

S V E N S K T E O L O G I S K K V A R T A L S K R I F T

ÅRGÅNG 12

1936

HÄFTE 2

I N N E H Å L L

	Sid.
JOHANNES LJUNGHOF: Den kristna trons gudsbild och gudsbilden i Boströms idealism	107
FOLKE HOLMSTRÖM: Eskatologiens slutperspektiv	122
OLOF LINTON: Nya Testamentets tankar om profeter och profetia Från den teologiska samtiden	146 168

Teologisk litteratur:

Praktisk teologi (HANS ASMUSSEN: Die Seelsorge. Ein praktisches Handbuch über Seelsorge und Seelenführung; DENS.: Das Kirchen- jahr; WOLFGANG TRILLHAAS: Evangelische Predigtlehre; JULIUS SAMMETREUTHER: Predigtmeditationen; KARL BARTH und EDUARD THURNEISEN: Die grosse Barmherzigkeit. Predigten), av <i>Yngve Brilioth</i>	173
Det gamle Testamente, oversatt av S. Michelet, Sigmund Mowinckel og N. Messel, av <i>Ivar Hylander</i>	184
RUDOLF OTTO: Reich Gottes und Menschensohn. Ein religionsge- schichtlicher Versuch, av <i>Gösta Lindeskog</i>	189
VILLIAM GRØNBÆK: Om Beskrivelsen af religiøse Oplevelser. En eksperimentel religionspsykologisk Undersøgelse, av <i>Thede Palm</i>	200

L U N D

C. W. K. G L E E R U P S F Ö R L A G

DEN KRISTNA TRONS GUDSBILD OCH GUDSBILDEN I BOSTRÖMS IDEALISM.¹

AV LEKTOR JOHANNES LJUNGHOF, KALMAR

I festskriften till Manfred Björkquist (1934) ingår bland andra värdefulla bidrag också en uppsats av docent J. Cullberg över ämnet »Finns det en kristen idealism?» Frågan är uppenbart orimlig, om man enligt hävdvunnet allmänt och vetenskapligt språkbruk med »idealism» menar generellt en andlig, anti-materialistisk verklighetsuppfattning (verklighetens grund andlig) och en andlig, anti-materialistisk livsgestaltning (livet inriktat på andliga värden). Ty finns det verkligen någon, som bestrider att kristendomen själv är en form av idealism i den nämnda betydelsen av ordet? Måste man inte då tvärtom, åtminstone från kristen synpunkt, betrakta kristendomen som den högsta, absoluta idealismen? I varje fall kan den anti-idealistiska teologien inte antagas vilja förfäktat något annat, även om den, såsom Cullberg med rätta framhåller, ibland begagnar sig av termen idealism på ett »ytterligt onyanserat» sätt.

Cullbergs fråga är däremot synnerligen väl motiverad, om man med idealism menar speciellt det filosofiska tänkande, som i den europeiska

¹ Skriven sommaren 1935 och i början av oktober antagen till publicering i Kvartalskriften, har föreliggande uppsats givetvis från början inte kunnat taga ställning till den artikel om »Religionssynkretismen i Sverige under 1800-talet», som biskop Aulén infört i sista häftet av Kvartalskriften för i fjor. När min uppsats nu kommit att publiceras efter Auléns, har redaktionen visserligen uttalat önskvärdheten av en omarbetning av densamma med hänsyn till Auléns inlägg. Och givetvis måste det också från min synpunkt anses önskvärt, att jag i Kvartalskriften kunnat taga ställning till detta inlägg. Så mycket mer som detsamma i förbigående skarpt vänt sig mot en av mig författad uppsats om »Luther och idealismen», införd i Vår Lösens oktobernummer för i fjor. Men då jag inte kunnat finna en omarbetning av föreliggande uppsats på någon punkt sakligt motiverad genom Auléns inlägg och då redaktionen å sin sida av redaktionella skäl inte ansett sig kunna bereda plats för den nya uppsats, jag insänt med anledning av Auléns inlägg och kritik, har jag funnit mig nödsakad att här helt och hållet avstå från att taga ställning till detta inlägg.

odlingens historia utgår från Platon och i vårt land räknar Boström som sin främste representant. Ty är det inte då också alldeles uppenbart, att nämnda teologiska riktning är benägen att betrakta *denna* idealism i *alla* dess former såsom principiellt oförenlig med kristendomen? Detta på grund av den i religiöst avseende antropocentriska karaktär, som man anser vara utmärkande för densamma.

För sin del intar Cullberg en ganska moderat ståndpunkt. Med stort eftertryck framhåller han, att den filosofiska idealismen bygger på samma fundament som kristendomen: en anti-materialistisk mänskoupfattning. Särskilt värdefullt är vidare hans påpekande av sambandet mellan teologi och religionsfilosofi. Teologien kommer nämligen med sina utsagor om det översinnliga aldrig ifrån den religionsfilosofiska prövningen av hur dessa utsagor passa samman med vår vetenskapligt sovrade erfarenhet för övrigt. Men då teologien lika litet som någon annan vetenskap kan avstå från suveräniteten inom sitt eget erfarenhetsområde, är det självklart, att den inte kan associera sig med någon annan religionsfilosofi än den, som hävdar eller åtminstone inte förnekar den krista grundsynen på Gud och människan. En religionsfilosofi, som utplånar gränsen mellan människan och djuret, och en religionsfilosofi, som utplånar gränsen mellan människan och Gud, äro därför båda lika oantagliga från kristen teologisk synpunkt.

Så långt kan ingen berättigad invändning göras mot Cullbergs framställning. Oanfäktbar är också hans tes, att Geijers filosofiska idealism (»utan ett du intet jag») är kristen i princip. Men när han samtidigt härmed från gudsbildens och gudsförhållandets synpunkt faller domen 'inte kristen' över Boströms idealism, lämnar hans bevisföring mycket övrigt att önska vad både innehåll och form beträffar.

Från innehållets synpunkt skulle de invändningar, författarens godkännade av Geijers idealism men underkännande av Boströms ge anledning till, kunna sammanfattas i följande frågor: Vore någon »gemenskap» tänkbar mellan två »motsatta» verkligheter (ett jag och ett du), om deras motsatsförhållande betydde, att de principiellt *utesluta* varandra? Måste inte därför vad Geijer kallar gemenskap mellan två »motsatta» verkligheter vara detsamma som det Boström kallar två »självständiga» verkligheters ömsesidiga ingående i varandra, mer eller mindre fullständigt? Och omöjliggör inte den ömsesidiga självständig-

heten utan vidare den ena partens utplånande och försvinnande i den andra? Eller hur kan ömsesidighet någonsin bli detsamma som ensidighet? Måste vidare enligt evangelisk övertygelse »autonomi» i Boströms mening, d. v. s. *samvetslagstiftning* i motsats till yttre tvångslagstiftning, verkligen anses oförenlig med tanken på en gudomlig lagstiftning? Ponerade Kant, autonomibegreppets upphovsman, själv ett sådant uteslutningsförhållande mellan autonomi och teonomi? Vittnade inte tvärtom enligt Kant samvetslagen ännu kraftigare än stjärnhimlens lagbundenhet om en gudomlig lagstiftare? Det svar man ger på dessa frågor, blir samtidigt ett svar på frågan, huruvida författarens kritik av Boström kan anses sakligt berättigad eller ej.¹

Vad åter den formella synpunkten angår, är det givetvis en brist, att författaren aldrig inlåter sig i något verkligt meningsutbyte med Boström för att få utrönt, om inte en annan och riktigare mening döljer sig bakom hans uttryckssätt än den, författaren själv utläser därur. Begränsning är nödvändig. Men — det kan inte hjälpas — en bevisföring, som bara tar upp skälen mot men inte skälen för, blir aldrig riktigt övertygande.

Ett märkligt och i högsta grad tacknämligt försök att låta boströmianismen och dess insats i vår andliga odling få sin rätta historiska belysning har nyligen gjorts av biskop E d v a r d R o d h e i hans utan överdrift sagt banbrytande arbete om Den religiösa liberalismen i Sverige. Det är inte heller svårt att ur denna bok läsa ut dess författares intresse och vördnad inte bara för Boström själv och

¹ Se vidare prof. Efraim Liljeqvists synnerligen instruktiva och klagörande uppsats Om den svenska personlighetsidealismens principiella ställning till mystiken (I festskriften till prof. A. Grotenfelt. 1933). Hur Boström själv uppfattade personlighetsidealismens ställning till mystiken framgår med all önskvärd tydlighet av följande ord i en av hans senaste religionsfilosofiska föreläsningsserier: »Även sedan människan nått sitt mål, blir hon ej identisk med sin idé, ty då skulle hon bli Gud, hon skulle sammanfalla med Guds allvetande, hennes medvetande skulle bli identiskt med Guds» ett antagande som från personlighetsidealismens ståndpunkt är principiellt otänkbart, menar han. (Boströms föreläsningar i religionsfilosofi 1862-63 och 64-66, utgivna av G. J. Keijser, i det följande betecknade med Rf. II. Delarna 4-5 sid. 157). Vad förhållandet mellan Geijers och Boströms idealism angår, är det kanske inte heller alldeles betydelselöst att erinra om den glädje, med vilken Geijer 1841 hälsade Boströms specimen för professuren i praktisk filosofi, avhandlingen »De notionibus religionis, sapientiae et virtutis earumque inter se nexu».

hans lärjungar (män sådana som Claëson, Klockhoff, Nyblæus m. fl.) utan också för deras tänkande. Men så mycket mera anmärkningsvärt är det, hur litet man också här får höra Boström själv tala. Mest är det lärjungarna som ha ordet. Och när författaren tillkännager, att han inte alls ämnar inlåta sig på den stora frågan, huruvida Boström kan anses ha »platoniskt, idealistiskt omtolkat den kristna gudstron», så visar sig detta tillkännagivande i fortsättningen, där författaren tämligen utförligt fullföljer Wikners kritik av Boström just beträffande gudsbilden, närmast betyda blott att författaren inte vill inlåta sig i någon diskussion med Boström själv om denna sak.

Under sådana förhållanden kan det inte anses omotiverat att genom en, om än så knapphändig, analys av Boströms ståndpunkt något närmare pröva riktigheten av den från teologiskt håll ständigt återkommande anklagelsen mot honom för förvanskning av den kristna trons gudsbild och gudsförhållande. »Audiatur et altera pars» är en gammal god domareregeln, från vilken intet undantag bör medgivas. Den anger därjämte i föreliggande fall det minimum av uppmärksamhet, vi äro skyldiga en av märkesmännen i vår odlings historia.

*

Innebörden i den teologiska huvudanklagelsen mot Boströms idealism kan närmare preciseras i följande tre punkter:

1. Enligt kristen tro är Gud framför allt den allsmäktiga, skapande viljan, den heliga kärleken. Men enligt Boström är Gud ingenting annat än det fullkomliga vetandet, det absoluta förnuftet.

2. Enligt kristen tro är det endast i Kristus, vi verkligen lära känna Gud. Men enligt Boström är det i vårt eget inre, genom vårt förnuft, som vi lära känna Gud.

3. Enligt kristen tro är det Guds helige Ande, som genom Kristus gör oss till Guds barn. Men enligt Boström äro vi Guds barn potentiellt av evighet och bliva det aktuellt här i tiden av egen kraft tack vare vår gudomliga natur, vårt högre jag.

Vad skulle Boström ha svarat eller kunnat svara på denna kritik? I somliga fall är hans svar redan givet, klart och otvetydigt. I andra fall får man nöja sig med att härleda det ur de av honom själv givna allmänna premisserna.

Helt och hållet gripen ur luften är kritiken naturligtvis inte. I vissa avseenden vill Boström inte alls höra talas om att Gud är vilja, att det kan finnas någon vrede hos Gud eller att Gud är kärleken. Nämligen om »viljan» hos Gud betyder, att han för egen del (»i och för sig») skulle behöva förverkliga något, som han inte redan av evighet är, t. ex. rättfärdighet och godhet; om Guds »vrede» betyder, att hans godhet tagit slut och förvandlats till sin motsats; och om Guds »kärlek» är något godtyckligt eller om den betyder, att hans godhet är motiverad av något utanför honom själv (t. ex. av någon »förtjänst» hos oss), som uppväcker hos honom en längtan efter gemenskap (eros). Men måste inte också teologien anse sådana föreställningar om Gud oförenliga med Kristi ande och evangelium? Och borde inte särskilt den teologi, som så starkt framhåller Guds kärleks omotiverade, *absoluta* karaktär (agape), förstå och gilla Boströms avvisande av eros-tanken från uppfattningen av Guds kärlek?

I varje fall är det tydligt, att Boström inte i andra avseenden frånkänner Gud vare sig vilja eller kärlek, ja principiellt sett inte ens vrede, såvida man blott håller dessa begrepp fria från allt »sinnligt eller patetisk eller tillfälligt och arbiträrt».¹ Eller skulle de straffande och saliggörande verkningar, som enligt Boström utgå från Gud, människans suveräne, »absolut högste regent eller monark», verkligen inte ha något att skaffa med vad den kristna tron kallar Guds vrede och Guds kärlek? Och där det är tal om verkningar, som utgå från Guds personlighet, har man där verkligen förnekat allt vad aktivitet och vilja heter? Kunna verkningar utgå från något, som inte äger aktivitet? Och kunna personliga verkningar utgå från något, som inte äger personlig, medveten aktivitet d. v. s. vilja? Boström svarar själv: »Vi frånkänna ej Gudomligheten vilja, men vi tillägga honom densamma icke, såsom den finns hos människan, såsom relativt motsatt förståndet. Sådant duplicitet kunna vi ej erkänna hos Gudomligheten.»² Till yttermera visso uppfattar och framställer Boström alltid religionsfilosofien som »en praktisk disciplin» d. v. s. som en vetenskap om ett visst slag av vilja och verksamhet, ja som den högsta av alla praktiska veten-

¹ Boströms Grundlinjer till den filosofiska statslärans propedeutik § 55.

² Boströms föreläsningar i religionsfilosofi 1848 49, utg. av S. Ribbing, sid. 69 f. (I det följ. förk. Rf. I).

skaper. Dess innehåll anger han kort och klart så: »Till religionsläran hör: 1) Gud *verkar*, och 2) människan måste i sig upptaga denna *hans* verksamhet och göra sig till organ för den.»¹

Sin uppfattning av Gud som »verkande eller handlande» vilja utvecklar Boström från principiell synpunkt i läran om »Gudomlighetens metafysiska attributer» eller egenskaper. Gud beskrives här såsom människans *allsmäktige* skapare och upprätthållare, *helige* och *rättvise* (rättfärdige) monark eller regent, *allvise* försyn och *allgode* frälsare och saliggörare. Allt egenskaper, vilka tydligt ange den kristna viljeaspekten i Boströms uppfattning och framställning av Gud. Men här är det också som kritiken sätter in med sitt allra skarpaste angrepp. Boström räknar inte, säger man, dessa egenskaper till »Gudomlighetens logiska attributer», vilka tillkomma honom i och för sig, utan till de metafysiska, vilka tillkomma honom endast i förhållande till oss och från vårt ändliga medvetandes synpunkt. De ha därför, menar man, inte samma sanningsvärde som t. ex. de logiska attributen självständighet, fullkomlighet och samstämmighet (formella attribut), andlighet, evighet och organiskhet (reella attribut), självmedvetenhet och allvetenhet (ideella, noologiska attribut). Sistnämnda egenskaper visa oss Gud, sådan han *verkligen* är i sig själv, under det att de metafysiska, specifikt religiösa egenskaperna endast visa oss honom, sådan han *ter* sig för oss. För oss ter han sig som vilja, helighet, kärlek, men i sig själv är han endast »självmedvetenhet» och »allvetenhet». Ingenting kan emellertid vara felaktigare än en sådan uppfattning av Boströms lära om Guds metafysiska attribut.

»I och för sig är ej Gud regent utan blott i förhållande till oss.» Likaledes kunde »Gudomligheten ej vara rättvis och allgod, om ej väsenden funnes, mot vilka han kunde vara det».² I annat fall skulle hans godhet och rättvisa betyda, att han vore god och rättvis mot sig själv — en lika orimlig tanke som den, att han skulle vara konung över sig själv och sin egen undersåte. Så nästan trivialt självklar är, när allt kommer omkring, Boströms distinktion mellan egenskaper, som tillkomma Gud i och för sig (logiska attribut), och egenskaper som tillkomma honom i och för oss (metafysiska attribut). Och nästan lika

¹ Rf. II: 1 sid. 6.

² Rf. II: 4-5 sid. 29.

enkelt är hans svar på invändningen, att Gudomlighetens »mest respektabla bestämningar»,¹ »för människan t. o. m. viktigare än de logiska»,² här reduceras till att vara blott andrahandsegenskaper, senare tillkomna, utifrån givna, oväsentliga. Boström svarar: »Det är lika väsentligt för Gud att hava de metafysiska attributen som de logiska, ehuru *vi* i begreppet måste skilja dem — ty det är väsentligt för Gudomligheten att hava de ändliga väsendena, liksom för dem att hava Gudomligheten.»³ »Gudomligheten har alla de ändligt förnuftiga väsendena uti och genom sig själv [såsom sina eviga idéer] och detta nödvändigt och evigt och oföränderligt. Därför är det ock likaså väsentligt för honom att evigt vara de ändliga väsendenas Monark eller Försyn och Saliggörare och att som sådan vara helig och rättvis och allvis och allgod, som det är väsentligt för honom att i och för sig själv vara det Absoluta Väsendet och att såsom sådan ej bero av någonting annat.»⁴ »Man tänker så här: 'innan människan skapades och då Gud var liksom ensam, då hade han ej dessa metafysiska attributer'. Men detta är ju att sätta förhållandet såsom temporärt, vilket är orimligt.»⁵

Hur Boström närmare tänker sig sambandet mellan de logiska attributen (förståndsattributen) och de metafysiska attributen (viljeattributen), må här belysas med följande ord av honom själv: »För Gudomligheten finnas inga särskilda attributer. Men därför är det ej falskt eller orätt att urskilja olika sidor i honom för oss människor, som endast kunna fatta litet i sänder.»⁶ »De kategorier, jag använt, äro ej många, vilket är naturligt, då man har ett stort objekt att betrakta. Att de

¹ Rf. II: 4 5 sid. 30.

² Rf. I s. 49.

³ Rf. II: 4 5 sid. 30 f.

⁴ Skrifter av Boström, utgivna av H. Edfelt o. G. J. Keijser (B. Skr. I III), tredje delen sid. 239.

⁵ Rf. II: 4 5 sid. 29 f. Enligt Boström är det lika orimligt att tänka sig Gud och Guds förhållande till oss tidsbestämda, som det är omöjligt att tänka sig Gud och Guds förhållande till oss rumsbestämda (jmf. Joh. 4: 21 ff.). När man med Wikner (Se Vår Lösen 1936 nr. 3 sid. 55) hävdar, att Gud inte kan vara en »levande» Gud, om han inte som människan är i tiden d. v. s. tidsbestämd, har man då gjort klart för sig, hur tidsbestämmdhet förhåller sig till tidsbegränsning samt hur tidsbestämmdhet kan förenas med det religiösa begreppet allvetande? Jmf. rumsbestämmdhetens förhållande till rumsbegränsningen och dess förenlighet med det religiösa begreppet allestädesnärvaro (Ps. 139).

⁶ Rf. I sid. 58.

åter blivit mera än *en*, kommer sig därav, att man *kan* betrakta det absoluta förnuftet mera in abstracto eller in concreto. — Men viktigt är att sammanhålla alla dessa kategorier till en enda enhet och sålunda ock se deras sammanhang sinsemellan.»¹ »Om Gud veta vi ej mer eller annat än såsom sig i vår värld uppenbarande. Men därav kunna vi dock inse ej blott vad han är i relation till vår värld, utan även, åtminstone i någon grad, om ock mera in abstracto, vinna insikt om hans bestämningar i och för sig: genom att abstrahera från alla relationer. Det sistnämnda och det förstnämnda förhålla sig som antecedens och consequens i vår betraktelse.»²

Av dessa yttranden framgår: 1) att »alla attributer uttrycka det samma, fast det ena fullständigare än det andra»;³ 2) att de metafysiska attributen (viljeattributen) äro de fullständigaste, mest konkreta och därför även de verkligaste och sannaste attributen. Enligt Boström är nämligen den sanna verkligheten fullständigt bestämd eller konkret. Och »endast ett konkret är verksamt».⁴ Alltså: *endast den verksamme, viljande Guden är den verkliga, sanne Guden.*

Ännu ett par invändningar har Boström själv förutsett och svarat på. Man invänder, 1) att de metafysiska attributen dock inte tillkomma Gud omedelbart utan endast medelbart genom människan samt 2) att de egenskaper, som tillkomma Gud omedelbart (de logiska attributen), inte ha något med viljan att skaffa. Och Boström svarar: 1) att Guds vetande inte är diskursivt som vårt utan intuitivt: »Gud fattar allt, från alla synpunkter, fritt från ensidighet i synpunkt och synvidd»;⁵ samt 2) att »då Gud såsom absolut intelligens är av evighet [själv-]bestämd, så finnes hos honom ingen skillnad mellan hans förstånd och hans vilja»:⁶ ett tänkande, som ger verklighet åt sitt innehåll (idéerna) genom själva tänkandet, är givetvis på samma gång en aktiv, skapande vilja i högsta potens.

Beträffande de logiska attributen har f. ö. fortbildningen av

¹ Rf. I sid. 131.

² Rf. I sid. 20.

³ Rf. II: 4—5 sid. 20.

⁴ Rf. II: 1 sid. 7.

⁵ Rf. II: 2—3 sid. 150.

⁶ Boströms föreläsningar i etik 1861, utgivna av G. Klingberg (Et. II) sid. 28, jmf. sid. 17.

Boströms tänkande genom Sahlin, Burman och Liljeqvist med stigande eftertryck betonat det drag av relativitet, som dessa attribut ha gemensamt med de metafysiska. Så har Liljeqvist framhållit, »att även de s. k. logiska Gudsattributen ej kunde sägas adekvat beteckna vad Gud är i och för sig själv i sitt absoluta förnimmande utan snarast ägde symbolisk betydelse» — de likaväl som de metafysiska. Han anser sig visserligen, och det med all rätt, kunna fasthålla, att de logiska attributen likaväl som de metafysiska äga giltighet om Gud, »så snart man borttänker det i dem förändligande». Men han tillägger omedelbart och med lika stor rätt: »Till en full ἐνωσις τῷ θεῷ nå vi likvisst aldrig, varken teoretiskt, praktiskt eller estetiskt; och detta var förvisso även Boströms uppfattning.»¹

Tänker man ut vad som verkligen ligger i Boströms lära om Gud såsom det absoluta förnuftet, finner man alltså, att Gud här är lika mycket vilja som vetande, och vilja inte bara »i och för oss», i vårt medvetande, utan också »i och för sig», i sitt eget medvetande — låt vara inte med avseende på sig själv utan blott med avseende på eller »i förhållande till» oss och alla ändliga väsen. Men är Gud i denna mening vilja enligt Boström, så är han naturligtvis i samma mening, d. v. s. inte bara i vårt medvetande utan också i sitt eget, allt vad de metafysiska attributen utsäga om honom att han är i förhållande till oss: den helige lagstiftaren och domaren samt i oskiljaktigt samband där-

¹ Efraim Liljeqvist: Om kategoriproblemet hos Boström. (I festskriften till Hans Larsson. 1927) sid. 62 f. Jmf. »Die Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellung», Bd. VI (Verl.: Felix Meiner. 1927) sid. 25. I § 33 av sina klassiska »Grundlinjer till den filosofiska statslärans propedeutik» en skrift, vilken lika gärna hade kunnat bära titeln Grundlinjer till den filosofiska religionslärans propedeutik har Boström själv givit en sammanfattande formulering av de logiska och de metafysiska attributens förhållande till varandra och därvid bl. a. även antytt, mer eller mindre medvetet, nämnda relativisering jämväl av de logiska attributen. Han framhåller nämligen där inte bara om de metafysiska attributen utan också om de logiska, att de äro attribut, »med vilka förnuftet tänkes [n. b. av oss], då det betraktas [n. b. av oss]» från en viss isolerad synpunkt [vid de logiska attributen från synpunkten: »blott i och för sig själv»; vid de metafysiska attributen från synpunkten: »i förhållande till andra väsenden»]. Formuleringen är också i andra avseenden anmärkningsvärd. Ordet »blott» vid de logiska attributen antyder, att dessa attribut kompletteras av de metafysiska, vilka i sig innefatta de logiska men utsäga *mer*. Och frånvaron av samma ord vid de metafysiska attributen lämnar åtminstone fritt utrymme för tanken på att dessa attribut tillkomma Gud inte bara i vår uppfattning utan också i Guds.

med den allgode frälsaren, den fullkomliga kärleken. Guds helighet, hans allsmåktiga, suveränt befallande vilja, och Guds kärlek, hans försonande, nyskapande självmeddelelse, angiva den fullständigast konkreta innebörden i de mest abstrakta, formellt logiska attributen självständighet (jmf. »Du skall inga andra gudar hava jämte mig!») och samstämmighet (jmf. »Gud allt i alla»), vilka Boström lägger till grund för sin lära om Guds egenskaper.¹

*

Med den nu behandlade första punkten i kritiken av gudsbilden i Boströms idealism sammanhånga på det närmaste de båda andra punkterna. Här tillkommer emellertid frågan, hur tidsaspekten och evighetsaspekten på Guds kärlek förhålla sig till varandra enligt kristen tro och enligt Boströms idealism.

Enligt kristen tro, säger man, möter oss Guds, den himmelske Faderns, kärlek på ett övertygande, reallt sätt endast i den bibliske Kristus. Enligt Boström däremot behöva vi inte med nödvändighet Kristus för att bli övertygade om den eviga verklighet, som heter Guds faderliga godhet: vår egen förnuftiga känsla räcker till för att övertyga oss därom. Och Guds barn bliva vi inte först vid mötet med Kristus genom en nyskapelse av Guds Ande, utan Guds barn äro vi potentiellt av evighet och bliva det aktuellt här i tiden enbart genom kraften av detta vårt högre jag.

Vad är nu att säga om denna »motsats» mellan kristen tro och Boströms idealism?» Att det också här är fråga om gudsbilden, är tydligt. Är Gud den i tiden och människolivet verksamt ingripande kärleken, eller är han det över alla tidens växlingar upphöjda, inom sig slutna allvetandet? Är han en Gud, som ovanifrån sänker sig ned till oss, ändlighetens barn, för att lyfta oss upp till sig, eller är det vi, ändlighetens barn, som tack vare vår egenskap att också vara evighetens barn själva skola lyfta oss upp till honom? Detta är den utvidgade form, i vilken själva huvudfrågan om Gud som vilja eller enbart vetande här möter oss på nytt. Och vad skola vi då svara på frågan i denna form?

¹ Se vidare min skrift »Christopher Jacob Boström. Sveriges Platon». (Uppsala 1916) sid. 77—83.

Till en början vilja vi fråga dem, som här föra den kristna trons talan i opposition mot Boströms idealism: *räcker* det enligt kristen tro med endast en yttre uppenbarelse, eller måste inte till den yttre uppenbarelsen jämväl komma en inre? Och om en inre uppenbarelse är nödvändig, eller m. a. o. om den yttre uppenbarelsen själv måste bliva en inre uppenbarelse för att överhuvudtaget kunna kallas en »uppenbarelse», måste inte denna inre uppenbarelse då bestå just däri, att vi uppfatta den yttre i tiden givna uppenbarelsen såsom uttryck för något evigt *giltigt*? Och detta, tidligt uttryckt, både a parte ante och a parte post. I så fall skulle den inre uppenbarelsen, då det är fråga om uppenbarelsen i Kristus, komma att betyda vår personliga förvisning om vår genom Kristus här i tiden förmedlade gudsgemenskap såsom av evighet förutbestämd och för evigt besående från Guds sida. Och är inte detta just den kristna trons egen syn på uppenbarelsen i Kristus? Med nya testamentet som norm kan ingen gärna tveka om svaret på denna fråga. Lika litet som om svaret på den första, angående nödvändigheten av en inre uppenbarelse jämsides med den yttre och sammansmältande med den.

Men är detta klart, så återstår att fråga, om Boström verkligen lärt något annat. Har han verkligen lärt, att den inre uppenbarelsen, den personliga religiösa vissheten, skulle kunna undvara den yttre uppenbarelsen och uppstå oberoende av den? Boström själv svarar: »Uppenbarelse [i naturen och historien] är endast då tänkbar, om människan har förmåga att fatta Gudomligheten, men denna [förmåga] är då saken själv, blott outvecklad.»¹ »Uppenbarelsen är ursprunglig från Gudomlighetens sida. — Från människans sida åter måste denna uppenbarelse successivt förverkligas — i samverkan med andra människor, vilket successiva uppenbarande är historien sedd från dess högsta synpunkt.»² Ser man dessa och andra yttranden av Boström om denna sak i ljuset av den principiella ståndpunkten — »människosläktet är ett enda organiskt helt, där den ena delen ej kan skiljas från den andra»³ — kan Boströms svar på den framställda frågan sammanfattas så: 1) den yttre uppenbarelsen är otänkbar utan den inre,

¹ Rf. I sid. 259.

² Rf. I sid. 257 f.

³ Rf. I sid. 249.

ursprungliga; 2) den inre, ursprungliga uppenbarelsen kan inte aktualiseras utan den yttre; 3) den yttre uppenbarelsen i historien beror inte på en tillfällighet utan återspeglar ett evigt sammanhang mellan uppenbararen och mänskligheten lika väl som mellan mänskligheten och Gud.

Enligt Boström är nu vidare Kristus den absolut högsta gudsuppenbararen, som »stiftat den högsta möjliga religionsformen».¹ »Genom Kristus blev religionen [= Gud i hans verksamhet, ställning och förhållande till oss] uppenbar, och ingen har därför utövat en så försökande verksamhet som han.»² »Kristus är försonaren «ατ' ἐξοχήν.»³ Härmed är då också sagt, att den fullkomliga gudsgemenskapen alltjämt måste förmedlas av den historiske Kristus, vilken på samma gång är den överhistoriske, evigt närvarande Kristus. Ty — märk väl! — *detta* är vad Boström menar med den eviga Kristusidén: *inte* en abstrakt idé, utan såsom alla Guds idéer en levande personlighet och närmare bestämt den personlighet, som enligt de evangeliska berättelserna föddes i Betlehem och dog på Golgata men nu sitter på Faderns högra sida i himmelen.

Rodhe har förbisett nämnda identifiering hos Boström av Kristusidén med den historiske, bibliske Kristus, då han i sin kritik av Nyblæus-Boström frågar, om den religiösa människan verkligen kan leva i en så förtunnad luft som den, vilken uppstår då man utbyter den bibliske Kristus mot den abstrakta Kristusidén i Boströms filosofi. En motståndare till kristendomen skulle lika gärna kunna fråga, om den kristna människan kan leva i en så förtunnad luft som den vilken omger den uppståndne och himlafarne Kristus. Den överhistoriske Kristus är nämligen i *intetdera* fallet en abstrakt idé eller en tom fantasibild utan samma konkreta, individuella person som den historiske Kristus, endast lyftad upp på ett högre verklighetsplan. Inte heller har Rodhe gjort Boström full rättvisa, då han framställer dennes kristologi såsom ligande inte på den kristna trons »vertikala» linje utan på den vanliga rationalismens »horisontala» linje. Ty väl är det sant, att Boström — i likhet med den kristna tron! — uppfattar Kristus som den först-

¹ Rf. II: 1 sid. 53.

² Rf. II: 1 sid. 54.

³ Rf. II: 1 sid. 55.

födde bland många bröder eller m. a. o. som vårt släktes högsta representant inför Gud. Men man får inte heller förgäta, att Boström — i likhet med den kristna tron — *också* uppfattar Kristus som den fullkomlige gudsuppenbararen eller med Boströms förlegade terminologi som »den högste religionsstiftaren», som »stiftat den högsta möjliga religionsformen». Alltså såsom »i *enastående* mening» Guds representant gentemot allt vad människa heter: »Det är såsom [enastående] organ för Gud, som Kristus har värde för oss»¹ — »ej [såsom] ett dygdemönster, ett sedlighetsideal»².

Boström har alltså inte förnekat Kristi gudom i den mening detta ord har för tron. Tvärtom har han uttryckligen anslutit sig till denna tro, då han förklarar sig helt och fullt kunna instämma med Paulus i bekännelsen: »Gud var i Kristus och försonade världen med sig själv.»³

Påståendet, att gudsgemenskapen enligt Boström förverkligas, inte genom en ny födelse i kraft av Guds och Kristi ande utan genom människan själv i kraft av hennes eget högre jag, får här sin rätta belysning. Ty utom det att människans s. k. högre jag egentligen är en verklighet i *Gud* [en gudomlig idé] och blir en verklighet i människan endast i den mån hon tar emot Gud i sitt liv — »endast genom bättring nås salighet»,⁴ och »människan kan ej utan att i sig upptaga Gudomligheten bliva religiös»⁵ — så framgår tydligt av det som nyss sagts om Kristus, att människan inte kan vinna den fullkomliga gudsgemenskapen, förrän hon öppnat sitt innersta för Gud, sådan han på ett fullkomligt sätt möter henne i Kristus.

*

Det är mycket möjligt, att den teologiska kritiken inte anser sig kunna ta någon hänsyn till vad som här anförts till försvar för Boströms idealism från kristen synpunkt. Men *en* sak borde alla kunna enas om:

¹ Rf. II: 1 sid. 31.

² Rf. II: 1 sid. 56.

³ Rf. II: 1 sid. 25. Se vidare »Christopher Jacob Boström. Sveriges Platon» sid. 107 - 113.

⁴ Rf. I sid. 249.

⁵ Rf. I sid. 250.

Boström själv har aldrig tänkt sig annat än att den gudsbild och det gudsförhållande han framställer i sin religionsfilosofi, äro principiellt kristna. Ingalunda har det varit hans *avsikt* att ersätta den kristna trons gudsbild med en ny, av annat slag. Vad han *velat*, har endast varit att rena den kristna trons gudsbild från sådana antropomorfismer, som synts honom fördunkla eller rent av utplåna det väsentliga i densamma. Och samtidigt har han, såsom han själv förklarar, velat »rädda det vanliga människoförståndet» från vissa tankesvårigheter beträffande trons gudsbild, vilka aktualiserats särskilt genom Strauss' kritik.¹

Inte ens de konkreta, antropomorfistiska trosföreställningarna har Boström velat ersätta med abstrakta filosofiska begrepp, försåvitt de konkreta föreställningarna äro förenliga med kristendomens principer och ge uttryck åt dess ande. Rodhe menar, att detta är en kompromiss: »tron sättes såsom något lägre men förklaras likväl outhärlig». Han förbiser emellertid då, att Boström inte anser trosföreställningarna »såsom något lägre» i *alla* avseenden. Begreppen stå högre formellt sett, i fråga om intellektuell klarhet. Men föreställningarna stå högre reellt sett, i fråga om verklighetsnärlighet och livsrikedom. Och liksom filosofen från början tagit sin utgångspunkt i de konkreta föreställningarna, så måste han ständigt på nytt återvända till dem för att inte förlora kontakten med den verklighet, som på ett mera omedelbart sätt återspeglas i dem än i de mer eller mindre abstrakta begreppen. Någon enstaka gång inträffar det kanske, att »den filosofiska religionslärans ståndpunkt är högre än den positivas — vilket likväl näppeligen händer *inom* en viss positiv religion.»² »Ofta [händer däremot, att] den rationella religionsläran [befinner sig] på lägre ståndpunkt än den positiva. Ty då den rationella religionsläran har en svårare uppgift, så kan den lättare misslyckas.»³ Om teologien »blott vänder sig polemiskt mot vad som från lägre princip än religionen vill göra sig gällande som filosofi», bör religionsfilosofien därför hälsa en sådan kritik med tacksamhet⁴ och för egen del ständigt pröva sina abstrakta begrepp genom att konfrontera dem med de konkreta trosföreställningar,

¹ Rf. I sid. 131.

² Rf. I sid. 17.

³ Rf. II: 2--3 sid. 100.

⁴ Rf. I sid. 17. Rf. II: 2--3 sid. 101.

som utgöra teologiens byggnadsmaterial. De båda sanningsaspekterna — teologiens mera konkreta och filosofiens mera abstrakta — behöva nämligen enligt Boströms mening varandra ömsesidigt.

Minst av allt har Boström tänkt sig, att den filosofiska spekulatio-
nen någonsin skulle kunna träda i stället för tron själv, om man med
tro menar inte bara vissa religiösa föreställningar utan det religiösa livet
själv i dess centrum. På denna punkt lämna Boströms ord inte rum
för något tvivel. De äro klara och ofrånkomliga: »Religionen omfattar
hela människan.»¹ »Det är viktigare att *hava* religion än att *veta*
religion.»² »Den hegelska religionsfilosofien har hänvisat filosofi och
religion på varandra, ehuru visserligen på ett oriktigt sätt, då den be-
traktat religionen blott såsom en lägre form av detsamma, som i högre
utgör filosofi och bildar dess innehåll. — Häri föreligger en särskild
anledning till att nu sysselsätta oss med religionsfilosofi och därvid
utföra en åsikt, som, såvitt jag kan se, koncilierar filosofien med det
kristna medvetandet.»³

¹ Skr. I sid. 349. Rf. II: 4 5 sid. 193.

² Rf. I sid. 1.

³ Rf. I sid. 2.

ESKATOLOGIENS SLUTPERSPEKTIV

AV DOCENT FOLKE HOLMSTRÖM, LUND

I ngenstädes rör sig det dogmatiska tänkandet så osäkert och svävande som då det nalkas det vanskliga men viktiga gränsområde, där den kristna tron med sina erfarenheter i detta liv såsom orienteringspunkt dristar kasta en sista utblick mot sina eviga framtidsutsikter. När det gäller det avslutande perspektiv, där hela den livssyn, som den kämpande tron nått fram till, mynnar ut och tillspetsas i ett avgörande alternativ, då anhopas och åtstramas också de metodiska vanskligheter, som eskatologien över huvud i särskild grad besväras av, till det yttersta: att ge ett teoretiskt klart och otvetydigt besked ter sig allra ogörligast på den vitala punkt, där det praktiskt sett vore allra mest av nöden för den enskildes livsorientering och för kyrkans förkunnelse.

I. TRE RENODLADE LÄROTYPUR UR DEN DOGMATISKA TRADITIONEN.

I fråga om eskatologiens yttersta slutperspektiv har kyrkans dogmatiska tradition lämnat nutiden i arv *tre framtidsbilder*, utformade till mer eller mindre renodlade lärotyper och inklädda i mer eller mindre symboliskt bildspråk, utan att någonsin något egentligt val träffats mellan de tre alternativen. Det är tanken på *det dubbla slutmålet*, »himmel och helvete», tanken på *apokatastasis*, »alltings återställelse», och tanken på *annihilation*, »de ondas förintelse». Det regellösa godtycke, som alltjämt på denna punkt härskar inom modern dogmatik, röjer sig däri, att det ofta ej är möjligt att av en dogmatikers allmänna ståndpunkt sluta sig till eller ens ana, vilken utväg han i denna fråga närmast skall slå in på. Resolut väljer man numera i allmänhet icke något av de tre alternativen, utan söker genom en kombination eller sammansmältning av de sannigsmoment, som de tre tankegångarna var

på sitt sätt ensidigt utpräglat, finna en lösning på det komplicerade problemet.

1) Bäst förenlig med den genomgående dualism, som präglar det bibliska tänkesättets världsbild, synes *det dualistiska slutresultatet* vara. I den folkliga fromheten och den kyrkliga förkunnelsen alla århundraden igenom har därför heller aldrig alternativet »evig salighet i himmelen eller evig fördömelse i helvetet?» upphört att äga verklig religiös aktualitet. Det är emellertid inte blott på grund av de grovt mytologiska former, vari tanken på »de eviga straffen» ofta åskådliggöres i den populära uppfattningen, som teologien haft svårt att utan vidare acceptera helvetesläran. Utan föreställningen om en oavlåtlig pina — en gudomlig straffdom över syndarna, som ej i sista hand tjänar att bana väg för den störda gemenskapens återupprättande — står i oförsonlig strid mot det kristna grundmotivet, kärleken, vare sig den närmast framträder såsom gudomlig barmhärtighet eller såsom mänsklig medkänsla. Det är en styrka hos det dualistiska slutperspektivet, att det bringar Guds helighets nitälskan och oförsonliga motsättning till det onda till oavkortat uttryck, men det är dess svaghet, att det ganska bristfälligt bringar till uttryck, att Guds dömande nitälskan står i tjänst hos Hans heliga Kärleks vilja till gemenskap.

2) Alldeles omvänt förhåller det sig med *den monistiska evolutionismens eskatologiska slutperspektiv*: apokatastasisläran ljusa utsikt mot en evig framtid, då alla denna tidsålders hårda motsättningar utjämnats i en ostörd harmoni, där Gud åter skall bliva »allt i alla». Det är en styrka hos denna tankegång, att den låter Guds kärlek och Guds allmakt triumfera, men det är dess svaghet, att den utsuddar Guds rättfärdighets obehagliga krav. En bestämd gensaga emot att utbyta det djupa allvar, som präglar bibelns grundsyn på det historiska livet såsom en dramatisk brottning mellan goda och onda andemakter, mot den mera lättvunna optimism, som kommer till synes i spekulationen om »alltings återställelse», reses från två väsentliga inslag i den kristna livssynen: 1:o den verklighetstroga realismen, den där ej kan blunda för det förbittrat envisa motstånd, som trotsar den gudomliga kärlekens fostran, och 2:o den sedliga ansvarskänslan, den där ej vill avkorta den oerhörda risk, som den etiskt-religiösa avgörelsen är förbunden med under jordelivets korta frist.

Uppenbarligen utgöra det dualistiska slutmålet och den monistiska apokatastasisvyn de närmast jämbördiga motståndarna i fråga om hur vi ha att utforma tanken på den eviga framtiden. Båda anknyta de till en väsentlig sida i den kristna gudsbilden, vilken de taga fasta på och renodla till en rationellt utformad framtidsbild. Tanken på de eviga helvetesstraffen betonar Guds nitälskande helighet på bekostnad av kärlekens suveränitet och tanken på alltings återställelse betonar kärlekens suveränitet på bekostnad av den nitälskande heligheten hos Gud. Historiskt sett kan den dualistiska utblicken mot »de dubbla hamnarna» anses höra närmare samman med det bibliska tänkesättet, under det att den monistiska apokatastasisläran visar sig nära förbunden med den alexandrinska världsbilden och den hellenistiska synkretismens frälsningsväg.

3) Det kan ifrågasättas, om bredvid dessa båda tänkesätt, som i den kristna idéhistorien spela den dominerande huvudrollen, annihilationsläran är ägnad att spela en systematiskt jämbördig roll — låt vara att den hos några nyare teologer vunnit förnyad aktualitet. Snarast ter sig *annihilationsteorien* såsom en »förmedlingsteologi» av den mindre djupgående typ, som söker övertäcka de svårigheter, som de båda utpräglade teorierna lämnat obetäckta — men gör det genom *en kompromiss*, där deras svaga sidor kombinerats i en så förnumstig dialektisk syntes, att ingen av deras starka sidor längre kommer till sin rätt.

Annihilationsteorien lyckas undgå tanken på gränslösa helveteskval och därmed det, som gör den dualistiska slutbilden mest anstötlig. Men den lyckas göra detta endast genom att ansluta sig till en föreställning om den gudomliga kärlekens verkande med en naturlags oemotståndliga tvångsmakt, som eljest är förutsättningen för att apokatastasis-teorien skall kunna genomföra sin monistiska grundsyn. Medan denna utsuddar Guds motsättning till det onda, som helvetesläran obruten upprätthåller, finner annihilationsläran en skenbar utjämning i detta dilemma, när den ej låter de onda bli frälsta, men ej heller låter dem bli pinade. Men det är en lösning, där varken allmakten eller rättfärdigheten eller barmhärtigheten i den kristna trons fulla mening kan klart komma till uttryck. Guds allmakt fattas egentligen som en våldets makt — de ogudaktigas existens utplånas genom ett blott makt-

språk. Och även i denna straffdom framstår Guds helighet alldeles isolerad från hans godhet. Att Guds kärlek blott på det självutgivande offrets väg, såsom inifrån betvingande makt, vill vinna sina segrar över människovärldens ondskas, kommer på detta sätt inte alls till synes. Den gudomliga kärleken lyckas här lika litet som i den hårda, ouppmjukade helvetesläran på den inre vägen genomföra sina universella frälsningsavsikter. I båda fallen kommer Kärlekens suveränitet till korta. Även om den synes inhösta ett slags yttre triumf i annihilationsteoriens sammanhang, drar denna lika väl som helvetesläran vissa rent yttre gränser för Kärlekens oändliga möjligheter, när den med den isolerade maktens medel bereder de motspänstiga en ände med förskräckelse. Bakom den monistiska utgångens triumf på ytan döljer sig sålunda i det inre en outjämnad dualism i själva den gudstanke, som annihilationsteoriens läran ger uttryck åt. Den synes därför vara ännu mindre ägnad att lösa svårigheten än de båda huvudteorierna, som åtminstone ha den förtjänsten att ärligt blotta de vanskligheter, som oundvikligen följa ur själva den kristna gudsbildens inre motsatsspänning.

Annihilationsteorien låter visserligen Kärlekens allmakt slutligen triumfera — det var apokatastasislärans triumf —, men då den därvid tåger i bruk den isolerade maktens yttre tvångsmedel, innebär detta en snäv inre gräns för Kärlekens suveräna maktmöjligheter — det var svagheten i den dubbla utmyningens tankegång. I realiteten består därför dualismen obruten — det var styrkan i det dualistiska slutperspektivet —, men intrycket därav försvagas genom att motsatsen på ytan utsuddas, i det Gudsviljans seger — vilken var styrkan i apokatastasisläran — skenbart genomföres, ehuru även den blir berövad sin kraft, då den i annihilationsteoriens sammanhang icke längre är total och universell. Så lyckas detta tredje lösningsförsök nå blott en skenbar utjämning genom att kombinera de svaga sidorna i den ena av de båda huvudteorierna med de starka i den andra på sådant sätt, att blott en kraftlös kompromiss blir resultatet. För att få till stånd en utvärtes utjämning av svårigheterna betonar den tredje utvägen på ett så ytligt sätt det som var den dolda svagheten hos de andra — den tvångsmässigt verkande allmaktstanken från apokatastasisläran och den inom trånga gränser kringskurna kärlekstanken från helvetesläran —, att den går förlustig det som utgjorde den inre religiösa styrkan i de

båda andra åskådningarna — den nitälskande Heligheten i den dubbla utgångens allvarstanke och den suveräna Kärleken i tanken på alltings återställelse.

II. TRE VARIATIONER AV SLUTPERSPEKTIVETS UTGESTALTNING UR DEN NUTIDA DOGMATIKEN.

Gå vi efter denna inledande orientering om de traditionella läroformerna i deras renodlade typ till en närmare granskning av de sätt, varpå lösningsförsöken variera i den nutida litteraturen, så finna vi, att ingen av nutidens tre främsta eskatologer på något sätt direkt dristar avvisa den dualistiska utgången, såsom det trognaste uttrycket för kristen framtidsförväntan. Men till oavkortat uttryck kommer denna tankegång blott på de sista korta sidorna i Walter Künneths verk.¹ Både hos P a u l A l t h a u s och C a r l S t a n g e har den undergått en originell omformning, varigenom deras utförliga och djupgående framställningar av eskatologiens slutperspektiv få karaktären av blandningsformer mellan de renodlade lärotyperna: *hos Althaus möter oss en kombination av det dualistiska slutmålet och apokatastasisläran* i en dialektiskt tänkt syntes och *hos Stange en kombination av den dubbla utgången och annihilationsteorien*, ehuru man hos Stange endast kan tala om en oegentlig förintelsestanke — ty annihilationens tanke blir omformad genom kombinationen med uppståndelsestanke i Stanges fattning därav. I vad mån därvid också det dubbla slutmålet tanke får sin religiösa innebörd omformad genom kombinationen med den omböjda förintelsestanke har den följande kritiska analysen att pröva.

1) Först vilja vi emellertid dröja vid P a u l A l t h a u s' uppläggning av problemet.² Att han anser nödigt att med det dualistiska slut-

¹ Theologie der Auferstehung (= Th. d. Auferst.) 1933, s. 257-259.

² Ur närmast *historisk* synpunkt har jag i Det eskatologiska motivet i nutida teologi (= Esk. mot.), 1933, s. 305-310, 404-405, framställt och granskat Althaus' eskatologiska domslära och ur närmast *metodisk* synpunkt tillspetsat kritiken i Das eschatologische Denken der Gegenwart (Z. syst. Th. XII, 1934-1935) s. 340-342. Då Althaus i sitt genmäle i samma årgång: Eschatologisches. Zur Verständigung mit Folke Holmström (s. 609-623) alldeles underlåter att inlåta sig på denna kardinalpunkt i min kritiska granskning, måste jag här ur mera *principiellt-systematisk* synpunkt söka ut-

perspektivet sammankoppla apokatastasisläran är så mycket mera anmärkningsvärt som först Althaus synes ha anvisat en metodisk utväg, varigenom det blivit möjligt att lämna en strängt metodiskt genomförd dogmatisk legitimering för att tanken på det dubbla slutmålet har äkt-kristen halt.

Althaus' behandling av den eskatologiska slutdomen har verkat metodiskt epokgörande framför allt genom det genialiskt fina grepp, varigenom han förstått att återföra dogmatikens mot varandra stridande huvudläror på de båda motsatta psykologiska polerna i den kristna troserfarenheten, ansvarsmedvetandet och utkorelsemedvetandet, synd-medvetandet och nådesmedvetandet, sådant samspelet dem emellan återspeglas i den lutherska rättfärdiggörelselärans paradox: »simul justus et peccator». »Das Endbild muss die Züge der Rechtfertigung tragen».¹ Trons eskatologiska förväntan utgör ingenting annat än projektionen i framtidsperspektivets plan av den fruktan och den förtröstan, som sätter sin prägel på dess möte med levande Gud i det aktuella nuet. Denna metodiska grundtanke hos Althaus innebär, att den eskatologiska vissheten i princip ej skall vara annat än den konsekventa reflexen av den soteriologiska, för att här tillämpa en formulering av Carl Stange.²

Egendomligt nog blir icke denna metodiska ansats konsekvent fullföljd av Althaus själv. Enligt min mening öppnar sig här en möjlighet att inför det dogmatiska tänkandets forum legitimera det dubbla alternativ, inför vilket bibelns och kyrkans förkunnelse städse ställt människan i avgörelsens val. För var och en, som förnummit uppenbarel-sens budskap om den heliga Kärlekens Gud, som möter syndaren med sin suveräna dom och sin suveräna nåd, äro de dubbla livsvägar, som mynna ut i himmelen och i helvetet, ofrånkomligen givna såsom öppna möjligheter. När Althaus säger, att »Verantwortungsbewusstsein und Erwählungsbewusstsein erzeugen je ein anderes Zukunftbild»,³ så be-

forma den ännu klarare och skarpare. De synpunkter, som här utförligt motiveras, äro efter detta arbetes avslutande delvis inarbetade i den tyska upplagan av det förnämnda arbetet (Das eschatologische Denken der Gegenwart, Gütersloh 1936, S. 305 312, 415 416).

¹ Die letzten Dinge (D. l. D.)³, 1926, s. 203, sv. övers. 1928, s. 253,⁴ 1933, s. 175.

² Das Ende aller Dinge (= Ende a. D.), 1930, s. 85, 185: »Die eschatologischen Gedanken Luthers sind ganz und gar auf seine soteriologischen Gedanken gegründet.»

³ D. l. D.¹, 1922, s. 117,³ s. 212, sv. s. 263,⁴ s. 186.

tyder detta, konsekvent genomtänkt, näppeligen något annat än att den kristnes ansvarsmedvetande återspeglas i hans bävan för evig fördömdelse i helvetet och hans utkorelsemedvetande i hoppet om evig salighet i himmelen. Bådadera äro oskiljaktigt förbundna i den levande trons existentiella spänning, som icke i detta livet utan först på den yttersta dagen går någon upplösning till mötes. *Det dualistiska framtidsperspektivet: »himmel och helvete» är det konsekventa eskatologiska uttrycket för rättfärdiggörelsens centrala frälsningserfarenhet: »simul justus et peccator».* Därmed är en fast metodisk orienteringspunkt för eskatologiens fortsatta utbyggande vunnen, om än icke någon lättvindig lösning av dess tankesvårigheter. Ty allt hänger på *hur* domstanken och nådestanken i sin inre spänning och organiska enhet inbördes bestämmas, och här finnes rik användning för den lutherske teologens svårlärdaste konst: att »rätt dela» lag och evangelium.

Den bibliska grundtankens konsekvent dogmatiska genomförande blir hos Paul Althaus hämmat därigenom, att en främmande spekulation av närmast historiefilosofisk art inblandas i utvecklandet av dessa trostankar »in loco justificationis». Ty apokatastasistanken svarar icke på någon fråga, som direkt ställts av den för sin frälsningsvisshet kämpande personliga tron, utan den går till mötes den naturliga människans begär att blicka in i den fördolde Gudens rådslag och få besked på sin förvetna undran, om allenast få eller allesammans bliva frälsta — vilken frågeställning Frälsaren själv strängt avvisat såsom otillbörlig hos en människa, som i detta livet ständigt står inför den praktiska risken att gå det eviga livet förlustig.¹ Det kristna »ansvarsmedvetandets» ångestfulla fråga i den personliga salighetssaken mister något av sitt obetingade existentiella allvar genom att frågeställningen av Althaus utvidgas till att inrymma också ett svar, som ger en spekulativ tydning av världsförloppet i frälsningsuppenbarelens ljus.² Och samtidigt förskjutes därvid den sakliga religiösa innebörden i paradoxen från rättfärdiggörelseläran. Det dualistiska slutperspektivet i sin helhet blir uttryck endast för den ena polen i den kristnes religiösa medvetande, för det »ansvarsmedvetande», som människan förnimmer inför avgörelsen,

¹ Luk. 13: 23—24. Ordet anföres även D. I. D. ¹ s. 120, ³ s. 215, sv. s. 266, ⁴ s. 189, Ende a. D. s. 199—200.

² Jfr C. Stanges kritik, Ende a. D. s. 199—200.

medan såsom motvikt däremot tanken på alltings återställelse införes som uttryck för det kristna »utkorelsemedvetandet». I stället borde riskmomentet i den kristna tron reflekteras i tanken på evig fördömelse och trygghetsmomentet i tanken på evig salighet, båda förbundna i cupplöslig enhet. Lika litet som känslan av det personliga ansvaret låter sig emellertid medvetandet om den personliga utkorelsen utan otillbörlig rationalisering utvidgas till att inrymma en spekulativ visshet om Guds frälsningsviljas slutliga oemotståndlighet i människosläktets universella historia. Althaus har själv betonat risken med att »trons teologi» omvandlas till »en historiefilosofisk gnosis»¹: därmed elimineras den »fruktan och bävan», som Althaus vill säkerställa med talet om avgörelsens personliga allvar. Men då han väl släppt in på det existentiella trostänkandets område en utlöpare av historiefilosofisk spekulering, som spelas ut som motvikt mot en teologisk tankegång och snart får övertaget, är det rätt förklarligt att han måste stå alldeles »rådlös» inför teoretiskt olösliga teologiska svårigheter.²

Trots allt synes sålunda Althaus' eskatologiska utblick mot slutdomen icke vara nog fast förankrad vid centrum i den kristna tron på Gud, den oupplösliga enheten av Helighet och Kärlek, som i den troendes medvetande reflekteras i fruktan och hopp, i avgörelsens bävan och utkorelsens trygghet, i vissheten att vara värd fördömelse och ändock tillerkänd frälsning. *Den äkta kristna paradoxen från »justificatio» blir blott det ena ledet i den falska antinomi, vari Althaus hamnar, när han med den dualistiska slutbilden sammankopplar en tankegång av helt annan struktur, den monistiska apokatastasisvyn.* Den motsägelse han därvid kommer att laborera med är knappast uttryck för den ofrånkomliga spänningen i den paradoxala kristna tron, utan fastmer för den logiska meningslöshet, som är ofrånkomlig, när man i en kompromiss söker sammanhålla principiellt motsatta tankar. Att Althaus aldrig kommer att upptäcka deras oförenlighet beror därpå, att han på den hypermoderna »antinomimetodens» vis i alltför hög

¹ D. I. D. ⁴ s. 185.

² D. I. D. ⁴ s. 185: »Wir können auf diese Fragen in der Tat keine befriedigende Antwort geben. Wir stehen ratlos ihnen gegenüber». Ehuru detta borde tvinga till förnyad teologisk självbesinning, deklarerar förf. alltjämt (⁴ s. 189) med en viss tillfredsställelse: »Sachlich habe ich an der Lehre vom Ausgange der Menschheit gegenüber der 3. Aufl. dieses Buches trotz meinen Kritikern nichts zu ändern.»

grad godtagit redan den formala motsägelsen såsom sådan som teologiskt sanningskriterium. I vad mån apokatastasisspekulationen går samman med den bibliskt-reformatoriska frälsningstron blir därför aldrig på allvar kritiskt prövat. I själva verket ter den sig kristligt legitimerad blott genom ett metodiskt felslut, icke på grund av sin inre frändskap, utan på grund av sin logiska oförenlighet med det bibliska budskapet.

När Althaus såsom likvärdiga ställt emot varandra två dogmatiska teorier, som var för sig äro falska i sin ensidighet, men som tillsammans skola kunna skänka en dogmatisk sanning, därigenom att de i kompromissens hägn ömsesidigt upphäva och komplettera varandra, är sålunda frågeställningen fastlåst i ett från början skevt ställt alternativ. Det kan därför icke heller bli någon lösning av frågan, när han i en spänningsfylld dialektisk paradox på en gång söker bejaka och förneka de motsatta framtidsbilderna. De teoretiska bristerna i den teologiska interpretationen av den religiösa tron låta sig nämligen inte avhjälpas genom att man oförmedlat gör ett språng från den dogmatiska teoriens till den praktiska trons livsplan.¹ Det är i själva verket vad Althaus försöker, när han begär, att den troende människan genom sin tros paradoxala kraft skall kunna sammanhålla de motsägande teorierna i en inre enhet och låta dem ömsesidigt utjämna varandras ensidigheter. Tanken på dualistisk utgång och tanken på monistisk apokatastasis skola enligt honom vara sanna subjektivt, såsom uttryck för stämningarna i det individuella kristenlivet, men objektivt falska, såsom teorier om den universella frälsningshistoriens förlopp. Felet är snarare det, att konsekvenserna från den individuella rättfärdiggörelsen ej äro korrekt dragna. Att deras skevhet framträder klarare på det eskatologiska planet sammanhänger med att de här träda fram i kosmiskt förstörd skala.

I sin »teoretiska rådlöshet»² söker Althaus sålunda i det praktiska troslivets »paradoxala» spänning en lösning av den logiska motsägelse, vari hans teorier satt sig fast. »Eine theoretische Lösung ist unmöglich» i detta teologiska dilemma, och därför återstår efter denna förtidiga kapitulation av den dogmatiska metoden endast att praktiskt söka växelvis omfatta de båda framtidsbilder, som ej samtidigt kunna fast-

¹ Jfr C. Stanges kritik, Ende a. D. s. 200 201.

² D. I. D. 4 s. 185.

hållas på allvar, »als Ausdruck der inneren Spannung des Rechtfertigungsglaubens».¹ I verkligheten kan icke ens denna praktiska upplösning av svårigheten genomföras annat än på det sättet, att betraktelsen »in loco justificationis» omärkligt utbytes mot en metafysisk aspekt; från det kampfyllda historiska livet i tiden, där människan ännu står i den kritiska avgörelsens situation, flyttas hela betraktelsen upp på ett övertidligt evighetsplan, där kampen redan är förd till ett lyckligt slut.

Den överhistoriska och den spekulativa betraktelsen höra nära samman, och därigenom att Althaus från början låtit apokatastasislärans historiefilosofiska spekulation komma med i spelet, medför den en dragning mot en tidlös betraktelse »sub specie æternitatis». Följaktligen kommer den monistiskt och tidlöst tänkta utmynningeen att dominera över den dualistiskt och existentiellt utpräglade, ehuru Althaus bemödar sig att spela ut emot varandra de båda oförenliga tankarna i en oavgjord dialektisk jämvikt.

En fullt spekulativt utbyggd och rationellt motiverad apokatastasislära avvisar visserligen Althaus bestämt såsom ödeläggande för livets sedligt-religiösa allvar: »Wir können und dürfen im Gedanken der Apokatastasis nicht ausruhen».² »Der Glaube an die Allmacht der Gnade hebt den Entscheidungscharakter unseres Lebens niemals auf.»³ »Der Entscheidungscharakter des Lebens bedeutet also die Möglichkeit zwiefachen Ausganges der Geschichte, in Heil und Unheil, Gewinn und Verlust des Lebens.»⁴ Men å andra sidan vill han icke bli stående vid den dualism mellan möjligheten till definitiv frälsning och möjligheten till slutlig fördömelse, som avgörelsens evighetsallvar inskräper, utan denna måste ständigt praktiskt upphävas och försvinna i utkorelsemedvetandets trygghet: »So darf der schwere Ernst der Entscheidung — gewiss nicht preisgegeben, aber — ständig aufgehoben werden in der Gewissheit um Gottes allmächtige Liebe, die Wollen und Vollbringen wirkt.»⁵

¹ D. l. D. ³ s. 211 212, sv. s. 262 3, jfr ⁴ s. 186 187.

