstämmighet föreligger i strävandet att utesluta godtycklighet i bestämningen av tron samt i hänvändelsen till kristendomens historia och fordran på dess utforskande utan alla förorenande bihänsyn.

Min gensaga gäller »motivforskningens» anspråk att genom historien själv, genom materialets egen »motspänstighet» kunna objektivt säkerställa normen för det kristna grundmotivet. Med tillfredsställelse konstaterar jag att Lindroth på denna centrala punkt delar min gensaga (s. 33 f.) — redan i förordet till »Katolsk och evangelisk kristen-

domssyn» (s. VII) har han f. ö. anmält sin opposition. Så mycket mer förvånande är det att Lindroth vägrar draga den enda hållbara konsekvensen av denna insikt. Han tror sig ha funnit en ny väg genom att laborera med begreppet »diastas». Diastasen har till uppgift att avgränsa »vad som i den yttre föreställningsdräkten och i den eventuellt föreliggande förbindelsen med ett omgivande kulturellt tänkesätt är det religiöst-kristna i egentlig mening». — Så kommer motivforskningen såsom diastas att inom kyrkans liv genom tiderna uppdraga den röda tråden av det specifikt kristna och sålunda bestämma den kristna idéhistorien själv» (a. a. s. 34). Men varigenom? På vilket sätt? Vad innebär positivt det nya korrektivet till motivforskningens metod i Nygren-Auléns mening? Jag kan inte finna att Lindroth lyckats visa, *hur det i verkligheten skall gå till* att uppställa denna »sakligt-objektiva» norm, genom vilken den kristna idéhistorien skall bestämmas. Ja, han har inte ens givit en antydning om hur korrektivet i verkligheten tar sig ut, m. a. o. hur »diastasen» skall kunna genomföras på kristendomen i historia och samtid. (Åsyftar Lindroth åter detsamma som han gör gällande i »Katolsk och evangelisk kristendomsyn», nämligen att måttstocken skall vinnas genom »fördjupad besinning», så är det utan vidare klart, att han fört in ett moment av personligt värderande.) Skulle inte också den »gamla» motivforskningen just vilja avgränsa »det religiöst-kristna i egentlig mening»? Är månne inte det nya hos Lindroth, när allt kommer omkring, egentligen själva ordet diastas — som han hämtat från W. E l e r t?

Lindroth har nöjt sig med att helt enkelt förklara: »den röda tråden» skall uppdragas! Hans metodologiska position är *konstruktiv* på ett verklighetsfrämmande sätt. Denna karakteristik gäller enligt mitt förmenande också Nygren-Auléns position, dels med avseende på anspråket att grundmotivet skall kunna verifieras genom historien själv, dels med avseende på anspråket att man skall kunna utesluta varje personligt värderande, när det gäller att fastställa det »egentligen» kristna. Det senare momentet sammanhänger hos dem intimt med det förra. Hos Lindroth åter har det senare momentet lösgjorts från anspråket att grundmotivet skall verifieras genom idéhistorien själv. Är Lindroth mindre konstruktiv än Nygren och Aulén ifråga om möjligheten av verifikation genom historien själv, så blir han härigenom

istället ännu mera verklighetsfrämmande i fråga om anspråket att kunna utesluta en värderande inställning. Ty om det överhuvud skulle finnas ett tillvägagångssätt att rent objektivt fastställa det kristna grundmotivet, så måste det uppenbarligen vara att söka i *historien*. I så måtto synes mig Nygrens och Auléns ståndpunkt följdriktigare än Lindroths. När Lindroth å ena sidan kategoriskt avvisar Nygren-Auléns försök, å andra sidan lika kategoriskt avvisar talet om ett subjektivt moment i fastställandet av det ätkristna, så blir följden att hela resonemanget svävar i luften. Men saken är den, att Lindroth ut ifrån sitt »stränga» (jag säger hellre: trånga) vetenskapsbegrepp *måste* upprätthålla en så verklighetsfrämmande konstruktion. Diastasteologin vet, heter det, »att all slags värdering inrymmer ett subjektivt moment och att den objektivt argumenterande vetenskapen därför aldrig är värderande». («Kristendom och kultur» etc., Åbo Underrättelser ²⁷/₁₁ 1935.) Vetenskapen kräver... Nu skall teologin vara vetenskap. Alltså måste teologin utesluta varje subjektivt värderande moment...

I motsättning till detta konstruktiva tillvägagångssätt anser jag mig hävda en *realistisk* syn på teologins metodfråga. Teologins uppgift är att förstå den kristna tron, fattad såsom reell kristusbestämd gudsgemenskap. För mig blir den närmaste frågan icke: hur skall teologins metod bestämmas för att kunna tvångslöst infogas i det »stränga» vetenskapsbegreppet? Frågan lyder så: under vilka villkor kan teologin i verkligheten genomföra sin centrala uppgift? Visar det sig nu, att uppgiften icke kan lösas utan med hjälp av ett subjektivt värderande moment, *så skall detta öppet erkännas*, vare sig resultatet blir att teologin kommer att tvångslöst kunna inordnas i det »stränga» vetenskapsbegreppet eller icke. Vad jag påfordrar är helt enkelt att man skall taga konsekvenserna av ett föreliggande faktum istället för att konstruera utifrån en önskan om hur det helst skulle vara. Lindroth tillskriver mig uppfattningen, att man »icke har möjlighet att vetenskapligt fastställa, vad som är specifikt kristet, kristet i egentlig mening» (a. a. s. 31). Ett i ordets bokstavliga mening halvsant påstående! Vad jag gör gällande är nämligen att frågan om teologins vetenskaplighet endast kan besvaras *alternativt*. Att från teologins sida föreskriva den icke-teologiska forskningen vad den skall låta gälla såsom

vetenskap, det är tydligen meningslöst. Den icke-teologiska forskningen godtager inga dylika order. Men teologen tillkommer det att se till att hans forskning icke klämmas in i en prokrustesbädd. Om därför det trånga, »värderingsfria» vetenskapsbegreppet göres gällande, så har man att från teologisk sida klart säga ifrån: teologin, som vill vara sin särskilda forskningsuppgift trogen, rymmes icke restlöst inom »vetenskapen». När Lindroth anmärker, att jag »går så långt», att jag under den angivna förutsättningen fränkänner den kristna trosläran vetenskaplighet, (a. a. s. 31), så är blott att tillägga att jag går ännu längre. I anslutning bl. a. till Vitalis Norström har jag nämligen framhållit att i sådant fall måste inte bara den systematiska teologin utan också »andevetenskaperna» (t. ex. historievetenskapen, som vill vara något annat och mera än krönika) fränkänna sig anspråket att vara »vetenskap». Men samtidigt har jag utvecklat, att detta trånga vetenskapsbegrepp på intet sätt kan anses sitta i orubbat bo. Historieforskningen behöver *icke* upphöra att vara vetenskap, även om den inte kan vara exakt vetenskap i samma mening som matematiken, i det den bygger »ytterst på värdering, så snart det blir fråga om syntes». (Jfr Nils Ahnlund, »Historien och livet», *Janus* 1935, s. 146 f.). För egen del ser jag intet avgörande skäl, varför inte ett sådant vidare vetenskapsbegrepp skulle kunna godtagas. Under *denna* förutsättning kommer teologin, enkannerligen trosläran, såsom jag betonat, att stå i ett »mera omedelbart och positivt förhållande till vetenskapen» (a. a. s. 67). Eftersom den icke-teologiska forskningen kan och bör erkänna förståendet ut ifrån trons egen inställning såsom en tillåten, ja nödvändig arbetshypotes, kommer jämväl teologin under denna förutsättning att falla inom vetenskapens sfär.

Den till sist avgörande frågan blir alltså: kunna vi eller kunna vi icke bland historiens skiftande uppfattningar om den kristna trons innebörd och mening nå fram till syntesen, d. v. s. till det kristna grundmotivet, det äktkristna eller hur man vill uttrycka saken *enbart* på rent objektiv väg? Eller ligger det i sakens egen natur, i själva forskningsföremålets art, att ett subjektivt värderande moment ovillkorligen måste komma med?

I sin instruktiva uppsats i denna tidskrift (1928) »Exegetisk och pneumatisk bibelutläggning» har Joh. Lindblom preciserat den

vetenskapliga uppgift som föreligger exegetiken såsom teologisk vetenskap. Med det empiriska och religiösa betraktelsesättet förbinder Lindblom det principiellt syntetiska, »som går ut på att bakom mångfalden och den formella inklädnaden tränga ned till det enhetliga och väsentliga i den bibliska idévärlden» (a. a. s. 44) — man kan, om man så önskar, lika gärna använda ordet det bibliska »grundmotivet». Hur skall denna uppgift kunna genomföras? Lindbloms svar ger klart besked: »Förmågan av både estetisk och religionspsykologisk 'Nachfühlung' och förmågan att med religiös fantasi leva sig in i de religiösa data som erbjuda sig till tolkning är en viktig förutsättning för all framgångsrik exegetisk forskning. Men,» fortsätter han, »man kan gå längre ändå och säga att den ej i grund kan förstå skriften, som icke själv lever i det andeliv som lever i skriften, och som den bär vittne om. Här synes en cirkel uppstå: av skriften får jag anden, genom anden får jag förmågan att tolka skriften. Men denna cirkel är ofrånkomlig. Den hör till allt kännande av personlig art.»

Det säger sig självt, att Lindblom ut ifrån dessa förutsättningar icke kan anbefalla en enbart »objektiv-saklig» betraktelse. Han negerar tvärtom anspråket, att normen för det bibliskt väsentliga skulle kunna verifieras genom historien själv. Han kommer till slutsatsen, att vår uppfattning av historien i själva verket alltid beror på en samverkan av två faktorer: »det historiskt givna stoffet och den norm vi bära i vårt inre, efter vilken vi bedöma det faktiskt givna materialet. Ingen historieforskare kan reda sig utan en sådan inre norm. — Den subjektiva synen komma vi till sist aldrig ifrån» (a. a. s. 36 f.). Att det härvid är fråga om ett personligt värderande, som ingår såsom ett oundgängligt led i den avslutande syntetiska historiebetraktelsen, detta är utan vidare klart. I principiell överensstämmelse härmed är det som Tor Andrae förklarar, att det icke kan vara tal om någon slutgiltig lösning av evangeliets historiska fråga, »ty en sådan lösning finns icke på ett område där personlig värdering och inlevelse aldrig kunna elimineras». (Evangeliet och religionshistorien, Sv. D. ²²/₃ 1936.) Lyder Brun kan rentav förklara, att exegetiken lika väl är i släkt med konsten som den hör hemma inom vetenskapen, vilket har sin djupaste grund i de bibliska skrifternas religiösa karaktär. Hos exegeten måste förutsättas inte bara historisk och allmän bildning utan

också »personlig livsgemenskap» med Nya testamentets religion. Metodik och tänkande, fantasi och »inlevelse» kunna föra ett långt stycke på väg. »Men som principiell og normal erkjennelsesvei slår den ikke til, fordi den religiøse og spesielt den kristelige erkjennelse i sig selv er av eksistensiell art, fordi oplevelse og forståelse på dette område hører sammen og ikke uten tap kan skilles eller fjernes fra hinannen». (Lukas-Evangeliet s. 13 f.).

Man borde inom den systematiska teologin akta sig för att taga det lättare med villkoren för utforskningen av den kristna idéhistorien, än historikerna själva göra. Bristande respekt för verkligheten hämnar sig i längden, även om den döljer sig bakom kravet på ett »objektivt-sakligt» betraktelsesätt.

Dogmatikern får lika litet emancipera sig från den kristna idéhistorien som han kan isolera sig från sin personligt religiösa inställning. Längre än till en fruktbar samverkan mellan det subjektivt religiösa och det historiskt givna lär dogmatikern icke kunna komma, när det gäller att finna den sakligt riktiga måttstocken för det äkta, egentligen kristna i de trosuppfattningar i historia och samtid, som framträda med anspråket att vara uttryck för den kristna gudsgemenskapens innehåll. Man kan, om man så vill, beklaga denna begränsning. Men det är under alla förhållanden bättre att se verkligheten i ögonen än att uppställa konstruktioner, som icke kunna genomföras i praktiken. Detta erkännande behöver på intet sätt, såsom jag visat i »Vetenskap-troslära-förkunnelse», leda till förväxling eller sammanblandning mellan personlig bekännelse och teologi. Men såtillvida som det teologiska tänkandet rör sig på samma plan som den personliga tron, kan skillnaden givetvis sägas vara blott relativ. Göres skillnaden absolut, har forskaren intagit en metod-ståndpunkt, som icke längre gör rättvisa åt den särskilda forskningsuppgift, som teologin har fått sig anförtrodd.

VÄCKELSEMOTIV I NUTIDA SYSTEMATISK TEOLOGI

AV KOMMINISTER THURE P:SON WÄRENDH, NORRKÖPING

Systematisk teologi — kan den ha något att giva åt förkunnelsen och fromhetslivet? Strax innan Tegnér blev biskop, skrev han till sin vän C. P. Hagberg: »Dogmatik ha vi nog och mer än nog i katekesen. Det vore en ny Actus Gratiae om denna metafysiska dumhet kunde helt och hållet förgätas. Jag vet ingen större fiende till religionen än teologien alldeles på samma sätt som poetiken till poesien.» I en äkta tegnérska aforism ger han sin syn på saken: »Teologien i sitt förhållande till religionen är en dödsskalle stjälpd över en lilja.» Det vore väl lindrigast sagt en överdrift, om man ville göra gällande, att Tegnér gjorde sin egen tids teologi rättvisa. Och skulle någon nu tala i den stilen, så visade det bara, att han icke hade den blekaste aning om vad systematisk teologi är. Men ser man på homiletiken, den teoretiska så väl som den praktiska, under den sista mansåldern, så förefaller det som hade man icke haft så mycket att hämta från den systematiska teologin: den har mera låtit sig befruktas av exegetik och religionspsykologi. Svaret på frågan, huruvida den systematiska teologin kan ha något att giva åt förkunnelse och fromhetsliv, får jag lämna åt den följande framställningen. Innan jag går närmare in på de väckelsemotiv, som jag ämnar peka på, vill jag dock ha sagt ett ord om, huru nutida systematisk teologi tenderar att fatta sin uppgift och huru denna tendens öppnar nya möjligheter för dogmatiken och etiken att bli fruktbringande för fromhets- och kyrkolivet.

Systematikens uppgift kunde tänkas vara av antingen demonstrativ eller normativ eller deskriptiv art. *Demonstrationssystematiken* fattar som sin uppgift att inom dogmatiken demonstrera eller bevisa den kristna trons sanning och inom etiken demonstrera eller bevisa det kristna ethos' överlägsenhet. Man kunde som exempel erinra om ortodoxins articuli mixti och articuli puri: de blandade artiklarna,

som stå fast oberoende av uppenbarelsen och som tron har gemensamt med förnuftet, och de rena artiklarna, som äro karakteristiska för tron och som härledas ur uppenbarelsen. När det gäller dessa blandade artiklar, gives det ett brett spelrum åt demonstrationstendenserna: tänk bara på de rationella gudsbevisen! Som exempel från senare tider kan man erinra om de helt annorlunda orienterade demonstrationstendenserna i Wilhelm Herrmanns teologiska tänkande. Han gör gällande, att teologien icke kan fastställa något egenartat kristet livsideal, alldenstund de sedliga tankarna och kraven enligt hans mening äro allmänneliga och allmängiltiga. Men den som går in under de allmängiltiga sedliga kraven föres in i en etisk kris, ur vilken intet annat än den kristna tron kan rädda honom. Därmed har han demonstrerat den kristna trons nödvändighet — hans systematik har ställts in i ett pragmatiskt sammanhang och förvandlats till apologetik. Att han därmed prisgivit den systematiska teologins vetenskapliga karaktär är uppenbart: vetenskapen bedriver ingen apologetik.

Den normativa systematiken betraktar det som sin uppgift att normera den kristna tron och det kristna livet, d. v. s. inom dogmatiken föreskriva vad som skall tros och inom etiken uppställa regler för levnaden. Inom katolsk systematik är detta förfaringssätt dominerande. Thomas' av Aquino Summa är ju genom en påvlig encyklika av 1879 upphöjd till katolicismens normaldogmatik. Och den katolska etiken går ut på att reglera och normera livet. Tänk på vilken roll kasuistiken spelar! Inom nutida svensk systematik har bl. a. Torsten Bohlin velat hävda etiken som normvetenskap. Det är av intresse att konstatera, huru denna syn på uppgiften tvingar honom att också acceptera kasuistiken. »Kasuistiken», säger han, »är i grunden en ofrånkomlig nödvändighet, nämligen så snart det skall ske en övergång från teori till praktik, från den allmänna lagen till det enskilda fallet.» (Blaise Pascal, bd 1, sid. 198.) Men när den systematiska teologin fattar som sin uppgift att normera den kristna tron och det kristna livet, gör den sig till en trons herre och en livets befallningsman. Därmed prisger den sin vetenskaplighet: vetenskapen uppställer inga normer, den endast konstaterar dem. Den kristna tron och den i tron grundade sedligheten reagera också instinktivt mot ett sådant

tryck från teologins sida: de ha sin egen normbestämmdhet, grundad i uppenbarelsen och gudsgemenskapen, och finna sig icke i sådana direktiv utifrån.

Den deskriptiva systematiken, som håller på att arbeta sig fram inom evangelisk teologi och som i Sverige företrädes särskilt vid lundafakulteten, betraktar det som sin uppgift varken att demonstrera eller att normera utan helt enkelt att beskriva. Den vill inom dogmatiken beskriva den kristna tron, d. v. s. framställa den i dess egenart, och inom etiken beskriva det kristna ethos, d. v. s. framställa den i den kristna tron grundade sedligheten sådan den i sig själv är. Det är ingen vetenskaplig uppgift att i apologetiskt intresse demonstrera kristendomens sanning och överlägsenhet: denna uppgift tillhör i stället kristendomen själv, där den står faktiskt och praktiskt inställd i livsåskådningarnas kamp. Det är icke heller någon vetenskaplig uppgift att normera tron och livet: det är Gud själv, sådan han uppenbarar sig för trons öga, som ställer oss under normer. Det är däremot en legitim vetenskaplig uppgift att beskriva den kristna tron och dess ethos och genom denna beskrivning låta kristendomen framträda i sin egenart. Man kan väl utan tvekan säga, att i den mån den systematiska teologin konsekvent fullföljer denna sin vetenskapligt-deskriptiva uppgift, kommer den att allra bäst tjäna förkunnelsen och fromhetslivet. Ty ju mera kristendomen får träda fram i sin egenart, desto mera avslöjar den sin sanning och överlägsenhet. Det apologetiska intresset blir därmed tillvarataget och — övervunnet! Och ju markantare kristendomen får träda fram i sin egenart, desto ofrånkomligare bli dess gåva och krav. Det intresse, som en normativ systematik vill tillgodose, tillvaratages och — korrigeras! När väckelsemotiven i nutida systematisk teologi här skola i någon mån belysas, äro två påpekanden av behovet påkallade: 1. att det ju egentligen icke är i teologin utan i kristendomen själv, som väckelsemotiven äro att söka, och 2. att det är mitt intresse att söka uppvisa, huru den deskriptiva systematiken aktualiserat dolda väckelsemotiv i kristendomen.

I det rent vetenskapliga intresset att fastställa kristendomens egenart har ju nutida systematisk teologi tvingats till en uppgörelse med idealismen. Bland svenska systematiker tilldraga sig i detta samman-

hang Gustaf Aulén och Anders Nygren särskild uppmärksamhet. Man vill stundom göra gällande, att den systematik de företråda är en svensk avläggare av den dialektiska teologin. Med en viss rätt kan det ju också sägas, att de lundensiska systematikerna och den dialektiska teologins målsmän båda intaga en antiidealistisk hållning. Men divergenserna äro uppenbara. Om man betraktar teologin från upplysningen fram till det sista sekelskiftet som tesen och den dialektiska teologin som antitesen, torde det icke vara ur vägen att betrakta de nämnda svenska teologerna som målsmän för syntesen. Det teologiska tänkandet alltifrån upplysningstidens dagar och framöver 1800-talet var starkt influerat av idealistisk filosofi. Resultatet blev ett humaniserande av gudsbilden. Mot denna humanisering av gudsbilden och den därmed jämsides löpande idealiseringen av människan resa dialektikerna anklagelsen för kristendomsförfalskning. I detta antitetiska, negativa förhållande till den idealistiskt influerade systematiken ligger den dialektiska teologins både styrka och svaghet. Styrkan kan sägas vara den, att länge undertryckta väckelsemotiv här åter börjat spela. Ty distansen mellan Gud och människan skärpes till det yttersta, och denna skärpning är som en slipning av vapnet i förkunnarens hand. Men svagheten är otvivelaktigt den, att dialektikerna i denna sin antiidealism äro bundna i metafysiska förutsättningar, som lägga hinder i vägen för en på deskriptiv väg koncipierad tolkning av kristendomen i dess egenart. De sitta med andra ord fast i motståndarens frågeställningar. Följden har blivit att de satt en metafysisk dualism i stället för motståndarnas metafysiska monism. Detta ha svenska systematiker sett och sagt. Om jag nu gör gällande, att de nämnda svenska teologerna förhålla sig syntetiskt till å ena sidan den humaniserade gudsbildens och den idealiserade människans och å andra den absoluta kvalitetskillnadens teologi, så är det därför, att de enligt min mening sett svagheterna på båda sidor, givit upp de metafysiska förutsättningarna, konsekvent gått in för en deskriptivt kalkerad framställning av den kristna tron och det kristna ethos' egenart och därigenom undertryckt tron och dess liv ovidkommande synpunkter på båda håll samt aktualiserat inom de här motställda teologierna på olika sätt undertryckta men för den kristna tron och dess ethos karakteristiska och väsentliga synpunkter.

Den vetenskapligt tvingande uppgiften att avgränsa kristendomen från idealismen har gruvligen missförstått, och detta missförstånd har framfött många dåraktiga tankefoster. Jag vill taga fram bara ett enda färskt exempel. För någon tid sedan var en artikel av Carl D y m l i n g, rubricerad »Fromhet och idealitet», införd i Norrköpings Tidningar. Där karakteriseras verkningarna av den systematiska teologins gränsreglering mellan kristendom och idealism på följande sätt: »Bortsett från det felaktiga i människouppfattningen är det naturligtvis till uppenbar skada för obefästa sinnen och sänker hos dessa aktningen för människovärdet, när de få bevittna, hur teologer i våra dagar löpa till storms mot humanism och idealism såsom kristendomens värsta fiender. Det är ej första gången som det näst bästa blivit hätskast bekämpat. Måttlighetssuperiet betraktas t. ex. ofta av nykterhetsvänner som nykterhetens farligaste fiende.» Detta må väl sägas vara ett riktigt praktexemplar ur ett för övrigt rikt florolegium! Vem påstår väl, att humanism och idealism äro kristendomens värsta fiender? Det är ingalunda för våra systematiker fördolt, att en mycket farligare fiende är materialismen, särskilt den praktiska. Men saken är den, att materialismen aldrig influerat på teologins kristendoms-tolkning, varför det är en både onödig och omöjlig uppgift att här verkställa en gränsreglering. Det är däremot ett ofrånkomligt och påtagligt faktum, att idealismen utövat en mycket betydande influens på teologin, varför en stillsam gränsreglering i detta stycke så väl teoretiskt som praktiskt är högst av nöden. Tänk bara på, huru nyplatonismen influerat på Augustini, aristotelismen på Thomas aquinatus och den tyska idealismen på Schleiermachers kristendomstolkning! Man borde ju strax kunna inse nödvändigheten av en strukturanalys av de skilda åskådningar, kristendom och idealism, som sammansmält i dessa stolta tankebyggnader. Eller när artikelskrivaren talar om, hur teologin i våra dagar löper till storms mot humanism och idealism — talar han icke då som den blinde om färgen? Här tager han humanismen och idealismen i en annan betydelse än det i gränsregleringens sammanhang är fråga om — i den mening, som klarare markeras av uttrycken humanitet och idealitet. Men humanismens och idealismens filosofiska och teologiska åskådningar, företrädda exempelvis av Kant, Fichte, Schelling och Hegel, det enda som i detta sam-

manhang intresserar systematikern, äro väl icke identiska med den praktiska livinställning och livsstil, som vi karakterisera som humanitet och idealitet? Påståendet att nutida systematisk teologi skulle löpa till storms mot dessa två, därför att den försöker framställa kristendomen i dess egenart mot bakgrunden av på densamma influerande filosofiskt idealistiska system, är ju rena nonsens. Det ingår ju tvärtom i dess arbetsuppgifter att också giva en strukturanalys av kristendomens livsideal och framställa vad en kristen humanism innebär. Dessutom löper den icke till storms — men den klagör varför det kristna livsidealet och andra livsideal med nödvändighet måste löpa till storms mot varandra: varför exempelvis kristendomens kärleksmänniska och Nietzches övermänniska icke kunna förenas.

Det kan synas som hade vi gått en onödigt lång omväg för att komma in på vårt ämne. Men när vi nu nalkas teckningen av de väckelsemotiv, som nutida systematisk teologi aktualiserat, skall det nog visa sig, att så icke varit fallet. Ty det avgörande väckelsemotivet ligger i det redan sagda: att Gud får vara Gud och människan får vara människa, alldeles så som det är i den kristna tron eller, vilket är detsamma, i den genom Kristus förverkligade gudsgemenskapen. Om nämligen den systematiska teologin alltifrån upplysningen varit i rätt stor utsträckning oförmögen att tjäna förkunnelsen och fromhetslivet, så är anledningen just den, att Gud icke fått vara Gud och människan icke fått vara människa. Antingen har distansen betonats på närhetens bekostnad eller — vilket är det vanligare — närheten på distansens. I båda fallen har den kristna tron haft svårt att känna igen sin faktiska gudsgemenskap. Och det är lätt att visa, att det varit olika former av metafysisk idealism, som förorsakat misstolkningen av den kristna tron i dess egenart. Stundom har överbetoningen av distansen, avståndet mellan Gud och människa, omöjliggjort eller försvårat tolkningen av trons faktiska gudsgemenskap. Man kunde peka på upplysningstidens deism eller på paradoxlinjen hos Kierkegaard eller på den likartade absoluta kvalitetsskillnaden mellan Gud och människa i samtidens dialektiska teologi. Stundom och oftare har överbetoningen av närheten mellan Gud och människa lagt hinder i vägen för tolkningen av den kristna trons faktiska gudsumgänge. När man talat om gudagnistan i vårt inre, om den gudomliga kärnan i

vårt väsen eller om gudsbelätet, metafysiskt tänkt, har man tenderat till en identifikation av gudomligt och mänskligt — en identifikation, som är mera i släkt med oändlighetsmystikens uppgående i gudomen än med den kristna trons gudsgemenskap.

Ett belysande exempel på denna identifikationstendens i det religiösa tänkandet hämtar jag hos Esaias Tegnér. I det första skoltalet i Växjö talar han till lärarna om barnen på följande sätt: »Sådana höra Guds rike till. Den som bildar dem, han bildar icke blott för jorden utan även med detsamma för himlen, för Guds rike, som blott är ett annat namn på den förädlade mänskligheten. Ty i den mån det mänskliga höjer sig, sänker sig det gudomliga ner för att möta och omfatta det. Detta är huvudidén i kristendomen, vars store stiftare nämnes på en gång Gud och människa för att därigenom tillkännage det möjliga förhållandet mellan bägge.» Lägg märke till gudsrikesbegreppet! Guds rike är blott ett annat namn på den förädlade mänskligheten. I denna bestämning ha vi ett typiskt exempel på den identifikationstendens, som så hävdar närheten på distansens bekostnad att gränsen mellan gudomligt och mänskligt suddas ut och gemenskapen mellan Gud och människa, *unio*, är i färd med att förvandlas till enhet, *unitas*. Huru fjärran är icke en slik tolkning av Guds rike från Jesu grundsyn: Mitt rike är icke av denna världen! Eller lägg märke till kristusbekännelsens utformning: kristendomens store stiftare nämnes på en gång Gud och människa för att tillkännage det möjliga förhållandet mellan bägge! Man kunde omskriva denna kristusbekännelse på följande sätt: därför att Jesus är den främste representanten för den förädlade mänskligheten, är han Guds uppenbarelse på jorden. Huru fjärran från den syn på gudsuppenbarelsen i Kristus, som uppmärksammat Jesu ord: »I ären härnedifrån, jag är ovanifrån; I ären av denna världen, jag är icke av denna världen.»!

När den nutida systematiska teologin markerar gränslinjen mot denna idealistiska omtolkning av evangeliet och försöker att på deskriptiv väg fastställa kristendomens egenart utifrån trons egna synpunkter, avslöjar den just på ifrågavarande punkt, relationen mellan gudomligt och mänskligt, kristendomens kraftigaste väckelsemotiv: *Gud får åter vara Gud och människan får åter vara människa, båda på oavkortad distans från varandra men trots detta i underfull gemen-*

skap. Det som här kommer att sägas kan betraktas som en explikation av denna tes. Men det blir korta ord om stora ting. Inom parentes: vilken är anledningen till denna nyorientering inom systematiken? Många faktorer ha samverkat, men jag nämner bara i förbigående den jag anser viktigast: de sista decenniernas lutherforskning. Mer än allt annat betyder konfrontationen med Luthers djuplodande i evangeliet.

Gud får åter vara Gud. Detta första led i den sammanfattande tesen om gudomligt och mänskligt i deras inbördes relationer föranleder oss nu att kasta en blick på *gudsbilden*, sådan den ter sig för trons öga enligt nutida systematisk teologi. Man föredrager nämligen att tala om gudsbilden i stället för om gudsbegreppet, och ordavalet antyder, att systematiken kommit in under ett nytt luftstreck: den har lämnat abstraktionens och kommit in i konkretionens värld. När den kristna trons gudsbild deskriptivt kalkeras, är det en rad av motivkomplex, som liksom tvinga sig fram: helighetstanken, deus absconditusmotivet, det dualistiskt-dramatiska perspektivet, den eskatologiska utblicken o. s. v. Alla äro de laddade av sprängkraft och i den mån de uppmärksammas och förstås i sällsynt hög grad väckande motiv. Vi inse det bäst, om vi låta dem avteckna sig mot bakgrunden av den humaniserade gudsbildens teologi — för att nu tala med Aulén. Det är ju påtagligt, att den dominerande teologin alltifrån 1700-talet fram till det sista sekelskiftet humaniserat gudsbilden just genom att slipa av de motiv, som nu med ny makt göra sig gällande.

Helighetstanken, som nu börjar betraktas som den speciella religionskategorien, kom sålunda icke till sin rätt. Man betraktade i regel heligheten och rättfärdigheten som synonyma begrepp eller gjorde heligheten identisk med den sedliga fullkomningen — förvandlade den med andra ord från att vara en religiös till att bli en etisk kategori. Det är ju nog så talande, att när Ritschl upptäckte, att heligheten icke var en etisk kategori, utmönstrade han den helt enkelt ur sin teologiska begreppsarsenal. När nutida systematisk teologi återger helighetstanken dess religiösa innebörd, får gudsbilden en helt annorlunda väckande kraft än den hade under upplysningstiden, då man talade om det Högsta Väsentet och den milda försynen. Det naturaliserande draget i Schleiermachers och det eticerande i Ritschls gudsbild bröto

udden av det väckelsemotiv, som ligger inneslutet i gudsbilden själv, när den tolkas konsekvent religiöst. Men när heligheten får vara som Aulén säger gudsbildens mysteriösa bakgrund, värnar den om sådana religiöst oförytterliga synpunkter som distansen, transcendensen och suveräniteten. Gud blir åter den väldige, den upphöjde, den fruktansvärde, inför vilken människan är stoft och aska, träck och trasa. Den närgångna förtroligheten, som etablerat ett du- och brorskapsförhållande till den Helige eller velat förvandla den Allsvåldige till en »passopp» åt människan, utmönstras obönhörligt. Gud blir åter Gud. Tankarna hos hebreerbrevets författare få ny aktualitet och bli till väckelsemotiv: det är fruktansvärt att falla i den levande Gudens händer, vår Gud är en förtärande eld, utan helgelse kan ingen se Herren. Gudsfruktan blir åter en verklighet. Gudsfruktan är ett kraftigare signum för den verkligen religiösa människan än det höga men fruktansvärt missbrukade uttrycket troende.

Eller deus-absconditusmotivet, tanken på den fördolde Guden, som återkommer i mångfaldiga variationer i nutida systematik! Detta motiv kom ju ingalunda till sin rätt under den humaniserade gudsbildens tidevarv. Det finns som bekant en lutherskrift framför andra, som borrar djupt i problemet om den dolde Guden, jag menar stridsskriften mot Erasmus »De servo arbitrio». En man som Ritschl förstod icke alls Luthers intentioner och utdömde boken som fullkomligt värdelös. Nu upplever denna utomordentligt betydelsefulla skrift en renässans. Det låg icke mycken väckande kraft i den förtrolighet med Guds tankar och vägar, som exempelvis tog sig uttryck i upplysningens teodiceer. Men trons gudsbild återfår sin väckande sprängkraft, när den Outrannsaktlige träder oss till mötes och vi människor erkänna vår begränsning och kapitala inkompetens att avslöja och genomskåda hans vägar och tankar.

Eller det dualistiskt-dramatiska perspektivet, för vilket just svenska teologer först gjorde sig till talesmän! Jag erinrar om Söderbloms tankar om dualismen i den israelitiska gudstron och i evangeliet, sådana de fördes fram i den lilla betydelsefulla skriften »Uppenbarelsereligion», och om Billings syn på Guds förhållande till historien och världsloppet som en riskfylld kamp, ett spänningsfyllt drama, framlagd bl. a. i den genom nyutgåva på nytt aktuella boken »De etiska tankarna i

urkristendomen». Detta dualistiskt-dramatiska perspektiv har ju sedermera så väl genom den exegetiska forskningen som genom det nya lutherstudiet antagit fastare konturer. Det ligger bakom Gustaf Auléns konception av vad han kallar det klassiska försoningsmotivet med dess kamp- och segerton. Det är ju i allra högsta grad ägnat att väcka till allvarlig och uthållig kamp — med andra ord att engagera oss i väckelsens tjänst. Vi förstå det bäst, om vi se det mot bakgrunden av de föregående generationernas monism och evolutionism. Tänk på Schleiermacher! Det vilar över hans liksom över den idealistiskt influerade systematikens konceptioner i allmänhet ett markant drag av optimistisk illusionism. Världsåskådningsintresset att nå fram till en motsägelsefri, monistisk totalsyn leder med nödvändighet fram till en upplösning av syndens och det ondas fruktansvärda realiteter. Och när utvecklingstanken tages i tjänst av systematiken för att tolka Guds förhållande till historien och världsloppet, bortelimineras riskmomentet i vårt liv: det är fullt konsekvent, när Schleiermacher i sin framställning av den kristna tron till sist öppnar utblicken mot en alltings återställelse.

Med detta föras vi nu över till en erinran om den eskatologiska utblicken i nutida systematisk teologi och det väckelsemotiv, som därmed aktualiserats. Det är naturligtvis en överdrift och en misstolkning av den kristna trons egenart, när Barth gör gällande, att en kristendom, som icke helt och hållet är eskatologi, alls icke är någon kristendom. Tron låter sig icke restlöst upplösas i hopp. Men även om nutida systematik tager avstånd från denna överdrift, inser den till fullo, att en kristendomstolkning, som icke ger en central ställning åt det eskatologiska, är en vantolkning. Och man kan tryggt påstå, att den föregående teologin icke tillbörligt beaktade det övervärldsliga momentet i evangeliet. Ritschls gudsrikesidé exempelvis är ju eskatologiskt utarmad: gudsriket är inomvärldsligt orienterat och närmast att betrakta som ett etiskt framtidsmål. Att se ett sådant slutmål hägra kan visserligen också väcka — men det blir en etisk, icke en religiös väckelse. Religiöst väckt blir människan, när det eskatologiska träder henne till mötes i nukaraktär. Detta har icke tillbörligt beaktats av den systematik, som opererat med en etisk-humanistisk-finalistisk gudsrikesidé. Just därför att den nutida systematiken ger uttryck åt det

eskatologiskas nukaraktär, ställer den oss här inför ett nytt kraftigt väckelsemotiv. Kristus ropar på nytt: »Tiden är fullbordad och Guds rike är nära; gören bättring och tron evangelium.» Riket, som kommer ovanifrån, är varje generation lika fjärran och lika nära. Nu söker det oss! Nu gäller det för oss att storma fram och rycka det till oss.

Vi ha nu med gudsbilden som orienteringspunkt mönstrat en rad av kristna väckelsemotiv, aktualiserade av nutida systematik. Från gudsbilden vända vi oss till *människouppfattningen*. Människan får åter vara människa — det var andra ledet i min sammanfattande tes om relationen mellan gudomligt och mänskligt. Detta bestrides visserligen. Vi minnas citatet från D y m l i n g: »Bortsett från det felaktiga i människouppfattningen är det naturligtvis till uppenbar skada för obefästa sinnen och sänker hos dessa aktningen för människovärdet, när de få bevittna, hur teologer i våra dagar löpa till storms mot humanism och idealism såsom kristendomens värsta fiender.» Hur det förhåller sig med den stormlöpningen, har jag redan försökt klargöra. Men vari består felaktigheten i människouppfattningen, vilken tillskrives så ödesdigra verkningar? Enligt artikelförf. består den däri, att dessa teologer skulle vilja beröva människan »gudsbelädet» eller »gudagnistan» eller vad man nu må kalla »det gudomliga i människo-bröst». Denna till synes förintande dom över nutidssystematiken kan man taga med ro — missförståndet är ju gruvligt. Det är alldeles riktigt, att den utan att sväva på målet sagt ifrån, att den idealistiska tolkningen av gudsbelädet lett till en överskattning av människan och i sista hand till människoförgudning — och att denna övertaxering av det mänskliga är med kristen tro oförenlig. Men den har därför icke gjort sig skyldig till den undertaxering av människan, som är så typisk för materialistisk-marxistisk antropologi. Den kan nämligen också tala om gudsbelädet, men den talar därom icke antropologiskt och idealistiskt utan teologiskt och religiöst. Det religiöst fattade gudsbelädet — vad vill det säga? Det är människan sub specie aeternitatis, människan i Guds perspektiv, människan i Guds skapartanke, människan i Guds bestämmelse. Gudsbelädet — det är icke bara en gudagnista, en gudomlig kärna inom människan som det är enligt idealistiskt betraktelsesätt och enligt R y d b e r g s tolkning i jubelfestkan-

taten: »Blir vad själviskt är förgäta, blir inom dig gudsbelädet härligare danat ut...» Gudsbelädet — det är i stället totus homo, hela människan, utgången ur Guds skaparhand med den eviga bestämmelsens märke tecknat i den suveräna kärlekens bok, alltså enligt det paulinska ordet: »Av honom och genom honom och till honom är ju allting.» Kan detta vara en felaktig människouppfattning med ödesdigra konsekvenser? Ställer oss icke i själva verket denna antropologi inför ett nytt väckelsemotiv?

Om den idealistiska tolkningen av gudsbelädet kan leda till människoförgudningens självförhävelse, så bör i stället den religiösa tolkningen av gudsbelädet kunna leda till den från Gud bortkomnes hjärtförkrosselse: ve mig, som är skapad med en evig bestämmelse men utan liv i Gud och död i synden! Ty så känner människan det in loco justificationis, i rättfärdiggörelsens sammanhang, coram deo, inför Guds ansikte. Och vi skola komma ihåg, att det är i detta sammanhang allenast som den »antiidealistiska» teologin gör gällande, att det icke finns något hos syndaren som motiverar frälsningen. När Anders Nygren talar om Guds kärlek som omotiverad, sätter han adjektivet inom citationstecken och antyder därmed, att det skall brukas varsamt såsom icke under alla förhållanden utan endast i det sammanhang vari han använder det fullt adekvat. Motivet till att Gud frälsar den syndiga människan och upptager henne i sin gemenskap ligger icke i någon hennes kvalitet utan i hans eget hjärta — i hans outgrundliga kärlek. Blir det enligt ifrågavarande teologi intet utrymme för »människovärdet» coram deo, in loco justificationis, så blir detta dock tillbörligt respekterat och tillvarataget i det enda sammanhang, där det är någon mening att tala därom, nämligen coram hominibus, in naturalibus.

Från människouppfattningen i nutida systematisk teologi vända vi oss till slut till *den realiserade gudsgemenskapen*. Båda på oavkortad distans från varandra men dock i underfull gemenskap — det var tredje ledet i min tes om Guds och människans inbördes förhållande. Här kan jag uttrycka mig kort under hänvisning till det som sagts om gudsbild och människouppfattning. Därför att Gud är Gud, vill man säga, och därför att människan är människa, är avståndet mellan båda uppenbart. Klyftan är så djup och bred, att den från vår sida

icke kan överbryggas: människan kan icke bygga någon bro, aldrig finna någon väg till gudsgemenskapen. Därmed är all moralism, all etisk självförbättring som frälsningsväg utdömd. Men frälsningen är ju dock en verklighet, gudsgemenskapen dock ett faktum, den oöverkomliga klyftan överbryggad! Ja, men av Gud själv, av hans blotta nåd och faderliga godhet utan all vår förskyllan eller värdighet. Så nödgar oss gudsgemenskapens faktum att än en gång uppmärksamma gudsbilden och stanna inför dess allra väsentligaste drag, det som kvalificerar den, det som gör Gud till Gud: kärleken, den suveräna, som befinner sig i radikalt motsatsförhållande till oss syndare och låter sin vredes gissel vina men som dock gör och offerar allt intill självutgivelsen för att rädda oss och upptaga oss i sin gemenskap. Denna kärleks art och verklighet manifesterar sig på korset. Den teologi jag talar om är en theologia crucis. Och korset blir Guds kors. Offret är Guds eget offer för att rädda och försona. Tanken på en kämpande, offrande, lidande Gud, som ger ut sig själv för en inför honom i hans helighet och suveränitet syndig, ovärdig och förkastlig mänsklighet — det är en trostanke, som tränger sig fram i nutida systematisk teologi och kanske det starkaste av alla väckelsemotiv.

FRÅN DEN TEOLOGISKA SAMTIDEN

Det oväntade dödsbudet från Haderslev har väckt sorg och förstämning vida utanför Danmarks gränser. Inom sin egen kyrka intog biskop Valdemar Ammundsen väl i fråga om andlig betydenhet och ledarförmåga den främsta platsen. I Sverige var hans gestalt välkänd och kär, och i de kristna kyrkornas samfällda rådslag räknades han bland de främste. Ingen nordisk kyrkoman har efter ärkebiskop Söderbloms bortgång gjort en insats i den ekumeniska rörelsen, som kan jämföras med hans.

I olikhet med de flesta av sina kolleger inom Danmarks episkopat hade han kommit till biskopsstolen från den akademiska katedern, och han förblev även i sitt kyrkliga ämbete teolog. Född 1875 hade han redan år 1901 utnämnts till professor i kyrkohistoria vid Köpenhamns universitet. Hans förnämsta specimen för detta ämbete var den s. å. utgivna avhandlingen »Novatianus och novatianismen». Sedermera har hans vetenskapliga produktion knappast stått i proportion till hans kända lärdom — och hans genom åren växande bibliotek. Boken om »Den unge Luther» har funnit många tacksamma läsare, ej minst i Sverige. År 1912 utkom ett arbete om »Sören Kierkegaards ungdom», och han har fortsatt Fr. Nielsens allmänna kyrkohistoria för den nyaste tiden. Detta tidsrum har han ock ägnat en särskild behandling i det på svenska (1925) utgivna arbetet »Den kristna kyrkan under det nittonde århundradet» — ingående i serien »Det nittonde århundradet». Detta är ett av Ammundsens mest betydande arbeten och ger en fängslande skildring särskilt av den inre kyrkliga utvecklingen, varvid kanske de partier, som avse den romerska kyrkan, Frankrike och England förtjäna att framhållas såsom vilande på en mindre vanlig beläsenhet.

År 1923 utnämndes A. till biskop i det nybildade Haderslevs stift, till vilket hade förts de av Tyskland avträdde delarna av Sydslesvig med deras blandade befolkning. Den särskilt ömtåliga uppgift, som förelades biskopen över detta tvåspråkiga område, fyllde han med en

från skilda håll omvittnad takt och klokhet, som tillvunno honom icke minst de tyska församlingarnas och prästernas förtroende.

Från den kristna studentrörelsen, i vilken A. under sina professorsår tog en livlig del, fördes han osökt över till den ekumeniska rörelsen, där han gjort en mycket betydande insats. Han deltog i Stockholmskonferensen 1925 och i en mångfald av kommittésammanträden. Sitt förnämsta verksamhetsfält fann han inom World Alliance, där han efterträdde Lord Dickinson som ordförande, och i vars tjänst han företog ett stort antal resor för att främja det kyrkliga försoningsarbetet. Med ingående sakkunskap och levande intresse tog han del i den tyska kyrkostridens utveckling. Även inom Life and Work kom han att intaga en framskjuten ställning som den europeiska sektionens fungerande vicepresident — posten som ordinarie president står f. n. vakant i avvaktan på att den skall kunna anförtros åt en erkänd representant för Tysklands evangeliska kyrka. Detta uppdrag förnyades senast i Chamby i augusti detta år. Vid detta sammanträde hade man tillfälle att iakttaga, vilken auktoritativ ställning A. vunnit genom sin erfarenhet, sin personliga anspråkslöshet, sin stora språkkunskap — han var en av de mycket få, som vid dessa sammankomster kunde röra sig ledigt med alla de tre förhandlingsspråken, — och icke minst genom sin beprövade klokhet. Efter ärkebiskop Söderbloms bortgång torde ingen nordisk man, och ganska få överhuvud, kunnat tävla med A. ifråga om personliga förbindelser inom den allmänliga kyrkan.

De vida perspektiven hade ingalunda gjort A. mindre rotfast i sin egen tradition. Han var en verklig luthersk teolog med ingående förtrogenhet med Luthers verk och skrifter, och han förkroppsligade mycket av det bästa i Danmarks kyrkliga liv, utan att kunna inräknas i någon av de vedertagna huvudgrupperna. Måhända stod han här närmast den inre missionen, som ju också har många beröringspunkter med den kristna studentrörelsen, inom vilken A. mottagit betydelsefulla intryck. Inom de nordiska kyrkornas familj hörde A. till de centrala gestalterna. Sverige besökte han senast i höstas vid den Svenska ekumeniska föreningens konferens. Den svenska kyrkan har anledningen att sörja honom som en av sina egna. Många personliga vänner, som värmts av hans hjärtlighet och vant sig att lita till hans omdöme, bevara honom i tacksamt och vördat minne.

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

NYTT FRÅN DET GAMMALTESTAMENTLIGA OMRÅDET.

AV PROFESSOR JOH. LINDBLOM, LUND

Den exegetiska forskningen har under det sista decenniet visat påtaglig tendens att fördjupas och inriktas på väsentligheter. Den har börjat att ta upp problem som ligga på gränsoområdet mellan bibelvetenskap och systematisk teologi. Och systematikerna ha å sin sida beredvilligt räckt exegeterna handen till gemensamt arbete för utredandet av frågor av principiell natur. Senast har Emanuel Hirsch i Göttingen tagit till orda i diskussionen över de gammaltestamentliga principfrågorna. Och när Hirsch talar, har man under alla förhållanden anledning att lyssna.¹ Hirsch framhåller med rätta att frågan om Gamla testamentets teologiska och religiösa ställning ingalunda blott har framkallats av de yttre faktorer som ligga i tidshändelserna. Den är äldre än så och är egentligen en nödvändig konsekvens av såväl en exegetisk som en religiös-dogmatisk självbesinning. Hirsch belyser för övrigt detta faktum genom en rad personliga erinringar ur sin egen tidigare teologiska utvecklingsgång med dess växlande skeden av kris och klarhet. Jag kan ej avstå från att i detta sammanhang anteckna en märklig självbekännelse av författaren — kanske en och annan bland oss känner igen sig däri, andra icke: »Det har över huvud sällan kostat mig någon inre kamp att böja mig för en klar och oemot-säglich insikt.»

Hirschs huvudärende med denna lilla skrift är nu att inskräpa nödvändigheten av att inom teologien och förkunnelsen inse och erkänna motsättningen mellan Gamla och Nya testamentet, vilken för honom djupast blir en motsättning mellan lagreligion och evangelium. När han ytterligare vill utföra motsättningen, pekar han gång på gång på antitesen: Guds rike i N. t. rent andligt fattat såsom ett nådens,

¹ E. Hirsch, *Das Alte Testament und die Predigt des Evangeliums*. Tübingen, J. C. B. Mohr, 1936. VI + 87 sid. Pris: Rm. 2: 50.

förlåtelsens, barnskapets och det eviga livets värld och Guds rike i G. t. såsom en värld där andligt och materiellt, timligt och evigt likvärdigt ligga sida vid sida eller i oklar sammanblandning invävda i varandra, och det såväl i Guds ledning här i tiden som i det messianska hoppet. Men kan, sedan denna radikala motsättning mellan G. t. och N. t. en gång insetts, Gamla testamentets bruk i den evangeliska kyrkan teologiskt rättfärdigas? Det svar som Hirsch ger på denna fråga är detta. Den gammaltestamentliga religionen delar med andra utomkristna religioner egenskapen att äga en relativ uppenbarelse. Men ingen annan religion blottar med en sådan klarhet och skärpa, på ett så paradigmiskt sätt, den oevangeliska och trålbundna arten av den utomkristna gudstron. Så blir Gamla testamentet städse för oss den antites mot vilken vi bäst och säkrast kunna förstå vad evangelium är. Först när vi i full klarhet rakt i ansiktet skådat den *deus absconditus* och det Guds *opus alienum** som Gamla testamentet vittnar om, och som vi alla burit eller bära en hemlig bild av i djupet av våra egna hjärtan, kunna vi förstå den Gud som är Jesu Kristi Fader, som Nya testamentet med sitt paradoxala evangelium uppenbarar, mot vilken den gammaltestamentliga tron mitt i sin fångenskap i lag och timlighet liksom i en aning sträcker sig, och i vilken den först kan bli befriad från sina bojor. Hur Gamla testamentet kan utföra denna sin uppgift i den evangeliska förkunnelsen: att hjälpa oss att förstå vad evangelium är, det åskådliggöres genom tre bibelmeditationer: över Isaks offrande, över David och Goliat samt över Jona.

Grundtanken hos Hirsch är: avståndet mellan G. t. och N. t. måste obetingat erkännas, om vi icke skola råka in i antingen en judaisering av kristendomen eller en osann förfalskning av den gammaltestamentliga uppenbarelsens egenart genom att vi däri inläsa våra evangeliska tankar. Den sista varningen är verkligen ett ord i sinom tid till värn mot den ohejdade förvirring på det bibelvetenskapliga området som åtskilliga av de av Karl Barth påverkade teologerna anställt. Hirsch talar skarpt om »die schlimme theologische Leichtfertigkeit, mit der die von Karl Barth bestimmten Theologen über sichere Ergebnisse und unentrinnliche Fragen unsrer heutigen Erkenntnis vom Alten Testament hinweggegangen sind».

Från en gammaltestamentlig exegets ståndpunkt måste dock inför Hirschs tankegångar sägas att Gamla testamentet från idéhistorisk synpunkt sett icke blott har en negativ relation till Nya testamentet, utan

ock en positiv av betydelsefull innebörd. Hirsch förbiser den icke alldeles (jfr bl. a. sid. 27, 42 f., 57, 59), men han får icke mycket ut av den, uppenbarligen av det skälet att den gammaltestamentliga religionen för honom väsentligen är identisk med de senaste förkristna århundradenas judiska lagreligion. Jag talar för min del hellre om Gamla testamentets religion såsom »förbundsreligion» än såsom »lagreligion». Ty på den gammaltestamentliga religionens höjdpunkter är det icke så, att lagrättfärdigheten är helt avgörande för förhållandet mellan människan och Gud; där gäller detta faktum än mera, att Israel en gång är utkorat av Gud genom en fri kärleksakt och tillhör det förbund som Gud fritt ingått med Israel (jfr t. ex. Hoseas förkunnelse om Guds obegripliga och paradoxala kärlek just till det avfallna Israel). Men så till vida blir ju givetvis rättfärdigheten avgörande, att utan denna gudsgemenskapen aldrig kan bli fullkommen eller välsignelsen hel. I den gammaltestamentliga religionen ligga viktiga skeden, skiftningar och stadier inneslutna, och det låter sig svårligen göra att fånga dess egenart i en enda dogmatisk formel.

Det som i Gamla testamentet positivt binder det samman med Nya testamentet och pekar framåt mot detta på ett sätt som gör att man alltjämt, trots den insedda motsättningen, kan tala om Gamla testamentet såsom en positiv förberedelse för Kristus, det skulle jag vilja uttrycka med hänvisning till följande drag i den gammaltestamentliga religionens idéinnehåll i dess klassiska utgestaltning. Gud är Skaparen, och Herren över det skapade. Gud är historiens Gud. Gud är personlig vilja. Gud är helig kärlek och helig vrede. Gud för historien fram mot ett »messianskt» slutmål (eskatologisk historieuppfattning). Det gudomliga kravets centrum är, trots all ritualism, det rätta förhållandet mellan människa och människa. Det är sant: varje idé, varje ord får här ett annat innehåll i Nya testamentet, än det hade i det gamla. Men så mycket gemensamt finnes likafullt, att man i helt annan mening än när det gäller varje annan religion här kan tala om en begynnelse i förhållande till en fulländning, en strävan i förhållande till ett mål, en konturteckning i förhållande till det fulla och rika innehållet. Vore det ej så, hade icke Jesus, icke apostlarna, icke kyrkan kunnat intaga en sådan ställning till Gamla testamentet som skett. Teologen såväl som förkunnaren har en ofrånkomlig plikt att inskräpa motsättningen mellan Gamla testamentets förbundsreligion och Nya testamentets nådesreligion. Men genom att Gamla testamentet därjämte får tillfälle att oavkortat göra sitt

djupaste idéinnehåll gällande har det alltjämt, trots alla påfrestningar, en ofrånkomlig roll att fylla inom kristenheten såsom icke blott en »tuktomästare», utan ock ett Johannesfinger till Kristus samt i och med detsamma ock ett värn mot följande förringar, vilka alltid och överallt hota kristendomen: falsk dualism, falsk mystik, pan-teism, förfuskande av avståndsdimensionen i gudsförhållandet, en statisk och från religiös synpunkt död och livlös uppfattning av historien.

Lydig mot den nya tendensen i tiden har Ludwig Köhler i Zürich nyligen utgivit en »gammaltestamentlig teologi».¹ (För en annan schweizares, Walther Eichrods, *Theologie des Alten Testaments* redogjorde jag i senaste revyn i första häftet för 1935 av denna tidskrift.) Köhler gör anspråk på att ha skrivit en verklig gammaltestamentlig »teologi». Och därmed förstår han en systematisk sammanställning av sådana åskådningar, tankar och begrepp i Gamla testamentet, som äro eller kunna vara »teologiskt betydelsefulla». Man frågar sig genast: vad menas med »teologiskt betydelsefull»? På den frågan får man tyvärr intet svar. Någon gång utbytes termen »teologiskt betydelsefull» mot termen »uppenbarelse». Men därmed blir ej saken mycket bättre. Ty vad menas med »uppenbarelse» i detta sammanhang? Både professorer och studenter ha ofta särdeles oklara föreställningar både om »teologi» och »uppenbarelse». Det man får klart besked om är att den gammaltestamentliga teologien f ö r u t s ä t t e r den litterära och historiska kritiken, såsom ock den religionshistoriska betraktelsen. Den nyttjar deras resultat, men driver dem icke själv. Skulle jag gissa mig till författarens mening, skulle jag förmoda att han med »teologiskt» i detta sammanhang förstår sådant vari Gamla testamentets religion visar tydliga beröringspunkter med Nya testamentets religion. Ett visst stöd har jag i det systematiska schema som författaren uppställer för stoffets ordnande: teologi, antropologi och soteriologi. Det synes mig närmast hämtat från den kristna dogmatiken, trots att författaren förnekar detta och säger sig ha valt det i dess egenskap att vara »ein sehr einfacher Aufriss». Det synes mig som om det vetenskapliga läget just nu verkligen skulle kräva ett skarpare och klarare genomtänkande av själva principfrågorna än vad den annars av mig och andra högt beundrade Ludwig Köhler här

¹ L. Köhler, *Theologie des Alten Testaments*. Tübingen, J. C. B. Mohr, 1936. XI + 252 sid. Pris: Rm. 8: 50.

ansett nödigt.¹ För mig är den gammaltestamentliga teologiens uppgift att systematisera från synpunkter hämtade inifrån den gammaltestamentliga religionen själv, och det på ett sådant sätt att den idéhistoriska jämförelsen med den nytestamentliga religionen omedelbart springer i ögonen, likgiltigt för övrigt om denna jämförelse utföres i självständiga paragrafer eller omedelbart åtföljer det historiska framläggandet av den gammaltestamentliga religionens idéinnehåll. Oklarheten i fråga om själva uppgiften hämnar sig. Nog är det egendomligt att man i Köhlers gammaltestamentliga teologi icke finner något enda ställe där t. ex. kärleken vid helighetens sida ingående behandlas, icke ens under rubriken »Guds väsen». En liten lexikografisk översikt över olika uttryck för kärlek och barmhärtighet i Gamla testamentet i en kort not kan icke på något sätt upphäva denna brist. Och hela kapitlet om kulten har författaren placerat i avdelningen »antropologi», därför att han helt naturligt icke funnit plats därför i de andra huvudavdelningarna. Jag lämnar en del frågetecken å sido, t. ex. angående den religiösa historieuppfattningens ålder i Israel, angående tolkningen av syndafallsberättelsen eller uppfattningen av kultens betydelse i Israel, eller lämpligheten av att göra det allmänsemitiska begreppet »herre» till den gammaltestamentliga religionens hörnsten och slutar min kritik med att påpeka ännu ett enda. Vill man verkligen skriva en gammaltestamentlig teologi, har man avhänt sig en oerhört viktig chans för att kunna lyckas åskådliggöra den gammaltestamentliga religionens »uppenbarelsevärde», när man avstår från den religionshistoriska betraktelsen. Just genom att visa upp hur Israels religion å ena sidan sammanhänger med den religionshistoriska miljö vari den uppstått och lever, å den andra frigör sig från allehanda hämningar och band och ompräglar materialet i kraft av en redan från början högre gudsuppfattning, kan man klargöra dess egenart och, om man så vill uttrycka saken, dess »värde», mätt efter Nya testamentet. Uppenbarelsen ligger icke blott i idéinnehållet som sådant, utan också

¹ Efteråt finner jag ett slags förklaring av vad Köhler menar med »uppenbarelse» i en självrecension av honom i Theol. Rundschau 1936, sid. 66 f. Han säger: uppenbarelse finnes överallt där, »wo sich ein alttestamentliches Element in das Ganze organisch eingefügt. Dieses Ganze aber hat seinen Kern in dem unbedingten Herrschaftsanspruch Gottes über Welt und Menschen.» Men kan gammaltestamentlig uppenbarelse bestå i något så allmänt, kvalitetslöst och formellt som »Guds obetingade härskaranspråk»? Finge man tro pater Schmidt, kunna även urkulturens folk tala om »Guds obetingade härskaranspråk» (jfr senast W. Schmidt, Religionen hos urkulturens folk. Shlm 1936).

i den historiska processens dynamik. Därmed må det vara slut med kritiken. Att Köhlers bok i många avseenden är högst förträfflig och kan bli till mycken nytta vid den teologiska undervisningen behöver icke sägas. De 230 textsidorna äro oerhört rikhaltiga på både stoff och synpunkter. Även författarens förkärlek för ordstatistik är förvisso icke utan frukt. Köhlers originella och livfulla stil håller läsaren i ständig spänning. Åtskilliga djärva och egendomliga uppslag stimulera till att på nytt tänka igenom och rannsaka gällande åskådningar.

I förra revyn behandlade jag Parisprofessorn A. Lods' bok »Israël, des origines au milieu du VIII:e siècle». En fortsättning har nu kommit, som för fram skildringen av Israels religion till Mackabéertiden.¹ Meningen är att det stora verket skall fortsättas fram till Jesu tid av prof. Ch. Guignebert i Paris. Oerhört viktiga frågor komma till behandling i den nya volymen i Lods' väldiga verk. I behandlingen av skriftprofeterna konstaterar anmälaren med tillfredsställelse dels en ingående psykologisk analys efter moderna synpunkter, dels ett klart erkännande av det historiska och psykologiska sambandet mellan den äldsta primitiva nabiismen i Israel och den klassiska profetismen (ett samband som märkvärdigt nog förnekas av vissa nyare forskare), dels en välbehövlig distinktion mellan domsprofeter och (efterexilska) reformprofeter, dels slutligen fastslåendet av profetbäckernas karaktär av att vara samlingar av upptecknade revelationer, något varpå anmälaren alldeles speciellt sätter värde. Mot Gressmann förnekas profeternas beroende av en förprofetisk folklig eskatologi. Ebed Jahve är för Lods Israels folk. I deuteronomiumfrågan fasthåller han sambandet mellan Dt. och Josias reformation. Esra placeras i tiden efter Nehemja, och Esras lagbok är Prästkodex. Detta möjliggöres genom att kromisten dateras till tiden efter Alexander den store och Pentateuken till 300-talet. Den senare volymen står i klarhet och kunskap icke efter den förra. Själva behandlingen av den gammaltestamentliga religionen överensstämmer dock metodiskt med den »förteologiska» tidens, om detta uttryck kan tillåtas efter det som ovan sagts i samband med de båda förut behandlade arbetena. Man saknar sålunda systematiska överblickar och ett medvetet bemödande att »teologiskt» tränga in i den gammaltestamentliga religionens väsen och egenart.

¹A. Lods, Les prophètes d'Israël et les débuts du judaïsme. Paris, La renaissance du livre, 1935. XX + 434 sid. (jämte planscher). Pris: fr. 40.

Hur viktig en med exakt metod genomförd alldeles »oteologisk» religionshistorisk detaljundersökning trots allt kan vara för den gammaltestamentliga exegetiken visar Gustav Boströms förra året utgivna avhandling över några egendomliga motiv i Ordspråksboken.¹ I det parti av Ordspråksboken, som innefattar kap. 1—9, uppträda två gestalter i detaljrika skildringar, vilkas förklarande vållat exegeterna mycket huvudbry. Den ena är Visheten, personifierad till kvinna, som byggt sitt hus på sju pelare och nu inbjuder människor till gästabud (kap. 9). Den andra är »den främmande kvinnan», skildrad såsom en otuktig förförerska och en snara för de unga män i vilka vishetsläraren söker sina lärjungar (kap. 7 och 9). Stödd på lärda och djupgående undersökningar kommer nu Boström till det resultatet att bakom den förra gestalten står den fornorientaliska myten om Himladrottningen, Ishtar-Venus, vars hus är världsbyggnaden, kosmos, vilande på sju pelare, på ett eller annat sätt tänkta i samband med de sju planeterna. Visheten som person har undanträngt den babyloniska Himladrottningen, men har på samma gång behållit en del drag av hennes mytologiska bild. Beträffande »den främmande kvinnan» leder Boström i bevis, att hon är att förklara såsom avseende utländska kvinnor, boende i det judiska landet och hängivna åt sexuell Ischarkult. Det umgänge till vilket dessa inbjödo judiska ynglingar är att fatta såsom varande av sakral natur. Den otukt för vilken vishetsläraren varnar är alltså den kända österländska sexualkulten. Även bakom skildringen av den främmande kvinnan skymtar alltså samma gestalt som ytterst bestämde det till Visheten knutna bildspråket. Och den gör det också i den mån som vissa detaljer i skildringen av själva den främmande kvinnan ytterst bero på detaljer i ischarkulten och ischarkultsymboliken. Det synes mig som om Boström i princip väl lyckats bevisa sina teser, och det är en glädje att en svensk forskare kunnat ge detta viktiga bidrag till den gammaltestamentliga religionshistorien, låt vara på ett relativt periferiskt område. Ett par anmärkningar i förbigående. Till detaljen om nymånadstiden såsom rätt tidpunkt för giftermål (jfr Ords. 7: 19 f.) ha vi förra året erhållit nytt material genom Ed. Zicans' avhandling *Die Hochzeit der Sonne und des Mondes in der lettischen Mythologie* i *Studia theologica*, I. Riga 1935. Till belysande av motivet »de sju världsspelarna» skulle man måhända ock kunna använda de sju världsbergen i Hen. 24—15.

¹ G. Boström, *Proverbiastudien. Die Weisheit und das fremde Weib in Spr. 1—9*. Lund, C. W. K. Gleerup, 1935. 181 sid. (Lunds universitets årsskrift. N. F. Avd. 1. Bd 30. Nr 3.) Pris: kr. 7.

Frants Buhls Israelitiska historia utkom i sin sjätte upplaga år 1922. Sedan dess har den frejdade författaren avlidit. Nu har nyligen en sjunde upplaga utgivits i bearbetning av förre professorn i gammaltestamentlig exegetik vid Köpenhamns universitet Johannes Jacobsen.¹ Utgivaren framhåller i sitt förord att hans mål har varit att låta boken fortfarande vara Buhls bok. Endast när det har visat sig nödvändigt, ha uteslutningar eller ändringar företagits i Buhls text. I övrigt har han inskränkt sig till att göra tillägg, särskilt i noterna, för att bringa framställningen up to date. Dessa tillägg äro i huvudsak av bibliografisk natur. De vilja framföra nya fakta samt nya inlägg i den vetenskapliga diskussionen. Buhls Israels historia är alltför väl känd även här i Sverige för att den skulle tarva någon utförligare presentation. Dess förträffliga sidor äro uppenbara. Dit räknar jag framför allt det sunt kritiska omdömet och det omsorgsfulla och samvetsgranna sätt varpå problemen skärskådas och dryftas. Lärdomen och sakkunskapen behöver man ju icke särskilt påpeka, när det gäller en orientalist av Fr. Buhls mått. De svaga sidorna äro efter min smak det omständliga dryftandet av källorna i själva texten samt det för framhävandet av de historiska huvudpoängerna rätt betydelselösa refererandet av själva den bibliska berättelsen i smått och stort. Genom denna omständlighet har Buhls historia blivit nästan för omfattande för att vara riktigt idealet för en lärobok. Mycket av vad där står har bättre sin plats i den gammaltestamentliga litteraturhistorien och i den israelitiska religionshistorien. Så ter sig saken i varje fall efter svenska förhållanden. Och dock har denna bok decennier igenom varit och är alltfört till mycket gagn för det teologiska studiet även hos oss. Vi ha därför all anledning att till professor Jacobsen uttrycka vår stora tacksamhet för att han gjort sig mödan med denna nybearbetning. En bearbetning av ett äldre verk är på visst sätt en ganska otacksam uppgift. Omändringen måste ju ha sin givna begränsning, och tilläggen bli aldrig fullständiga. I förbigående har jag antecknat att Ras Schamra-fyndet och resultaten av de arkeologiska grävningarna i Bet-Schan kanske hade kunnat utnyttjas mera. Till patriarkberättelsernas problem har jag för min del haft den största nytta av E. Bräunlich's Beiträge zur Gesellschaftsordnung der arabischen Beduinenstämme i *Islamica* 1933. I chabirufrågan är Noth's inlägg i festskriften till Procksch 1934 enligt min

¹ Fr. Buhl, *Det Israelitiske Folks Historie*, syvende gennemsete Udgave ved J. Jacobsen. København, Gyldendalske Boghandel, 1936. 476 sid. Pris: d. kr. 11: 25.

tanke mycket betydelsefullt. I fråga om leviterna och med dem sammanhängande problem finner jag icke Hälschers stora avhandling om Levi hos Pauly-Wissowa nämnd. Men kanske har den undgått mig. Professor Jacobsens litteraturkännedom är under alla förhållanden beundransvärd, och tack vare hans omsorgsfulla bearbetning är Buhls historia alltjämt en levande bok.

En gammaltestamentlig litteraturhistoria kan skrivas på olika sätt. Den gamla typen är den som vi känna från de forna »isagogikerna», i vilka de enskilda bibelböckerna behandlas i tur och ordning, såsom de stå i vår bibel. Det modernaste behandlingssättet är det rent litteraturhistoriska med uppdelning i litterära genrer eller litteraturarter och en kronologisk uppställning. En tredje metod användes av amerikanaren Julius B e w e r (professor i New York) i ett slags gammaltestamentlig litteraturhistoria som han nyligen utgivit i »revised edition».¹ B e w e r följer ett kronologiskt schema, så att han börjar med de äldsta tider från vilka vi över huvud ha några litterära dokument: sånger, berättelser och lagar, och slutar med de yngsta skrifterna i kanon. Och inom varje tidsskede redogör han för de i varje fall förekommande stora huvudgenrerna. Detaljkritiken förutsättes som bekant, och texten, som utmärker sig för en elegant och lättillgänglig stil, är befriad från allt tyngande tekniskt vetenskapligt gods. I stället refereras innehållet i de behandlade textdokumenten mycket utförligt; ofta återges texterna ordagrant. Den historiska och kulturella bakgrunden tecknas i stora huvuddrag till hjälp för förståendet. Erforderliga upplysningar ges i fråga om stil, rytm, estetiska och religiösa värden. Med detta uppställningssätt går man tyvärr miste om sammanhängande beskrivningar på de olika genrerna. På intet ställe får man t. ex. en ingående och sammanhängande skildring av profetismen såsom relativt enhetlig företeelse eller av profetböckernas litterära egenart. I uppfattningen av den litterära utvecklingen går B e w e r i allmänhet de vanliga vägarna. Boken är tydligen skriven för vad vi kalla »den bildade allmänheten». För undervisare i skolor och seminarier måste den kunna vara till stor nytta, där man nämligen kan engelska. Man skulle bra gärna vilja ha en liknande bok även på svenska.

De apokryfiska skrifterna i vår bibel äro tyvärr starkt försummade i alla avseenden. Och dock är kännedomen om dem oundgänglig för envar som vill lära känna judendomen under de sista århundradena

¹ J. A. B e w e r, *The Literature of the Old Testament*. New York, Columbia University Press, 1933. XIV + 464 sid. Pris: dollars 3.

före Kristus. En utförlig inledning enbart till apokryferna har nyligen utgivits av prof. W. O. E. O e s t e r l e y vid King's College i London.¹ Författaren är bland annat känd för sitt religionshistoriska verk över den kultiska dansen. Tillsammans med sin vän prof. Th. H. Robinson i Cardiff har han utgivit en serie viktiga arbeten på det gammaltestamentliga området samt tillsammans med prof. G. H. Box *The Religion and Worship of the Synagogue*. Boken om apokryferna ger oss faktiskt mer än den lovar. Behandlingen av de enskilda böcker som ingå i den apokryfiska litteraturen föregås av en större allmän inledning, där vi få en ingående redogörelse för den historiska bakgrunden till denna litteratur, de olika religiösa huvudriktningarna samt det religiösa huvudinnehållet. Urvalet av apokryfer följer den engelska kyrkobibelns. Det överensstämmer i huvudsak med vårt eget, vilket vi fått från Luther. Engelsmännen ha dock ytterligare två apokryfer, nämligen 1 och 2 Esra. Den förra är den bok som annars kallas den grekiska Esraboken, vilken bl. a. innehåller den bekanta historien om de tre pagerna vid konung Darius' hov, vilka tävla om det bästa svaret på frågan om vad som är det starkaste i världen, den senare är Esraapokalypsen från tiden omkring Jerusalems förstöring, vanligen kallad 4 Esra. Det är givet att en fullständig bild av de senaste förkristna århundradenas religiösa utveckling i judendomen icke kan vinnas utan att man tar med även sådan senjudisk litteratur som icke händelsevis fått en plats i våra kyrkobiblar, jag tänker särskilt på den s. k. pseud-epigrafiska litteraturen. Men detta hindrar icke att en inledning speciellt till apokryferna, sådan som Oesterley givit oss, kan ha sin stora nytta icke blott från kyrklig-biblisk synpunkt, utan även från allmänt vetenskaplig.

Psaltaren har under den senaste tiden stått i den gammaltestamentliga forskningens centrum. De båda senaste åren ha skänkt oss två nya psaltarkommentarer, den ena av Hans Schmidt (Halle),² den andra av Artur Weiser (Tübingen).³ Vad Weiser ger är icke någon kommentar i vanlig mening. Hans bok vill vara ett slags

¹ W. O. E. Oesterley, *An Introduction to the Books of the Apocrypha*. London, SPCK, 1935. X + 345 sid. Pris: sh. 10/6.

² H. Schmidt, *Die Psalmen*. Tübingen, J. C. B. Mohr, 1934. XII + 258 sid. (Handbuch zum Alten Testament, herausgeg. von O. Eissfeldt. Erste Reihe, 15.) Pris: Rm. 13.

³ A. Weiser, *Die Psalmen ausgewählt, übersetzt und erklärt*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1935. 252 sid. (Ergänzungsband zum neuen Göttinger Bibelwerke Das Neue Testament Deutsch.) Pris: Rm. 8.

kyrkligt-religiös bibelutläggning. Författaren säger uttryckligen att han med denna utläggning vill tjäna ett »kyrkligt behov». Det kyrkliga behovet skulle nu vara att få en utläggning som behandlade de gammaltestamentliga skrifterna såsom vittnesbörd om Guds verklighet, vilken är sig lika under alla tider och ställer alldeles samma anspråk på människor i vår tid som på den bibliska tidens människor. Guds ord, jämväl det i Gamla testamentet, går utom varje tidens skranka. Författaren vill icke ersätta, än mindre undertrycka de vanliga historiskt-kritiska kommentarerna, men han hävdar att teologien icke kan nöja sig med en i möjligaste mån objektiv behandling av de heliga skrifterna såsom historiska dokument för en »förgången religionsform», den teologiska exegetiken har till uppgift att göra den »dom över vår egen existens», som innehålles i bibelns ord, allfort gällande för oss. Av detta syfte bestämes nu såväl urvalet som översättningen och förklaringen. Översättningen följer så nära som möjligt Luther. De språkliga förklaringarna äro reducerade till ett minimum. Känner man något de teologiska strömningarna i nutiden, förstår man genast från vilket läger denna bok härstammar. På denna plats gäller det dock ej att gå till rätta med en viss teologisk åskådning, utan att helt enkelt se efter, hur en psalmutläggning sådan som Weisers bör bedömas från principiell synpunkt. Det kan ej förnekas att kyrkan för sin praktiska förkunnelse och undervisning har ett verkligt behov av bibelutläggningar av en annan typ än den som vanligen möter oss i de gängse kommentarerna med deras tunga vetenskapliga apparat och deras oöverskådliga detaljrikedom. Men frågan är hur det kyrkliga behovet skall fixeras. Och här måste jag ställa mig på en helt annan ståndpunkt än Weiser. Och detta blir mig än tydligare, när jag söker fördjupa mig i det sätt varpå han genomför utläggningen av de enskilda psalmerna. Weiser menar att man då går det kyrkliga behovet till mötes, när man tolkar psalmerna så, att de i högsta möjliga grad bli uttryck för en kristen gudstro. Jag menar att man endast och allenast då går det verkliga kyrkliga behovet tillmötes, när man tolkar psalmerna så, att den för Gamla förbundet typiska gudsuppenbarelsen så exakt och oförvanskad som möjligt kommer till synes. Och ställer det »kyrkliga behovet» ett annat anspråk, gör man bäst i att icke gå det till mötes. Detta är skarpt formulerat, men icke falskt. Låt oss t. ex. se efter, hur Weiser tolkar första psalmen. Ur bilden av trädet som bär sin frukt i sin tid och ur ordet om hur allt lyckas väl för den gudfruktige fås den »eviga sanningen» fram: emedan Gud är Gud kan

intet verk av en människa, som är ett görande av Guds vilja, slå fel. Hur är det möjligt att tolka så inför en text där den för judendomen alldeles typiska livssynen så ohöljt kommer till uttryck: det råder en av Gud fastställd parallellism mellan det religiöst-etiska livet och det yttre materiella. Rättfärdigheten får även i det yttre sin lön och orättfärdigheten sitt straff. Det är betecknande att författaren sammanställer psalmens ord om trädet, vars löv icke vissna, med Jesu ord om det goda trädet som bär god frukt, vilket ju dock talar om något helt annat. I ps. 8 finner Weiser ett ord om »Guds obegripliga nåd», som klart uppgår för en människa i det ögonblick då hon inser sin intighet inför Gud. Han sammanställer psalmen med det nytestamentliga »av Guds nåd är jag det jag är» utan att med en bokstav antyda det himmelsvida avståndet mellan den gammaltestamentlige frommes intighetskänsla inför skaparens majestät och aposteln Pauli kristusupplevelse. Det är omöjligt att tro annat än att teologen och vetenskapsmannen Weiser vet något om denna skillnad. Men han har icke gjort något för att låta läsaren ana den. Just denna av författaren flitigt tillämpade metod att sammanställa gammaltestamentliga texter med nytestamentliga ord anser jag vara i högsta grad farlig och vilseledande. Den översuddar på ett sätt som till sist kränker sanningen att vi ha fått gudsuppenbarelsen i två »förbund», icke i ett. För en djupare syn blir det ju så, att varje religiöst begrepp, varje religiös term får en något annan innebörd i Nya testamentet än i det gamla. Och denna skillnad får icke utplånas, om vi vilja göra rättvisa åt gången av Guds uppenbarelse i de båda testamentena. Alldeles särskilt beklämd blir man inför utläggningen av ett sådant centralstycke i Gamla testamentet som Ps. 51. Denna psalm visar enligt Weiser den rätta botens väsen. Den blottar syndens djupaste rötter. Den visar oss vägen till förlåtelse och sann gemenskap med Gud. Den ger oss vittnesbörd om en troskamp som icke överträffas av vad Nya testamentet har att säga om boten. Vet då icke teologen Weiser att boten i Gamla testamentet med allt vad därtill hör till sitt innersta väsen är en prestation, ett verk som skaffar människan välbehag inför Gud, medan för den nytestamentlige kristne bot ingenting annat är än att bli förkrossad och sedan för intet upprättad av den syndaren sökande och övervinnande Guds kärlek i Kristus Jesus? Här går ju en blixtrande klar gränslinje mellan gammaltestamentlig och nytestamentlig religion. Och den får icke i något förment kyrkligt behovs intresse ut-

plånas. Man finner att Hirschs ovan refererade hetsiga programskrift i all sin ensidighet dock icke är ett ord i otid.

När man från Weisers »teologiska» utläggning kommer till H a n s S c h m i d t s kommentar, känner man sig stå på fastare mark. I jämförelse med Weisers bok gör den måhända till en början ett fattigare, mindre »anderikt» intryck. Den för oss icke ut på de stora vidderna med sublima ordasätt. Men i stället få vi i all anspråkslöshet, vad bättre är, en utläggning av texternas verkliga innehåll. Schmidts kommentar kommer helt säkert, tack vare sin knappa saklighet, att bli till stor nytta vid den akademiska undervisningen. Det är besynnerligt att denna antites alltjämt skall behöva uppställas (Weiser gör det också): *antingen* en utläggning som behandlar de gammaltestamentliga texterna »blott» som dokument för en förgången, oss ovidkommande religionsform *eller* en utläggning som skall vara en praktisk förkunselse om en Gud som talar till oss lika i alla tider. Enligt min mening skulle tiden behöva en bibelutläggning som 1. gäve oss en i möjligaste mån objektiv redogörelse för vad som verkligen står i de gammaltestamentliga texterna och skildrar den Gud och den gudstro som verkligen är Gamla testamentets, 2. visade upp beröringspunkterna mellan Gamla och Nya testamentet och åskådliggjorde hur Gamla testamentet pekar framåt mot det nya, 3. bragte till full klarhet var skillnaden går mellan de båda testamentena såsom två olika stadier i den bibliska gudssynen. En sådan utläggning skulle jag med gott samvete kalla både »vetenskaplig» och »kyrklig», respektive »teologisk».

Ett intressant bidrag till litteraturen över Psaltaren utgör en i våras i Uppsala utgiven doktorsavhandling av G e o W i d e n g r e n över de assyrisk-babyloniska klagopsalmerna och de hebreiska klagopsalmerna i Psaltaren.¹ Det har länge varit känt att den religiösa lyriken i tvåflodsländerna innehåller ett stort antal klagopsalmer, där den fromme bekänner sin synd, klagar över sin nöd och beder om förlåtelse och befrielse. Det har också länge varit känt att de ackadiska psalmerna förete många beröringspunkter med de bibliska. Men här få vi för första gången en verkligt ingående och detaljerad jämförelse mellan de båda litteraturerna, och det från både litterärt-formella och allmänt religionshistoriska synpunkter. Många gemensamma drag framdragas och diskuteras. Så t. ex. sambandet med kulten, under fram-

¹ G. Widengren, *The Accadian and Hebrew Psalms of Lamentation as Religious Documents. A Comparative Study. Inaugural Dissertation.* Uppsala, Almqvist & Wiksells Boktryckeri A.-B., 1936. 365 sid.

hållande av omöjligheten att exakt skilja mellan kultiska och icke kultiska psalmer, vidare den psalmerna ofta inledande appellen till gudomen, vars syfte diskuteras och på goda grunder av författaren anses såsom i båda fallen främst liggande i ett stärkande av förtroendekänslan, vidare formuleringarna för botstämningen och skildringarna av nöden. På ett likartat sätt uppfattas ock på båda hållen sambandet mellan lidandet och synden. Det framhålles att det ej går an att strängt skilja mellan yttre och inre lidande, då båda blott äro olika sidor av samma sak. På båda hållen finnes distinktionen mellan medvetna och omedvetna synder o. s. v. På ett fint sätt avväges på olika ställen förhållandet mellan religion och magi i babyloniskt och israelitiskt botväsen. Särskilt viktigt är kapitlet om fienderna i psalmerna. Förvånande överensstämmelser framdragas. Det framhålles med rätta att det är omöjligt att bestämma fiendernas natur med enhetliga formler. Klagopsalmernas stil visar ock en tendens att hopföra termer för fiendeschildringarna från vitt skilda områden. Inför kapitlet om synden frågar man sig om ej en noggrannare analys skulle lära oss något mera om skillnaden mellan assyrisk-babylonisk och israelitisk synduppfattning. När det gäller så vittgående frågor, är det vid religionsjämförelsen nödvändigt att gå utanför ramen av den analyserade speciella litteraturgenren. Något liknande gäller jämförelsen i fråga om gudsbegreppet. Ser man saken i stort, visar det sig att den israelitiske Jahve alltid varit intolerant mot andra gudar och principiellt uteslutit ett panteon för Israels vidkommande. Den ackadiska religionen har ett panteon, vilket icke upphäves av att i enstaka fall försök gjorts att hävda en viss gudom på de andras bekostnad. Att Jahves samband med historien och det eskatologiska perspektivet vid en mera vidsynt jämförelse icke visar sig ha någon motsvarighet i andra semitiska religioner behöver knappast sägas, låt vara att dessa drag i den israelitiska gudsbilden icke komma fram särskilt starkt i de individuella bibliska klagopsalmerna. Att den israelitiska klagopsalmlitteraturen icke kan tänkas utan beroende av den ackadiska har författaren av denna förträffliga avhandling ovedersägligen bevisat. Vad beträffar det historiska sambandet torde de nya Ras Schamratexterna ha åtskilligt att lära oss (se t. ex. senast A. Lods i *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 1936, sid. 101 f.). Har Möhlenbrink rätt i att arkitekturen i Jerusalems tempel stammar just från Assyrien, så är även detta ett faktum väl värt att ihågkomma i detta sammanhang.

I samma serie som Hans Schmidts psalmutläggning tillhör utges en kommentar till småprofeterna av T. H. R o b i n s o n (Cardiff) och F. r. H o r s t (Bonn).¹ En nyutkommen första volym omfattar Hosea t. o. m. Nahum 2. Till varje profetbok får man först en kort inledning. Därpå följer en översättning samt kortfattade filologiska noter och en knapp, men saklig kommentar. Schematiska anvisningar ges till bestämmande av rytmen. Varje stycke förses med en kort och pregnant överskrift. Man saknar, tyvärr, i själva bibeltexten typografisk markering av partier som enligt utgivarnas mening äro sekundära. Anmälaren bereder det en särskild tillfredsställelse att i Hoseaboken kap. 1 och kap. 3 av Robinson uppfattas som två från början fristående parallellberättelser, och att i Mika klagodikten 1: 10 f. förklaras mot bakgrunden av det assyriska hotet 711. På ett intressant sätt förklarar Horst Nahums bok på följande vis (med modifikation av Paul Humberts teori om boken såsom ett Te Deum med anledning av Ninives fall). Boken innehåller domsprofetior över Ninive av Nahum från tiden före världsstadens undergång. Dessa ha efter stadens fall 612 blivit sammanställda till ett helt, och detta möjligen från liturgiska synpunkter och för ett liturgiskt ändamål. Egendomlig är Robinsons tolkning av Hos. 11: 8—10 såsom en domsprofetia. Möjligen är han här påverkad av H. S. N y b e r g (se nedan), vars teorier rörande Hoseaboken han i övrigt avvisar. Denna kommentar torde med stor behållning kunna läsas av universitetsstudenter för lägre betygsgrader.

Till Hosea föreligger en specialstudie av prof. H. S. N y b e r g i Uppsala.² Avhandlingens horisont går dock vida utöver Hoseabokens ram. Den betyder intet mindre än en generaluppställning med hela den gängse gammaltestamentliga textkritiken. Med frejdigt mod går den lärde och slagfärdige filologen till rätta med en rad fel, som han finner hos den exegetiska forskningen. Vi uppräknar: behandlingen av G. t., som vore det ett resultat av skriftställerverksamhet i stället för av muntlig tradition, uppfattningen av den massoretiska texten som en korruperad och otillförlitlig text, föreställningen att Septuaginta

¹ T. H. Robinson & Fr. Horst, Die zwölf kleinen Propheten. Tübingen, J. C. B. Mohr, 1936. 160 sid. (Handbuch zum Alten Testament. Erste Reihe, 14.) Pris: Rm. 6: 60.

