

# 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 9

1 9 3 3

HÄFTE 2

## I N N E H Å L L

	Sid.
Eros och Pistis, av ANDERS NYGREN .....	115
Fullkomlighetskravet i Jesu förkunnelse, av ANTON FRIDRICHSEN ...	124
Triniteten och inkarnationen enligt Athanasianum, av A. HJALMAR J. LINDROTH .....	134
Från den teologiska samtiden .....	147

### Teologisk litteratur:

Från det gammaltestamentliga forskningsområdet, av <i>Joh. Lindblom</i> 151	
A. G. HEBERT: Intercommunion, av <i>Yngve Brilioth</i> .....	167
Kring J. A. Eklunds 70-årsdag, av <i>A. Hjalmar J. Lindroth</i> .....	173
Systematiserad eskatologi inom exegetiken, av <i>Folke Holmström</i> ...	178
Ett svenskt arbete i grekisk patrologi, av <i>Albert Wifstrand</i> .....	193
Den nyaste Origenesforskningen, av <i>Anders Nygren</i> .....	197

### Diskussionsinlägg:

Harnack och den gammalkyrkliga kristologien, av <i>Ivar Alm</i> .....	205
Svar, av <i>Gustaf Aulén</i> .....	207

L U N D

C. W. K. G L E E R U P S F Ö R L A G

# EROS OCH PISTIS

AV PROFESSOR ÄNDERS NYGREN, LUND

## I.

Nästan lika gammalt som kristendomen själv är det problem, som brukar betecknas genom sammanställningen »eros och agape». Tiderna igenom har man känt det såsom ett allvarligt problem: huru förhåller sig den kristna kärleken, agape, till den kärleksåskådning, som behärskade den antika världen och som funnit sitt högsta uttryck i den platoniska erosläran? Är det i båda fallen fråga om en kärlek av samma eller besläktad art, så att eros och agape utan vidare kunna sammansmältas med varandra och bilda en verklig enhet? Eller äro de uttryck för två artskilda religiöst-etiska livsinställningar? Består det måhända ett sådant dualistiskt förhållande dem emellan, att termerna »eros» och »agape» rent av kunna användas såsom karakteristiska beteckningar för var sin andliga typ?

Huru man än ställt sig till dessa frågor — vare sig man sökt sammanskåda eros och agape med varandra eller betraktat dem såsom oförsonliga motsatser — så har man dock i allmänhet accepterat själva frågeställningen. Emellertid har det funnits åtminstone enstaka röster, som riktat invändningar också mot själva sättet att ställa frågan, och som gjort gällande, att det i grunden är ett alldeles godtyckligt tilltag, när man jämför kristen och platonisk kärlek. Det är, vill man säga, endast en tillfällighet, att dessa båda kommit att uppträda under det gemensamma namnet »kärlek», och man får icke därav låta förleda sig till att konfrontera dem med varandra på denna punkt. De verkliga jämförelsepunkterna ligga på helt annat håll.

För ungefär 100 år sedan hävdades en dylik uppfattning av den berömde Tübingenteologen Ferdinand Christian Baur. År 1837 publicerade denne i Tübinger Zeitschrift für Theologie en avhandling med titeln »Das Christliche des Platonismus oder Sokrates und Chri-

stus».<sup>1</sup> Såsom redan titeln antyder, går Baur intresse och bemödande ut på att uppsöka sådana drag inom platonismen, vilka kunna förete någon likhet med kristendomen. Baur kan visserligen icke förbise, att den kristna agapetanken står i den mest skärande motsats mot den platoniska åskådningen överhuvud, och för denna motsats har han givit ett synnerligen träffande uttryck, då han karakteriserar platonismens uppfattning sålunda: »Die Herablassung Gottes zur Menschheit, seine Menschwerdung sei also keine That seiner ewigen Liebe».<sup>2</sup> Men nu är det icke heller på denna punkt, som jämförelsen mellan platonism och kristendom enligt Baur bör anställas. Ty låt vara att kristendomens agapekärlek saknar motsvarighet inom platonismen, och att det därför vore missvisande att parallelisera platonismens eros med kristendomens agape, så är dock därmed ännu icke sagt, att eros ej skulle kunna äga någon annan motsvarighet inom kristendomen. Baur menar sig finna dess motsvarighet i den kristna tron. »Daher ist die platonische Liebe nicht mit der christlichen Liebe, sondern dem christlichen Glauben zu parallelisiren. . . . Der Sache nach hat bei Plato die Liebe als Princip dieselbe Bedeutung, welche im Christentum der Glaube hat».<sup>3</sup> Motsvarigheten mellan den platoniska kärleken och den kristna tron skall enligt Baur bero därpå, att båda äro att betrakta på en gång såsom objektiva och subjektiva principer.

Samtidigt som problemet »eros och agape» under senare tid vunnit förnyad aktualitet, har också denna från Baur härstammande tanke gång efter annan gjort sig påmint. Nu senast har den upptagits av Hans Ording i hans intressanta uppsats »Frelseopfatningen hos Platon og i kristendommen» (i Norsk teologisk tidsskrift 1932). Vi föra ur densamma det stycke, som har avseende på vår fråga.

»Vi kunde spørre, om *Eros* er et subjektivt eller objektivt prinsipp, og svaret vil da bli: *Eros* er både et subjektivt og et objektivt prinsipp, fordi den på den ene side er forbundet med Ideen, som er objektiv og betegner målet for dens streben, men dens annen side er trangen, som er subjektiv. Men disse to sider kan ikke skilles, for

<sup>1</sup> Sedermera utgiven av Ed. Zeller i samlingen »Drei Abhandlungen zur Geschichte der alten Philosophie und ihres Verhältnisses zum Christentum», 1876, sid. 228—376. Vi citera efter Zellers upplaga.

<sup>2</sup> O. a. a., sid. 274.

<sup>3</sup> O. a. a., sid. 276 Anm.

Ideen har også sin relasjon til det subjektive, idet veien til den går gjennom selverkjennelse, gjennom meditasjon og kontemplasjon. Det er derfor riktig nok, at *Eros* hos Platon er blitt sammenlignet med *troen* i kristendommen. (cfr F. Ch. Baur: *Drei Abhandlungen zur Gesch. der alten Philos.*) Ti *troen* har denne samme mellomstilling mellom det objektive og det subjektive, den er på den ene side en nådegave og på den annen side en subjektiv streben og trang. Og når *Eros* er avlet av rikdom og fattigdom tilsammen og derfor snart blomstrer og trives og snart igjen visner og dør, så er heri en likhet med *troen*, som snart er rik i nåden og snart igjen hungrer og tørster efter rettferdighet. Baur synes på en overbevisende måte å ha vist, at her ligger det riktige sammenlikningspunkt, når det gjelder den platonske *eros* i forhold til kristendommen, mens derimot den almindelige sammenlikning mellom *eros* og *agape* i virkeligheten stiller sammen to helt heterogene størrelser. *Eros* kan ikke sidestilles med den kristne kjerlighet, men derimot med den kristne tro. Og nettopp når man sammenstiller *Eros* med *troen*, vil man få øie på den avgjørende forskjell, fordi det kristne trosforhold er bundet till en klar gudsåpenbaring som ikke finnes hos Platon, selvom heller ikke Platon mangler ethvert åbenbaringsbegrep. Frelsen ved *eros* blir vesentlig en frelse gjennem streben av filosofisk og mystisk art.» (Sid. 269 f.)

Det föreslås alltså, att problemet »eros och agape» skall ersättas med problemet »eros och pistis». Det förstnämnda skall icke vara något verkligt problem; frågan skall vara felaktigt ställd, så tillvida som det där blott gäller en godtycklig sammanställning av helt heterogena och därför ojämförbara storheter. För att komma till en fruktbar jämförelse skall man vara nödsakad att tillgripa frågeställningen »eros och pistis»: »Was im Christentum der Glaube ist, ist im Platonismus die Liebe. Es gibt kaum ein wesentliches Moment in dem Begriff des Glaubens, das sich nicht auch in der platonischen Liebe aufweisen liesse.»<sup>1</sup>

I det följande vilja vi upptaga båda dessa frågeställningar till granskning och underkasta dem en prövning med hänsyn såväl till deras principiella som till deras historiska grundval.

<sup>1</sup> Baur, o. a. a., sid. 276.

## II.

Först vända vi oss då till problemkomplexet »eros och agape» och fråga: finns det någon direkt saklig motivering för att Platons eros och kristendomens agape skola jämföras med varandra, eller äro de, såsom det påstås, heterogena och i grunden inkommensurabia storheter? På denna fråga kan svaret endast bliva, att någon verklig i sakens natur grundad motivering ej här kan påvisas. I mitt arbete »Den kristna kärlekstanken genom tiderna» (1930) har jag särskilt riktat uppmärksamheten på detta förhållande. »Mellan eros och agape är befast ett svalg, som icke tillstodjer någon omedelbar övergång. De representera icke samma värde inom sina respektive sammanhang och kunna följaktligen ej heller under några omständigheter med rätta substitueras för varandra. Närmast synes denna iakttagelse blott försvåra undersökningen. Eros och agape, som skulle konfronteras med varandra, synas ju på så sätt vara principiellt ojämförbara storheter; det förefaller som om den för undersökningen nödvändiga jämförelsepunkten felades. Och likväl är det av allra största betydelse, att man från början gör sig förtrogen med tanken att vi icke utan vidare kunna räkna på en *direkt* motsvarighet och jämförbarhet mellan eros och agape.» (Sid. 9.) »Då Paulus icke vetat något om eros, och Platon icke något om agape, betyder då icke detta, att det blir skäligen meningslöst att jämföra eros och agape med varandra i denna mening? Platons eros och Paulus' agape äro så att säga icke liknämninga, de äro ej svar på samma fråga. Varför skall man då över huvud jämföra dem? Är icke en jämförelse mellan under så olika förutsättningar uppkomna företeelser godtycklig och i sitt godtycke meningslös? Man kan med skäl ifrågasätta, huruvida icke det rätta svaret på frågan efter förhållandet mellan eros och agape i denna mening måste lyda så: mellan dem består det alls icke något förhållande.» (Sid. 11.)

Men även om vi sålunda måste bestämt avböja de vanliga jämförelserna mellan eros och agape såsom enskilda historiskt givna företeelser, så betyder detta dock icke, att Platons eros i stället skulle jämföras med något annat inom kristendomen, t. ex. med tron. Det vore att falla tillbaka i alldeles samma fel, som skulle undvikas. Felet består just däri, att man på loci-metodens sätt griper ut en enskild punkt

ur kristendomens sammanhang och jämför den med en enskild punkt ur platonismens sammanhang. *Tron i kristendomens mening är lika inkommensurabel med platonismens eros som någonsin agape.* Det vittnar om en fast otrolig likgiltighet för den faktiska historien, när Baur gör gällande, att det knappast finns något moment i trons begrepp som icke kan uppvisas också i den platonska kärleken.

Nu är det visserligen icke svårt att förstå, huru Baur kommit till denna tanke på en motsvarighet mellan eros och tron. Eros är ju människans väg till det gudomliga. Av reformationen har Baur nu lärt, att människan kommer i gemenskap med Gud icke genom den av henne presterade kärleken, utan genom »tron allena». Men det vore ett ödesdigert misstag att mena, att han här använder begreppet »tro» helt enkelt i reformationens mening. Vill man få fram Baus verkliga mening, får man ej glömma, att han i sin kristendomssyn väsentligen är beroende av Hegel. Men enligt Hegel består kristendomens insats framför allt däri, att den hävdar enheten mellan den gudomliga och den mänskliga naturen. Om kristenheten enligt honom kan betecknas såsom den »absoluta religionen», så har detta sin grund däri, att den bringar till uttryck *den absoluta identiteten mellan den oändliga och den ändliga anden.*<sup>1</sup> Det är på denna allmänna åskådning, som Baur bygger. »Von diesem Bewusstsein, dem Bewusstsein der Einheit des Göttlichen und Menschlichen, wie dieselbe in dem ganzen Zusammenhang der Geschichte der Menschheit immer mehr zum Bewusstsein kommt, bis sie zuletzt den Punkt erreicht, auf welchem sie zum Bewusstsein der absoluten Einheit wird, muss daher auch die ganze Betrachtung ausgehen; wo in der Sphäre des Christentums in dem Menschlichen das wahrhaft Göttliche angeschaut wird». På människans väsensidentitet med Gud beror enligt Baur frälsningens möjlighet. »Die Möglichkeit der Erlösung beruht auf dem unzertrennlichen Bande der *Identität des Göttlichen und Menschlichen*, darauf, *dass der Mensch an sich mit Gott eins ist.* Diese an sich seiende Einheit des Menschlichen und Göttlichen, in welcher die ursprüngliche Vollkommenheit der menschlichen Natur besteht, ist die notwendige Voraus-

<sup>1</sup> Hegel: Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, III. Theil, 2 Aufl., 1844, S. 86 ff. — Hegels Religionsphilosophie hrsg. v. Drews, 1905, s. 321.

<sup>2</sup> Baur, o. a. a., sid. 374.

setzung der Erlösung. Auch im Platonismus wird dies nicht verkannt.»<sup>1</sup>

Mot denna bakgrund har man att förstå Baur's tal om »tron» såsom jämförlig med eros. I »tron» blir människan medveten om sin identitet med det gudomliga. Här är icke längre någon skillnad mellan det subjektivt-mänskliga och det objektivt-gudomliga. Tron är båda delarna, på en gång en subjektiv och en objektiv princip, och däri består dess principiella överensstämmelse med platonismens eros, vilkens innebörd ju likaledes är, att själen blir medveten om sin ursprungliga gudomliga art och om sin enhet med det gudomliga överhuvud.

Det kan nu icke längre råda någon tvekan om, vilka de båda jämförelseleden äro. Då Baur jämför eros med »tron», så är det uppenbarligen icke fråga om »tron» i dess egentliga kristna mening, utan om »tron» i Hegelsk omtolkning. Men får man blott först omtolka kristendomen i platoniserande riktning och bestämma den såsom den absoluta identiteten mellan gudomligt och mänskligt, så är det sedan icke underligt att man i platonismen finner sådant, som kan betecknas såsom »das Christliche des Platonismus»; och det är då alldeles i sin ordning, att man finner en parallell mellan eros och »tron», ty »tron» är ju ingenting annat än en förklädd eros.

Då vi i den föregående utredningen avvisat jämförelsen mellan platonism och kristendom såväl under synpunkten »eros och agape» som under synpunkten »eros och pistis», så inställer sig frågan: skulle det då icke finnas någon möjlighet att på korrekt sätt jämföra platonisk och kristen åskådning med varandra? Givetvis har det icke varit vår avsikt att bestrida detta. Det har blott gällt att tillbakavisa den på detta område ännu alltjämt så vanliga atomistiska loci-betraktelsen. Felet i de vanliga jämförelserna ligger däri, att man vill jämföra en detalj eller en sida inom platonismen med en detalj eller en sida inom kristendomen. Men detta låter sig helt enkelt icke göra, av det skälet att jämförelseleden icke äro liknämninga och icke kunna göras liknämninga. Den atomistiska uppfattningen utgår från den naiva föreställningen, att de olika religiösa åskådningarna i grunden vilja ge uttryck åt ett och detsamma och alltså förhålla sig till varandra

<sup>1</sup> O. a. a., sid. 274 f.

ungefär såsom olika språk; om man blott lyckas finna ut de rätta ekvivalenterna, så skulle man kunna översätta den enes mening på den andres språk. Det är denna naiva föreställning, som måste brytas. Naturligtvis kunna olika religiösa åskådningar jämföras med varandra, men då *såsom totaliteter*. Det atomistiska betraktelsesättet måste ersättas med ett organiskt, som tar sikte på de olika åskådningarnas allmänna struktur och typ.

Från denna synpunkt, den totala betraktelsens synpunkt, möter det ej alltför stora svårigheter att karakterisera platonismen med hänsyn till dess allmänna religiösa inställning. Den ingår som ett led i den hellenistiska religiositeten och delar dennas typegenskaper. Vill man finna en kort och slående beteckning för denna allmänna religionstyp, så kan man knappast undgå att gripa till eros-begreppet. Det är platonismens förtjänst att hava funnit ett så klassiskt och omedelbart gripande uttryck för den hellenistiska världens djupaste religiösa motiv. — Går man åter till kristendomen, så är det kanske icke lika lätt att finna ett oomtvistligt uttryck för dess allmänna struktur. Det kan ligga nära till hands att här peka på den kristna kärleks-tanken, agapetanken. Men man skulle med ungefär samma rätt och mening kunna peka på den kristna tron, pistis. Här återvänder alltså, men på ett djupare plan, problemet »eros och agape» eller »eros och pistis». Men nu är det, väl att märka, icke längre två med varandra konkurrerande problem eller problemställningar, utan ett och samma problem. Det är fråga om att den hellenistiska religionstypen såsom totalitet konfronteras med den kristna såsom totalitet, vare sig denna senare sedan betecknas med namnet agape eller pistis. Att det här icke är fråga om två skilda ting, utan om ett och detsamma, kan bäst åskådliggöras med Luthers exempel. Han, om någon, skulle ju kunna sammanfatta kristendomen under namnet »pistis», tron allena. Men när han säger, att människan rättfärdiggöres genom tron allena, så vore det fullkomligt meningslöst att vilja spela ut detta mot agapetanken, som om innebörden skulle vara: »genom tron allena», alltså icke genom agape. Tvärt om har talet om rättfärdiggörelsen genom tron allena ingen annan mening och uppgift än just att inskräpa, att människans rättfärdiggörelse och gemenskap med Gud endast och



allenast har sin grund i Guds omotiverade agape. »Tron allena» betyder ingenting annat än »agape allena».

### III.

Resultatet av den föregående utredningen blir alltså, att det från rent principiell synpunkt icke finns någon anledning att föredraga någondera av frågeställningarna »eros och agape» och »eros och pistis» framför den andra. Om därmed menas, att platonismens eros skall jämföras med ett enskilt moment inom kristendomen, så äro båda frågeställningarna i lika mån förfelade. Menas det åter, att det platonisk-hellenistiska erosmotivet såsom total inställning skall konfronteras med kristendomens religiöst-etiska grundmotiv, så äro båda frågeställningarna i lika mån berättigade, och detta på den grund, att de blott äro olika uttryck för en och samma sak. Om man såsom beteckning för kristendomens grundläggande egenart använder »agape» eller »pistis», betyder icke ens så mycket som en accentförskjutning.

För att komma till ett avgörande måste vi vända oss till *historien*. Och då visar det sig genast, att »eros och agape» är den enda historiskt motiverade problemställningen. Det är med *agape* och uteslutande med den, som eros tiderna igenom sammanblandats, och det är därför här, som det verkliga problemet är beläget. Om agape icke hade kommit att möta eros och förbindas med denna, så hade kristendomens historia kommit att gestalta sig på ett helt annat sätt än vad som nu blivit fallet. Det är tillräckligt att här blott peka på ett par punkter i kristendomens äldre historia.

1. När man såväl inom den äldsta kristendomen som på hellenismens mark möter formeln »tron, hoppet, kärleken», så är det *icke pistis och eros*, utan *just agape och eros*, som ömsesidigt uttränga varandra. Varken Porfyrios eller Proklos ha något emot att i sin formel upptaga »pistis», men på den plats där det hos Paulus står »agape», ha dessa »eros».

2. När Origenes hävdar, att man med samma rätt kan säga: »Gud är eros» och »Gud är agape», så är det återigen mellan eros och agape, som uppgörelsen sker.

3. På samma sätt förhåller det sig, när Pseudo-Dionysios gör gällande, att man med agape visserligen menar detsamma som med eros, men att namnet eros likväl är »gudomligare än agape» och alltså bör föredragas framför detta.

För en fullkomligt *historielös* betraktelse kan det visserligen förefalla omotiverat, att man just tar upp problemet »eros och agape» till behandling. Varför icke lika gärna »eros och pistis»? Skillnaden är blott den, att det förra problemet ställes av historien själv, under det att det senare väsentligen har karaktären av en privatfundering. I allmänhet besinnar man alltför litet, vilken vägvisande betydelse kristendomens faktiska historia har för den systematiska teologiens arbete. Kristendomens uppgörelser med främmande andliga makter försiggå i historien, och genom dessa uppgörelser skärpes medvetandet om dess karakteristiska egenart. Det är därför, som undersökningen av den genom hela kristendomens historia sig sträckande stora uppgörelsen mellan eros- och agapemotivet är utav så stort även systematiskt intresse.<sup>1</sup>

Vi måste låta historien giva oss problemet, och ej godtyckligt framkonstruera det. Om en 1800-talsforskare som Baur dekreterar, att det icke är med agape, utan med pistis, som erostanken bör konfronteras, så upphäves därmed icke det faktum, att kristendomens uppgörelse med den hellenistiska religionstypen tiderna igenom skett just under formen »eros och agape». Det är på denna punkt, som problemgyttringen föreligger i det faktiska religiösa livet. Men därför är det också på denna punkt, som teologien måste sätta in med sin undersökning.

<sup>1</sup> Jfr min uppsats »Systematisk teologi och motivforskning» i Svensk teologisk kvartalskrift 1933, sid. 38 ff.

# FULLKOMLIGHETSKRAVET I JESU FÖRKUNNELSE

AV PROFESSOR ANTON FRIDRICHSEN, UPPSALA

I Jesu etiska förkunnelse söker man förgäves abstrakta dygder. Själva dygdens begrepp, *areté*, saknas. I stället talar Jesus om *dikaiosýnē*, som vi översätta med »rättfärdighet». Betecknande är då uttrycket »göra rättfärdighet» (*poiêin dikaiosýnēn*); när Jesus i Bergspredikan talar om den bättre rättfärdigheten, som fordras av lärjungen i Gudsriket, då utvecklar han den i en rad antiteser, som alla röra sig om det praktiska förhållandet mellan lärjungen och hans nästa. Rättfärdigheten, *ḡēdāqā*, är icke en vilande egenskap, utan det kämpande och lidande Guds barnets tro och lydnad. När Jesus opponerar sig mot fariséernas kasuistiska lagreligion, som uppgår i att ge tionde av mynta, dill och kummin, så uppställer han icke mot alla dessa futtiga prestationer något allmänt etiskt personlighetsprincip, utan han påminner om det som är »av största vikt i lagen: rättvisa, barmhärtighet och trohet» (Mt. 23: 23), alla objekt för ett görande, ett *poiêin*.

Jesus överensstämmer fullständigt med den samtida judiska lagfromheten däruti, att han lär en rättfärdighet, som består i att troget hålla Guds bud, göra Guds vilja. Men liksom Paulus förkastar han »laggärningar», prestationer såsom skapande rättfärdighet. Endast den fulla hängivelsen i Guds vilja, sådan den uppenbarar sig i livets verkliga krav och uppgifter, skänker rättfärdighet, barnskap hos Fadern och väsenslikhet med honom.

Rättfärdighet är alltså lydnad, — »radikal lydnad». Den etiska uppgiften samlar sig i frågan: »Vad skall jag göra?» Det gäller icke att skapa, gestalta, åstadkomma något, utan människan, som känner sig i ett tvångsläge, frågar: Vad skall jag göra här och nu? Guds vilja är den ende normen och det enda ändamålet. Vad som kommer till stånd genom mitt handlande, vad detta leder till, kan jag varken beräkna eller kontrollera. Frukten av min lydnad är till största delen

en hemlighet, som helhet känd av Gud allena. Jag kan endast tro, att Gud genom min tjänande lydnad skapar sin framtid.

Mot denna bakgrund måste vi se den bekanta formuleringen Mt. 5: 48: »Varen I fullkomliga (*téleioi*), såsom eder himmelske Fader är fullkomlig». Vi möta här fullkomlighetsbegreppet i Jesu mun, ett begrepp som vi ju känna bäst i dess hellenska bemärkelse och innebörd, där det i olika nyanser uttrycker det mänskliga idealet och även, sublimerat, den eviga idén. Fullkomlighet är *kalokagathía*, den genomförda kroppsligt-sjäsliga harmoniska skönheten hos adelsmänniskan. Men inom ramen av en dualistisk livkänsla uppstod ett fullkomlighetsbegrepp, som i sig innesluter den eviga, i sig själv vilande skönhetens, godhetens och harmonins idé, som den fromma själen får förbindelse med, då den frigör sig från materiens band och lyfter sig upp till den rena åskådningen, skådandet av idén.

Med denna grekiska fullkomlighet har Jesu krav intet gemensamt. I detta »fullkomlig» i Bergspredikan måste det ligga något annat, en annan människo- och verklighetsuppfattning. I vilken riktning vi skola söka Jesu tanke få vi en fingervisning om i parallellen till fullkomlighetsordet Luk. 6: 36: »Varen barmhärtiga (*oiktírmones*), såsom eder himmelske Fader är barmhärtig». Otvivelaktigt äro de två formuleringarna med *téleioi* och *oiktírmones* varianter av ett och samma urord; men det är icke lätt att säga, hur differentieringen i den grekiska tolkningen har uppstått, — dock måhända icke alldeles omöjligt. Att Matteusformens *téleioi* korresponderar mera direkt med grundordet än Lukas' *oiktírmones* är övervägande sannolikt redan med hänsyn till den omständigheten, att det Lukanska »varen barmhärtiga» bildar en saklig och logiskt fullt naturlig avslutning på de omedelbart föregående förmaningarna, medan »varen fullkomliga» vållar en viss svårighet i sammanhanget, vilket röjer, att Mt. 5: 48 ursprungligen har varit ett *självständigt* ord, som en redaktor har infogat på dess nuvarande plats i Bergspredikan.

Denna redaktionella åtgärd ger oss en inblick i den tolkning av Jesu fullkomlighetsord som var rådande i den syropalestinska urkyrkan: Med ett »alltså» (*oun*) har redaktorn förknippat den ursprungligen isolerade sentensen med andra Jesusord, som slutkläm på ett ordkomplex. Detta komplex, Mt. 5: 17—48, bildar inom Bergspredikans

ram ett tankeavsnitt, som utvecklar Gudsrikets högre rättfärdighet i en rad exempel, där Jesu lagtolkning ställts antitetiskt upp mot den skriftlärdas.

De två sista av dess exempel, 5: 38 ff., 43 ff., röra sig om *fiendekärleken*. Frågan är nu, om *téleios*-ordet v. 48 av Matteus (resp. Redaktorn) är menat som avslutning på *endast detta* avsnitt om fiendekärleken, eller om det i sig samlar och avrundar *bela* avsnittet om den bättre rättfärdigheten. Om v. 48 är slutklämman allenast på orden om fiendekärleken, tycks *téleioi* i sammanhanget närmast betyda att vara fullkomlig i kärleken, så att den omfattar även fiender och förföljare. Kärleken skall vara genomförd, liksom Guds kärlek ger lika åt alla. Den himmelske Fadern uppställs ju som föredöme i en kärlek, som icke känner omskiftelse, gränser eller undantag (Mt. 5: 44—45); hans diametrala motsättning är publikanen och hedningen (5: 46—47), vilka representera den mänskliga ofullkomligheten och endast följa sina egna stämningar och böjelser: De älska sina vänner och bröder, alldeles motsatt den himmelske Fadern, som låter sin sol uppgå över onda och goda och regnet falla över rättfärdiga och orättfärdiga. Slutordet v. 48: »Varen alltså I fullkomliga, såsom eder himmelske Fader är fullkomlig» tycks då närmast upprepa och slutgiltigt, sententiöst, formulera tanken v. 44—45, Guds föredöme i en kärlek som icke känner gränser eller undantag.

Som slutled i orden om fiendekärleken har Lukas (eller hans förlaga) uppenbarligen fattat *téleios*-ordet, och däri ha vi enligt min mening att söka förklaringen på det för honom egendomliga *oiktírmones*, varen *barmhäftiga*: Att vara *oiktírmōn* är för Lukas uppenbarligen mer än *agapān* (även publikaner och syndare kunna ju älska, nämligen sina vänner); barmhäftigheten är *den fullkomliga kärleken*, *teleía agápē*, som förlåter ovänner och gör gott mot otacksamma. »Varen *téleioi*» har alltså tolkats som »varen *téleioi* i kärleken» = barmhäftiga (*oiktírmones*). Om Guds barmhäftighet (*oiktírmōi*) talas ju upprepade gånger i Nya Testamentet (jfr Rom. 12: 1; 2 Kor. 1: 3; Jak. 5: 11).

Vad däremot Matteusordet beträffar, så torde vi knappast göra full rättvisa mot det, om vi begränsa dess räckvidd till detta: kärleken skall vara genomförd. Även Matteus har säkert haft en känsla

av att ordet har en vidare syftning, är mera omfattande, är en *allmän regel* för Guds barnets liv i alla dess relationer och i dess samlade aktivitet: v. 48 sammanfattar och utkristalliserar grundtanken i hela Jesu lära om Gudsrikets rättfärdighet 5: 21 ff.: Guds barnet skall vara fullkomligt som sin himmelske Fader, därmed är egentligen allt sagt. — Men på samma gång torde Matteus säkerligen ha funnit ett särskilt nära sammanhang mellan v. 48 och de närmast föregående orden, förmodligen så, att kärleksbudet fattas som *kärnan* i Gudsrikets rättfärdighet, och att den som är fullkomlig i kärleken, han är fullkomlig i allt, han är *téleios*.

\*

Vi ha här det äkta semitiska fullkomlighetsbegreppet: *teleios* är den, som alltid möter livets anspråk och uppgifter med tillräcklig kraft för att fylla situationen och gestalta den; fullkomlig är den, som är osplittrad och hel i livshållningen. Ett typiskt uttryck för detta fullkomlighetsideal i kristen anda finna vi Jak. 1: 2—4: anfäktingarna (*peirasmói*), prövningarna, som äro trons prövosten (*dokimion*), verka ståndaktighet (*hypomone*), och ståndaktigheten skall hava *érgon téleion*, så att vi äro *téleioi* och *holóklēroi*, utan brist i något stycke. Vad vill det säga, att ståndaktigheten skall ha ett fullkomligt verk? Dibelius anser, att detta ståndaktighetens verk är människan själv: ståndaktigheten skall fullkomna människan, föra henne fram till full mognad och kraft, vilket ju stämmer väl med fortsättningen: »Så att I ären *téleioi* . . .» Även om man bortser från den därigenom uppkommande pleonastiska tankeupprepningen, som ju ej förvånar i en så starkt semitiserande skrift som Jakobs brev, förefaller det dock naturligare att uppfatta *érgon téleion* som syftande på ståndaktighetens egen verksamhet: ståndaktigheten skall vara genomförd, uthärda och övervinna varje påfrestning, där den tas i anspråk. Därigenom blir den kristna människan själv fullkomlig och hel, i stånd att fylla varje situations krav.

Hela denna tankegång bottnar i den övertygelsen, att ståndaktigheten (*hypomoné*) är den kristna huvuddygden: den som består provet här och icke sviker, han blir därigenom fast rotad i Gudsgemenskapen, han bryter slutgiltigt med världen och bekänner sig helt och

fullt till Gud, blir en man efter Guds hjärta i hela sin livsvandel som i dess enskilda moment. Detta är fullkomligheten.

Detta Jakobs fullkomlighetsbegrepp uppträder, utan kristen betoning, på ett annat ställe i samma skrift, 3: 2: »Om någon icke felar i sitt tal, så är denne en fullkomlig man (*téleios anér*), som förmår tygla hela sin kropp». *Téleios anér* uttrycker ett rent humant ideal, — man frestas att tänka på stoan, men det är väl snarare den med stoan nära besläktade judiska visheten som ligger under. Hursomhelst så se vi här klart, att fullkomligheten i allmän bemärkelse är förmågan att behärska och reglera verkligheten på rätta sättet. Överflyttar man detta ideal på det religiösa området, får man bilden av människan, som med hela sin vilja och alla sina krafter ställer sig i Guds tjänst och utan avprutning går lydnadens väg.

Det är detta fullkomlighetsbegrepp, som uppenbarar sig i det bekanta Jesusordet till den rike ynglingen, som sedan ungdomen hade hållit buden (Mt. 19: 21): »Vill du vara fullkomlig, så gå bort och sälj allt vad du äger och giv åt de fattiga». Om någonstans så är det här klart, att *téleios* icke åsyftar någon personlighetens inre fulländning. Tanken är, att denne man icke har varit hel i sin rättfärdighetssträvan, han behöver den fulla hängivelsen till Messias, den radikala frigörelsen från världen. Då först blir han *téleios*, an Gudsman allt igenom.

Vi återvända nu till Mt. 5: 48 och taga detta ord i betraktande i ljuset av vad som har sagts om det judiskt-urkristna fullkomlighetsbegreppet. Vi isolera då *téleios*-ordet från sitt litterära sammanhang och betrakta det som ett självständigt Jesusord, ett logion Iesu.

\*

»Varen I fullkomliga, såsom eder himmelske Fader är fullkomlig.»

Som ofta påpekats, här Jesus här uppenbarligen anknutit till två gamltestamentliga ord, 5 Mos. 18: 13: »Du skall vara fullkomlig (*téleios*) inför Herren din Gud», och 3 Mos. 11: 44: »I skolen vara heliga, som jag är helig». Från det förra ordet kommer *téleios*, från det senare Guds föredöme.

I Deuteronomium inskräpes på det allvarligaste, att Israel icke får

befatta sig med någon sorts magiska konster: *tūmim tihjā 'im Jahvā 'ālohākā*, d. v. s. du skall helt och odelat vara med Jahve din Gud, dyrka och tjäna uteslutande Honom! Det är alltså fråga om den obrutna, helhjärtade och genomförda Jahvismen. Vi spåra här samma anda som i det deuteronomiska kärleksbudet (6: 5): »Du skall älska Jahve din Gud av allt ditt hjärta och av all din själ och av all din kraft». Religionen, Gudsförhållandet, skall vara allt för Israeliten, skall ta honom helt och hållet i anspråk.

Detta krav ställer nu Jesus till lärjungen: han skall vara fullkomlig, d. v. s. helt uppgå i att göra Guds vilja. Ty den himmelske Fadern är fullkomlig, han är icke än ett och än ett annat, utan han är den oföränderligt gode givaren, det är hans fullkomlighet. Denna Guds oinskränkta och aldrig vilande godhet fordrar den hela och fulla lydningen hos Guds barnet. Det får aldrig bli någon paus eller något undantag, där det personliga avkopplas, utan livets aldrig avstannande ström skall rinna fram i sitt fulla djup och med sin fulla kraft i Guds och nästans tjänst.

Teleios-ordet har då en udd riktad mot tvenne håll: dels mot *världsligheten*, mot massan med dess ytlighet, slöhet och lättja, dess njutningslust och bekymmer, långt borta från ett samlat liv i tro och lydning; dels mot *lagfromheten*, som med all sin nitälskan för Gud dock icke gav Gud vad han ville ha: en hel och odelad vilja. Dessa mönsterfromma splittrade livet i »laggärningar», i prestationer utan organiskt sammanhang med personlighetens kärna och det pulserande livet. Ett sådant sammanhang fordrar Jesus i Guds barnets etiska hållning: ord och handling skola springa direkt ut ur själen och gestalta verkligheten. Hela människan skall varje stund göra Guds vilja, liksom Gud alltid ger sig själv helt och oförbehållsamt åt de sina. Och som ordet och handlingen alltid skola springa direkt ut ur själen, så skola de stå i *omedelbart* förhållande till verkligheten, intet får komma mellan Guds barnet och dess nästa, icke ens lagen. Den konkreta situationen, det aktuella behovet skapar den uppgift, som är stundens gudomliga krav till lärjungen.

Detta är den fullkomlighet, som Jesus fordrar hos Guds barnet, detta är Gudsrikets rättfärdighet. Och denna fullkomlighetstanke är helt och hållet bestämd av Guds bilden. Normen och motivet ligga i



Gud. Därför tillägger Jesus till Deuteronomiums »du skall vara fullkomlig» dessa ord som på samma gång äro norm och motiv: »som eder himmelske Fader är fullkomlig». Gud är icke den vilande fullkomligheten i motsats till människornas svaghet och bristfällighet, utan han är den allsmåktiga skapande godheten, som ständigt uppenbarar sin livgivande kraft. Gud är vilja, en vilja, väl att märka, som icke uppgår i det ständigt sig förnyande livsmysteriet i natur och människoliv, utan en vilja, som sätter mål och förverkligar det. Målet är Guds rike, och Guds väsen består i att han upprättar sitt herravälde, förverkligar sin skapelsetanke. Då han med slösande hand skänker sina gåvor åt alla utan undantag, så är det ett uttryck för hans fullkomliga godhet: han ger åt alla människor liv och livsmöjlighet, för att de skola söka Fadern, älska och tjäna honom, finna barnskap och salighet i hans rike. Detta den frälsande viljans ständiga och orubbliga handlande är Guds väsen, han är alltid sig själv; det är hans föredömliga fullkomlighet, som med inre nödvändighet hos gudsbarnet fordrar personlighetens fulla och hela hängivelse i Faderns tjänst.

Vi ha alltså funnit, att fullkomligheten i synoptikerna och Jakobs brev åsyftar den handlande, kämpande och lidande människan, människan i hennes förhållande till det liv hon skall leva inför Guds, Faderns öga. På denna linje står det stora, monumentala logion Mt. 5: 48. Det är då uppenbart, att denna fullkomlighet måste komma i ett särskilt förhållande till *kärleken*, som är det stora budet i lagen. Tydligt accentuerar Matteus kärleken såsom kärnan i fullkomligheten. Samma tanke i något annan form finna vi hos Paulus, Kol. 3: 14, där kärleken betecknas såsom »fullkomlighetens sammanhållande band» (*syndesmos tēs teleiōtētos*): kärleken ger åt alla det etiska livets yttringar en gemensam syftning, förlämnar dem en enhetlig prägel, gestaltar det etiska livet till en totalitet, till ett »fullkomligt verk». — En riktig instinkt har alltså lett Matteus till att låta Jesu undervisning om Gudsrikets rättfärdighet utmynna och nå sin höjdpunkt i orden om kärleken, speciellt fiendekärleken, och låta det hela klinga ut i *téleios*-ordet. Detta slutord, riktigt fattat, kastar ljus över hela grundkaraktären av Jesu förkunnelse.

Gudsbarnets liv skall vara en återspeglings av Guds väsen; Gud, Fadern, är föredömet, normen och motivet för Gudsbarnets fullkomlighet. Detta förhållande finner sitt karaktäristiska uttryck i ordet »son»: »varen så eder himmelska Faders söner» (*hyiôî*). Det semitiska »ben» har en vid och mångskiftande användning, uttrycker i stort sett ett sammanhang, som kan vara beroende dels på fysisk eller andlig släktskap, dels på utväljelse. Den senare betydelsen (*hyiothesia*) torde nog klinga med hos Jesus: endast i och genom utövanheten av den förlåtande kärleken kan människan mottaga och bevara barnskapet hos den himmelske Fadern. Men tanken går längre än till detta att vara upptagen i Guds faderskärlek: Sonen skall även vara sin Faders avbild, hans avglans, en uppenbarelse av Fadern. Endast genom att älska, och älska våra fiender, kunna vi bli hans söner i djupaste bemärkelse, återspegla hans väsen.

Grundvalen för denna etik är rent religiös. Det är erkännandet av att mottaga allt av Gud. Vi göra den alltid upprepade erfarenheten av det gudomliga skapande livsundret i vår tillvaro, varigenom Gud bereder oss livets möjlighet i varje stund; han låter sin sol uppgå och regnet falla. Jesus förutsätter, att envar fattar och erkänner sin ställning i skapelsen, sitt fullkomliga beroende av Skaparen. Därför kan den etiska uppgiften även av Jesus formuleras som ett *bud*: den är konsekvensen av Guds handlande gent emot sin skapelse. Och med en alldeles särskild innebörd framstår budet, då det gäller *Israeliten*, medlemmen av Gudsfolket, som genom tiderna så rikt och underbart har sett och erfårit Guds kärleksfulla, visa ledning.

Men fullt ut fattas budet endast av den, som har fått *syndaförlåtelsens* gåva. Det är för Jesus självklart, att människans ställning inför Gud icke blott är skapelsens inför Skaparen utan även syndarens inför sin domare. Därför lärde han sina lärjungar dagligen bedja: »Förlåt oss», eller rättare, »efterskänk oss våra skulder!» I förlåtelsen erfår Gudsbarnet kärleken i dess fulla makt och salighet. Och denna erfarenhet ger åt fullkomlighetskravet dess självklarhet och omedelbart bindande makt.

Jesu fullkomlighetskrav är rent praktiskt-religiöst och har sin kärna i kärleken, nästakärleken. Redan i själva ordet »nästan» ligger en fingervisning: nästan (*ho plēsion*) är ju den jag för tillfället har med

att göra, grannen, den som kommer i min väg. Man söker och väljer alltså icke föremålet för sin kärlek; man finner det, man möter sin nästa. Kärlekens plikt och uppgift möter oss i situationen som ett kategoriskt bud: »du skall . . .!» Betecknande för hela denna tankegång är den perikop, där Jesus ger den klassiska formuleringen av sin etik (Luk. 10). Den laglärde har frågat Jesus, vad han skall göra för att få evigt liv, och då Jesus hänvisar till hans eget citat ur lagen, det dubbla kärleksbudet, vill han uppta en diskussion med Jesus om begreppet »min nästa» och frågar: »Vem är min nästa?»

Det är typiskt, att Jesu svar icke är en definition utan en berättelse.<sup>1</sup> Ingen kasuistik i rabbinsk stil, intet försök att förutse alla möjliga fall och situationer. Ej heller formulerar han en allmän princip i hellensk stil. Jesus löser överhuvud taget icke frågan genom tänkande och distinktioner, utan han berättar en händelse, hur tre män ställdes inför faktum, inför verklighetens anspråk, och hur de reagerade på detta faktiska anspråk. Man väljer ej sin nästa, är Jesu nästa svar på den laglärdes fråga. Nomisten var van att definiera alla plikter och skyldigheter, även den högsta: vem är jag skyldig att behandla som min nästa? Berättelsen om den barmhärtige samariten avvisar varje definition, varje mänsklig bestämmelse: man finner sin nästa. Så kraftigt genomföres denna tanke, att Jesus säger, att det var av en »tillfällighet», som samariten kom förbi och fick se den hjälplöse vid vägen (*kata synkyrian*). Tillfälligheten skapar, mänskligt talat, den religiösa plikten, den etiska uppgiften. Ingen tanke, ingen speciell inspiration tolkar Guds vilja till oss, utan skeendet, händelsen, historien. Det konkreta lägets omedelbara anspråk på oss är Guds ord till oss. Vi se därför, att den handling Jesus berättar i sin exempelberättelse om den barmhärtige samariten, icke är någon heroisk uppoffring, ingen övermänsklig bragd; det är en helt prosaisk historia, en enkel vardagshändelse utan något skimmer av romantik. Samariten gör precis vad som är av nöden. Alla rörande och sentimentala drag saknas, det hela är kort, sobert, sakligt. Den kristna kärleken rör sig i det givna. Synden är att försumma de skyldigheter, som träda människan till mötes i livet. *Téléios* är den, som alltid ser och erkänner och med insats av

<sup>1</sup> Till det följande jfr A. Schlatter, *Drei Erzählungen Jesu*. Berlin 1932.

all sin förmåga uppfyller Guds anspråk på sitt barn i livets konkreta lägen.

Detta vill återigen säga, att kärleken får sin klarhet och sin handlingskraft från *tron*. Fullkomligheten i Jesu mening kan endast förverkligas i tron; endast för den uppenbaras kärlekens hemlighet. Ty vi stå här inför ett mysterium. Guds kärlek uppenbarar sig på tusen sätt, men är i sig själv en hemlighet. Nästakärleken, klar och medveten i sitt handlande, är även den ett mysterium, ty vad den verkar, skapar, leder till, vet Gud allena. Vi kunna ej beräkna och överskåda dessa verkningar av vårt handlande. Vi måste tro, och vi kunna endast tro, att Gud genom vår tjänande kärlek skapar sin framtid. Och endast i tro kunna vi gripa vår egen ställning inför Gud i hans dom. Denna vår ställning i dess totalitet, Guds samlade omdöme om oss, är fördolt och kan aldrig räknas ut. Vi ha endast att hålla oss till ordet: »*Gör detta, så skall du leva!*» Vi måste uppge att mäta och värdera vår personlighet, att bilda oss ett omdöme om dess etiska halt. Vi kunna endast ge akt på Guds fingervisningar och troget följa dessa. På denna linje ligger den fullkomlighet, som Jesus kräver.

»*I skolen vara fullkomliga, som eder himmelska Fader är fullkomlig*» — Gud är *téleios*, ity att han aldrig sviker sina löften, vare sig det är regnbågeförbundet med Noak: »Så länge jorden består, skall härefter sådd och skörd, köld och värme, sommar och vinter, natt och dag aldrig upphöra», eller det är Abrahamsförbundet: »I dig skola alla jordens slakten välsignas». Så skall även Gudsbarnet vara *téleios*, vara hel i sin Gudstjänst, och det vill i grunden säga hel i sin tro. Icke splittrad mellan världslighet och religiösa motiv utan kännande endast en verklighet: Gud och hans uppenbarelse.

# TRINITETEN OCH INKARNATIONEN ENLIGT ATHANASIANUM

AV DOCENT A. HJALMAR J. LINDROTH, UPSALA

## I.

Få av kyrkans officiella aktstycken torde vara mera omstridda än Athanasianum. Detta gäller först ur rent religiös synpunkt.

»Wer das Quicumque vult salvus esse des Athanasianums mit dem Quicumque vult salvus esse der Bergpredigt vergleicht . . . der muss einsehen, dass hier und dort nicht dasselbe Christentum verkündet wird», skriver Friedrich Heiler.<sup>1</sup> Många äro de, som stöta sig på den anda av intellektualism och ortodoxi, som från detta aktstyckes prolog till dess epilog synes prägla detsamma. Och det må icke väcka förvåning, att man stundom kraftigt reagerat däremot att, såsom synbarligen framgår av prologen och epilogen, den enskildes salighet göres beroende av ett intellektualistiskt instämmande i en teologisk läroformel. Stundom resas också krav på att avlägsna Athanasianum ur kyrkans bekännelsesamling. Endast på få håll, t. ex. i England, har bekännelsen i fråga kommit till flitigare kyrkligt bruk.

I betraktande av det sagda torde det kanske vara ägnat att väcka förvåning att Luther, som icke kan anklagas för någon ortodoxiens anda, icke blott lojalt ansluter sig till Athanasianum, som sedan 1200-talet allmänt räknats till kyrkans tria symbola, utan även skänker bekännelsen i fråga sitt varma erkännande. Han har utgivit densamma 1538 bland Die drei Symbola oder Bekenntnisse des Glaubens, in der Kirche einträchtiglich gebraucht. Han återoppar den i sitt teologiska testamente, Schmalkaldiska artiklarna, vid behandlingen av »de höga artiklarna om det gudomliga majestätet». Och han menar sig icke veta, om sedan apostlarnas tid något viktigare och härligare skrivits i det nya testamentets kyrka än vår bekännelse i fråga.

<sup>1</sup> Der Katholizismus, seine Idee und seine Erscheinung, 1923, s. 640.

Icke blott från rent religiös synpunkt är Athanasianum föremål för det mest skiftande bedömande, utan de mest divergerande meningar råda beträffande detsamma även såsom ett rent historiskt aktstycke. Dess uppkomst, motiven därtill och de närmare omständigheterna i sammanhang därmed äro höljda i dunkel. Den ene forskarens mening står mot den andres beträffande frågan om såväl tiden som platsen för dess upprinnelse. Här skall icke göras ett nytt försök till mängden av föregående att exakt bestämma denna läroformels ålder. Beträffande tidsbestämningen vare här nog att visa på, att nämnda läroformel i dess nu föreliggande gestalt bär spår av Chalcedonense och att den vid synoden i Autun 670 är känd såsom »den helige biskopen Athanasius' tro». Har den sålunda uppstått före 670, så måste detta ha skett efter 400-talets mitt. Aktge vi på denna läroformels struktur och utgestaltning mot bakgrunden av den gamla kyrkans rika symbolbildning, så synes det mig vara mest antagligt att betrakta denna läroformel icke närmast som en liturgisk bekännelse utan som en utfällning eller ett extrakt av de i den gamla kyrkan talrikt förekommande *expositiones symboli*.

Betänka vi, att en stor del av kyrkans äldsta teologi kom att utgestaltas i form av utläggningar av bekännelsen, så erbjuder ju Athanasianum, om det får betraktas såsom en utfällning av den gamla kyrkans dogmutveckling, ett icke ringa teologiskt intresse. Såsom denna läroformel är uppbyggd av två klart markerade delar, en trinitarisk och en kristologisk, få vi här så att säga ett sammanfattande facit av trostankarnas utveckling under den gamla kyrkans tid, som ju i första hand gällde triniteten och kristologien. Med beaktande härav kommer Luthers ovan framhållna höga uppskattning av Athanasianum att på sitt sätt belysa den på sistone alltmera aktuella frågan om Luthers nära relation till den gammalkyrkliga teologien.<sup>1</sup> Och då

<sup>1</sup> Det är tydligt att Luther använt sig direkt av Athanasianum i första delen av Schmalkaldiska artiklarna vid framställningen av »de höga artiklarna om det gudomliga majestätet». Det heter här: »I. Fadern, Sonen och den helige Ande, trenne åtskilda personer i ett gudomligt väsen och natur, äro en enda Gud, som har skapat himmel och jord. II. Fadern är född av ingen, Sonen är född av Fadern, den helige Ande utgår av Fadern och Sonen. III. Icke Fadern och icke heller den helige Ande, utan Sonen är vorden människa». Övers. enligt O. Bensow: Svenska kyrkans bekännelse-skrifter, 1912, s. 339.

Luther icke kan anklagas för att vara bärare av någon ortodoxiens anda, inställer sig frågan, om icke vår omtvistade läroformel bakom sina stela och skarpt teologiskt och dogmatiskt utmejslade formler gömmer ett religiöst värde, som måste sökas bakom den gamla kyrkans trinitetslära och kristologi. Vår studie av Athanasianum får härmed en dubbel uppgift. Dels hava vi att gå dogmhistoriskt tillväga för att konstatera, huruvida Quicunque kan sägas ge ett samlande uttryck för vad man under den gamla kyrkans tid sökt värna om som kristen Gudstro och Kristustro, dels hava vi att ställa oss den systematisk-teologiska frågan, vad som är det bakomliggande kristet religiösa motivet vid Gudstrons utgestaltning i trinitetsläran och Kristustrons i inkarnationstanken.

## II.

Athanasianum erbjuder ur symbolhistorisk synpunkt stort intresse, så till vida som det till sin uppbyggnad och komposition skiljer sig från Romanum och de gammalkyrkliga bekännelser, som bildats efter Romanum's mönster. Dessa sistnämnda bekännelser äro ju så komponerade, att den kristologiska bekännelsen upptagits inom den trinitariska bekännelsens ram. Enligt Athanasianum föregår den trinitariska bekännelsen den kristologiska. Denna bekännelsetyp är äldre än Romanum's. Den låter också de två huvudelementen till allt vad symbolbildning heter i den gamla kyrkan, det trinitariska och det kristologiska, klarare framträda. Fr. o. m. 300-talet kommer Romanum's bekännelsetyp att bli förhärskande. Och dock är den äldre bekännelsetypen icke helt undanträngd. Den är bevisligen i bruk efter mötet i Konstantinopel 680 enligt Liber Diurnus Romanorum Pontificum.<sup>1</sup> Dock skiljer sig Athanasianum från de äldsta kända bekännelserna av samma typ därigenom, att dessa förutskicka en kort, enkel och endast obetydligt explicerad trinitetsbekännelse och låta en något utförligare Kristus-bekännelse följa, medan både den trinitariska och kristologiska delen av Athanasianum äro synnerligen ingående teologiskt och dogmatiskt explicerade. Jämförelsen med de äldre bekännelserna av samma typ bestyrker det ovan gjorda antagandet, att

<sup>1</sup> Se t. ex. formulär 83 i Liber Diurnus, ed. Th. Sickel, 1889, s. 91.

Athanasianum i första hand är att betrakta som en sammanfattning av de i den gamla kyrkan talrikt förekommande expositiones symboli.

De många, teologiskt noggrannt avvägda utsagorna om triniteten i Athanasianum ordna vi här på tre grupper. Den första gruppens utsagor vilja så att säga ställa Fader, Son och Ande på samma plan. Faderns, Sonens och Andens gudomlighet är — heter det — *aequalis gloria, coaeterna maiestas*. Varje epitet, som tillkommer den ene, hör ock den andre till: *Qualis Pater, talis Filius, talis Spiritus Sanctus*. *Increatus, immensus, aeternus, omnipotens, Deus, Dominus* — dessa epitet tillkomma i lika mån Fader, Son och Ande. Det är tydligt att bakom dessa positiva bestämningar ligger först och främst avvisandet av varjehanda subordinationska tankegångar. Kristi förhållande till Gud hade i första hand upptagit de första århundradenas dogmatiska intresse. Att åt Kristus tillerkändes en nödvändig plats i det kristna trosmedvetandet, var en självklar förutsättning. Men huru skulle detta ske utan att Guds monarkia kom i fara? Den synbarligen närmast till hands liggande utvägen var att ställa Kristus som ett lägre väsen under Gud. Olika former av subordinatianism uppstodo: dynamism, adoptianism, logoskristologi, arianism. Gent emot alla sådana försök att komma till rätta med den kristna tron ställer Quicumque sina korta kategoriska satser: *Qualis Pater, talis Filius*. *Ita Deus Pater, Deus Filius*. *Ita Dominus Pater, Dominus Filius*. Det är tydligt, att den homousianska åskådningen här kommit till ett klart teologiskt uttryck. Och dock är det icke blott Athanasius' kamp för Kristus-tron, som här satt spår. Även Andens homousi göres med styrka gällande: *Qualis Pater, talis Filius, talis Spiritus Sanctus*. *Ita Deus Pater, Deus Filius, Deus Spiritus Sanctus*. *Ita Dominus Pater, Dominus Filius, Dominus Spiritus Sanctus*. Det är resultatet av långa, bittra strider inom kyrkan, som på detta sätt uttalas lugnt och klart.

Ställer Athanasianum så Fader, Son och Ande på samma plan och betygar vår läroformel med omskrivningar och dock med klara bestämningar deras homousi, så får enligt en andra grupp av utsagor detta »av samma väsen» (*neque substantiam separantes*) icke betyda väsensenheter eller -identitet (*neque confundentes personas*). *Alia est enim persona Patris, alia Filii, alia Spiritus Sancti*. Homousien kan stegras till modalism. Detta »av samma väsen» kan så betonas, att



Fader, Son och Ande blott bli olika uppbenbarelseformer av ett och samma gudomliga varande, en och samma metafysiska substans. Varje sådan till filosofisk metafysik förvandlad trinitetstro avvisas. Homousien innebär icke ett utplånande av var och ens egenart och framställandet av Gud såsom ett panteistiskt  $\epsilon\nu\ \kappa\alpha\iota\ \pi\acute{\alpha}\nu$ , en livlös och orörlig allenhhet. Athanasianum är mån om att framhäva de olika personernas självständighet och därmed det gudomliga väsendet såsom liv och rörlighet. *Pater a nullo est factus, nec creatus, nec genitus. Filius a Patre solo est, non factus, nec creatus, sed genitus. Spiritus Sanctus a Patre et Filio, non factus, nec creatus, nec genitus, sed procedens.* Det är tydligt, att bakom dessa logiska distinktioner ligger intresset att framställa åtskillnaden mellan Fader, Son och Ande och därmed det av mångfald, gemenskap och liv fyllda gudomliga väsendet.

Avvisar Athanasianum så varje modalistiskt panteiserande av den kristna gudstron, så reagerar denna omsorgsfullt avvägda läroformel med en tredje grupp av utsagor i lika grad mot varje triteistisk och därmed polyteistisk tendens. *Et tamen non tres Dii sunt, sed unus est Deus. Trinitas in unitate et unitas in Trinitate veneranda sit.* Härmed vill vår bekännelseformel ha sagt, att den kristna gudstron inrymmer en polaritet och spänning. Den kan icke uppgiva tanken på Guds enhet, och dock betyder för den kristna tron denna enhet ej allenhhet, ej livlös orörlighet, ej ett panteistiskt  $\epsilon\nu\ \kappa\alpha\iota\ \pi\acute{\alpha}\nu$ . Den kristna tron ser även i den gudomliga enheten mångfald och med mångfalden rörelse och liv. Men denna mångfald, denna trinitet innebär icke söndering eller motsats, utan den är uttryck för samma gudomliga liv, för gemenskap. Ty det finns ingen annan form, där enhet och mångfald, unitas och trinitas kunna mötas utan att upphäva och utesluta varandra än den personliga gemenskapen. Men där blir mångfalden enhet och där är enheten icke möjlig utan mångfald.

Dessa korta antydningar om det sätt, varpå Athanasianum framställer innebörden av den kristna trinitetstron, låter oss i blyxtbelysning se de stora huvuddragen av de första århundradenas teologiska och dogmatiska utveckling. Vem kan läsa dessa korta, snävt och klart formulerade satsar utan att därbakom skönja något av de heta monarkianistiska striderna, logoskristologiens framväxande och tillbakagång, Athanasius' kamp mot arianismen, homousios' seger, proklame-

randet av Andens homousi o. s. v.? Men vi äro vana att under påverkan av en i upplysningen bottande teologisk tradition se på de första århundradenas kamp kring den kristna tron såsom i stor utsträckning ordstrider, kanske politiska strider, någon gång även strider för personlig prestige. Och framför allt äro vi vana att karaktärisera de första århundradenas läroformuleringar såsom ensidigt rörande sig på ett intellektualistiskt och trosmetafysiskt plan eller i fysiska och opersonligt-naturalistiska kategorier. Ställas vi så inför Athanasianum såsom någon slags sammanfattning och utfällning av de första kristna århundradenas teologiska och dogmatiska utveckling, så synes denna klart intellektualistiskt utgestaltade läroformel till fullo styrka oss i vår traditionella uppfattning om arten av de nämnda århundradenas trostänkande. Men — vi ha anledning att ställa oss den frågan — var det blott ordstrider eller politiska maktstrider, som föranledde Athanasius att bära landsflyktens vedermödor? Var det frågor på ett intellektualistiskt och halv-filosofiskt plan, som satte sinnena i svallning från folkets djupa lager upp till kejsarnas hov? Icke ens i vår »upplysta» tid ha vi sett exempel på att frågor av intellektualistisk art kunnat sätta sinnena i rörelse i någon vidare utsträckning. Sådan makt ha blott de frågor, som stå i intimare sammanhang med livets egen grund. Sådana reflexioner föranleda oss att uppställa den frågan, om icke bakom de mest intellektualistiskt präglade trosutsagor i den gamla kyrkan gömmer sig ett stycke religiöst liv. I varje fall är det den systematiska teologiens uppgift att uppställa den frågan och söka besvara den. Och det är med den uppgiften för ögonen vi nu återgå till Athanasianum och dess framställning av den kristna trinitetstron.

Athanasianum's framställning av den kristna trinitetstron utmynade i orden: *Trinitas in unitate et unitas in Trinitate veneranda sit*. Trehet och enhet och relationen mellan dem, sådana utsagor tyckas ju förlägga hela betraktelsen till ett abstrakt metafysiskt plan. Är det icke filosofisk spekulation snarare än kristen tro, som här kommer till uttryck? Det skall nu villigt medges, icke blott att framställningen bär en starkt intellektualistisk prägel utan även att trostänkarna röra sig i logiskt-kvantitativa, fysiska och nära nog opersonligt-naturalistiska kategorier. Och dock måste erkännas att bakom dessa teologiskt utmejslade formler gömmer sig ett äkta kristet motiv, som väl kan

förklara, att Luther med sin starka religiösa förståelse kunde ge be-  
kännelsen i fråga sitt varma erkännande. Jag tänker härvid icke blott  
på, att homousios, som Athanasius, den kristna trons räddare på 300-  
talet, förde till seger och som på olika sätt kommer till uttryck i vår  
bekännelse, representerar ett centralt kristet trosvärde, utan jag menar  
t. o. m., att de skenbart kallt sakliga termerna unitas och trinitas och  
de paradoxala kombinationerna unitas in trinitate och trinitas in uni-  
tate ha något att säga dem, som icke äro döva för den kristna trons  
djupaste toner. Jag vill till en början belysa, vad jag menar, genom  
att framställa en motfråga: Varför unitas och trinitas? Varför icke  
blott unitas? Ligger icke den kristna gudstrons styrka i monoteismen?  
Betyder icke trinitas, lagt till unitas, ett hot mot trons renhet? Svaret  
blir detta: »I gemenskap ligger livet. Utan mångfalden kunna vi män-  
niskor över huvud icke tänka livet som verkligt. Den absoluta en-  
eller ettheten betecknar det livlösa, orörliga. Panteismens *ett och allt*  
har i själva verket dräpt livet såsom tillvarons innersta».<sup>1</sup> Unitas,  
blott unitas, är den stora ensamheten, är solipsism. Unitas, endast  
unitas, är livlöshet och död. Men den kristna trons Gud är *den levande*  
*Guden*. Gent emot panteismens unitas ger vår bekkänelse uttryck åt  
den kristna tron på den levande Guden, den i gemenskap levande  
Guden.

Här är den punkt, där den kristna gudstron visar sig radikalt  
bryta icke blott med en allmänt panteistisk gudsföreställning utan  
även med den judiska monoteismen, för så vitt denna vilar på rättens  
och lagens grund. Unitas in trinitate, trinitas in unitate, det är den  
kristna bekkänsens uttryck för tron på *gemenskapen* såsom tillva-  
rons innersta, men därmed ock tron på kärleken såsom tillvarons grund.  
Kärleken, den suveräna, spontana, i sig själv vilande och ur sig själv  
fritt framkvällande kärleken är det allt behärskande draget i den  
kristna gudsbilden. I judendomen är grundsynen rättslig och lagisk.  
Rättssynen bryter igenom partikularismens godtycke. Rättssynen krä-  
ver konsekvens och enhetlighet i betraktelsesättet. Vi se hos Amos  
(kap. 1 och 2), huru Jahve genom profeten uttalar straffdom över  
Damaskus, Filisteer, Tyrus, Edom, Ammons barn, Moab, Juda och  
Israel. Jahve är icke en nationalgud vid sidan om andra folks gudar,

<sup>1</sup> E. Eidem: Sjärens Jakobskamp, 1927, s. 19.

han är en rättfärdig och dömande Gud över alla folk och stammar. Monoteismens princip är här uttalad, men den är djupast uttryck för allas likhet inför lagen, den vilar på rättslig och lagisk grund. Den högsta rättfärdigheten är blott en, icke flera. Flerheten skulle öppna vägen till godtycke. Det rättsliga kravet på konsekvens och enhetlighet kräver *en* Gud, kräver monoteismen. Denna monoteism är djupast — även den — uttryck för solipsism i den betydelsen, att ingen kan träda Gud nära. Han tronar i ensam avskildhet såsom lagens väktare. Man kan även här tala om kärlek och nåd. Men kärleken och nåden betyda då efterskänkande av straff, billighet, överseende, suspendering av lagens gång. Men denna kärlek och nåd är icke kärlekens gemenskap i kristen bemärkelse. I kristendomen är rättsschemat genombrutet. Lag, rätt och rättfärdighet måste böjas in under den suveräna kärleken. Den kristna trinitetstron genombryter den rättsliga monoteismens solipsism.

Då Gud är kärleken (1 Joh. 4: 8) enligt kristen tro, betyder detta, att tron i gemenskapens liv ser tillvarons innersta. Här har den kristna skapelsetanken sin religiösa grund. Den är icke ett filosofiskt-metafysiskt försök att förklara världens uppkomst; denna världsåskådningsfråga saknar djupast religiös-kristen betydelse. Den kristna skapelsetanken är ytterst ett uttryck för den kristna tron på Gud såsom kärleken och gemenskapens liv. Världen och människan ha sprungit fram ur Guds kärlek, därför att det är Guds liv att älska. Det är via denna kristna skapelsetanke, som vi skola söka tränga ett steg längre till förståelse av den kristna trinitetstron. Till en början synes det emellertid, som om den kristna trinitetsföreställningen vore alldeles överflödig. Kommer icke det i den kristna gudsbilden ineliggande kärlekens och gemenskapens drag klart fram genom hänvisning till den kristna skapelsetanken: »Jag tror på Gud Fader allsmäktig, himmelens och jordens skapare»? Har icke den gudomliga kärleken fått ett klart uttryck i detta: »Så älskade Gud världen» (Joh. 3: 16)? Behöves vidare trinitetsföreställningen? Giva icke dessa två: Gud och världen — människorna uttömmande förklaring åt Gud såsom kärleken och gemenskapens liv? Det kan i förstone synas så, men visar sig vid närmare eftersinnande otillräckligt. Att världen och människorna blivit till genom Guds kärlek, det är en legitim trostanke. Men stridande

mot trons väsen vore att vända på saken och säga, att världen och människorna skulle vara nödvändiga för Gud såsom kärlek och gemenskapens liv och att Guds kärleks- och gemenskapsliv vore motiverat och så att säga grundat nedifrån. »Så visst Gud är Gud, kan hans givande icke i någon mån vara betingat eller framkallat av någon eller något utanför honom.»<sup>1</sup> Hans kärleks- och gemenskapsliv ha djupast ingen annan grund än den i honom själv. Trinitas in unitate, unitas in trinitate, så ger den gamla bekännelsen på sitt sätt uttryck åt den kristna tanken på Gud såsom kärlekens och gemenskapens liv, denna oändligt trösterika trostanke, att tillvarons innersta är den i sig själv vilande och ur sig själv framkvällande, alldeles omotiverade gudomliga kärleken. »Som den *evigt* älskande är Gud något annat än den nakna ettheten. Den allmänneliga kristenheten bekänner sig till en *deus triunus.*»<sup>2</sup>

### III.

Övergå vi så till Athanasianum's kristologiska parti, så kunna vi även konstatera, huru detta bär spår av de första århundradenas trostänkande alltifrån äldsta kristen tid. Även här kunna vi urskilja tre grupper av utsagor.

Den första gruppen innefattar sådana utsagor, som äro gemensamma för en stor del av den gamla kyrkans symbolbildningar och som ytterst böttna i det äldsta Kristus-kerygmat, vilket redan förefanns vid den tid, då Paulus skrev 1 Kor. 15: 3 ff. I Athanasianum står nämligen att läsa följande om Kristus: Qui passus est pro nostra salute, descendit ad inferos, tertia die resurrexit a mortuis, ascendit ad coelos, sedet ad dexteram Dei Patris omnipotentis, inde venturus est judicare vivos et mortuos. Det är tydligt att flera av dessa utsagor representera ett senare skikt i Kristus-bekännelsens utveckling och bilda direkt motsvarighet till de provinsialismer, genom vilka textus receptus av Apostolicum skiljer sig från Romanum. Att ett par av dessa dessutom ha tydligt västerländskt ursprung samstämmer ju med Athanasianum's typiskt västerländska karaktär i övrigt.

<sup>1</sup> E. Eidem: Allt -- intet, 1931, s. 51 f.

<sup>2</sup> E. Eidem: Själens Jakobskamp, 1927, s. 19.

En andra grupp av utsagor ger direkt uttryck åt den hos Tertulianus konstaterbara västerländska tvånatursläran, enligt vilken dominus noster Jesus Christus Dei filius Deus et homo est.

Chalcedonense har tydligen tryckt sin prägel på en tredje grupp av utsagor. Då det heter om Kristus: Unus autem non conversione Divinitatis in carnem och: Unus omnino non confusione substantiae, så hava vi tydligen i »non confusione» och »non conversione» en direkt motsvarighet till Chalcedonenses »utan sammanblandning och förvandling» (ἀδιαίρετως, ἀχωρίστως). I överensstämmelse med Chalcedonense framställer Athanasianum hela kristologien från inkarnationens synpunkt: Sed necessarium est ad aeternam salutem, ut incarnationem quoque Domini nostri Jesu Christi fideliter credat. Men i jämförelse med Chalcedonense synes mig Athanasianum's kristologi representera ett senare skede.

Chalcedonense hade åtnöjt sig med att hävda, att de två naturerna hos Kristus bilda en oupplöslig och oskiljaktig enhet utan sammanblandning och förvandling, men här hade man ännu icke ingått på den nästföljande frågan, huru denna enhet vore att tänka. Att besvara den frågan blir uppgiften för tiden närmast efter mötet i Chalcedon 451. Vi veta, huru detta under den närmaste tiden sker i monofysitiserande riktning, trots att den västerländska tvånatursläran med hävdandet av det mänskliga vid sidan av det gudomliga övat starkt inflytande på Chalcedonense. Detta betyder, att den gamla grekisk-klassiska synen på Kristus ej upphör att göra sig gällande. Redan Cyrill av Alexandria hade givit antydningar om att det personbildande hos Kristus vore att söka i det gudomliga. Han finner, såsom naturligt är, efterföljare i de orientaliska teologerna fram till Johannes Damascenus, som i överensstämmelse med den grekisk-klassiska åskådningen tänka sig det gudomliga såsom det personbildande hos Kristus på sådant sätt, att det mänskliga upptagits i det gudomliga. Och vi veta, att detta tänkesätt icke var okänt för det samtida Västerlandet, ehuru dess teologi i övrigt gick i andra banor. Mot bakgrunden härav ha vi att ytterligare aktge på inkarnationstanken i Athanasianum. Att denna läroformel tagit intryck av Chalcedonense, har förut sagts. Kristus är både Gud och människa, heter det, och han är en enda icke genom »conversio Divinitatis in carnem» och icke heller genom

»confusio substantiae». Vad beträffar den rent negativa bestämningen av enheten i Kristi person, står Athanasianum sålunda i närmaste överensstämmelse med Chalcedonense. När det däremot gäller att positivt bestämma denna enhet, synes mig Athanasianum gå utöver Chalcedonense. Ty det heter i Athanasianum, att Kristus är en enda icke genom den gudomliga naturens förvandling till mänsklig, utan »assumptione humanitatis in Deum». Detta är en kristologi enligt den grekisk-klassiska typen. Denna den äldsta kristna synen på Kristus har sålunda genom Athanasianum kommit att bevaras åt Västerlandet. Lägges här till, att i Athanasianum alla utsagor om Kristus och hans livsverk ställts in under denna inkarnationstanke, så torde det väsentliga beträffande vår läroformels kristologi vara angivet.

Här återstår den frågan att besvara: Gömma dessa onekligen för ett modernt sinne ganska främmande teologiska formuleringar något religiöst innehåll? Då det möter svårigheter att bejaka denna fråga, har detta sin grund icke blott i den i upplysningen bottenande teologiska tradition, som på mångahanda sätt bestämmer oss och som gör oss benägna till att bedöma den gamla kyrkans trosformuleringar såsom ensidigt rörande sig i intellektualistiska, metafysiska, för att icke säga fysiska och opersonligt-naturalistiska kategorier, utan även i det sedan gammalt västerländskt teologiska tänkandet, som, även om det räknar med inkarnationen och vill se något gudomligt hos Kristus, dock mer eller mindre omedvetet skjuter över tyngdpunkten på Kristus såsom människa och mänsklighetens representant. Det är djupast denna syn, som är grunden till att stundom utomordentliga svårigheter inställa sig, då det gäller att avvinna den gamla kyrkans trosutsagor någon religiös mening. Här vill jag i all korthet försöka steg för steg föra Athanasianum's inkarnationskristologi på mera personliga, i modern mening etisk-religiösa kategorier för att så omsider tränga fram till frågan: Är hela denna tankegång oss i grunden så främmande, som den till en början kan förefalla, eller återfinna vi icke här till sist en trostanke, med vilken den kristna tron i grunden står och faller?

Den västerländska tvånatursläran lämnar givetvis den möjligheten principiellt öppen, att man utan att förneka det gudomliga hos Kristus skjuter över tyngdpunkten på Kristus såsom människa och mänsklighetens representant. Men det har alltifrån apostelns dagar, då han

skrev, att »det var Gud, som i Kristus försonade världen med sig själv» (2 Kor. 5: 19), över Athanasius, som kämpade för ingenting mindre än Gud själv i Kristus och därmed kom att rädda den kristna tron åt eftervärlden, och Luther fram till våra dagar varit ett oundgängligt krav för tron att i Kristus och hans livsverk möta ingen mindre än Gud själv. Det räcker dock icke att Kristus är vår representant; är han icke Guds och möta vi icke Gud själv i honom, kommer samvetet aldrig till ro. Då vår gamla läroformel på sin tids språk säger, att Kristus är en levande och hel personlighet *assumtionem humanitatis in Deum*, vill den ha sagt, att det personbildande hos Kristus i hans jordiska och mänskliga framträdande är Gud själv. Vi kunna gå längre och säga, att meningen är, att det är Gud själv, som bildar den samlande och allt behärskande enheten hos Kristus under hans jordelivs dagar. Och ännu ett steg: det är Gud själv — intet mindre, ty därmed kan tron aldrig låta sig nöja — som tron möter i Kristus. Vår läroformel vill genom att ställa inkarnationstanken som den allt behärskande synpunkten tillägga att så måste vi se — icke blott på Kristi födelse och inträde i världen — utan på hela hans liv och verk, eljest kommer detta att djupast sakna soteriologisk innebörd. Vad menar då den gamla bekännelsen med »Gud själv», som i Kristus träder tron till möte? Vi ha sett, att dess mening icke är, att Gud skulle vara den nakna enheten eller ettheten, den stora ensamheten, *solus ipse* och därmed orörlighet, livlöshet och död, utan Gud är liv, gemenskap, kärlek, en kärlek, som har sin grund i intet annat än kärlek, en sålunda alldeles omotiverad kärlek. Det är denna kärlek som i Kristus blivit en verklighet i världen och bland oss; det är denna kärlek, som i Kristus utför sitt frälsande verk i världen i enlighet med ordet, att »alltsammans kommer från Gud» (2 Kor. 5: 18). Det är den religiösa tanken bakom vår läroformels framställning av Kristi person och verk. Med tanke på vad Kristus betydde för Luther är det till sist icke överraskande, att han med sin religiösa djupblick fann Kristus även i denna läroformel tecknad inför sina ögon. Bekänner sig icke den allmänliga kristna tron just till detta: Guds kärlek i Kristus Jesus?



## IV.

Athanasianum är uppbyggt av två relativt självständiga delar: den trinitariska och den kristologiska. Intet försök är gjort att formellt sammansmälta båda dessa element. Hos Irenaeus, som låter oss lära känna en bekännelse av samma typ, se vi, huru övergången från den trinitariska till den kristologiska delen sker på det sättet, att Kristusbekännelsen framställs som innehållet av det, som Anden genom profeterna på förhand förkunnat om Kristus. Det kan synas som en formell brist, att icke Athanasianum har någon motsvarande övergång från den trinitariska till den kristologiska delen. Men är vår läroformels djupaste innehåll det, som här ovan angivits, så är en övergång eller en kopula mellan de båda partierna överflödigt, ty från innehållets synpunkt bildar i så fall bekännelsen ett enda helt. Trinitetstron innebär ju tanken på att kärleken och gemenskapens liv är tillvarons grundmakt och innersta, inkarnationstanken framhåller, att denna kärlekens grundmakt blivit en verklighet i människovärlden genom Jesus Kristus. Och de två tankarna bilda djupast en enhet för den kristna tron. Det är tron på Kristus, som gör tron på den gudomliga kärleken personligt levande.

## FRