

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 11

1935

HÄFTE 2

I N N E H Å L L

	Sid.
OLOF LINTON: Den paulinska forskningens båda huvudproblem ..	115
FOLKE HOLMSTRÖM: Tre utkast till en eskatologisk totalsyn	142
GUNNAR WESTIN: Ett närmande mellan Protestant-episkopalkyrkan i U. S. A. och svenska kyrkan	167
Teologisk litteratur:	
DICK HELANDER: Den liturgiska utvecklingen i Sverige under 1800- talet. I. Tillkomsten av 1811 års kyrkohandbok, av <i>Yngve Brilioth</i>	192
ARTHUR C. HEADLAM: Christian Theology, The Doctrine of God, av <i>Gustaf Aulén</i>	196
WILLIAM TEMPLE: Nature, Man and God, av <i>Sven Edvard Rodhe</i>	199
Fragments of an Unknown Gospel and Other Early Christian Papyri, av <i>Hugo Odeberg</i>	204
Ur tidskrifterna	208

L U N D

C. W. K. G L E E R U P S F Ö R L A G

DEN PAULINSKA FORSKNINGENS BÅDA HUVUDPROBLEM

AV DOCENT OLOF LINTON, UPPSALA

Två huvudfrågor ha i olika varianter och kombinationer behärskat den senare Paulus-forskningen: Frågan om Pauli plats i urkristendomens historia och frågan om enheten i Pauli teologi — för korthetens skull nedan kallade den kyrkohistoriska och den teologiska frågan. Båda ha med principiell klarhet och med full insikt om deras inbördes samband ställts av F. Chr. Baur (Paulus, der Apostel Jesu Christi, 1845, ²1866—7, Das Christentum und die christliche Kirche der drei ersten Jahrhunderte, 1853, ³1863). Efter det hegelska schemat: tes, antites, syntes, betraktar Baur det urapostoliska, petrinska evangeliet som tes, paulinismen som antites och den gammalkatolska kyrkan som syntes. Denna idé, som vill vara nyckeln till förståelsen av urkristendomens hela historia, korresponderar med en enhetlig syn på den paulinska teologien. Den teologi, som framställes som antites till den judekristna urförsamlingens teologi, tecknas enhetligt och skarpt. I dess centrum står läran om Anden med dess konsekvenser i antinomismen som motsats till urförsamlingens lagiver och universalismen som motsats till dess partikularism. Även här spelar Hegels filosofi in. Den andelära, som tillskrives Paulus, har på hegelskt manér sin nerv i tesen om den objektiva och subjektiva andens identitet, vilken utläses ur Rom. 8, 16: Anden själv vittnar med vår ande att vi äro Guds barn. Den mest uppmärksammade konsekvensen av denna enhetliga Paulus-tolkning var tesen, att endast de fyra »huvudbrevnen» — Romar-, Korinter- och Galaterbrevnen — voro odisputabelt äkta, pastoralbrevnen oäkta och de övriga mer eller mindre tvivelaktiga.

Denna framställning har blivit kritiserad och uppmjukad på alla punkter, men har trots alla försök ej fått någon ersättare, som kun-

nat mäta sig därmed i fråga om klar och enhetlig syn på de båda huvudproblemen. Blott så mycket blev tydligt, att den bauska positionen måste revideras men i vilken mån och på vad sätt förblev ostritt. På gången av denna kritik kan jag här icke närmare gå in och behöver det ej heller, då Schweitzer i sin *Geschichte der paulinischen Forschung* (1911) givit en inträngande analys av Paulusforskningens dialektik. Här kan blott bli fråga om att antyda några huvuddrag.

Baurs lösning av den kyrkohistoriska frågan väckte först kritik. Man fann det orimligt, att urkristendomen skulle rymma så starka motsättningar, som Baur förutsatte. Å ena sidan försökte därför Ritschl (*Die Entstehung der altkatholischen Kirche*, 1850, 2^o1857) och andra reducera motsatsförhållandet mellan urförsamlingen och Paulus och framhäva det gemensamma. Å den andra ville B. Bauer och längre fram de holländska radikalerna förlägga paulinismen till en senare tid och förklara alla Paulusbrev för oäkta. Det intressanta är emellertid att kritiken i båda fallen har till förutsättning ett annat utvecklingsbegrepp än Baurs. På båda hållen rör man sig med idén om en successiv utveckling i stället för den av Baur antagna dialektiska. Utvecklingen har förlupit så småningom. Antingen måste då paulinismen vara urkristen och ej skilja sig så starkt från urförsamlingens tro, som Baur menat, eller är verkligen motsättningen så stor, och då måste paulinismen förläggas till en senare tid. Men även om denna kritik alltså till stor del icke är intern, har den dock satt fingret på en svag punkt i den bauska konceptionen: hur förklara, att Paulus trots allt bevarade sambandet med urförsamlingen?

Även Baurs lösning av frågan om enheten i Pauli teologi rönt en liknande dubbel kritik. Å ena sidan ville man draga gränserna vidare än Baur, å den andra snävare. Baur hade menat, att det förelåg skarpa differenser inom den traderade Pauluslitteraturen och därför förklarat många brev för oäkta. En rad forskare försökte nu visa, att dessa förmenta motsättningar antingen ej alls existerade eller voro vida mindre än Baur antagit. Andra forskare åter upptäckte nya differenser och reducerade de äkta brevens antal ännu mer eller antogo interpolationer. Och även här gör sig en genetisk tendens gällande. Baur hade — trots mångfaldiga hänvisningar till omvändelsen — framför allt intresserat sig för den paulinska teologiens sakliga innebörd.

Nu begynte man alltmer intressera sig för dess personliga genesis. Holsten tog till sin livsuppgift att ge en psykologisk förklaring av Pauli omvändelse och klarlägga den paulinska teologiens psykiska förutsättningar (Zum Evangelium des Paulus und des Petrus 1868, Das Evangelium des Paulus I, 1880). I detta värv fick han en härskara av medhjälpare, och de psykologiska Paulusstudierna börja vimla. I Rom. 7 finner man erinringen av den lönlösa kampen mot synden, Apg. 26, 14: det är dig svårt att spjärna mot udden tages som intäkt för att Paulus redan som förföljare varit osäker, vistelsen i Arabien göres till en meditationstid, då den paulinska teologien utarbetats o. s. v.

Över denna med idén om en enda successiv utvecklingslinje — historisk eller psykologisk — arbetande forskning med dess moderniseringar och abstraheringar bryter den religions- och idéhistoriska forskningen in och bringar så småningom en fullständig omvälvning.

Den religionshistoriska forskningen förändrar till att börja med fullständigt den kyrkohistoriska frågan. Man bejakar ånyo spänningen mellan urförsamlingen och Paulus, men man rycker dem icke därför ifrån varandra i tiden. Man förklarar differenserna icke genom att förlägga urförsamlingen och Paulus till olika tider utan till olika andliga klimat. Övergången från judendom till hellenism betyder mer än många århundraden. Alternativet: antingen överensstämmelse och tidligt sammanfallande eller motsättning och avstånd i tiden, är övervunnet. Den kyrkohistoriska frågan rycker in i den religionshistoriska frågans skugga. Paulus får i denna konception spela förmedlarens roll. Som judisk rabbin hör han judendomen till, som världsmisionär hellenismen. Och denna förmedlarens roll är icke Paulus den förste att företräda. Före honom står den judiska diasporan, ur vilken han utgått. Paulus är diasporajude och såsom sådan beredd till apostolatet.

Även frågan om enheten i Pauli teologi förändras av den religionshistoriska aspekten. I det ovannämnda kyrkohistoriska perspektivet passar uppenbarligen ej idén om en enhetlig paulinsk teologi. Tvärtom: har Paulus spelat denna förmedlande roll, har han gjort det i kraft därav, att han inom sig rymmer två världar. Det blir icke längre nödvändigt att finna en enhet i Pauli teologi, utan denna kan bestå av

judiska och hellenistiska moment, som ligga sida vid sida utan egentligt inre sammanhang.

Men med detta har jag dock icke berört den religionshistoriska forskningens främsta insats. Den ligger i den radikala oppositionen mot alla moderniseringar och spiritualiseringar, vilka röjt sig dels däri att man omböjt och humaniserat apostelns »huvudtankar», dels däri att man undanskjutit alla i stycket icke passande »primitiva» föreställningar om demoner och andeväsen etc., vilka Baur behandlar i ett slutkapitel i sin Paulusbok: »Specielle Erörterung einiger dogmatischen Nebenfragen», och hans efterföljare och kritiker undanskjutit som »tidshistoriskt skal». Nu ställas dessa föreställningar i centrum. Pionjärerna voro här Lüdemann (*Die Anthropologie des Apostels Paulus*, 1872), Everling (*Die paulinische Angelologie und Dämonologie*, 1888), Gunkel (*Die Wirkungen des Geistes nach der populären Anschauung der apostolischen Zeit und nach der Lehre des Apostels Paulus*, 1888), Kabisch (*Die Eschatologie des Paulus in ihrem Zusammenhängen mit dem Gesamtbegriff des Paulinismus*, 1893). Den religionshistoriska skolan fortsätter värvet. Pauli tankevärld avklädes moderna omtolkningar och försköningar och avslöjar sin antika och primitiva realism. Hans andelära ter sig krass, hans sakramentslära magisk, hans kristologi mytologisk.

I och med detta förlorar den kyrkohistoriska frågan åter mycket av sin skärpa. Paulus visar sig i dessa stycken stå på urkristendomens allmänna ståndpunkt. Han har i likhet med urapostlarna och alla sina medkristna trott på änglar och demoner, på en supranaturalt verkande ande och ändens närhet. Hans teologi bottnar i senjudendomens och urkristendomens allmänna tankevärld, som han delat fullt och helt. Länge hade man velat framhäva överensstämmelsen mellan Paulus och urförsamlingen men dragit sig för att peka på dessa ting, där den låg tydligast i dagen. Nu drog man sig ej längre därför, utan betonade och underströk det »massiva» ibland ända till övermått. Så visade den religionshistoriska betraktelsen, som å ena sidan genom sitt betonande av dualismen mellan judiskt och hellenskt hotade att spränga urkristendomen, också på starka sammanhang, som förut förbisetts och det särskilt bland de kritiska forskarna. Den religionshistoriska betraktelsen kunde alltså icke blott leda till urkristendomens

söndersprängning utan och till dess sammansvetsning — visserligen på ett sätt, som icke behagade.

Läget komplicerades av motaktioner och angränsande problem. Vid sekelskiftet och därefter hade isoleringen och moderniseringen av Jesus drivits längre än någonsin vare sig förr eller senare. Och mot denne isolerade Jesus ställdes den halvt isolerade Paulus. Så möta vi i stället för den konkret historiska frågeställningen hos Baur: Paulus och urapostlarna, den halvt dogmatiska frågeställningen: Jesus och Paulus, vilken blev föremål för en oändlig debatt, som kulminerade kring spørsmålet: Vem har grundat kyrkan, Jesus eller Paulus? Svaret blev ofta: Medan Jesus framträtt med en rent etisk-religiös förkunnelse utan både teologi och kyrka, var Paulus teolog och har grundat kyrkan. Och det är karakteristiskt, att då man ville finna en förbindelse mellan kristendomens båda stiftare, detta ofta skedde så, att även Paulus fick del av moderniseringen: även han företrädde en rent etisk-religiös, entusiastisk, informell, universalistisk fromhet och förfallet till teologi och kyrka har kommit först senare.

Diskussionen över frågan Jesus och Paulus hänger därför samman med en annan: Var Paulus teolog? Frågan ställdes i en tid, då teolog just icke var någon hederstitel, och man gärna ville fritaga Paulus från att ha varit teolog. Därtill kom ju, som vi sett, att den paulinska teologien tycktes rämna och det därför var fara värt, att Paulus skulle få stå där med skammen icke bara att hava varit teolog utan att ha varit en dålig teolog utan sammanhang i sitt tänkande. Så grep man till utvägen att förklara, att teologien för Paulus endast spelat en sekundär roll. Man prissgav Pauli teologi och vände sig till hans personlighet. Man uppgav försöket att finna enheten i Pauli teologi för att i stället söka den *bakom* teologien, i Pauli heroiska personlighet. Där kunde man åter värma upp sin avsvalnade kärlek till Paulus. Den teologiska betraktelsen hade lågkonjunktur, men den psykologiska stod desto högre i kurs och detta rörde sig i Paulusforskningen och försöken att värja sig för den. Men alla löpte icke med. Stick i stäv mot den härskande meningen hävdade Wrede (Paulus 1904) — ehuru icke ensam — att teologi och religion hos Paulus icke kunna skiljas. Men denna protest förklingade nästan ohörd.

I ställningen omkring 1910 och åren därefter kunna fyra böcker

införa oss. I Deissmanns Paulus (Olaus-Petri-föreläsningar 1910, på tyska 1911, ²1925) förhärskar den psykologiska, antisystematiska inställningen, parad med religions- och kulturhistorisk betraktelse. Paulus var nu en gång ingen torr systematiker utan en det levande, praktiska livets man. Han var icke teolog utan först och främst en levande, religiös människa. Hans brev äro inga lärda dogmatiska avhandlingar, inga »epistlar» utan verkliga brev. Hans teologi har ingen systematisk, logisk enhet, men den får en levande enhet genom mannen, som står där bakom med sin religion och sin tro. Deissmanns bok varken inleder eller avslutar en epok, men den är det främsta och mest fascinerande utslaget av den psykologiskt-kulturhistoriska betraktelsen, vilken som »religiös» ställt sig mot motsats till den »teologiska» eller »dogmatiska» betraktelsen. Ännu Feine (Paulus, 1927) ser i övergången från en »teologisk» till en »religiös» betraktelse paulusforskningens kulmen.

Ungefär samtidigt med Deissmanns arbete kom Reitzensteins Die hellenistischen Mysterienreligionen (1910), ett verk som genom en tvåfaldig förnyring och utvidgning (senast 1927) blivit det klassiska försöket att tolka Paulus utifrån de hellenistiska mysteriereligionerna. Efter hans arbete har ingen kunnat förneka sambandet mellan flera paulinska termer och mysterieterminologien, även om Reitzenstein på enstaka punkter gått för brådstörtat och summariskt fram. Hans metod att uttaga ett isolerat begrepp och draga förbindelselinjer kors och tvärs över rums-, tids- och religionsgränser har väl icke utan skäl rönt mycken kritik och har ofta äventyrat den kyrkohistoriska bestämdheten. Men Reitzenstein har icke gjort, som han gjort, av förbiseende utan just för att visa, att den främre orienten och den hellenistiska världen voro genomsyrade av en synkretistisk-gnostisk fromhets- och idéströmning. Om så är, blir den älsta kyrkohistorien helt uppslukad av religionshistorien. Icke heller Reitzensteins arbete inleder eller avslutar en epok. Föregångare, medarbetare och lärjungar ha börjat och fortsatt. Men det nämnda verket är dock det förnämsta i sitt slag, ehuru det oftare rönt ett halvt än ett helt gillande, d. v. s. man erkände ganska allmänt, att vi hos Paulus ha att räkna med ett »hellenistiskt» inslag, hur starkt man än opponerade mot alla »överdrifter», som förlade tyngdpunkten till det hellenistiska och förbi-

sågo det judiska. Försöket att restlöst härleda den paulinska teologien ur judiska premisser ansågs utdömt.

Men Schweitzer (*Geschichte der paulinischen Forschung* 1911) vågade försöket. Liksom Jesus skulle Paulus tolkas rent eskatologiskt. Redan förut hade man väl velat ge ett rum åt eskatologien hos Paulus. Schweitzer gick längre — allt skulle förstås eskatologiskt och ur judiska premisser. Framförallt ur hellenistiska premisser hade man nu härlett Kristusmystiken och sakramentsuppfattningen. Skulle Paulus helt förstås ur den senjudiska eskatologien, måste även de tolkas med denna utgångspunkt. Det gör Schweitzer. Kristusmystiken är eskatologisk mystik. Mystik inträder, när den gudomliga och den mänskliga sfären gripa in i varandra. Med Kristi uppståndelse har en ny, övervärdslig epok brutit in. Alltså är mystikens villkor för handen. Likaså äro sakramenten eskatologiska sakrament, som ha sina närmaste analogier icke i hellenistiskt mysterieväsen utan i den senjudiska idén om »förseglingen», som utmärker och räddar de trogna i den yttersta tidens vanda. Så och endast så förstår man Pauli teologi och fattar hans roll i urkristendomen, liksom man fattar, att hans teologi så föga efterverkat i den följande gammalkyrkliga teologien. Först apologeterna ha på allvar upptagit »hellenistiska» grundtankar och samtidigt har man förlorat sinnet för Pauli med judiska premisser och judisk logik arbetande teologi. Här ställas åter de båda paulinska huvudproblemen i sitt inbördes sammanhang. Men Schweitzers verk blev föga beaktat, och han bar delvis själv skulden. Hans teser blevo i avvaktan på en kommande bok, som lät vänta på sig 20 år (*Die Mystik des Apostels Paulus* 1930), blott nödtorftigt understödda av bevis. För övrigt får man icke glömma, att Schweitzer, trots all opposition mot den religionshistoriska skolan och dess hypoteser om hellenistiska inflytelser, i den väsentligaste punkten stod på dess mark. Väl så skarpt som någon trädde han upp emot alla moderniseringar och spiritualiseringar.

Schweitzer hade påstått, att endast om man lade senjudiska premisser till grund, kunde man förstå Paulus och sambandet mellan Paulus och urförsamlingen liksom hela den urkristna teologiens utveckling. Några år senare kom det förnämsta försöket att tolka hela den äldsta dogmutvecklingen utifrån religionshistoriska förutsättningar

med Boussets Kyrios Christos (1913, 2 uppl. 1921). Att där finns en rämna kommer icke heller han ifrån. Men den avgörande rämnan ligger ej mellan Paulus och den gammalkyrkliga teologien — Bousset för undersökningen fram till Ireneus — ej heller mellan Paulus och hans föregångare — den förpaulinska hellenistiska kristendomen, som hade sitt huvudsäte i Antiokia — utan mellan församlingen i Antiokia och urförsamlingen. Ty teologien är blott en explikation av kulten, och det avgörande nya är icke uppträddandet av den ena eller andra teologiska idén utan av Kyrios-kulten. Paulus är här åter insatt i ett kyrkohistoriskt sammanhang, som tecknats efter den religionshistoriska skolans syn med dess betonande av församlingens och kultens betydelse.

Tillsammans — men endast tillsammans — ge dessa fyra böcker en någorlunda god bild av läget 1910—13. Vad har sedan hänt?

De nämnda fyra forskarna ha alla vidare utbyggt sina synpunkter, dels i nya upplagor av de nämnda verken, dels i andra arbeten, och detta är symptomatiskt. De ideer, de trätt in för, leva ännu. Men därjämte skönjas nya tendenser.

De psykologiskt orienterade forskningarna fortfara, men nu tydligt efter två linjer. Å ena sidan försöker man alltjämt genom en psykologisk syn föra bakom systemet och dogmatiken och så tillrättalägga för sig den paulinska teologiens genesis. Å den andra stå forskningarna, som även för psykologiens vidkommande betona det för den moderna genomsnittsmänniskans läggning främmande hos Paulus — vilket man visserligen gjort även tidigare. Man skildrar Paulus som en ekstatiker, vars handlingar och beslut mer bestämmas av syner och tecken än av överläggning, som tungomålstalare, fanatiker. Det är nog att hänvisa till Wetters sista arbete, en uppsats i festskriften för Jülischer (1927), där W. träder emot Damaskusupplevelsens isolering och betonar, att för Paulus syner och uppenbarelser voro vanliga.

Den kyrkohistoriska frågan står alltjämt i skuggan av den allmänt religionshistoriska. Den diskuteras väl alltjämt men utan att komma ut ur ett visst dödvatten. Väl väckte Holls tes om motsättningen mellan Paulus och urförsamlingens kyrkobegrepp (i Berlinerakademiens förhandlingar 1921) frågan till nytt liv. Men sedan man mer eller mindre ivrigt opponerat mot Holls uppfattning, ebbade diskussionen

ut igen. Den kyrkohistoriska frågan blev ej upptagen i hela sin vidd och förblev i skymundan. De konservativa överskyldde motsättningarna, och de kritiska överdrevo dem eller förklarade, att vi veta för litet om kristendomen före Paulus för att avgöra saken — eftersom Jakobs- och Petrusbrevens voro oäkta och evangelierna författade efter Paulus.

Den religionshistoriska frågeställningen vinner alltmer terräng. Men samtidigt som den vunnit på bredden, har den förlorat mycket av sin första ensidighet och aggressivitet. Det är icke längre en liten krets forskare blott, som göra religionshistorisk metod gällande, utan de flesta företräda i högre eller lägre grad religionshistoriska synpunkter. Icke heller utspelar man längre lika energiskt det ena inflytelseområdet mot det andra. Det betyder att man för Pauli del lika ofta hänvisar till populärfilosofi som till mysteriereligioner, lika ofta till rabbinsk religion som till hellenistisk. När man talar om den religionshistoriska skolan, tänker man väl gärna alltför uteslutande på hypotesen om hellenistiskt inflytande och glömmer denna riktnings stora insatser i fråga om den senjudiska religionen, vilka nedlagts i Boussets *Religion des Judentums*. Men man har rätt i att dess huvudintresse var de hellenistiska analogierna. På sista tiden har man alltmer vänt sig till rabbinska källor för att förstå den paulinska teologiens förutsättningar och frågeställningar, och häri har man nu en hållpunkt i Billerbecks kommentar. Även detta får naturligen betydelse för förståelsen av de båda huvudfrågorna. Paulus föres närmare judendomen och därmed urförsamlingen. Och man finner nya vägar att bedöma frågan om enheten i Pauli teologi. Sammanhålles möjligen Pauli teologi av en annan logik än vår? Eller ha vi kanske blott att konstatera, att det bristande sammanhanget i Pauli teologi är något, som utmärker det judiska och österländska tänkandet över huvud, och som vi alltså ej längre behöva bekymra oss över?

Alltmer vinner ock den insikten insteg, att Paulus tänker supranaturalt och icke immanent, konkret och icke spiritualistiskt, ja här kan man tala om en omvälvning, så till vida som detta en gång så motvilliga erkännande nu göres gärna och med eftertryck. Paulus har icke föreställt sig anden som en immanent verkande kraft utan som en

supranatural kraft, han har trott på andemakter, demoner och änglar, han har icke vänt sig till den historiske Jesus ideala gestalt utan till den korsfäste och uppståndne Herren, och detsamma gäller om hans tankar om synden och döden, om frälsningen och sakramenten. Vidare höra dessa föreställningar ej periferien till, Paulus lever i dem. Även detta får betydelse för de båda huvudfrågorna. Om Paulus har detta gemensamt med urförsamlingen, då är överensstämmelsen stor nog. Det förvånar oss därför icke, att anhängarna av denna supranaturala aspekt på Paulus i stor utsträckning nivellera gränserna mellan Paulus och urförsamlingen, ja över huvud taget göra föga skillnad mellan olika nytestamentliga skrifter.

Därav kommer ett egendomligt drag i den senaste forskningsfasens ansikte, närmandet i viktiga stycken till en konservativ åskådning eller rättare till 1800-talets biblicistiska strömning. Extrema se tangunt. Betonandet av det supranaturala hos Paulus bland de radikala hade visserligen till en början skett på ett sätt — man talade ju om »magisk», »krass» etc. — som icke bara stötte den humaniserande kritiska teologien utan även måste stöta de konservativa. Men så småningom fann man förbindelselinjen i den gemensamma motsättningen till den humaniserande omtolkningen av urkristendomen. Karakteristisk är den veneration med vilken Schlatter omnämnes just bland de radikalaste. Här möta egendomliga kombinationer och man vet ofta ej vart det skall bära.

Men mest karakteristiskt för den senaste tidens paulinska forskning är dock, att den psykologiska synpunkten åter fått träda tillbaka för den nyss som övervunnen ansedda teologiska. De psykologiserande framställningarna ha avslöjats som fantasier, stödet i Apg. 26, 14 har fallit, Rom. 7 gäller flerstädes ej längre som biografisk källa. Wredes tes att religion och teologi sammanfalla för Paulus har kommit till heders. Den brännande frågan är icke nu längre: var Paulus teolog, ty det låter sig icke förnekas, utan den: vad slags teolog var Paulus? av vilken art är hans teologi?

Jag tänker därvid icke närmast på det som jag redan berört: att Paulus tänker supranaturalt. Den saken är klar. Icke heller på frågan om han tänker i rabbiniska kategorier, vilket visserligen är viktigt nog. Det rör sig om ännu mer centrala frågor, om två insikter, som

icke äro nya men på senaste tiden framförts med ny kraft och fått ny aktualitet.

Den ena är, att Pauli tänkande är teleologiskt bestämt. I vilken hög grad detta är fallet har E. Stauffer visat i en utmärkt uppsats över *ἔνα* hos Paulus (Theol. Studien und Kritiken 1930). Stort och smått ser Paulus i den gudomliga avsiktens ljus. Den sista stora avsikten är Gloria Dei. Omedelbart eller medelbart syftar allt därtill. Med en hänvisning till Guds avsikt löser Paulus alla problem: lagen är en tuktomästare till Kristus, Kristus dog, för att vi skola dö från synden och leva med honom, trångmålet kommer, för att det skall visa sig vilka som hålla provet, skatten ha vi i lerkärl, för att kraften skall visa sig vara Guds, judarna förkasta evangelium, för att det skall komma hedningarna till del, hedningarna mottaga evangelium, för att judarna skola eggas. Detta betyder emellertid, att Guds avsikt röjer sig i frälsningshistorien. I flera nyare arbeten har man också på nytt hänvisat till idén om frälsningshistorien, Guds frälsningsrådslut.

Den andra väsentliga insikten är, att Pauli tänkande är »existentiellt». Betonandet av detta är den dialektiska teologiens största insats. Eljest framstår ju gärna framhävandet av den oändliga distansen mellan Gud och människa som den dialektiska teologiens främsta angelägenhet. Och även detta har sin stora betydelse. Det betyder den radikalast möjliga brytning med den immanenta tolkningen av Paulus. Det betyder, att den mörka bakgrunden för alla paulinska utsagor kommer till sin rätt.

Men den dialektiska skolans förnämsta insats ligger trots allt icke här utan i framhävandet av det »existentiella» tänkandet. Som vi sett, hade man försökt skilja religion och teologi — liksom överallt så även — hos Paulus. Religionen var det primära, levande, teologien det sekundära, döda. Man utgår här ifrån att teologien är en sekundär bearbetning av ett ursprungligt upplevelsestoff. Någon annan teologi räknar man ej med. Därmed kommer man i ett svårt dilemma. Är Paulus teolog? Förneka det kan man icke. Därtill innehålla breven för mycken teologi. Bejaka det kan man heller icke. Ty man har en instinktiv — och riktig! — känsla av att Paulus icke är teolog i den meningen, att han bearbetar ett föreliggande stoff, att teologien

ligger vid sidan av religionen, kommer efter. När skulle Paulus haft tid och intresse för en uppgift utanför den religiösa uppgiften? Med rätta tvekar man att tillägga honom ett sådant separat teologiskt intresse. Och då man icke kände något annat teologibegrepp, blev man rådvill.

Den dialektiska teologien har — visserligen ej ensam — lärt oss att det gives ett annat slags teologiskt tänkande än detta tänkande utifrån, i efterhand, ett tänkande, som vill klarhet över den egna existensen, den egna situationen, ett tänkande, som icke ligger vid sidan av livet utan hör livet till (jmf. Bultmanns kritiska analys av den nyare Paulusforskningen, *Theol. Rundschau* 1929, fortsatt 1934). Ett sådant tänkande möta vi nu hos Paulus. Paulus tänker icke därför, att han jämte religiösa även har teoretiska intressen utan för att bli klar över Guds vägar, Guds avsikter med det som sker. Pauli tänkande är existentiellt-teleologiskt, icke objektivt-kausalt. Därför höra religion och teologi tillsammans för honom. Han tänker i och för sin religion. Någon teologi i betydelsen av en efterhands-reflektion över den egna religionen eller religiositeten känner Paulus icke. Åter är det den sakliga innebörden i den paulinska teologien, som intresserar, icke dess personliga genesis. Men därmed äro vi åter hänvisade till att söka enheten — om där finns någon — i Pauli teologi, icke bakom i psyket. På den vägen har man åter slagit in, och det är symptomatiskt — tyvärr är det också symptomatiskt, att det främsta arbetet i genren, Lohmeyers *Grundlagen paulinischer Theologie* (1929) är starkt bemängt med modern existentiellfilosofi. Men det vore skada om man därav läte sig avskräcka och därför ånyo uppgåve en insikt, som man aldrig bort lämna: att teologien för Paulus icke ligger vid sidan av religionen utan hör med därtill.

Vilka ha alltså gjort de nyaste Paulusforskningarnas främsta landvinningar? Svaret måste bli: de som tagit upp frågan om det paulinska tänkandet, om den paulinska teologiens art, och visat, att Paulus tänker supranaturalt-konkret-eskatologiskt, teleologiskt och existentiellt. Finnes något som omspanner detta? Idén om frälsningshistorien. I denna kommer det alltsammans till sin rätt: det supranaturala, ty här uppfattas världsloppet som bestämt av Gud, det konkreta, ty denna frälsningshistoria är knuten till vissa bestämda genomgripande data, det

eskatologiska, ty änden är frälsningshistoriens mål, det teleologiska, ty frälsningshistorien fattas som bestämd av Guds avsikt, det existentiella, ty Paulus vet sig stå mitt i denna historia på en bestämd punkt. Därför finna vi ock, att idén om frälsningshistorien som urkristendomens mest omfattande rambegrepp åter på flera håll kommit till heders. Även här kan man anknyta till 1800-talets biblicistiska tradition. Dess främsta kännemärke var ju utom den bibliska »realismen» idén om frälsningshistorien.