² D. l. D. ¹ s. 118, ³ s. 212 213, sv. s. 264, ⁴ s. 187. Ett uttalande från år 1930, i uppsatsen Zum Verständnis der Rechtfertigung (Z. syst. Th. VII, 1929 1930, s. 740, omtr. i Theol. Aufsätze, II, 1935, s. 43,) visar än klarare, att Althaus intention, i varje fall numera, icke är att hävda apokatastasis på sådant sätt, att tanken på historiens dubbla utgång sjunker ned till en praktiskt betydelselös tankelek.

³ D. l. D. ³ s. 212 13, sv. s. 264, ⁴ s. 187.

⁴ ⁴ s. 181.

⁵ ⁴ s. 185. Jfr ³ s. 209, sv. s. 260. Jfr ⁴ s. 188 — ³ s. 213 214, sv. s. 265, ¹ s. 119.

Att *apokatastasislärans monism* verkligen *behåller sista ordet hos Althaus*, kommer tydligast fram i de ord, varmed han 1926 söker värja sig mot Fr. Traubs invändning, att de båda logiskt motsägande tros-tankarna: »alla bli saliga» och: »en del gå förlorade» omöjligen kunna vara lika sanna och att här en förväxling av teologi och tro torde spela in.¹ Althaus betygar: »Wir dürfen glauben, mit Furcht und Zittern. Dieser Glaube wagt den Ausblick der Apokatastasis, und so ist es gewiss ein Gedanke, in dem wir enden.»² I själva verket har han därmed erkänt, att denna sista utblick innebär en flykt från den historiska värld, där tron lever sitt faktiska liv i en ständigt förnyad avgörelsens kamp och under en ständigt hotande evighetens risk, till en överhistorisk spekulation, som i förväg menar sig kunna summera ihop den historiska kampens slutresultat från en av tidens stormar oberörd utsiktspunkt, en metafysiskt tänkt evighetsaspekt. Man kan därför ifrågasätta, om det verkligen är rättfärdiggörelsetron, som vågar utblicken mot apokatastasis, och om ej denna fastmer springer fram ur en principiellt artskild livsbetraktelse.³ I själva verket giva Althaus' egna ord vid handen, att det på historiens existentiella livsplan, där människorna göra det riskfyllda valet mellan de båda möjligheterna evigt liv och evig död, icke är möjligt ens för tron att våga ett omdöme av sådan omfattning som apokatastasis innebär, vilken går vida utom ramen för frälsningsvisshetens sfär. Men i stället för att positivt söka exakt omskriva frälsningsvisshetens innebörd söker han negativt inringa den genom två utblickar: »ewiges Sterben» och apokatastasis, av vilka den

¹ Z. Th. K. 1925, not s. 112—113.

² D. I. D. ³ s. 214, sv. s. 266 (not), ⁴ s. 180.

³ Att Althaus numera står närmare den ståndpunkt, som här göres gällande gentemot honom, än 1926 års även i 1933 års upplaga upprepade formuleringar ge vid handen, torde framskynta ur den nyss anförda uppsatsen från 1930. Althaus gör nämligen här gentemot Holl gällande, att människan ej har rätt att från den historiska tid, där hon är underställd avgörelsens ansvar, svinga sig upp att betrakta Guds allena-verksamhet från en överhistorisk evighetsaspekt »damit heben wir den unbedingten Ernst der Geschichte mit Gott auf».

Här komma därför båda momenten att hålla varandra bättre i jämnvikt: »Die Gewissheit, gerechtgesprochen zu sein, hebt den Ernst der Möglichkeit, verlorenzugehen, nicht auf. Aber auch umgekehrt: die Möglichkeit, jetzt noch verlorenzugehen, hebt die Wirklichkeit, dass Gott mich gerechtgesprochen hat und heute gerechtspricht, nicht auf». (Z. syst. Th. VII, s. 737—739, omtr. i Teol. Aufsätze II, s. 41—43).

ena säger för litet och den andra för mycket, ehuru trons visshet tänkes sträcka sig i riktning mot den senare. »Dass dieses Endbild nur dem, der in Furcht, des Entscheidungs- und Gerichtsernstes bewusst, wandelt, zu denken verstattet ist, drückt die Dogmatik aus, indem sie beide Endbilder zusammenstellt. Gewiss kann nur das eine wahr sein. Aber die Entscheidung, welches das wahre ist, steht für unser Denken aus, bis die Ewigkeit hereinbricht und nur in actu des aus der Furcht fliehenden und sie doch in sich mittragenden Glaubens ist das Entweder-Oder immer wieder entschieden».¹ Om det blott är i trons aktuella avgörelse, som frågan genom Guds benådningsakt får ett svar, så kan detta svar aldrig utvidgas till en universell lära om »alltings återställelse».

Har Althaus i sin kamp mot den traditionella biblicismens »slut-historiska» eskatologi framför allt velat radikalt utrensa den evolutionistiska grundsynen, så röjer sig likväl en oövervunnen rest av idealistisk utvecklingsoptimism i det sätt, på vilket hans egen eskatologiska slutvy ger apokatastasisvyns monistiska harmoni ett försteg framför den bibliska dualismens alternativ: »himmel eller helvete?». Ett konsekvent eskatologiskt utdragande av konsekvenserna ur den bibliska troserfarenhetens grundfakta hämmas i tre hänseenden: genom historiefilosofisk spekulering, genom den logiska motsägelsens paradoxala »antinomimetod» och den förväxling av religiös tro och teologisk teori, som därav underlättas, och genom en metafysisk tidlöshetsaspekt.

2) Har ingen varit mera angelägen än Carl Stange att draga gränsen klar mellan den filosofiska odödlighetsläran, som söker tillförsäkra människan en metafysisk garanti mot förgängelsen, och den kristna uppståndelse tron, som förväntar ett nyskapelsens under av Gud, så kan det dock ifrågasättas, om ej hans konstruktion av den eskatologiska slutaktens förlopp röjer en negativ efterverkan av den förras metafysiska frågeställning, som han bekämpar så ihärdigt, att han icke slipper loss ifrån den. Kom det obetingade religiösa och sedliga allvaret i det bibliska tänkesättets dubbla eskatologiska möjlighet (evig förtappelse i helvetet eller evig salighet i himmelen) ej oavkortat till sin rätt hos Althaus, därför att det falskeligen kopplades samman i en dialektisk syntes med sin diametrala motsats, apokatastasispekulationen, som till sist triumferade över den dubbla utgångens framtids-

¹ D. I. D. ³ s. 214, sv. s. 266 (not), ⁴ s. 189.

perspektiv, så sker hos Stange en liknande uppmjukning genom en kombination med en genom uppståndelsetanken modifierad annihilationstanke.

Var det bestående värdet i Althaus' framställning den metodiska ansatsen att orientera domens slutliga alternativ efter den lutherska kristnes centrala erfarenhet av förkastelse och benådning i »justificatio», så kan Stange sägas fullfölja snarlika utmärkta intentioner, när han orienterar sin lära om slutdomen efter Korsets vittnesbörd om samverkan mellan lag och evangelium i syndaförlåtelsen. Skall det verkligen lyckas att påtrycka eskatologien rättfärdiggörelselärens prägel, kan man tydligtvis icke bli stående vid en oförmedlad kontrast mellan himmel och helvete, evig salighet och evig förtappelse, utan det måste uppvisas någon inre, organisk förbindelse mellan dem, liksom mellan frälsningsgärning och domsgärning såsom olika sidor av samme Guds verk inom övriga avsnitt av trosläran.

Vid första påseendet synes Stanges originella tillämpning av dessa centralt evangeliska tankar på läran om domen väl motsvara det bibliska alternativets stränga skiljelinje, eftersom Stange drar en mycket markant gräns mellan slutdomens innebörd för de troende och för de ogudaktiga. Skenbart synes det däremot föga svara mot den lutherska centralläran, när Stange för slutdomens dubbla möjlighet (de troende syndarnas förkrosselse och de gudlösa syndarnas förintelse) finner den paradoxala formeln, att domen över de troende är en dom efter gärningarna, medan däremot domen över de ogudaktiga är en dom efter tron.¹ En närmare granskning av tankegångens utförande ger däremot rakt motsatta resultat: Den senare tankegången visar sig vara användbar ett gott stycke i de lutherska intentionernas tjänst, medan den förra gränslinjen i sista hand trots allt synes leda till en förslappande uppmjukning av det oryggliga allvaret i den bibliska utsikten mot yttersta domen. Detta resultat av vår kritiska analys ha vi nu att motivera.

»Das Gericht Gottes gegenüber den Frommen hat Heilsbedeutung» — den är blott genomgångsport till gudsgemenskapens salighet. När lagen fullgör sitt verk och avslöjar vår synd i hela dess vidd, finnes

¹ Jfr *Das Gericht der Gläubigen* (Moderne Probleme des christlichen Glaubens, 1910, s. 188-205) samt *Zu richten die Lebendigen und die Toten* (Theol. Literaturblatt, 1931, sp. 17-22).

ej längre någon möjlighet till självrättfärdigt urskuldande, utan den enda utvägen är restlös överlåtelse åt Gud.¹ »Das Gericht der Gläubigen ist ihre endgültige Reinigung durch die Aufdeckung ihrer Sünden vor dem Angesicht Christi.»² Ingen annan pina är förbunden med den yttersta domen än smärtan över det egna syndafördärvet, när det blir uppenbart i hela sin förfärande vidd. »Die Sündenerkenntnis vollendet sich im Gericht, und das Gericht ist nur Sündenerkenntnis.»³ Vi bliva, äro och förbliva kristna i den mån vi inför Gud känna och erkänna våra synder, och därför är det totala avslöjandet av vår förvända livsart vid det obeslöjade mötet med Guds Kärleks outgrundliga majestät den enda direkta vägen till Guds Fadershjärta. »Das Gericht der Scham führt in gerader Linie auf die Vergebung Gottes hin. Das Gericht der Gläubigen ist dann nur der Abschluss und die Vollendung des Christenlebens.»⁴

Är sålunda domen över de troende en dom efter gärningarna, som blott slutgiltigt fejar bort de rester av det syndiga livssammanhanget, som finnes kvar i de kristnas empiriska liv, trots den syndaförlåtelse, som principiellt tillsagts dem vid rättfärdiggörelsen, så är däremot domen över de gudlösa en dom efter tron, som leder till definitivt fördärv, eftersom hos dem i princip obruten kvarstår dödssynden: otron.⁵

Lagen uppnår icke här sitt mål: att avslöja synden, och domen blir alltså stående på halva vägen.⁶ Fördärvet yttrar sig till en början däri, att de gudlösa icke längre förnimma, hur fjärran de äro från Gud, utan alltmer förstockas och slumra in i andlig död allt under det de inbilla sig leva ett rikt liv.⁷ »In der Qualität des Lebens liegt das Gericht.»⁸

Men även de gudlösa kan domen föra till frälsningen — om de nämligen av lagen låta sig drivas till förtvivlan — och genom den till tro. De gå under i förtvivlan — såsom gudlösa, men när de därvid upphöra att vara gudlösa, förvandlas de till fromma. »Deo increpante.

¹ Ende a. D. s. 139.

² s. 160.

³ s. 162.

⁴ s. 161.

⁵ s. 158 159.

⁶ s. 140.

⁷ s. 141 143.

⁸ s. 156.

judicium faciente et incrementum dante vertunter impii.» »Der Untergang der Gottlosen besteht darin, dass sie fromm werden (impiorum interitus pios fieri)».¹

För de gudlösa betyder nu den yttersta domen, att deras självbedrägeri blir definitivt uppenbarat. Kristi återkomst avgör, vem som egentligen är levande och vem som är död. Det blir otvetydigt klart, att de, som valt livet i Kristus, valt rätt, men att de, som höllo denna jordiska värld för det sanna livet, gjort ett förfelat val. »Am jüngsten Tage ist es unwidersprechlich gewiss, dass nur diejenigen das Leben haben, die durch Christus Gott gefunden haben, und dass diejenigen, die bloss die Güter des irdischen Lebens kennen, im Tode geblieben sind.»²

Tanken på en de gudlösas uppståndelse är nämligen för Stange oförenlig med den kristna läran om det eviga livet lika väl som med den idealistiska läran om själens oförstörbarhet. En lott i det eviga livet är ju betingad av delaktighet i det gudomliga livet redan under jordelivet. Det är meningslöst att tänka sig, att de gudlösa väckas åter till livet och få sin fysiska existens återställd blott för att åter mista alltsammans.³ De ha endast hört samman med den jordiskt-förgängliga världen, och därför förgås de också med den. »Wenn der Tod kommt, ist in ihnen nichts, was den Tod überdauern könnte. Man kann nicht eigentlich von einer Vernichtung reden, da nichts da ist, was vernichtet werden kann»⁴ — det är motiveringen för den »oegentliga annihileringslära», som icke ens Stanges Lutherexeges torde ha kunnat finna otvetydigt stöd för hos reformatorn.

Genom Stanges egendomliga kombination av förintelse-tanken med uppståndelse-tanken blir sålunda den yttersta domen för de troendes del reducerad till en den sedligt-religiösa luttringens »Gericht der Scham», medan den för de otrognas del alldeles elimineras genom tanken på deras uteblivande vid uppståndelsen, eftersom det liv de ägt redan i döden komplett uppslukas av förintelsen. Stange har drivits av intres-

¹ M. Luther: Op. in Ps. IX (E. A. XV: 119–120), anförd av C. Stange i Luther und das fünfte Laterankonzil (Z. syst. Th. VI, 1928–29, s. 440, Stud. d. apol. Sem. 24, s. 106) och i Ende a. D. s. 143–144.

² Ende a. D. s. 145.

³ s. 147–149.

⁴ s. 158–159.

set att ersätta det judiskt-evdaimonistiska vedergällningsschemat lön — straff med det kristligt etiska och religiösa vedergällningsschemat liv — död, »Gottesnähe und Gottesferne».¹ Lyckas han med denna dogmatiska omformning av den bibliska tanken på yttersta domen göra rätt åt dess bärande religiösa intentioner?

Till en början kan måhända Stanges dragning till annihilations-teoriens linje negativt förklaras såsom uttryck för hans bestämda reaktion mot alla tankar om själens naturliga »oförstörbarhet» i den idealistiska och mystiska metafysikens mening. Indirekt torde han i själva verket vara bunden vid den metafysiska frågeställning, som han för den kristna trons del så energiskt avvisar, när han för de gudlösas del accepterar förintelsen såsom den negativa fränsidan av uppståndelsehoppet. *I sin strävan att skärpa motsättningen till den animistiska och idealistiska odödlighetstron, som förnekar förgängelsen, låter han den kristna uppståndelse-tron innebära ett bejakande av förgängelsen — nota bene för de ogudaktigas vidkommande.* Här torde föreligga ett oberättigat steg över gränsen för trosutsagans område såsom uttryck för religiös och existentiell självbesinning till en *metafysisk* utsaga om andras slutliga öde. Det kan vara skäl att genom en analys söka komma på spåren den förskjutning i begreppsbestämningarna, som här synes föreligga.

Klarsynt har Stange kämpat för att begreppen »evig död» och »evigt liv» skola bestämmas positivt i enlighet med den religiösa erfarenhet, som med »död» menar »skilsmässa från Gud» och med »liv» »gemenskap med Gud». Skarpsynt har han därvid avgränsat religionens äkta evighetstanke från idealismens metafysiska surrogat, där evighetens begrepp bestämmas blott negativt, antingen såsom »tidlöshet», genom förnekande av det tidliga skeendets växlingar, eller såsom »övertidlighet», genom förnekande av förgängelsen, som mindre häftar vid det tidliga skeendet som sådant än vid världens föränderliga ting.² Kristligt kvalificerat blir evighetsbegreppet blott genom Jesu »inre liv». Emedan nu detta tolkas med den oklara motsatsen mellan »inre» och »yttre» kommer emellertid den religiösa motsatsen mellan »livet i Gud» och »livet

¹ s. 154—155.

² Jfr framför allt Die christliche Lehre vom ewigen Leben (Z. syst. Th. IX, 1931—32, s. 250—276). spec. s. 263—265.

i världen» (= »andlig död» såsom »skilsmässa från Gud») att lätt glida över till den idealistiska livskänslans metafysiskt färgade motsatsspänning mellan det »inre» livet såsom själens »oförgängliga» lott och det »yttre» livet såsom den »förgängliga» världens öde. När Stange t. ex. talar om, hur »die Frommen und die Gottlosen an zwei verschiedenen Arten des Lebens Anteil haben, so dass die Frommen im ewigen Leben sind und die Gottlosen nur der Welt des vergänglichen Lebens angehören»,¹ så förefaller här *den religiösa betydelsen av »livet i världen» (d. v. s. »skilsmässa från Gud») ha altererats till den metafysiska (d. v. s. »liv i förgängelsen»)*. Följaktligen kommer vid slutdomen, där den andliga döden skall övergå i evig död, denna att bli liktydig med en stegrad form av förgängelse — förstörelse för all evighet — i stället för att i religiös mening betyda en stegrad form av gudsfrånvändhet, som nu blir definitivt dekreterad och tidligt fixerad, — alltså skilsmässa från Gud i all evighet. Konsekvent religiöst utpräglade kunde man väl snarare omskriva de eskatologiska begreppen »evig död» och »evigt liv» såsom för de otrognas del *oåterkallelig* skilsmässa från Gud och för de kristtrognas del *obruten* gemenskap med Gud.

Ehuru Stanges egen betoning av uppståndelsen är ägnad att inskräpa den evighetsavgörande betydelse, som nådatidens konkreta tidsbegränsning äger, blir detta religiöst vitala intresse hos honom ganska illa tillgodosett. Däri röjer sig, att *gudsuppfattningen* inte är nog levande, nog dynamiskt maktfylld. Alltför statiskt fattar Stange begreppen »Gottesnähe» och »Gottesferne», med vilka han konkret omskriver »liv» och »död» i religiös mening. Han glömmer, att Guds närhet genom uppenbarelsens kallande ord inte hur länge som helst betyder öppna nådestillfällen, utan att den när som helst kan förbytas till definitiv förkastelse, när han med rätta betonar, att Guds handlande med oss också kan taga den motsatta vändningen, så att han hjälper oss allra nådigast, då han med sin lags tuktan synes oss som mest fruktansvärd: »Gott ist uns am nächsten, wenn er am fernsten zu sein scheint, und am fernsten, wenn er nahe zu sein scheint. Wo dieser Grundsatz gilt, verliert der Gegensatz von Himmel und Hölle, von Gottlosen und Frommen, seine Bedeutung.»² Slutsatsen skulle bli den

¹ Z. syst. Th. VI, 1928—29, s. 428.

² Ende a. D. s. 144.

rakt motsatta, ifall Stanges gudstanke vore bättre i stånd att genomföra tron på en i historiens konkreta skickelser ingripande, suveränt reagerande och regerande Gud.

Liksom gudsbilden hos Stange icke är nog viljebetonad, kan man spåra en motsvarande svaghet i hans *syndbegrepp*, hur illa bådadera än passar samman med hans teologis reformatoriska helhetssyn. I sitt sista polemiska inlägg har Althaus ifrågasatt, om ej Stanges förkärlek för alternativet: »ewiges Leben oder vergängliches Leben?» egentligen står i nära sammanhang med »dem griechischen Denken und den Kategorien der Mystik», ehuru just Stange har äran av att ha återupptäckt den skarpa gränslinjen mellan dem och den paulinsk-lutherska antropologien. Althaus har också påpekat, att Stanges uppfattning av gudlösheten icke överensstämmer med den senare, men däremot med det förstnämnda alternativet.¹ Trons motsats yttrar sig icke blott såsom gudsförgäten hängivenhet åt världen, utan också såsom medvetet uppror och trots mot Gud. Det är denna titaniska upprorsviljas »superbia», som intill det yttersta rider spjärn mot Guds nådiga vilja, som gör tanken på den eviga döden såsom medvetet vald skilsmässa från Gud och »das Gericht der ewigen Höllenstrafen» såsom outsläckliga kval till något annat och allvarligare än »eine rein mythologische Aussage», som Stange menar,² därför att han i eskatologiskt sammanhang synes förgäta att tänka på synden i denna diaboliskt potenserade form.

Huvudanmärkningen mot Stanges framställning av det eskatologiska

¹ Unsterblichkeit und ewiges Sterben bei Luther (Stud. d. apol. Sem. 30), 1930, s. 67-68. Jfr D. l. D. ⁴ s. 183, not 2.

Det är typiskt för den delvis förvirrade debatten mellan de båda eskatologiska auktoriteterna, att Stange gentemot Althaus gör alldeles samma invändning, att hans syndlära inte träffar centrum i den evangeliska frälsningstron, och därvid använder uttryckssätt, som synas angiva, att Althaus' anmärkning mot honom själv inte är oberrättigad:

»Sünde im Sinne des Evangeliums besteht immer nur darin, dass die Menschen Gott nicht anerkennen, von Gott nichts wissen. Das Wesen der Sünde besteht darin, dass sie die Gotteserkenntnis unmöglich macht.» (Ende a. D. s. 198).

I själva verket torde hos både Stange och Althaus det konsekventa genomförandet av den evangeliska grundsynen på synden hämmas av omedvetna idealistiska tankerester, ehuru på olika sätt, som det skulle föra för långt att här söka fixera.

² Ende a. D. s. 162.

slutdramat måste därför bli den, att *i denna omtolkning har bibelns dramatiskt existentiella spänning slappats och den yttersta domens allvar mist sin udd — den eviga dödens möjlighet —*, och det både för troendes och icke-troendes vidkommande.

Reducerad till endast det fulla avslöjandet av deras dolda synder, till enbart syndakännedom blir domen för de kristtrogna blott den självklara genomgången till den eviga härligheten. »Die Gläubigen wissen auch im Gericht, dass sie nicht verloren sind.»¹ Inskränkt till endast det publika avslöjandet av deras redan uppnådda främlingsskap från Gud blir yttersta domen också för de ogudaktigas vidkommande endast den definitiva stadfästelsen av ett färdigt resultat. Den eskatologiska slutdomen får sålunda egentligen ingen självständig betydelse. När Stange, i strid med sin teologis teocentriska inriktning, tager det definitiva avgörandets prerogativ ur den suveräne Domarens händer, så måste detta över huvud försvaga domstankens religiösa betydelse. »Das vorübergehende Gericht, das das Ende vorbereitende Gericht können wir auf den Zorn Gottes zurückführen, aber mit dem Vorstellung vom Ende selbst können wir den Gedanken vom Gericht nicht verbinden.»²

Just domstankens religiösa innebörd blir också inskränkt genom det bibliska slutperspektivets förut anmärkta omböjning till ett metafysiskt tänkt alternativ. Liksom slutdomen för de troende reduceras till ett uppenbarande av deras »Gottesnähe», så reduceras den å motsatt håll till »nicht Vernichtung, sondern nur Offenbarwerden der Gottesferne der Gottlosen, d. h. ihrer Nichtigkeit».³ Här har likväl genom inverkan från den metafysiska förintelse tanken den religiösa halten i tanken på skilsmässa från Gud altererats till en metafysisk innebörd. Visserligen bildar den eskatologiska utblicken mot »die Vollendung ihrer Nichtigkeit»³ en formell motsvarighet till »die Vollendung des Christenlebens»⁴ å motsatt håll, men därmed kan icke fördöljas, att vi blott i senare fallet ha att göra med en religiöst utförd tankegång, i förra fallet däremot med en metafysisk. Domstanken mister just den

¹ s. 159.

² s. 197.

³ s. 198.

⁴ s. 161.

accent, som är den religiöst sett vitala och väsentliga, när dess ena led blir omböjt i den metafysiska förgängelsetankens riktning, såsom sker, när Stange sammanfattar sitt eskatologiska slutperspektiv i orden, att »wir das Ergebnis des menschlichen Lebens entweder in dem endgültigen Verbleiben in der Vergänglichkeit oder aber in dem Hindurchgelangen zum ewigen Leben sehen».¹

Det kan synas bero på känslökäl av underordnat psykologiskt intresse, ifall man skall finna ett utslocknande för evigt eller en förkastelse för all evighet, tanken på komplett förintelse eller på evig pina vara det mest skrämmande uttrycket för bibelns hotfulla alternativ. Men det är teologiskt betydelsefullt att observera, att hos Stange varken annihilationens eller den eviga dödens tanke får bibehålla sitt allvar oavkortat. Så som han utbildat sin uppståndelseologi tillåter den ingen eskatologisk stegring av den naturliga dödens faktum — varken på den »oegentliga förintelse» eller den upplösta »helveteslärans» linje. Det är lika religiöst verkningslöst, vare sig man talar om »ett uppenbarande av de gudlösas intighet», metafysiskt fattad, eller ett »slutgiltigt förblivande i förgängligheten», metafysiskt tänkt.

Genom domstankens metafysiska förvanskning har Stange själv avskurit sina möjligheter att fullfölja sin centrala teologiska intention: att ställa lagen i evangeliets, domsångesten i frälsningsvisshetens tjänst.² Det är nämligen ingalunda min mening, att den dogmatiska rehabiliteringen av den bibliska slutbildens dubbla möjligheter skall resultera i en drastisk, mer eller mindre mytologisk helvetespredikans under-evangeliska skrämselektik, men väl, att den nutida förkunnelsen knappast har råd att avvara det väckande motiv, som en effektiv domspredikan är bärare av. Risken att förspilla jordelivets möjligheter bli fullt avslöjade först i yttersta domens bländande blixtbelysning. Det religiöst vitala intresset hänger, så vitt jag förstår, samman med att även den troende alltid måste räkna med *möjligheten* av en absolut förkastelse undan Guds ansikte, en oåterkallelig skilsmässa — och det ej blott såsom en teoretisk möjlighet, utan som en reell praktisk framtidsutsikt. Att redan nu lämna ur räkningen den eviga förtappelsens

¹ s. 198.

² Jfr den epokgörande studien över Die Heilsbedeutung des Gesetzes (Studien zur Theologie Luthers I, 1928, s. 53—74), framlagd redan 1903.

möjlighet är ansvarslöst och skadligt — just för gudsförtröstans renhet. Tanken på helvetet har liksom lagens predikan över huvud till uppgift att bana väg för det rena evangelium, att i grund övertyga oss om alla förtjänsttankars totala oduglighet, så snart det gäller vår salighetssak, och att lära oss grunda vårt eskatologiska hopp på ingenting annat än Guds frälsningsrådsluts suveräna utkorelse. Just i den troendes praktiska liv har utsikten mot den eviga fördömsen såsom en framtida möjlighet den mycket väsentliga uppgiften att göra alla självgjorda stöttor för frälsningshoppet värdelösa och driva oss att sätta vår lit blott till Guds förbarmande. Men skall utblicken mot förtäpelsens möjlighet förbli religiöst effektiv, får ej dogmatiken genom en teologisk omtolkning bortförklara dess religiösa verkningskraft. *Just för frälsningsvissheten har helvetestanken en vital vikt.* Ty riktigt fast grundad ligger för luthersk trosvisshet saligheten först i det förtvivlade läge, då »helvetet står öppet». Då når Gud oss och vi honom. Först efter korsdödens »resignatio ad infernum» upprinner med Påskmorgonens sol evighetshoppets »resurrectio ad vitam æternam».

Liksom yttersta domens allvar förflyktigas och därmed *Guds helighet* kommer till korta, blir hos Stange också *den evangeliska botens tanke avkortad*. Medan Althaus hävdar, att »der Glaube hat das Gericht nie hinter sich, sondern immer wieder unter sich»,¹ ja, att brytningen med synden »nur so hinter uns liegt, dass er zugleich immer wieder vor uns liegt»,² påstår däremot Stange, att »der Christ ist bereits dem Gericht endgültig entnommen». »Die Möglichkeit oder gar Wirklichkeit des göttlichen Verstossens kann sich unmöglich in der Busse finden, wenn es sich um Christenbusse handelt.»³ Stange förmenar, att frälsningsvissheten skulle undermineras genom Althaus' tal om botens dagliga aktualitet — det skulle göra vår räddning beroende av botfärdigheten i våra egna avgörelser. Snarare kunde man väl anse, att frälsningsvissheten tvärtom riskeras, när den hos Stange alltför mycket närmar sig en osviklig »securitas», som ej egentligen har något att rädas av Guds dom varken i dag eller på den yttersta dagen.

Det är ej blott helighetsdraget, utan också den motsatta polen

¹ D. I. D. ¹ s. 109, ³ s. 202, sv. s. 252, ⁴ s. 173. Jfr ³ s. 218, sv. 271, ⁴ s. 192.

² D. I. D. ³ s. 224—225, sv. s. 279. Jfr ⁴ s. 215, 112.

³ Ende a. D. s. 194.

inom kristendomens gudsbild, den kämpande och lidande kärleken, som här ej synes fattas nog djupt och allvarligt. Att varken Stange eller Althaus till sist på fullt allvar vilja räkna med möjligheten av en evig förtappelse, utan ersätta den med tanken på annihilation resp. apokatastasis, torde betingas därav, att ingendera vill på allvar räkna med den möjligheten, att *Guds agape* kan bli »eine verlorene Liebe», som ger ut sig själv i restlöst offer, utan att räkna med den risken att dess offer blir bortkastat, därför att människan är så förhärdad i synden, att hon inte ens därigenom låter sig vinnas. För Stange skulle kärlekstanken icke fördjupas utan förflackas genom möjligheten av ett misslyckande: »wie kann es ein ernstliches Werben der Liebe sein, wenn es erfolglos bleibt? Die werbende Liebe Gottes gegenüber den endgültig Verstockten ist auch im Hinblick auf den Gottesgedanken unmöglich.»¹ Althaus anför i sin nya upplaga rent av Luthers djärva uttryck, men är oförmögen att acceptera det såsom meningsfyllt religiöst budskap: »Ist es denkbar, dass die Liebe Gottes als den endgültig sich Verschliessenden gegenüber 'verlorene Liebe' (Luther) in Ewigkeit leidet?»²

3) Befriad från de hämmande biinflytelser från den idealistiska spekulatonens tankebanor, som vi funnit efterverka hos både Althaus och Stange, återspeglas den kristna eskatologiens yttersta framtidsutsikt hos Walter Künneth.

Medan den troende kristne enligt Stange redan har domen *bakom* sig och enligt Althaus ständigt har den *under* sig, har han den samtidigt alltjämt ständigt *framför* sig, enligt vad Künneth liksom Althaus förmenar. Den yttersta domen får därför en reell betydelse. »Uppståndelseologien» hos Künneth kan ge detta en bättre systematisk motivering genom tanken på de båda eonerna, som äro organiskt förbundna i hägnet av »det kristocentriska tidsbegreppet». I den dagliga förbindelsen med den levande Frälsaren är den kristtrogne både dömd och frälsad, frikänd och förlossningslängtande.

»Wer glaubt, ist schon gerichtet und hat das Gericht hinter sich, denn er hat ja schon Teil am Leben des Auferstehungsäons. Der Glaubende hat Christus als den Richter schon erfahren. Trotzdem

¹ s. 198.

² D. I. D 4 s. 184.

aber hat er das Gericht immer wieder vor sich, weil er im alten Aon steht und an dessen Sünde bis zum Tode teilhat und andererseits, weil das neue Christusleben ein verborgenes ist. Der Glaube geht also immer zugleich dem Gericht entgegen.»¹

För den troendes del betyder yttersta domen icke blott ett formligt avslöjande och effektivt bekräftande av det nådastånd han redan stått i, utan också en det eviga livet fulländande nyskapelse, »sowohl Enthüllung der gegenwärtigen Gnade wie erneute Rechtfertigung des Sünder als vollendende Neuschöpfung».¹ Domen från »justificatio impii» får sålunda i parusiens domsakt sitt fulla eskatologiska stadfästade — och sitt upphävande i den definitiva benådningsakten. Ända dit stå emellertid det dualistiska slutmålets dubbla möjligheter öppna.

»Demgemäss bedeutet das 'Endgericht' in der Parusie für den Glauben ein doppeltes: einmal die Enthüllung des Lebens, das der Mensch schon im Glauben besitzt, d. h. also des Offenbarwerdens des Freispruches des Sünders durch Christus, um den der Glaubende weiss, und sodann die erneute Zusprechung und Bestätigung des Auferstehungslebens um der Sünde willen, die den Glaubenden im alten Aon stets anhaftet und deshalb auch für den Glauben eine stete Bedrohung des Freispruches darstellt, sodass der Glaubende als Sünder vor der Parusie immer auch vor der doppelten Möglichkeit des Todes oder Lebens steht.»¹

Liksom i denna teologiska tolkning av det dualistiska slutmålet också för de troende evighetens risk kvarstår med oavkortat allvar, så innebär för de förstockat gudlösa den eviga fördömsen ej blott ett slutgiltigt avslöjande, utan ett definitivt förkastande: »Für die Ungläubigen trägt das Parusiegericht nicht nur den Charakter der Enthüllung, sondern auch den des Vollzugs der Verwerfung».¹ K ü n n e t h avvisar direkt S t a n g e s humaniserande omtolkning. Visserligen anser även han, att otron egentligen redan dömt sig själv genom att förkasta Kristuslivet och i stället välja den andliga döden. Han anser det emellertid inte förslå, att otron på den yttersta dagen blir offentligt avslöjad genom att dess offer äro frånvarande, utan som en andra domsakt sluter sig härtill verkställandet av förkastelsen. Endast därigenom tillvaratages fullt ut den allvarstunga innebörden i tanken på yttersta domen och den Uppståndnes världsdomarekall. Det får icke avskräcka, att denna

¹ Th. d. Auferst. s. 258.

tankegång är förknippad med en intellektuellt olöslig svårighet: omöjligheten att bestämma, i vilken existensform de gudlösa skola kallas fram vid slutdomen, då de ingen del hava i uppståndelseonen och den gamla eonen redan hemfallit åt förgängelsen.¹

Med en *logiskt* icke utjämnbar spänning får sålunda även ifråga om eskatologiens slutperspektiv dogmatikens trostolkning hålla till godo.² Det är just denna, som gör den *religiöst* meningsfylld. När den dogmatiska reflexionen även hos denne teolog hamnar i en motsägande paradox, tar den dock icke som hos Althaus sin tillflykt till troslivets irrationalitet för att slippa ifrån teoretiska motsägelser, som vållats av en skev teologisk interpretation, utan det är hos Kunneth fråga om att låta troslärans teoretiska tolkning oavkortat återge troslivets paradoxala spänning. I lika hög grad som Althaus är Kunneth på sin vakt mot en ytlig rationalistisk förenkling av trons inre problematik genom logisk utjämningskonst, men han undgår också onödig irrationalistisk tillkrångling av sakläget, emedan han har så säkert grepp om det väsentliga, den äkta religiösa paradoxen. »Theologische Aufgabe ist auch nicht die Irrationalität des christlichen Glaubens in ein logisches System zu pressen, sondern ihren Sinn zu entfalten.»¹

Det kan låta som ett målmedvetet metodprogram för en fortsatt nyorientering av den teologiska eskatologien: det gäller att i framtids hoppets dimension tolka den kristna trosvissheten smidigt och realistiskt, så vitt möjligt utan omtolkning i varken rationalistisk eller irrationalistisk riktning. Hela den spänningsfyllda, både allvarliga och fröjdefulla, rikedom i dess religiösa innebörd måste oavkortat komma till uttryck i det nutida dogmatiska tänkandet.

¹ a. a. s. 258—259.

² Till jämförelse kan hänvisas till den besinningsfulla återhållsamhet Karl Barth visar, då han vid uppdragandet av trons eskatologiska gränslinje varken vill negativt slopa eller kategoriskt »lära» vare sig evig fördömmelse eller slutlig apokatastasis. (Credo, Die Hauptprobleme der Dogmatik dargestellt im Anschluss an das Apostolische Glaubensbekenntnis, 1935, s. 147—148.)

NYA TESTAMENTETS TANKAR OM PROFETER OCH PROFETIA¹

AV DOCENT OLOF LINTON, UPPSALA

Vi börja med litet statistik. Orden profet (προφήτης), profetia (προφητεία) och profetera (προφητεύειν) förekomma rikligt i Nya Testamentet. Med »profeter» avses i något över hälften av alla fall de gammaltestamentliga profeterna, orden profetia och profetera avse nästan uteslutande nytestamentliga företeelser. Profetia förekommer i NT 19 gånger, därav endast 3 om gammaltestamentlig profetia, profetera förekommer i NT 28 gånger, därav likaledes endast 3 om gammaltestamentligt profeterande. Allt som allt förekommer stammen »profet» oftare om nytestamentliga ting än om gammaltestamentliga — någon exakt siffra kan icke uppgivas, då några ställen äro omtvistliga.

Vilka kallas då i NT »profeter» och vilka sägas »profetera»? Låt oss först något syssla med de »gamla profeterna» — uttrycket »en profet av de gamle» möter Lk 9⁸ o. 19. Av de s. k. skriftprofeterna äro icke många namngivna. En särställning intager Jesaja, som ensam förekommer icke mindre än c. 22 gånger, medan de andra tillsammans omtalas 15 gånger. Näst Jesaja kommer Jona (9 ggr) och det ej tack vare sina profetior utan sin historia, orden om Jonas i valfiskens buk och om hans predikan för nineviterna (Mt 12³⁹ ff. och Lk 11²⁹ ff.). De övriga nämnas blott enstaka gånger, Jeremia tre (Mt 2¹⁷, 16¹⁴ o. 27⁹), Daniel (Mt 24¹⁵), Hosea (Rom 9²⁵) och Joel (Ag 2¹⁶) vardera en gång. Av de övriga skriftprofeterna nämnas inga, icke ens Hesekiel (Mt 27⁹ ha somliga textvittnen Sakarja). En gång talas om »profeternas bok» med syftning på tolv-profet-boken (Ag 7⁴²). Men *citat* ha vi i NT som bekant från samtliga profeter. Det viktiga är icke profeten utan profetian.

¹ Föredrag i Teologiska Föreningen i Lund d. 23 april 1936.

Även andra än skriftprofeterna kallas i NT profeter eller framstå som profeter; Henok (ἐπροφήτευσεν, Jud 11 + citat efter Hen 1 3), Noa (χρηματισθεὶς περὶ τῶν μηδέπω βλεπομένων, Hebr 11 7). Moses kallas profet endast indirekt genom det bekanta ordet Dt 18 15: »En profet skall Herren Gud låta uppstå åt eder, av edra bröder, en som är mig lik», som citeras Ag 3 22 och 7 39.

Den näste som hedras med profets namn och värdighet är Bileam, 2 Pe 2 16, ehuru omnämmandet är tveeggat. Det heter nämligen, att ett stumt djur hindrade profetens galenskap. Därpå få vi gå till Samuel: Sedan gav han dem domare ända till Samuel, profeten (Ag 13 20); alla profeterna från Samuel och därefter (Ag 3 24). Här är Samuel rent av den förste i profeternas rad, en plats, som eljes gärna förbehålles Moses.

Därnäst komma vi till David, som Ag 2 30 uttryckligen karakteriserar som profet, därför att han »förutsåg, att Messias skulle uppstå».

Men näst Moses nämnes i NT ingen profet — icke ens Jesaja — så ofta som Elia (29 ggr., Moses c. 70, Jesaja 22), dock till stor del tack vare dubletter: Döparen skall gå före »i Elias ande och kraft», (Lk 1 17), tillfrågas om han är Elia (Jh 1 21 o. 25), är Elia (Mt 11 14, Mk 9 11 ff. || Mt 17 10 ff.), är jämte Moses med Jesus på förklaringsberget (Mk 9 4 ff. || Mt 17 3 ff. o. Lk 9 30 ff.). Somliga hålla Jesus för Elia (Mk 6 15 || Lk 9 8, Mk 8 28 || Mt 16 14 o. Lk 9 19). Några tro, att Jesus på korset kallat på Elia (Mk 15 35 f. || Mt 27 17 o. 49). Alla dessa ställen avse den återvändande Elia. Bland episoderna om Elia i GT nämnas Elia och änkan i Sarepta, Lk 4 25 f., Elias bön om torra och regn, Jak 5 17, där det heter om den store profeten: ἄνθρωπος ἦν ὁμοιοπαθὴς ἡμῖν, Elia vid Horeb, Rom 11 2.

Hans lärjunge Elisa nämnes en gång i NT Lk 4 27. Därmed äro de gammaltestamentliga profetnamn, som nämnas i NT, slut.

Men därjämte omtalas de »gamla» profeterna på många ställen utan namns nämnande. Vi ha citat, som anges som profetord, utan att det säges från vilken profet de äro hämtade, och på påfallande många håll ha vi om förföljelser mot profeterna uppgifter, som gå långt utöver vad GT har att förmäla.

Därtill måste vi märkligt nog nämna en grekisk skald, Epimenides, som väl icke nämnes till namnet men kallas »en av deras egna profeter» för sin smädliga vers om kretenserna (Tit 1 12).

Hos de apostoliska fäderna — för att kasta en hastig sidoblick på dem — är det icke mycket annorlunda än i NT. Även där nämnas skriftprofeterna sällan vid namn och även andra profeter omtalas. I Klem 17¹ uppräknas Elia, Elisa, Hesekiel, profeterna. Som ett kuriosum kan nämnas, att även Rahab räknas till dem som profeterat: »Sen att till och med profetia kan vara i en kvinna» (I Klem 12⁸).

För jämförelse skall kasta vi en blick även på den senjudiska litteraturen. Om de delar av Septuaginta, som motsvara de hebreiska kanoniska skrifterna, är ej mycket att säga. *προφήτης* återger där nästan genomgående נִבִּי. Desamma som i den hebreiska texten kallas נִבִּי אֱלֹהִים kallas alltså i LXX *προφήται*. I de apokryfiska böckerna kan man iakttaga tendensen att som profeter företrädesvis betrakta en tämligen stor skara forntida, oförlikneliga gestalter, som nu icke längre ha några motsvarigheter.¹ Men man räknar dock med att även nu eller i framtiden en profet skulle kunna framträda.² Philo nämner bland profeter Noa, Abraham, Aron, Moses, Samuel, Elia, Hosea, Jesaja, Jeremia.³ Likheten är som synes tämligen stor, det är ungefär samma gestalter vi möta både före skriftprofeterna och bland dem, och till slut få vi en chock, som övertrumfar fallet Epimenides, nämligen Hermes, som är profet och — vilket för Philo ofta är det samma — hermeneut och därav har sitt namn. Däremot kunna vi notera, att terminologien hos Philo delvis är en helt annan än i NT, ity att vi där möta hela raden av hellenistiska termer från orakelväsen och mystik: *ἐνθεος*, *ἐνθουσιᾶν*, *θεοφόρητος* (2 ggr i LXX), *θεοφορεῖσθαι* (2 ggr i LXX), *ἔκστασις* (3 ggr i LXX om »ekstas», i denna betydelse i NT blott Ag 10¹⁰, 11⁵, 22¹⁷, eljes såväl i LXX som i NT = övermåttan stor häpnad och förfäran), *χρηματίζειν* och *χρηματισμός* (de båda sista även i NT).

Gå vi till den rabbiniska litteraturen finna vi två tendenser: att någorlunda begränsa och avgränsa profeternas antal och att driva upp det i det fantastiska. Sålunda höra vi på ett ställe i Talmud, att i Israel

¹ Jfr E. Fascher, *Προφήτης*, Giessen 1927, s. 144 ff.

² I Mack. 4 46. Enligt 9 27 var det länge sedan den siste profeten uppträdde.

³ Uppräkningen efter Leisegangs index s. v. *προφήτης*, jfr Fascher, *Προφήτης*, s. 154. Han uppräknar de nämnda utom Noa, som dock även han kallas profet. Även Isak och Jakob kunde medräknas. Om Bileam jfr nedan.

uppträtt dubbelt så många profeter, som det Israel som tågade ut ur Egypten.¹ Då dessas tal anges till 600.000 få vi alltså det ståtliga talet 1.200.000 profeter. Och denna totaluppgift sekunderas av andra notiser: 50 profeter voro bland dem, som återvände från Babel;² från Moses till Hosea funnos vem vet hur många profeter.³ Men på samma ställe där vi höra om de 1.200.000 ha vi ock en skarp avgränsning av profettiteln. Det har för Israel funnits 48 profeter och 7 profetissor.⁴ Vilka de 48 profeterna äro — att talet är symboliskt avrundat är säkert — få vi — så vitt jag vet — tyvärr ingenstädes veta. Säkert rör det sig huvudsakligen om personer, som i GT någonstädes antingen uttryckligen kallas profeter eller äga profetiska gåvor. Men i detalj är rekonstruktion omöjlig, det framgår med all önskvärd tydlighet av uppräknigen av de 7 profetissor: Sara, Mirjam, Debora, Hanna, Abigail, Hulda, Ester. Och avskräcker oss icke denna namnlista, måste motiveringen göra det. Varje namn åtföljes nämligen av en motiverande bibelvers, som ofta visserligen tolkas naturligt men ibland endast genom ordrytteri ger det sökta beviset.

Man visste alltså i GT, i den rabbinska litteraturen och i diasporajudendomen om andra profeter än skriftprofeterna. Den rabbinska lärdomen förklarade, att endast en ringa del av alla profetior, de, som voro bestämda jämväl för sentida släkten,⁵ hade blivit upptecknade, medan de som blott voro avsedda för sin tid aldrig upptecknats.⁶ Därmed är i själva verket uttalat, att en skriftlig profetia är avsedd för senfödda släkten, en tanke, som ju också behärskar den pseudepigrafiska litteraturens fiktioner om en urtidslitteratur avsedd för ändens tid.

Viktigt är ju ock vad man tänkt om profeter efter skriftprofeterna i senjudendomen. I själva verket möta vi i senjudendomen en dubbel tendens, benägenheten för profetia och rädslan för profeter — hela den pseudepigrafiska litteraturen är ju ett vittnesbörd om denna längtan och denna rädsla. I svåra tider — under förtryck och krig — uppträda profeter och pseudoprofeter i mängd. Det är inte för inte

¹ Megilla 14 a. Här ock nedan avses babylonska Talmud.

² Šebu'ot 62 a.

³ Baba bathra 14 b.

⁴ Megilla 14 a.

⁵ Jfr redan överskrifterna Hosea 11 och Jesaja 11.

⁶ Megilla 14 a.

som vi just i Josefus berättelser om det stora kriget, som ledde till Jerusalems fall, ha snart sagt de enda verkliga vittnesbörden om folkprofeter, Theudas,¹ »egyptiern»² och andra,³ galningen, som gick omkring i 7 år utan att säga något annat än ve över Jerusalem, utan att reagera för snäsor eller tacka för allmosor⁴ — han kallas visserligen ej profet men hans ord betraktas som profetiska, det framgår av betoningen av att han framträdde redan 4 år före kriget, då det ännu härskade djupaste fred.

Profetian är i senjudendomen varken levande eller utslocknad, den är som en rykande brand, som åter flammar upp, när stormen — orostider och eskatologiska stämningar — far fram över den. Det är kanske inte för inte som de första »nytestamentliga» profeterna, som vi höra talas om, äro Sakarias, Simeon och Hanna, dessa »som väntade efter Israels tröst».

Därmed gå vi till frågan: vilka nytestamentliga gestalter i NT kallas profeter eller sägas profetera?

Om Döparens fader, S a k a r i a s, heter det Luk 1 67: Och hans fader Sakarias blev uppfylld av helig ande och profeterade och sade ... H a n n a heter Luk 2 36 profetissa, och per analogiam få vi sluta till att också Simeon var profet.

Om Johannes Döparen heter det redan Lk 1 76, att han skall kallas »den högstes profet», han hålles för en profet av folket (Mt 14 5, Mk 11 32 || Mt 21 26 o. Lk 20 6), judarna fråga, om han är »profeten» (Joh 1 21, 25), Jesus kallar honom »mer än en profet» (Mt 11 9 || Lk 7 26). Profeterna och lagen hava profeterat intill Johannes. Sedan stormar himmelriket fram med makt ... (Mt 11 12 f. || Lk 16 16).

Till dessa ställen, där Johannes uttryckligen kallas profet, komma några, där han jämställes med Elia (Lk 1 17), förklaras vara Elia (Mt 11 14, Mk 9 13 || Mt 17 12 f.), tillfrågas om han är Elia (Joh 1 21 o. 25), hålles för att vara Elia eller en av profeterna (Mk 8 28 || Mt 16 14 o. Lk 9 19, Mk 6 15 || Lk 9 8). Man kan ock lägga märke till terminologien: ἐγένετο ῥῆμα θεοῦ ἐπὶ Ἰωάννην (Lk 3 2, jmf. t. ex. Jer 1 1).

¹ γόγυς τις ἀνὴρ, Θεοδᾶς ... προφήτης γὰρ ἔλεγεν εἶναι, Antiq. XX 5 1.

² Antiq. XX 8 6, Bell. Jud. II 13 5.

³ Bell. Jud. VI 5 2 talar om πολλοὶ ... πρὸς τὸν δῆμον προφηταί, II 13 4 nämnas efter mördare och rövare στέφος ἕτερον πονηρῶν ... πλάνοι ἀνθρώποι καὶ ἀπατεῶνες.

⁴ Bell. Jud. VI 5 3.

Men Johannes är dock trots allt icke den som i NT oftast kallas profet. Den som i NT oftare än någon annan nämnes profet, är Jesus. Människorna anse honom vara Elia eller någon av profeterna (Mk 8 28 || Mt 16 14 o. Lk 9 19), vid intåget hälsas han som »profeten Jesus från Nasaret» (Mt 21 11), folket håller honom för en profet (Mt 21 46). De som bevittnat uppväckelsen av änkans son i Nain, säga: »En stor profet har uppstått ibland oss» (Lk 7 16) och Emmauslärjungarna tala om Jesus nasarenen, en profetisk man (ἀνὴρ προφητικῆς), mäktig i gärning och ord inför Gud och allt folket (Lk 24 19). Ordet om profeten som föraktas i sin fädernestad (Mk 6 4 || Mt 13 57, Lk 4 24 o. Jh 4 44), utgår ju ock från att Jesus är en profet, och när det heter, att judarna dödat Jesus och profeterna (1 Tess 2 15), är visserligen Jesus nämnd för sig men dock sammanställd med profeterna. Jh 4 19 bekänner den samaritanska kvinnan, att Jesus är profet, därför att han genomskådat henne, och såsom sådan frågar hon honom om den rätta platsen att tillbedja. Jh 6 14 bekänna människorna, när de se det tecken, som han gjort: »Denne är förvisso profeten, som skulle komma i världen», medan de Jh 7 40 bekänna detsamma, »när de hörde dessa ord», och Jh 9 17 svarar den blindfödde på frågan: »Vad säger du om honom, därför att han har öppnat dina ögon»: »En profet är han». Ag 3 22 f. och 7 37 låter förf. Deuteronomiums ord om den kommande profeten syfta på Jesus. Däremot säger fariseen, hos vilken Jesus gästar: »Om denne vore en profet, skulle han veta vem och hurudan denna kvinna är» (Lk 7 39). Överstepräster och de skriftlärde mena, att Jesus ej kan vara profet, därför att han är från Galileen (Jh 7 52). Enligt Lk 13 33 måste en profet dö i Jerusalem och detta tillämpar Jesus på sig själv.

Jesus kallas alltså ofta och förutsättes vara profet. Det som förskaffar honom detta namn är hans ord, hans under och hans förmåga att se människornas tankar (jmf Jh 2 25). Märkligt nog kallas han aldrig profet i samband med de talrika ord, där han bebådar kommande ting.

Om Kaifas heter det Jh 11 51: »Men detta sade han icke av sig själv utan som överstepräst för det året profeterade han». Antitesen: icke av sig själv utan som profet är karakteristisk.

Så komma vi till de urkristna profeterna: Agabus är icke den ende. Han är blott en av flera profeter (Ag 11 27 f.). Ag 13 1 upp-

räknas fem »profeter och lärare» i Antiokia: Barnabas, Simeon, som kallades Niger, Lukios från Kyrene, Manaen, Herodes fosterbroder, och Saulus. Två av dem bli »apostlar», de andra höra vi icke talas om mera. Ag 21⁹ höra vi om evangelisten Filippus' fyra profeterande döttrar, vilka även senare i den gamla kyrkan låtit tala om sig.¹ Ag 15³² säges, att Judas och Silas »också de voro profeter».

Till dessa namn ha vi att foga ännu ett, Johannes apokalyptikern. Upprepade gånger talas om »denna profetia» (1³, 22⁷, 10, 18, 19). 10¹¹ får siaren befallning att åter profetera mot folk och stammar och tungomål och konungar, och 22⁹ talar ängeln om hans bröder profeterna. Apokalypsen är den enda skrift i NT, som själv gör anspråk på att vara inspirerad, och i överensstämmelse härmed är den ock den enda skrift i NT, som uttalar ett direkt förbud mot att lägga till och att draga ifrån. Att de båda tingen höra samman är så mycket säkrare som det just är där detta förbud inskräpes, som skriften kallar sig »profetia».

Därmed hava vi nämnt alla i NT namngivna profeter. Men det har funnits flera »profeter» i urkristendomen. Det framgår av de ganska talrika ord, som handla om profeter: »Så förföljde de ju ock profeterna, som voro före eder» (Mt 5¹²) — här framstå ju lärjungarna rent av alla som profeter (annorlunda Lukas-parallellen Lk 6²³: så gjorde ock deras fäder med profeterna), »Den som tager emot en profet, därför att det är en profet» (Mt 10⁴¹).

I de paulinska breven talas på flera håll om profeter, särdeles i 1 Kor. 11—14, där orden »profet», »profetia» och »profetera» hopa sig mer än på något annat ställe i NT. Profetian överordnas där tungomålstalandet.

Flerstädes nämnas »profeterna» tillsammans med andra »pneumatiker» och församlingstjänare. Enligt 1 Kor. 12²⁸ har Gud satt i församlingen för det första apostlar, för det andra profeter, för det tredje lärare. Efes 2²⁰ och 3⁵ nämnas apostlar och profeter, Efes 4¹¹ apostlar, profeter, evangelister, herdar, lärare.

¹ I Polykrates' brev till biskopen Victor i Rom i påskstriden, Eusebius' Kyrkohistoria V 242.

II.

Varför kallas nu alla dessa »profeter»? Vad är en »profet»?

Är det en som förutsade framtida ting? Skall ordet profetes av *πρόφημι* tolkas som »förutsägare»? Denna etymologi är, som Fascher visat, icke den riktiga: profetes betyder till sin ursprungliga innebörd icke den som »förutsäger» utan den som »framsäger», talar offentligt, offentligen frambär ett budskap.¹ Men då ordets beståndsdelar voro var man bekanta, har man senare tolkat »profetes» som förutsägare. I själva verket möta vi »förutsägelsen» som det vanligaste kännetecknet på profeten i urkristen tid. Denna tanke ligger ju också bakom den för hela den nytestamentliga bibelteologien centrala korrespondensen mellan »profetia» och uppfyllelse: »Detta skedde för att det skulle fullbordas, som var sagt genom profeten» . . . Att profeten förutsäger och kan förutsäga kommande ting är självklart för senjudendom och urkristendom. Eljest är han icke profet. Det enda man kunde disputera om var vilken tid profetiorna syftade på, vilket enligt I Pe 1 11 redan profeterna själva undrade över. I urkristendomen bestod ju den tendensen att låta all profetia syfta på Kristus och hans tid. En analog tendens fanns faktiskt också inom senjudendomen. Det heter t. ex. att alla profetiorna gälla den messianska tiden, medan om den tillkommande världen gälla Jesajas ord: aldrig har något öra förnummit, aldrig har något öga sett (Jes 64 4, jmf I Kor 2 9): andra rabbiner läto en del profetior syfta på Messias tid, en del på den andra världen.² Den judiska apologetiken framhåller, dels att många profetior redan gått i uppfyllelse — t. ex. Jeremias profetia om de 70 åren i Babel —, dels att de israelitiska profeterna förbådat kommande ting århundraden i förväg — Josefus framhäver t. ex., att Jesaja 210 år i förväg bebådade hemkomsten från Babel (Antiq. XI 1 1). I den gamla kyrkan lär t. ex. Justinus (I Apol 52 3), att profetiorna gälla dels Kristi första ankomst, dels hans andra ankomst en distinktion, som ju har beröringspunkter med den judiska mellan Messias' tid och den tillkommande världen. Enligt Origenes (Contra Celsum III 3) gällde somliga pro-

¹ Fascher, Prophetes, s. 6.

² Jfr materialet hos Strack-Billerbeck, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch I 602 f.

fetior samtiden, andra senare släkten, särskilt Frälsaren, och en liknande distinktion finna vi i Talmud, ehuru där för att förklara, att blott en del av alla profetior nedskrivits: de som voro avsedda för senare släkten (Babyl. Talmud, M^egilla 14 a ¹). Justinus betonar också liksom Josefus den långa tid, som förflutit mellan profetia och uppfyllelse, fastän han rör sig med helt andra siffror, ända upp till 5 000 år (I Apol I 31 8).² Det är nu en ganska stor skillnad mellan profetior, som avse omedelbart förestående händelser, och profetior sekler i förväg. All ursprunglig levande profetia — det gäller både GT, NT och eljes — avser *ἃ δεῖ γενέσθαι ἐν τάχει*. Men de urkristna författarna gjorde icke någon sådan åtskillnad. För dem var profetia rätt och slätt en förutsägelse om det som skulle ske, innan det skedde (Justinus I Apol 31 1). Däröfver finnas otaliga vittnesbörd, både när det gäller de »gamla» profeterna och de nya, Agabus eller Polykarpus, vilkens förutsägelser dels gått i uppfyllelse dels skola gå i uppfyllelse (Mart Polyk 16 2).

Men förutsägelsen är icke profetens enda gåva. Han vet också människors tankar: Om denne vore en profet, skulle han veta, vem och hurudan denna kvinna är (Lk 7 39). Den samaritanska kvinnan bekänner, då hon genomskådats av Jesus: »Herre, jag ser att du är en profet», och frågar honom som sådan om den rätta orten för Guds tillbedjan (Jh 4 19 f.). Om otrogna komma in i församlingen, där alla profetera, bli de avslöjade och bekänna: Gud är för visso i eder (I Kor 14 25). Vidare är profeten underman. De, som bevittnat uppväckelsen av änkans son i Nain, säga: »En stor profet har uppstått ibland oss» (Lk 7 16), och den botade blindfödde bekänner, därför att han blivit botad: »En profet är han» (Jh 9 17). »Goeten» Theudas, som säger sig vara profet, förkunnar att han, genom sin befallning skall dela Jordan och — som en annan Josua — låta föra de sina över floden (Josefus Antiq. XX 5 1), och en egyptisk profetpretendent för sina trogna till Oljeberget för att därifrån visa, hur Jerusalems murar falla på en

¹ Jfr Josefus Antiq. X 2 2: Jesaja nedtecknade allt som han profeterade i böcker, för att detta skulle vara känt för kommande släkten. Detta utesluter ej att Jesaja profeterar även för sin tid. Enligt Antiq. IX 13 3 ter sig Jesaja t. o. m. som en slags hovprofet, hos vilken konung Hiskia alltid noga förfrågar sig om framtiden.

² Detta syftar på »protevangeliets» till Eva. Från skapelsen till Kristus räknade man i gamla kyrkan vanligen 5000 · 5500 år.

befallning av honom (Antiq. XX 8 6), vilket kommer oss att tänka på en annan episod ur intågshistorien, Jerikos fall. »Frälsningens tecken» (τὰ σημεῖα τῆς σωτηρίας, Bellum judaicum VI 5 2) utlova dessa, som utge sig för att vara profeter men som Josefus kallar goeter och be- dragare. Vi erinra oss, att även pseudoprofeten, som ju i allt yttre liknade profeten, ansågs kunna göra tecken och under.

Till profetens kännetecken hör ock hans offentliga framträdande. »Profet» betyder, som vi sågo, primärt den som »framsäger» ett budskap. Denna offentliga karaktär har profeten både i Israel, i senjuden- domen och i den äldsta kyrkan. Han är mäktig i ord och gärningar. Lärjungarna på vägen till Emmaus kallade Jesus »en profet (ἀνὴρ προφήτης) mäktig i gärning och ord inför Gud och allt folket» (Lk 24 19). Johannes Döparen är botpredikant för hela Israel, Johannes apokalyptikern skall profetera mot många folk och folkslag och tungom- mål och konungar (10 11). Profeten vet med sig att ha ett livsavgörande budskap, som måste framföras till alla och särskilt till de uppsatte. Vi kunna tänka på kyrkohistoriens profeter, som dragit omkring pre- dikande och begärt audiens hos tidens mäktige eller på de gamla pro- feternas framträdande inför präster och konungar. Profetens livsvik- tiga ord måste nå vida. Den som har öron han höre vad Anden säger till församlingarna! Profeten icke blott mottager gudomliga uppen- barelser, han skall ock bära fram det gudomliga budskapet i världen. Först därmed blir han i ordets egentligaste mening προφήτης.

Vidare är profetens framträdande ofta märkvärdigt och påfallande. Detta gäller ju redan om Jesaja, Jeremia och Hesekiel. Döparen är klädd i kamelhår och äter vildhonung och gräshoppor, och ungefär så föreställer sig författaren till första Klemensbrevet alla profeterna: »Efterliknen profeterna, som gingo omkring i getskinn och fårhudar förkunnande Kristi ankomst» (I Klem 17 1). Detta torde rätt väl återge den populära bilden av profeten i urkristen tid. Även de symboliska handlingarna ha de kristna profeterna övat lika väl som de gamla (Agabus, Ag 21 11).

Man måst alltså göra sig en ganska konkret och omfattande före- ställning om den urkristne profeten. Det är ock uppenbart, att de gamla profeternas förebild spelat en stor roll och detta icke blott sekun- därt, för berättelserna om dessa profeter, utan även primärt, för dessa

profeter själva, för deras uppträdande och deras förkunnelse. Omvänt har man i stor utsträckning uppfattat de gamla profeterna i analogi med de nya.¹ De nya profeterna voro de gamla lika. De kristna äro arvtagare till profeterna och bliva såsom de förföljda (Mt 5 12).² Judarna äro arvtagare till dem som förföljde profeterna (Mt 23 31, Ag 7 52). För urkristen tanke finns det icke judendom och kristendom som två religioner utan Guds ord, tro och otro. Judendomen är otro, kristendomen tro. Profeterna levde κατὰ Χριστὸν Ἰησοῦν.

Men alla dessa kännetecken göra ej profeten. Det finns ock lögnprofeter, pseudoprofeter, som icke blott lägga sig till med profetens namn och skick (ὄνομα καὶ σχῆμα τῆς προφητείας ὑποδύς, Philo, De specialibus legibus I 315; V 76 Cohn), utan ock t. o. m. göra tecken: Mk 13 22 || Mt 24 24, Ag 13 6 (μάγος ψευδοπροφήτης), Apok 13 13, 19 20, 2 Tess 2 8 ff. (ὁ ἄνομος), Justinus I Apol 26 4 (μαγικὴ τέχνη), 56 1 (Simon Magus och Menander μαγικὰς δυνάμεις ποιήσαντες πολλοὺς ἐξηπάτησαν). Paulus vet, att även Satan kan förskapa sig till en ljusets ängel (2 Kor 11 14). Till det yttre är det alltså föga skillnad mellan den rätte profeten och lögnprofeten. Vad är då olikheten? Den rätte profeten talar, vad Gud inger honom, den falske profeten »danar egna ord», eller också är han besatt av en ond ande och en Satans tjänare.

Profetens egentliga karakteristikum är alltså, att han är Guds mun, att Gud talar genom honom: »Detta sade han *icke utan sig själv utan* som överstepräst för det året *profeterade* han» (Jh 11 51). Goeten danade i sin lögnaktighet orakelord (Philo, De spec. leg. I 315; V 76 Cohn: ψευδόμενος λόγια καὶ χρησμούς ἐπλάσατο). Profeten yttrar icke något eget alls utan han är tolk (Philo, De praemiis et poenis 55; V 348 Cohn).³ Vad profeterna tala är icke deras egna πλάσματα utan en gudomsande (τι θεῖον πνεῦμα) rör dem till att profetera (ἐκίνει αὐτοὺς πρὸς τὸ προφητεύειν Origenes, Contra Celsum III 3, jmf Justinus I Apol. 36). Profet är den som icke talar någonting av sig själv utan blott

¹ Fascher, Prophetes, s. 212.

² Ignatius Magn 8 2: οἱ γὰρ θειώτατοι προφήται κατὰ Χριστὸν Ἰησοῦν ἔζησαν. διὰ τοῦτο καὶ ἐδιώχθησαν.

³ Liknande utsagor ofta hos Philo, t. ex. Quis rerum divinarum haeres sit 259 (III 59 Cohn): προφήτης γὰρ ἴδιον μὲν οὐδὲν ἀποφθέγγεται, ἀλλότρια δὲ πάντα ὑπερχοῦντος ἐτέρου.

säger vad Gud ingiver honom. »Ingen profetia har någonsin framkommit av en människas vilja, utan av den helige Ande drivna människor talade vad Gud gav dem» (2 Pe 1 21).

III.

Men härmed är, när allt kommer omkring, endast bestämt vad profeten in actu är. Han är Guds mun, Guds tolk. Men vad är han, när han icke profeterar? Hur ha vi över huvud att tänka oss förhållandet mellan profet och profetia? Är redan den en profet, som fått en enda uppenbarelse eller är endast den profet, som går omkring i ett enda inspirationstillstånd?

Origenes förnekar, att någon är profet endast därför att han profeterar. Den som profeterar är icke profet, men den som är profet profeterar. Profetior ha ock uttalats av Bileam och Kaifas, och även onda andar hälsade Jesus som Guds son (Comment. in Joannem 28 13 f., där O. behandlar Kaifasprofetian Jh 11 49 f.). Men dessa påståenden äro hos Origenes motiverade av bibliska fakta.

Även Philo utvecklar sina tankar som exeget. Men psykologien är dock, när allt kommer omkring, överordnad. Och han vet av egen erfarenhet vad han talar om. För Philo är profeten icke den som en gång haft en uppenbarelse, icke heller den som alltid är i inspirativt tillstånd. Han känner en kategori, som han kallar »det profetiska släktet». Berättelsen om Abrahams nattliga offer Gn 15 12 ff. utlägger han stödd på LXX-textens översättning av חַזְזִינָה (v. 21) med ἔκστασις¹ så: i ekstasen går det mänskliga ljuset ned och det gudomliga går upp, och sedan fortsätter han: sådant händer ofta dem som höra till profet-släktet: τῷ δὲ προφητικῷ γένει φιλεῖ τοῦτο συμβαίνειν.² Profeten har för vana att icke göra någonting utan gudomlig orakelanvisning: μηδὲν ἄνευ χρησμῶν εἰωθὸς πράττειν — det gäller här Bileams förklaring (Num 22 13), att gudomen ej tillstätt honom att gå (De vita Mosis I 266; IV 183 Cohn). Profeten bär även utan ekstas det gudomliga ljuset

¹ Denna översättning är icke gripen ur luften. Enligt Berešit Rabba 17 (12^a) t. Gn 2 21 ges det tre slags חַזְזִינָה: »tung sömn», dvala: sömnens dvala (Gn 2 21, LXX: ἔκστασις), den profetiska dvalan (Gn 15 21) och (skrämselns) förlamning (1 Sam 26 12).

² Quis rer. div. haeres sit 265; III 60 Cohn. Jfr ibid. 249 f.; III 57 Cohn, och De migratione Abrahamæ 84; II 284 Cohn.

inom sig: För profeten är intet okänt eftersom han har en förnuftssohl i sig (προφήτη δ' οὐδὲν ἄγνωστον ἔχοντι νοητὸν ἥλιον ἐν αὐτῷ), genom vilken han fattar det som för sinnena är osynligt men för tanken (διάνοια) fattbart (De spec. leg. IV 192; V 253 Cohn). Gud har förlänat Moses en »prognostisk kraft» (προγνωστικὴ δύναμις), genom vilken han uppenbarar, vad som skall komma (De vita Mosis II 190; IV 244 Cohn).

Allt i skriften, säger Philo (De vita Mosis II 188—190, IV 244 Cohn), är visserligen inspirerat, men icke allt är meddelat på samma sätt, och som den exegetiske virtuos han är, finner Philo även skriftbelägg för de tre inspirationsgrader han räknar med. Moses talar ibland ἐκ προσώπου τοῦ θεοῦ nämligen då han talar i Guds namn och själv allenast är tolk. Ibland åter är det profeten, som frågar, och Gud som svarar och undervisar — en blandning, som Philo kallar det. Slutligen talar Moses också i eget namn (ἐκ προσώπου Μωυσέως).¹ Det intressanta än nu den inbördes värderingen av dessa tre grader. Det heter nämligen å ena sidan, att den första arten är högst, omöjlig att beskriva för en mänsklig tunga. Å den andra sidan heter det, att den tredje arten är lagstiftaren, d. v. s. Moses, förbehållen. Här korsas sig med varandra dogmatisk-objektiva värderingar och psykologisk-subjektiva. När Gud talar genom profeten som tolk, dennes person är helt eliminerad, och Gud ensam talar, kan detta naturligtvis te sig som det högsta möjliga. Men ur andra synpunkter är den sista arten den högsta. Ty då är icke Moses längre bara ett instrument, på vilket Gud momentant spelar, utan Moses är helt ryckt upp i den gudomliga sfären, bär i sig den prognostiska förmågan. Andra tala Guds ord i inspirationens stunder eller blanda sin stämma med Guds. Men att själv gudomliggjord vaken tala gudomliga ord — det är Moses förbehållet.²

¹ Denna terminologi ha kyrkofäderna upptagit och omböjt efter treenighetsdogmen. Man skiljer de gammaltestamentliga orden i sådana, där anden talar i Guds namn — ἀπὸ προσώπου τοῦ πατρὸς och sådana, där anden talar i Kristi namn — ἀπὸ προσώπου τοῦ Χριστοῦ och sådana, där anden talar ὡς προφητεῖον (Justinus I Apol. 37—39).

² I pseudoklementinska homilierna utsäges liknande om »den sanne profeten» (Jesus): Om vi säga, att den sanne profeten icke alltid utan blott stundom, då han hade anden, och genom denna, ägde förutvetande men då han icke hade den, var okunnig — då bedraga vi oss och andra (III 13). Den sanne profeten har profetian inplantad i själen som sin egen egendom (προφητεῖαν ἔμφυτον ψυχῆς ἰδίαν ἔχων, III 23).

Därmed komma vi till frågan om profeternas medvetande i inspirationen och om det de i inspirationen tala. Det är enligt Philo vanligt att den av gudomen gripne ej vet, vad eller ens att han talar: οὐδὲ γάρ, εἰ λέγει, δύναται καταλαβεῖν ὁ γε κατεχόμενος ὄντως καὶ ἐνθουσιῶν (De spec. leg. I 65; V 16 Cohn). Enligt en rabbinsk tradition ha endast Moses och Jesaja fattat, vad de själva profeterade.¹ Enligt I Pe 1 10 f. rymde profetiorna även för profeterna hemligheter, som de försökt utrannsaka. Detta är ganska viktigt att hålla i minnet för att förstå urkristendomens suveräna utläggning av GT, särdeles dess profeter. Den fullkomliga likgiltigheten för vad profeterna själva i sin tid kunna ha menat med sin förkunnelse, är icke alltid så naiv, som man gärna vill tänka sig. Den hänger samman med en inspirationstanke, som t. o. m. har förbindelse med inspirativa erfarenheter. Just det profetiska ordet har en djupare mening än det synes ha. David säger, att hans själ ej skall se dödsriket, men han har dött. *Alltså* har han talat som profet och ordet har en annan på framtiden syftande mening (Ag 2 30). Stället är intressant. Utläggningen går ej utan vidare ut ifrån att psalmerna äro profetiska utan först fastställles genom en preliminär undersökning, att det ifrågavarande stället är profetiskt. Sedan följer den profetiska tolkningen, som utan vidare identifieras med den messianska.

Profetian är för de människor, vi här tala om, icke bara en psykologisk företeelse utan något objektivt. Inspirationen är icke något, som kommer ingenstädes ifrån och leder till intet. Inspirationen kommer från Gud — direkt eller genom ett förmedlande väsen, änglar etc. — och leder till verklig kunskap. Profetian är kontakt med den gudomliga världen, och detta är visserligen en utomordentlig subjektiv upplevelse. Men den är också en väg till kunskap, en kunskap om Guds vägar, om framtida ting, om människors tankar. Profeten vet allt, både förgånget, närvarande och tillkommande kan det t. o. m. heta.²

¹ Psalmmidraschen *Šolher* Tob till Ps 90 1. Origenes däremot håller före att alla profeterna förstodo det som utgick av deras mun, eftersom de voro visa: ἅτε ὄντες σοφοί (Comm. in Joannem VI 4 (2)).

² Clem. hom. II 6: προφήτης δὲ ἀληθείας ἐστὶν ὁ πάντοτε πάντα εἰδώς, τὰ μὲν γεγονότα ὡς ἐγένετο, τὰ δὲ γινόμενα ὡς γίνεται, τὰ δὲ ἐσόμενα ὡς ἔσται. Ibid. II 10: Om han är profet, kan han både veta hur världen blev till och det som sker i den och det som skall ske intill änden.

För honom finnes det intet fördolt, han är icke blott vetande, seende, utan förutvetande.¹ Förutvetandet är blott hans märkligaste, icke hans enda vetande.

Det finns t. o. m. en slags profetisk kunskapsteori. I pseudoklementinerna heter det om »filologerna — ej filosoferna» att de omöjligt kunna komma någon vart med sitt sanningssökande, då de ur sin egen villfarelse och okunnighet vilja framhämta vishet och kunskap. Det är orimligt.² Kunskapen över huvud kan endast vinnas genom profeten, som hämtar kunskapen där den allenast kan hämtas, i den gudomliga världen. Människan, lämnad åt sig själv, trevar i mörkret. Denna världen är okunnighet. Den tillkommande är kunskap.³ Profeterna äro som den tillkommande världens söner ensamma i stånd att meddela sanningen.⁴ Vägen till sanningen går genom profetian — blott hos den ende sanne profeten, Jesus, och hans lärjungar kan man hämta sanningen. Det är en antifilosofisk kunskapsteori, en slags bak-vänd platonism. I platonismen är kunskapen en återerinring från en förut-tillvaro. Här är den sanna kunskapen ett vetande, som härstammar från den kommande världen. Även andra försök ha vi att teoretiskt begripa och hävda profetian som verklig kunskapsväg. För en grek är det orimligt, medgiver Justinus, att tro på ett profetiskt förutvetande, då han tror på ett blint öde. Övergiver man denna villfarelse och tror på Guds världsstyrelse ser man intet orimligt uti, att Gud genom den profetiske anden förutsäger kommande ting.⁵ Detta erinrar ju om vad redan Amos säger: Gud gör alls intet utan att hava uppenbarat det för sina tjänare profeterna (Amos 3 7).

Denna syn på profetian som verklig kunskapsmeddelelse måste vi hava för ögonen för att förstå urkristendomens syn på profetian. Utifrån denna konception är det ock lätt att förstå sambandet mellan

¹ Ibid. II 10: Om en del av en profets utsagor gått i uppfyllelse και τὰ ἐσόμενα ἔσεσθαι πιστεύομεν, οὐ μόνον ὡς γινώσκοντι, ἀλλὰ και προγινώσκοντι.

² Clem. hom. II 6: ὁ γὰρ τὴν ἀλήθειαν ζητῶν παρὰ τῆς ἑαυτοῦ ἀγνοίας λαβεῖν πῶς ἂν δύναιτο; I fortsättningen återvänder nästan ordagrant samma tes men nu med πλάνης i stället för ἀγνοίας.

³ Clem. hom. II 15.

⁴ Clem. hom. II 15: ... ἐν τῷ κόσμῳ τούτῳ προφηται ... ὡς τοῦ μέλλοντος αἰῶνος ὄντες υἱοί ... Jfr Justinus Dialogus cum Tryphone Judaeo 7: οὔτοι (se. profeterna) μόνου τὸ ἀληθές και εἶδον και ἐξεῖπον ἀνθρώποις.

⁵ I Apol. 44 10 f.

inspiration och tradition, vilka för den subjektivistiska inspirationsuppfattningen äro motsatser. Profeten överbringar kunskap från himmelen till jorden. Profeten är icke olika »läraren», »mästaren» rabbin, ὁ διδάσκαλος, däri, att läraren meddelar kunskap, profeten stämning, entusiasm. Skillnaden är den, att medan läraren förskaffar sig kunskap genom inlärande — om forskning är det ju icke fråga — så har profeten insikt καὶ μὴ μαθών.¹ Enligt judiska traditioner meddelades vid Sinai icke bara Torah utan även den muntliga traditionen, som föres vidare från rabbi till rabbi, och profetiorna, som enligt en teori där uppenbarades för profeternas preexistenta själar.² Det är också en slags profetisk kunskapsteori, så till vida som här hela den gudomliga uppenbarelsen hänföres till en enda källa, Sinai-uppenbarelsen.³ Genom profetisk uppenbarelse kan man undfå omfattande kunskap. Man kan få uppenbarelse även om förgångna ting. Förlorade skrifter kunna genom uppenbarelse återvinnas. IV Esra berättar, att den rättfärdige domaren åter tagit livets lag från Israel. Men när inspirationens kalk blivit räckt åt Esra och han druckit därav

strömmade ur mitt hjärta insikt
mitt bröst svällde av vishet

och så dikterade han på 40 dagar för 5 skrivare 94 böcker, 24, som skola offentliggöras — de kanoniska skrifterna — och 70, som skola »förseglas».⁴ Uråldriga skrifter, som varit »förseglade» i årtusenden, träda fram. Inspirationen behövs icke bara för att sia om framtiden utan ock för att berätta. Även Clio hör till muserna.

Men vilka få profetians gåva? Ett egendomligt ställe i Talmud säger, att den blott gives åt den (kroppsligen) starke, den vise och den rike.⁵ Det synes nu vara rena galenskapen. Skulle man icke hellre

¹ Clem. hom. II 10.

² Exodus Rabba 28 (88c), Strack-Billerbeck IV 450. Andra teorier funnos ock.

³ Jfr Billerbecks exkurs »Der Kanon des Alten Testaments u. seine Inspiration», Kommentar etc. IV 415—451, särdeles s. 443 ff.

⁴ IV Esra 14 18 ff.

⁵ Sabbath 92 a, Nedarim 38 a. Blott på dem vilar שְׁכִינָה. Som exempel nämnas Moses och profeterna. I konsten spelar denna föreställning om profeten som en urkraftig jätte stor roll. Vi kunna erinra om Michelangelos och renässans- och barockkonstens övriga profetgestalter.

säga de svage och klene, dårarna och stackarna? Röjer det icke mer (oavsiktlig) insikt i profetians rätta natur, när det på ett annat ställe heter, att profetian vid templets fall gavs åt dårar och barn?¹

Och dock har detta ställe något att lära oss, nämligen att profeten framstår icke som ett sidoskott på mänsklighetens träd utan i alla avseenden som själva kronan. Moses är enligt Philo på en gång konung, präst, lagstiftare och profet² och såsom sådan den ypperste hövding. Meningen är uppenbarligen att »profetian» hör med till den härligaste utrustning, med vilken Gud kan utrusta en människa.

Eljes är det egentligen blott två kvalifikationer, som möta oftare. Endast den rättfärdige och den vise kan få profetians gåva,³ även om det stundom händer att även en galning eller en syndare profeterar.

Vi erinras om ett Jesusord, som i våra evangelier är traderat på två sätt. Lk 10²¹ heter det: Jag säger eder att många profeter och konungar ha velat se det I sen . . ., Mt 13¹⁷ står: Sannerligen säger jag eder, att många profeter och rättfärdiga hade åstundat att se det I sen . . . Profeten är icke någon stackare, han nämnes med konungar och rättfärdiga. Han kan visserligen bete sig som en dåre och för den oförstående är han en dåre. I verkligheten är han vis, värd en häpen beundran. Det måste man ock förstå för att fatta den urkristna »profetismen». »Profeterna» ha mötts med hänförelse. Därför voro de urkristna profeterna många — och obetydliga. Den store profeten går emot strömmen.

¹ Baba bathra 12 b.

² Tages lagstiftare bort, återstår de tre ämbeten, man tillagt Kristus. Eusebius' kyrkohistoria I 38 kallas Kristus överstepräst, hela skapelsens konung och översteprofet.

³ Quis rer. div. haeres sit 260; III 59 Cohn: profetia skänkes blott ἀστείον — den »urbane», välartade, ädle: φάσκει δ' οὐ θέμις ἐρμηνεῖ γενέσθαι θεοῦ . . . μόνον δὲ σοφοῦ ταῦτ' ἐφαρμόττει. Här hävdar Philo icke blott att profeten är rättfärdig utan ock att den rättfärdige blir profet: Noa var rättfärdig: Är han icke också strax profet? (Gn 9 25 ff.). De spec. leg I 64 f. (V 16 Cohn) utvecklas detta något annorlunda: Hos alla människor finns längtan efter insikt i framtiden (ἔριως τῆς τῶν μελλόντων ἐπιστήμης) och de taga därför sin tillflykt till offerskådande och andra arter av mantisk konst. Den vägen är full av osäkerhet. Men om de utan avsteg öva gudsfruktan skola de ej bli utan andel i insikten i framtiden (ἐὰν ἀκλινοῦς εὐσεβῶσιν, οὐκ ἀμοιρήσουσι τῆς τῶν μελλόντων ἐπιγνώσεως) i det att en profet uppträder och profeterar (ἀλλὰ τις ἐπιφανεῖς ἐξαπιναιῶς προφήτης θεοφόρητος θεοπειτὶ καὶ προφητεύσει). Philo utlägger här Dt 18 9 ff., där vi först ha ett förbud mot spådom och teckentyderi och sedan (v. 18 ff.) löftet om profeten.

IV.

Därmed återgå vi till NT, som vi nu en stund nästan lämnat ur sikte. Men vi fråga nu icke längre bara efter orden, som ha med profet att göra, utan efter det som vi lärt att igenkänna som profetens kännetecken — enligt NT och den omgivande litteraturen.

Var finna förutvetande? Hos Jesus. Han vet vad som skall gå över honom, han undervisar om ändens förebud och ändens tid. Hos Paulus finna vi det också, och det icke i efteråt tillrättalagd form. Paulus har fått blicka in i Guds rådsluts hemlighet och sett huru Israel först måste förskjuta predikan för att hedningarna skola komma in och hedningarna taga mot predikan för att judarna skola retas till iver därför. Johannes apokalyptikern får veta $\alpha \delta \epsilon \tau \gamma \epsilon \nu \acute{\epsilon} \sigma \theta \alpha \iota \acute{\epsilon} \nu \tau \acute{\alpha} \chi \epsilon \iota$. Agabus förebådar en hungersnöd.

Var finna vi insikt i människornas tankar? Hos Jesus. Han förstod deras tankar och upprördes. Han visste av sig själv vad i människan var. Hos profeterna enligt 1 Kor 14 25. Hos Petrus enligt historien med Ananias och Safira (Ag 5 1 ff.). Apostlaakterna förtälja mycket i den vägen.

Var finna vi medvetandet om att ha undfått ett uppenbart budskap från Gud? Hos Jesus. Han vet sig vara sänd av Gud (Mt 10 40, 15 24, Lk 4 18, 4 43, Jh 3 17 etc.). Hos Paulus. Han har icke mottagit sitt evangelium av någon människa utan genom en uppenbarelse från Kristus (Gal 1 11—12). Hos Johannes apokalyptikern (Apok 1 1 f.).

Var finna ett handlande, som är förestavat av en gudomlig ingivelse? Hos Paulus. Han går upp till Jerusalem efter en uppenbarelse (Gal 2 2). Ag 16 berättas, hur Jesu ande hindrar Paulus på hans väg och den makedonske mannen beder honom över till Makedonien. Filippus dirigeras av en Herrens ängel på vägen till Gaza (Ag 8 26 ff.).

Var finna vi syner och uppenbarelsen? Någon gång hos Jesus: Jag såg himmelen öppen och Satan fara ned som en ljungeld (Lk 10 18). Hos lärjungarna på förklaringsberget och på uppståndelsedagen. Hos Petrus, Ag 10, när han såg duken med allehanda orena djur sänka sig från himmelen. Hos Paulus, då han var ryckt upp i den tredje himlen (2 Kor 12 1 ff.). Hos Johannes apokalyptikern.

Var finna vi tecken och under? Hos Jesus. Hos Petrus och de andra apostlarna. Hos Paulus, som ock hade en apostels tecken (2 Kor 12 12). Hos Stefanus, som gjorde τέρατα καὶ σημεῖα (Ag 6 8).

Var finna vi vissheten att i sig äga den uppenbarade visheten, att se och förstå Guds och Kristi vilja? Hos Paulus, som är beredd att ge bevis på den i honom talande Kristus (2 Kor 13 13), som gentemot korintierna betonar: jag menar att även jag har anden (1 Kor 7 40) och säger: vishet tala vi väl bland de fullmogna, icke denna världsålders visdom utan Guds visdom i mysterium (1 Kor 2 6), eller: vi hava Kristi νοῦς (1 Kor 2 16), den andlige bedömer allt (ὁ πνευματικὸς ἀνακρίνει μὲν πάντα 1 Kor 2 15). Stephanus var πλήρης χάριτος καὶ δυνάμεως (Ag 6 8).

De profetiska gåvorna äro alltså legio i urkristendomen. Och de hos vilka vi finna dem kallas verkligen ofta profeter, både Jesus, döparen och flera andra. Vi få intrycket av en profetisk religion.

Men de, som kallas profeter och icke ha några andra titlar, äro få. Vi få det intrycket, att »profeterna» — de som endast kallas så — dock äro andra rangs figurer.

Och det är verkligen så. Det heter: Gud har satt i församlingen för det första apostlar, för det andra profeter, för det tredje lärare (1 Kor 12 28). Och över aposteln står Sonen.

Varför förslår icke profettiteln? Därför att NT står över GT och judendomen. Det yppersta judendomen hade var »lärare»,¹ det yppersta GT hade var profeter. Kristendomen har båda dessa kategorier men däröver aposteln och Kristus.

Vi ställa tre frågor: Varför har NT »profeter»? Varför har NT något förmer än profeter? Vad blir det av profeterna?

Nya Testamentet är uppfyllelsens och ändens tid, uppfyllelsens och ändens tid. Vad som hör till uppfyllelsen, det predikar NT: Guds rike, Messias. Vad som hör till ändens tid finnes ock i NT, och det är detsamma: Messias, Guds rike.

Men profetian intager på sätt och vis en särställning. Profetian hör till ändens tid. I senjudendomen tager denna tanke två gestalter. Man tror på återvändande profeter. Elia, Moses, Jeremia skola vända

¹ Enligt många rabbiniska utsagor var läraren, den skriftlärde, förmer än profeten, t. ex. Baba Bathra 12 a.

åter. Och man tror på en allmän andeutgjutelse, då alla profetera och alla av sig själva känna Gud.

På sätt och vis hör profetian också med till uppfyllelsen. Men en annan tanke tog ut sin rätt. Var NT uppfyllelsens tid, så var GT profetians tid. Då är profetians tid slut i NT. Redan Mt 11 13 || Lk 16 16 heter det: Lagen och profeterna hava profeterat intill Johannes.

När eskatologien rämnade i en uppfyllelsens tid — eller den första uppfyllelsens tid — och en ändens tid — eller den andra uppfyllelsens tid — då var de kristna profeternas stora tid ute. Visserligen kan man framhäva mycket annat — organisationens konsolidering, för att icke tala om att det är fullständigt naturligt att en ekstatisk rörelse ebbar ut med tiden — men dessa ting äro alltför kända för att här behöva framhållas, och vi stanna inför andra oftare förbisedda sidor av problemet. Man behövde de gamla profeterna. Även i apologetiken inför grekerna anser Justinus uppfyllelsen av profetiorna vara det starkaste argument.¹ De nya profeterna vålla besvär. Det är karakteristiskt, att de eskatologiska utsagor, som man tillade Jesus och apostlarna, icke tala om profeter som skola uppträda utan pseudo-profeter, pseudokrister och villolärare, Mt 7 15, 21 11, 24 parr, 1 Jh 4 1, 2 Pe 2 1, Apok 16 13, 1 Tim 4 1.

I tanken på uppfyllelsen låg ock den av GTs överbjudande. Hade GT profeter, måst NT ha mer. Antitesen ha vi redan Hebr 1: profeterna-sonen. Och mellan dem stå »apostlarna». De »profeter», som i urkristendomen verkligen voro betydande, bära redan i NT och ännu mer sedan andra titlar. Johannes kallas väl profet, men hans titel är »döparen». Jesus kallas väl profet men hans titlar äro Messias, Människosonen, Guds son. Paulus själv kallar sig icke profet utan apostel, Barnabas kallas apostel. Johannes apokalyptikern identifieras med aposteln och ändå räddas hans skrift med nöd åt kyrkan. Ignatius, som säkerligen icke utan skäl kallades Θεοφόρος² bär titeln biskop av Antiokia. Polykarpus var enligt akterna en διδάσκαλος ἀποστολικός και προφητικός vars profetior dels gått i uppfyllelse, dels skola gå i uppfyllelse (Mart Polyk 16 2) men går under namn av biskop i Smyrna.

¹ I apol 30.

² Så kallar han sig i ingressen till alla brev. Philad VII berättar han hur han en gång ropat i församlingen med hög röst, Guds röst, genom andens tillskyndan.

»Profeter» och intet annat kallas därför endast andra rangs gestalter. De nytestamentliga profeterna kunde blott föra upp kristendomen i paritet med GTs stora tider, ej över. Därför behövde man »mer än en profet» och så kallas redan Döparen. Om Sonen gäller det i än högre grad att han är mer än en profet (Hebr 1 1). Profetians gåva stoltserar man visserligen över i kyrkan — profetian har efter Jesus dött ut i Israel men lever i kyrkan,¹ som därigenom visar sig vara GTs legitima arvtagare. Men detta är en bilinje. Den dominerande linjen är den som i GT ser förberedelse, i NT fullbordan. GT är profetia, och man har i kyrkan slagit vakt om de gammaltestamentliga profeternas enastående höghet. I första seklet sammanställde man stolt de kristna profeterna med de gammaltestamentliga — så förföljde man ju ock profeterna, som voro före eder (Mt 5 12). Men när Kelsos i andra århundradet gjorde samma sammanställning — för att förringa de gammaltestamentliga profeterna — förklarade Origenes: På Kelsos tid funnos inga profeter liknande de gamla (Contra Celsum VII 11). Nu behövde man GTs profeter och inga andra, GTs oförlikneliga profeter.

Hela NT ses ur apostolisk synpunkt — kanonisk = apostolisk. GT ses ur profetians synpunkt. Denna aspekt var icke främmande för senjudendomen. GTs skrifter gällde alla som profetiska och därigenom kanoniska, icke bara de, som vi kalla profetiska utan även de historiska böckerna, som uppdelades på profeter, Moses, Josua, Samuel o. s. v., psalmerna, Ester etc.² Och dock är detta icke den härskande aspekten, ty enligt denna ses hela Skriften ur lagens synpunkt. Lagen är Skriftens stomme. Profeterna ha icke sagt något utöver lagen. Om Israel icke avfallit, hade profeterna aldrig behövt inskräpa lagen. I den kommande världen består därför väl lagen men icke profeternas skrifter. Även psalmerna äro Torah. I NT ses hela GT ur profetians synpunkt. Visserligen följer man i stor utsträckning senjudiskt språkbruk och talar om lagen och profeterna. Men båda äro profetia. Lagen och profeterna ha *profeterat* intill Johannes. Jesus är den, som Moses skrivit om i lagen och profeterna (Jh 1 45). Profeterna och Moses ha

¹ Origenes, Contra Celsum VII 8. Dock finnas nu bara »spår hos några» i ord och handling rena.

² Billerbeck, Kommentar etc. I 670.

talat om det, som skall ske (Ag 26²²). Moses och profeterna ha bebådat Kristi lidande och härlighet (Lk 24²⁷ — v. 25 nämnas blott »profeterna»). David är profet (Ag 2³⁰), och psalmerna utläggas profetiskt-messianskt.

Hela GT är profetia. NT är icke profetia. NT är apostoliskt — evangelister och profeter måste göras till apostlar eller sättas i samband med apostlar, för att kanoniseringen skall kunna genomföras.

Den urkristna profetian uppkom en gång under medverkan av tron på uppfyllelsens och ändens tid. Till denna tid hörde ju profetian, såsom Joel bebådat (Ag 2¹⁷). Men bredvid den stodo redan från början andra ändens gåvor. Därför hade man i sin krets profeter men icke bara profeter.

Den urkristna profetian dog ut under medverkan av tron på uppfyllelsens tid. Schemat profetia — uppfyllelse gjorde GT till profetia och dess profeter till ouppnåeliga gestalter.

FRÅN DEN TEOLOGISKA SAMTIDEN

Kring kyrkoherde Gunnar Rosendals arbete »Kyrklig förnyelse» har ett meningsutbyte uppstått, som icke torde sakna symptomatiskt intresse för bedömandet av det kyrkliga läget i Sverige. Boken har snarast karaktären av en programskrift och något försök till teologisk kritik skall icke här företagas, ehuru väl en sådan icke skulle vara opåkallad. Med flammande hänförelse, ofta med utmanande ensidighet framställer författaren kravet på en kyrklig förnyelse på den lutherska bekännelsens grund, med starkt betonande av det sakramentala, det hierarkiska, och det liturgiska. Det skall här ingalunda förnekas, att en allvarlig kritik kan vara av nöden. Författaren talar med en mindre lämplig överlägsenhet om det arbete, som under de senaste årtiondena utförts till församlingslivets förnyelse, ej minst genom den frivilliga ungdomsverksamheten. Det hierarkiska och det sakramentala kan synas överbetonat, den individuella avgörelsen skjutes i skuggan. Bekännelsetroheten får en legalistisk tolkning, som strider mot bekännelsens djupare innebörd. Men i mycket kan författaren räkna på instämmande från många, som liksom han med beklämning iakttagit det sakramentala livets förtvinande i den svenska kyrkan. Och framför allt måste man taga avstånd från de försök, som gjorts att mistänkliggöra författarens lojalitet mot den kyrka, han ägnar sin hängivna tjänst, eller att neka honom hemortsrätt inom dessa rāmärken. Man kan väl fråga, från vilka normer ett dylikt bedömande utgår — från en praxis, som ofta fått karaktären av slentrian, eller från den svenska kyrkans normativa aktstycken, till vilka vi alltjämt torde ha rätt att räkna 1571 års kyrkoordning. Den tolerans, som så frikostigt visats en nivellerande rationalism, kan icke förvägras en åskådning, som söker sina ideal i kyrkans tradition och klassiska urkunder. Skulle däri ligga något av verklighetsfrämmande reposition, torde korrektiv icke komma att saknas.

Angreppen på arbetet torde till icke ringa grad få sin skärpa därav, att man i detta med en viss rätt ser ett symboliskt dokument för en riktning inom kyrkan, som man stämplrar som ritualistisk, och som vid ett par konferenser (Nyköping 1935, Falköping 1936) visat sin förmåga att samla präster icke blott ur de yngre årsklasserna. Förvisso kan denna riktning, som i varje fall ännu icke har karaktären av en partibildning i egentlig mening, ha behov av kritik. Den behöver manas till besinning över den teologiska motiveringen för sitt program, icke minst att ej göra sig urarva i de senaste generationernas andliga arbete, den kan behöva varnas för import av främmande ideal. Men det vore orättvist att fränkänna dess anhängare en ärlig nitälskan för det inre livets vård. Intresset för gudstjänstlivets skönhet och värdighet är icke illegitimt i en kyrka, som bevarat sin delaktighet i den allmänneliga kyrkans liturgiska arv. De strävanden, det här gäller, ha knappast förtjänt att mötas med oförstående förakt. Erfarenheten visar, att de därigenom snarast drivas till ökad ensidighet och sekterisk avgränsning. Då man gör gällande, att »ritualismen» skulle vara den allvarligaste fara, som nu hotar den svenska kyrkan, synes man i betänklig grad ha förlorat sinnet för proportionerna. Den svenska kyrkan skulle i sanning vara i ett sällsynt lyckligt läge, om den icke hade allvarligare fiender att frukta. Den allvarligaste inre faran är varken högkyrklighet eller lågkyrklighet, utan en flackkyrklighet, som i varje avvikelse från slentrianen ser ett oroande kätteri.

Den nya högkyrklighet, som här synes växa fram, kan svårligen effektivt mötas eller vederläggas, för så vitt som den behöver vederläggas, annat än genom en ännu allvarligare nitälskan för kyrkans evangeliska arv. Tar man anstöt av den nya hänförelsen för altarets sakrament, så må den frågan vara på sin plats, om man anser nattvardens hittillsvarande ställning i den svenska kyrkans liv tillfredsställande, eller om man å sin sida är beredd till någon verklig insats för att återge sakramentet den ställning, som det tillkommer enligt reformationens egen åskådning.

* * *

*

En lärdd och älskvärd representant för det utgående 1800-talets lutherska konfessionalism bortgick med kyrkoherden i Österråker, teol. och fil. d:r Oscar Bensow, sedan 1930 prost över egen församling. Sina bestämmande intryck hade han mottagit under studier vid tyska universitetet, Tübingen och framför allt Rostock, där han år 1898 avlade sin teologie licentiatexamen. Åren 1899—1908 var han docent i Uppsala, men utnämndes 1905 till kyrkoherde i Österråker. Hans livs stora misräkning var väl misslyckandet att erhålla befordran till professur, ehuru han tre gånger var uppförd på förslag till olika systematiska lärostolar. Hans författarskap var mångsidigt och rymde även skönlitterära försök. Hans tyska avhandlingar om kenosis och om försoningen torde väl icke numera ha många läsare, men hans lärobok i symbolik har länge använts i det akademiska studiet. Mot hans Bibliska ordbok, en något summarisk konkordans, ha en del invändningar gjorts, men den har varit till stor praktisk nytta och har utgått i tre upplagor. År 1915 var Bensow preses vid ärkestiftets prästmöte. Efter att ha varit en av de svenska delegerade vid Lausannekonferensen 1927 ägnade han sig med hängivet intresse åt Faith and Order-rörelsen. Detta innebar för honom en tid av aktivitet, en ljus sensommar i hans teologiska liv. Härigenom kunde han ock knyta nya personliga band, och fördes ut ur den isolering, i vilken han länge stått. I kyrkligt avseende gingo hans sympatier väl närmast i riktning mot Evangeliska Fosterlandsstiftelsen: på dess förlag utgav han år 1931 en predikosamling. En fullständig förteckning över hans skrifter skulle komma att bli ganska omfattande. För dem, som under de senare åren samarbetade med honom, står det ett milt och vackert sken över hans åldrande gestalt.

*

*

*

En efter en av de teologiska stormännen från tiden före världskriget har gått bort. von Harnacks hövdingagestalt finns ej mer bland de tyska teologerna, och nu är också Ferdinand Kattenbusch borta.

Kattenbusch var född 1851, 1873 kom han till Göttingen såsom repetent och efter 1876 var han anställd som privatdocent i historisk teologi vid samma universitet; vid detta verkade ju då A. Ritschl, och

Kattenbusch mottog starka intryck av denne. Redan 1878 blev han kallad till professor i systematisk teologi i Giessen, där han blev kvar ända till 1904, sedan han föregående år erhållit kallelse till Göttingen. 1906 flyttade han till Halle, varefter han stannade till sin död.

Det berättas i teologiska kretsar i Tyskland en anekdot om Kattenbusch och Harnack från deras gemensamma tid i Giessen. De gingo om kvällarna stundom ut och promenerade tillsammans, och Harnack framlade då för Kattenbusch sina idéer och utkast till behandling av dogmhistoriska problem. Därvid hände det, att Kattenbusch varnande sade: Aber blamiere Dich nicht, Harnack. Och Harnack, berättades det, tog ofta sin kunnige kollegas råd ad notam och besparades så mången förhastad slutsats.

Anekdoten må vara sann eller ej; ett visst ljus kastar den dock över Kattenbuschs forskarpersonlighet. Han var den otroligt kunnige vetenskapsmännen, som kritiskt prövade nya uppslag med yttersta omsorg. Säkert hindrades hos honom därigenom möjligheten till ett så omspannande arbete som t. ex. Harnacks dogmhistoria. Han synes ej ha haft samma konstruktiva kraft som Harnack, men hans vederhäftighet och grundlighet var utomordentlig.

Kattenbuschs intresse var framför allt systematiskt. Det var de för förstående av för den kristna tron centrala frågorna, som särskilt intresserade honom. Dessa sökte han emellertid förstå genom historiska undersökningar. En kollega till honom karakteriserade honom en gång som historikern bland systematikerna och systematikern bland historikerna. Och Kattenbusch har i sin självbiografi godtagit denna karakteristik. Den systematiska teologiens problem äro, insåg han, möjliga att framgångsrikt behandla, blott om man känner deras utveckling i historien. Kyrkohistoriens yttre förlopp kunde ej i och för sig förmå en forskare av Kattenbuschs typ att helt ägna sig däråt; det gällde för honom alltid, också vid hans historiska forskningar, att undersöka, vad som syntes honom som mest viktigt med avseende på förståndet av den kristna tron och de därmed givna problemen.

För de flesta är väl Kattenbusch mest bekant genom sina stora arbeten »Lehrbuch der vergleichenden Konfessionskunde» och »Das Apostolische Symbol». Det senare arbetet kom att förhindra fullföljandet av det förra; av detta utkom blott första bandet. Det väl-

diga arbetet *Das Apostolische Symbol*, ursprungligen tänkt som ett »Zwischenarbeit» före andra bandet av *Lehrbuch der Konfessionskunde*, står alltså som det stora standardverket inom symbolforskningen.

Även i de i förhållande till nämnda verk smärre skrifter, som Kattenbusch utgivit, har han visat sig som en forskare av första rang. Hans ständiga försök att i nya skrifter tränga djupare än han tidigare förmått äro påtagliga. Man kan t. ex. jämföra hans skrift om Luthers lära om den ofria viljan med hans senare, berömda lilla skrift *Deus absconditus* bei Luther. Om dessa hans försök att tränga djupare i centrala problem talar också hans planerade arbeten. Då Kattenbusch i sin självbiografi (1929) nämner, att han planerat ett arbete om uppenbarelseproblemet, vittnar detta om att han ej kände sig *färdig* med sin ungdomsteologiska uppfattning härvidlag. Han synes ha sökt sig nya vägar, delvis under uppgörelse t. ex. med Karl Barth; till dennes teologi bekänner han sig i vissa avseenden stå sympatiskt, ehuru han fruktade, att den kunde komma att mynna ut i en motsats till Luther. — Till Luther gick Kattenbusch själv ständigt tillbaka. Han bekänner, att han aldrig gått till honom utan att ha lärt sig nytt av honom; ingen blir, menade Kattenbusch, *färdig* med Luther.

Om Kattenbuschs ständigt spanande tanke vittnar även, vad han vidare i sin självbiografi talar om såsom en förhoppning att kunna utföra, nämligen en monografi över den kristna kärlekstanken i dess Evangeliet motsvarande form. Som titel hade han, berättar han, tänkt sig »Eros und Agape». Kattenbusch hade en stark känsla för hur nödvändigt det var att ständigt gå tillbaka till teologiens centralaste problem; han insåg, hur osäkert och mångtydigt mycket i dogmatiken och etiken alltså är.

Kattenbusch tillhörde de allra främsta bland A. Ritschls lärjungar. Och han blev långt mer än en lärjunge eller en representant för den ritschlska skolan. Också sedan problemläget förändrats var han i stånd att giva nya, fruktbara uppslag. En verklig storman på det teologiska forskningsområdet har i honom gått bort.

TEOLOGISK LITTERATUR

PRAKTISK TEOLOGI

HANS ASMUSSEN: *Die Seelsorge. Ein praktisches Handbuch über Seelsorge und Seelenführung.* Chr. Kaiser Verlag, München 1934 (3. Aufl.), 229 sid. Pris geb. RM 4.80.

DENS.: *Das Kirchenjahr.* Chr. Kaiser Verlag, München 1936, 131 sid. Pris RM 2.60.

WOLFGANG TRILLHAAS: *Evangelische Predigtlehre.* Chr. Kaiser Verlag, München 1935, 171 sid. Pris geb. RM 4.30.

JULIUS SAMMETREUTHER: *Predigtmeditationen.* Chr. Kaiser Verlag, München, 277 sid. Pris geb. RM 5.60.

KARL BARTH und EDUARD THURNEISEN: *Die grosse Barmherzigkeit. Predigten.* Chr. Kaiser Verlag, München 1935, 236 sid. Pris geb. RM 4.50.

Dessa fyra arbeten, av vilka tre ingå i en av det kända Münchenförlaget påbörjade serie »Pfarrbücherei für Amt und Unterweisung», utgöra tänkvärda dokument till den utveckling, som tysk praktisk teologi har undergått under de sista åren. De avge ett vittnesbörd därom, att den sällning- och prövningstid, som den tyska evangeliska kristenheten genomlever, ingalunda varit utan sin inre vinning. Kyrkans gärning i förkunnelse och själavård har blivit en del av en kamp på liv och död, den har därigenom fått en ny angelägenhet, en ny konkret verklighet, och krävt en intensivare besinning på trons centrala innehåll, en samling kring dess kraftkällor. För den, som nästan upphört att från tysk praktisk teologi vänta några livgivande impulser, utgör den litteratur, som nu framkommer, en behaglig överraskning. Avståndet från F. Niebergall, O. Baumgarten, M. Schian är ofantligt. Däremellan ligger en av de stora skiljelinjerna i kyrkans historia. Vål behöver även det nya mötas med besinningsfull kritik. Men det ger nya problemställningar och rymmer löften för framtiden.

H. Asmussen har hittills förnämligast gjort sig känd som en av de oräddaste kämparne i bekännelsekyrkans led. Det är därför naturligt, om hans bok i särskild grad bär prägeln av den kamptid, under vilken den tillkommit. Dess framgång bär vittne om att den svarat emot lägets krav. Icke så som om den skulle ha karaktären av ett inlägg i den kyrkopolitiska diskussionen. I detta hänseende är den, enligt författarens eget påpekande, »ein unzeitgemässes Buch». Men genom sin intensiva, måhända ensidiga strävan att ställa allt, icke minst kyrkans gärning, under korset, är den framsprungen ur tidens nöd, och har ett budskap att frambära också till de kämpande kyrkliga grupperna.

Ur sin fundamentala princip, att ställa allt under korset, drar förf. en konsekvens, som är bestämmande också för arbetets uppställning: han skiljer mellan »Seelenführung», kyrkans uppfostrande arbete, och »Seelsorge» i egentlig mening, som har att göra med det allena väsentliga, då den enskilde ställes under Guds dom och därigenom blir mottaglig för förlåtelsens evangelium. Det är en åtskillnad, som svarar emot motsatsen mellan lag och evangelium. Förf. medger, att det gäller en principiell åtskillnad, som icke i praktiken kan på varje punkt genomföras. Han nekar ingalunda uppfostrans betydelse i kyrkans gärning — dess behövlighet följer av att kyrkan är ställd under korset. Men om kyrkan nöjer sig med denna gärning, innebär det å andra sidan ett förnekande av korset.

En konsekvens av denna inställning är, att förf. har föga över för en psykologiserande kasuistik. Han har hårda ord att säga om en dylik, som han anser leda till ett återupplivande av den romerska biktpraxis' avigsidor. Väl saknar han ingalunda intresse för den själavårdande gärningens konkreta förutsättningar i nutida folkliv. Han har där värdefulla och realistiska observationer att meddela. Men hans intresse är boken igenom inställt på att hävda det för honom väsentliga. Härav kommer arbetets imponerande energi och organiska enhet, härav också dess begränsning. I en disposition av översiktlig klarhet, i uthamrade formler, stundom i kraftiga antiteser utvecklar han sin grundsats — efter att först ha belyst begränsningen i den själavård, som nu förekommer i församlingarna, och som enligt hans mening alltför sällan kommer fram till det väsentliga.

Det betydelsefulla andra kapitlet utvecklar »Das Wesen der Seelsorge». Den sker endast i ett verkligt samtal, mellan människa och människa. Den har alltid väsentligen att göra med synd och nåd,

dess uppgift är att upphäva avståndet från Gud. Syndarens försök att omstämna sig själv eller Gud leder rätt genomkämpad till ett nederlag, som är förutsättningen för den oförtjänta nådens tillsägelse. Om nåden mottages, innebär detta omvändelse, som icke behöver antaga någon patenterad form efter pietistiskt mönster, men som får sitt kriterium i främlingskap i världen. Vad författaren här utvecklar, är en aktuell och levande utläggning av den evangeliska förkunnelsens äkta grundtankar.

Mindre omedelbart övertygande är kapitlet om »Seelenführung», där förf. stundom förfaller till en del dialektiskt tungotalande. När det heter: »Sie (die Seelenführung) versucht also, die Menschen vor einem Ausbrechen in einen imaginären Raum und vor Absolutierung einer Zeiterscheinung zu bewahren», så frågar man sig onekligen, om icke detta skulle kunna ha sagts på ett något begripligare språk. Detta hindrar icke, att förf. också i detta kapitel har utmärkta ting att säga om det prästerliga arbetet som ett medel i själaledningens tjänst. Men också här utmynnar framställningen i att visa, huru »Seelenführung» är berättigad endast för såvitt den pekar utöver sig själv. Dess högsta mål är att föra till den kris, där »die Seelsorge» kan sättas in, där lagen överlämnar ledningen till evangeliet. Kapitlet avslutas med att utveckla, huru »Seelenführung» alltså måste vara ett »dem Pastor fremdes Werk». Tanken utföres i suggestiva motsatser: »Seelenführung geschieht bewusst nach menschlicher Planung, Seelsorge ist Souveränes Geschehen. Seelenführung geschieht in heiliger, hoffender Ungeduld, Seelsorge in göttlicher Ruhe.»

De följande kapitlen tillämpa författarens grundteser på själavården i samband med dopet, äktenskapet, sjukdom och död. Men här genombrytes hans schema flerstädes av tankegångar, vilkas hemortsrätt i detsamma torde kunna ifrågasättas. Det är å ena sidan en strävan till urkristen och reformatorisk realism, som stundom slår över till en viss teologisk primitivism, å den andra »ordningarnas» alltför moderna kategorier.

Vid behandlingen av dopet träder läran om nyfödelsen i förgrunden: dopet avser icke att helga eller förbättra naturen, utan »det har att göra med Guds frälsande handlande, vilket står i motsättning till det skapande handlandet och erbjuder ett liv, som icke är givet med den gudomliga skapelsen». Med denna utgångspunkt vill förf. göra allvar av talet om dopet som ett »uppväckande från de döda», och han finner en djup meningsfylldhet i de gamla dopritualens frågor till

baptizanden. Det är för honom uttrycket för ordets objektivitet. Döpet är för honom Guds ord och som sådant »kamp mot död och djävul». Här är icke möjligt att ingå på en dogmatisk diskussion av författarens uppfattning av döpet. Belysande för hans intentioner är de konklusioner han drar, då han energiskt betonar döpets förpliktande karaktär, icke till folkgemenskap, som bygger på skapelseordningen, utan till den kristna församlingens gemenskap.

Ännu tydligare framträda konsekvenserna av den radikala åtskillnaden mellan skapelse- och frälsningsordning i framställningen om äktenskapet, som behärskas av tanken, att allt som hör till äktenskapets ingående helt och hållet faller under skapelseordningen och att »soweit die Kirche sich mit der Ehe befasst, tut sie ein ihr fremdes Werk». Äktenskapets ingående är därför egentligen en civil angelägenhet. Därför bör vigseln egentligen icke innebära annat än att till de nygifta bringa Guds ords budskap och undervisning om äktenskapet och att bedja för dem. Men då det samtidigt hävdas, att vigseln icke har något med frälsningsordningen att göra, ter det sig något inkonsekvent, att författaren i anslutning till Luthers Traubüchlein i sina anvisningar för vigselförkunnelsens innehåll söker levandegöra Efeserbrevets sammanställande av mannens och kvinnans gemenskap med Kristi och församlingens mystiska enhet. Han har tydligen varit medveten om motsatsen, men att medgivandet att »aus den Taten Gottes in der Erlösung Folgerungen für unser irdisches Leben gezogen werden können», faktiskt sönderbryter det annars med sådan energi fasthållna schemat, synes icke blivit honom klart.

Denna oklarhet hindrar icke, att författaren har mycket tänkvärda och för själavården värdefulla ting att säga om äktenskapet och förhållandet mellan man och kvinna — ehuru det egentligen enligt hans terminologi icke hör till »die Seelsorge» utan endast till »die Seelenführung».

Liknande invändningar kunna göras med avseende på behandlingen av själavården vid sjukbädden och inför döden. Här ger också den praktiska tillämpningen den bästa belysningen av författarens grundläggande intention att gardera den intensivt religiösa karaktären av kyrkans handlande för att nedsjunka till en traditionell förgyllning av det naturliga livet — utan att dock vilja förneka, att prästen har särskilda uppgifter även som medlem av det på skapelseordningen grundade mänskliga samfundet. Ej mist vad han i detta sammanhang har att säga om jordfästningstalet, är synnerligen tankvärt.

Till det sista kapitlet, som bär titeln »Das Andere» har förf. sammanfört några ting, som ligga honom särskilt om hjärtat. För en och annan skall det väl framstå som ett exempel på den mörka tidsålder, som nu har inbrutit på teologiens område, då här en författare, som annars visar sig stå på en aktningvärd bildningsgrad och ingalunda är bunden av fördomar, på allvar hävdar, att gåvan att bota sjuka genom handpåläggning och bön kan bli given åt en präst. Men andra skola här istället se ett bevis på författarens mod att räkna med verkligheten av Guds makt, och med åtskillig rätt ställa frågan, om en teologi, som vill göra skäl för sitt namn, kan vägra att erkänna möjligheten av sådan omedelbar och påtaglig bönhörelse, som det här gäller. Men man kan måhända ha rätt att påpeka, att förf. glömmar att utreda, om de sjukas botande hör till skapelse- eller frälsningsordningens sfär.

Slutligen talas om bikten. Det offentliga skriftermålet diskuteras och motiveras som en »hinweisende Ordnung»: dess karaktär som ett surrogat för det egentliga, enskilda skriftermålet måste tydligt framträda. I detta är det den rätta »Seelsorge» framför allt hör hemma. Därför hör till den rätta bikten enligt författarens mening endast den biktandes bekännelse av sin synd och prästens tillsägelse av syndernas förlåtelse — vilken också kan vägras. Däremot finnes här intet utrymme för ett själavårdande samtal, som i någon mån har karaktären av »Seelenführung», intet meddelande av råd och anvisningar. Här får endast vara fråga om försoningen i Kristus. »Alles was daneben genannt wird, ist Verdunkelung des Kreuzes Christi.» Alla *consilia evangelica* innebära ett återfall i romersk biktpraxis. Härtill kan anmärkas, att även om denna ståndpunkt kan ha sitt principiella berättigande, och bör vara normgivande inför döden, i den påtagliga närheten av »das Andere», skulle dess genomgående tillämpning på bikten över huvud taget vara ägnat att väsentligen inskränka dennas möjligheter. Över huvud torde det kunna sägas, att åtskillnaden mellan »Seelenführung» och »Seelsorge» väl kan ha sitt värde som en principiell distinktion, men att de i prästens praktiska gärning alltid måste i viss mån gripa in i varandra. Motviljan mot kasuistik kan drivas för långt. Om den enskilda själavården över huvud skall kunna i större utsträckning återupplivas, kan prästen icke undkomma ansvaret att tänka igenom praktiskt-etiska problem för andra och att också ge anvisningar och råd. Men denna bok understryker med hälsosam energi de risker, som äro förbundna med en sådan gärning, och det

otillräckliga i en själavård, som icke leder fram till »das Andere», till syndakänedom och absolution.

Asmussens bok står, som av det sagda framgår, i skarp kontrast till de flesta gängse framställningar av själavårdens uppgift och metod. Den ger väl också många värdefulla praktiska anvisningar, men allt kommer dock ytterst an på att hävda den principiella grundsynen. Denna inbjuder till en mer ingående teologisk uppgörelse än som här kunnat företagas. Men vare sig man kan tillägna sig författarens uppfattning eller icke, har han givit en ökad spännvidd åt diskussionen av dessa frågor. Hans bok måste varmt anbefallas åt alla, som praktiskt eller teoretiskt ha att göra med själavårdens problem.

I Trillhaas' Evangelische Predigtlehre spårar man en med Asmussens befreundad teologisk åskådning. I förordet framlägger han sina utgångspunkter. Teologiens reformatoriska förnyelse och dess inställning på Guds ord, heter det här, ha på ett djupgående sätt förändrat den praktiska teologiens förutsättningar. Man har upphört att låta retorik, psykologi och andra hjälpvetenskaper föreskriva sig lagarne för sitt handlande. Den praktiska teologien har förts ut på de kyrkliga stridernas kampplats och tvungits att göra räkenskap för sitt fögderi, att för sig själv klargöra de grundläggande principerna för det kyrkliga handlandet. Detta har lett till upptäckten, att det verkligt hållbara nya också är det gamla — »oder besser das Gleiche, was auch die Väter in der Kirche bewegt und getragen hat». Det dialektiska inslaget är väl också hos Trillhaas märkbart, ehuru mer tempererat än hos Asmussen, från vilken förf. på ett par ställen också direkt tar avstånd. Den kyrkliga inställningen är hos Trillhaas bestämt luthersk — han har också avslutat sin bok som Stadtpfarrer i Erlangen: detta bidrager till dess användbarhet vid det teologiska studiet hos oss.

Denna inställning framträder klart i de inledande avdelningarna: »Predigt und Liturgie», »Wort Gottes und Sakrament». Det råder enligt förf. ingen motsättning eller konkurrens mellan predikan och liturgi. Snarast är predikan en väsentlig del av liturgien. Denna har eskatologisk karaktär, den utgör ett föregripande av den himmelska församlingens lovsång, och därigenom också en bekännelse till den i sanning katolska kyrkan. I motsats till den himmelska församlingen kan den jordiska icke undvara predikan, som kallar till tro, inbjuder till delaktighet i nåden. Därför är predikan oundgänglig på ett sätt, som liturgien icke kan vara det. Detta innebär dock icke, att predi-

kan skulle vara en nödvändig del av varje gudstjänst: förf. har intet att invända mot rent liturgiska bigudstjänster. Ej heller mellan ord och sakrament vill han erkänna någon motsats eller någon rangstrid. Fastmer råder mellan dem en nödvändig korrespondens. Sakramentet behöver ordet, är utan detta ett stumt tecken. Ordet åter beseglas genom sakramentet. Predikans bundenhet vid ordet innebär också dess bundenhet vid sakramentet. Vad förf. i detta sammanhang har att anföra är mycket tänkvärdt och visar, synes det, den riktiga vägen ut ur den ofruktbara diskussion, där förkunnelsen och sakramenten ställas emot varandra som konkurrerande storheter.

Den första huvuddelen i boken, som handlar om »Die Predigt als Ausrichtung des göttlichen Wortes» rymmer kärnpunkten i författarens principiella uppfattning av predikan. Denna kan i korthet uttryckas så, att predikans uppgift är att frambära Guds ord och intet annat. Detta ger åt predikan dess egenart, som skiljer den från allt annat mänskligt talande. Men Guds ord får då ej fattas på ett ensidigt biblicistiskt sätt: det är liktydigt med hela Guds levande uppenbarelse i Kristus. I förhållande till detta är det apostoliska ordet i Skriften sekundärt: det är »ordet om Ordet». Men predikan är också en gärning genom människor, och därför utsatt för risken av förfalskning. Garantierna för predikans renhet är dess anknytning till det skrivna ordet, dess underordnande under bekännelsen, vidare predikantens uppdrag som kallad till ordets tjänst, slutligen hans teologiska utbildning. Predikan har också sin bestämda adress. Den är riktad till alla, som kallats till medlemskap i den kristna församlingen. I motsats till den föregående epokens intresse för den psykologiska inlevelsen i åhörarnes olika förutsättningar, dess krav på adaptation efter olika kategorier av åhörare understryker förf. det för alla åhörare gemensamma, utan hänsyn till olika grad av kristen erfarenhet, ännu mindre till olika sociala ställningar: detta gemensamma är att de alla äro människor, skapade av Gud, som blivit sin skapare ohörsamma, men genom Kristus kallats till delaktighet i nåden. För dessa har predikanten att förkunna Guds frälsningsgärning. Denna predikans enhetliga uppgift utesluter, menar han, varje uppdelning i olika arter av predikan, särskilt skiljandet av väckelsepredikan och missionspredikan från den normala förkunnelsen i församlingen. Här kommer han ganska nära Fezers uppfattning av predikan, från vilken han dock i andra avseenden tar avstånd. Härmed sammanhänger, att han icke vill veta av olika syften med predikan, liksom att han står mycket avvisande

till kravet på att predikan skall ge en tolkning av historiens skickelser eller ingå på kulturella och politiska dagsfrågor. Framför allt måste predikanten akta sig för att träda i främmande herrars tjänst. Här möter oss en hälsosam reaktion mot den tyska evangeliska predikans aberrationer såväl under kejsardömet som i det tredje riket. Men det kan väl vara, att man kan ha anledning att fråga sig, om han ej går väl långt i sina förkastelsesdomar över varje psykologiskt hänsynstagande, liksom över försöken att ställa också dagens händelser i ordets ljus.

Av central betydelse för hela uppfattningen av predikan är den andra huvuddelen, »Predigt und Text», som kommer in på de aktuella frågorna om den homiletiska utläggningens förhållande till den exegetiska. Förf. har icke bruk för kategorierna »pneumatisk» och »praktisk» exeges. Det gäller att höra ut ur varje text, vad den har att säga som ett budskap till kyrkan idag, att lyssna till texten som evangelium. Därigenom bortfaller också åtskillnaden mellan explicatio och applicatio: en rätt explicatio, menar författaren, måste låta texten tala till församlingen, och blir därigenom applicatio. Det kan knappast sägas, att författaren i sin behandling av förhållandet mellan det historiskt-exegetiska textstudiet och predikans textanvändning, över huvud en av homiletikens mest magistrala frågor, når fram till en fullt övertygande klarhet. Åtskilligt synes diskutabelt, av vad han här har att anföra. Men hans synpunkter äro tänkvärda. Med rätta hävdar han som väsentligt för den homiletiska behandlingen, att det gäller att finna dess »scopus», en klassisk term, som han översätter med »Blickrichtung». Denna menar han måste växa fram på ett naturligt sätt ur exegesen, ej vara en främmande, däri inlagd tanke.

De mera speciella och formella frågorna behandlas jämförelsevis kortfattat. I tredje avdelningen »Die Predigt als Rede» handlar endast en paragraf om »Die Ordnung der Predigt», varunder inrymmas såväl frågan om homiletisk och tematisk metod som reglerna för partitionen. Ehuru förf. bemödar sig om ett opartiskt avvägande av båda metodernas förtjänster, synes hans egna sympatier dock snarast gå i riktning mot den tematiska — naturligt nog då han är rotad i luthersk tradition. Han synes också snarast förtrogen med bruket av fasta perikoper, ehuru han också här anför skäl både för och emot. I samma utsträckning som i Sverige torde perikopbundenhet knappast förekomma i någon del av den tyska kyrkan.

Den sista avdelning, »Die Predigt als Dienst des Pfarrers», har

övervägande pastoralteologisk prägel. Här förtjänar särskilt behandlingen av kasualtalen att uppmärksammas. I sin helhet synes mig Trillhaas' bok genom sitt energiska, djupt religiösa grepp på predikouppgiften, sitt orädda ingående på frågor av fundamental betydelse och sina praktiska synpunkter att höra till det allra bästa, som nu finnes att tillgå i allmän homiletik. Den borde med fördel kunna användas i den teologiska undervisningen även i vårt land.

Vår äldre teologiska litteratur rymmer ett flertal samlingar av homiletiska textutläggningar för predikanter. Det må vara nog att här erinra om kända arbeten av C. A. Hultcrantz, S. L. Bring, M. Johansson och C. W. Skarstedt. Dessa ha av naturliga skäl numera endast en strängt begränsad användbarhet. Både dessa arbeten och de textutredningar, som ingått i den kyrkliga pressen, ha i alltför hög grad siktat på att framlägga färdiga utkast — en metod, som ur homiletisk synpunkt knappast är att anbefalla. Ett undantag utgöra de textstudier, som ingå i Ny kyrklig tidskrift, och som varit inriktade också på teologisk analys. I detta sammanhang bör också erinras om den serie av studier över de årliga böndagstexterna, som sedan många år redigeras av kontraktsprosten G. Ekström, och som innehållit mycket beaktansvärda bidrag till vår homiletiska litteratur. Studiet av denna litteraturs historia visar f. ö., att just böndagstexterna alltifrån 1600-talet haft en särskild förmåga att stimulera den homiletiska produktionen. Den nyare svenska litteraturen är emellertid påfallande fattig på samlingar av textstudier, genomförda för hela kykoåret. En samling av predikoutkast till evangelietexterna har visserligen utgivits av J. Wellhagen, men denna lider av rätt påfallande brister, och torde icke ha fått någon mera vidsträckt användning.

Det kan därför vara anledning till att taga vara på de bidrag till denna litteratur, som på senare tid framkommit inom Tysklands evangeliska kyrka. Också här kan det förändrade teologiska läget med stor tydlighet avläsas. Monumentet över den liberala epoken är här F. Niebergall's *Praktische Auslegung des Neuen Testaments* — vars första upplaga ingick i Lietzmann's *Handbuch zum neuen Testament*. Detta arbete, som en tid kunde glädja sig åt den vidaste spridning, torde nu tämligen definitivt ha blivit ställt på hyllan. Detta innebär dock icke, att det icke skulle innehålla en del synpunkter och uppslag, som alltjämt kunna vara användbara. Sedermera har i Lietzmann's *Handbuch* år 1931 utkommit en ny samling av praktiska textutläggningar, denna gång anslutande sig till perikoperna: L. Fendt,

Die alten Perikopen. De texter, som här behandlas, sammanfalla i stor utsträckning med våra epistlar och evangelier. Författarens teologiska ståndpunkt visar inflytelser från olika håll, mest kanske från den eskatologiska skolan. Hans textbehandling, som städse tar hänsyn till de kritiska problemen, inbjuder väl stundom till motsägelser, men den är i regel stimulerande för den homiletiska meditationen, och hans anmärkningar ifråga om det liturgiska sammanhanget och de olika söndagarnas ställning i kyrkoåret äro ofta värdefulla: här har F. kunnat tillgodogöra sig sin egendomliga erfarenhet som f. d. katolsk präst och teolog. Nu innehar han som bekant professuren i praktisk teologi vid Berlins universitet.

I vissa avseenden intar Fendt en mellanställning mellan Niebergall och de hithörande arbeten, som återspegla den aktuella situationen i Tysklands kyrka, och på vilka här närmast uppmärksamheten skall riktas. Asmussen's *Das Kirchenjahr*, som framträder som andra delen i en »Gottesdienstlehre», vars första del ännu icke kommit oss tillhanda, avser att direkt tjäna predikoberedelsen. Ett utförligt företal motiverar företaget. Det understryker, hurusom det vaknande kyrkomedvetandet leder till en högre uppskattning också av det liturgiska arvet, även ifråga om perikopserierna. Han vill lyssna till den allmänneliga kyrkans röst i de gamla textserierna: »Die Perikopenordnung birgt in sich ein Stück Bekenntnis, das in den christlichen Kirchen ebenso anerkannt ist, wenn auch stillschweigend, wie das Nicänum. Nach diesem Bekenntnis frage ich.» Denna undersökning utmynnar i en gruppering av kyrkoårets söndagar i grupper med olika rubriker, och en överskrift för varje söndag. Så sammanföras de fem första söndagarna efter Trefaldighet under rubriken »Die Einladung» och karakteriseras sålunda: 1. »Freundlichkeit und Ernst der Einladung»; 2. »Die Einladung als die dringlichste Bindung»; 3. »Die Weite und Höhe der Einladung»; 4. »Die Solidarität mit der natürlichen Welt»; 5. »Die Einladung als Ruf zum Dienst». Ytterligare ger förf. en »homilia» för varje sön- och helgdag, begränsad till en sida för varje dag, och tar därvid hänsyn till både epistel och evangelium. Såväl gruppering som rubriker och utläggningar äro väl behärskade av författarens teologiska åskådning och därigenom icke fria för ensidighet. Men å andra sidan ligger ett korrektiv i respekten för den traditionella perikopordningen, som även bidrar att göra arbetet användbart också i den svenska kyrkan, då det så gott som genomgående är våra »gamla texter», som behandlas. Det inträngande, koncentre-

rade allvaret, den beständiga strävan att nå fram till den religiösa kärnan ger åt författarens små homilier ett uppbyggligt värde, vida större än man kunde vänta av deras omfattning. De kunna anbefallas åt var och en, som önskar att djupare tränga in i dessa texters homiletiska problem.

De »Predigtmeditationen», som utgivits av J. Sammetreuther, ha förut publicerats i tidskriften »Pastoraltheologie». De anknyta dels till de gamla epistlarna, dels till de s. k. nya Eisenacher-evangelierna. De förra ha ju i den svenska kyrkan en alltför begränsad användbarhet som predikotexter. På de olika »nya» textserier, som brukas i den tyska kyrkan kunna vi icke här ingå. Det må vara nog att påpeka, att ett icke ringa antal av våra nya högmässotexter finnas behandlade i dessa meditationer. Författarens bakgrund och inställning i det hela är i huvudsak densamma som de båda förut behandlade författarnes — han skriver från Münchens horisont, som »Kirchenrat» i Bajerns lutherska kyrka. Snarast äro väl den dogmatiska åskådningens konturer mindre skarpa än hos de två andra. Men något av samma intensiva allvar, samma strävan att ur varje text låta det centrala evangeliet tala möter oss också hos honom. För att kunna ge en mer ingående analys skulle det vara nödvändigt att under en längre tid ha umgåtts med boken och prövat dess synpunkter under eget homiletiskt arbete. Men utan tvivel har den mycket att ge också åt svenska predikanter.

Det sista arbetet, Barths och Thurneysens predikosamling skall här egentligen blott omnämnas. Den kunde ge anledning till en mycket omfattande diskussion, i vilken alla de problem som höra till »theologische Existenz heute», både i Sverige och Tyskland, skulle upprullas. En dylik skulle anmälaren icke mäktat att företaga, även om utrymme stode till buds. Men boken anföres här närmast som en typ för en hel ny predikolitteratur, befruktad av den dialektiska teologien och av den tyska kyrkostriden, delvis spridd i en omfattande periodisk litteratur, delvis föreliggande i samlingar som denna. Här möter oss en ganska påtaglig reformert tradition, avsiktligt understruken i förordets bestämda anbefallande av den analytiska predikan i motsats till tematiska perikoppredikningar. Också möta oss här utläggningar av mycket olikartade texter, från Genesis till Apokalypsen. Man kan måhända fråga, om icke det sätt varpå de olika orden få bli till bärare av det ena budskapet faktiskt gör intrång på den textens suveränitet, som man utger sig för att vilja hävda, och om icke som en följd härav också den skenbara frånvaron av ämne blir en form mer än en verk-

lighet. Men även ett ytligt studium inger aktning för sältan och kraften i denna förkunnelse. Kanske kommer denna teologi bäst till sin rätt, då den direkt framträder som förkunnelse. Den ger anledning att tänka över all predikans fundamentala problem: förhållandet mellan Ordet och orden. Det skulle vara att önska, att någon av våra systematiskt och helst även exegetiskt skolade yngre teologer ville ta upp detta problem till kritik och konstruktiv behandling, med utgångspunkt från denna nya tyska predikan. Av ett sådant arbete skulle svensk predikan och homiletisk teori kunna hämta stor vinning.

YNGVE BRILIOTH.

ETT BETYDANDE BIBELVERK.

Det gamle Testamente, översatt av S. Michelet, Sigmund Mowinckel og N. Messel. Oslo (Aschehoug). I. Kr. 21: —, inb. 25: 80; II. Kr. 21: 75.

Tre norska exegeter, emeritusprofessor Simon Michelet, hos oss känd framför allt genom sina arbeten *Fra Mose til profeterne* (1915) och *Fra profeterne til Jesus Kristus* (1919), Sigmund Mowinckel, en av den nutida exegetgenerationens mest aktuella gestalter, och lektor Nils Messel, kännare av senjudendomens litteratur och fromhetsliv, stå som utgivare av och garantera med sina namn den vetenskapliga halten i ett översättningsarbete av Gamla Testamentet till förståeligt norskt nutidsspråk, som sedan några år pågår med understöd av norska staten. År 1929 utkom första delen härav, omfattande »Loven». Andra delen, de historiska böckerna, liksom förra delen försedd med litteraturhistoriska inledningar till de olika »böckerna» och omslutande översättning, helt kortfattad textkritisk apparat och en saklig litterär kommentar, föreligger sedan kort tid tillbaka fullt färdig i en ståtlig volym. Arbetet för denna nya del har varit fördelat på Michelet, som haft *Domareboken* på sin lott, och Mowinckel, som står för det övriga, d. v. s. *Josuaboken*, *Samuels-* och *Kungaböckerna*. Nedanstående rader vilja fästa uppmärksamheten på verket i dess helhet, om de än närmast äro föranledda av och kretsas kring översättningens nyutgivna andra del.

Vår egen diskussion kring kyrkobibelns översättning ger en påminnelse om den vansklighet, som ett företag av här föreliggande art

redan på denna punkt är underkastad. Kommer så därtill, att det gäller översättning till ett språk, som självt befinner sig i ett skede av snabb förändring och där språkstriden gäller gammalt och nytt, dialektmål och riksspråk, så är det givet, att uppgiften kräver något av norsk dristighet. På denna punkt kan en granskning knappast bli intern för en icke-norrman, men man kan icke undgå att ta intryck av den friskhet och omedelbarhet, med vilken de gamla texterna här möta oss, och man ställer sig onekligen den frågan, om icke vi svenskar ha de största möjligheter att med avkopplande av ovidkommande meningar i »språkstriden» njuta det norska språkets förmåga att låta de bibliska texternas åskådlighet och den gamla prosadiktens äkta ursprunglighet komma till sin rätt. De få på ett sällsamt sätt konkretion i denna gestaltning, och redan av det skälet vore det önskvärt, att vi teologer, präster eller lärare, för vilka den s. a. s. vardagliga umgängelsen med Ordet blir en fara och ett hinder att gripas av dess omedelbara kraft, här toge emot den hjälp, som i detta avseende, enligt min mening, kan skänkas oss. För den som tidigare fröjdats sig över Mowinckels återgivande av psalmernas eller Jobsbokens poetiska kraft, är det ingen överraskning att också för prosans vidkommande konstatera hans språkförings möjligheter att i motsats till vår tyvärr alltför påtagliga tendens till standardisering och utarmning nyansera icke minst genom ordval olika stilar och framställningstyper. Vi befinna oss kanhända här i ett lyckligare läge än den norska läsekrets, till vilkens tjänst verket närmast syftar.

Föreliggande bibelverk nöjer sig icke med att endast ge den massoretiska traditionen den bästa möjliga språkliga tolkning, den vill även i mån av behov textkritiskt pröva den och återge dess ordasätt i en vetenskapligt sovrad form. Den redovisar i en särskild fortlöpande notavdelning för avvikelserna; att den härvid återger den hebreiska text- eller ordformen ökar verkets vetenskapliga användbarhet, samtidigt som den transkriberade formen icke onödigtvis alstrar komplex hos den icke hebreiskt bildade. I margen är med en viss lätt igenkännlig nomenklatur markerad texternas litterära analys i olika skikt. Den kommentar, som därtill åtföljer texterna, är föredömligt kortfattad och saklig. Här ges med något växlande utförlighet kunskap om olika berättelsemotiv och diskuteras deras eventuella gestalt i muntlig traditionstyp. Här överväges, likaväl som sammanfattningsvis i de inledande styckena, materialets karaktär som historiskt källstoff och här ges, där texterna som i dessa skrifter ofta ge osökt anledning därtill,

upplysning om den arkeologiska hjälpvetenskapens resultat till belysning av historia eller realia.

Av särskilt intresse är det i forskningens närvarande situation att ge akt på, hur kommentatorerna fatta ställning till sedan länge för dessa texter livligt omdebatterade litterärkritiska spörsmål. För det första är då att notera, att de båda ansluta sig till den, efter vad det synes, växande skara forskare, som överge den äldre skolans försiktiga markering av den »äldre» och den »yngre» källan i de historiska böckerna (S¹ och S² eller K¹ och K² eller hur teckenspråket varierades) och konsekvent hävda de stora Pentateuchkällornas fortsättning i skildringen av Israels historia, erövrings- och kungatiden igenom. Den kritiska punkten i detta sammanhang synes mig nu vara dessa postulerade »källors» eller bättre berättareverks inbördes relationsförhållanden. Särskilt frågan om den elohistiska källans självständighet har, visserligen med utgångspunkt i en analys av ett så begränsat stoff som det i Genesis, bragts till förnyad aktualitet,¹ och Mowinckel har givit en utförligare motivering av sin åskådning i smärre avhandlingar, som te sig som Begleiterscheinungen till arbetet på kommentaren.² Mowinckels ställning har s. a. s. två fronter. Å ena sidan hävdar han med all styrka det berättigade i att tala om E som en självständig litterär storhet, å den andra är han lika angelägen att starkt markera E:s beroende av J både i komposition och för sådant stoff, som kan göra anspråk på att vara bärare av en historisk erinring. Det nya stoff, som genom E tillförts den samlade traditionsbildningen, är åter av legendarisk art, i varje fall präglad av en till eposstilen hörande förstorande tendens. I vad mån kan nu detta sätt att tolka den litterärt markerade traditionsutvecklingen sägas vara behäftat med kritiska punkter?

Jag tar ett par exempel ur det konkreta materialet. Sedan länge har man ansett den återblick på invandringstiden, varmed Domareboken begynner, vara en å denna plats sekundärt infogad del av den jahvistiska källan i Josua bok. Frågan blir då, när denna transformering skett. Mowinckel, som upptar den hävdvunna källbestämningen som sin, pointerar nu dess parallella art till den utförligare framställningen hos E. RJE har, menar han, lagt E:s syn på denna

¹ Paul Volz-Wilhelm Rudolph: Der Elohist als Erzähler. Ein Irrweg der Pentateuchkritik? BzZAW 63, 1933. Därtill senast Rudolph: Der Aufbau von Exodus 19--34 (BzZAW 66, 1936, 41--48).

² Der Ursprung der Bileamsage (ZAW 1930). Hat es ein israelitisches National-epos gegeben? (ZAW 1935).

tids historia till grund för sin kompilation och från J tagit endast en mindre del av hans notisartade relation. Rdt har gått vidare på samma väg, och infogandet av Dom. 1 i dess nuvarande sammanhang har skett först senare, genom en bearbetare av Rdt:s verk, som »hadde adgang till den opr. J». J förutsattes alltså även efter kombinationen med E (JE) finnas tillgänglig för historisk forskning, och i annat sammanhang räknar Mowinckel med enahanda förhållande för den oavkortade JE, varav Rdt upptagit vissa, senare åter från originalet kompletterade stycken. Är det ej då en naturligare utväg att anta, att J under en längre tid riktats med »elohistiskt» stoff, att m. a. o. JE uppstått genom komplettering och icke genom litterär hopsnickring av två redan avslutade parallell- eller konkurrenskodices. I berörda fall skulle då det jahvistiska stoffet i Dom. 1 ha avskilts först när med den äldre traditionssamlingen (JE_{dt}) skulle förenas den prästerliga (P:s olikartade material). Detta synes nämligen förutsätta en mer litterärt markerad process, där icke minst vid nykomponeringen P:s stoff och synpunkter tillerkännas en dominerade ställning. För att bereda rum för P:s i Jos. 18 kulminerande syn på erövringstiden skjutes det direkt motsägande äldre stoffet åt sidan; ty att det — en gång utelämnat — skulle upptagas på nytt, verkar mycket osannolikt.¹ Å andra sidan är det visst, att utan konservatismen mot det litterärt traderade stoffet, som även P:s målsmän visat, skulle revisionen av den äldre traditionens gods säkerligen varit vida mer genomgripande än vad vi nu ha rimlig anledning antaga. Frågan kan tyckas vara en ovidkommande detalj, men den vill endast understryka, att även den hävdvunna uppfattningen icke kan undgå att resultera i komplicerade antaganden och inom smärre avsnitt visa prov på en nog så komplicerad process (jfr perikopen Jos. 8, 30—35 och margens registrering av finanalysens resultat!).

För den som något sysslat med Samuelsböckernas sällsynt stimulerande men tillika svårbemästrade stoff har det sitt intresse att här följa Mowinckels analys av textbeståndet. I motsats till Eissfeldt låter han sig nöja med antagandet av en enhetlig jahvistisk källa, som han finner avslutad med riksdelningen (1. K. 12) och hänför till någon av de män, som hörde till kungatemplet i Jerusalem. Däremot åtskiljer han inom E ett äldre och ett yngre skikt, utan närmare bevisning även tillskrivna tempelpersonalen på samma ort. Emellertid blir indirekt

¹ Michelet antar i sin kommentardel (jfr till divergenserna tilläggen i slutet av volymen!) i stället Dts omgestaltning, så ock för Dom. 19—21.

erkänt, att denna teori om den litterära utvecklingens förlopp lika litet som någon annan restlöst eller invändningsfritt löser gåtorna. Ty å ena sidan lämnas, när det gäller J, den möjligheten öppen, att icke endast muntlig tradition nyformats utan också en redan skriftligt fixerad kunnat brukas. Detta medgivande borde berättiga, mig synes rentav fordra ställandet av den eljest avtrubbade frågan på materialet efter dess reminiscenser av dessa »urtraditioners» omfång och art, i den riktning som jag med motivanalysens hjälp, givetvis högst hypotetiskt, sökt bestämma materialets tidigare skiktning. Ty bortsett från att en muntlig traditionstyp får antas förfoga över ett mjukare stoff, finns ingen tvingande anledning antaga någon eljest motsatt betingelse för dess »historia» i förhållande till en skriftligt upptecknad. Å den andra sidan har det sin tydliga svårighet att bevisa något om E såsom en alltigenom litterärt självständig storhet inom dessa avsnitt. Gång efter annan måste inom Saul-Davidtraditionen förmodas, att E här haft att förtälja det eller det, varom vi nu äga kunskap genom J:s stoff, och att detta alltså vid de båda »källornas» sammanflöde blivit såsom överflödigt utelämnat. När en åtskillnad därjämte måste göras mellan äldre och yngre gods inom denna källa, synes mig bevisstyrken betänkligt luta över åt en »kompletteringshypotes», om än med något större rum för det nya hos E än så som Volz och Rudolph velat återuppliva den. Vill man nöja sig med vad som kan anses möjligt att bevisa och anser det vara att äventyra vetenskapens sundhet att tillgripa de för oss dock ganska omistliga hypoteserna, torde man låta sig nöja med att som Buber¹ konstatera förefintligheten av två stora »Grundtypen der Traditionsbearbeitung» eller »Richtungen des Schrifttums». Mowinckels likasom all kritisk forsknings hjälphypoteser vid strävandet efter en syntetisk helhetssyn aktualiserar det kardinalproblem, som principiellt och materiellt behöver ställas — även om det blir vetenskapens resultat att konstatera dess olöslighet — nämligen relationen mellan muntlig och litterär tradition i stoffenheternas växt. Utifrån andra utgångspunkter, profetforskningens kvarstående osäkerhet trots all litterär och stilkritisk analys, har Hempel² visat hän till denna skadade nerv i vår forskning. Men bortsett från denna tidsomständighet har det nya översättnings- och kommentarverket till Gamla Testamentets med rätta berömda historieverk alls intet av

¹ M. Buber, *Königtum Gottes* 1932, XIV.

² ZAW 1935, 199.

krisens märke — röjer heller icke något av den kris, som det betyder att söka ställa den gamla texten in i nutidens relation, att låta Ordet i orden upplåta sig för oss med sina frågor och sin väntan efter svar.

IVAR HYLANDER.

RUDOLF OTTOS EVANGELIETOLKNING.

RUDOLF OTTO: *Reich Gottes und Menschensohn. Ein religionsgeschichtlicher Versuch. München, C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung 1934. 348 s., Mk 12, 50.*

För att *vetenskapligt* kunna teckna Jesusgestalten kräves icke blott historisk och religionshistorisk insikt jämte förmågan av historisk syn utan framför allt, att man lyckas uppspara en enhetlig tankegång i Jesu budskap, en helhetssyn, enligt vilken de spridda utsagorna någorlunda låta sig inordna och förstå. Slutligen kräves det av forskaren, att han så långt som möjligt förmår nalkas evangelietraditionen utan en förutfattad dogmatisk inställning. Alltsedan den moderna exegetiska vetenskapens uppkomst har kanske detta sista varit det svåraste att bemästra. Det sagda kan i rikt mått prövas på evangelie- och Jesulivsforskningens historia.

Vägen från ortodoxiens ohistoriska och okritiska betraktelsesätt fram till våra dagars ståndpunkt i Jesusfrågan är ett märkligt vittnesbörd om exegetikens egenartade svårigheter. Det är en forskning, som mer än någon annan disciplin visar sig vara en levande process, där tidens egna tankar äro inbegripna i en sällsam dialektik med evangeliet självt.

Kring tvenne tankemassiv i evangeliet har intresset koncentrerat sig. Låt oss kalla dem det etiska och det eskatologiska. Den liberala kristendomstolkningen tog fasta på det första. Det passade tidens kulturoptimistiska inställning. Gudsriket är för Ritschl en etisk gemenskap människorna emellan. Och Jesu uppgift var att stifta detta gudsrike. Detta liberala tänkande saknade emellertid sinne för historisk realism. Därför kan det utan vidare nära nog förvandla Jesus till en modernt tänkande västerländsk människa. Han är moralläraren och idealmänniskan. Typisk för liberalismen är dess tolkning av det berömda ordet Luk. 17: 21: »Guds rike är ἐν τῷ ὑμῶν» = *invärtes* i eder. Det är med andra ord ett immanent, etiskt sammanhang.

Den religionshistoriska skolan gav oss den första undervisningen i historisk realism. Den uppdagade de religionshistoriska sammanhang, vari evangeliets värld hör hemma. Den lärde oss, att då en företeelse icke låter förklara sig inom N. T. självt, dess förutsättningar måste sökas utanför detsamma. Men den stannade härvid. Den kom knappast längre än till sammanhangen, till att påvisa rötter och paralleller. Den saknade blick för det originella hos Jesus. Den fann icke den helhetssyn, som tillät den historiska realismen att förklara evangelietraditionen såsom väsentligen emanerande från kraftfältet kring Jesus själv. Vi söka därför förgäves hos den religionshistoriska skolan liksom inom liberalismen efter den organiska synen. Där man icke helt enkelt alltjämt var bunden vid den liberala Jesusbilden, försvann stiftaren själv nästan ur synfältet.

Ansatsen till att uppsåra en realistisk helhetssyn hos Jesus gjordes av J. Weiss med arbetet *Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes* (1:a uppl. 1892). Weiss upptäckte det eskatologiska draget i Jesu förkunelse. Här satte Albert Schweitzer in. Med genial ensidighet genomför han det eskatologiska betraktelsesättet. Jesus är behärskad av ett eskatologiskt dogma, som han in i dess yttersta konsekvenser söker följa. Detta blir hans tragik; själv hamnar han i ett totalt misslyckande. Det förblivande i Schweitzers insats är hans energiska hävdande av det eskatologiska. Men lika litet som liberalismen eller religionshistorikerna lyckas han förstå traditionen ur en organisk helhetssynpunkt.

Som den yttersta konsekvensen av den föregående radikala kritiken kan man betrakta R. Bultmanns Jesus. Den berömda bultmannska skepsisen ser i evangelietraditionen knappast mer än »Gemeindeftheologie». Om Jesus kunna vi blott ana, att han var en judisk rabbi, som drog de yttersta konsekvenserna av den judiska etiken. Jesus radikaliserar judendomen. Han predikar »Entscheidung».

För ett dylikt betraktelsesätt försvinner varje spår till möjlighet att komma åt *historien*, att teckna en Jesusbild, som organiskt kan ge förklaring till kristendomens uppkomst. Till saken hör, att Bultmann och i likhet med honom de flesta religionshistoriker förnekat Jesu messianska självmedvetande. Det är församlingen och den senare dogmbildningen, som efter hans död göra honom till Messias och Människoson.

Icke att undra på att denna radikala skepsis mot evangelierna som historiska dokument skapat mistroende mot den religionshistoriska

metoden och att man slagit in på andra vägar, att man överhuvud tagit avstånd från historien. Det är dock rimligt, att det teologiska tänkandet icke kan nöja sig med en radikal skepsis som utgångspunkt.

I denna situation uppträder Rudolf Otto med sitt arbete *Reich Gottes und Menschensohn* (tillägnat Teologiska fakulteten i Uppsala). Det är utan förbehåll att beteckna som en teologisk händelse, förtjänt av minst lika stor uppmärksamhet som på sin tid Bultmanns *Jesus*. Det är en uppgörelse med Ritschl, Schweitzer, Bultmann, den religionshistoriska skolan och den radikala kritiken. Det är ett djärvt och energiskt försök till en historierekonstruktion, det söker trots alla svårigheter nå fram till en organisk helhetssyn, det är slutligen ett frimodigt försök att rehabilitera religionshistorien som exegetisk hjälpdisciplin. Otto vill åter en gång ställa kristendomen på historiens fasta mark. Och mirabile dictu — han vill ännu en gång teckna bilden av »den historiske Jesus».

I fyra huvudkapitel samlar Otto sin framställning. Det första handlar om Guds rike i Jesu förkunnelse. Det andra om Jesus själv och hans förhållande till denna gudsrikesförkunnelse. Det tredje behandlar frågan om nattvarden, och det fjärde slutligen kallas »Guds rike och charisma».

Ur det första kapitlet vilja vi framhäva följande för Otto karakteristiska synpunkter. Som religionshistoriker söker Otto först efter rötterna till senjudendomens gudsrikesföreställningar. Den ena roten för oss ända ned i ett förvediskt skikt av indoarisk fromhet, nämligen Asura-religionen. I Indien försvinner denna religion. Men i Iran uppleva dess tankar en renässans. Här får »rikstanken» sin dualistiska och eskatologiska karaktär. I senjudendomen förenas gammalislraelitiska tankar med inflytande öster ifrån. Det nya, som den senjudiska apokalyptiken sålunda utvecklar i förhållande till den gamla israelitiska religionen, är den dualistiska känslan av en Guds värld, som icke är denna nuvarande värld utan vilken som den egentliga gudsvärlden strängt skiljer sig från denna och träder i motsats till den samma. Gudsriket har blivit en transcendent storhet. Jesus utgår från denna den senjudiska apokalyptikens eskatologi utan att själv vara apokalyptiker. Karakteristiskt för hans gudsrikesförkunnelse är, att den är äkta eskatologi. D. v. s. värдемotsatsen mellan gudsrikets helighet och rättfärdighet och den världsliga, köttsliga tillvaron fordrar som

ontologisk förutsättning »die Wunderbarmachung», förvandlingen, förklaringen. Därför är nu förkunnelsen om riket med nödvändighet eskatologisk och sluter strängt i sig den tidliga motsatsen mellan nuet och det kommande. Det är sålunda falskt att som en viss modern teologi förklara, att denna eskatologi icke är något kronologiskt utan att den innebär »att ställa sig i avgörelsens situation».

Vad vore nu den enda möjliga konsekvensen av budskapet: »Anden är nära?» Jo, det krav, som ställes på människorna, kan endast vara bot, d. v. s. en snabb akt av ånger, en bön om förlåtelse och barmhärtighet. Konsekvensen kan icke vara »en underbar etik» (Schweitzer). Emellertid utvecklar Jesus även en predikan om en rättfärdighet, som t. o. m. skall vara större än fariséernas. Denna förutsätter tid och varaktighet. Den har icke avseende på den yttersta timmans situation. Detta vore meningslöst, om Jesu eskatologi vore konsekvent i den betydelsen, att alla hans ord och handlingar blott vore möjliga att härleda ur idén om »eschatons» kommande. Vi finna alltså en dubbelhet: å ena sidan en den mest levande känsla för det omedelbara inbrottet av det övervärldsliga kommande, å andra sidan en religiös förkunnelse, som räknar med utsträckning i tiden och tids- och världshändelserna. Det är detta Otto kallar irrationaliteten i den äkta och typiskt eskatologiska hållningen. Men den blir rationellt omtolkad, om man tar bort hälften av dess antinomi och förklarar, att eschaton icke är något kronologiskt. Och den fördunklas i sin irrationalitet, om man talar om konsekvent eskatologi och ändå tillfogar en »underbar etik» utan att märka spänningen mellan de båda momenten.