² H. S. Nyberg, Studien zum Hoseabuche. Zugleich ein Beitrag zur Klärung des Problems der alttestamentlichen Textkritik. Uppsala, A.-B. Lundequistska Bokhandeln, 1935. VI + 144 sid. (Uppsala universitets årsskrift 1935: 6.) Pris: kr. 5.

och andra gamla översättningar i det stora hela skulle ge en äldre och bättre text än den massoretiska, betraktandet av den gammaltestamentliga hebreiskan såsom ett i det väsentliga enhetligt språk, uppställandet såsom mål för textkritiken, att den skall hjälpa oss att nå tillbaka till de gammaltestamentliga dokumentens urgestalt. Häremot formulerar nu Nyberg följande principer. G. t:s innehåll har i äldre tider traderats muntligt; den nedskrivna texten är en skapelse av den judiska församlingen i efterexilisk tid. Den gammaltestamentliga textkritiken kan därför ej ha någon annan uppgift än att fastställa den textform som fastslogs i denna sena tid i dess renaste gestalt. De gamla översättningarna bjuda i allmänhet en sämre text än den massoretiska texten. Denna är i regel mycket bättre än man i allmänhet föreställer sig. Det hebreiska språket i G. t. är i stort sett judiskt-jerusalemiskt, men man måste alltid räkna med dialektiska egendomligheter, nordisraelitiska ord och konstruktioner o. s. v. Vad är nu att säga om allt detta? Först det att författaren icke litet karrikerar sina motståndare. Jag känner inga tongivande exegeter i nutiden, som så lätt-sinnigt handskas med de gamla översättningarna som Nyberg låter påskina. Att septuagintatexten ofta upplysningsvis citeras i apparaten i Kittels Biblia hebraica betyder ju icke att dess läsarter alltid rekommenderas i den massoretiska textens ställe. Vid undervisningen har man ofta nytta av dessa textcitat just för att åskådliggöra avvikelserna och tendensen i den alexandrinska texttraditionen. Man får komma ihåg att apparaten hos Kittel i vid utsträckning är sammanställd från pedagogiska synpunkter. Dess utnyttjande ställer förvisso stora krav på läraren, och en god lärare försummar icke att undervisa om hur apparaten bör och skall användas. Vidare måste jag uttala den meningen att förtroendet för den massoretiska texten högst väsentligt har ökats under de senare åren även hos exegeterna. Men trots överdrifterna måste vi ge Nyberg rätt i flera avseenden. Varningen för okritiskt användande av Sept. ta vi gärna ad notam. Konjunktural-kritiken har mången gång varit särdeles lättfärdig, och Kittels apparat skulle vinna väsentligt på, om allehanda textkritiska hugskott helt enkelt avfördes. Undervisaren skulle därigenom befrias från omaket att behöva rätta dem eller från frestelsen att till undervisningens uppiggande någon gång driva en smula gyckel med dem. Ett oreserverat erkännande måste vi ge Nybergs maning att räkna med olika språktyper inom bibelhebreiskan. De språkliga notiserna i avhandlingen äro ytterst välkomna, och de lämna ofta en tagg kvar i hjärtat

vid tanken på hur hjälplösa vi ofta stå inför dialektiska former, fornsemitiska reminiscenser o. s. v. i det bibliska språket. I detta fall tjänar Nybergs bok som en verklig samvetsväckare. Filologisk hjälp av det slag som här bjudes vilja vi gärna ha mer av. Ett samarbete i detta avseende mellan exegeter och semitiska fackfilologer skulle bli i högsta grad fruktbarande. På en särskild punkt måste jag bestämt motsäga författaren. Det gäller frågan: muntlig eller skriftlig tradition. Det kan icke vara riktigt att påstå att det skriftliga uppteckandet så gott som helt hörde den efterexilska tiden till, och att man förut mest hade en muntlig tradition. Med en sådan uppfattning blir t. ex. den profetiska litteraturen helt enkelt oförklarlig. Hur skulle de profetiska uppenbarelserna ha kunnat spridas och fortplantas om icke genom skrift? Det är sant att en stor del av de profetiska revelationerna föredragits i tal och predikningar och skulle möjligen därefter ha kunnat inläras och återges. Men vad skall man säga om alla dessa stycken som aldrig ha föredragits, utan äro rent subjektiva expektationer, ofta med karaktär av konfessioner? För övrigt ha vi direkta uppgifter om att profeterna skrivit, t. ex. Jes. 30: 8, Hab. 2: 2. Måste man räkna med att de profetiska revelationerna upptecknats redan i äldsta tid av profeterna själva eller snarare deras lärjungar, finns det ingen möjlighet att hejda exegetens strävan att genom textkritik nå fram till den äldsta möjliga textformen. De på senaste tid uppdagade omfattande Ras Schamra-texterna ge oss för övrigt ett och annat att tänka på även när det gäller frågan om muntlig eller skriftlig tradition i det gamla Kanaan. Naturligtvis kan ju förhållandet vara olika vid olika litteraturarter. — Specialundersökningen av Hoseaboken vimlar av intressanta och djärva idéer och tolkningar. Icke minst frapperas man av de religionshistoriska uppslagen. I hoseatexten upptäcker Nyberg sådana rariteter som det gamla gudsnamnet 'Am samt 'Al uppfattat som variant till 'Eljon. Ordet melek tolkas mestadels som gudsbeteckning och sarim som mytologiskt begrepp. Hosea skulle alltså snarare vara en bekämpare av polyteismen än av konungadömet. Riktigheten eller oriktigheten av allt detta kan endast avgöras genom detaljundersökningar, för vilka detta icke är rätta platsen.

Vi ha tidigare i denna tidskrift (1931, sid. 355 f.) omnämnt A. Brunos bok om rytmen i den hebreiska poesien (1931). Förra året har den beundransvärt flitige och energiske författaren publicerat ett nytt arbete av rytmologisk natur, denna gång över Samuels- och

Konungaböckerna.¹ Författaren menar sig här kunna ådagalägga att texten i de nämnda bibelverken, alldeles såsom i de »poetiska» böckerna, genomgående är uppbyggd efter rytmiska och metriska lagar. Och då dessa lagar efter hans mening uppdelas sig på två olika typer, den ena behärskande 1 Sam. 1:1—1 Kon. 2:46, den andra 1 Kon. 3:1—2 Kon. 25:30, anser sig författaren ha rätt att tala om två olika epos, behandlande två olika huvudperioder av den israelitiska historien. Den rytmiska regelbundenheten gäller dels den enskilda versraden, dels grupperingar av rader, vilka kallas strofer. Varje sådan strof eller grupp av strofer bildar i regel ett sakligt och logiskt helt. Däremot händer det ofta att ett ord som sakligt och logiskt tillhör en viss versrad mot den annars gällande rytmen måste dragas till denna. För denna företeelse använder författaren termen »mutation». De enskilda versraderna utgöres i regel av femtaktare. För att få fram dessa femtaktare har det varit nödvändigt att noggrant fastställa vissa regler för ordens rytmiska betoning. Detaljerade tabeller uppställas häröver. Först urskiljes en grupp av ord som omedelbart ansluta sig till ett följande och sålunda icke ha någon egen ton, och sedan en grupp av ord som blott i bestämda förbindelser förlora tonen (framför allt ord i stat. cstr.). För att åskådliggöra den rytmiska byggnaden av Samuels- och Konungaböckernas text avtryckes texten i Kittels Biblia hebraica, men med insatta tecken av allehanda slag för att markera de rytmiska enheterna. Till enskildheterna ges förklaringar i en särskild avdelning med »Erläuterungen». Med största spänning går man nu till läsningen av den hebreiska texten. Man finner att det rytmiska schemat där genomföres med hård konsekvens. Dock dröjer det icke länge förrän man kommer underfund med att denna konsekvens är vunnin för ett ganska dyrt pris. Man frapperas över hur ofta de rytmiska enheterna sakna den naturliga enheten i tanke och form, som man dock ville se, och hur ofta de förargliga mutationerna fördärva alltsammans. De ofta förekommande långa ordserierna med endast ett taktslag störa den rytmiska känslan och tillåta ej ett omedelbart intryck av rytm. Textändringar med tillägg och uteslutningar spela ännu en alltför stor roll för att man skulle kunna känna sig stå på alldeles fast mark. Strofindelningen är på talrika ställen icke slående eller naturlig. Först och sist, och framför

¹ A. Bruno, Das hebräische Epos. Eine rhythmische und textkritische Untersuchung der Bücher Samuelis und Könige. Uppsala, Almqvist & Wiksells Boktryckeri A.-B., 1935. 157 sid. jämte 164 sid.text. Pris: kr. 10.

allt, saknar man ofta i Brunos »epos» den för hebreisk poesi annars så konstitutiva tankerytmen, »parallellismen». Jag kan för min del icke annat än underskriva ett yttrande av Th. H. Robinson i en nyss publicerad avhandling »Some Principles of Hebrew Metrics» i ZAW 1936, sid. 28 f.: »It may be doubted whether any Hebrew poem is really possible unless we can find somewhere in it clear evidence of a true thought-balance — — —. In the last resort it will be necessary, indeed, to insist on the appearance of thought-parallelism, since otherwise it would be possible to divide most pieces of Hebrew writing into metrical lines, and the distinction between prose and poetry would vanish» (sid. 32). Om man också ställer sig tvivlande till Brunos dristiga teorier i stort, synes dock en viktig iakttagelse kunna göras på grundval av hans arbete. Den hebreiska berättarestilen har utan tvivel utmärkts för en betydande rytmisk regelbundenhet. Berättelsen går framåt i rytmiska ordvägar, vilka ganska tydligt ge sig till känna vid en omsorgsfull uppläsning. I Samuels- och Konungaböckerna röjer sig en viss förkärlek för ordserier med omkring fem taktslag, ibland något mer, ibland något mindre. Skulle man ej kunna nöja sig med denna mera summariska iakttagelse och uppge kravet på strikt lagbundenhet i enskildheter?

För det i Göttingen pågående arbetet med Septuaginta redogjordes i SvTKv 1933, sid. 163 f. Arbetet har fortgått efter två linjer. Dels har man sökt få till stånd en stor kritisk upplaga med utnyttjande av ett så fullständigt handskriftsmaterial som möjligt, dels har man arbetat på en bekväm och lätthanterlig handupplaga med begränsad apparat. Den förra upplagan ligger i händerna på Gesellschaft der Wissenschaften i Göttingen. Handupplagan övertog den privilegierade württembergiska bibelanstalten i Stuttgart. Utgivaren blev A. Rahlfs. Denna handupplaga utkom nu fullständigt under förra året och föreligger i två ståtliga volymer, lika imponerande för sin präktiga typografiska utstyrsel som för sin prisbillighet.¹ Upplagan grundar sig i huvudsak på de tre stora handskrifterna Sinaiticus, Vaticanus och Alexandrinus. Den söker kritiskt få fram den av dessa texter dokumenterade texttypen, trycker densamma i texten och anger varianterna i noterna. Göttingenupplagan skiljer sig sålunda i detta avseende från Swetes upplaga, som i allmänhet trycker av Vaticanus' text. I de fall

¹ Septuaginta, id est vetus testamentum Graece iuxta LXX interpretes, ed. Alfred Rahlfs, I—II. Stuttgart, Privilegierte Württembergische Bibelanstalt, 1935. Pris: Rm. 12.

då handskriftstexterna i enskilda bibelböcker starkt avvika från varandra tryckas texterna jämsides. Så t. ex. i Josua, Domarboken, Tobit och Daniel. Upplagan anbefalles varmt åt teologer som önska ha en upplaga av Septuaginta bekvämt till hands vid det exegetiska studiet. För djupare vetenskaplig forskning är den däremot icke tillfyllestgörande. En vetenskaplig kritisk septuagintatext måste bygga på en långt bredare basis i fråga om handskriftsmaterialet.

Ett värdefullt hjälpmedel till inträngandet i texten till Genesis har nyligen utgivits av K. Schmidt-Phiseldock.¹ Arbetet är närmast avsett för nybörjare och motsvarar ungefär vad som brukar kallas »språklig preparation». Paragrafhänvisningarna gälla Joh:s Pedersens hebreiska grammatik. Arbetet vilar alltså på säker grund. Boken gör varken lexikon, grammatik eller vetenskaplig kommentar överflödiga, men kan för nybörjaren underlätta det riktiga bruket av alla tre. Utstyrelsen är förstklassig. För studenternas behov skulle dock ett mindre format och ett billigare pris varit än bättre.

Från Palestinavetenskapens område äro vi även denna gång i tillfälle att anmäla ett nytt viktigt arbete. För några år sedan utgav den lärda finländska damen fil. dr Hilma Granqvist ett sedermera mycket uppmärksammat arbete över äktenskapsförhållanden i det nutida Palestina (anmält i SvTKv 1933, sid. 156 f.). Vi väntade då på fortsättningen. Den har nu kommit i form av ett nytt verk, ägnat företrädesvis åt äktenskapsceremonierna och livet i äktenskapet.² Sitt stoff har författarinnan även denna gång väsentligen hämtat från en enda liten arabisk by, Artas, söder om Betlehem. Där har hon själv levat under en följd av år, ivrigt seende med sina ögon och hörande med sina öron. Här är det aldrig fråga om hypoteser eller allmänna teorier. Allt vad som säges och påstås är noggrant dokumenterat genom muntliga berättelser av orsbefolkningen eller genom på autopsy grundade skildringar. Vi få höra om förlovnings- och giftermåls-ceremonier, bröllop och »smekmånad», men också om det äktenskapliga livet, månggifte, kvinnans frivilliga övergivande av hemmet, skilsmässa och änkestånd. Äktenskapet ingås medelst kontrakts högtidliga uppsättande inför en överhetsperson. Leviratsäktenskap förekommer

¹ K. Schmidt-Phiseldock, *Sproglige Noter til den Hebræiske Genesis*. København, Levin & Munksgaard, 1936. 136 sid. Pris: d. Kr. 12.

² Hilma Granqvist, *Marriage Conditions in a Palestinian Village, II*. Helsingfors, Akademische Buchhandlung, 1935. 366 sid. (Societas Scientiarum Fennica, Comment. Hum. Litter. VI. 8.) Pris: fmk 160.

alltjämt i den formen att en efterlevande frände till en död äkta man enligt gällande sed övertar omsorgen om änkan och gifter sig med henne. Icke minst intressant är den rådande praxis för skilsmässa. En äkta man kan av många orsaker skilja sin hustru från sig. Det kan vara fråga om konflikter mellan mannens och hustruns familjer, mannen har icke råd att underhålla sin kvinna, en nytagen hustru kan tvinga sin make till att köra bort den förra, hustrun kan ha trots föra olycka med sig, osämja kan ha uppstått o. s. v. Skilsmässan äger rum genom att mannen uttalar en kort skilsmäsoformel. Denna är dock ej under alla förhållanden bindande. Den måste vara uttalad med allvar eller i vittnens närvaro. En tre gånger uttalad skilsmäsoorder kan icke gärna ryggas. Man får det intrycket att skilsmäsoformeln nästan har en magisk kraft. Kvinnan känner sig med den definitivt skild från mannen och går bort till sina anhöriga, som ta hand om henne. Önskar mannen återgång, måste saken regleras av domaren. Barnen stanna hos mannen. Frågan om en kvinna kan skilja sin man från sig besvaras så: kvinnan kan icke uttala skilsmäsoformeln, men dels kan kvinnan frivilligt lämna huset och bege sig till sitt föräldrahem för att där åter upptagas, eller också kan mannen tvingas till skilsmässa genom att kvinnans fränder fordra det av honom i vissa fall. Så blir i praktiken kvinnans ställning i detta hänseende icke mycket sämre än mannens. Fröken Granqvists arbete lär oss mycket till gagn även för förståendet av utsagor och förhållanden i Gamla och Nya testamentet. Arbetet rekommenderas livligt åt teologer, religionshistoriker och folklorister.

Till professor Immanuel Benzingers 70-årsdag utgavs i Riga en festskrift 1935, med bidrag från forskare även från de nordiska länderna.¹ Festskriften innehåller jämväl några uppsatser från det gammaltestamentliga området. A. F. Puukko skriver om exegesen av psalm 46, R. Gyllenberg om den paulinska rättfärdiggörelseläran och Gamla testamentet, F. True om Ras Schamra-texterna och författaren av denna revy om de profetiska synerna (försök till klassificering).

Förhandlingarna vid den internationella gammaltestamentliga kongressen i Göttingen hösten 1935 (se SvTKv 1936, sid. 56 f.) äro nu utgivna i en enhetlig volym.² En lång rad undersökningar publiceras här

¹ *Studia theologica*, I, ed. Ordo theologorum Universitatis Latviensis. Riga, 1935. 227 sid. Pris: kr. 6:65.

² *Werden und Wesen des Alten Testaments. Vorträge gehalten auf der internationalen Tagung alttestamentlicher Forscher zu Göttingen vom 4.—10. September*

med ämnen från snart sagt alla den gammaltestamentliga forskningens olika områden: arkeologi, litterarkritik, poetik, psykologi, textkritik och texthistoria, språkvetenskap, litteraturhistoria, religionshistoria och bibelteologi, historia, metodik, septuaginta- och vulgataforskning.