* *

*

Idéen om Guds frälsningsrådsslut och frälsningshistorien är emellertid icke något för Paulus utmärkande. Denna idé delar han med urkristendomen över huvud och i stort sett även med senjudendomen, och betonandet härav är därför även ägnat att ge den rätta aspekten på den kyrkohistoriska frågan. Här kan blott bli fråga om det allra viktigaste.

Betydelsefulla äro framför allt världens och Israels urhistoria, berättelserna om skapelsen och fallet, Abraham och patriarkerna, om uttåget, ökenvandringen, laggivningen, intåget. Dessa berättelser utgöra den »*bibliska historiens*» stomme. Utan bestämd gräns övergår denna betydelsefulla urhistoria i den senare krönikan, som intar en mycket lägre rang och icke har samma konstitutiva betydelse för Israel såsom folk och såsom Guds folk. I senjudendomens så omtyckta rekapitulationer av den heliga historien kan man lätt skönja detta (jmf. redan Ps. 77, 78, 105, 106, Syrak 44—49 etc.), även om uppräknarna ibland föra ända ned i Makkabeertiden. För urkristendomen äro talen Apg. 7 och 13 karakteristiska. På det förra stället är det Stefanus, som — inför stora rådet — rekapitulerar Israels urhistoria. Han börjar med Abrahams uppbrott från Mesopotamien och fortsätter — ibland summariskt, ibland utförligare — till David och Salomo. Där bryter berättelsen av och efter ett kort ord om förföljelserna mot profeterna — förebådarna — övergår Stefanus direkt till mordet på den rättfärdige, där talet blir avbrutet. Apg. 13, 17—22 börjar Paulus med fädernas utkorelse och uttåget ut ur Egypten och

fortsätter över domarna och Saul fram till David. Därifrån går han direkt till Jesus och Döparen. Detta är icke en tillfällighet. Hebr. 11, 1—31 börjar med skapelsen och Abel och fortsätter till Rahab — alltså till en episod ur berättelsen om intåget i Kanaan. Där avbryter sig förf. — tiden skulle ej räcka till — och i fortsättningen följer blott en uppräknig. I 1 Klem. 4 ha vi en liknande kronologisk exemplifiering ur den bibliska historien, som går från Abel till David och Saul, varpå författaren lämnar de »gamle» och går till samtiden, till Petrus och Paulus (kap. 5). I de gammalkyrkliga liturgiernas Ante Sanctus möta vi detsamma. »Urhistorien» rekapituleras från skapelsen, Adam och syndafallet till Moses, intåget i det heliga landet eller David — stundom visserligen även till Makkabeerna. Från någon av dessa slutetapper övergår tanken direkt till Nya Testamentet, till Kristus eller Johannes döparen. Först här händer något frälsningshistoriskt sett nytt och betydelsefullt. Profeterna, som ibland nämnas — jfr. Apg. 7, 52 — komma egentligen blott i fråga som förebådare av den nya tiden, eller nämnas som exempel, bekännare och martyrer. De höra mer hemma i skriftbeviset än i den bibliska historien.

Med Kristus kommer en desto radikalare omsvängning. Gud talar icke längre genom profeterna utan genom sonen (Hebr. 1, 1 f.), profetians tid är förbi, uppfyllelsens är kommen. Detta utsäges i bekännelsen: Jesus är Messias, Jesus är Kristus, eller som det heter redan före Paulus: Jesus är Herre eller Jesus Kristus är Herre. *Kristuskerygmat* är den urkristna frälsningshistoriens andra huvudled. Och centrum i detta åter är förkunnelsen om den lidande, korsfäste och uppståndne. Häri kulminerar den evangeliska traditionen, i lidandesförutsägelse (egentligen lidandes- och uppståndelseförutsägelse, Mark. 8, 31; 9, 31 och 10, 33 f., och par.) talas om människosönens förkastande, död och uppståndelse. I Apg. möter oupphörligen samma kerygma om än orden variera (2, 23 f.; 3, 15; 4, 10; 5, 30 f.; 10, 39 f.; 13, 27 ff.; 17, 31). Ofta utsäges, att i Kristi död och uppståndelse skrifterna fullbordas (Luk. 24, 26 f.; Apg. 13, 29, evangelierna), att det »måste» ske (Mark. 8, 31; Luk. 24, 26), att det sker för oss, för våra synder (nattvardsberättelsen, »för många», Mark., till syndernas förlåtelse, Matt.), och att det sker i sin tid (stunden är kommen, Mark. 14, 41 — jmf. Johannesevangeliet!).

Den närvarande tiden är en mellantid i väntan på Kristi parusi och Gudsrikets uppenbarande, om vilken urkristendomen har gemensamma bestämda tankar. Det är en kort tid (Matt. 10, 23: Sannerligen säger jag eder, I skolen icke hinna genom Israels städer, förrän Människosonen kommer, Mark. 9, 1: Här stå några, som icke skola smaka döden, förr än de sett Guds rike kommet i kraft). Men ingen vet, när Herren kommer (Matt. 24, 41: Varen därför också I beredda, ty den stund I icke menen skall Människosonen komma). Det är en tid av hopp och förväntan, av kraftgärningar, och andegåvor. Men det är ock en tid full av allehanda vedermödor, trångmål, förföljelse, söndring, frestelser, vilket allt hör med till det som måste ske och som än mer skall tilltaga, innan änden kommer. I ljuset härav tolkar urkristendomen sina erfarenheter, onda och goda, yttre och inre, och därav bestämmes dess parenes.

Denna tid är inledningen till *det eskatologiska dramat* med dess skeden, förebudet, »födslovåndorna» (den »synoptiska apokalypsen», Mark. 13 parr) Kristi parusi, Människosonens ankomst »med himmelens skyar» omgiven av änglar, Kristi rike, uppståndelsen, domen, det eviga livet. Visserligen är det icke lätt att förena de brokiga bilderna till en helhetsbild, ty de hopas och trängas. Men man är föga hjälpt med hypoteser om olika skikt och kretsar, som skulle ha haft den ena den, den andra den eskatologiska helhetsbilden. Brokigheten och myllret höra till den apokalyptiska bildens väsen och göra genom själva sin oföreställbarhet ett mycket mer »numinöst» intryck av en annan värld än en aldrig så väl genomtänkt rationellt genomförd apokalyptisk helhetsbild — det kan man lära av Johannes uppenbarelse.

Det är emellertid ej blott detta »frälsningshistoriska schema», som är gemensamt för hela urkristendomen. Ännu två ting, som visserligen ovan berörts, måste direkt betonas. För det första: De fyra epokerna — om man får kalla dem så, egentligen är det blott fråga om två, denna världen och den kommande — äro förknippade till ett sammanhängande helt, de gripa in i varandra. Och att ådagalägga detta är just den urkristna teologiens mål. Redan bekännelsen: Jesus är Kristus, innesluter en sådan förknippning, ty det betyder att Jesus, den andra epokens centralgestalt, är den första epokens utlovade frälsare, och tillika att Jesus inleder det eskatologiska dramat. Skriftbe-

viset för Messias lidande och död förknippar Kristusuppenbarelse med Gamla Testamentet. Likaså är Anden, som i Gamla Testamentet utlovats, nu i församlingen närvarande som ett tecken på den yttersta tidens annalkande. För det andra: urkristendomens kristna människa vet sig stå mitt i denna historia på en bestämd punkt, hon står icke utanför den.

I allt detta står Paulus på urkristendomens mark, och det så helt att man icke kommer någon vart med talet om att det blott skulle vara fråga om »övertagna föreställningar», som icke beröra hans innersta intentioner. Man måste en gång för alla bryta med den subjektivistiska tankegången, att något övertaget ej kan gripa lika djupt i själen som det »originella». Paulus har haft samma »bibliska historia», predikat samma kerygma och väntat samma framtid som all urkristendom. Hur fragmentariska de paulinska breven — av naturliga skäl — än i många stycken äro, i denna sak ge de fullt tillräckligt besked. Det är i själva verket icke så litet Paulus bjuder av *biblisk historia*: skapelseberättelsen — 2 Kor. 4, 6: den Gud som sade: ljus lyse ur mörkret — berättelsen om människans skapelse (1 Kor. 15, 45; 11, 7 ff., Kol. 3, 10), om syndafallet (2 Kor. 11, 3; Rom. 5, 12 ff.), om Abraham (Rom. 4, Gal. 3) om Esau och Jakob (Rom. 9, 10 ff.), om Faraos förstockelse (Rom. 9, 17), om ökenvandringen (1 Kor. 10, 1 ff.), om laggivningen (2 Kor. 3, 3 ff., Gal. 3, 19), om Elia vid Horeb (Rom. 11, 2 ff.). Att stora luckor finnas — Kain och Abel, Noa — bör ej förvåna, allra minst den stora luckan mellan Elia och Kristus. Nyare undersökningar ha för övrigt visat, att där Paulus utgår från en egendomlig tolkning av den gammaltestamentliga berättande texten, denna tolkning ofta visat sig vara icke hans eget verk utan en direkt avläggare av den senjudiska haggadan.

Likaså har Paulus övertagit *Kristuskerygmat*. 1 Kor. 15, 3 f. säger han det uttryckligen själv: Jag har överlämnat åt eder bland det första det som jag mottagit, att Kristus dog för våra synder efter skrifterna, och att han blev begraven, och att han uppväcktes på tredje dagen efter skrifterna och visade sig för Kefas, sedan för de tolv. Och till detta fogar Paulus deklARATIONEN: Vare sig det varit jag eller de: så hava vi predikat och så haven I kommit till tro (1 Kor. 15, 11). I den punkten vet sig alltså Paulus stå helt enig med urförsamlingen

och all kristendom. Detta visar sig också både däri, att Paulus i allehanda sammanhang återkommer till Jesu död och uppståndelse, och däri, att han utgår från kerygmat i sin bevisning. Så lägger han i Kor. 15 kerygmats uppståndelsevittnesbörd till grund: Om döda icke uppväckas, har ej heller Kristus uppväckts. Om Kristus icke uppväckts är eder tro fåfång — men nu är Kristus uppväckt (1 Kor. 15, 17 och 20 f.). I olika sammanhang möter hos Paulus detta kerygma, om vi ock kunna skönja åtskilliga varianter: Kristus dog eller dog för oss (Rom. 5, 8; 8, 34; 14, 9 o. 15; 1 Kor. 8, 11; 2 Kor. 5, 15; Gal. 2, 21; 1 Tess. 4, 14; 5, 10), (ut)gav sig (Gal. 1, 4; 2, 20), utlämnades (Rom. 4, 25), led (lida med Kristus, Rom. 8, 17), blev korsfäst (1 Kor. 1, 17 ff.; 2, 2 o. 8; 2 Kor. 13, 4; Gal. 3, 1; 6, 14) begravnen (1 Kor. 15, 4; Rom. 6, 4; Kol. 2, 12), uppväcktes (Rom. 4, 24 f.; 6, 4; 7, 4; 8, 11 o. 34; 10, 9; 1 Kor. 6, 14; 15, 4 o. 12 ff.; 2 Kor. 4, 14; Gal. 1, 1; Kol. 2, 12) uppstod (1 Tess. 4, 14; blev levande (Rom. 14, 9), levandegjord (Kol. 2, 13), vartill komma andra anspelningar (Jesu död, kors, blod, uppståndelse etc.). Jämte detta kerygma står även hos Paulus den enkla bekännelsen: Jesus Kristus är Herre, vilken 1 Kor. 12, 3 legitimerar andetalet och Fil. 2, 11 kröner hymnen om den preexistente, i människogestalt komne, döde och upphöjde Kristus.

Även när det gäller *den närvarande tiden* överensstämmer Paulus med urkristendomen i övrigt. Den kristne vet sig stå mellan Kristi uppståndelse och hans parusi. Herren är nära (Fil. 4, 5), vi ha tidsåldrarnas ändar inpå oss (1 Kor. 10, 11), vänta Guds son från himmelen (1 Tess. 1, 10). Även om karaktären av denna mellantid har Paulus ingen annan tanke än hela urkristendomen. Tiden är kort (1 Kor. 7, 29), ingen vet, när Herren kommer (Herrens dag kommer som en tjuv om natten, 1 Tess. 5, 2), det är en ond tid (den nuvarande onda tidsåldern, Gal. 1, 4) och en söndringens tid (söndringar måste finnas, 1 Kor. 11, 19) men också en hoppets, Andens och kraftgärningarnas tid.

Även i fråga om det *eskatologiska* schemat står Paulus helt på urförsamlingens och urkristendomens allmänna grund. Någon utförd lära om de yttersta tingen söka vi väl förgäves hos Paulus. De främsta paulinska eskatologiska texterna, 1 Kor. 15, 20—28, 1 Tess. 5, 1—11, 2 Tess. 2, 1—12 m. fl., samt täta anspelningar ge oss emellertid vittnesbörd nog. Efter ett onskans sista stora väldiga anlopp kommer Kristi

parusi, segern, uppståndelsen, domen, det eviga livet. Även i detaljer finna vi överensstämmelser. Herren kommer från himmelen (1 Tess. 1, 10) omgiven av änglar (2 Tess. 1, 7), en basun bådär de dödas uppståndelse (1 Kor. 15, 52). Väl gäller även här att det är svårt att förena de olika utsagorna till en enhetlig bild, varför man kan tvista om mångahanda — såsom man t. ex. nyligen livligt diskuterat, om Paulus lärt två uppståndelser, en de kristnas uppståndelse vid Kristusrikets upprättande, en allas uppståndelse vid dess slut etc. Men hur härmed än må förhålla sig, är gemenskapen med all urkristendom uppenbar, stoffet är detsamma och stämningen densamma.

Men icke nog härmed. Paulus överensstämmer med all urkristendom även däri, att han vet sig stå i denna historia, att det icke gives någon väg udenom, liksom däri att frälsningshistoriens olika skeden bilda ett sammanhängande helt. Kristus dog och uppstod efter skrifterna. Kristus är förstlingen av de avsomnade, Anden är underpanten på vad som komma skall.

Men om överensstämmelsen mellan Paulus och urkristendomen över huvud är så stor, vad blir det då av Pauli egenart? Skall den förnekas och överskyllas? Nej. Det är blott så att vi här sökt gå en annan väg än den som den kristna forskningen sedan Baur med några få undantag plägat slå in på. Vi ha börjat med att framhäva det gemensamma och vända oss därefter till frågan: hur förklara den paulinska teologiens egenart, om den frälsningshistoriska synen är densamma?

* *

*

Här inställa sig åtskilliga frågor, av vilka blott två kunna upptagas. Men det gäller just dem, där Pauli egenart är mest uppenbar, frågan om trosrättfärdiggörelseläran och »Kristusmystiken». Den förra har länge i den protestantiska teologien framstått som den paulinska teologiens nerv. Senare — till stor del på grund av den religionshistoriska skolans insats — har man ofta velat ställa den senare, Kristusmystiken, i centrum och betecknat den som det innersta i Pauli religion och teologi, medan trosrättfärdiggörelseläran sjönk ned till en »Kampfslehre». Men även om den ena parten sattes å sido så

mycket som möjligt, var den dock stark nog att framkalla känslan av en viss rivalitet. Kan idén om frälsningshistorien här hjälpa oss? Äro icke både trosrättfärdiggörelseläran och Kristusmystiken två självständiga komplex, som falla utanför frälsningshistoriens ram? Och är det icke just dessa båda komplex, som tydligast framhäva Pauli egenart? Vore det icke enklast att framställa saken så: Här har Paulus infört nya moment, som dels spränga frälsningshistoriens enhet och därmed enheten i hans egen teologi, dels skilja honom från urförsamlingen?

Och dock vore denna lösning fullständigt felaktig. Varken trosrättfärdiggörelseläran eller kristusmystiken kan isoleras från idén om frälsningshistorien utan att förlora sin paulinska mening. Beträffande trosrättfärdiggörelseläran ha många sett det, beträffande Kristusmystiken har knappast någon annan framhävt det än A. Schweitzer.

Låt oss först granska *trosrättfärdiggörelseläran* eller — för fullständighetens skull — läran om lagen och rättfärdiggörelsen av tro. Men först en annan fråga: Hur förhåller det sig med spänningen mellan urapostlarna och Paulus? Vi behöva här icke upptaga denna svåra och omdebatterade kyrkohistoriska urfråga i hela dess vidd. Svaret på den frågan torde kräva ett mångsidigare material, än vi förfoga över. Men vi måste ännu en gång ställa den mer begränsade och åtkomligare frågan: Hur såg Paulus saken? och vända oss till Gal. 1—2. Där finna vi:

1) Paulus hävdar sitt evangeliums oberoende av all mänsklig förmedling. Han har fått det genom en uppenbarelse av Jesus Kristus (1, 11 f.). Han har icke rådgjort med kött och blod (1, 10) och endast flyktigt besökt Jerusalem. Till rådpågningen i Jerusalem har han begivit sig på grund av en uppenbarelse (2, 2).

2) Paulus hävdar sin gemenskap med »pelarna» (2, 7 ff.). I dem — särdeles nämnes Petrus — och i Paulus verkar samme Herre. Det gives endast ett evangelium (1, 6 f.).

3) I Antiokia har det kommit till en konflikt med Petrus. Även här kan mycket vara dunkelt, men Pauli ståndpunkt är klar. Han menar sig vara den konsekvente. Detta bevisar han därmed att Kefas, innan några från Jakob anlände, åt tillsammans med »hedningar»,

men sedan ångrade sig. Petrus — och sedan Barnabas — ha »skrymtat» »av fruktan». Paulus däremot är den ståndaktige.

4) Därav vill synas, att Paulus på något sätt ställt sin ståndpunkt i samband med evangeliet självt. Detta är också fallet. Gal. 2, 15—21 — när referatet av talet till Kefas slutar, är ej lätt att avgöra och för oss likgiltigt — framställer Paulus sin rättfärdiggörelselära som oupplösligen förbunden med evangeliet. Och vad mer är: Vi få även veta, ur vilken premiss han härlett sin ståndpunkt: ur kerygmat, närmare bestämt ur kerygmat om Jesu död: Jag förkastar icke Guds nåd. Ty om genom lagen rättfärdighet, då har Kristus dött utan orsak. D. v. s. faller rättfärdiggörelseläran, faller meningen med Jesu död. Liksom Paulus 1 Kor. 15 lägger kerygmats uppståndelsevittnesbörd till grund för sin bevisning lägger han här kerygmat om Kristi död till grund. Och båda gångerna föres bevisningen på ett analogt sätt: *om* uppståndelse icke gives, har Kristus ej heller uppstått; *om* genom lagen rättfärdighet, har Kristus dött utan orsak. Som en konsekvens av evangeliet självt har Paulus sett sin lära om trosrättfärdiggörelsen.

Låt oss, innan vi gå vidare, fråga: Hur såg man eljest i urkristendomen på det problem, som den mosaiska lagen ställde?

Vi ha framför allt Apg. 15 att hålla oss till, och vi fråga, vad denna text har att säga utan hänsyn till Paulus — vi få ej överordna våra harmoniseringsförsök över texterna själva. Hur avgöres alltså lagfrågan Apg. 15? Som ett fristående spörsmål, som löses genom en kompromiss, ett särskiljande mellan väsentligt och mindre väsentligt i lagen. Det gäller att iakttaga »det nödvändiga», att avhålla sig från avgudaofferskött, från blod, från strypta djur och otukt. Det är fråga om en praktisk *modus vivendi*, ett fristående beslut, som icke härledes ur någon premiss utan beklädes med apostlarnas och den helige Andes auktoritet.

Hur ser Paulus på frågan om lagen? Han vill lösa den i ljuset av evangeliet självt. För honom är det fråga om evangeliets egen konsekvens. Därför kämpar han för lagfriheten som för evangeliet självt. Endast om så är, kunna vi förstå hans förbittrade strid.

Men hur kommer Paulus därtill? Låt oss först fråga: Vad lär Paulus om lagen? Till utgångspunkt taga vi några karakteristiska

ställen, som röra förhållandet mellan Kristus och lagen. Kort, programmatiskt heter det Rom. 10, 4: Kristus är lagens ände till rättfärdighet för var och en som tror. Närmare utföres tanken Gal. 3, 23: Men innan tron kom, voro vi fängslade under lagen, innestängda till den tro, som skulle uppenbaras. Så har lagen blivit vår uppfostrare till Kristus, för att vi skulle rättfärdiggöras av tro. Men sedan tron kommit, äro vi icke längre under uppfostrare. Ty alla ären I Guds barn genom tron i Kristus Jesus (Gal. 3, 23—26). Kristus har alltså avlöst lagen: Kristus har friköpt oss från lagens förbannelse, när han blev en förbannelse för vår skull (Gal. 3, 13). Kristus har alltså satt lagen ur funktion.

Men hur är detta möjligt? Frågan innesluter två frågor. För det första: Hur kan över huvud en gudomlig lag upphävas? För det andra: Hur kan Kristi död innebära lagens upphävande?

Hur kan en gudomlig lag upphävas? Har Gud ändrat sig och försöker nu ett nytt medel för frälsningen, sedan det första slagit fel? Nej: Det är icke möjligt att Guds ord blir till intet (Rom. 9, 6). Upphäver Gud en lag, som andra givit? Svaret tyckes kunna ligga nära till hands. Paulus har ju lärt, att lagen gavs genom änglars försorg (Gal. 3, 19). Men detta kan icke betyda att lagen alls icke härrör från Gud, blott att den utfärdats så att säga av en underordnad myndighet och har en lägre dignitet. Därmed nalkas vi emellertid lösningen. Genom denna anordning har Gud själv givit lagen en lägre dignitet. Lagens giltighetstid var redan vid kungörandet begränsad. En lag kan ju upphävas genom lagändring. Men den kan också redan vid promulgationen erhålla en begränsad giltighetstid, den gäller till viss tid, tills vidare, eller tills ett visst förhållande inträder, eller till dess att en redan förberedd lag blir färdig och kan träda i kraft etc. Något sådant menar Paulus. Lagen blev given till dess säden, åt vilken löftet var givet, var kommen (Gal. 3, 19). Förmyndarförhållandet räcker intill den av Fadern i förväg bestämda terminen (*ἄχρι τῆς προθεσμίας τοῦ πατρὸς*, Gal. 4, 2). Vi voro fängslade under lagen intill tron kom (Gal. 3, 23 ff.). Så kan lagen upphävas, emedan detta var bestämt, redan när den gavs.

Detta resonemang innesluter uppenbarligen tesen, att lagen en gång blivit given och ej är av evighet. Här måste vi jämföra Pauli utsaga

med en del senjudiska tankegångar för att fullt fatta vikten och innebörden i vad han säger. Den senjudiska rabbiniska teologien tenderar till att lära lagens evighet. Moses har skrivit av en evig lag i himmelen, redan Abraham höll hela den mosaiska lagen. Tankegången är den — som vi även finna hos Paulus, i urkristendomen och i mycket hellenistiskt tänkande — att det uråldriga är det tyngst vägande, det obetingat giltiga. Nu kunde man gå två vägar: Utifrån tesen om lagens obetingade, aldrig upphörande giltighet kunde man draga den slutsatsen, att lagen måste vara av evighet. På den vägen slog senjudendomen in och övade sitt skarpsinne i att uppvisa att lagen fanns och av de heliga fäderna iaktogs före laggivningen. Eller också kunde man hävda, att lagen en gång var given och följaktligen icke av evighet. På den vägen slog Paulus in. Det blir utomordentligt viktigt, att Abraham fick löftet, innan han var omskuren (Rom. 4, 10 ff.). Ty därmed är löftet det evigt giltiga och obetingade, medan omskärnelsen är betingad av löftet: Omskärnelsen är ett tecken på den tro, Abraham hade redan som oomskuren. Löftet är före och gäller längre. Likaså blir det ofantligt betydelsefullt, att lagen gavs först fyrahundratrettio år efter löftet (Gal. 3, 17).

Denna lära om lagen måste nu innebära även en egendomlig tolkning av lagens *avsikt*. Den judiska och till dels även populära kristna åskådningen var, att lagen var given för att fostra till rättfärdighet, och då rättfärdigheten fattas som människans mål, innebär detta, att lagen hade en slutgiltig avsikt. Den definitiva lagen hade ett definitivt mål. Den lag, som en gång är given, för att en gång upphävas, kan icke ha en definitiv avsikt utan en *medelbar* avsikt. Detta lär också Paulus. Lagens ändamål är icke att skapa rättfärdighet. Ty om så vore, vore lagens ordning tillfredsställande och behövde icke avlösas av en ny. Då vore en ny uppenbarelse onödig, framför allt behövde icke Kristus dö: Om genom lagen rättfärdighet, då har Kristus dött utan orsak (*δωρεάν*, Gal. 2, 21). Vilken avsikt har då lagen? Svaret är: Lagen kom senare in, för att överträdelsen skulle överflöda (Rom. 5, 20). Lagen blev tillagd för överträdelsernas skull (Gal. 3, 19). Visserligen är lagen helig och god (Rom. 7, 12). Men den är svag genom köttet (Rom. 8, 3). Den leder därför ej till att synden

brytes utan till att synden tillräknas (Rom. 5, 13). Vad som kommer genom lagen, är syndens kännedom (Rom. 3, 20).

Hur kan Paulus lära så om den gudomliga, heliga lagen? Därför att denna lagens avsikt icke är definitiv utan medelbar, därför att varje människa måste stå med skuld, för att nåden skall kunna frälsa henne: Vi veta, att det som lagen säger, det säger den till dem som äro i lagen, för att varje mun må tillstoppas och hela världen stå med skuld inför Gud. Ty av laggärningar rättfärdiggöres intet kött inför honom. Ty genom lagen kommer syndens kännedom (Rom. 3, 19 f.).

Men vad innebär detta? Det innebär att lagens tid för Paulus är en *frälsningshistorisk epok*, att den paulinska rättfärdiggörelseläran är nonsens, om man icke ser det frälsningshistoriska perspektivet. Då hamnar man antingen i den eviga dualismen eller i monismen, då är lagen antingen en definitivt god makt eller en definitivt ond makt. Men enligt Paulus har lagen en medelbar avsikt: Gud har inneslutit alla till olydnad för att förbarma sig över alla (Rom. 11, 32). Lagen har ingen mening, om icke något nytt följer. Lagen är intet för sig. Lagen har en frälsningshistorisk uppgift.

Men därmed är också något mycket positivt utsagt om lagen. De positiva utsagorna om lagen, som för den tidlösa betraktelsen framstå som inkonsekvenser, bli med den frälsningshistoriska aspekten självklara. Lagen kan man icke mästra: Den som låter omskära sig, han är skyldig att hålla hela lagen (Gal. 5, 3). Antingen står man under lagen och då måste man uppfylla lagen eller också står man under nåden och då får man *icke* hålla sig till laggärningar. Ingen kan heller av sig själv upphäva lagen, men om Gud satt Kristus i lagens ställe skall människan hålla sig till nåden och ej till lagen. Lagen avlöses nämligen icke av något vacuum — det har Paulus aldrig lärt — utan av den nya uppenbarelsen i Kristus. Man kan icke taga det sekundära negativa — lagens upphävande — utan att taga det primära positiva — uppenbarelsen i Kristus. Lagen har makt intill Kristus — däremellan finnes ingen neutral zon. Lagen har därför rättmätigt välde över alla, som ej äro i Kristus. Lagen har avlösts från sin post men icke utan efterträdare, den har avlösts av Kristus och laggärningarna ha avlösts av tron: Innan tron kom voro vi fångslade, innestängda till den tro som skulle uppenbaras. Så har lagen blivit

vår uppfostrare till Kristus, för att vi skulle rättfärdiggöras av tro. Men när tron kom, äro vi icke längre under uppfostrare (Gal. 3, 23 ff.). Här skiljes mellan lagens tid och trons tid, och den senare avlöser den förra. Och den tro, det är fråga om, är som senast Mundle övertygande visat (Der Glaubensbegriff des Apostels Paulus 1932) tron på evangeliets budskap om Kristus, om hans död och hans uppståndelse.

Vi erinra oss den lösning av urkristendomens lagproblem, som vi funno Apg. 15. Där löstes frågan genom en praktisk *modus vivendi*. Hos Paulus löses frågan i frälsningshistoriens ljus. Därmed visar sig Paulus som urkristen teolog. Ty den teologiska uppgiften var då just den att uppdaga sambandet mellan det nya förbundet och det gamla och tolka innebörden i det nya, som kommit. Paulus rycker in även lagfrågan under denna aspekt, vill lösa frågan teologiskt frälsningshistoriskt: Lagen har en frälsningshistorisk uppgift; den har begynnelse och den har ände. Den har härskat över ett tidsavsnitt med rätta, över ett nytt får den icke härska. Lagen kan upphävas, därför att den från början var bestämd till att vara en uppfostrare intill Kristus, en förmyndare intill myndighetstidens inträde, ett tillägg intill säden kom (Gal. 3, 19 ff.).

Men hur har lagen satts ur funktion genom Jesu död?

Jesus — Messias kan icke ha dött utan orsak, utan mening, *διωρέων*. Detta är utgångspunkten (Gal. 2, 21), och lika med kerygmats budskap. Men redan kerygmat har svar på frågan: Kristus dog för våra synder, och han dog efter skrifterna. Kristus dog alltså icke utan mening, han dog för att skrifterna skulle fullbordas och oss till godo. Varför blandar Paulus in lagen i detta sammanhang? Äro icke dessa kerygmats svar till fyllest?

Paulus skulle väl icke svara direkt nej på den frågan, men för honom innefatta dessa svar även lagens upphörande: Om genom lagen rättfärdighet, har Kristus dött förgäves. Meningen måste vara den: Om det alltjämt är så, att rättfärdighet vinnes genom lagen, har Kristusuppenbarelsen icke bragt något radikalt nytt. Då är människans situation ej radikalt förändrad, ej så radikalt att något så oerhört som Messias död måste inträffa. Intet mindre än lagens upphävande kan göra Jesu död meningsfull.

Förutsättningen är att med Kristi uppenbarelse, död och uppståndelse något radikalt nytt har kommit, något som förändrar människans hela situation. Att Paulus verkligen menar detta, visar parallellismen Adam — Kristus. Adam innefattar i sig varje människa: Hans öde är varje människas; *i honom synda vi, i honom dö vi*. Adam är den gamla mänskligheten. På samma sätt är Kristus den nya mänskligheten, den andre Adam. Denne andre Adams historia har samma betydelse för den nya mänskligheten som den gamles för den gamla människan.

Därmed äro vi framme vid det andra komplexet, den så kallade *Kristusmystiken*. Om denna term bör användas, vill jag låta vara osagt. Vad det sakligt sett är fråga om, är allmänt känt. Det är framför allt uttrycket »i Kristus» och därmed sammanhängande tankar. Av vikt är emellertid att denna term icke isoleras från andra liknande: med Kristus, genom Kristus osv. å ena sidan eller från uttrycken i lagen, i köttet, i synden, i nåden, i Anden å den andra och framför allt att uttrycket »vara i Kristus», som hos Paulus spelar föga roll, icke framhäves såsom ett paulinskt centralbegrepp.

Viktigt är nu, att de nämnda uttrycken icke alla ha olika betydelser utan äro olika uttryck för två sfärer. Den ena sfären utmärkes av uttrycken i Kristus, i nåden, under nåden, i Anden etc., den andra av uttrycken i köttet, i synden, under lagen. Och dessa sfärer äro exklusiva: Antingen är man i den ena eller den andra; tertium non datur. Dessa två sfärer äro emellertid på samma gång två epoker. Lagens, syndens, köttets tid är förbi, nådens, rättfärdighetens och Andens tid har kommit. Och gränsen mellan de två tiderna går vid Jesu död och uppståndelse. Endast den som dött med Kristus kan vara i Kristus. Man kan icke taga det ena utan det andra.

Detta betyder emellertid att Pauli »Kristusmystik» är fast knuten till frälsningshistorien och kerymat. Kristusmystiken är icke möjlig före uppståndelsen, men då är den nödvändig. Kristusmystiken är alltså knuten till den nuvarande yttersta tiden och så till vida, såsom Schweitzer hävdar, eskatologisk mystik, betingad icke av en ny subjektiv ansträngning utan av ett nytt skedes inträde genom en ny Guds uppenbarelse. Lagens tid har avlösts av nådens tid, köttets av Andens, syndens av rättfärdighetens. Förstås det ena ledet frälsningshistoriskt,

måste det andra också göra det. Och endast om båda förstås frälsningshistoriskt, blir det något sammanhang och någon mening i det hela. Tager man bort denna idé, som ger spänningen i den paulinska teologiens valv, ramlar det hela samman till en oordnad stenhop. Och liksom tron är knuten till Kristuskyrygmat, så är Kristusmystiken det. Båda äro förankrade i den frälsningshistoriska situation, som uppenbarelsen i Kristus skapat. Rättfärdiggörelselärans härledning heter: Om genom lagen rättfärdighet, då har Kristus dött till ingen nytta. Kristusmystikens härledning heter: En har dött för alla, alltså hava de alla dött. Och båda förknippas i den tanken, att den kristne med Kristus dött bort från lagen. Ty så vittfamnande är lagens rättmätiga välde, att endast döden för ut därifrån. Egentligen måste man dö för att komma från lagen. Men nu har Kristus dött för oss. Det gäller att inse detta, det gäller att inse den närvarande frälsningshistoriska situationen, som bestämmes av att Kristus redan dött och uppstått för de sina. Det gäller att icke dröja vid det förgångna, icke ens vid »Kristus efter köttet» (2 Kor. 5, 16).

Den frälsningshistoriska aspekten behärskar alltså både Pauli rättfärdiggörelselära och hans Kristusmystik. Men icke blott dem utan även de delar av den paulinska teologien, där den paulinska egenarten är mindre uppenbar, och det allmänkristliga dominerar. Judarnas avvisande av evangeliet blir för Paulus till ett meningsfullt frälsningshistoriskt skede (Rom. 11, 11 ff.). Likaså behärskas Pauli parenes av den frälsningshistoriska aspekten. Han manar till ståndaktighet i det närvarande trångmålet, till hopp inför den eviga härligheten. Här visar sig ock sammanhanget mellan teologi och parenes hos Paulus, mellan den »teoretiska» och den »praktiska» undervisningen i hans brev. Båda vilja icke inskräpa något annat än detta: Inse den närvarande situationen, och vad den kräver!

Därmed har den teologiska frågan klarnat. Paulus teologi får ett eningsband i den frälsningshistoriska aspekten. Och även den kyrkohistoriska frågan blir tillrättalagd. Pauli teologi framstår icke som ett slags separat filosofiskt system för sig av fullständigt eget fabrikat, men icke heller som blott och bart en dubblett av urförsamlingens lära och tro, utan den framstår som en utbyggnad av det urkristna kerygmat med dess övertygelse om inbrottet av ett nytt frälsningshistoriskt

skede. Så klarna samtidigt både frågan om enheten i Pauli teologi och frågan om dess samband med det urkristna kerygmat. Därmed tillgodogör sig också forskningen frukterna av det senaste århundradets mäktigaste exegetiska strömningar, den historiskt-kritiska och den biblicistiska. Den förra har sett problemen och har letat i öster och väster efter nyckeln. Den senare har gått omkring med nyckeln utan att se problemen. Det är på tiden att nyckeln sättes i låset.

TRE UTKAST TILL EN ESKATOLOGISK TOTALSYN

EN KOMPARATIV KRITISK STUDIE

AV DOCENT FOLKE HOLMSTRÖM, LUND

I. TRE STANDARDVERK INOM NUTIDA ESKATOLOGI.

Efter den länge undertryckta eskatologiska aspektens segrande egenombrott börjar det nu bli på tiden att inhösta de mognande systematiska frukterna av det nästan krisartat febrila och en smula förvirrade arbete, som under de sista femton åren ägnats dessa problemkomplex, i samband med en genomgripande nyorientering av hela det teologiska betraktelsesättet. För att vinna en orienterande överblick över arbetsfältets aktuella läge, redan ernådda resultat och ännu väntande uppgifter, vilja vi i en komparativ studie ställa bredvid varandra de tre arbeten, som synas oss f. n. ha mest positiva uppslag att bjuda för lösande av några nutidsteologiens brännande problem.¹

De verk, i vilka huvudkämparna i den remarkabla debatt, som kallats den moderna eskatologiens »sjuåriga krig», »der Streit ohne Ende um das Ende aller Dinge», Paul Althaus och Carl Stange,²

¹ Paul Althaus: Die letzten Dinge (= D. l. D.) (Studien des apologetischen Seminars, 9. Heft.) Vierte, neubearbeitete Auflage, 6.—8. Tausend. Verlag C. Bertelsmann, Gütersloh 1933. XII, 353 S. Mk. 10:— geb. 12:—.

Carl Stange: Das Ende aller Dinge (= Ende a. D.) (Die christliche Hoffnung, ihr Grund und ihr Ziel). Verlag C. Bertelsmann, Gütersloh, 1930. VI, 242 S. Geb. Mk. 10:—.

Walter Künneth: Theologie der Auferstehung (= Th. d. Auferst.) (Forschungen zur Geschichte und Lehre des Protestantismus, 6. Reihe, Bd I), Chr. Kaiser Verlag, München, 1933, 2. unveränderte Auflage 1934, VIII, 264 S. Mk. 6: 80.

² På svenska har ännu alltjämt icke någon ingående framställning av denna ur både idéhistorisk och systematisk synpunkt betydelsefulla debatt om Luthers ställning till tanken på själens odödlighet publicerats (Jfr A. Nygren i Sv. T. Kv. 1926, s. 300). Utan att här, lika litet som i mitt arbete: Det eskatologiska motivet i nutida teologi (= Esk. mct.), 1932, där dokumenten finnas sammanställda i noten å s. 295, kunna taga ställning i Lutherinterpretationens specialfrågor, vill jag efter förnyad genomgång av de omdisku-

sammanfattat sin t. v. definitiva position, äro därvid naturligtvis värda att noga beaktas. Men det är verkligen skäl att därjämte ägna uppmärksamhet åt Walter Künneths utkast till en utifrån uppståndelse tron orienterad eskatologisk världsvy.¹

Just därför att dessa tre framstående teologer i det stora hela företräda samma principiella grundinställning, är det så lärorikt att genom en jämförelse i fråga efter fråga exakt avläsa den häpnadsväckande snabba marschtakt, varmed det eskatologiska motivet tränger sig framåt i dessa yttersta dagars teologiska tänkande.² Och genom en kritisk granskning av deras problemställningar vilja vi söka för framtiden undanröja kvarstående hämningar längs dess väg.

Först kunna här några inledande ord om dessa tre arbetens allmänna litterära karaktär vara på sin plats.

Omstöpt från grunden föreligger Paul Althaus' »Die letzten Dinge» i sin fjärde, avsevärt utvidgade upplaga såsom ett nytt verk, även om grundtankarna, låt vara i modifierad form, äro bibehållna.³ Genom omläggning av planen och infogande av en myckenhet nytt stoff, bl. a. ställvis vidlyftiga dogmhistoriska utblickar, har det ursprungliga, för sin epok klassiska »utkastet» av 1922 år 1933 fått karaktär av en utförlig dogmatisk »lärobok»,⁴ som sammanfattar hela den kristna livssynen från eskatologisk utsiktspunkt. I sin nya form

terade ställena ej längre underlåta att ge uttryck åt min personliga mening, att Stange i det hela lyckats mera övertygande än Althaus uppvisa Luther-ställets förenlighet med den systematiska helhetsåskådning han företräder.

¹ Genom Anton Fridrichsens uppsats: Uppståndelseologi (Sv. T. Kv. 1934, s. 51—70, spec. s. 52—61) har Künneths arbete redan inför Kvartalsskriftens läsare fått en ingående presentation, men då Fridrichsen alldeles lämnar å sido de dogmatiska partierna, som synas mig vara de tyngst vägande, blir bilden en smula ensidig; det löftesrika i Künneths verk torde vara just den intima samverkan mellan exegetiska och systematiska synpunkter. Då här blott eskatologien beaktas, måste det kristologiska huvudpartiet i boken alltjämt förbigås.

² I den ovannämnda avhandlingen har jag redan underkastat alla tre arbetena en ingående analys, men då dess idéhistoriska framställning vill demonstrera det eskatologiska genombrottets fortskridande i etapper, gör den icke en förnyad genomarbetning av stoffet under systematisk aspekt överflödig.

Där har jag emellertid utförligt registrerat förskjutningarna av Althaus' ståndpunkt i 4:de upplagan, jämförd med den 3:dje, som förut recenserats i Sv. T. Kv. av T. Bohlin 1926 (s. 280—289) och A. Nygren 1929 (s. 86—88).

³ Vorwort, s. VII.

⁴ s. VIII.

är Althaus' verk ägnat att än kraftigare bestyrka hans ord i förordet av år 1926, att i eskatologien alla den systematiska teologiens trådar löpa samman.¹ Och dock skulle säkerligen större systematisk helgjutenhet och klarare linjeföring ha uppnåtts, om arbetets formella nygestaltning fått omfatta alla delar av texten. Nu kan man ej undgå intrycket, att i många ordagrant övertagna partier ur de äldre upplagorna mer än ett relikst släpats med, som sakligt sett borde vara antikverat på förf.:s nuvarande ståndpunkt.

Alltjämt har dock Althaus' eskatologi kvar tillräckligt mycket av den första skissens strama och stringenta tankeföring för att i fråga om formell slutenhet ha ett avgjort företräde framför Carl Stanges. Också »Das Ende aller Dinge» ger en sammanhängande framställning av alla de eskatologiska problemen, även om linjerna inte lika ofta som hos Althaus dragas ut över hela dogmatikens fält. Sin sakliga styrka har Stanges bok framför allt genom den skarpsynta och inträngande kritik han i enskilda frågor ägnar samtida teologers grundläggande problemställningar, framför allt Althaus' i de båda tidigare upplagorna. Men formellt sett har det inte lett hans framställning till favör, att han valt att utveckla sin positiva tankegång med rent verbal anslutning till Luthers skrifter. Långa sträckor sida upp och sida ned fortgår en sammanhängande parafras av Luthertexter, som tröttnar läsaren och gör det svårt för honom att överblicka, vart Stanges egna tankelinjer syfta hän. Därför är det blott så småningom, vid förnyad genomarbetning av boken, som man allt bättre lär sig uppskatta de djupträngande analyser och betydelsefulla ansatser, som verkligen gömma sig bakom dess en smula otympliga komposition och som otvetydigt bära vittne om, att verket stammar från en av samtidens mest självständiga, skarpsynta och djuptänkta teologer.

Är Stange sålunda, trots stilens logiska klarhet, i denna bok rätt tungläst, så verkar Walter Künneths framställning medryckande, trots tyngden i fråga om både saklig argumentering och stilistisk utgestaltning. Hans dristigt skisserade totalvy över »Theologie der Auferstehung» har något av den nyfunna helhetssynens friskhet, som också läsaren blir betagen av. Han tänker med något av Stanges djupborrande energi och talar med något av Althaus' innerliga tonfall.

¹ D. I. D. ³ s. X, sv. s. X, ⁴ s. VIII.

Gör Stanges eskatologi ett ännu oavslutat intryck, med sin blandning av polemiserande vidräkning med nutidsteologi och reproducerande återgång till Luthertankar, så synes däremot Kunneth i uppståndelse-motivet ha funnit ett bibliskt centralt tema, vars systematiska utvecklande ger hans teologiska intentioner ett helgjutet uttryck. Också Kunneth vill i dogmatiken hävda kristna kärnsanningar, som blivit bortskymda av hittills gängse teologi. Det är här icke fråga om någon eskatologisk monografi, men också över eskatologiens arbetsfält faller ett löftesrikt återsken från den nya ljuskälla, den nytestamentliga uppståndelsevisshetens budskap, som bildar centrum i Kunneths teologiska tänkande.

Föres jämförelsen mellan våra tre författare vidare, först (II—IV) till det eskatologiska utkastets metodiska utformning och teologiska inramning, kan man klart skönja, hur en genomgående tendens allt mer dominerande tränger igenom nutidens teologi. Vi fixera förskjutningen ur tre synpunkter. På linjen från Althaus — han måste ställas först särskilt därför att hans tidigare utvecklingskedan alljämt efterverka! — över Stange till Kunneth blir efter hand (II) eskatologiens metodiska grundläggning allt mer positivt biblisk och (III) dess allmänna bakgrund, den frälsningshistoriska totalvyn, allt mer objektivt grundad och universellt utbyggd, och framför allt blir, genom den innevarande brytningstidens fortgående inre frigörelse från den »tidlösa» eller »ohistoriska» epokens eskatologiska tänkesätt, (IV) själva eskatologibegreppet allt mer historiskt förankrat och konkret framtidsbetonat. Det är instruktivt att närmare belysa detta.

II. ESKATOLOGIENS METODISKA GRUNDVAL ALLT MER POSITIVT BIBLISK.

När det först gäller den principiella grundvalen och den metodiska ursprungsorten för eskatologiens utsagor, så föreligger ju omsider i 4:de upplagan hos Paul Althaus en genomgripande omläggning av dess fundament. Medan Althaus förut av apologetiska skäl var angelägen att ge det kristna evighetshoppet en bredare grundval genom att in-teckna det mot en vidare religionshistorisk och religionsfilosofisk

bakgrund, så betyder det en självständighetsförklaring för dogmatiken, att han nu slopat hela denna grundläggning och i stället börjar med att helt enkelt hänvisa till det historiska förhållandet, att den genuint kristna eskatologiens ursprung är rent bibliskt, att både det universella och det individuella evighetshoppet spirat fram på den gammaltestamentliga uppenbarelsens mark, betingat av dess egenartade gudstanke, och att det nått sin fulländning genom Guds uppenbarelse i Kristus. Om termen »axiologisk eskatologi», hämtad från idealistisk värdefilosofi (W. Windelband), förut lade en viss press på tolkningen av den kristna gudserfarenheten, så har dogmatiken nu friare möjligheter att utveckla dess genuina innebörd. Hela distinktionen mellan de båda grundformerna »axiologisk» och »teleologisk eskatologi» är nu rätteligen förvisad till ett »bihang», som behandlar den filosofiska eskatologien som en sekularisering av den bibliska, medan den spänning mellan visshet om det närvarande och förväntan av det kommande, som den sökte uttrycka, inom trosläran i stället tolkas genom distinktionen mellan »Sätze des Bleibens und Sätze des Kommens».

Dock skulle det första kapitlets uppläggning blivit ännu klarare, om Althaus sammanställt den idealistiska spekulationens lära om världets tidlösa giltighet i det avslutade bihanget med den historielösa mystikens upplevelse av det gudomligas närvaro, som i kapitlets början framställes som den diametrala motsatsen till den historiska och etiska religionens spända framtidsförväntan. Hade Althaus framhåvt det nära systematiska sammanhanget mellan dessa båda tidlösa värdeupplevelser klarare än han nu¹ gör (då han exempelvis låter båda företrädas av Fichte!), så att »idealism» och »mystik» framstått såsom skilda uttryck för samma religiösa totalinställning, kunde det ha legat mindre nära

¹ Oaktat kapitlet om »eskatologiens ursprung» 1933 har vida enklare planläggning än det första utkastet därtill, encyklopediartikeln »Eschatologie» 1928 (R. G. G., II, spec. sp. 354—55), där den fördelas på fyra ursprungsrötter, synes Althaus ännu 1933 ej ha fullt dragit konsekvenserna av där antydda insikter. På tal om den historielösa värde metafysiken heter det där: »Diesem hellenischen Idealismus entspricht als religiöse Gestalt die Mystik in ihren verschiedenen Arten». Visserligen skiljes denna hellenska idealism också här från den bibliskt influerade tyska, men om en inre förbindelse dem emellan är dock Althaus klart medveten: Den idealistiska historietolkningen har förlorat den profetiskas »ursprungliga allvar genom en syntes med den o-eskatologiska världsbetraktelsen», varigenom den framstår som en kompromiss mellan eskatologisk transcendens- och evolutionistisk immanenstanke, de där ömsesidigt förlama varandra.

till hands att uppfatta den idealistiska historiefilosofien såsom en sekularisering av den bibliska gudsrikesidén än snarare såsom en av kristna inflytelser bruten variation av ett värdesträvans utvecklings-schema, som ytterst är uttryck för samma grundtyp av »naturlig religion» som den rena mystikens evighetsupplevelse.

Carl Stange har alltid framträtt såsom bibliskt förankrad teolog, medan Paul Althaus' eskatologiska insats i kampen mot den gängse sluthistoriska lärotypen framför allt är knuten till bekämpandet av en skev »biblicism» såsom dogmatisk gottköpsutväg. Visserligen vill Althaus genom att rensa ut en del av bibelns tidsbestämda föreställningar endast förhjälpa själva den religiösa andan i bibelns tänkesätt till herravälde inom nutidsdogmatiken, men Stange finner dock intentionens genomförande betänkligt, när den dogmatiska härledningen ur trons centrala »Kristusfaktum» kan leda till utmönstring av den historiske Jesus' egna profetiska framtidssyner.¹ Även han avgränsar sig dock från biblicismen såsom dogmatisk metod, när han hävdar, att Skriften väl har »normative Bedeutung für unseren Glauben, aber nicht für unsere Dogmatik».² Som eminent Lutherkännare gör sig Stange fastmer saker till den metodiska ensidigheten att överbelasta sin eskatologi med Lutherord i stället för med Skriftord.

Verkligt epokgörande betydelse för det systematiska utformandet av det dogmatiska systemet få de genuint bibliska trostankarna utan omtolkning eller omböjning först hos Walter Künneth, och därför kan man hälsa hans verk som värtecknet till en sannskyldig renässans för bibliskt tänkesätt inom den dogmatiska detaljforskningen. Med skärpa påtalar Künneth, att Kristi uppståndelse, det urdatum, som utgör den metodiska grundvalen för hans egen teologiska totalsyn, hos både Althaus och Stange, nutidens främsta eskatologiska tänkare, i strid mot deras djupaste teologiska intentioner alldeles lämnats ur räkningen, när det gällde den kristna eskatologiens metodiska grundläggning. Att Althaus icke vid framställningen av tron på vare sig uppståndelsen, den nya kroppsligheten eller den nya världen utgår från Guds maktgärning vid Kristi uppståndelse, utan i stället återopar

¹ Jfr Stanges positiva värdesättning och kritiska prövning av Althaus' bibelbevis Ende a. D. s. 202—210. Jfr s. 4, 63, 107, 123 ff.

² s. 209.

en allmän gudstro, allmänt filosofiska och kunskapsteoretiska överväganden, natur- och kulturfilosofiska argument och abstrakta begreppsbestämningar, betecknas som »der wunde Punkt seiner Eschatologie».¹ Och den ursprungligen fruktbara ansatsen i Stanges utkast fördärvas genom att uppståndelsetanken ej får konkret prägla evighetens begrepp: »Die Loslösung des Ewigkeitsbegriffes von der Auferstehung Jesu treibt zu einer allgemeinen religiös-ethischen Begriffsbestimmung, die keineswegs gegen ein Abgleiten in den von Stange bekämpften Idealismus sichert».² Künneht lägger resolut urkristendomens centrala kerygma om »resurrectio» till grund ej blott för den *eskatologiska*, utan för den *dogmatiska* och *etiska* tankebyggnaden i dess helhet. Och det visar sig, då man börjar räkna med uppståndelsen såsom en verklighet att taga på allvar och draga konsekvenser av, att från dess religiösa innebörd nytt ljus upplåtes ej blott över trostolkningen, utan att *en ny historiesyn*,³ *en ny naturuppfattning*⁴ och *en ny världsaspekt*,⁵ som är byggd på grundvalen av »Kristusverkligheten», börja skymta. Ja, uppståndelsen avslöjar i själva verket *en helt ny verklighetsdimension*, som är konstitutiv för all tillvaro och ägnad att begränsa, ifrågasätta, delvis upphäva den vetenskapliga verklighetstolkning, som är den enda en empirisk positivism kan räkna med. »Die Auferstehungsdimension hat für das Weltganze existentielle Bedeutung. Von hier aus wird deutlich, dass in dem Augenblick, in dem die Erkenntnis für diese Dimension aufbricht, sich eine grundlegende Umwälzung des ganzen Daseinsverständnisses vollziehen muss. Das Wissen um die Lebenswirklichkeit der Auferstehung Jesu verändert mit Notwendigkeit das Wissen um die existentielle Situation des Menschen und seiner Welt.»⁶ »Uppståndelseteologien» visar sig innesluta en existentiell »*kristlig ontologi*» och *antropologi*. Utan att här kunna kritiskt taga ställning till de metodiska, religionsfilosofiska och dogmatiska problem, som utformandet av denna »bibliska» metafysik

¹ Th. d. Auferst. s. 219—226. Jfr Althaus' försök till självförsvar, D. I. D. ⁴, s. 116—17, 334—35.

² Th. d. Auferst. s. 227—28.

³ s. 229—242, 249.

⁴ s. 158—165.

⁵ s. 199—217.

⁶ s. 57.

ställer, vill jag blott påpeka, att Kunneth från sin metodiska utgångspunkt vågar på bokens sista blad upprulla »die Möglichkeit einer universalen Weltdeutung».¹

III. ESKATOLOGIENS FRÄLSNINGSHISTORISKA BAKGRUND ALLT MER OBJEKTIVT GRUNDAD OCH UNIVERSIELLT UTBYGGD.

Det är ju den teologiska biblicismens förtjänst att ha utvecklat frälsningshistoriens imponanta drama till ett schema, som numera bildar den organiska bakgrunden för varje teologisk eskatologi. Också hos våra tre författare är tydligtvis det frälsningshistoriska grundschemas betydelse beroende av deras metods bibliska halt. Frälsningshistoriens universella vidd och trygga objektivitet växer i samma mån som den bibliska grundvalen efter hand breddas ut.

Som lärjunge till Martin Kähler har Paul Althaus sin eskatologiska grundsyn förankrad i den frälsningshistoriska konceptionen. Men eftersom hans stora genombrott skett under den tidlösa epokens stjärna, ha dess karakteristiska hämningar i tvenne hänseenden vållat våldsamma beskärningar av frälsningshistoriens horisont: det sluthistoriska framtidsperspektivet undantränges av den aktuella evighetsrelationen i nuet, och den universella fulländningens kosmiska vidd förtränges till den individuella vissheten om dom och frälsning.² Oavslårligen har visserligen Althaus sökt modifiera dessa avvikelser, som vållats av att den bibliska utblicken mot en historiens framtida slutakt ersatts med utblicken mot en överhistoriskt samtidig evighetsrelation i den metafysiska tidlöshetstankens stil, men denna bildar dock alltjämt konceptionens djupast sett bärande grundval ännu i 1933 års upplaga. Althaus' behandling av frälsningshistoriens problem har därför för eskatologiens struktur närmast haft *negativ* betydelse: han har inriktat sig på att ur den gängse frälsningshistoriska konceptionen söka utrensa den biblicistiska bevisningen och den historiefilosofiska utvecklingsoptimismen.

¹ s. 261.

² Jag hänvisar här blott till ingående analyser i Esk. mot. s. 281—83, 291—95, 310—19, 333—42, 399—406 och pregnant sammanfattning i Z. syst. Th., XII, S. 334—39.

Finna vi knappast hos Althaus något målmedvetet försök att fixera den kristna frälsningshistoriens begrepp i förhållande till den profana historiefilosofiens grundsyn, är däremot en skarp kontrast dem emellan framarbetad genom Stanges analys av deras motsatta struktur, och hos Künneht skärpes motsättningen till att gälla skilda verklighetsdimensioner: såsom eskatologisk »kris» för all immanent verklighetsuppfattning uppställs en »kristocentrisk historiesyn».

I kapitlet om »Det eskatologiska historiebegreppet» försöker Carl Stange framhäva det genuint kristna bedömandet av det historiska skeendet genom att draga en ytterst skarp gräns mellan ett filosofiskt (»immanent») och ett teologiskt (»transscendent») historiebegrepp.¹ »Wenn die Philosophen von Geschichte reden, so ist dass eine Aussage über die Welt; wenn dagegen die biblische Religion von Geschichte redet, so ist das eine theologische Aussage, d. h. eine Aussage über Gott.»² Medan den filosofiska historietolkningen utgår från människan och låter världshistoriens mål vara den enskildes och mänsklighetens fullkomning, utgår den bibliska från Gud och låter världshistorien gå ut på att göra hans gärningar verksamma bland människorna. »Geschichtsphilosophie und Heilsgeschichte sind zwei wesentlich verschiedene Grössen.»³ Den filosofiska idealismen låter historien få mening genom ett mål, som växer fram ur den immanenta historieprocessen själv, medan den bibliska eskatologiens historiesyn låter historiens mening bestå däri, att Gud gör slut på den.⁴ »Die Idee der Eschatologie besagt, dass das Ende der Geschichte nicht den Ertrag der Geschichte bezeichnet.»⁵

¹ Den kritik, jag i Esk. mot. 377—78 ägnat detta kapitel, skjuter något över målet. Jag har ej tillräckligt noga observerat, att ordet »historia» i Stanges resonemang till en början endast avser en immanent historiesyn på filosofisk basis, men att eskatologiens transscendentia historieuppfattning enligt Stanges terminologi ej hör dit, varför hans framställning ej är så motsägande som jag ansett. Då jag själv vill räkna det av Stange senare införda begreppet »Heilsgeschichte» med in under överbubriken »Geschichte», har jag förbisett, att Stanges av mig klandrade motsättning mellan »historia» och »eskatologi» verkligen i hög grad tjänar samma intention som jag syftar till: utformandet av ett strängt »eskatologiskt historiebegrepp».

² Ende a. D. s. 105.

³ s. 118—120, s. 211.

⁴ s. 6, 104—5, 212—13.

⁵ s. 117.

Hos Althaus koncentreras frälsningshistoriens omfång kring »die Christustatsache», som är över-historiskt verksam i en individualistiskt tänkt nu-upplevelse. Stange påtalar denna förträngning och söker undgå den genom att positivt bestämma frälsningshistoriens begrepp såsom »die Geschichte des Gottesverhältnisses». ¹ Härigenom får *hela tankegången en mera biblisk och teocentrisk struktur* än hos Althaus, där historiefilosofisk och evolutionistisk konstruktion trots allt ännu spelar större roll. »Nicht in den frommen Erfahrungen des Einzelnen, sondern in dem geschichtlichen Wirken Gottes ist der Fortgang der Heilsgeschichte begründet.» ² Stanges historiebegrepp — »zeitliches Geschehen als sinnvoller Zusammenhang» ³ — får sin kristliga utprägling framför allt genom Guds utkorelsegärning i dess begynnelse, vid skapelsen. ⁴ »Durch diese Beziehung auf die Gottestat am Anfang gewinnen die einzelnen Ereignisse in der Geschichte Ewigkeitswert. Die Geschichte ist nicht Mittel für irgend einen Zweck, der erst erreicht wird, wenn die Geschichte aufhört. Die Geschichte ist vielmehr die beständige Vergegenwärtigung der am Anfang stehenden Gottestat. Das der Geschichte Wertgebende ist in ihr, d. h. in der Geschichte.» ⁵

Hos Walter Künneth blir historiens mening än mer konkret förknippad med en Guds maktgärning i det förgångna, men den står ej vid början utan i mitten av historien om mänsklighetens gudsförhållande. Paradoxalt nog ligger emellertid denna frälsningshistoriens »Sinnmitte» utanför det historiska skeendet i vanlig mening ⁶ — men därför att uppståndelsen är »mer än historisk», är den ej mindre verklig, även om den ej är »historiskt given» så, att den skulle kunna vara tillgänglig för historievetenskapens gängse kategorier. ⁷ »Durch die Sinnmitte der Auferstehung Jesu ist die Geschichte als Heilsgeschichte qualifiziert.» ⁸ Därigenom får *hela synen på människosläktets historia i enastående grad en både kristocentrisk och eskatologisk särprägel.*

¹ s. 215—220.