Det originella i Jesu riksförkunnelse framgår vid en jämförelse med Johannes Döparen. Johannes är den rigoristiske botpredikanten. Han är asket och observant. Han skapar botstämning kring sig, en stämning av dov fruktan. Karakteristiskt för honom är vidare dopet. Jesus är kontrasten till allt detta. Han upptar icke dopet. Han kommer icke med ett magiskt sakrament utan med ett glädjebudskap, ett besorah, vilket förmedlar eschatons frälsning. Det gäller sålunda omvänt icke att ta emot ett sakrament utan ett ord-budskap. Härmed tar Jesus även avstånd från observansväsendet. Och borta är den tragiska botstämningen. Allt detta står i intimaste samband med hans budskap om riket. Riket är en kraftsfär, vars verkningar göra sig gällande redan nu. Det är gudomlig dynamis. Den verkar i Jesus själv, och med denna eskatologiska kraftkänsla träder Jesus i den skarpaste motsats till Johannes.

Gudsriket, som till sin art är något futuralt, verkar redan i nuet. Det är redan i vardande. Dessa de originellaste av Jesu tankar om gudsriket återfinnas i Mark. 3 och 4. Men spår av liknande utsagor finnas här och var i traditionen. De ha ursprungligen hört samman i ett originellt tankemassiv. De äro det ursprungligaste i traditionen. Men detta tankemassiv befinner sig tydligen i bortsjunkande. Vad är orsaken härtill? Jesu förkunnelse ansluter sig till den apokalyptiska tradition, vars litterära nedslag vi ha i Henoksboken. Enligt dess människosonsföreställning vet sig människan Jesus bar Josef från Nasaret vara den messianske konungen, blott för så vitt han är pretendent på himmelrikets tron. Himmelriket är icke redan nu och här hans rike. Gudsriket finns, och det skall en gång bli hans. Det är icke Jesus, som bringar riket, utan det kommer av sig självt och medför honom som Christus designatus. Detta är det originella i Jesu föreställning. Men efter Jesu död inträder en förändring. I stället för en gestalt, vars messianska sändningsmedvetande var bestämt av föreställningen att vara Christus designatus, träder gestalten av den redan uppenbarade Messias själv. Hans liv och verksamhet bli epifanien av en himmelsk gestalt. Denna senare kristologi lägger sig som ett hölje över det gamla traditionsstoffet, suddar ut dess konturer och utövar inflytande på dess återgivande. För regnum Christi, pneumabesittningen och den uppstigande kyrkoidén träder så småningom Jesu urbudskap tillbaka.

I det andra kapitlet utvecklar Otto sina tankar om Jesu messianska självmedvetande. Att Jesus haft ett sådant, är för Otto en självklar sak. Förnekar man detta, förväxlar man kritik med skepsis och begår våld mot källorna. Ett historiskt faktum behöver en tillräcklig grund. Och en tillräcklig grund för församlingens messiastro får man först, om den, kring vilken och genom vilken denna bildats, själv uppträtt med messianska anspråk. Vi ha först Jesu enastående sändningsmedvetande bevarat i rent odogmatiska utsagor. I evangelierna talar ett *jag*, som är främmande i den övriga judendomen. Så har ingen profet talat. »I haven hört, att det är sagt till de gamle, men *jag* säger eder.» Men självfallet har Jesus haft en »kristologi». Denna har han fått från Henokstraditionen, och den är äkta, ty den står i skarp spänning till den kristologi, som senare uppkom i församlingen. I allt väsentligt har Jesus accepterat Henokstraditionens människosonsdogmatik. Människosonsföreställningen hos Henok är icke judisk, den är klart och tydligt en iransk skapelse. Men den har sammansmält med den gam-

malisraelitiska messiasidén. I 70. och 71. kap. framställes Henok, förkunnaren av Människosonen, som Människosonen själv. Detta är av avgörande betydelse för frågan, om Jesu sändningsmedvetande var messianskt bestämt. Denna senjudendomens konception av Människosonen hör till det sublimaste, som någonsin framträtt i religionshistorien. Vad som här intresserar oss, är, att långt före Jesus den idén var färdig, att en väldig förkunnare av rättfärdigheten, den kommande domen och den saliga sluttiden, »ein Prophet der Endgestalt des Menschensohnes», vid slutet av sitt lopp ryckes hän till Gud och själv upphöjes till att bli den, som han förkunnat.

Om det överhuvud finns sammanhang och bestämdheter genom mäktiga traditioner i historien, så *måste* en man som Jesus veta sig vara bestämd till Människoson och redan nu verkande som Människosonens »funktionär». Men — betonar Otto — det är icke så, att Jesu sändningsmedvetande framgår ur denna idé; det är sin egen persons väsen, som han med tidshistorisk nödvändighet kläder i denna idé.

Jesus *handlar* som den eskatologiska frälsnings- och frälsargestalten. Men det är i stil med Henoks messianism, att han icke lär ut sin persons hemlighet. Det är ej Henok själv, som uppenbarar sig som Människosonen, utan Gud gör det i sinom tid. Men slutligen kommer Petrusbekännelsen vid Cesarea Filippi. Trots all brist på kronologi i traditionen är det tydligt av Mark. 8, 27 parr., att den äldsta traditionen en gång strängt skilt mellan en tid, då Jesus icke talat om sig som Messias, och en, då han verkligen *gjorde* och *måste* det, och att båda perioderna äro skilda åt genom en markant upplevelse av Petrus. Cesarea Filippi är av avgörande betydelse för Jesus och lärjungarna.

En omdebatterad fråga är Jesu självbeteckning som Människoson. Otto har här några intressanta synpunkter. Jesus framhäver, att han själv i sin verksamhet är personlig representant för denne Människoson. Jesu sak är Människosonens. »Den som bekänner *mig* inför människorna, honom skall Människosonen bekänna inför Guds änglar» (Luk. 12, 8). Jesus är m. a. o. Människosonens »funktionär». Men inför höga rådet bekänner sig Jesus själv vara Messias och Människosonen. Detta kan ej vara en senare konstruktion. Ty Jesus säger Mark. 14, 62: »I skolen få se Människosonen sitta på Maktens högra sida». Profetian inträffade ej. Emedan sålunda detta ord ej kan konstrueras ur församlingsteologien, är det äkta och betygar säkert Jesu anspråk på messianitet. Vidare: utan messianska anspråk vore korsfästelsen meningslös.

I fråga om Jesu användande av »Människosonen» i stället för »jag» uppställer Otto den tesen, att Jesus *efter* Petrusbekännelsen och i synnerhet i sammanhang med hänvisning till sitt lidande och sin kommande hänryckning faktiskt inför sina lärjungar på ett signifikativt och högtidligt sätt betecknat sig med »Människosonen». Sedan har denna högtidliga självbeteckning överförts på utsagor, i vilka ursprungligen stått ett enkelt »jag».

I enlighet med Henokstraditionen har Jesus icke tänkt sig *upphöjelsen* som en först efter döden följande kroppslig uppväckelse och uppståndelse utan som en hänryckning och upphöjelse som Henoks. Och när han så förstod, att »Människosonen måste lida», har han fattat döden som direkt genomgång till upphöjelsen. Vi ha här anledning att särskilt uppmärksamma Jesu ord till den botfärdige rövaren på korset. Och den första uppfattningen i församlingen är tydligen den, att Jesus företagit himmelfärden från korset.

Lidandet har för Jesus haft messiansk mening. Människosonen *måste* lida. Detta är en oerhörd ny lära, en ny messiansk doktrin, en ny syntes, nämligen mellan »Kristus» och den lidande och döende gudstjänaren hos Deuteroces. Ja, denna lära var icke blott oerhörd utan blasfemisk. Människosonen är gudstjänaren, ebed Jahve. I sammanhang härmed ha vi att se Mark. 10, 45 par.: »Människosonen har icke kommit för att låta tjäna sig utan för att tjäna och giva sitt liv till lösen (lytron) för många». Här ha vi åter syntesen mellan Människosonen och ebed Jahve. Satsen, att Människosonen måste lida, var otrolig, ty Människosonen var ju himlakonungen själv. Detta kan absolut icke vara posthum församlingsdogmatik. Det måste vara en originell konception.

Ordet lytron, kofer, är rikt på associationer och svårt att återge. Otto varnar eftertryckligt för att ensidigt rationalisera. Jesus har icke kommit med några satisfaktionsteorier. Lytrons ekvivalent kofer är lösande från syndaskuld (kafar, kipper övertäcka). Det är kultiskt: en vigning, som upphäver syndabefläckelsen. När Människosonen ger sitt liv som lytron för många, så giver han det som vignings- och helgelsemedel. Det är alldeles felaktigt att förflicka detta till en juridisk straffställföreträdelära. Här är en rik föreställningsvärld. Det är ingen teori, det är intet nytt och annat gudsbegrepp.

I det tredje kapitlet, på sitt sätt det mest spännande, behandlar Otto nattvardsfrågan. Som urtext betraktar han Lukas 22, 17—19 a

+ 28 b—30. Det intressanta i denna textfattning är, att v. 19 b—20 enligt vissa codd. utmönstras som senare inskott. Det utmönstrade partiet lyder: . . . »utgiven för eder skull. Gören detta till min åminnelse! Sammalunda tog han ock kalken, sedan de ätit, sägande: Denna kalk är det nya förbundet i mitt blod, som för eder utgjutes.»

Denna arkaistiska text är icke någon kultmyt. Den är icke uppfunnen av församlingen, ty den berättar om en Jesu egen handling med de elva, det bästa beviset för dess ursprunglighet. Denna Lk-text innehåller de väsentliga dragen i parallelltexterna men därtill en strängt eskatologisk tillspetsning, som saknas i de andra.

Typen för Jesu nattvard är icke påskmåltiden utan den i judendomen välkända religiösa måltidsfesten, firad av en cheber, en syssitia. Dit höra eucharistiai, tacksägelseord, och en eulogia, välsignelse, berakah. Den som är chaber, koinonos, av en dylik måltid, får del av denna berakah. Till en dylik måltid hör nödvändigtvis bröd. Förekom vin, var detta en kos schel berakah, en välsignelsekalk. Jesu nattvard är sålunda ingen originell uppfinning utan just en dylik rituell måltid. Det ursprungliga ha vi hos Lukas: först välsignelsekalken, sedan klasma, brödsbrytningen. Vi se det skymta hos Paulus, 1 Kor. 10, 16: »den kalk, som vi välsigna, det bröd, som vi bryta». Men på blod och förbundsstiftande har kalkordet ingen syftning. Efter kos schel berakah följa brödsvälsignelsen, brytandet och utdelandet. Vi läsa: »Detta är min kropp (d. v. s. detta är jag själv som sönderbruten) och jag stiftar åt eder, genom förbund, såsom min fader har stiftat åt mig, riket, på det att I . . .» Dessa ord äro den konsekventa finalen av Jesu uppfattning om sig själv och sin sändning. Här är Henoks-bokens eskatologi, här är efterföljelsetanken i sin fulländning, här är krönet av Jesu messianologi, att Människosonen var Jesajas gudstjänare, som måste lida och dö.

I det egendomliga och ovanliga uttrycket *klasis tou artou* uttryckes, att brytandet var ett signum. Icke därigenom att Jesus mättar lärjungarnas själar gör han dem kompetenta för sitt testamente, nämligen riket, utan i det han genom soningskraften i sin död viger dem för gudsriket. Denna innebörd träder senare i vissa kretsar tillbaka. Man ser det hos Johannes. I berättelsen om sista natten finnes intet om nattvarden, och i kap. 6, som skall vara legitimationsurkunden för kyrkosakramentet, talas om Logos som själaspis, medan *fractio panis* ej längre kommer i fråga. Den senare kristologien har utträngt Jesu

egen kristologi, den om Människosonen som den jesajanske tjänaren. Därigenom fördunklas relationen till Jesu död.

Jesu brödsbrytande tillhör en särskild typ. Den är det profetiska $\bar{\omega}$ t, en dramatisk förutsägelse. Den är därtill en effektiv representation med andelsgåva i det representerade, nämligen den sönderbrutna kroppen (Jesus tänker på *stening*, det judiska dödsstraffet, icke på korsfästelse!).

I urförsamlingen motsvarar *klasis tou artou* ännu Jesu urhandling. Man firade riten »*en agalliasei*», i ekstatisk glädje, karakteristisk för en svärmisk messiansk konventikel. Men jämföra vi med parallelltexten hos Matt., märka vi, att löftesorden till de elva (Luk. 22, 29—30) bortfallit. Det var också naturligt, att detta var den första förändring, som måste inträda, när de elvas krets sprängdes och församlingen växte till något större. I och med detta fördunklades ritens strängt eskatologiska relation. Kalken hade i Jesu handling blott varit inledningen, men på associativ väg blev vinet tolkat som Jesu utgjutna blod. Vi få två element: bröd = Kristi kropp, vin = Kristi blod. När vidare tanken på kaine diatheke uppstår, associeras ock de gamla idéerna om offerblod och ett blodsförbund. Av Jesu strängt situationsmässiga handling har redan i Matt. blivit ett kyrkans sakrament. Gåvan blir nu syndernas förlåtelse, medlet träder i målets ställe. Jesus stiftade ingen ny rit. Därför ger han ingen instruktion, att lärjungarna skulle upprepa den. Men när riten övergick i kretsar, där man icke kände till dess historiska förutsättningar, syntes den vara en alldeles ny »instiftelse», och då tillkommo orden: »Gören detta — till min åminnelse». Så 1 Kor. 11, 23—25. I Johannesevangeliets logosteologi är det fråga om andligt ätande av Logos' livskrafter. Här gives det odödlighet.

I det fjärde kapitlet slutligen behandlar Otto frågan om det karismatiska. Berättelserna om Jesus tillhöra en religionshistoriskt typisk Gattung: den hagiologiska. Jesus är en helig och såsom sådan omgiven av det karismatiska. Och den karismatiska utrustningen är icke blott en accidens utan en nödvändig beståndsdel. I begynnelsen har stått en person, som icke varit rabbi och lärare utan den utomordentliga karismatiska gestalten, som verkat karismatiskt. Den tydligaste parallellen inom N.T. självt är Paulus. Hade vi icke autentiska paulinska självbekännelser, skulle traditionen om Paulus säkerligen ha tagit ungefär samma gestalt som den evangeliska om Jesus. Hos Paulus kunna vi studera de typiska karismatiska dragen. Charismata äro icke allmakt och allvetande, icke trolldomskraft. De äro hemlighetsfulla hyper-

trofier av anlag och förmågor, som åtminstone ha sina analogier i det normala själslivet. De äro icke mirakulösa ingrepp i naturens liv, intet våldförande på naturkraften eller mirakulöst stegrade naturkrafter. De verka inga naturunder, som portenta, miracula, prodigia, såsom t. ex. Jerikomurarnas instörtande, utan de äro förmåga till andligt-sjäsliga upplevelser av egendomlig art, stegrade talanger, verkningar av själen och sjäsliga krafter på själen, som visserligen vida överstiga ramen för normal sjäslig verksamhet men dock äro hemligt förberedda av sjäslig viljeverkan. De gälla som av underbar natur, men likväl vet sig karismatikern vara skild från den egentlige undergöraren och avböjer undret i betydelsen av portentum eller prodigium.

Jesus är nu ur-karismatikern själv. Så beskriver urtraditionen honom, och denna beskrivning är äkta. Ty blott så kunna vi förklara konsekvenserna av hans verksamhet i en pneumatisk, entusiastisk församling. Ytterligare kriterier äro, att de enskilda dragen ge enhet åt den karismatiska typen och att denna karismatiska typ harmonierar med predikan om gudsrikets snara inbrott, vilket uppleves som dynamis.

En senare tradition uppfattade Jesu undergärningar som messianska bevis. Detta var säkerligen icke Jesu egen mening. De bekräfta blott vad Jesus har lärt, nämligen att riket som gudskraft är i inbrytande.

Överhuvud är allt det underbara som tillskrives Jesus, fränsett senare hyperboler, »naturligt», om man lär känna den karismatiska miljön. Ty i denna äro dylika företeelser typiska, såsom läkeundren, vilka den moderna psykoterapien låtit oss förstå, förmågan att »urskilja andarna», att genomskåda en människa («då han såg deras tankar»), vidare metonymien (Simon kallas Petrus) och profetian. M. a. o. Jesus tecknas i evangelierna i en typisk karismatisk miljö, och själv är han karismatikern framför andra.

Ottos bok är skriven med samma originalitet som hans tidigare arbeten, ehuru givetvis förf. flerstädes ansluter sig till tidigare framställningar. Detta »religionshistoriska försök» vittnar om lärdom, skarpsinne och en genial syntetisk kraft. De religionshistoriska genetiska frågorna undandra sig mitt bedömande. Men de höra knappast till det viktigaste i framställningen.

Mera omedelbart intresseras man av Ottos rent exegetiska synpunkter. Den gamle Adolf Jülicher har hedrat Otto med en begestrad anmälan i Theologische Literaturzeitung 1934, där J. i värde och be-

tydelse jämnställer arbetet med »Das Heilige». Otto får det vitsordet av den gamle exegeten, att den borne religionshistorikern tillika är en mästare på N. T. Ottos framställning ger givetvis på många punkter anledning till kritiska frågor och reflexioner. Har han t. ex. tillfredsställande behandlat frågan om »evangeliets etik»? Vad han säger om det irrationella i den äkta eskatologien synes förträffligt. Men i fortsättningen ges ingen plats åt det »etiska programmet» i »urtraditionen». Bilden av Jesus som »lärare» utmönstras. Frågan om Jesu självbeteckning som »Människoson» i stället för »jag» kan enligt anmälarens mening genom rent litterära iakttagelser alltjämt bli föremål för diskussion, även om självidentifikationen är obestridlig. Ottos metodologiska huvudtes om den karismatiska miljön med direkt adress till Bultmann synes mycket fruktbar. Den har *historiskt* sett fört oss ett steg fram. Men det gäller förvisso ur dogmatisk synpunkt att härur draga de riktiga slutsatserna, om man skall komma utöver det rationaliserande betraktelsesättet.

Men Otto har åsyftat något mera med sitt arbete än att framlägga ett lärdomspecimen med många intressanta detaljiakttagelser. Hans bok är buren av en stark och påtaglig *tendens*. Häre ligger dess egentliga betydelse. Heinrich Frick har i Zeitschrift für Theologie und Kirche 1935 sökt ge arbetet en teologisk värdering. Han betitlar sin anmälan »Wider die Skepsis in der Leben-Jesu-Forschung». Frick har rätt. Det är otvivelaktigt Ottos huvudintention att inlägga en kraftig protest mot skepticismen i Jesu-livs-forskningen och misstron mot evangelierna som källor. Han är djärv nog att efter evangelietraditionen rekonstruera en viss utvecklingslinje i Jesu liv, m. a. o. teckna ett »vita Jesu».

Med all energi hävdar Otto den organiska kontinuiteten mellan Jesus och urkristendomen. Den första församlingen växer fram s. a. s. *direkt* ur Jesu *egna* intentioner. Detta är vad vi ha kallat den *organiska helhetssynen*. Å andra sidan ha vi åter av en skarpsynt historiker erinrats om den relativa distansen mellan Jesu urkerygma och en senare kyrkoutveckling. Evangeliernas Jesus och kyrkans Kristus äro dock *icke* identiska.

Ottos bok skall säkerligen väcka mycken kritik och gensägelse från skilda håll. I detaljer kommer han att bli motsagd. Men hans helhets-syn betyder redan nu en väsentlig vinning i forskningens historia. På ett befriande sätt har Otto hävdad en sund och saklig forskning, vars fascinerande charm ligger i möjligheten att finna något nytt. Men

verkligheten blir icke fattigare genom denne historikers skarpa synglas: man ställes som de första ögonvittnena inför ett »mirum», det där fyller sinnet med ekstasis.

GÖSTA LINDESKOG.

VILLIAM GRØNBÆK, *Om Beskrivelsen af religiøse Oplevelser. En eksperimentel religionspsykologisk Undersøgelse. G. E. C. Gads Forlag. Københ. 1935. 239 s.*

Ovanstående avhandling för teologie doktorsgrad ventilerades i februari i år vid Köpenhamns universitet. Dess innehåll är ej i speciell mening teologiskt utan, som titeln anger, experimentalpsykologiskt. Men undersökningens mål är »att försöka giva ett bidrag till belysningen av de beskrivningar av religiösa upplevelser, som i rikt mått finnas i litteraturen» (229; boken citeras på svenska med hänvisning till sidorna satt inom parentes). Detta mål skall uppnås genom ett försök att »på experimentell väg giva ett bidrag till klargörandet av sammanhanget mellan den religiösa upplevelsen och beskrivningen av densamma» (11). Hela problemet är centralt och betydelsefullt. Det gäller det alltid vanskliga studiet av historiska personligheters i litteraturen beskrivna religiösa liv eller från dem själva härstammande litterära religiösa dokument. Om dessa skola bli mera än uppbyggelse-litteratur och om de verkligen skola tjäna till förståelse av vederbörande personlighets sjäsliv uppstår frågan: i vad mån täcker en lämnad beskrivning av upplevelsen — beskrivningen av Damaskus-upplevelsen t. ex. — det en gång verkligt upplevda? Det är till klargörandet av detta, som Grønbæk söker giva ett bidrag, alltså icke till själva den religiösa upplevelsens psykologi.

Han går då ej till litteraturen själv utan till försökspersoner, hos vilka han försöker framkalla religiösa upplevelser. Detta går till så, att för vederbörande försöksperson (fp) framlägges ett stickord, som kan vara en psalmvers, ett enstaka ord, en sats, t. ex. »Närmare Gud till Dig», detta efter en föregående instruktion, som i detta bestämda fall gick ut på, att fp skulle »fördjupa sig intensivt och personligt däri, i det han avgör sig för om han själv känt ifrågavarande känsla» (35). Därefter reagerar fp med ett ja eller nej (i detta exempel var reaktionstiden i medeltal 12.6 sek.) och dikterar omedelbart ned ett

protokoll över vad han upplevde, medan han dessa ögonblick träffade sitt avgörande. Detta protokoll får i Grønbæks undersökning täcka upplevelsen, i varje fall så långt det är möjligt (27). En tid efteråt, några timmar eller dagar, skriver så fp ned en efterbeskrivning av försöket, vad han minns från upplevelsen. Denna efterbeskrivning får tjänstgöra som det litterära dokumentet, och Grønbæks undersökning blir en studie över förhållandet mellan protokoll och efterbeskrivningar.

Här skola vi ej i detalj uppehålla oss vid denna metod, som Grønbæk i huvudsak övertagit efter tyskarna Girgensohn och Gruehn.¹ Det finns annars sådant, som med skäl kan diskuteras, t. ex. om man med Grønbæk har rätt att bygga upp en undersökning och sluta sig till vissa själsliga förlopps lagbundenhet på grundval av ett material från 4(!) försökspersoner. Vidare kan man undra, om det var lämpligt, att efterbeskrivningarna gjordes fyra och fyra åt gången, vilket måste ha bidragit att sammanblanda dem. Man får i Grønbæks bok heller praktiskt taget intet veta om försökspersonerna — en var präst, två teol. studd., en »kvindelig» (32) —, vilkas individuella drag man givetvis måste taga hänsyn till i en experimentalpsykologisk undersökning, byggd på så litet material. Viktigare är själva saken: kan man framkalla en religiös upplevelse så att säga på beställning? Grønbæk är själv medveten om att här föreligger en vansklighet. Han söker kringgå den med en förklaring av skillnaden mellan religiös upplevelse i det allmänna och psykologiska språkbruket (17) men finner trots allt, att protokollen visa, att försöken kvalitativt stått på linje med vad man i vanliga fall menar med religiös upplevelse (18).

I själva verket visa protokollen något annat. Ett studium av dem är mycket givande. Särskilt gäller detta för protokoll från försökspersonen B (prästen?), som dels har mycket lätt för att ge sina tankar ord, dels har en särskilt visuellt präglad föreställningsvärld. I ett försök skall han enligt instruktionen avgöra sig för vilken som innebär det högsta av två förelagda satsen: Att bekänna sin synd — Att vara uppriktig i sitt hjärta. Hans protokoll börjar (i sammandrag): »Jag tänkte strax att de stå i förbindelse med varandra. Det högsta måste vara att vara uppriktig i sitt hjärta, men utan det kunde man ej tala om egentlig syndabekännelse, i det att denna ju ovillkorligen måste förut-sätta hjärtats uppriktighet. Jag tänkte, att jag själv behövde bekänna

¹ På svenska finns i E. Briem, Den religiösa upplevelsen 1, 43 ff en utförlig kritik av Girgensohns metod.

min synd, och med detsamma såg jag för mig en mängd bilder. Jag såg mig själv i N. kyrka komma fram mot altaret» (90) o. s. v. i en hel serie bilder av olika präster m. m. Vad som skett i detta fall är fullkomligt klart. Fp vet av instruktionen, att han skall avgöra vad som är högst av två ting. När han får se dessa, stickorden, gör han vad som i situationen är naturligt: han företager en logisk utredning och kommer till ett resultat. Men i detta resultat förekommer ordet »syndabekännelse». Då inträder ett nytt moment. Han, som de andra försökspersonerna, är nämligen inställd på, att han skall åstadkomma religiöst och personligt präglade uttalanden. Detta ser man tydligt framför allt hos fp A (den kvinnliga?), som har mycket svårt att ordna sina tankar men som genomgående snarast möjligt glider in i uppbyggliga termer och detta även i fall, där försöksordet icke är religiöst färgat eller direkt inbjuder till en »religiös upplevelse» (149). Fp B gör i föreliggande fall detsamma (»Jag tänkte, att jag själv behövde bekänna min synd»), men detta associerar han samtidigt med syndabekännelsen i kyrkan. Och så följer en hel serie beröringsassociationer.

Med religiösa upplevelser har detta naturligtvis ingenting att göra. Det vore att sänka kravet på sådana alltför lågt.

Detta är ett exempel. Man skulle kunna anföra andra på att det som protokollen innehålla äro olika associationsserier med religiöst innehåll. Möjligen skulle man i andra fall kunna analysera fram rent teologiska resonemang (180) eller reminiscenser av litteratur, ofta uppbyggelselitteratur. I speciellt hög grad gäller detta efterbeskrivningarna. Grønbæk söker i ett särskilt kapitel (188 ff.) visa, huru i efterbeskrivningarna gudstanken framhäves och tydliggöres i förhållande till i upplevelserna-protokollen. På grundval av de publicerade tre protokollen låter detta sig knappast göra. Vad som hänt i dem är, att medan försökspersonerna vid diktaten av protokollen haft svårt att uttrycka sig, ha de i efterbeskrivningarna använt fasta teologiska termer. Hur föga spår dessa s. k. upplevelser ha satt hos försökspersonerna visas just i efterbeskrivningarna, som genomgående äro synnerligen torftiga. Grønbæk konstaterar i dem åtskilliga förändringar i förhållande till protokollen och iakttagar t. ex. hur ev. känslor försvinna, hur det finns en tendens till intellektualisering o. s. v. Något som ej blev undersökt, men som i själva verket torde ha förekommit ofta, är att efterbeskrivningarna voro erinringar icke i första hand av ett själsligt förlopp utan av det neddikterade protokollet.

Men det är just detta, som de litterärt kända religiösa upplevel-

serna ej äro. De äro som sådana den första nedskrivningen av en upplevelse, icke en senare omskrivning av en tidigare litterär prestation. Det är emellertid fullkomligt riktigt, att man kan tveka om, huruvida Augustinus' sent nedskrivna bekännelser i detalj täcka de upplevelser, som han en gång hade (13). Men med ett mera närliggande exempel kan visas, att en mycket sen, ja den senaste versionen av en upplevelsebeskrivning i själva verket är den tydligaste, utan att den för den skull i det stora hela gör intryck av att vara förtydligad.¹ Det beror på att den ej varit något tillfälligt framkallat eller hastigt förflyktigt. Den har gått djupt och förblivit. Sedan kan den långt senare på nytt aktualiseras, detta särskilt om den har något mer eller mindre konkret, kring vilken den kan koncentreras — i Söderbloms fall texten om kopparormen. Därmed är naturligtvis ej sagt, att varje senare aktualisering skulle komma att bli uttryckt i exakt samma ordalag som en föregående. Det vore ju tvärtom ganska otroligt. Men troligt är, att det centrala i upplevelsen alltid skulle komma att bli det väsentliga i beskrivningen av den. Att detta ej framkommit i Grønbæks material beror dels på, att i intet fall framlagts en serie efterbeskrivningar av ett och samma försök, dels på att i själva verket aldrig eller i varje fall ytterst sällan försöken nått särskilt djupt hos vederbörande försöksperson. Försöken ha ej kommit att röra sig om centrala religiösa ting hos dem. Det vore även för mycket begärt. »I vanliga fall företogs det blott(!) fyra försök åt gången» (33). Det är ganska höga krav på en människa, att hon skall ha fyra religiösa upplevelser om dagen.

Det centrala, väsentliga, i en religiös upplevelse skall bedömas vid en analys, icke det omgivande och yttre. Det är alltså ej ordalagen, i vilken en upplevelse blir beskriven, som äro det avgörande. Man kan till exempel med ganska stor sannolikhet förmoda, att i det anförda fallet från ärkebiskop Söderblom den i beskrivningen (a. a. 338) gjorda anknytningen till 2 Kor. 5: 16—17 är något senare, en sorts »intellektualisering» på grund av sammanhanget. Det är nämligen ytterligare en sak, som man måste taga i betraktande vid bedömningen av de religiösa upplevelser, som finnas i litteraturen, något som Grønbæk i sin bok av naturliga skäl icke kommer in på. Detta är i vad mån vederbörande författare verkligen avsett att giva blott en upplevelseskildring, eller hur mycket där spelat in av litterär ambition

¹ Se de av Folke Holmström i denna tidskrift 1935 publ. Söderblomsdokumenten, särskilt sid. 335—37.

eller av avsikt att beskrivningen skall tjäna till uppbyggelse. Eller rent av, som i Söderbloms fall, att beskrivningen direkt skall tjäna vetenskapliga ändamål, vara med i sista föreläsningen i en serie. Det ändrar för den skull intet av upplevelsens karaktär. Den är tydlig nog.

Förmodligen har Grønbæk något felbedömt sitt arbete, då han sammanfattningsvis hävdar, att det »med alle sine Mangler og Ufuldkommenheder [betegner] Grundlæggelsen af en religionspsykologisk Udsagnspsykologi» (233). Det är på ett helt annat område dess förtjänster ligga. Det faller utanför ramen av denna tidskrift att gå närmare in därpå, men det bör dock sägas, att arbetet lämnar ett stort och värdefullt material för en minnesundersökning — problemen om minnesbildernas förändringar etc. — och att författarens resultat inom denna gräns både äro intressanta och, såvitt man kan tro på en undersökning med så få försökspersoner, möjligen riktiga. Man skall bara ej lägga vikt vid, att han använt religiöst betonat material. Det kunde lika gärna varit vilket som helst annat.

THEDE PALM.