En vacker gåva till våra svenska teologer och för övrigt alla bildade bibelläsare är bibliotekarie Bror Olssons översättning och bearbetning av Fr. Kenyons bok *The Story of the Bible* (1936).¹ Kenyon är en av nutidens främste papyrologer och textkännare. Bekant är hans handbok i nytestamentlig textkritik, och under de senaste åren har hans namn särskilt förknippats med de berömda Chester Beatty-papyrerna till den grekiska bibeln (se SvTKv 1933, sid. 374 f.). Vi få här en rikhaltig redogörelse för viktiga data och fakta rörande såväl den gammaltestamentliga som den nytestamentliga textens historia, vi få veta hur bibeltexterna från början skrevs och traderades, hur de först befordrades till trycket under 1400- och 1500-talen, hur vårt kända handskriftsbestånd tid efter annan utökats genom nya epokgörande upptäckter, och vilket arbete som nedlagts på att ordna handskrifterna och vetenskapligt utnyttja dem för allt bättre och bättre kritiska upplagor av bibeltexten. Ett alldeles särskilt intresse tilldrar sig Kenyons redogörelse för Chester Beatty-fyndet, som skaffat i dagen handskrifter ett eller ett par århundraden äldre än de äldsta förut kända. Översättaren ha vi att tacka för värdefulla redogörelser för vissa skeden i den svenska bibelns historia. Jag antecknar med nöje några ord som han yttrar om språkdräkten i 1917 års svenska bibelöversättning, så mycket anmärkningsvärdare som de komma från en fackfilolog: »En bibel skall först och främst förstås: alltför ensidigt estetiska synpunkter kunna icke läggas på en folkbok som bibeln bör vara. — — — Och de som anmärka på den svenska bibelöversättningen, att den är skriven på normalsvenska eller bildat samtalspråk, ha, åtminstone när det gäller N. T., förbisett det faktum att detta är skrivet icke på litteraturspråk utan på grekiskt vardagsspråk (med undantag för smärre partier, t. ex. 1 Kor. 13 och Hebréerbrevet). De förorda med andra ord en översättning, som bryter

1935, herausgeg. von P. Volz, F. Stummer und J. Hempel. Berlin, A. Töpelmann, 1936. VIII + 239 sid. (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 66.) Pris: Rm. 12.

¹ F. Kenyon, *Bibeln. Historia, fynd och forskningar*. Auktoriserad översättning och bearbetning av Bror Olsson. Lund, C. W. K. Gleerups Förlag, 1936. 132 sid. Pris: kr. 3.

mot den eljest undantagslöst proklamerade grundsatsen, att översättningar skola vara kongeniala med originalet även ifråga om dettas stilläge.» Vi äro ock tacksamma för ett tillägg, vari översättaren redogör för ett handskriftsfynd som gjorts efter det att Kenyons bok utkommit. I en papyruspacke i John Rylands' bibliotek i Manchester fann man stycken av en septuagintatext till femte Moseboken från 100-talet före Kristus. Fyndet ger oss alltså det första förkristna handskriftsdokumentet till Septuaginta. Den nya texten publicerades alldeles nyss av C. H. Roberts i *Two Biblical Papyri in the John Rylands Library Manchester* (1936). Kenyon-Olssons lilla bok är försedd med några vackra reproduktioner av gamla bibeltexter.

Första volymen av *Svensk exegetisk årsbok*, som utges av prof. Fridrichsen i Uppsala (se SvTKv 1936, sid. 262 f.), innehåller några uppsatser som intressera även den gammaltestamentlige exegeten.¹ I var Hylander ger en snabbskiss över Huvudtyper och arbetslinjer inom nyare gammaltestamentlig forskning, H. Birkeland (Oslo) skriver om Grunddragen i profeten Jeremias förkunnelse. Åtskilligt av vad Fridrichsen själv säger i sin uppsats *Realistisk bibelutläggning* har omedelbar tillämpning även på den gammaltestamentliga bibeltolkningen. Hans huvudkrav äro saklig exeges, som tränger fram till väsentligheter, samt personlig inlevelse i dessa. Där dessa krav förverkligas är exegesen ej mindre »teologisk» än »vetenskaplig».

AGNES VON ZAHN-HARNACK: *Adolf von Harnack*. Berlin, Hans Böttcher Verlag 1936. 579 s. Mk. 9:—.

Det är icke stort mer än sex år, sedan Adolf Harnack dog, och det kan förefalla, som om detta skulle vara alltför kort tid för att få ett riktigt perspektiv på honom och hans betydelse. Det är emellertid två omständigheter som göra, att man icke kan anse den nu utgivna biografien för tidigt kommen. Den ena är den, att biografien är författad av Adolf Harnacks dotter, fru Agnes von Zahn-Harnack. Hon har naturligtvis förfogat över ett material, som för de syften hon haft med boken icke gärna kan bli mycket större, och ägt tillgång till en tradition, som snarare blir torftigare och mindre pregnant med åren

¹ *Svensk exegetisk årsbok*, I. På uppdrag av Uppsala Exegetiska sällskap utgiven av Anton Fridrichsen. Uppsala, Wretmans Boktryckeri A.-B., 1936. 183 sid. Pris: 7: 50.

än tvärtom. Det sällsynt betagande i detta tyska Gelehrtenleben, till vilket den tyska litteraturen torde kunna uppvisa få motstycken, är just föreningen av en intim kännedom om H., sådan han gick och stod, och den minutiösa belysningen från officiella aktstycken av hans lärare- och forskaregärning. Självklart ser dottern mycket med faderns ögon, men det bör genast tilläggas, att hon aldrig förfaller till för-gudning eller ger fadern orimliga proportioner. Hon har undgått denna nära till hands liggande fara, framför allt genom att i största utsträckning efter engelskt mönster låta handlingar och brev själva tala, en metod som gärna i tillämpliga fall kunde lända till efterföljd även i vårt land. Man kan alltså med tämligen stor visshet förutspå, att någon trognare bild av människan, familjefadern, vännen H. icke kan komma till stånd. I många fall voro de brev, ur vilka omfångsrika utdrag göras, avsedda som en Ehrenrettung i livstiden; i andra, såsom i fallet Bülow, betyder det av dottern framlagda materialet en posthum sådan så fullständig man gärna kan tänka sig. Man kan säga, att av H. var ett sådant porträtt mera av nöden än av någon annan, ty om honom gäller det, att »många rykten genom landet vandra, förvirrande, motsägande varandra». Skall man påpeka något särskilt drag, som väsentligen retuscherar den vanliga föreställningen om den »teologiske excellensen», så är det H:s egendomliga charisma att intuitivt kunna träffa människors andliga och lekamliga nöd och finna väg till barnen — i sistnämnda avseende är det brev, i vilket H. undervisar den äldsta dottern om vad man bör tänka om en personlig djävuls existens (s. 284 ff.) ett pedagogiskt mästerstycke. »Bildning är återvunnen naivitet» är ett aforistiskt yttrande av H. och barnets liksom andra utvecklingsstadier hade enligt honom sitt eget värde och sin egen rätt.

Men denna sida av biografien bör icke här bli föremål för någon större uppmärksamhet. Också den andra sidan av en offentlig mans liv, hans verk och dettas betydelse för samtid och eftervärld, har trots det ringa tidsavståndet i stort sett fått sin riktiga belysning — särskilda sidor lämnar författarinnan med sunt omdöme å sido för en monografisk behandling i framtiden. Men att detta varit möjligt — och detta är den andra omständigheten, som gör att man måste anse att biografien kommit i rätt tid — beror på att H:s egentliga forskargärning avslutades redan för mer än 25 år sedan, då han instinktivt följande en inre riktig drift eller tvungen av omständigheterna drogs över till organisatorisk vetenskaplig verksamhet — ett undantag utgör Marcionboken, till vilken jag återkommer längre fram. Efter

världskriget ha de andliga strömningarna lupit emot H. Detta var om man så vill tragiken i hans livsöde, och han var själv medveten därom. Det förefaller för närvarande, som om det är små utsikter till att de idéer H. företrädde i en snar framtid skola komma till heders igen. Huru som helst tillhör H. på visst sätt ett förgånget skede. Även om hans idéer och tankar återverka i det tysta, äro de icke längre ledande, och man har därför tämligen lätt att åtminstone i stora drag skissera upp hans roll intill världskriget, då andra strömningar satte in och hejdade dem som utgingo från H. Liksom varje annan människa kan H. bli föremål för olika omdömen, men han skall alltid framstå som en av de intressantaste representanterna för en epok, som ännu icke insett svårigheten eller omöjligheten att förena idealism och kristendom. Till de stora reformatörerna hörde eller ville icke H. höra. Han tillhörde de måttfulla och harmoniska. All agitation var honom förhatlig, emedan i denna »alltid medvetet eller omedvetet sanningens gränser överskridas». Denna sida i H:s väsen gjorde också, att han icke ville förskriva sig åt något parti eller på sin höjd skänka mellanpartierna sina sympatier. Då han vid presidentvalet efter Eberts död uttalade sig emot Hindenburgs val, väckte detta en oerhörd storm av förbittring, men detta ståndpunktstagande berodde just på farhågorna för ytterlighetsriktningar, som H. fruktade skulle bli en följd av Hindenburgs val. Överallt ville H. utjämna motsatser och försona. I en hel mängd teologiska fall — man konstaterar, att i regel ingrep H. av sig själv utan att därtill vara direkt uppfordrad — förde H. toleransens talan emot obskurantismen och dogmatismen, ibland kanske mera utmanande än som krävdes, men alltid så att klarhet vanns över situationen. Är den kyrkliga horisonten i dag mindre snäv och luften ej så tung, beror det till en stor del på det sätt, varpå kyrkliga konflikter löstes i utlandet och vårt land enligt de synpunkter, H. och hans meningsfränder lade på dogmatiska frågor. Det finns ingen anledning att blunda för denna verkan av H:s insats.

Adolf Harnack föddes i Dorpat 1851. Förhållandet till fadern, den konservative professorn i praktisk teologi vid Dorpats universitet, Theodosius Andreas Harnack, är en upprepning av det gamla problemet far—son. Det blev i detta fall särskilt smärtsamt därför att fadern enligt sonens beskrivning var en rigorös pliktmänniska, en djupt allvarlig lutheran, som sällan syntes le. Modern dog, när Adolf var sex å gammal, men efter några år gifte fadern om sig med en kusin

till första hustrun. Denna sökte på alla sätt utjämna motsatserna mellan far och son, och styvsonen tycks med särskilt förtroende ha slutit sig till henne. Som ett arv från hemmet medförde H. vördnaden för luthersk kristendom, framför allt sådan denna fått sitt uttryck i psalm och dikt — 1876 uttalar han sig i ett brev till en väninna i Dorpat om det för henne och andra överraskande faktum, att han särskilt fått den Paul Gerhardska psalmen »O, Haupt voll Blut und Wunden» kär. Det kan vara skäl att påminna om denna förankring i en strängt luthersk, nästan pietistisk miljö, ty den förklarar åtskilligt, som eljest kan förefalla som inkonsekvens eller opportunistisk. Det har sagts, att när H. tog ställning till ett teologiskt fall, gjorde han ofta det man minst väntade. Säkert är, att han ofta hejdade sig på halva vägen och icke helt drog ut konsekvenserna av sin åskådning. Man har här pekat på en av H. själv gjord jämförelse med Leibniz, som icke heller gärna förde en kamp till slut och som, i förbigående anmärkt, av H. skämtsamt förklarades vara den enda filosof, som han velat höra föreläsa. Minnet av den tragiska konflikten med fadern erinrade H. ständigt om plikten att fara varligt fram med de svaga i tron, samtidigt som han var väl medveten om att det ibland icke ginge för mindre än ikonoklasm. Varken skolan eller universitetet i Dorpat synes ha givit H. något incitament till en teologisk nyorientering — den ende lärare som allvarligt påverkat honom var Moritz Engelhardt, som får det betyget att han lagt grunden till H:s text- och källkritiska vetande. En av universitetet i Dorpat uppställd och av H. behandlad prisuppgift om Marcion blev väl icke alldeles utan betydelse, eftersom H. 50 år efteråt återvände till ämnet. H. erhöll guldmedalj för arbetet; betecknande för de ekonomiska svårigheter H. hade att kämpa med i ungdomen är, att han måste avyttra denna för sitt uppehälles skull i Leipzig, sedan föreståndarinnan för den flickpension, där H. meddelade undervisning, härför honorerat honom med ett cigarrettetui!

Studie- och docentåren i Leipzig (1873—79) betydde icke bara, att den intellektuella och kulturella horisonten vidgades. Det viktigaste resultatet av åren var vänskapen med en grupp mer eller mindre likasinnade vänner, framför allt Julius Kaftan. Till en början söker sig H. trevande och osäker fram, för att till slut helt växa ur en nedärvd dogmatism. Ännu doktorsavhandlingen Quellenkritik zur Geschichte des Gnostizismus kvarlämnar hos Engelhardt intrycket av en renlärig prestation. Samtidiga uttalanden i brev från lärjungen, att

mycket som vi på grund av sed eller vana tro vara förknippat med kristendomens innersta väsen måste skiljas från den kristna trons former, föreföllo säkert läraren föga oroväckande. Det var professorn i Basel, Nietzsches vän Franz Overbeck, som gjorde H. fullt övertygad om den dåtida teologiens maktlöshet, medan den Bauska skolans tendenskritik lämnade honom oberörd. Liksom för många samtida var det Ritschl, vars bekantskap H. gjorde 1877, som kom att betyda något principiellt och det bör tilläggas positivt nytt. Hos Ritschl fann H., som han själv vid olika tillfällen framhållit, icke en fragmentteologi, utan en stram, enhetlig åskådning. Men bekantskapen med Ritschl verkade icke som en uppenbarelse på vägen till Damaskus (s. 92) utan H:s ändrade uppfattning framgick som frukten av ett tåligt detaljarbete och ett förutsättningslöst tänkande. Det är icke första gången man i biografien konstaterar att H. icke hörde till de lidelsefulla naturerna; ibland kan denna eftertänksamhet verka kyla, särskilt under mannaåren, när den tidigare meddelsamheten övergått till stolt förtegenhet. Man kan endast ana, att någonting i detta hänseende inträffat som grumlat denna klara, nästan hellenska blick på världen och människorna. Men H. blev aldrig människoföraktare, icke ens när han utsattes för den gemenaste lumpenhet, och hans utvecklingsoptimistiska syn på världsdramat synes först under de svåra efterkrigsåren i någon mån ha sviktat.

H. var icke systematiker utan historiker. Utom de flesta av hans egna arbeten vittna åtskilliga yttranden om att han genialt funnit sig till rätta med vad som bäst låg till för hans andliga rustning. När han höll på med att skriva recensioner för *Theologische Literaturzeitung*, vars redaktör han var sedan 1881, framhöll han en gång, att av historiska arbeten lär man sig alltid något, när en student hjälpte till med att ordna biblioteket, sade han skämtsamt, att dogmatiken lämpligen sattes bland skönlitteraturen, och ett halvt programmatiskt yttrande var, att »dogmat övervinna vi genom historien». H:s stora huvudverk »*Lehrbuch der Dogmengeschichte*» (1 uppl. 1886—90, 5 uppl. 1931) bär tydligt prägel av denna speciella begåvning och att H. såg på dogmerna uteslutande med historikerns ögon. Arbetets första del är som bekant ett försök att förklara den kristna dogmbildningen som ett verk av den grekiska anden på evangeliets mark — ett språk som fadern hade särskilt svårt att förstå. Även i de följande banden uppvisar H., hur den kristna tron förmäler sig med de olika epokenas tankeformer, alltunder det den avlägger andra. H. undangjorde en

hel del av detaljarbetet själv; med tanke härpå kunde han sedan i boken »Das Wesen des Christentums» tala om att $\frac{2}{3}$ av allt arbete icke är annat än glädjelöst slit. Vetenskapligt har H:s Dogmengeschichte verkat oerhört stimulerande, vilken verkan förstärkts av H:s ovanliga lärareegenskaper. I Giessen hade han t. ex. vid tillträdet 1879 17 lärjungar, medan antalet 1884 närmade sig 100; på liknande sätt gick det i Berlin, men här utgjorde naturligtvis utlänningarna en mycket högre procent. På den officiella kyrkliga teologien har givetvis H:s dogmhistoria icke varit utan verkan, även om det är svårt att fixera denna. Det ingick emellertid icke i H:s åskådning att söka framtinga en revision av kyrkoläran, utan att få den historiskt betraktad; en nyfixering av läran skulle endast betyda en kort tidsfrist. På konservativt håll har H:s insats kommit att framstå som uteslutande nedrivande. För ögonblicket måste man medge, att fadern fått rätt vis à vis sonen: redan 1870 erinrade han sonen varnande om det tragiska hos mellanpartierna att söndermalas mellan ytterlighetsriktningar.

Den bildade, religiöst intresserade allmänheten, framför allt den som stod utanför de organiserade kyrkosamfunden — betecknande nog hade boken som motto N.T:s ord om hundarna som äta av de smulor som falla från deras herrars bord — konfronterades med dessa Harnackska idéer i boken »Das Wesen des Christentums». Vilket inflytande denna bok fått på den religiösa lekmannabildningen kan man förstå av den stora tillslutningen till de föreläsningar (vintern 1899/1900), av vilka boken är ett av en teologie studerande stenografiskt upptecknat referat, och de många upplagor och antal exemplar, i vilka den spritts; till 1927 11 uppl. och 71000 ex. samt översättningar till 13 språk. Lekmannen mötte här evangeliet, ursprungligt och enkelt, som det hette, avklätt alla tidsbestämda förklädnader. Icke alldeles med orätt kallade Friedrich Loofs boken en ny upplaga av Dogmengeschichte, omarbetad för praktiska behov. På andra håll reagerade man våldsamt mot bokens både tendens och innehåll, ofta på ett brutalt hänsynslöst och sårande sätt. Knappast kan man instämma med författarinnan, att man utan vidare kan lämna filosofen Eduard Hartmanns kritik ur räkningen. Han skrev: »Reaktionär är icke blott den som vill föra oss tillbaka till 1600-talet . . . eller till 1100-talet. Ännu mer reaktionär är den som vill försätta oss tillbaka till första århundradet, den urkristna församlingens tid». På katolskt håll och inom den ifrån katolicismen emanciperade moder-

nistiska teologien, t. ex. av en Loisy, har emot H. invänts, att man icke kan så att säga skala av den på evangeliet och urkristendomen följande utvecklingen eller som det ibland med ett drastiskt uttryck pläгат heta »pressa ned den vuxne i vaggan». Men H. såg icke i dogmbildningen en konsekvent eller följdriktig utveckling av evangeliet, som kardinal Newman gjorde, och så tillvida var han i överensstämmelse med sin egen grundåskådning. En oerhört betydelsefull verkan av H:s författarskap och speciellt boken »Das Wesen des Christentums» bör här icke alldeles förbigås. Mer än någon annan samtida teolog har H. förskaffat teologien aktning även i kretsar, som förut icke haft någon respekt för denna — H:s nära förbindelse och samarbete med Mommsen och Wilamowitz von Moellendorff talar här ett tydligt språk. Det var också H. som lyckades rädda de teologiska fakulteterna i Weimarförfattningen, t. o. m. åvägbringa en förbättring i deras villkor.

Genom kallelsen till Berlin (1888), som föregicks av långa och söndrande strider, men som till sist genomdrevs framför allt tack vare den verkligt betydande men åtskilligt underskattade Ministerialdirektorn för universitetsärenden, Friedrich Althoff, kom H. på en plats som gav honom större möjligheter och utrymme än Giessen och Marburg, på vilken senare plats han hunnit verka endast två år. Det lyckades aldrig H. att komma i kontakt med det kyrkliga lägret — bortsett från löftesrika ansatser i Hessen (Giessen), där H. möttes av förtroende och uppskattning i prästerliga kretsar. Efter den berömda Apostolikumstriden lyckades man från kyrkligt håll genomdriva inrättandet av en »straffprofessur»; med dennas första innehavare, förutvarande professorn i Greifswald Adolf Schlatter, var väl samarbetet gott. Men i längden kunde ett sådant sakernas tillstånd icke bli annat än outhärdligt. Med den konservativa riktningen och dess »lügenhafte Geltung der Bekenntnisschriften», som H. uttryckte sig vid sekelskiftet, var som antytt fronten för alltid uppriven, och H. hade själv ingen lust att anknyta till det kyrkligt liberala partiet. Man kan inte förtänka H., om han under sådana omständigheter mer och mer lät sig tagas i anspråk för administrativa och organisatoriska uppgifter och till slut tog steget helt ut över teologiens gränser. 1905 övertog H. som Generaldirektor ledningen av Königliche Bibliothek, dock utan att helt uppgiva sin föreläsningsverksamhet, och 1911 blev han president för Kaiser Wilhelmgesellschaft, som han själv varit med om att grunda och som huvudsakligen ägnar sig åt naturvetenskapliga

eller praktiskt ekonomiska uppgifter. Icke mindre än två gånger, 1908 och 1917, var H. allvarligt påtänkt som kultusminister. Hela denna successiva omplantering i en annan miljö var delvis betingad av omständigheter, över vilka H. själv icke rådde, men å andra sidan får man icke förbise, att den försiggick enligt hans egen önskan att praktiskt gripa in utvecklingen. Ännu 1929 kände sig H. som theologus, och in i det sista ägnade han teologien sina sparade timmar.

Från denna senare tid skall här endast beröras ett arbete av H., eftersom det åtminstone på en bestämd punkt betyder en omsvängning i H:s uppfattning. Det är den märkliga Marcionboken 1920. Vad som frapperade i denna bok, var den kulturpessimism som däri kommer till uttryck och som bjärt sticker av mot H:s tidigare kulturoptimism. Detta gjorde också att boken fick ett eko långt utanför fackkretsarna. Det kan inte råda något tvivel om att det är efterkrigstidens ekonomiska och sedliga nöd, som kommit H. att i Marcion — naturligtvis med bortseende från vissa med den antika världsbilden sammanhängande föreställningar och den otympliga bibelkritiken — se en religiös karaktär, som i åtskilliga hänseende var en länk i den kedja, som bildas av profeterna, Jesus och Paulus (jfr Hans von Soden i Deutsche Literaturzeitung 1921). Marcion förkastade absolut G. T. och uppdrog en bestämd skillnad mellan G. T:s och N. T:s Gud, Jesu Kristi fader, och detta föranledde H. att bl. a. taga ställning till G. T:s plats i nutiden. Han formulerade sin tes sålunda: »Att förkasta G. T. hade på 100-talet varit ett fel, som kyrkan som sådan med rätta undvek att begå. Att behålla det på 1500-talet var ett öde, som reformationen icke kunde undgå. Men att behålla det ännu på 1800-talet som en kanonisk urkund i protestantismen är följderna av en religiös och kyrklig förflamsning». För det aktuella kyrkliga läget i Tyskland har H:s tes fått en skicksediger betydelse, vars följder ännu icke kunna överblickas. Emellertid konstaterar man, att H. icke ens i detta stycke blev någon doktrinär: ännu under de sista åren, särskilt vid betydelsefulla tillfällen, valde han med förkärlek gammaltestamentliga texter för husandakten. En alltmer och mer tilltagande känsla av isolering och ensamhet gjorde kanske sitt till att H. fick större förståelse för profeterna och psalmerna. Den sista födelsedagen läste H. vid husandakten profetorden i Jesaja 40: 27—29. Något mer än en månad därefter gick H. ur tiden den 10 juni 1930 i Heidelberg, dit han rest för att bevista Kaiser Wilhelmgesellschafts 18:e årsmöte.

Egentligen borde här icke helt förbigås den betydelse H. haft för Sverige. Den nära förbindelsen mellan Nathan Söderblom och H., särskilt under deras sista år, framhålles i biografien, och i faksimile är bifogat det brev H. skrev till Söderbloms 60-årsdag. Vad H. direkt och indirekt betytt genom *Theologische Literaturzeitung* har såväl Söderblom som hans samtida vittnat om. Men eljest förefaller det, som om H. icke för den unga teologgenerationen på 1880-talet betytt på långt när så mycket som Wellhausen. Frågan förtjänade för visso att upptagas i ett större sammanhang än som rimligtvis här kan bli fallet (jfr nu O. KROOK, *Uppenbarelsen*, 1936, s. 18). För svenska lekmän har däremot H. förklarligt nog kommit att betyda mycket mera än Wellhausen.

Recensenten är till slut angelägen om att betona, att denna anmälan, hur lång den än blivit, endast kunnat ge en antydning om innehållet i Agnes von Zahn-Harnacks på nytt stoff, nya synpunkter och uppslag mättade bok. Var och en som är intresserad av den teologiska utvecklingen årtiondena omkring sekelskiftet hänvisas till boken själv. Ett närmare studium ger den rikaste behållning.

BROR OLSSON.

P. FEINE: *Einleitung in das Neue Testament. Achte, völlig neu bearbeitete Auflage von J. BEHM. Leipzig 1936, Quelle & Meyer. 326 sidor.*

Feines *Einleitung* har visat sig vara en nyttig bok för det teologiska studiet. Den har upplevt ständigt nya upplagor och föreligger nu för åttonde gången, bearbetad av professor Behm, Deissmanns efterträdare i Berlin. Den praktiska upplägningen, som från början gjorde denna lärobok så populär, har i senaste upplagan ytterligare framarbetats, så att nu denna inledning framträder såsom det utan jämförelse bekvämaste kompendium i de nytestamentliga inledningsfrågornas nuvarande läge och den moderna isagogiska litteraturen. På grund av dessa egenskaper torde boken ha intresse för teologer långt ut över de studerandes krets. Det bör även betonas, att med sin kompendiariska karaktär saknar den ingalunda personlig prägel. Feines konservativa inställning företrädes även av Behm, men med något starkare betoning av kritiska synpunkter. Framställningen omfattar både disciplinens historia, speciell inledning och text- och kanonhistoria. Nyttiga äro

två korta avsnitt om apokryfa evangelier och apostlagärningar. En komplett lista över nyare kommentarer till de olika nytestamentliga böckerna finns i slutet och är synnerligen välkommen. Som bekant, har kommentarproduktionen under senare år varit ofantligt livlig, varför Behms översikt fyller ett verkligt behov.

Vad *Pastoralbrevet* beträffar, ställer sig Behm på den förståndiga ståndpunkten, att han låter dem vara avfattade på aposteln uppdrag av någon av hans lärjungar. De äro alltså icke dikterade av aposteln, men denna har dock bidragit till dem med egna tankar och formuleringar. Behm måste följaktligen antaga en andra fångenskap i Rom, som bragte Paulus martyriet år 66 eller 67. — *Hebreerbrevet* är skrivet mellan åren 80 och 90 av en urkristen lärare med retorisk bildning, sannolikt judekristen, till en grupp kristna inom den romerska församlingen; dessa adressater äro ej judekristna, utan kristna i allmänhet, som i ett svårt läge behöva stärkas i tron och förmanas att härda ut. Det är skönt att få den gamla teorin om judekristna, som hotas av återfall till judendomen, avpolleterad; den bör nu för alla tider läggas till handlingarna. — *Första Petri brev* är skrivet i Rom i början på 60-talet av Pauluslärjungen Silvanus under Petri auktoritet. Att Silvanus skriver i *Petri* namn till *paulinska* församlingar, kan synas påfallande. Men om Paulus just då var borta från Rom (eller, kan man tillägga, i fängelse), blir detta mindre påfallande. För min del finner jag i 1 Petr. ett klart bevis på, att Petrus på sina missionsresor hade besökt Mindre-Asien och var känd av församlingarna där. — Beträffande *Fjärde evangeliet* intager Behm den ohållbara ståndpunkten, att det är skrivet av aposteln Johannes och efter hans död (i ofärdigt skick) utgivet av hans lärjungar, som ha tillagt kap. 21. Att en personlig lärjunge till Jesus skulle ha gestaltat Jesustal så subjektivt som fallet är i *Fjärde evangeliet*, är emellertid alldeles otänkbart. Evangeliet är fastmer en litterär bearbetning av en Jesustradition, som var buren (huvudsakligen) av Älsklingslärjungen, om vilkens identitet vi väl aldrig skola komma till klarhet.

Inledningens hållning i denna fråga, som i en del andra, är okritisk. Men bokens utmärkta egenskaper såsom orientering i inledningsvetenskapens nuvarande läge är obestridlig och värd allt erkännande.

ANTON FRIDRICHSEN.

UR TIDSKRIFTERNA 1936.

Den grundlärdä *Journal of Theological Studies* innehåller 1936 endast tre artiklar: Clement C. J. Webb, Nature and Grace (april); Charles W. Lowry, Origen as Trinitarian (juli); J. S. Boys Smith, Hume's Dialogues concerning Natural Religion (okt.). F. ö. en mängd notiser och små studier, mest på det patristiska gebietet. Utförliga litteratursidor.

Englands modern Churchmen ha i Oxford hållit sin årskonferens, den 23:dje i ordningen. De små traktater, som för diskussionens förberedande utsänts före konferensen, äro publicerade i septembernumret av *The Modern Churchman*. Författare och ämnen äro: W. R. Matthews, Reason and Religion; G. L. H. Harvey, From Fact to Faith; J. C. Hardwick, What to Believe about Man; T. F. Royds, What to Believe about God; J. R. C. Webb, The Historic Jesus; R. D. Richardson, The Significance of Jesus for Faith; M. T. Dunlop, The Spirit of God; H. P. Kingdom, The Church in which we Believe; A. C. Bouquet, The Bible; Roy McKay, Sin and Forgiveness; W. R. Inge, Prayer; G. F. Woods, Immortality; G. Milner, Why Formulate our Beliefs?; H. D. A. Major, How to Believe.

I häfte 1 av *The Church Quarterly Review* lägger man märke till en exegetisk undersökning: F. R. Montgomery Hitchcock om Rom. 16. Häfte 2 rymmer bl. a. en redaktionell not om det nuvarande politiska läget i Europa. Franskvänlig. Det längsta bidraget är av Gabriel Herberts hand: Open communion. Problemet stat och kyrka, nu aktuellt i England, diskuteras i årgångens båda senare häften. Annars har det 3:dje häftet t. ex. en rikt illustrerad artikel om kyrkoarkitektur. I 4:de häftet observerar man en liten studie över Jakobsbrevet — författaren, A. Lukyn Williams, anser det vara N. T:s äldsta skrift — och en annan om Tyndale som översättare.

Vad redigeringen beträffar, är *International Review of Missions* en mönstertidskrift. Januarinumret domineras helt av M. M. Underhills noggranna översikt av världsmmissionen under året 1935. I n:r 2 skriver Frank C. Laubach om The Key Method of Teaching Illiterates och Ruth Rouse om The Missionary Motive. C. E. Abraham berättar i n:r 4 om svårigheten att göra kyrkohistoria till ett levande ämne i Indiens skolor. Eljes domineras detta nummer av B. Malinovsky, Native Education and Culture Contact. Tor Andræs bok om Muham-

meds liv och tro har kommit ut i engelsk översättning och anmäles i n:r 3.

Evangelische Theologie är en fortsättning av »Blätter zur kirchlichen Lage» och »Zwischen den Zeiten». Vetenskapliga detaljundersökningar förekomma sparsamt. I häfte 3 möter man dock en sådan: August Lang, Die Quellen der Institutio von 1536. Frågan lag—evangelium tycks annars vara den mest brännande. Otto Wolff pläderar i häfte 4 för en »riktig lära om tertius usus». I häfte 9 skriver Hans Hellbardt om Kristus som »das Telos des Gesetzes» och Hermann Diem berör i ett längre konferensreferat likaledes frågan lag—evangelium.

De kalvinska drag, som i *Evangelische Theologie* äro förhärskande, träda i *Luthertum* starkt tillbaka men utplånas ingalunda. Marahrens, Elert och Althaus stå i ledningen för denna tidskrift. Även i *Luthertum* skymtar frågan lag—evangelium. Oslo docenten H. Birkeland skriver om Die alttestamentliche Offenbarung als Gesetz und Evangelium (häfte 5). I häfte 6 riktar H. Matthes sin kritik mot den dialektiska teologien, vars tillbakagång fastslås som ett historiskt faktum. Emil Weber skriver i häftena 3 och 4 om Martin Kähler som luthersk teolog. I n:r 8—9 (en volym) märkes: W. Elert, Ein neu entdeckter Kommentar von Johannes Brenz och O. Procksch, Pauli Todesjahr 62 n. Chr. Häfte 10 har en kort anmälan av Ingvar Anderssons »Erik XIV».

Norsk Teologisk Tidsskrift anses som statsfakultetens organ. I n:r 1 tar Lyder Brun till orda i den gamla frågan om indikativ och imperativ hos Paulus. N:r 2 är helt ägnat åt en liten avhandling av cand. theol. Nils Dahl om 1 Kor. 13. Undersökningen genomföres delvis under diskussion med A. Nygren. T. B. Barrat går i ett intensivt inlägg till storms mot vissa uttalanden från religionspsykologiskt håll om pingstväckelsen (n:r 1).

Bland artiklarna i *Tidsskrift for Teologi og Kirke* förtjänar D. A. Frøvigs uppsats att särskilt framhållas (häftena 2 och 3). Den behandlar Forholdet mellem tro og historie hos Paulus.

2:dra och 3:dje häftet (en volym) av (*Dansk*) *Teologisk Tidsskrift* tillägnas prof. Oskar Andersen på hans 70-årsdag. Man lägger märke till det isländska bidraget: J. Helgasons uppsats om Personalhistorikeren Provst Jón Halldórsson til Hítardalur. Denne 1700-talsprästs anteckningar synas vara huvudkällan för isländsk historisk forskning. Dr B. Kornerup undersöker katolikernas rättsliga ställning i Danmark

under 1700-talet, och Dr J. Munck lämnar ett bidrag till frågan om gnosticismen. I »Billedet af Kætterne hos Ireneus» betonar han, hur naturligt det var för Ireneus och andra kyrkans män att se all heresi som en enhet. Men när den moderne forskaren religionshistoriskt vill undersöka dessa heresier, är bibehållandet av gemensamhetsnamnet »gnosticismen» ren slentrian. »Gnosticismen» är ingen enhet.

På tal om danska materier så anmäler A. Adell i *Tidskrift för Kyrkomusik och Svenskt Gudstjänstliv* två nyeditioner av gamla danska kyrkliga böcker, graduale och psalmbok från resp. 1573 och 1569 (häfte 2). I 1:sta häftet redogör Harald Andersson för Den liturgiska rörelsen inom de lutherska kyrkosamfundet i Förenta Staterna.

Bengt Sundklers undersökning »Missionen i svensk 1800-talspredikan» går genom två nummer av *Svensk Missionstidskrift* (häftena 2 och 3). Ett annat bidrag av mera allmänt intresse är Axel Malmbergs uppsats om missionens plats i psalmbokförslagen från 1868 till 1936 (häfte 3).

Kristen gemenskap är det internordiska ekumeniska organet. Redaktör är pastor Nils Karlström. I häfte 2 meddelar N. Ehrenström programmet för 1937 års Oxfordkonferens. (En liknande redogörelse för den planerade Edinburghkonferensen utlovas komma att inflyta i ett följande nummer av tidskriften. E. Molland lämnar en kort redogörelse för den anglo-skandinaviska teologkonferensen i Norge 31 aug.—6 sept. i år (häfte 3).