² s. 220.

³ s. 104.

⁴ s. 104, 118, 119, 219—220.

⁵ s. 119.

⁶ Jfr spec. Th. d. Auferst. s. 237, 238.

⁷ a. a. s. 8—18.

⁸ s. 239. Jfr s. 106—111, 229—242.

»Der Geschichtssinn hat seinen Grund nicht in der Geschichte, sondern in Christus. Darum ist die eschatologische Grundrichtung des Geschichtslebens das, was ihm zutiefst den Sinn verleiht.»¹

På det allra närmaste sammanknytas här till en organisk enhet de stora frälsningsfakta i Guds handlande med människorna: syndaförlåtelse, försoning, uppståndelse, förnyelse, skapelse och parusi, urtillstånd och uppståndelseliv — allesammans äro länkar i en sammanhängande kedja, som ömsesidigt betinga varandra.² Just genom sin enastående art är uppståndelsens under det säkraste värnet mot att rättfärdiggörelse, försoning och inkarnation på idealismens vis förflyktigas till tidlösa symboler för en Guds konstanta sinnesriktning i st. f. att fattas som konkreta ingripanden av den i historien handlande Guden.³

IV. ESKATOLOGIENS BEGREPP ALLT MER HISTORISKT FÖRANKRAT OCH DESS EVIGHETSHOPP ALLT MER KONKRET FRAMTIDSBETONAT.

Blir frälsningshistorien utbyggd med allt mångsidigare och innerligare förbindelselinjer, så blir därigenom eskatologien allt fastare inbyggd i en kristen uppenbarelsetanke av klart historisk karaktär. Att numera det eskatologiska tänkesättet vänder sig ifrån tidlöshetspekulationens ensidigt överhistoriska och aktuella orientering visar sig ju slutligen framför allt däri, att det kristna evighetshoppet åter blir fast historiskt orienterat och konkret inriktat på en reell framtid.

För Paul Althaus har ju i viss mån uppenbarelsens historiska egenart städse utgjort grunden till både den kristna trons vågsamma spänning och dess i hoppet motsedda eskatologiska utjämning. Båda bero på en inre motsats i den kristna uppenbarelsetanken mellan Guds kallelse universella giltighet och dess blott partikulära tillägnelse i människornas tro, mellan den gudomliga sanningens obetingade anspråk och dess begränsade genombrott i de historiska relativiteternas värld.⁴ Guds självutblotning i ett historiskt människoliv, i Korsets

¹ s. 242.

² Jfr s. 140—44, 145—58.

³ s. 140.

⁴ Jfr Esk. mot. s. 292—294.

smädliga död, uttrycker en Kärlek, som blott på den fria avgörelsens inre väg vill återvinna människohjärtat — med risk, att det gör ett förfelat val. Denna grundtanke om den gudomliga uppenbarelsens kenosis, som bildar hjärtpunkten i Paul Althaus' teologi, utvecklas nu utförligare än förr: i Kristus är Gud blott paradoxalt närvarande, den suveräne Herren är fördold i en skenbart vanmäktig tjänares gestalt, och samma motsägelses dubbelhet präglar den kristnes lika väl som kyrkans liv: Guds barn äro visserligen i princip helt uttagna ur syndens och dödens herravälde, men i praktiken alltjämt delvis kvarhållna därunder. »Doch kann die Kenosis nur Durchgang sein.» Självva frälsningsuppenbarelsens fördoldhet innebär omedelbart löftet om dess framtida fulla avslöjande i härlighet.¹

Men trots detta kan Althaus alltjämt knappast avvinna eskatologiens relation till en reell framtid någon vital religiös mening. Han gör inledningsvis en remarkabel ansats: »Die Eschatologie hat es mit der wirklich in der Zeit an uns herankommenden Zukunft zu tun».² Men vid den avgörande bestämningen av evighetens begrepp kunna de kraftigt omändrade, men dock alltjämt svävande och oklara formuleringarna ej fördölja, att han ej torde ha lyckats komma helt loss ur den fatala dialektiska motsats, vari problemet uppenbarelse och historia fixerats genom att den »tidlösa» epokens män förväxlat spänningen mellan dessa båda led med en abstrakt metafysisk motsats mellan evighet och tid, varigenom en organisk förbindelse mellan dem omöjliggöres. I utbyggandet av framtidsrelationen kommer Althaus ej längre än så: »Die Ewigkeit Gottes wird in Christo der Gehalt unseres Lebens, aber so, dass sie eben damit sein Ziel wird. Sie ist überzeitlicher Gehalt und zeitendliches Ziel der Geschichte zugleich — das ist das dialektische Verhältnis von Ewigkeit und Geschichte, das in der Spannung und Einheit von Haben und Haben im Christenleben erscheint.»³ Emedan evigheten ännu företrädesvis fattas rent överhistoriskt, som »überzeitlicher Gehalt», har Althaus ännu svårt att tala om något verkligt slutmål för historien.

Att den övertidliga samtidigthetsaspekten alltjämt dominerar på

¹ D. l. D. ⁴ s. 35—41.

² s. 4—5.

³ D. l. D. ⁴ s. 58—59. Jfr ¹ s. 63 = ³ s. 75—76, sv. s. 95—96.

den sluthistoriska framtidsaspektens bekostnad röjer sig också i uttalandena om yttersta dagen såsom »die jederzeit aktuelle Möglichkeit» — mer än som den oåterkalleligt och slutgiltigt sista verklighet i historien, som definitivt gör slut på historien. »Mag das Ende chronologisch nahe oder ferne sein, es ist wesentlich zu jeder Stunde ganz nahe.»¹

Medan för Althaus »geschichtliche Parusie» innebär en »*contradictio in adjecto*»,² bestämmer Künneth parusien såsom »das Ereignis der Geschichtsvollendung» — »weder ein zeitloser Ewigkeitspunkt, noch ein Endpunkt in der geschichtlichen Sphäre, sondern der Anbruch vollendeter Geschichtlichkeit».³ Detta beror på, att den eskatologiska fulländningen i evighetens nya värld icke för honom består i ett upphävande av tiden, utan tvärtom bestämmes världens fulländning såsom »Vollendung der Zeit»⁴ och evigheten såsom »Zeitvollendung» — »nicht

¹ D. l. D. ⁴ s. 263—65. Jfr s. 241—42.

I sin motkritik: Eschatologisches. Zur Verständigung mit Folke Holmström (Z. syst. Th. XII, 1934—35, s. 609—623) har Paul Althaus (s. 619—621) invänt, att detta citat är lösrückt ur sitt sammanhang. Det uttrycker blott det ena momentet av hans värdesättning av urkristendomens väntan på Kristi snara tillkommelse. Medan det utifrån den ohistoriska epokens tidlösa samtidighetsaspekt blott kunde heta, att »jede Zeit» är »letzte Zeit» (D. l. D. ¹ s. 84, ³ s. 174, sv. s. 215, ⁴ s. 264), tillfogas det nu, att även »Erwartung der zeitlichen Nähe des Endes» såsom »jederzeit drohende Möglichkeit» har betydelse (⁴ s. 265). Jag instämmer helt i de ord Althaus här faller: »Die Erwartung der Parusie hat die gleiche Aktualität wie die Erwartung des Todes. Auch in diesem konkreten Sinne der ständigen Möglichkeit des Endes ist jede Zeit für uns, die wir sie erleben, letzte Zeit». Men min anmärkning går ju ut på, att också här den överhistoriska samtidighetsaspekten efterverkar just däri, att man talar om parusien blott såsom *aktuell möjlighet* och ej såsom *ofrånkomlig verklighet*. Liksom döden icke blott möjligen *kan* träffa oss när som helst, utan verkligen *måste* träffa oss i ett bestämt ögonblick, så sätter parusien en lika bestämd gräns för släktets historiska nådatid som döden för den enskildes.

Om jag sålunda måste vidhålla, att fjärde upplagens framställning i sin helhet drabbas av min kritik, så måste jag å andra sidan med glädje konstatera, att Althaus i sitt nya inlägg lämnat denna ståndpunkt för att närma sig min. Jag vågar hoppas, att jag med min anmärkning har bidragit att framkalla den tredje förskjutning av Althaus' position, som kommer till uttryck i hans nya, skarpare formulering av vår gemensamma intention, vari jag helt kan instämma: »Die Gegenwart hörte auf, letzte Zeit zu sein, wenn nicht auch das zeitliche Ende käme», liksom han underskriver min mot honom riktade formulering (Z. syst. Th. XII, s. 621).

² D. l. D. ³ s. 151, sv. s. 187, ⁴ s. 242.

³ Th. d. Auferst. s. 256. Jfr Thurneysen: Christus und seine Zukunft (Z. Z. 1931) s. 209—210.

⁴ Th. d. Auferst. s. 251.

eine inhaltsleere Zeitlosigkeit, sondern vielmehr die Vollinhaltlichkeit einer erfüllten Zeit».¹

Härmed är den »tidlösa» evighetstanke övervunnen, som bildat grundvalen för den överhistoriska eller ohistoriska epokens eskatologiska konception. Liksom Carl Stange genom en skarpsinnig *negativ* kritik har ådagalagt, att den kristna evighetstron omöjligen kan tolkas med de idealistiska postulat om normernas »tidlöshet» och det absoluta »övertidlighet», varmed man gemenligen förväxlat den,² så har Walter Künneth genom sin dristiga *positiva* skiss av uppståndelseverklighetens fulländning, »telos», åskådliggjort, att »die neue Welt eben nicht Zeitlosigkeit, sondern Zeiterfülltheit darstellt»³ och att historien icke blir blott upphävd utan också bärgad vid uppståndelsens segrande genombrott, som icke innebär »eine abstrakte Übergeschlichkeit, sondern eine konkrete Geschichtserfüllung».⁴ Vilken genomgripande betydelse detta principiella genombrytande av sekelgamla platoniserande tankevanor äger ej blott för eskatologien, utan för teologien över huvud, är här ej plats att ens antyda.

Hur eskatologiens begrepp får sin konkreta innehållsliga utfyllnad genom att inordnas i det frälsningshistoriska schemat är det nu skäl att närmare studera.

V. TRE CENTRALA ORIENTERINGSPUNKTER FÖR EN ESKATOLOGISK TOTALVY: »JUSTIFICATIO, INCARNATIO, RESURRECTIO».

Söka vi nu fixera eskatologiens systematiska ort inom frälsningshistoriens ram och därmed dess innehållsbestämda utprägling, finna vi hos Paul Althaus, att den »axiologiska» frågeställningen, som ju är ett utslag av den överhistoriskt-tidlösa epokens aktuella inställning till eskatologiproblemet, alltjämt efterverkar. Detta röjer sig däri, att för honom *den principiella utgångspunkten för hela den eskatologiska vyn alltjämt är erfarenheten i det aktuella nuet av Guds dom och fräls-*

¹ s. 173—175, 251.

² Se framför allt Die christliche Lehre vom ewigen Leben (Z. syst. Th. IX, 1931—32) s. 250—62.

³ Th. d. Auferst. s. 251.

⁴ s. 241. Mera ingående relateras dessa tankegångar Esk. mot. s. 375—76, s. 279—81.

ning hos den enskilde kristne. »Der entscheidende Zug unserer Grundlegung» är »die Begründung der Eschatologie als Erwartung des Kommenden in der durch Gottes Offenbarung gesetzten Heilsgegenwart.»¹ Om än den bibliska spänningen mellan $\nu\upsilon\nu$ och $\omicron\upsilon\pi\omega$, mellan »denna tidsålder och den tillkommande», åberopas, när Althaus återför eskatologiens spänning på att gudsuppenbarelsen själv är redan slutgiltig och dock samtidigt ännu icke avslutad,² är dock dogmatiskt förbindelsen mellan den aktuella upplevelsen och den framtida fulländningen hos Althaus alltjämt förmedlad därigenom, att båda återföras på en övertidlig evighetsrelation. »Das Gericht Gottes ist unsere Gegenwart und unsere Zukunft, denn es ist Ewigkeit, unentrinnbare Ewigkeit», heter det, och kallelsen genom Guds kärlek »ist unsere Gegenwart und Zukunft, denn sie ist Ewigkeit».³ Samma evighetstanke (som genom att höja upplevelsen i tiden upp på ett övertidligt plan gör den oberoende av tidslivets växlingar, men som därmed också gör den stabilt oföränderlig, eftersom dess tidlösa orörlighet från den tidliga aspektens plan måste te sig såsom konstant fortvaro i tiden!) förslår vidare för att ensam präglade innebörden i de kristna grundbegreppen »evigt liv» och »evig död»: »Unser, der Sünder, Beziehung auf Gott ist 'ewiger Tod'».³ »Die Gemeinschaft mit Gott bedeutet Teilnahme an dem unzerstörbaren Leben Gottes selbst, 'ewiges Leben'».⁴ I stället för att det formala evighetsbegreppet skulle få sin kvalitativa prägel av den kristna gudserfarenhetens vittnesbörd om vad evig död och evigt liv innebär, komma dessa sålunda att tolkas utifrån ett ganska kvantitativt och metafysiskt tänkt evighetsbegrepp. Därigenom att detta primärt konstitueras därav, att det fattas såsom negation av tiden, komma sålunda å ena sidan begreppen evigt liv och evig död icke att bli verkligt religiöst kvalificerade av det upplevda mötet med den Gud, som har ett med allt annat ojämförligt liv, ett liv, bredvid vilket allt annat liv ter sig blott såsom död. Och därigenom att det tidlöst-övertidliga evighetsbegreppets stabilitet sammankopplas med den kristna gudserfarenheten, kommer å andra sidan gudsförhållandet

¹ D. I. D. ⁴ s. 43. Jfr s. 41.

² s. 27.

³ s. 28.

⁴ s. 29.

att få en viss prägel av oföränderlighet, huru mycket Althaus än försöker värna den riskfyllda art, som tillhör livet i avgörelse, genom att låta de båda konstanta gudsrelationerna liv och död kontinuerligt förlängas och genom en spänningsfylld syntes förbindas.

Härav tvingas vi att uppkasta frågan, om eskatologiens inre uppdelning på »Sätze des Bleibens» och »Sätze des Kommens» egentligen är ägnad att troget återge den kristna trons eskatologiska inställning. Alltför starkt torde här hos Althaus ännu alltjämt efterverka motsatsen mellan »Gegenwartsbesitz» (axiologisk eskatologi) och »Hoffnungsziel» (teologisk eskatologi).¹ Det är dock, så vitt jag förstår, näppeligen så, att trons eskatologiska hållning låter sig sönderdelas i något, som man redan äger såsom en ernådd och »förblivande» besittning, som endast behöver för framtiden kompletteras eller bekräftas, å ena sidan och å andra sidan ytterligare tillskott av »tillkommande» gott, utan det är snarare så, att just det ernådda själv behöver fullkomnas, det »sträcker sig efter» en fullare uppenbarelse av Guds makt och »bidar efter» förlossning av också sin nuvarande gestalt (Rom. 8: 19, 23). Själva den andlösa pulsen i det kristna livet, förväntan, att själva den kristna frälsningserfarenheten skall upphävas till förmån för en ännu rikare framtida härlighetsuppenbarelse, kan nog ej omskrivas med en kombination av »Bleiben» och »Kommen». Den sammanställningen erinrar alltför mycket om att Althaus' eskatologiska dubbelschema ursprungligen omfattat också utomkristna komponenter: en kvietistisk gudsnjutnings oberördhet och en aktivistisk idealhungers värdesträvan. Framför allt begreppsschemat »Bleiben» väcker betänkligheter. Det präglas alltför mycket av den »axiologiska» värdeupplevelsens trygga ägande-medvetande för att kunna passa på nådaståndet, som vilar på Guds dagliga förnyande av syndaförlåtelsens under, varför det ej kan beskrivas såsom ett kontinuerligt »Bleiben des Gegenwärtigen», som Althaus hävdar till sitt försvar mot bl. a. G. Hoffmann,² såsom »Dauern des gegenwärtigen».

¹ D. I. D. ¹ s. 58, ³ s. 69, sv. s. 88. Jfr G. Hoffmann: Das Problem der letzten Dinge in der neueren evangelischen Theologie, 1929, not 80, s. 87—88 och D. I. D. ⁴ s. 16—17.

² D. I. D. ⁴ s. 19, 53.

tigen Letzten».¹ Ty här i livet kan tyvärr ingen syndaförlåtelse bli den sista vi behöva utom den, som först i nådatidens sista sekund förlänas vår arma själ av den nådige Guden själv.

Hos Carl Stange föreligger ett mycket beaktansvärt försök att låta evighetsbegreppet få en konkret utprägling, som är specifikt kristligt kvalificerad. Har Althaus utvecklat sin eskatologiska syn i närmaste anslutning till den kristnes ständiga erfarenhet av dom och nåd i rättfärdiggörelsen, så söker sig Stange från den subjektiva sidan av saken till dess förankring i ett objektiva frälsningsfaktum: *det gudomligas uppenbarelse i Jesu liv och framför allt på hans kors*. Att inkarnationen knytes närmare till korset än till krubban, erinrar om Althaus' syn på »die Christustatsache». Däri är också dessa moderna teologers grundsyn skarpt skild från klassisk »inkarnations-teologi». För dem båda belyses korsdöden också av uppståndelsens under, som än starkare framhäves av Künneht.

Sedan Stange med ingående analys och skarpsinlig energi avvisat alla försök att låta evighetstanken bestämmas på idealistiskt vis, utifrån världets allmängiltighet under negation av skeendets tidlighet, låter han i stället evigheten i kristen mening bestämmas av det intryck, som den troende får av det egendomliga i Jesu person och liv, framför allt sådant korset avslöjar dess innebörd. Därför att detta liv »durch seine Innerlichkeit und Tiefe» skiljer sig från det liv, som lever i världen och som lever inom oss själva, få vi ett intryck av Gud och Guds verklighet.² Jesu liv uppenbarar för oss det gudomliga,

¹ s. 29.

Mot den summariska sammanfattning jag i Z. syst. Th., XII, s. 330, 335, givit av innebörden i Althaus' radikala omgestaltning av traditionens eskatologibegrepp har han reserverat sig i samma tidskrift, s. 614—615. Som historiskt referat måste det visserligen betraktas såsom en förgrovning, när jag här säger, att vad som går förlorat genom slopandet av bibelns »sluthistoriska» framtidshopp, på annat håll »ersättes» genom infogandet av en filosofisk »axiologisk» spekulatio i Althaus' konception. Men denna tillspetsade formulering av Althaus' metod och resultat kan tjäna att röja en grundinställning, vars principiella räckvidd han själv icke kan erkänna. Även om han numera låtit *de begreppsliga termerna* »axiologisk» och »teologisk eskatologi» falla, synes mig alltjämt *de sakliga problemställningarna* vara bestämda av en idealistisk grundsyn, vars inverkan går djupare än Althaus själv anar. När jag ovan återfunnit dess efterverkan också bakom de nya termerna »Sätze des Bleibens» och »Sätze des Kommens», har jag genom denna fördjupning av min kritik redan bemött Althaus' motkritik.

² Ende a. D. s. 76—77, 96—97.

det eviga livets art. Evighetsbegreppet är sålunda ej kvantitativt eller »matematiskt» tidligt (ändlös fortvaro), ej logiskt tidlöst (obetingad giltighet), ej metafysiskt för- eller efter-tidligt (som garanti för moralisk vedergällning),¹ utan det är *ett religiöst och kristet kvalitetsbegrepp: det eviga är synonym för det gudomliga*. Vid Kristi kors bevisar det gudomliga livets transscendens sin kraft därigenom, att den förgänglighet, synd och gudsövergivenhet, som kännetecknar det jordiska livet, i Kristi liv övervinnes av hans uppståndelse, hans obetingade lydnad mot Gud och hans obetvingliga kärlek till Gud.²

Men om vi här ha en fruktbar ansats för bildande av ett »kristocentriskt evighetsbegrepp», blir likväl det positiva utbytet vid uppslagets genomförande påfallande ringa.³ Av Stange själv reduceras den konkreta livfylldhet, som genom intrycket av den Korsfäste och Uppståndne skulle kunna tillföras eskatologiens evighetsföreställningar, till en kuriös variant av den abstrakta motsatsen mellan livets inre och yttre sida: »Wenn Jesus alles, auch den Tod, als Gotteswerk hinnimmt, so bedeutet das, dass für ihn sein Glaube, seine innere Überzeugung, sein inneres Leben stärker ist als der Eindruck, den die Sinne aufnehmen, stärker ist als das äussere Leben ... Die Überordnung des inneren Lebens über das äussere Leben — darin besteht alles, was an Jesu Leben neu und verschieden von unserm Leben ist.»⁴ I själva verket röjer den färglösa beskrivning Stange här ger av »Jesu inre liv» en påfallande likhet med Herrmanns berömda tolkning därav, ehuru Stange ju eljest med rätta anser sig ha grundligt övervunnit den därmed förbundna kristendomstolkningen. Och ehuru Stange just här⁵ bemödar sig om avgränsning mot idealismen, måste man fråga sig, om det ej är just en typiskt idealistisk klyvning mellan inre och yttre i kosmologien och antropologien, som Stange här hemfallit åt, ehuru den står i flagrant strid med den totalitetsaspekt på människan såsom existentiell enhet av kropp och själ, som han eljest själv med så genomgripande effekt urgerat gentemot idealistiskt

¹ not s. 80.

² s. 80.

³ Jfr E. Thurneysens (Z. Z. XI, 1931, not s. 188) och W. Künneths kritik (Th. d. Auferst. s. 227—28).

⁴ Ende a. D. s. 88.

⁵ s. 89.

tänkesätt. Det måste anses ganska misslyckat att försöka bringa skapelse- och frälsningsverkets innebörd på den abstrakta formeln: »Gott schafft die Welt, d. h. er lässt sein inneres Leben zum äusseren Geschehen werden; aber das letzte Ziel seiner Schöpfung ist, dass die Menschen den Weg vom Äusseren zum Inneren finden».¹ Detta återfall i en ur kristet-dogmatisk synpunkt skäligen ofruktbar frågeställning inskränker hos Stange räckvidden av tids- och evighetsbegreppens kvalitativa nypräglning till en dialektisk omkastning av accenten i den abstrakta motsatsen mellan »yttre» och »inre»: »Das Leben ist zeitlich, wenn das Äussere zum Inneren wird; das Leben ist ewig, wenn das Innere das Äussere schafft».¹ Genom en sådan formulering måste uppenbarligen all verkligt eskatologisk spänning elimineras ur den kristna tron, och här torde vi sålunda ha en av de möjliga förklaringsgrunderna till att Stanges utförda eskatologiska tankebyggnad i betydligt hög grad är fri därifrån.

Till central orienteringspunkt för sitt eskatologiska tänkande tar Althaus den troendes aktuella erfarenhet av »die Christustatsache» — och därför har han fortfarande svårt att organiskt förbinda det med en reellt fattad framtid. Stange tar till utgångspunkt den Korsfästes »inre liv» — och därför kan han antyda den nya världens art endast i form av ett abstrakt schema. Walter Künneth väljer helt djärvt till utgångsläge den nya verklighetsdimension, som utgöres av den Uppståndnes nya liv, — och därmed får den eskatologiska framtiden en mera närgående betydelse och evighetens nya värld en mera konkret innehållsprägel.

Om hos Althaus den eviga världens ousägliga härlighet får realitetsmättad aktualitet genom att ställas i närmaste samband med den kristnes centrala subjektiva erfarenhet i rättfärdiggörelsen, så får den hos Künneth ej mindre rik innebörd, när den på det närmaste blir knuten till den objektiva frälsningshistoriens centrala Gudsgärning, ty såsom »die Heilsverwirklichung schlechthin»² fattar Künneth uppståndelsen. Lika väl som rättfärdigförklarandet utgör uppväckandet ett konkret ingripande i historiens gång, men genom sin universella art

¹ s. 89

² Th. d. Auferst. s. 141.

växer uppståndelsen mera omedelbart ut till kosmisk omfattning, varför denna ansats är ägnad att spränga den trånga horisont för fulländningshoppet, som följde med den individualistiska utgångspunkten hos Althaus. Enligt den nya epokens allmänna tendens har perspektivet samtidigt förskjutits ej blott i universell utan också futural riktning, eftersom *uppståndelsen fattas som »Anbruch der neuen Schöpfung und Hinweis auf die kommende Erfüllung einer endgültiger Vollendung»*.¹

Liksom hos Stange gudsuppenbarelsens frambrytande i den Korsfästes liv och död och uppståndelse betyder genombrottet för ett kvalitativt särpräglat evighetsliv, så innebär hos Künneeth Guds maktgärning med den Uppståndne Kyrios ett skapande »ur-under», som sätter in i världen »ein besonders qualifiziertes Leben»,² som står i kontrast till den immanenta världens verklighetssammanhang. Men medan det nya livets genombrott hos Stange får sin räckvidd beskuren genom att infogas i en snäv »inre» sfär, fattas uppståndelsens liv hos Künneeth med vida strängare transscendens och vida mer vittfamnande universalitet som en ny verklighetsdimension, som är konstitutiv för allt vad tillvaro heter och betyder en kris för den i rum och tid objektiverbara verklighetsdimensionen, som inför den nya eonens genombrott avslöjas såsom illusionär skenverklighet. Som existentiell »kris» är uppståndelsen parusiens förebud. »Das Begreifen der Auferstehung als neue Dimension schliesst in sich ein Hinweis auf eine Weltenwende von ungeheuren Ausmassen.»³

Var sin punkt av frälsningshistoriens drama ha sålunda dessa tre teologer utvalt som den bestämmande utgångspunkten och den centrala orienteringspunkten för sin eskatologiska totalvy: Althaus »justificatio», Stange »incarnatio» och Künneeth »resurrectio». Endast den sista termen uttrycker dock adekvat en tyngdpunktens förflyttning i framtidsperspektivets riktning, medan de båda förra endast tillnärmelsevis söka inskräpa en förskjutning från den subjektiva till den objektiva sidan i tillägnelsen av Korsets evangelium. Så nära förbundna äro ju dessa

¹ s. 158. Spärr. av Künneeth.

² s. 51.

³ s. 57. Jfr Ende a. D. s. 96: Das ewige Leben »ist im höchsten Sinne des Wortes das wahre Leben, demgegenüber alles übrige Leben zum Schein wird.»

tre »frälsningsfakta»¹ till sin religiösa betydelse, att det kan förefalla likgiltigt, från vilken »stånd»-punkt man börjar bygga ut den frälsningshistoriska helhetssynen. Och dock torde man efter det anförda icke kunna värja sig för det intrycket, att det för utgestaltningen av eskatologien ej är betydelselöst, var huvudaccenten faller. *Eskatologien har kunnat utformas till ett allt klarare, genomskinligare och djupare uttryck för det kristna frälsningsbudskapet i samma mån tyngdpunkten förskjutits framåt, i framtidens futurala dimension: från rättfärdigförklarandet av syndaren, sådant Jesus redan under sin jordevandring kunde uttala det över en betungad och nådeshungrande själ, till försoningsoffret för hela världens synder på Golgata kors i hans dödsstund och fram genom dödsnöden till frälsningsverkets triumf i påskmorgonens gryningstimma. Först där upplåter sig den eskatologiska utsikten mot »nya skapelsens morgonglöd» i sin fullhet.*

För att styrka denna huvudtes ytterligare kan det vara skäl att kasta en blick på nutidens teologiska debatt om dels (VI) förhållandet mellan försoning och fulländning, dels (VII) förhållandet mellan människoblivande och uppståndelse.

VI. DET INRE SAMBANDET MELLAN RÄTTFÄRDIGGÖRELSE OCH ESKATOLOGI.

Vid det teologiska genomtänkandet av »justificatio» har det gällt att söka förhindra en upplösning av dess paradox under eskatologisk aspekt, och ju mer genomfört futural den eskatologiska aspekten därvid utformats, dess bättre har detta lutherska centralintresse kunnat tillgodoses.

Det är Karl Holls förtjänst att inom Lutherforskningen åter ha dragit fram i ljuset den eskatologiska bakgrunden för rättfärdiggörelseläran. Men det betyder en skranka för hans interpretation av det reformatoriska evangeliet, när han drar den systematiska förbindelse-linjen mellan rättfärdiggörelsens benådningsakt och domedagens definitiva frikännande på sådant sätt, att paradoxen i »justificatio» ter sig oklanderligt motiverad ur etisk synpunkt genom utblicken mot

¹ Jfr C. Auléns sammanställning av Kristenhetens tre huvudbekännelser (Sv. T. Kv. 1935, s. 3—19), som publicerats först sedan ovanstående utformats för trycket.

helgelsens eskatologiska fulländning: Gud kan redan nu förklara syndaren rättfärdig, därför att han vet sig ha makt att i framtiden restlöst genomföra hans rening från synden.¹

I sina tidigare formuleringar kan Paul Althaus ej frikännas från en liknande tendens till en eticistisk omtolkning av rättfärdiggörelsens under, som i sista hand tenderar att beröva frälsningsvissheten dess djupaste stöd i Guds omotiverade barmhärtighet. Ja, under intrycket av Karl Barths tal om domen kunde han 1922 betona avgörelsen och boten så, att tankegången rent av fick en moralistisk anstrykning.² Annu i fjärde upplagan kvarstår formuleringen från 1922: »Wenn Gottes Vergeben uns als rein behandelt, so ist das gleichsam eine Vorwegnahme dessen, was er aus uns ganz erst jenseits des Todes machen wird» — och 1933 tillfogas blott orden: »und damit eine Verheissung dieses seines kommenden Werkes an uns».³ Men i och därmed att den eskatologiska framtidsrelationen likväl under mellantiden fått starkare betoning hos honom, har Althaus 1930 kunnat bättre göra rätt åt »det oerhörda, genombrytandet av den moraliska ordningen, det sedliga skandalon»,⁴ som utmärker rättfärdiggörelsens benådningsakt. Den skarpsinniga analys han då ägnar dess innebörd har just format sig till en uppgörelse med Karl Holl: »Die eschatologische Beziehung der Rechtfertigung macht diese also in keiner Weise 'sittlich vertretbar'».⁴ När han i 1933 års upplaga skarpare än förr avvisar skärseldsläran, har han också i en nyskriven, ytterst värdefull och djupgående utredning av förhållandet mellan rättfärdiggörelse och helgelse⁵ klart sagt ifrån, att tanken på en fortsatt sedlig luttring efter döden är en lika farlig moralistisk förfalskning av evangeliets anstötliga tröstebud, som den eticistiska omtolkningen av syndaförlåtelsens paradox: »Die Erlösung von unserer Sündigkeit durch Gottes Machtat in Tod und Auferweckung ist für das moralische Bewusstsein eben so anstössig wie die Rechtfertigung des Sünders durch Gottes 'synthetisches Urteil', nicht mehr und nicht minder».⁶

¹ Jfr den kritik av bl. a. G. Hoffmann och K. Holl jag antytt i Esk. mot. s. 389—391 (not).

² Jfr Esk. mot. s. 193—95, 306 samt C. Stanges väl hårda kritik (Ende a. D. s. 190—192).

³ D. l. D. ¹ s. 46, ² s. 46, sv. s. 60, ⁴ s. 38.

⁴ Zum Verständnis der Rechtfertigung (Z. syst. Th. VII) s. 735—737.

⁵ D. l. D. ⁴ s. 205—222.

⁶ s. 221.

Redan 1910 har också Carl Stange fast sammanfogat nuets rättfärdigförklaring med domedagens: »Alle Vergebung der Sünde ist hier auf Erden nur eine Weissagung auf das Gericht».¹ Och 1930 motiverar han sin tanke, att slutdomen blott kan få formen av en »Gericht der Scham» därmed, att denna »führt in gerader Linie auf die Vergebung Gottes hin. Das Gericht der Gläubigen ist dann nur der Abschluss und die Vollendung des Christenlebens.»²

Att rättfärdiggörelsens paradox har sin grund i uppståndelsens under, blir enastående klart bragt till uttryck, när Walter Künneth skriver: »In dem auferweckten Gekreuzigten enthüllt sich, dass der peccator zugleich justus sein kann».³ Medan hos Althaus den eskatologiska slutdomen tränges väl mycket i bakgrunden genom nu-aspekten, kan framtidsperspektivet komma bättre till sin rätt hos Künneth, eftersom »resurrectio» i ännu högre grad än »justificatio» direkt hänvisar till den eskatologiska framtiden och själv innebär det principiella genombrottet för »den tillkommande världens liv».

I själva verket synes Künneths uppståndelsetanke ägnad att på denna punkt utfylla en lucka i den gängse teologiska konceptionen. Den klyfta, som för luthersk tradition gärna gapar mellan »Gerech-terklärung» och »Gerechtmachung» och som Holl sökt rationellt bortförklara genom en eskatologisk tidlöshetstanke och som Althaus sökt paradoxalt överbrygga genom den eskatologiska spänningens begrepp, den blir hos Künneth organiskt utfylld genom en verkligt äktkristen och urkristen fundamentaltanke, när uppståndelselivets kraft spännes som en underfull bro över det svalg, som gapar mellan den kristnes principiella barnaskap och hans empiriska syndaliv. »Die Heilswirklichung, durch Gottes Handeln in der Auferstehung begründet, verändert zwar nicht empirisch, aber grundsätzlich und existenziell, die menschliche Lage ... Steht der Sünder mit dem Auferstandenen in einem existenziellen Zusammenhang, dann ist er in dem Kyrios schon von Gott gerecht gemacht, nicht bloss gerecht erklärt.»⁴ Genom hans

¹ Moderne Probleme des christlichen Glaubens ¹ 1910, s. 201, ² 1923, s. 209.

² Ende a. D. s. 161.

³ Th. d. Auferst. s. 141.

⁴ s. 142—143.

inre gemenskap med den Uppståndne Herren är en brygga lagd över det svindlande djupet. »Uppståndelseteologiens» interpretation av paradoxen i »justificatio» utifrån undret i »resurrectio» lyder så: »Gott rechtfertigt den Sünder auf Grund der in der Auferweckung des Gekreuzigten gesetzten neuen Situation des Versöhntseins und Gerechtfertigtseins. In dieser Situation ist der sündige Mensch, sofern er durch Christus an ihr teil hat, als gerecht vor Gott qualifiziert.»¹ Härmed synes möjligheten vara given att avblåsa den teologiska debatt, som Ritschl bundit vid alternativet, om rättfärdigförklarandets omdöme är analytiskt eller synetiskt.¹

VII. DET INRE SAMBANDET MELLAN INKARNATION OCH UPPSTÄNDELSE.

Aven det inbördes förhållandet mellan »incarnatio» och »resurrectio» inom nutida teologi kan vara värt att observeras. Vi kunna här ännu klarare skönja, att det är Martin Käblers inflytande, som i våra dagar tränger igenom allt djupare och allt fullständigare övervinner Albrecht Ritschls.

I Käblers skola har Paul Althaus lärt sig se långfredagens nattsvarta syndanöd genomlyst av påskmorgonens segrande nådesol. Eller med andra ord: Korsets gåta löses först, för modern teologisk tolkning som för urförsamlingens religiösa tro, när Jesu uppväckelse fattas som Guds egen bekräftelse på de Messiasanspråk hans Smorde framställde. Uttrycket för församlingens tolkning av Jesu gärning, i liv som i död, »sub specie resurrectionis» är inkarnationstanken. Den låter hans apokalyptiskt högtspända förväntan bli religiöst meningsfylld — t. o. m. när parusien i sin så ivrigt emotsedda form uteblev. Men utan detta urförsamlingens »Kristusdogma», blir hela den eskatologiska inställningen ett obegripligt »skandalon». Att Jesus apokalyptiska livssyn väckt så intensiv anstöt hos den av upplysningstidens tänkesätt behärskade historieforskningen, från Reimarus till Schweitzer, det beror framför allt därpå, att man vägrat att acceptera den religiösa innebörd, som inkarnations- och uppståndelsetanken är bärare av. Den »historiske Jesus» upplöses till ett överkligt fantom, ifall han

¹ s. 142—143. Spärr. av Künneht.

betraktas utan inre relation till den »levande Kristus», som utgjort livsprincipen i den bekännande kyrkans hela följande historia. På denna punkt verkar Kählers klarsyn alltjämt lika epokgörande som när den framkom för fyrtio år sedan. Den är en grundtanke hos Carl Stange.¹ Också Walter Künneth håller alltjämt stånd på Kählers frontlinje gentemot historieforskningens försök att isolera »den historiske Jesus» från kyrkans Kristustro, när han hävdar, att Jesu liv blir historiskt fattbart och begripligt först i uppståndelsens ljus: »Vom Leben Jesu wissen die Evangelisten nur, weil sie von seiner Auferstehung wissen».²

När Stange koncentrerade sin eskatologi kring det gudomligas inkarnation i Jesu liv och i hans korsdöd, var utförandet av tankegången icke ägnat att jäva Künneths iakttagelse, att »sachfremde Abstraktion» lätt kommer att vidlåda en exklusiv koncentration kring detta centraldogma om den paradoxala föreningen av Gud och människa, evighet och tid, som direkt inbjuder till filosofisk omtolkning och dialektisk lek med idéns symbolvärden. »In höheren Grade als das Prävalieren der Inkarnation wird das Aufzeigen einer Wechselbeziehung zwischen Menschwerdung und Auferstehung Jesu dem christologischen Interesse gerecht. Das Wunder der Inkarnation ist bedingt durch das Wunder der Auferstehung, aber ebenso kann von der Auferstehung nur deshalb geredet werden, weil man um die Geburt des Gottessohnes weiss.»³

Även på denna punkt visar det sig alltså, att arvet från Martin Kählers rika tankevärld kan helt tillägnas först när ej blott parusi och »justificatio» utan också »resurrectio» och »incarnatio» få ömsesidigt betinga och bestämma, allsidigt genomtränga och inbördes belysa varandra.

Den genomgående tendens vi sett taga allt fastare gestalt inom den samtida teologien, synes sålunda t. v. vara bäst sammanfattad hos Walter Künneth. Den frälsningshistoriska bakgrunden och inramningen för eskatologien föreligger mest stabilt och helgjutet utformad »sub specie resurrectionis».

¹ Jfr bl. a. uppsatsen: Die Auferstehung Jesu (Z. sept. Th. I, 1923—24, s. 705—740).

² Th. d. Aufert s. 131.

³ s. 121—22.

ETT NÄRMANDE MELLAN PROTESTANT-EPISKOPAL- KYRKAN I U. S. A. OCH SVENSKA KYRKAN

ETT APROPÅ TILL AUGUSTANA-SYNODENS
75-ÅRSHÖGTID

AV DOCENTEN GUNNAR WESTIN, UPPSALA

Efter de nordamerikanska koloniernas frihetskrig och U. S. A:s
skapande på 1780-talet måste den anglikanska kolonikyrkan om-
organiseras och få en självständig ställning. Den kallades då Protestant-
episkopalkyrkan. Den sålunda från moderkyrkan lösta, av kriget hårt
hemsökta kyrkan, som var rätt obetydlig till numerären, fick en hård
kamp för sin existens och sin utveckling i konkurrens med de mer
amerikanska och lättroliga samfundsbildningarna. Man säkerställde
dock sin episkopala succession och därmed den fullgiltiga prästvig-
ningen, enligt anglikansk uppfattning. Detta skedde genom förbindelse
både med det anglikanska episkopatet och edsvägrarkyrkan i Skottland
(non-jurors). Någon biskop hade icke kolonitidens anglikanska kyrka
haft i Nordamerika. Den nya kyrkan tillväxte så småningom och
sökte därvid en anpassning till evangelikala åsikter och praxis. Den
första tidens män gingo den lågkyrkliga vägen, men snart kom en
annan strömning, främst genom biskop Hobart. Denne var klart hög-
kyrklig och förkunnade i förra delen av 1800-talet, att hans kyrka
var den egentliga kyrkan i U. S. A. och att den förmedlade nåden
genom sakramenten, vilka fingo sin giltighet, endast om de förvaltades
av biskopligt invigda präster. Denna högkyrkoriktning växte till seklets
mitt, delvis genom engelsk invandring och genom inflytande från
Oxford-rörelsen. Men även den evangelikala riktningen stärktes. Den
opponerade mot den förras höga anspråk. När även i Amerika avfall
till Rom skedde bland de högkyrkliga — så övergick t. ex. en av
biskoparna år 1852 — ökade detta lågkyrkopartiets ovilja. Och från

andra samfund riktade man öppet den beskyllningen mot Protestant-episkopalkyrkan, att den gick Roms ärenden. Det var under denna tid högkyrkomissionärer trängde allt längre mot väster och övade missionsarbete bland nybyggare och immigranter. För att övervinna den inre spänningen i kyrkan och samtidigt skapa öppna förbindelser åt andra håll framlades vid generalkonferensen 1853 ett förslag att vidga kyrkans gränser och genom en vidare kyrkosyn hindra en förträngning, som hotade att bli ett hinder, särskilt med hänsyn till immigrationen och de nya uppgifter, som kyrkan stod inför. Resultatet blev en kommission för främjande av en kyrklig enhetsrörelse, men den fick ringa omedelbar effekt.

Det var vid denna tid, de svenska emigranterna i allt större skaror begåvo sig till U. S. A., där de i religiöst hänseende sökte sig åt olika håll.¹ I mitten av 1840-talet var en svensk metodistmission i full verksamhet i New York, och även i de västra staterna vann metodistkyrkan anhängare bland svenskarna. Vid samma tid kom den underlige »profeten» Erik Jansson med sitt folk, och samtidigt hade den högkyrkliga riktningen inom episkopalkyrkan fått en svensk representant i Gustaf Unonius, en Uppsala-student, som 1841 utvänderat och efter studier vigts till präst inom Protestant-episkopalkyrkan. Han blev 1849 kyrkoherde i en då bildad skandinavisk församling i Chicago, vilken anslöt sig till denna kyrka. En kyrka byggdes, till vars fullbordan Jenny Lind, som vid denna tid besökte Amerika, skänkte ett ansevärt belopp. Unonius och hans episkopala förmän ivrade naturligtvis för att skandinaverna, som kommo från kyrkor med biskoplig författning, skulle ansluta sig till Protestant-episkopalkyrkan. De gamla svenska församlingarna vid Delaware hade ju också så småningom vuxit in i denna kyrkas gemenskap och skilt sig från den amerikanska lutherdomen. Nu var också fråga om att översätta episkopalkyrkans Prayer Book till svenska språket, vilket dock icke blev av.

¹ Bland nyare arbeten rörande svenskarnas kyrkliga förhållanden i U. S. A. kunna följande nämnas: George M. Stephenson, *The Founding of the Augustana Synod 1850—1860* (Rock Island, Ill., 1927); densamme, *The Religious Aspects of Swedish Immigration* (Minneapolis, Minn., 1932); O. F. A n d e r, T. N. Hasselquist. *The Career and Influence of a Swedish-American Clergyman, Journalist and Educator* (Rock Island, Ill., 1931); Gunnar Westin, *Emigranterna och kyrkan* (Sthm 1932).

Emellertid ankom brukspredikanten L. P. Esbjörn till Amerika 1849, och med honom fingo de svenska utvandrarerna i Illinois en luthersk präst, som snart insåg vikten av att hålla ihop de spridda svenska lutheranerna kring sina fäders kyrka. Redan från början blev det skarp motsättning mellan den av läseriets lågkyrkoidéer influerade Esbjörn och den högkyrkliga Unonius i S:t Ansgarius-kyrkan i Chicago. Esbjörn fick snart förstärkning, när den kraftfulle T. N. Hasselquist, den skånske läsarpredikanten, år 1852 kom till Illinois. Kort efter anlände ännu en svensk präst, som kom att betyda mycket i den svensk-amerikanska lutherdomen. Det var Erland Carlsson. Snart blev ännu en av de strängt lutherska ledarna, Erik Norelius, ordinerad till präst bland landsmännen därute. Främst kring dessa män byggdes Augustana-synoden upp, grundad 1860 som ett svenskt-norskt samfund men från 1870 enbart svenskt. Dessa svensk-lutherska ledare förde kamp mot metodister, baptister, erik-jansare och prot.-episkopaler. Unonius gav upp striden för sin högkyrkolinje och återvände till Sverige 1858, men han behöll sin ovilja mot de svensk-lutherska ledarna i U. S. A., »de f. d. komministrarne i Sverige, de sedermera självgjorda professorerna vid Augustana College», såsom han uttryckte sig.¹ Augustana-synoden växte sakta och säkert genom invandringen, och vid slutet av 1860-talet hade dess svenska församlingar något över 16,000 kommunikanter.

Vid Prot.-episkopalkyrkans generalkonferens (General Convention) hösten 1856 i Philadelphia föreslog en av prästerna, d:r H. M. Mason, i The House of Clerical and Lay Deputies, att kyrkor med samma grundprinciper i tro och kyrkoförfattning borde bringas i närmare kontakt med varandra. Särskilt med hänsyn till att så många medlemmar av den svenska kyrkan anlände till Förenta staterna och där bosatte sig, vore det av vikt, att Prot.-episkopalkyrkan bleve känd för dessa och kunde bevara dem i kristen tro och kyrklig ordning. Det beslöts också, att man, med biskoparnas anslutning till saken,

¹ G. Unonius, Bihang till »Minnen från en sjuttonårig vistelse i nordvestra Amerika» (Sthm 1896), p. 33 f. De »Minnen», till vilka denna skrift är ett bihang, hade av Unonius utgivits redan 1861. Bihanget föranleddes av några omdömen i E. Norelius' De svenska lutherska församlingarnas och svenskarnes historia i Amerika. Rock Island, Ill., 1890.

skulle välja en gemensam kommitté för att inleda vänskapliga förbindelser med Sveriges kyrka, och denna kommitté skulle avlämna rapport vid den tre år därefter sammanträdande generalkonferensen. The House of Bishops förenade sig i beslutet att utse kommittén, vars uppgift dock av biskoparna försiktigt begränsades. Den skulle endast »överväga lämpligheten av att inleda en vänskaplig förbindelse med Sveriges kyrka».¹ Här kan man utan tvekan skönja högkyrkoriktningens inflytande, ty det visade sig, att man hade betänkligheter på vissa håll. Vid nästa generalkonferens, hösten 1859, rapporterade kommittén, och undertecknarna voro sex biskopar, tre präster och två lekmän. Bland biskoparna var Jackson Kemper, biskopen över Wisconsin och Minnesota, som till sitt namn och sin titel fogade uppgiften, att han hade svenskar och norrmän under sin jurisdiktion. Sekreterare var den ursprunglige förslagsställaren, d:r Henry M. Mason från Maryland.

Kommittén meddelade, att den ägnat den viktiga saken mycken uppmärksamhet, och särskilt genom korrespondens berett den. Rapporten har ganska vaga formuleringar, när det gäller definieringen av den svenska kyrkan. Man har icke skäl att tvivla på att hon behållit den rätta tron, och man tror sig veta, att hon håller fast vid apostoliska, nicenska och atanasianska bekännelserna. Såsom protest mot villfarelserna under medeltiden har hon också antagit den augsburgska bekännelsen, och, »thus Catholic and Protestant in faith», synes hon också under reformationstiden ha bevarat biskopsämbetet. Kommittén hade icke skäl att tro, att den apostoliska successionskedjan någonsin hade brutits i den svenska kyrkan. Man yttrade sig också om den nära förbindelsen mellan stat och kyrka i Sverige. Man refererade även till 1600- och 1700-tals-förbindelserna och hur svenska präster då vid tillfälle tjänstgjorde i den dåvarande anglikanska kolonialkyrkan i Nordamerika. Kommittén hade också avsänt en skrivelse till svenske konungen, Oskar I. I detta brev berättar man om de historiska förbindelserna i gamla tider. Man meddelar även, att de

¹ Journal of the Proceedings of the Bishops, Clergy and Laity, of the Protestant Episcopal Church in the United States of America, assembled in a General Convention — — — 1856, pp. 35 och 147. Jfr Gunnar Westin, Protestantismens historia i Amerikas Förenta stater (Sthm 1931), p. 346.

gamla svenska kyrkoböckerna nu översatts till engelska, och nu önskar man, heter det i brevet, att få reda på vad som finnes i svenska arkiv av dokument till denna äldre svenskbebyggelses historia. Man hoppades, att konungen, kyrkans »defender and nursing Father», måtte låta översätta sådana arkivalier rörande de svenska prästerna.¹

Man måste nog säga, att denna åtgärd och denna rapport var ett mycket magert resultat av en så representativ kommittés arbete under tre år. Visserligen hade man i skrivelsen till konungen uttryckt en from förhoppning, att ett tillmötesgående av denna önskan om översättning av gamla arkivalier skulle befordra vänskapliga förbindelser mellan de båda kyrkorna, vilka hade en besläktad tro, »i lika grad förtjänt av namnet katolsk och protestantisk», men inga verkliga undersökningar av svenska kyrkans tro, kult och författning hade gjorts och inga förberedelser för ett möte mellan de två kyrkorna hade företagits. Därtill kom, att kommittén i sin rapport måste meddela, att Oskar I nyligen avlidit och att intet svar ännu hade inkommit. Man tillrådde därför att vänta. Beslutet blev också att tillsätta en kommitté för denna sak även för nästa treårsperiod till följande generalkonferens.

Emellertid hade en av Prot.-episkopalkyrkans biskopar begett sig på en resa till Europa och träffat svenske ministern i London, greve B. J. E. von Platen. Det var den högkyrkliga biskopen i västra New York-stiftet, d:r William H. De Lancey, som gjorde denna bekantskap hos biskopen av London våren 1859. De Lancey var icke medlem av kommittén, och det var intet officiellt uppdrag han utförde, när han tog fasta på greve von Platens löfte att stå till tjänst med informationer. De Lancey satte upp en lista på icke mindre än fyrtio frågor rörande svenska kyrkan och undervisningsväsendet. Man bör kanske icke undra över att det dröjde, innan den tillmötesgående svenske ministern hade fått klarhet i dem alla och kunde sända svar. Det utförliga svaret hann icke anlända före den nyss nämnda generalkonferensen i oktober samma år, men det sändes i mitten av febr. följande år (1860) och kunde intagas i protokollet, där det förekommer tryckt som tillägg.² Greve von Platens svar på de fyrtio frågorna

¹ Journal of the Proceedings etc. 1859, p. 120 ff. och p. 214 f.

² Ibdm, pp. 390—397.

äro klara och exakta. Han hade tydligen bemödat sig om att ge verkligt besked. Frågorna gällde förhållandet mellan stat och kyrka i Sverige, biskopars och prästers legala ställning, prästval, avlöning, kyrkobyggnader, författning, episkopatets innebörd, den apostoliska successionen, ordinationen, liturgien, predikan, trosbekännelsen och olika frågor om undervisningsväsendet. Denna privata undersökning av biskop De Lancey var av ofantligt större värde, än det kommittén hade åstadkommit, och man kan nog säga, att greve von Platens utförliga svar gav de väsentliga upplysningarna om Sveriges kyrka vid denna tid. Genom dess införande i det tryckta protokollet från generalkonferensen kom det att ge informationer åt hela det Prot.-episkopala prästerskapet i U. S. A.

När generalkonferensen i okt. 1862 återigen sammanträdde, rapporterade kommittén ånyo. Nu hade den mera reda på den svenska kyrkans ställning. Den framhåller behovet av enhet och försoning och anser, att Sveriges kyrka är i den ställningen, att hon erbjuder en gynnsam utgångspunkt för främjandet av den allmänliga kyrkogemenskapen («as to afford a favorable opening to advance the cause of Catholic communion»). Man beklagar, att man icke mycket kunnat göra; man var ju nu uppe i inbördeskrigets svårigheter. Dock hade ett personligt meddelande på officiell väg anlant från den svenske konungen, varjämte två privatbrev ankommit från en svensk biskop och från teologiska fakultetens i Uppsala främste man, varmed avsågs domprosten A. E. Knös. Båda dessa brev gåvo vid handen, att en vänskaplig förbindelse, som kunde leda till vidare resultat, skulle hälsas med tillfredsställelse i Sverige. Man tillsatte åter en kommitté för de vänskapliga förbindelsernas upprättande med svenska kyrkan. Som medlem invaldes nu även Henry J. Whitehouse, biskopen av Illinois sedan 1852, vilken vid denna tid hade de flesta svenskarna inom sitt område.¹ Även vid generalkonferensen 1865 rapporterade »kommittén för vänskapliga förbindelser med Sveriges kyrka». Man hade inga större nyheter att förtälja. Ett brev hade dock nyligen sänts till ärkebiskop Reuterdahl, varigenom avsikten med kommitténs tillsättande klargjorts. Man hade ock beslutat att samtidigt översända Prot.-episkopalkyrkans konstitutioner. I rapporten nämner man, att många

¹ Journal of the Proceedings etc. 1862, p. 156.

svenskar kommo till U. S. A., och det vore av stor vikt, att man på allt sätt sökte göra det möjligt för dessa att få åtnjuta den biskopliga tillsyn och liturgiska gudstjänstordning, som de vuxit upp uti. För detta ändamål borde man åstadkomma en full och harmonisk förståelse mellan Svenska kyrkans ledning och Prot.-episkopalkyrkan. Efter denna rapport valdes kommittén ånyo.¹

Om man nu frågar sig, vad den egentliga anledningen kunde vara till detta intresse för Svenska kyrkan, har man att främst söka denna i den allt starkare invandringen av svenskar till Förenta staterna. Det är ingen tvekan om saken: Prot.-episkopalkyrkan var i första hand angelägen att rekrytera sina icke särskilt starka skaror med de nykomna episkopala lutheranerna. Därvid lade man huvudvikten vid den episkopala författningen och trodde, att den skulle förena. Man var själv i hög grad fattad av den högkyrkliga synen, och man förbisåg, att de lutherska episkopaler, som kommo från Sverige, voro av ett helt annat kynne. För dessa betydde episkopatet intet väsentligt, det var en ren lämplighetsfråga för de läsare och lågkyrkliga, som flockade sig kring Esbjörn, Hasselquist, Norelius och Erland Carlsson. De första prästerna i Augustana-synoden voro alla utan undantag »läsarepräster», förklarade Norelius i en artikel våren 1868.² Det visade sig också, att dessa svensk-amerikanska kyrkoledare i praktiken icke värdesatte episkopal vigning till prästämbetet utan själva ordinerade unga män som Augustana-synodens präster och skapade en representativ kyrkostyrelse med synoder. Icke heller höll man så noga på ritualen. Man kunde utan vidare göra avvikelser från den vanliga ordningen vid gudstjänsterna, man ändrade döpelseformuläret, gjorde avvikelser vid avlösningen, hade inga liturgiska dräkter, dock användes prästkrage vid högmässan. Man ogillade Wallins psalmbok och brukade gärna den Thomander-Wieselgrenska liksom också Ahnfelts sånger. Man extemporerade helst predikningarna, övade sträng kyrkotukt och gjorde urskiljning vid den individuella anslutningen till en församling. Dessutom var man sträng i sitt fördömande av »kortspel, dans, teaterföreställningar, frimurare och därmed besläktade sällskap», även nykterhetsordnar. Det var självfallet, att den högkyrkliga episkopalismen

¹ Journal of the Proceedings etc. 1865, p. 201 f.

² Wäktaren, 4/6 1868.

i U. S. A. skulle möta motstånd hos dessa män. Det var helt olika väsensart i dessa kyrkor. Främst skilde dock den olika synen på episkopatet och den apostoliska successionen. Prot.-episkopalkyrkans underhandlingar med den svenska kyrkoledningen möttes därför av djup misstro och förbittrat motstånd från Augustana-synodens män.

Vid prästmötet i Uppsala i juni 1865 deltog även en engelsk präst, F. S. May från London, och i hans sällskap var den engelske legationspastorn i Stockholm, R. H. Blakey. De hade en särskild mission, och tydligt var, att amerikanska episkopaler hade sin hand med i saken. L. P. Esbjörn, som nu var återkommen från Amerika och hade blivit kyrkoherde i Östervåla, deltog också i prästmötet, och han betraktade främlingarna med misstro. Esbjörn höll själv ett föredrag vid mötet om de svensk-lutherska församlingarna i Nordamerika, varvid hans gamla aversion mot Unonius och Prot.-episkopalkyrkan framskymtade.¹ Han tyckte sig också genomskåda främlingarnas planer: Rev. May hade tydligen kommit till Sverige för att söka härifrån »åstadkomma en tryckning på Augustana-synoden, för att tillvägabringa denna synods förening med Episkopal-kyrkan i Amerika». May hade också vänt sig till Esbjörn enskilt, berättar denne i brev till *Hemlandet*, den svensk-lutherska tidningen i U. S. A., och han hade därvid börjat redogöra för sin ställning som »en moderat högkyrkomän».² Han hade försäkrat, att han och många andra i hans kyrka hade alldeles samma tro i sakramentsfrågan som lutheranerna och att de högeligen önskade en förening. Augustana-synodens president kunde lätt ordinerats till biskop och svenskarna alldeles behålla sin bekänelse och ritual. May hade också uppgivit, att biskop Whitehouse i Illinois skrivit i saken. — »Vad jag svarade, är lätt att förstå efter våra erfarenheter därute», förklarar slutligen Esbjörn i brevet. Från honom hade främlingarna självfallet ingen hjälp att vänta.

Följande år blev det ett förnämare besök. Biskopen av Illinois, Henry J. Whitehouse, kom i egen hög person till vårt land för att befordra närmandet mellan de två kyrkorna. Whitehouse var sedan 1862 medlem av den kommitté, som skulle inleda de närmare förbindelserna med Svenska kyrkan. Han hade också särskilt många svenskar

¹ Protocoll och Handlingar rörande Prestmötet i Upsala år 1865, p. 214 ff.

² *Hemlandet*, Det Gamla och Det Nya, 9/8 1865.

i sitt stift och hade även den svenska Ansgarius-församlingen i Chicago under sin vård. Whitehouse var en värtalig och begåvad man, som vid sitt besök i Europa hade en vidare kyrklig enhetsmission före. Han deltog bl. a. i förberedelserna till The Lambeth Pan-Anglican Conference 1867 och vid en biskopsinvigning i Canterbury samt förärades graden doctor of divinity i Oxford.¹ Som en bekräftelse på de intima förbindelserna med den anglikanska kyrkan begav sig Whitehouse till Stockholm för att där inviga den nybyggda engelska kyrkan vid Rörstrandsgatan. I hans sällskap var den förut nämnde Rev. May, som betecknar sig själv, i ett brev till ärkebiskop Reuterdahl, som hans »Honorary Chaplain». Vid den högtidliga invigningsakten den 13 juni 1866 deltog även ärkebiskop Reuterdahl och biskoparna Sundberg, Bring och Flensburg samt domprosten Torén. Ceremonien avslutades av Reuterdahl med ett från altaret hållet tal på svenska.² Whitehouse bemöttes i övigt med mycken aktning och vann också stora sympatier. Vid en gemensam nattvardsgång mottog ärkebiskop Reuterdahl nattvarden ur Whitehouse's hand, enligt uppgift i rapporter i Amerika.

De stora svenska kyrkomännen, Reuterdahl, Sundberg, Bring och Flensburg kände sig helt naturligt närmare besläktade med den kyrkotyp, som biskop Whitehouse företrädde, än med de lågkyrkliga och frikyrkliga idéer, som av de utvandrade svenska läsarna praktiserades i U. S. A. De nämnda svenska kyrkomännen tillhörde ju den lundsiska högkyrkoströmning, som vid denna tid spelade en stor roll i vårt land. Inom det svenska prästerskapet var man också avogt stämd mot själva emigrationen, och när emigranterna sedan ordnade sina kyrkliga förhållanden på egen hand och därvid tilläto sig stora avvikelser från moderkyrkans ordning, kunde detta icke möta gillande hos den kyrkliga ledningen härhemma. Det var från flera synpunkter sett ganska lätt för biskop Whitehouse att vinna sympatier för sig och sin sak hos de främsta männen i dåtidens svenska kyrka. Han var också mycket belåten, icke minst för det omnämnande och den re-

¹ F. S. May till Henrik Reuterdahl, ⁹/₂ 1867. (I en dossier brev till Reuterdahl, Uppsala univ.-bibl. G. 225.)

² Wäktaren, ¹⁴/₆ 1866. Se också J. Howard Swinstead, *The English Church in Stockholm* (Sthm 1913), pp. 19 och 57.

kommendation, som Prot.-episkopalkyrkan fick i Cleri comitalis cirkulär från den sista ständsriksdagen, varom senare skall berättas. Han skrev från London till Reuterdahl, ^{10/11} 1866, och tackade än en gång för gemenskap och enhet i kärleken samt tillade, att denna framgång i kyrkoenheten allestädes hälsades med glädje. (»This advance in the demonstrative unity of the Church is hailed everywhere with gratitude, encouragement and blessing.»)¹

Rev. May var också mycket nöjd med Sveriges kyrka, som han fann höll en god medelväg (»holding the *juste milieu* between the Ultra- and the Contra-Reformation».)² May redigerade *The Colonial Church Chronicle* och hade vidsträckta förbindelser utom England. Det var därför han också hade sådant intresse för svenskarna i Amerika och deras anslutning till Prot.-episkopalkyrkan. Han var nära förbunden med den svenske prästen i London, F. Grafström, vilken hjälpte honom med översättningar och dylikt. I brevet till Reuterdahl, ^{9/2} 1867, uttalar May sin belåtenhet med vad som vunnits vid det besök han och Whitehouse gjort i Sverige. Han skötte också om, att saken nådde offentligheten. Prästeståndets rekommendation av svenska emigranter till Prot.-episkopalkyrkan (»the Anglo-American Church», säger May) lovade han särskilt att omedelbart publicera i de främsta engelska kyrkliga tidningarna. May var tillfredsställd, att man i England nu lärt känna den svenska kyrkan bättre än genom Durie och Forbes.³

Det var helt visst May, som också stod bakom det beslut, som The Anglo-Continental Society i London fattade vid sitt sammanträde den ^{23/11} 1866. Där antogs resolutioner rörande gemenskap med de nordiska kyrkorna, och biskop Whitehouse föreslog en tacksägelse-skrivelse till Reuterdahl för den kristliga anda och kärlek han visat genom att delta vid invigningen av Engelska kyrkan i Stockholm samt för hans tillmötesgående i andra åtgärder, som avsett ett närmande mellan Svenska kyrkan och de brittiska och amerikanska grenarna av anglikanska kyrkan (»the Anglican communion»). Whitehouse

¹ H. J. Whitehouse till Henrik Reuterdahl, ^{10/11} 1866. (Uppsala univ.-bibl. G. 225.)

² F. S. May till Henrik Reuterdahl, ^{26/11} 1866. (Ibldm.)

³ May till Reuterdahl, ^{9/2} 1867. Svenska kyrkans ortodoxi »was in former years placed in doubt by the disloyal Calvinizing intrigues of a Duræus & a Forbesius.»

strödde mycket blommor för den svenske ärkebiskopen vid detta tillfälle. Även ordföranden för The Anglo-Continental Society, biskopen av Ely, Harold Browne, skrev ett brev till Reuterdahl i den begynnande kyrkogemenskapens intresse.¹ Ett försök av May att draga in Reuterdahl vid de engelska och amerikanska biskoparnas sida i Colenso-affären (biskop Colenso av Natal hade avsatts och exkommunicerats för irrlärlighet, vilket föranledde en hård och lång strid i engelska kyrkan) misslyckades dock. Även denna korrespondens mellan May, biskopen av Cape Town, Robert Gray, Whitehouse och Reuterdahl fördes i den nya kyrkogemenskapens namn. Den svenske ärkebiskopen förklarade klokt nog, att han vore förhindrad att i egentlig mening instämna i en så allvarlig sak som en exkommunicering, då han stode utanför deras kyrka i yttre avseende. Det hjälpte icke, att Whitehouse i ett brev till Reuterdahl stödde saken och förklarade, att alla reformationskyrkor («all branches of the Reformed Catholic Church») borde uppträda i denna fråga till försvar för den kristna läran. Reuterdahl säger sig dock dela deras åsikt om Natal-biskopens irrlärlighet.²

När biskop Whitehouse återkom till U. S. A., lät han kungöra sina erfarenheter i Sverige. I Chicago höll han ett föredrag därom i mars 1867, vilket refererades i *Svenska Amerikanaren*.³ Han talade goda ord om vårt land och dess folk, han beskrev det hjärtliga mottagande han fått, han hade idel lovord och försummade icke att nämna om prästerskapets rekommendation av svenska emigranter till Prot.-episkopalkyrkan. Detta skulle bereda dem ett välvilligt mottagande hos dess prästerskap. Han var också angelägen att framhålla, att den svenska kyrkan, den anglikanska och dess förgrening i U. S. A. »vore en och densamma, endast att en del ceremonier voro olika». *Svenska Amerikanaren*, som ansågs vara en tidning för de »världsliga» och de olutherska, hade sympatier för denna uppfattning, och den tillfogade, att svenskarna i U. S. A. i Prot.-episkopalkyrkan kunde äga sina gamla ceremonier. Detta var en utmaning mot Augustana-synoden och dess president, T. N. Hasselquist, som förde pennan i *Hemlandet*.

¹ Harold Browne till Henrik Reuterdahl, 10/1 1867. (Uppsala univ.-bibl. G. 225.)

² Även denna korrespondens finnes i nämnda dossier i Uppsala universitetsbibliotek. Konceptet till Reuterdahls svar till biskopen av Cape Town är daterat 17/1 [1867].

³ Svenska Amerikanaren, 27/3 1867. Art. Biskop Whitehouse's föreläsning.

Icke utan skäl uppfattade de svensk-amerikanska lutherska kyrkoredarna Prot.-episkopalkyrkans närmande till den svenska kyrkan som ett planlagt försök till proselytmakeri bland invandrarna. Särskilt hårt tog man Cleri comitalis cirkulär från riksdagen 1865—1866, § 30, där den förutnämnda rekommendationen förekom, ett av resultaten av biskop Whitehouse's besök.¹ Där talas om de faror av både lekamlig och andlig art, som de personer råka ut för, vilka gripas av begäret att övergiva fäderneslandet. Först manas prästerna att på det kraftigaste och ömmaste avråda dem, som visa lust för utvandring, men många torde icke lyda sådana maningar, heter det. Nu hade en biskop från den engelska episkopalkyrkan i U. S. A. givit de mest välvilliga försäkringar, att svenska utvandrare, som bege sig till orter, där icke lutherska församlingar finnas, skola hos engelska kyrkans prästerskap, om de vända sig till detta, finna ett erforderligt biträde i såväl andliga som lekamliga frågor, »utan att från engelska kyrkans sida skall göras ringaste försök att bibringa dem andra meningar, än den vår kyrka bekänner, eller från sistnämnda kyrka i något avseende dem avlägsna». I enlighet härmed borde nu betyg utfärdas, och cirkuläret upptar också ett formulär till sådana betyg, som prästerna skulle lämna till emigranterna. Enligt ett brev från Esbjörn till *Hemlandet*, 16/2 1869, förbereddes denna punkt i Cleri comitalis cirkulär i tysthet, och ingen visste något därom, förrän man fick läsa den i tryck. När episkopaterna i U. S. A., stödda av vissa tidningar, bl. a. *Svenska Amerikanaren*, ivrigt sökte påvisa, att det ingen egentlig skillnad var mellan den svenska kyrkan och Prot.-episkopalkyrkan och därför också gav spridning åt prästeståndets rekommendation och sökte upplysa även blivande emigranter därom,² gingo Augustana-synodens män till motattack.

I juli 1867 skrev Hasselquist en artikel i *Hemlandet* (16/7) och vände sig mot Whitehouse's rapport efter återkomsten från Sverige. Han tyckte också, att det var något besynnerligt, om prästerskapet vid riksdagen »hade så där bortskänkt medlemmar av Lutherska kyrkan till en annan kyrka». Hasselquist hade tidigare korresponderat med framstående kyrkomän i Sverige om saken, och nu lovade han att låta offentliggöra dessa brev. En vecka senare förekom i samma tid-

¹ Cleri comitalis cirkulär från riksdagen 1865—1866, p. 58 ff.

² *Svenska Amerikanaren*, 26/8 1867. Art. Vigtigt för emigranter.

ning en artikel av Erik Norelius, som var vida temperamentsfullare. Norelius anser, att Englands och Förenta staternas episkopalkyrka har haft och har »en rovlysten blick fästad på den Svenska Lutherska kyrkan» och därför som oftast utsänder sina emissarier för att rekognoscera. Detta beror på att den svenska kyrkan har episkopatet, detta välsignelsediga ämbete, som kommit i en fortlöpande kedja från apostlarna, »således även genom Roms alla påvar». Norelius var ytterligt ömtålig på denna punkt. Han förklarade, att de svenska lutheranerna icke ville komma under Rom igen. Episkopalkyrkan vore i läran reformert utom i fråga om ämbetet, där den stode på romersk-katolsk grund. Dessutom hade rationalismen gjort fruktansvärda framsteg i denna kyrka, och i dess högkyrkoparti vore mycken död tro. Det var förklarligt, att Norelius avgav en indignerad protest mot blandelse med en kyrka, som vore så illa ställd. Han citerade även biskoparna Björck, Göteborg, och Björling, Västerås, samt domprosten Wieselgren och d:r P. Fjellstedt.¹

Redan omedelbart efter biskop Whitehouse's ovan nämnda föredrag i Chicago hade Hasselquist skrivit ett brev till Wieselgren (⁶/₄ 1867) och framlagt sina bekymmer. Han ansåg, att man måste göra något åt saken, t. ex. vända sig till domkapitlet i Uppsala »för att få någon reda i saken». Nu ville han ha råd av Wieselgren, som ofta fick stå Augustana-synodens män till tjänst. »Vi strida icke av grundsats emot biskopsämbetet», förklarade Hasselquist, »men vi måste såsom Lutheraner kämpa emot 'Biskoplig succession'». Om de gäve efter för den episkopala påtryckningen, skulle de snart som lutheraner vara försvunna, trodde han.² Wieselgren var snar att svara, och han delade helt Hasselquists åsikter. Han satte icke den apostoliska välsignelse högt, som kom genom påvarna — »hemska i åminnelse». Som vanligt hade Wieselgren sin egen tankeflykt: »Vi kalla med Luthers läppar Påvarne *Antichrister* och så härleda vi från dem vår apostolicitet. Nej, hän till de Syriske Kristne i Indien må vi sända våra *Electi* för att bli *Episcopi*, om de ej tro sig kunna få välsignelsen tillräckligt av *Överste presten* Jesus Kristus, Ebr. 4: 14.»³ Ett år senare hade Wiesel-

¹ Hemlandet, Det Gamla och Det Nya, ²³/₇ 1867. Art. Wigtigt för emigranter.

² Gunnar Westin, Emigranterna och kyrkan, p. 145 ff.

³ P. Wieselgren till T. N. Hasselquist, 5 och 6 maj 1867. (Tidskrift för svensk ev. luth. kyrkohistoria i N. Amerika etc. 1899, p. 35 ff.).

gren fått ett underligt uppslag till frågans lösning. Han hade icke själv uppfunnit det, men han framställde det, som det synes, på rena allvaret till Norelius, som då var på besök i Sverige. Wieselgren skrev (10/6 1868) och tyckte, att de svenska prästerna i U. S. A. borde antaga »den nytestam.-grek. benämningen Biskop i stället för det latinska pastor». »När I då alle heten Biskopar», fortsätter Wieselgren, »ho vill då neka er vara en Episcopalförsamling! Överlägg med Esbjörn derom!»¹

Av biskop Björck i Göteborg hade Wieselgren också fått ett utlåtande, i vilket biskopen förklarade, att han låtit Rev. May förstå, att en sammanslutning mellan Svenska kyrkan och episkopalkyrkan knappast kunde ske, så länge den 29 artikeln i engelska kyrkans bekännelse stode kvar (ang. nattvarden), liksom han också erkände »omöjligheten och vådan» av att antaga läran om den biskopliga successionen. Dock ansåg han, att det vore gagneligt, om Augustana-synoden valde sig en biskop och ställde sig under den svenske konungens beskydd, så att dess biskop utnämndes av konungen. Även till Fjellstedt hade Wieselgren vänt sig, och även han var rädd för »påviska elementer»: »Successionsidéen är en återgång från Andan till köttet, från Kristus till Aarons släkt, 2 Mos. 28: 1, och den är i sig själv stridande mot det Nya Testamentets både bokstav och anda. Ännu orimligare är den såsom förmedlad genom en kedja av påvar.»² Ännu en av Hasselquists korrespondenter i Sverige, kyrkoherden, sedermera professorn S. L. Bring, stärkte Augustana-synodens aversion mot den apostoliska successionen. Även han menade, att biskopsämbetet vore nyttigt för de svenska lutheranerna i U. S. A., icke minst för att de skulle kunna hävda sig gentemot Prot.-episkopalkyrkan, men han betraktade talet om den apostoliska successionen »som en katolsk surdeg i den Engelska kyrkan» och fann det »gränsa till narraktighet att göra så mycket väsen av en sak, vilken beror på historiska och därtill ovissa undersökningar».³

Hasselquist gav sig ingen ro. I brev och artiklar sökte han mota

¹ Westin, Emigranterna och kyrkan, p. 185.

² Biskop Björcks och d:r Fjellstedts uttalanden publicerades av Norelius i Tidskrift för svensk ev. luth. kyrkohistoria etc. 1899, p. 38 ff.

³ S. L. Bring till T. N. Hasselquist, 10/10 1868. (Westin, Emigranterna och kyrkan, p. 205 ff.)

den hotande faran för lutherska kyrkans barn att bli lagda i »den romaniserande Episkopal-kyrkans armar». När Bring hade antytt, att det väl icke var så vådligt med de illa sedda prästbetygen till episkopalkyrkan, tog Hasselquist mycket illa upp detta. Han lät honom veta sin mening i ett brev av den 29 dec. 1868, där han åter häftigt kritiserar episkopalkyrkan, som med sin lära om den apostoliska successionen vore »mer än halft katolsk» och som därför sökte förenig även med den grekiska kyrkan.¹ Man hade en oöverbärande skräck för att komma i episkopalkyrkans klor, som uttrycket löd. Det värsta var, att Augustana-synodens ledare, vilka ville närma sig Svenska kyrkan, icke heller voro säkra på om detta läte sig göra. »H. Ärkebiskopen fruktar jag är ej mycket vän av vår kyrka, eller *sin* kyrka i detta land, emedan vi ej hava biskopar», skrev Hasselquist till Wieselgren, ¹² 1868, och icke kunde de sända en skrivelse direkt till konungen heller. Eller borde de vända sig till statsrådet Carlson eller direkt till biskoparna?² Det förefaller i själva verket, som om man även fruktade att komma i för nära förbindelse med moderkyrkan, vilket kunde ha lett till vissa förpliktelser eller icke önskvärd kontroll från Sverige. I denna rådvillhet måste Augustana-synodens män dock kämpa för sin sak och avvärja följderna av närmandet mellan Prot.-episkopalkyrkan och den svenska kyrkan. När Norelius våren 1868 begav sig till Sverige var det för att skaffa dugliga och begåvade yngre präster, ty man behövde, skrev Hasselquist till Norelius, starka krafter för att möta den annalkande episkopala stormen. Han fortsatte i samma brev till Norelius: »Vår synodala ställning måste vi förklara och försvara och det med kraft».³ Norelius försummade icke detta vid besöket i hemlandet.

Vid Augustana-synodens årsmöte i juni 1868 togs frågan om episkopalernas »proselytmakeri» upp till behandling. I sin ämbetsberättelse som synodens president gjorde Hasselquist upp med antagonisterna. Han drog en klar skiljegräns mellan dessa episkopalers åsikt om biskopsämbetet som en gudomlig inrättning, varpå hela kyrkan

¹ Westin, Emigranterna och kyrkan, p. 213.

² Ibdm, p. 209.

³ T. N. Hasselquist till E. Norelius, ¹⁰ 4 1868. (Norelius Collection, Rock Island, Ill.)

och dess sakramentsförvaltning vilade, och lutheranernas åsikt om episkopatet som en mänsklig inrättning, som man kunde hava eller icke hava i en kyrka. I övrigt vore den episkopala kyrkan i U. S. A. delad i två läger, varav det högkyrkliga antog katolska seder och åsikter och det lågkyrkliga visade sig fullt reformert. Båda vore lika illa för sanna lutheraner. Vid årsmötet beslöt synoden att uppdraga åt sina ämbetsmän att göra moderkyrkan i Sverige uppmärksam på episkopalkyrkans försök att göra proselyter bland de utvandrade svenskarna samt att eljest också göra synodens kyrkliga ställning i U. S. A. bättre känd hemma i Sverige.¹

Det fanns särskilt en öm punkt i de svensk-amerikanska lutheranernas ställning, och det var deras prästvigning. De högkyrkliga prot.-episkopala biskoparna och enhetsivrarna resonerade, som om de svenska lutheranerna i U. S. A. hade haft ett fullgiltigt ämbete med apostolisk succession och därför borde vara i kommunion med Prot.-episkopalkyrkan. Detta var nu alls icke fallet, utan Augustana-synoden hade tvärtom klart brutit sin förbindelse med den svenska kyrkans apostoliska succession genom att själv inviga sina präster utan biskop. Norelius kunde också vid ett tillfälle påpeka för en episkopalpräst, att det i hela svensk-lutherska Minnesota-konferensen år 1867 icke fanns en enda präst, som var invigd i Sverige. Ingen enda var således vigd av biskop.² Prot.-episkopalkyrkans ivriga urgerande av successio apostolica innebar därför också en kritik av Augustana-synodens praxis, och någon kommunion med ett så irreguljärt ordinerat prästerskap kunde det givetvis icke bli från Prot.-episkopalkyrkans sida. Den sistnämnda måste naturligtvis här resa kravet på re-ordination av de svensk-lutherska prästerna i U. S. A.

År 1870 kom en ivrig kämpe för kyrkoenheten till Sverige. Det var d:r J. P. Tustin, en episkopal prästman från Michigan, som medförde ett särskilt förslag. Det var icke lyckosamt för Tustin, att Hasselquist samtidigt kom hit till landet för att i första hand skaffa

¹ Protokoll hållet vid Skandinaviska Ev. Lutherska Augustana Synodens nionde årsmöte — — 1868, p. 7 f. och p. 24 f. Om Augustana-männens åsikt om kyrka och episkopat se också E. Norelius, Ev. Lutherska Augustana Synoden i Nord-Amerika och dess mission (Lund 1870).

² Tidskrift för svensk ev. luth. kyrkohistoria etc. 1899, p. 42 f.

prästkandidater, om möjligt också präster, för den svenska lutherdomen i U. S. A. Det var klart, att Hasselquist tillkännagav sina synpunkter även på den kyrkliga enhetsfrågan, och de gingo stick i stäv mot de av Tustin framlagda. I Augustana-synodens årsberättelse för detta år formulerades dess mening sålunda: »Episkopalernas försök, att draga de svenske emigranterna till sig, hava under året förnyats med mera kraft än förut och för vinnande av ändamålet har av dem ombud sänts till Sverige».¹ Tustin hade uppdrag till de svenska biskoparna och hade även brev till andra ledande män i kyrka och stat. Biskop Whitehouse hade sänt brev med honom. Uppdraget gällde kyrklig gemenskap, »interchurch communion», såsom han meddelade Hasselquist i ett brev från Stockholm, $\frac{1}{8}$ 1870. Den sistnämnde var då i Hälsingborg. I detta brev antydde han också, att han icke var okunnig om Hasselquists åsikter i saken, men han hänsköt till dennes prövning, om det icke vore både önskvärt och praktiskt, att han bragte sitt kyrkliga arbete i U. S. A. i harmoni och förbindelse med Sveriges kyrka och med den episkopala anglo-amerikanska kyrkan. »Det är min tro», tillägger Tustin, »att vägen är öppen för en sådan union.» Nu önskade han få ett sammanträffande med Hasselquist för att utförligare klargöra saken.² Ett sådant kom också till stånd, innan Hasselquist lämnade Sverige. Tustin hade en längre tid för sig i Europa, ty han var samtidigt ute för att värva emigranter till en kolonisering av ett järnvägs- och jordbolags områden i västra Michigan. Det var det vanliga sättet, och även de svensk-lutherska ledarna voro engagerade i sådana företag.

Hasselquist hade rest vida omkring och berättat om Augustana-synoden, dess behov av präster och dess många svårigheter, av vilka en var episkopalernas »proselytmakeri». Han hade även varit i Uppsala på våren, inbjudits att assistera vid en prästvigning och varit på middag hos Reuterdahl och hos domprosten Torén. Dessutom hade uppsaliensarna utsträckt sin gästvänlighet därhän, att Hasselquist även inbjudits att hålla bibelförkaring i Trefaldighetskyrkan.³ Helt visst

¹ Protokoll hållet vid — — — — Augustana Synodens tolfte årsmöte — — 1871, p. 9.

² Westin, Emigranterna och kyrkan, p. 273 f.

³ Hemlandet, Det Gamla och Det Nya, $\frac{12}{7}$ 1870. Ur brev från Hasselquist.

försummade han icke att i Uppsala ge upplysningar, som motverkade inflytandet från Whitehouse, May och Tustin. Även hos andra stiftsstyrelser hade Hasselquist blivit väl mottagen, och han hade knutit fastare band mellan Augustana-synoden och moderkyrkan. Tustin hade emellertid andra planer, och han hade den förut nämnda kommittén för vänskapliga förbindelser med Svenska kyrkan bakom sig. Vilket mottagande Tustin fick hos de svenska biskoparna, är icke närmare känt, men han var dock tillfredsställd med vad han fick reda på om den apostoliska successionen i den svenska kyrkan. Det egentliga syftet med besöket anger Tustin i ett dokument, som han överlämnade till Hasselquist vid sammanträffandet hos Fjellstedt i Göteborg den 31 aug. 1870. Å den nämnda kommitténs vägnar föreslogs där, att ärkebiskopen, med regeringens medgivande, måtte inviga en biskop i Sverige för svenskarna i U. S. A. Denne biskop skulle icke ha ett territoriellt område, ett stift, att sköta, utan han skulle tjänstgöra som missionsbiskop över de svenska församlingarna och de kringspredda medlemmarna av den svenska kyrkan. En sådan biskop skulle sannolikt upptagas som medlem i The House of Bishops i Prot.-episkopalkyrkan och skulle få sin lön som andra missionsbiskopar från denna kyrkas missionsstyrelse, ansåg Tustin. Han tyckte detta vara en praktisk åtgärd för att visa, hur djupt Prot.-episkopalkyrkan kände betydelsen av en nära förbindelse mellan det anglikanska samfundet i U. S. A. och Svenska kyrkan. Och man önskade icke denna åtgärd för annan orsaks skull än för Guds ära och svenskarnas i U. S. A. bästa. En sådan förbindelse skulle dock icke för de svenska församlingarna utesluta behållandet av modersmålet och egen liturgi, såsom den då brukades eller som den kunde komma att modifieras. Vidare skulle man låta verkställa översättningar av svenska böcker till engelska, särskilt rörande den svenska kyrkans historia, och av engelska böcker till svenska, om kyrkans och episkopatets historia, samt hela eller delar av engelska kyrkans och Prot.-episkopalkyrkans Prayer Book. Tustin meddelar också i detta dokument, att en kommitté sedan åtskilliga år varit tillsatt för det sistnämnda syftet. För att nu sätta kronan på detta enhetsverk föreslås, fortsätter Tustin, att de svenska kristna i U. S. A., Augustana-synoden och andra, skulle förena sig om detta förslag och anhålla om en biskop.¹

¹ Tidskrift för svensk ev. luth. kyrkohistoria etc. 1899, p. 43 ff.

Detta var summan av vad Tustin framlade för Hasselquist vid mötet i Göteborg. Hasselquist, den oförtrutne bekämparen av varje förbindelse med Prot.-episkopalkyrkan, måste ha haft svårt att taga det hela på allvar. Givet är, att han icke ett ögonblick reflekterade på en sådan lösning av enhetsfrågan, även om han med tämligen stor bestämdhet kunde säga sig, att just han själv skulle ha stått närmast till för upphöjelsen på den föreslagna biskopsstolen. Man hade haft alltför häftiga uppgörelser med de amerikanska episkopaterna för att kunna i en handvändning manifesteras en enhet av detta slag. Hasselquist reste åter till Amerika och fortsatte kampen mot episkopaterna, medan Tustin fortsatte sina undersökningar. När denne i en amerikansk tidskrift publicerade sin rapport från Sverige-resan, fick han omedelbart Hasselquist över sig. I *Rätta Hemlandet och Augustana* våren 1871 skrev den sistnämnde en artikel och omnämde Tustins plan, »en slags förening emellan episcopala kyrkan och lutherska kyrkan i Sverige». Hasselquist tyckte, att hela rapporten var »ett rent curiosum», bestående av sant och falskt och de orimligaste slutsatser, och den var »hållen i den mest högkyrkliga ton». Av särskild vikt hade det varit att utforska, om Svenska kyrkan hade den rätta apostoliska successionen, och Tustin hade funnit detta allt ganska gott. Däremot saknade man i Sverige den rätta uppfattningen om biskopsämbetets höghet och betydelse, och det fanns, enligt Tustin, endast ett obetydligt antal, som hade den riktiga uppfattningen i denna sak. Likaledes ignorerades de gamla symbola, de gamla kyrkomötena och rösten av den gamla katolska kyrkan, och man satte slagordet *Guds ord*, som sedan Luthers dagar använts, före allting annat. För Hasselquist, som var den kraftfullaste ledaren inom Augustanasynoden, var det icke lätt att tigande höra, att Tustin också beskrev svenskarna i U. S. A. såsom varande får utan herde. Den biskop, Tustin föreslog, skulle nu ändra detta. Hasselquist hade intet emot, om Sverige hade en man att sända, vilken vore full av Kristi kärlek och som ville verka för att sammanhålla församlingarna mot alla krafter, som ville försringra. »Gärna skulle jag rösta för biskopsnamnet åt honom, blott icke i episcopal mening», tillägger Hasselquist.¹

Hasselquists besök i hemlandet och hans närmare förbindelser sär-

¹ *Rätta Hemlandet och Augustana*, n:o 5 (maj) 1871, p. 111 ff.

skilt med de lågkyrkliga i Sverige tyckes ha definitivt hejdat de prot-episkopala enhetsplanerna. Men de svenska kyrkomännen hade dock tagit intryck av de ombud, som arbetat därför, och även på håll, där man var i högsta grad välsinnad mot Augustana-synoden, tyckte man, att Hasselquist och hans anhängare togo alldeles för varmt på denna sak. Den blide och fromme domprosten i Uppsala, C. A. Torén, skrev ett brev till Hasselquist hösten efter dennes och Tustins besök.¹ I detta brev säger sig Torén vara i icke liten förlägenhet med avseende på frågan, vad som borde göras för de svenskar, som stodo utom Augustana-synodens verksamhet, vilket var det största antalet, och som utgjorde föremålet för episkopalernas tankar, »särskilt den förträfflige Biskop Whitehouse's». Torén berättar också, att Tustin vänt sig även till honom och medfört ett brev från biskop Whitehouse. Torén har sympatier för tanken att utse en missionsbiskop för svenskarna i försakingringen, men han inser, att det kan bliva svårt »att här finna någon som kan uppoffras». Men så tillägger Torén följande, som måste beröra Hasselquist mycket illa: »Den association, som väl kommer i fråga med hänsyn till Episcopalerna, torde ej behöva medföra någon våda».

Detta gav Hasselquist anledning att i ett långt brev till Torén, ^{18/3} 1871, syssla med saken, ty den senares brev tycktes ha antytt, att det var fråga om »en slags förening med episcopalerna». Hasselquist sade rent ut, att episkopalernas mening var att vinna inflytande över Augustana-synodens församlingar och binda dem vid sig samt »förvandla dem från Lutheraner till Episcopaler». Den lutherska kyrkan i Sverige hade lättare för att ställa sig i ett nära förhållande till den biskopliga kyrkan än Augustana-synoden: »Skola vi behålla vår lutherska karaktär, *måste* vi vakta oss för dem, som ej vilja erkänna oss som kyrka, såsom havande nya Testamentets ämbete, ja, såsom i grund utan sakramenter». Hasselquist fortsätter och berättar, att episcopalerna i U. S. A. alltid kalla de tyska lutheranerna för presbyterianer. Han förklarar bestämt, att det var omöjligt för Augustana-synoden att »träda i någon förbindelse med Episcopalerna», fast det i pekuniärt hänseende skulle vara en stor förmån. Någon biskop från

¹ C. A. Torén till T. N. Hasselquist. ^{17/11} 1870. (Westin, Emigranterna och kyrkan, p. 286 f.).

Sverige, som skulle bli en förbindelselänk med episkopaterna, åstundade man icke. Hasselquist yttrade sig klart nog: »Det skulle vara oss till stor bedrövelse, därest kyrkan i fäderneslandet ville hjälpa oss på det sättet, att den försökte sända oss en biskop och därmed slå en brygga över emellan biskopliga kyrkan och oss. Vi skulle ovillkorligen nödgas betrakta det såsom ett fientligt steg och begynna kampen med en sådan biskop av alla krafter och hans diocese skulle tvivelsutan bliva ringa.»¹ Klarare besked kunde man icke behöva i Uppsala domkapitel, där den främste mannen nu var Anton Niklas Sundberg.

Kommittén för vänskapliga förbindelser med Svenska kyrkan fortlevde ännu någon tid i Prot.-episkopalkyrkan, men dess rapporter voro ganska intetsägande. Biskop Whitehouse avlade rapport år 1871 i The House of Bishops. Vid Augustana-synodens årsmöte 1874 infann han sig personligen för att övertala synoden att förena sig med Prot.-episkopalkyrkan men fick ett avvisande svar. Vid generalkonferensen 1877 meddelade kommittén, att den hade anmodat d:r Tustin, som en lång tid vistats i Sverige, att skriva en avhandling om Svenska kyrkan, vilket han också hade gjort.² Dess huvudtitel var *The Church of Sweden*, och den hade framlagts för kommittén, som nu hade omorganiserats, i januari 1876.³ En stor upplaga hade tryckts och även blivit spridd bland skandinaverna i U. S. A. Rapporten hade också varit införd i en av Prot.-episkopalkyrkans tidningar. I sin skrift berättar Tustin, att han varit i Europa nära sex år, och han refererar för Sveriges del även till sin rapport fem år tidigare. Han anser, att den apostoliska successionen i Sveriges och Finlands kyrkor är obruten, vilket icke är fallet i Danmark—Norge. Den svenska kyrkan borde, enligt Tustin, bliva en motvikt och skyddsmur mot såväl Rom som den icke-episkopala protestantismen (»against Romanism and the non-Episcopal Protestantism of Europe»). Denna kyrka borde bringas i erkända förbindelser med den anglikanska kyrkan i dess olika grenar.

¹ Hasselquist till Torén, 18/3 1871. (Ibldm, p. 294 ff.) Hasselquist stöddes i sin kamp av lågkyrkliga teologer i Uppsala. Se t. ex. Teologisk Tidskrift 1871, p. 398 f., och 1872, p. 55 ff.

² Journal of the Proceedings etc. 1877, p. 519.

³ J. P. Tustin, Ecclesiastical Relations and Religious Reform. Document II. Communication from The Rev. J. P. Tustin, D. D., Presbyter, to the Joint Committee etc. The Church of Sweden.

Enheten och gemenskapen med den svenska kyrkan kunde byggas på följande grunder: episkopatet, trosbekännelsen och sakramenten. Tustin redogör för episkopatet i Sverige. Men även om dess historia är klar, anser han, att både prästerskapet och folket i allmänhet visa sig likgiltiga för dess gudomliga ursprung och auktoritet. Man håller fast vid det mer av tradition och lämplighetsskäl. F. ö. finnas olika partier. Tustin nämner bl. a. schartauanerna, som ha en mycket hög, nästan vidskeplig uppskattning av sakramenten (»almost superstitiously addicted to the Sacraments»). Ett annat parti äro läsarna, pietister, som äro ytterst individualistiska (»extremely antisocial») och som göra anspråk på att ha all fromhet inom sina egna kretsar, skilda från världen. I liturgien fann Tustin likheter med den romerska kyrkan. Prästen bär en lika praktfull (»gorgeous») dräkt som den romerske prästen, och folket har i mycket de seder och vanor, som de romersk-katolska församlingarna hava. Ehuru svenskarna äro så anti-romerska, är den svenska gudstjänsten i verkligheten den förkortade romerska mässan med vissa ändringar. Man har också kvar namnet mässa — högmässa, vilket är stötande för protestantiska öron.

Varken kyrkomännen i Sverige eller Augustana-synodens män torde ha känt sig tillfredsställda med Tustins rapport, som fick en så vidsträckt spridning i U. S. A. Avsikten var väl också att å ena sidan visa, vilket avstånd det var mellan Augustana-synodens läsar- och lågkyrkommenigheter och moderkyrkan i Sverige, samt å andra sidan, vilken nära släktskap den sistnämnda hade med den högkyrkliga episkopalkyrkan i U. S. A. På så sätt ville Tustin visa, att en svensk lutheran kom närmare sitt hemlands kyrkoåskådning och kyrko- bruk genom att ansluta sig till Prot.-episkopalkyrkan. När det gällde praktiska utvägar att nå detta syfte, trodde Tustin, att man genom sällskapet Pro Fide et Christianismo skulle kunna få några lämpliga svenska präster utrustade och utsända till de mer än 200,000 i Sverige födda immigranterna. Vidare kunde bandet med Svenska kyrkan stärkas, om någon av biskoparna i U. S. A. kunde besöka Sverige och kyrkomötet, och han antydde även en samverkan vid tillsättning av svenska biskopar i U. S. A. Tustin liksom flera av Prot.-episkopalkyrkans män synes ha ignorerat det frenetiska motstånd, som Augustana-synodens män reste. Det blev ju heller ingen framgång för de av

Tustin framlagda planerna. Icke heller blev det stor framgång för det episkopala missionsarbetet bland svenskarna i U. S. A., även om ärkebiskop Sundberg visade sig uppskatta det. Biskopen av Iowa, W. S. Perry, sände nämligen till honom ett exemplar av en till svenska översatt, förkortad Prayer Book, och Sundberg svarade i ett brev, ^{18/1} 1880, och tackade hjärtligen och uttalade förhoppningen, att hans landsmän måtte till fullo uppskatta »den dyrbara gåvan» från biskopens hand.¹

Vid denna tid hade förbindelserna mellan den engelska kyrkan och den svenska börjat bliva livligare. En anglikansk biskop hade vid besök för konfirmations förrättande i Engelska kyrkan i Stockholm samtalat med konungen, kyrkomännen och framstående lekmän och funnit, att alla innerligt önskade ett närmande mellan de svenska och engelska kyrkorna. Det var också år 1880, som dr A. Nicholson, tidigare brittisk kaplan i Göteborg, publicerade sin undersökning *Apostolical Succession in the Church of Sweden*, som några år senare (London 1887) följdes av hans *Vindiciae Arosienses*, vilket var ett svar på kritik från romerskt håll av den förra boken.² Denna undersökning hälsades med glädje även av Prot.-episkopalkyrkans i U. S. A. kommitté för det kyrkliga enhetsarbetet. Härmed komma vi in på frågan om närmandet från engelskt håll till Svenska kyrkan. Detta är dock en sak, som i detta sammanhang icke kan behandlas. Men dessa förbindelser kommo att i viss mening avlösa de försök, som gjorts från Amerika. Detta var också en följd av att de amerikanska episkopalerna voro representerade i de anglikanska Lambeth-konferenserna. Prot.-episkopalkyrkans biskopar hade också genom sin Declaration Concerning Unity 1886 fått lägga grunden till Lambeth-konferensens manifest i den kyrkliga enhetsfrågan två år senare.

När man vid Prot.-episkopalkyrkans generalkonferens 1892 beslöt att tillsätta en kommitté, som skulle undersöka successionen och validiteten av prästämbetet i Svenska kyrkan, kan man tycka, att

¹ Ärkebiskop Sundbergs brev infördes i Journal of the Proceedings etc. 1880, p. 422.

² Det var den katolske prästen i Stockholm, A. Bernhard, som skrev ett svar till Nicholsons undersökning (Sthm 1881) jämte en skrift om Petrus Magni, att han aldrig varit vigd biskop (Sthm 1884). Om dessa frågor se också Teologisk Tidskrift 1882, p. 316 ff. och p. 465 ff.; och 1883, p. 203 ff. (Harald Hjärnes inlägg rörande Petrus Magni) och p. 365 ff.

detta var sent påtänkt, efter vad som tidigare förevarit. Men frågan hade genom den engelska kyrkans bestämdare inträde i enhetsfrågan kommit i ett annat läge. Vidare förefaller det, som om episkopaterna i U. S. A. nu hade börjat tvivla, att allt stod rätt till med Svenska kyrkans ordination, ty den nämnda kommitténs rapport vid generalkonferensen 1895 var mycket kritisk i flera punkter.¹ I själva verket innebar den ett underkännande av det svenska prästerskapets sacerdotala ställning, och rapporten avslutades med ett förslag, att ingen präst i Svenska kyrkan skulle tillåtas att officiera i någon av Prot.-episkopalkyrkans församlingar utan att först ha re-ordinerats av en biskop i kommunion med denna kyrka och enligt dess Prayer Book. Detta högdraget högkyrkliga förslag blev emellertid icke antaget, utan frågan bordlades till följande generalkonferens, under avvaktan på Lambethkonferensens av år 1897 beslut.² Vid generalkonferensen 1898 hade Lambethkonferensens gynnsammare hållning i denna fråga tydligen gjort verkan, ty sex biskopar ingåvo till The House of Bishops ett memorial rörande Svenska kyrkans prästämbete, varvid de vederlade de i förslaget av 1895 gjorda uttalandena. Visserligen ledde detta till att tio andra biskopar uppsatte ett memorial av motsatt innebörd och framhöllo, att det funnes starka tvivel på validiteten av ordinationen i den svenska kyrkan, men man måste avstå från att göra något bestämt uttalande i denna omstridda sak.

Vid generalkonferensen 1901 rapporterade åter kommittén rörande prästämbetet i Svenska kyrkan.³ Man hade nu grundligt undersökt saken, man visste nu, liksom också tidigare, att lutherdomen i Sverige var något annat än lutherdomen på kontinenten och att genom en ny revidering av de kyrkliga formulären Svenska kyrkan hade i hög grad närmat sig den prot.-episkopala ordningen. Den anglikanska kyrkans formulär uppmärksammades och studerades också i Sverige, heter det

¹ Journal of the Proceedings etc. 1895, p. 288 f.

² Man bör här erinra sig, att svenska präster tidigare antagits av Prot.-episkopalkyrkan enbart på sina svenska papper. Så hade t. ex. J. Bredberg 1860 antagits som Unonius' efterträdare i Chicago på sitt prästbrev och sina övriga papper från biskopen i Skara. Det var biskop Whitehouse, som gjort detta och därmed öppet erkänt validiteten av det svenska prästämbetet. Detta hade också av hans kyrka godkänts. Jfr John Wordsworth, Den svenska kyrkan (Sthm 1912), p. 411 f.

³ Journal of the Proceedings etc. 1901, s. 115 ff.

i rapporten. F. ö. visste man nu, att kyrkomännen i Sverige irriterats av den aktion, som Prot.-episkopalkyrkan hade igångsatt, och att detta hotade de vänskapliga förbindelserna. Svenska kyrkan hade aldrig begärt något utlåtande från episkopaterna i Amerika rörande validiteten av sin ordination, och därför fann kommittén nu, att det icke var tillrådligt att avge ett sådant. Dessutom, heter det vidare i rapporten, stode moderkyrkan i England närmare uppgiften att undersöka denna sak, och en kommitté av Lambeth-konferensen hade också behandlat den, ehuru den icke kommit till ett slutgiltigt resultat. Frågan vore heller icke aktuell för Prot.-episkopalkyrkans del, då, enligt kommitténs kännedom, ingen enda svensk präst begärde något erkännande för verksamhet i U. S. A. eller stode i begrepp att göra det, emedan Svenska kyrkan icke hade något överflöd på präster. I slutet av rapporten föreslogs bl. a., att den speciella kommittén rörande undersökning av prästämbetet i Svenska kyrkan skulle upplösas, vilket också skedde. Sedan kan frågan följas i samband med Lambeth-konferensens åtgärder.

Med detta sekels ingång syntes således avståndet snarare ha växt mellan Prot.-episkopalkyrkan och Svenska kyrkan, medan förbindelserna mellan Augustana-synoden och moderkyrkan stärktes, särskilt efter den högkyrkliga riktningens avtagande i Sverige. Efter ärkebiskop Sundbergs bortgång år 1900 syntes möjligheterna större i detta fall. Men Augustana-synodens män voro alltför känsliga för Svenska kyrkans intima umgänge med den anglikanska kyrkan, och efter den viktiga konferensen i Uppsala i sept. 1909 mellan Lambeth-konferensens kommitté och representanter för den svenska kyrkan, måste ärkebiskop Ekman i ett brev av den 20/10 1910 ge lugnande försäkringar till Augustana-synodens män, vilka tydligen misstänkte episkopala planer bakom, alldenstund en amerikansk biskop var medlem av Lambeth-konferensens kommitté.¹ Genom Nathan Söderblom blev det möjligt för Sveriges kyrka att vinna nära och vänskapliga förbindelser både med den anglikanska kyrkogrenen och med Augustana-synoden. Vägen till den senare hade i hög grad jämnats genom biskop von Schéeles tre besök i Amerika, 1893, 1901 och 1910.

¹ Kyrkohistorisk Årsskrift 1911, s. 109 f.

TEOLOGISK LITTERATUR

DICK HELANDER: *Den liturgiska utvecklingen i Sverige under 1800-talet. I. Tillkomsten av 1811 års kyrkohandbok. (Lunds universitets årsskrift. N. F. Avd. 1. Bd. 29. Nr 8. Lund 1934, 510 sid.)*

En och annan har måhända levat i den föreställningen, att den liturgiska utvecklingen i Sverige skulle vara till fyllest klarlagd, och att här knappast utrymme skulle finnas för nya undersökningar, sedan Rodhe på grundvalen av föregående arbeten av Quensel, Lizell, Leufvén och andra givit sin monumentala framställning av det svenska gudstjänstlivets historia. För en dylik uppfattning måste det vara i hög grad överraskande, att enbart tillkomsten av 1811 års handbok kan bli föremål för en så omfattande undersökning som den föreliggande. Docenten Helanders arbete är tacknämligt redan som en erinran därom, att den svenska liturgiken ingalunda är ett fält, där inga forskningsuppgifter längre funnes att lösa. I själva verket förhåller det sig så, att den hittillsvarande forskningen väsentligen hållit sig till det tryckta materialet och sett som sin huvudsakliga uppgift att klarlägga de olika handböckernas inbördes förhållande. Däremot ha vi hittills blott i mycket ringa utsträckning fått gudstjänstens historia undersökt på grundval av det arkivaliska materialet. För äldre tid torde här åtskilligt vara att göra, särskilt för 1600-talet, då gudstjänstens former ännu icke hunnit att stelna till slavisk underkastelse under de agendariska normerna i fullt samma utsträckning som sedan blev fallet. För 1700-talet torde man väl i vida mindre grad ha att räkna med avvikelser från de tryckta formulären och lokala variationer, men i stället torde ur det väldiga materialet av församlingsböcker, som för denna tid genomgående bevarats, åtskilligt vara att hämta angående sättet för deras tillämpning.

Helander inleder sin framställning med en »kritisk granskning av den hittillsvarande vetenskapliga behandlingen av ämnet». Denna får karaktären av en delvis ganska hårdhänt vidräkning med författarens föregångare. Denna riktas särskilt mot Leufvéns avhandling Svenska högmässoritual 1789—1811, mot vilken ganska grava anmärkningar

framställas. Dessa äro utan tvivel till stor del berättigade, och den behandlade periodens liturgiska utveckling kommer genom Helanders undersökning att framstå i ett helt annat ljus. Det kan dock måhända ifrågasättas, om icke kritiken av föregångarne tar något väl stort utrymme i anspråk i framställningen: det förefaller som om det stundom beredde författaren ett visst bistert nöje att i detalj uppräknas deras misstag.

Vid 1700-talets utgång bestämdes gudstjänsten i svenska kyrkor icke enbart av 1693 års handbok, utan i fråga om en del handlingar, t. ex. präst- och biskopsvigning, av kyrkolagsföreskrifter och av hävd. Åtskilliga av de gällande liturgiska föreskrifterna voro uppenbart föråldrade, andra svarade icke längre mot det religiösa tänkesättet. Brytningen mellan pietistisk ortodoxi och upplysning hade runtom i den evangeliska världen skapat ett livligt intresse för gudstjänstens gestaltning. Det är en av arbetets största förtjänster att ha klarlagt det vittgående inflytande på den svenska utvecklingen, som utövades av de nya tyska agendorna, och även av Christian Bastholms flackt neologiska spekulationer på det liturgiska området.

Helanders avhandling sönderfaller i en allmän del, som behandlar handboksfrågans historiska utveckling från 1789 till 1811, och en speciell del, som ingående kommenterar de olika kapitlen i 1811 års handbok. Den historiska framställningen tar sin utgångspunkt i Gustaf III:s brev till prästerskapet vid 1789 års riksdag. Detta brev begärde närmast förslag för firandet av jubelfesten 1793, men innehöll därjämte en fråga om önskvärda förändringar i ritualen. Vid frågans behandling i prästeståndet framlade kyrkoherde J. Petrejus ett memorial, vars innehåll hittills varit okänt. Detta har förf. återfunnit, och han framhåller med rätta dess betydelse som ett av de första vittnesbörden om ett vaket intresse för det samtidiga liturgiska arbetet i Danmark och Tyskland. Det påpekas också, att ärkebiskop Uno von Troil sannolikt satt in sin kraft på att få fram ett positivt beslut i handboksfrågan: prästeståndet begärde också, att en reviderad upplaga av handboken skulle utgivas till jubelfesten. Frågan fick dock vila till 1792, då den remitterades till konsistorierna. Förf. har gjort sig åtskillig möda med att uppspåra deras yttranden, vilka i allmänhet tillstyrkte revision. Av något större intresse är emellertid det yttrande av Schartau, som förf. är i tillfälle att meddela. Ej heller detta innehåller dock några särskilt originella tankar, men är starkt präglad av renlärighetssynpunkter: bl. a. ville Schartau ha bort korstecknet vid dopet.

Vid jubelfesten begärde prästerskapet en handbokskommitté, som tillsattes samma år. Till denna överlämnade von Troil ett eget handboksförslag, som också bär årtalet 1793, men som enligt vad förf. uppvisar utkom av trycket först i jan. 1794. Av ett brev till Tengström i Åbo framgår, att detta förslag ingalunda var ett uttryck för ärkebiskopens personliga smak: dess konservatism berodde väsentligen på hans fruktan att väcka opposition inom prästeståndet. En mer konsekvent neologisk inställning präglar ett privat handboksförslag av kyrkoherde I. Geringius, som förf. refererar efter en handskrift i Uppsala universitetsbibliotek. De kommitterades arbete resulterade närmast i ett förslag, som i huvudsak var färdigt år 1796, men vars 1798 påbörjade tryckning avbröts på grund av meningsskiljaktigheter inom kommittén. Efter att ha underkastats granskning av en ny nämnd utkom det i överarbetad form som 1799 års förslag. Redan här möta vi flera av de drag, som kommo att utmärka 1811 års handbok. Kapitelordningen i denna återfinnes, som förf. visar redan i förslaget av 1798. Anledningen till den slitning inom kommittén mellan stockholmare och upsaliensare, som uppvisas som den direkta orsaken till misslyckandet år 1798, blir kanske ej så helt klarlagd som man skulle önskat, men dess innebörd låter sig måhända ej med det föreliggande materialet helt fastställas. Det viktigaste bidrag förf. ger till kännedomen om det faktiska förloppet av den liturgiska diskussionen under dessa år, torde vara påvisandet av vad han kallar 1800 års förslag, som består av ett interfolierat exemplar av 1799 års förslag, vari de ändringar införts, som prästeståndet vid riksdagen år 1800 önskade få vidtagna.

Ståndets förhoppningar att få den nya handboken antagen till användning från det nya seklets början gick ej i uppfyllelse. Lindblom medförde väl till ärkestolen en allvarlig önskan att kunna åvägbringa en »tidsenlig» revision av alla de kyrkliga böckerna, men förmådde ingenting uträtta gentemot den strängt konservativa ande, som behärskade Gustaf IV Adolfs kyrkopolitik. Förf. ger en väsentligt klarare bild än vi förut ägt av frågans slutliga lösning vid 1809—10 års riksdag och av den aktiva roll, som Lindblom därvid spelat, men han kan också visa, att 1811 års handbok, sådan den slutligen blev, knappast motsvarade hans egna intentioner. Den allmänna delen avslutas med en framställning av vissa egendomliga divergenser mellan handskrifterna och de tryckta upplagorna av handboken, och förf. visar, att dessa bero på den frihet, varmed Lindblom förfarit vid den slutliga redaktionen.

Om än den historiska utredningen ger en rikare dokumenterad fram-

ställning än vi förut haft och på betydelsefulla punkter korrigerar tidigare arbeten, ligger dock avhandlingens tyngdpunkt snarast i den speciella delens detaljkommentar till 1811 års handbok. Det är icke möjligt att här ingå på ett referat. Men det måste framhållas, att förf. på ett flertal punkter kan påvisa direkt beroende av utländska källor. Sålunda är den allmänna kyrkobönen i 1811 en nästan ordagrann översättning från agendan för Kurland och Sengallen, bönen för veckogudstjänster är hämtad från agendan för Kurpfalz. Den senare har också lämnat förebilderna till ett flertal av högtidsbönerna. Ordningen för ungdomens första nattvardsgång har mycket starkt påverkats av Bastholms konfirmationsritual. I skriftermålsformuläret spåras inflytelser både från Bastholm och Kurpfalz.

Det anförda torde vara tillräckligt för att visa, att vi ha docenten Helander att tacka för en synnerligen grundlig och värdefull primärundersökning. Måhända går grundligheten stundom för långt. Helhetsintrycket av boken skulle utan tvivel ha vunnit på om förf. ålagt sig en viss begränsning ifråga om detaljerna, och i stället något mer bemödat sig om att låta de stora linjerna klarare framträda. Men vi ha anledning att med spänd förväntan motse den andra delen av undersökningen. Denna, som icke torde allt för länge låta vänta på sig, är avsedd att behandla utvecklingen ända fram till 1894 års handbok. Det vore emellertid knappast riktigt att påstå, att denna framställning är ägnad att stegra vår uppskattning av 1811 års handbok som liturgiskt arbete. Revisionens förtjänster ligga övervägande däri, att den på grund av hänsyn till stämningen i landet förfor mer konservativt, mindre ovisligt än dess upphovsmän egentligen skulle ha önskat. Slående är frånvaron av varje verklig insikt i gudstjänstens historia och liturgiäns väsen, slående också oförmågan av originell produktion och det osjälvständiga beroendet av samtida, särskilt tyska agendor. Om också undersökningens nästa del kommer att teckna en mindre nedslående bild, torde arbetet i sin helhet komma att ge en stark motivering för det i vårt land hittills knappast med tillräcklig styrka framförda kravet, att ett liturgiskt revisionsarbete skall bygga å ena sidan på ett verkligt djupgående studium av den svenska gudstjänstens utveckling som en gren av den allmänneliga kyrkans, å den andra av ett kritiskt övervägande av det samtida kyrkolivets verkliga behov. Det har alltför ofta bestämts av de subjektiva tyckena hos några kommittenter eller ett kyrkomöte.

YNGVE BRILIOTH.

ARTHUR C. HEADLAM: *Christian Theology, The Doctrine of God. Oxford at the Clarendon Press, 1934, 482 sid.*

Arthur Headlam, biskop av Gloucester, är en av det nutida Englands mest betrodda kyrkomän. Bland den äldre generationen biskopar i den engelska kyrkan torde knappast någon äga en så stark teologisk ställning som Headlam. Universitetsteologien har tagit största delen av hans arbetsdag i anspråk. Efter att en tid ha varit professor i dogmatisk teologi vid King's College i London verkade han under många år såsom Regius Professor of Divinity vid Oxfords universitet. Under biskopstiden har han energiskt sökt bevara kontakten med det teologiska arbetet. Den ena teologkonferensen efter den andra har inbjudits till biskopspalatset i Gloucester. Såsom denna tidskrift redan meddelat sammanträdde här förra sommaren den senaste anglo-skandinaviska teologkonferensen och värden på stället var ingalunda den som minst livligt deltog i de teologiska debatterna. Ett vackert bevis på sin trofasthet mot teologien och sin uthållighet i det teologiska arbetet har biskopen av Gloucester givit genom det betydande verk, vilket titel läses här ovan.

Boken har utarbetats med utgångspunkt från de föreläsningar den forne professorn hållit vid Londons och Oxfords universitet. Den är, enligt vad förordet säger, närmast avsedd såsom lärobok för de teologiska universitetsstudierna. Arbetet begynner med en inledande del, där Headlam undersöker den religiösa kunskapens källor, särskilt uppehållande sig vid frågorna om den naturliga religionen, bibeln, kyrkan och auktoriteten. Huvuddelen ger sedan en framställning av »läran om Gud», ordnad i anslutning till det trinitariska schemat. Förf. framhåller att boken sådan den föreligger är att betrakta såsom ett slutet helt — det som behandlats är »den fundamentala kristna tron». Men han ställer samtidigt i utsikt att, om tid och krafter medgiva, den nu publicerade volymen skulle efterföljas av en andra volym, vilken då skulle behandla frågorna om skapelsen, återlösningen, nåden, kyrkan och sakramenten. Avsikten är alltså att framlägga ett fullständigt dogmatiskt »system».

Det säger sig självt att Headlams arbete skall erbjuda mycket av intresse för var och en som önskar lära känna representativt engelskt teologiskt tänkande. Dogmatiska helhetsöversikter äro sällsynta ting inom engelsk teologi. Det finns där gott om dogmhistoriska specialundersökningar och dogmatiska monografier, men en lärobok i dogmatik är en rara avis. När engelsmännen själva säga oss, att den syste-

matiska disciplinen icke ligger så väl till för engelskt kynne, sker detta gärna med en viss blandning av en smula anspråkslös självironi och en smula överlägsenhet gentemot kontinentens många, varandra snabbt avlösande, mer eller mindre konstruktiva »system». Är alltså redan i och för sig ett engelskt teologiskt system ägnat att tilldraga sig utlänningens uppmärksamhet, så måste detta ännu mera vara fallet, när — såsom här — förf. är en sällsynt kunskapsrik man i besittning av en särdeles utpräglad engelsk common sense, vilken f. ö. på ett både roande och vederkvickande sätt präglas av en förening av uddvass satir och älskvärd generositet.

Headlams arbete har systematisk uppläggning och systematiskt syfte. Det är emellertid på samma gång starkt historiskt orienterat. Förf. har uppenbarligen avsett att hans *Christian Theology* skulle vara en lärobok på en gång i teologiskt tänkande och i dogmhistoriens grunddrag. Framställningen av gudsbegreppet innehåller en serie diskussioner med allehanda under historiens lopp framkomna teorier alltintill den senaste engelska filosofien. Den avdelning, som bär titeln *Doctrine of the Person of Christ*, ger oss först en jämförelsevis ingående framställning av de bibliska böckernas ställning till frågan, varvid Headlam särskilt debatterar med Harnack — den senaste tidens, från gammal-liberalismen så starkt artskilda exegetiska forskning är icke berörd. Därefter följer en utförlig dogmhistorisk avdelning, vilken emellertid — karakteristiskt nog — helt och hållet uppehåller sig vid den gammalkyrkliga kristologien.

Bokens behärskande intresse är emellertid systematiskt. Med stor energi hävdar förf. vid flera tillfällen den dogmatiska uppgiftens ofrånkomlighet och betydelsefullhet. En huvudsynpunkt är att det kristna trosinnehållet representerar någonting orubbligt fast, men att den kristna sanningen samtidigt kräver »restatement from time to time» — den måste sättas i förbindelse med de olika tidernas sätt att tänka och uttryckas på ett språk som är tillgängligt för samtiden.

Särdeles karakteristisk för förf., liksom överhuvud för den engelska teologi, som håller sig fri från alla ytterlighetsriktningar, äro de kapitel, som handla om bibeln, kyrkan och auktoriteten. Det framhålles eftertryckligt att det vore falskt att ställa auktoritet och ande gentemot varandra. Båda dessa element ha sin hemortsrätt i kristen teologi. Där finns, heter det, en summa av mänsklig erfarenhet, som vi kalla auktoritet, och denna representerar den gudomliga andens fortsatta verk i världen. Men Anden hjälper också i varje generation

kyrkan att utforma den ärvda, auktoritativa tron så att den svarar mot tidens särskilda behov. Den kristna teologien har, säger förf. tvenne källor, bibeln och kyrkan. I första rummet står bibeln. Den är Kristi auktoritet. Det som här skall betonas är att det är fråga om en persons auktoritet. Den kristna uppenbarelsen är oss given i och genom Kristi person. Därför att den är oss given genom en person, i en persons liv, ord och gärningar, och icke i en formel, är det möjligt att tolka den så att den ena och samma uppenbarelsen blir tillgänglig för olika tider och tankeformer. I andra rummet står kyrkans auktoritet. Denna är Andens auktoritet. Det är här fråga om den tolkning av uppenbarelsen i Kristus, som sker i kyrkan i form av »korporativ gärning», inspirerad av den helige Ande. Det är alltså fråga om en fundamental uppenbarelse av något som är oföränderligt, men som tolkas så att det vinner kontakt med det mänskliga livets föränderliga villkor. Det finns därför både ett statiskt och ett progressivt element i kristendomen: vi tala med rätta om den oföränderliga tron på Kristus, men samtidigt skulle kyrkan aldrig »be burdened with outworn forms of thought and rules of life».

När förf. vid ett tillfälle söker fixera den tradition, som är utslagsgivande för den universella eller i egentlig mening »katolska» kyrkan, stannar han vid följande punkter: 1) De kanoniska skrifterna; 2) Läran om Kristi person och triniteten enligt den gammalkyrkliga bekännelsen — visserligen vore det ett misstag att betrakta trosbekännelsen såsom ett infallibelt dokument, »men den bär vittnesbörd om det faktum att, vare sig man ser till Öster eller Väster, till katoliker eller protestanter, den lära som evangeliet innehåller om Kristi liv och död, försoningen, uppståndelsen och den helige Ande samt övriga kristendomens kardinalläror omfattas av alla eller i det närmaste alla de religiösa samfund, i vilka kristenheten, beklagligt nog, är delad»; 3) De två sakramenten, dop och nattvard, såsom rättmätiga nådens medel; 4) »Intill reformationstiden fanns det ingen meningsskiljaktighet angående huvudprinciperna för den kyrkliga organisationen. Såsom vår Prayer Book säger ha de tre ämbetena biskopar, präster och diakoner blivit accepterade från apostlarnas dagar. Även efter reformationen har den stora majoriteten av kristenheten bevarat denna traditionella kyrkoordning. Whether or no this is one of those points on which an appeal lies to antiquity as against the aberrations of a portion of Christianity at the present day, is one of the questions which we are now trying to solve.»

Ovanstående referat kan giva ett intryck av Headlams allmänna kyrkliga och teologiska hållning. Det skulle föra alldeles för långt att gå närmare in på hans framställning av gudsbegreppet och kristologien. Jag önskar blott fästa uppmärksamheten därpå att avdelningen om gudsbegreppet i väsentlig grad rör sig på det rationella området — man får snarast det intrycket att uppenbarelsen i Kristus skulle utfylla och fullkomna den gudskunskap, som redan på annan väg vore vunnen. I slutet av den avdelning, som behandlar gudsbegreppet, framhäver Headlam med eftertryck åtskilliga överväganden, vilka han finner ägnade att motivera gudstron. Han hänvisar därvid bl. a. till att ingen enbart mekanisk teori är ägnad att förklara världen, att man icke kan eliminera tanken på ett ändamål, att världen i och för sig skulle kunna tänkas ha sitt ursprung från en tillfällighet eller från en skapelse, men att tillfälligheten här är utesluten genom själva det fysiska universums upphöjda struktur, att alltså världen företer förnuft och ändamål och att detta visar hän på en personlig Gud. Efter att ha anfört ännu ett par besläktade argument avslutar Headlam denna avdelning med följande ord: »Jag tror att den kristna konceptionen av Gud såsom allsmäktig, himmelens och jordens skapare, icke blott är religiöst väsentlig utan också är den mest rationella förklaringen av universum samt att det, ju längre vi fortskrida i betraktelsen av denna kristna konception av Gud, skall bliva mer och mer uppenbart, att den som ingen annan tolkning tillfredsställer såväl människans intellektuella som hennes moraliska och religiösa krav». De tankegångar, åt vilka Headlam här ger uttryck, äro utan tvivel starkt förankrade inom engelsk religionsfilosofi och teologi.

GUSTAF AULÉN.

WILLIAM TEMPLE: *Nature, Man and God. Gifford Lectures 1932—1934. (London 1934; 530 sid.)*

Ställd inför universum finner människoanden det vara en gåta. Med nödvändighet väckas frågorna om alltings yttersta mening. Det sista stora problemet, varav andra problem blott äro delar, kräver sin enhetliga, meningsfyllda lösning. Vilken är vägen som för till denna?

Detta är temat för Temples föreläsningar. Två vägar visa sig här oframkomliga, två tankegångar, som ofta prövats och som alltjämt spela en dominerande roll. Den ena är subjektivismens. Det var kanske, säger Temple, den mest ödesdigra stunden i Europas historia, då

Cartesius inte hade något särskilt att göra, utan slöt sig inne en hel dag och tog sig för att tvivla på allting. Hans förläggande av alltings utgångspunkt i det individuella självmedvetandet: cogito ergo sum och dess religiösa parallell, Luthers: Hier steh' ich und kann nicht anders, betecknar antitesens genombrott i europeiskt tänkande, där tesen utgöres av antikens och framförallt medeltidens hävdande av den yttre auktoriteten. Men både i sin engelska empiriska gren och i sin kontinentala rationalistiska — inklusive Kants föreningsförsök av dem bägge — har subjektivismen, ytterst som en följd av den snedvridna cartesianska frågeställningen med dess absoluta differens mellan utsträckning och tänkande, kommit allt längre bort från verkligheten in i en abstrus dogmatism. Tiden är nu inne för syntesen, där tänkandet bevarande den intellektuella integriteten utan att likväl hemfalla åt ett cartesianskt faux-pas yttrar sig i en sund realism, som utgår från common-sense-världens oomtvistliga fakta. Nu gäller det emellertid att ej slå in på den motsatta, ävenledes oframkomliga vägen, den numera så populära, där svaret på världsgåtan sökes i naturvetenskapens yttersta principer. En sådan konception brister framförallt på två punkter. För det första sätter den medvetandet utanför universum; den förbiser att medvetandet också ingår som ett moment i världsprocessen. När naturvetenskapsmannen spekulerar över världsalltets mysterium, glömer han det verkliga mysteriet, sitt eget kunskapande. För det andra måste universums grund, genom vars referens det överhuvud blott kan förklaras, vara sådan att den själv ej kräver vidare explikationer. Men här kommer naturvetenskapen till korta, ty dels implicerar dess metod vid en förklaring av fakta en regressus in infinitum, dels äro dess lagar icke självklara.

Det är numera givet, vilken riktning en fruktbarande undersökning måste ta. Den har att vända sig till common-sense med frågan hur medvetandets förhållande till universum är att fatta. Då vi uppfatta världen, uppfatta vi den som existerande, innan någon ännu uppfattade den. Och vi uppfatta den som en process, vilken åtminstone i sina mera komplexa komponenter är organisk. I denna process ha en gång uppstått och uppstå alltjämt som episoder organismer, vilka äro istånd att uppfatta och delvis förstå processen själv. Så uppkommer medvetandet inom den process, varom det är medvetet. Det är av processen och själv en process. Men detta att världen ger upphov till medvetanden måste innebära något beträffande världen själv. Om medvetandet är en del av naturen, måste naturen vara grundad i medvetande. Ty

att medvetandets framträdande skulle bero på icke medvetna orsaker är en uppenbar absurditet.

Denna tes bekräftas, om man betraktar medvetandets förhållande till dess omgivning. Det är nämligen karakteristiskt för medvetandet att det på intet sätt ställer sig främmande för omvärlden, inte för den psykiska, men ej heller för den fysiska. Det kan företa de mest invecklade, synbart rent abstrakta kalkyleringar och sedan finna sina konklusioner verifierade av faktiska händelser i den fysiska världen. Överhuvud finner det alltid den närmaste korrespondens mellan sig själv och omvärlden; på olika sätt men genomgående upptäcker det i omgivningen som dess bärande princip sig själv eller sin like, vilket upptäckande är innebörden i vad man brukar kalla värdeupplevelsen. Så bekräftar denna korrespondens mellan medvetandet och världen, värdeprincipen, att universums grund är medvetandet, Anden, Logos.

Vänd på något annat sätt bestyrker undersökningen av medvetandet det vunna resultatet och bestämmer det ytterligare. Ursprungligen — såväl fylo- som ontogenetiskt — blott en hjälp till organismens livsmöjlighet utvecklar medvetandet ett eget liv genom sin förmåga att forma fria idéer. Det förmår skapa sig synpunkter, som ej äro absolut bundna av den givna situationen, och kan därigenom så att säga höja sig upp över den process varav det är en del. Därvid fattar medvetandet denna process som en organisk enhet, där ej endast det förflutna determinerar det närvarande, utan även det kommande i och genom det ändamålsenliga handlandet bestämmer det närvarande och det förflutna. Detta innebär emellertid att den naturvetenskapligt fattade världsprocessens kontinuitet är bruten. Även på detta sätt hänvisar undersökningen av hela verkligheten inklusive medvetandet till värdet, och dess grundprincip var mötet mellan medvetande och medvetande.

Medvetandet är i kraft av bestämningen förmåga av fria idéer och därmed av fritt ändamålsbestämt handlande fattat som person. Och nu är personens avsiktsbestämda handlande den enda princip som är utan vidare självtillräcklig. Vid det intelligenta ändamålet och endast där hejdas den annars ändlösa raden av varför. Så drivas vi ovillkorligen med våra frågor inför världsprocessen att fatta denna som en persons ändamålsenliga handlande, att i en eller annan form acceptera teismen som det enda möjliga svaret på världsgåtan.

Genom personlighetsbegreppets centrala ställning är den bestämda avgränsningen mot alla organistiska och panteistiska uppfattningar given. Ty personlighet är alltid transcendent i förhållande till process. Det

ändamålsbestämda handlandet skiljer sig från det organiska både genom att vara bestämt av den handlandes hela varelse och genom att den handlande bestämmer sig själv i det givna ögonblicket, väljande riktningen för sitt uppförande. Samtidigt fasthållles emellertid tanken på immanensen, som utifrån personlighetsbegreppet låter sig tolka som den transcendent personlighetens aktivitet. Men vidare är det inte fråga om idealismens upplösande av tingen. Tvärtom, framhåller Temple, står hans åskådning, den naturliga teologiens, den dialektiska materialismen närmare; med den har den utgångspunkten gemensam. Men från materialismen skiljer den sig bestämt genom sitt besinnande på medvetandets egenartade karaktär och dess därav oavvisligen följande predominans. På grund härav måste den avvisa materialismens identifikation av medvetande och ting och hävdar istället deras enhet. Bägge elementen måste fasthållas, både ande och materia, både evigheten och historien, både Gud och världen men förenade till en enhet. Hur är en sådan enhet tänkbar? Temple hänvisar till sakramentet inom de positiva religionerna. Utmärkande för detta är dels att ett visst schema, ett synligt yttre tecken är ett nödvändigt medel för förlänandet av den inre andliga nåden, men har sin enda mening i denna funktion. Dels är det karakteristiskt för sakramentet att det verkar *ex opere operato*, icke *ex opere operantis*. Här är sålunda ande och materia på ett säreget sätt förenade, och här är också nyckeln given till det allmänna förståendet av universum. Världsprocessen är av ande och slutar i ande. Däremellan existerar materien som det nödvändiga förkroppsligande medlet men endast såsom detta. Förhållandet mellan de två grundkomponenterna är ej blott grund och följd, ej blott orsak och verkan, ej blott tanke och uttryck, ej blott ändamål och medel; utan allt detta på en gång. »The sacramental universe» är Temples världsformel, och först den kan i motsats mot materialismens grunda hoppet om politikens och ekonomiens förmänskligande och om trons och kärlekens slutliga seger.

Så te sig konturerna, tecknade i snabba, grova linjer, av den grundkonception Temple framlägger i sina föreläsningar. I sammanhang med framställandet av denna kommer han — som delvis torde framgå av det föregående — in på de flesta av den traditionella religionsfilosofiens många omdiskuterade problem: frihet och nödvändighet, uppenbarelse och natur, ändligheten och det onda, mänsklig frihet och gudomlig nåd etc. Nu kan man emellertid fråga, hur författaren vill att man skall förstå hans teser och vad det hela egentligen gäller. Temple rubri-

cerar sin framställning som naturlig teologi, men åt detta begrepp ger han ingen entydig bestämning. Å ena sidan vill han åt den naturliga teologien vindicera vetenskaplig dignitet. Naturlig teologi definieras som det vetenskapliga studiet av religionen som den existerar bland människor, i relation till den allmänna undersökningen av människans erfarenhet som en helhet, varav religionen är en del. Å andra sidan bestämmas den naturliga teologien som förklaringen av erfarenhetsgivna fakta genom referens till den högste andens karaktär, och såsom sådan har den att renande och uppklarande ingripa i de positiva religionernas föreställningar. På så sätt skulle emellertid den naturliga teologien eller religionen vara inryckt på de positiva religionernas plan. Men Temple hävdar bestämt dess differens från dessa. Den naturliga teologien måste tvärtom utgå från och krönas av en positiv religion för att ej bli meningslös. Den kan diskutera Gud men ej uppenbara honom. Det som skänker en skenbar enhet i dessa heterogena tankegångar är givetvis författarens långt gående intellektualism. Emellertid är det de facto fråga om det intellektuella utläggandet och rättfärdigandet av en religiös och som sådan till slut irrationell grundsyn. Tankegången är ytterst — för att begagna ett av författarens uttryck — bestämd »by faith and not by knowledge, but by a reasonable faith». Icke blott i själva grundfrågan, utan även inför åtskilliga andra problem vinner han sin lösning genom att inta den klassiska fichteanska positionen: »If I may not trust what seems to me more sure than sight, more convincing than touch, I find no reason to accept any data of experience whatsoever. But I am aware that not every one finds these feelings or intuitions so selfevidently veridical, and . . . I yet gladly supplement them by a converging line of argument which leads to the same result».

På grund härav är det tämligen ofruktbart att ta upp till filosofisk prövning författarens utläggningar. Överhuvud ligger det behandlade arbetets betydelse ej i den skarpsinniga problemanalysen. Dess värde och kanske egentliga mening är den omfattande grundsynen. Med beundransvärd syntetisk kraft rullar författaren upp ett perspektiv, vars storartade mått utfyllas av levande och fina detaljobservationer. Därför är det vidare föga givande att söka utleta i vad mån Temples system är betingat av främmande inslag. Nature, Man and God är tillägnad minnet av Edward Caird, och att dess författare genom denne och B. Bosanquet samt även genom A. N. Whitehead blivit påverkad av Hegels och den tyska romantikens tankegångar är rätt

uppenbart. Men framförallt framstår Temple liksom i sina tidigare religionsfilosofiska skrifter så ock nu i den storstilade sammanfattningen av sin åskådning i *Nature, Man and God* såsom en modern och självständig representant för den betydelsefulla engelska moral-filosofiska traditionen i intellektualismens tecken, som vars grundare Cudworth brukar räknas, en tradition, vilken som motto kunde sätta de två citat Temple gjort till sitt: ett Platon-ord och de berömda inledningsorden till Johannes-evangeliet.

SVEN EDVARD RODHE.

Fragments of an Unknown Gospel and Other Early Christian Papyri, edited by H. IDRIS BELL and T. C. SKEAT, British Museum, London 1935 (X + 64 ss. + 5 pl.).

I nästföregående nummer av denna tidskrift bereddes mig tillfälle att omnämna fyndet av några papyrusfragment, vilka visat sig vara de äldsta hittills funna papyrer med urkristet innehåll. Dessa fragment ha nu publicerats, jämte några andra förut icke offentliggjorda urkristna papyrer.

1. »Fragment av ett okänt evangelium». Så benämna utgivarna de äldsta av dessa papyrusfragment. Den officiella beteckningen är Egerton Papyrus nr 2. Fyndet består av två ganska illa medfarna papyrusblad samt av en remsa av ett tredje. Papyrusbladen äro försedda med skrift på båda sidor, vilket visar, att de utgjort delar av en codex, icke av en rulle. Papyrens datering grundar sig på egendomligheter i pikturen (bokstävernans form, använda förkortningar etc.), som möjliggöra jämförelser med andra fragment, vars ålder är exakt eller approximativt bestämd. De papyrer, med vilkas piktur de här föreliggande fragmenten visa den största överensstämmelsen äro från tiden 90—120 e. Kr. Med säkerhet torde därför tillkomsten kunna sättas till första hälften av 100-talet och med sannolikhet till något av tidigare årtiondena av denna tidrymd. Detta innebär, att vi här ha framför oss icke blott det äldsta hittills kända papyrusdokument med urkristet innehåll utan även, med sannolikhet, ett dokument, vilket självt tillkommit i urkristen tid.

Publiceringen är mycket omsorgsfullt utförd. Det ges en fotografisk reproduktion av fragmenten, vidare en reproduktion i uncial- och minuskeltryck, så en dylik i vanlig kursivskrift, med tillfogande inom parenteser av i fragmenten bortfallna eller otydliga bokstäver och ord,

enligt utgivarnas rekonstruktion. Slutligen är den rekonstruerade texten översatt, varvid paralleller från de kanoniska evangelierna i engelsk översättning på ett överskådligt sätt placerats vid sidan av »det okända evangeliets» text. Men därjämte ha utgivarna bifogat en utförlig kommentar samt en diskurs över fragmentens förhållande till de fyra evangelierna.

Då det här rör sig om ett på en gång till innehållet så intressant och till omfånget så begränsat fragment, torde det vara lämpligt att återge den rekonstruerade texten i dess helhet. Rekonstruerade partier äro satta inom parentes och icke rekonstruerbara luckor (lakuner) antydda genom punkter.

Blad 1 sid. 1. . . . [ό δὲ] Ἰησοῦς εἶπεν] τοῖς] νομικοῖς κολάζετε πάντα τὸν παραπράσσοντα καὶ ἄνομον καὶ μὴ ἐμέ . . . αἱ . . . οἱ ποιεῖ πῶς ποιεῖ;] πρὸς [δὲ τοῦς] ἄρχοντας τοῦ λαοῦ [στ]ρα[φεῖς εἶ]πεν τὸν λόγον τοῦτο[ν ἐ]ραυ[ναῦτε τ]ὰς γραφάς, ἐν αἷς ὑμεῖς δο[κεῖτε] ζῶν ἔχειν ἐκεῖναί εἰσιν [αἱ μαρτ]υροῦσαι περὶ ἐμοῦ. μὴ δοκεῖτε ὅτι ἐγὼ ἦλθον κατηγορεῖσαι [ὑμῶν] πρὸς τὸν πατέρα μου. ἔστιν [ὁ κατη]γορῶν ὑμῶν Μωϋσῆς, εἰς ὃν [ὑμεῖς] ἠλπίζατε. αὐτῶν δὲ λε[γόντων]· εὔ οἶδαμεν ὅτι Μωϋσεὶ ἐλά[λησεν] ὁ θεός, σὲ δὲ οὐκ οἶδαμεν [πόθεν εἶ] ἀποκριθεὶς ὁ Ἰησοῦς εἶ[πεν αὐτοῖς]· νῦν κατηγορεῖται [ὑμῶν ἢ ἀ]πιστεῖ[α . . .] ἰλε . . .

Blad 1 sid. 2. [συνεβουλευσαντο? τῷ ὄ]χλῳ [ἴ]να β[αστάσαντες τὰς] λίθους ὁμοῦ λι[θάσω]σι[ν αὐ]τόν. καὶ ἐπέβαλον [τὰς] χει[ράς] αὐτῶν ἐπ' αὐτόν οἱ [ἄρχον]τες [ἴ]να πιάσωσιν καὶ παρ[αδιδῶσιν] τῷ ὄχλῳ. καὶ οὐκ ἐ[δύναντο] αὐτόν πιάσαι, ὅτι οὐπω ἐ[ληλύθει] αὐτοῦ ἡ ὥρα τῆς παραδ[όσεως]. αὐτὸς δὲ ὁ κύριος ἐξεληθὼν [διὰ μέσου αὐ]τῶν ἀπένευσεν ἅπ' [αὐτῶν]. καὶ [ἰ]δοὺ λεπρὸς προσελθ[ῶν αὐτῷ] λέγει· διδάσκαλε Ἰησοῦ, λε[προῖς συν]οδεύων καὶ συνεσθίω[ν αὐτοῖς] ἐν τῷ πανδοχείῳ ἐλ[έπρησα] καὶ αὐτὸς ἐγώ. ἐὰν [ο]ῦν [σὺ θέλῃς], καθαρίζομαι. ὁ δὲ κύριος [ἔφη αὐτῷ]· θέλ[ω] καθαρίσθητι. [καὶ εὐθέως ἀ]πέστη ἀπ' αὐτοῦ ἢ λέπ[ρα]. ὁ δὲ κύριος εἶπεν αὐτῷ· πορευ[θεὶς ἐπίδειξον σεαυτὸν] τοῖς ἱερεῦσι . . .

Blad 2 sid. 1. [παραγε]νόμενοι πρὸς αὐτόν ἐξ[ετασ]τικῶς ἐπείραζον αὐτόν, λ[έγοντες]· διδάσκαλε Ἰησοῦ, οἶδαμεν ὅτι [ἀπὸ θεοῦ] ἐλήλυθας· ἃ γὰρ ποιεῖς μα[ροτυρεῖ] ὑπὲρ τοὺς προφήτας πάντας. [λέγε οὖν] ἡμῖν. ἐξὸν τοῖς βασιλευσιν [ἀποδοῦ]ναι τὰ ἀ[νή]κοντα τῇ ἀρχῇ; ἀπ[οδῶμεν αὐ]τοῖς ἢ μή; ὁ δὲ Ἰησοῦς εἰδὼς [τὴν δι]άνοιαν αὐτῶν ἐμβριμ[ησάμενος] εἶπεν α[ὐτοῖς] τί με καλεῖτε τῷ στό[ματι] ὑμῶν διδ[άσκαλον], μ[ὴ ἀκού]οντες ὁ [λέ]γω; καλῶς Ἡ[σαίας] περὶ ὑμῶν ἐπ[ροφη]τευσεν, εἰπ[ῶν]. [ὁ λαὸς οὗ]τος τοῖς [χειλ]εσιν αὐ[τῶν] τιμῶσιν] με, ἢ [δὲ καρδί]α αὐ[τῶν] πόρρω ἀπέ[χει ἀπ'] ἐμοῦ. μ[άτ]ην με σέβονται, ἐντάλμ[ατ]α . . .

Blad 2 sid. 2. . . . τῷ τόπῳ κατακλειςαν[τ] ὑποτέταται ἀδήλως [τ]ὸ βάρο[ς α]ὐτοῦ ἄστατον ; ἀπορηθέντων δὲ ἐκε[ινων ὡς] πρὸς τὸ ξένον ἐπερώτημα [αὐτοῦ, π]εριπατῶν ὁ Ἰησοῦς [ἐσ]τάθη [ἐπὶ τοῦ] χεῖλους τοῦ Ἰο[ρδᾶ]νου [ποταμ]οῦ, καὶ ἐκτείνα[ς τὴν] χεῖρα [αὐτο]ῦ τὴν δεξιὰν . . . μισεν . . . [κ]αὶ κατέσπειρ[εν ἐπ]ὶ τὸν . . . ον καὶ τότε . . . κατε[σπαρ-μ]ένον ὕδωρ ἐν . . . ν τὴν καὶ ἐπ . . . θῆ ἐνώ[πιον αὐτῶν] ἐξήγαγεν δὲ [καρ]πὸν . . .

Remsan av blad 3 innehåller endast några få ord eller delar av ord, ungefär ett på var och en av de tillsammans 10 rader (5 på vardera sidan), som framträda på remsan. Ytterligare ett litet fragment innehåller läsbart endast bokstaven σ.

I översättning skulle den rekonstruerade texten lyda:

Blad 1 sid. 1. Jesus sade till de lagkloka: Straffen varje illgärningsman och orättrådig, men icke mig . . . och vändande sig till folkets ledare, sade han detta ord: Utforsken Skrifterna, i vilka I menen eder hava liv; det är dessa, som bära vittne om mig! Menen icke att jag har kommit för att anklaga eder inför min Fader; det är en, som anklagar eder, nämligen Moses, till vilken I haven satt edert hopp. (Jfr. Joh. 5: 39, 45.) Och när de sade: Väl veta vi, att Gud talade till Moses, men varifrån du är, veta vi icke, svarade Jesus och sade till dem: Nu är eder otro anklagad . . . (Jfr. Joh. 9: 29.)

Blad 1 sid. 2. . . . de rådslogo med mängden att samla ihop stenar och stena honom. Och ledarna (sökte) lägga händer på honom för att gripa honom och överlämna honom åt mängden; och de kunde icke gripa honom, ty stunden, då han skulle förrådas, var ännu icke kommen. (Jfr. Joh. 8: 59, 10: 31, 7: 30, 44.) Men han gick mitt igenom dem och lämnade dem. (Jfr. Luk. 4: 30.) Och se en spetälsk kom fram till honom och sade: Jesus, Mästare, i det jag färdats tillsammans med spetälska och ätit med dem i härberget, har jag själv blivit spetälsk. Om du nu vill, blir jag ren. Herren sade till honom: Jag vill, blir ren. Och genast gick spetälskan bort ifrån honom. Och Herren sade till honom: Gå och visa dig för prästerna . . . (Jfr. Mark. 1: 40—42, Matt. 8: 2, 3, Luk. 5: 12, 13, 17: 14.)

Blad 2 sid. 1. . . . kommo till honom och begynte fresta honom med en fråga sägande: Jesus, Mästare, vi veta, att du är kommen från Gud, ty de gärningar du gör, bära vittne utöver alla profeterna. (Jfr. Matt. 22: 16, Mark. 12: 14, Luk. 20: 21, Joh. 3: 2, 10: 25.) Säg

oss därför: Är det lovligt att erlægga till konungarna, det som tillkommer deras herradöme? Skola vi erläggä till dem, eller ej? (Jfr. Mark. 12: 14.) Men Jesus, som kände deras tankar, blev häftigt upprörd och sade till dem: Varför kallen I mig med eder mun Mästare, när I icke lyssnen till vad jag säger? (Jfr. Luk. 6: 46.) Rätt profeterade Esaias om eder, när han sade: Detta folk ärar mig med sina läppar, men deras hjärta är långt ifrån mig. Fåfängt dyrka de mig, (eftersom de läror de förkunna äro människo)bud. (Jfr. Matt. 15:7—9.)

Blad 2 sid. 2. (Första orden ge intet sammanhang och lämnas här ööversatta.) . . . och då de nu voro villrådiga över denna hans underliga fråga, stannade Jesus under sin vandring vid floden Jordans strand, och i det han utsträckte sin högra hand . . . och bestänkte . . . och då . . . vattnet, som hade stänkts över . . . inför dem och bar frukt . . .

Innehållet i dessa papyrusfragment härrör uppenbarligen från ett hittills okänt urkristet evangelium. Det finnes intet stöd för att inordna det i något av de förut kända, utomkanoniska evangelieskrifter, av vilka vi äga fragment. Det intressantaste och viktigaste problemet torde emellertid vara: i vilket förhållande står detta evangelium till de övriga fyra evangelierna? Det torde vara tämligen säkert, att det icke är direkt beroende av något av dem. Under sådant förhållande blir uppgiften att förklara likheten och olikheterna i parallellerna med de fyra evangelierna lika betydelsefull som den såkallade synoptiska frågan. I själva verket kommer det synoptiska problemet hädanefter icke att kunna behandlas utan hänsynstagande till här föreliggande evangeliefragment. Om det definitivt fastslås, att detta evangelium, trots sina synoptiska paralleller, är oberoende av samtliga synoptiker, så kan icke längre den kända tvåkällshypotesen betraktas som en lösning av den synoptiska frågan. Den enda lösning, som synes möjlig, måste komma att gå i linje med den formhistoriska forskningens hypoteser. För ett förutsättningslöst studium av den tidigaste urkristna traditionsbildningen kommer detta lilla evangeliefragment att få den största betydelse. Och i denna urkristna traditionsbildning måste även sådana element tagas med i räkningen, som i tidigare exegetisk dogmatism avförts såsom johanneiskt gods. Man kan icke, som utgivarna göra, betrakta evangeliefragmentets förhållande till synoptikerna å ena sidan och till Johannesevangeliet å andra från skilda synvinklar. Problemet är i bägge fallen väsentligen ensartat.

2. Egerton Papyrus nr 3 innehåller »fragment av en evangeliekommentar». Papyren är från början av tvåhundralet, består av

15 små fragment vilka äro illa skadade. De dechiffrerbara delarna visa, att papyren innehållit citat från evangelierna, men även från andra såväl nytestamentliga som gammaltestamentliga skrifter, samt korta anmärkningar och utläggningar, främst knutna till ställen i evangelierna. »Kommentarerna» synas öfvervägande ha tagit sikte på kristologiska frågor.

3. Egerton Papyrus nr 4, skrivet på 200-talet, innehåller 2 Krönikeboken 24: 14—27 och är av värde endast för den textkritiska behandlingen av Septuaginta.

4. Egerton Papyrus nr 5, blad av en papyruscodex från 300- eller 400-talet, innehållande en kristen liturgi. Undertecknad kan icke bedöma fragmentets värde för liturgins historia. Jag kan endast påpeka, att innehållet är typiskt judiskt. Det är en hymnartad bön utan något specifikt kristet innehåll. Texten har, med bl. a. sin för judiska böner typiska hopning av synonymmer, nära nog ordagranna paralleller i judiska liturgier från äldre tid. För min del är jag böjd att betvivla, att det här är fråga om en ursprungligen kristen liturgi.

H. ODEBERG.

UR TIDSKRIFTERNA.

Zeitschrift für systematische Theologie, h. 4 årg. 12: Wehrung: Zur Begründung des Staates, Puukko: Die religiöse Bedeutung der alttestamentlichen Psalmen, Althaus: Eschatologisches (innehåller en intressant uppgörelse med Folke Holmström med anledning av dennes behandling av Althaus' Det eskatologiska motivet, vilket arbete Althus livligt uppskattar och önskar få utgivet på tyska; i en artikel i detta häfte av Kvartalskriften ingår Holmström på de av Althaus framförda synpunkterna), Ihlen: Der Glaube an Christus als Mittelpunkt der Theologie. — Zeitschrift für Theologie und Kirche, h. 1 årg. 16: H. Frick: Wider die Skepsis in der Leben-Jesu-Forschung: R. Ottos Jesus-buch, Stephan: Albrecht Ritschl und die Gegenwart, O. Ritschl: Albrecht Ritschls Theologie und ihre bisherigen Schicksale, Konrad: Zum Begriff der Religionsphilosophie, Knorr: Welt und Mensch in Wolframs »Parcival». — Luthertum, h. 4 1935 innehåller bl. a. en intressant artikel av Elert om Die Zukunft der evangelisch-theologischen Fakultäten, där förf. diskuterar det nuvarande läget i Tyskland och de krav detta ställer på de teologiska fakulteterna.

4. 1 1936.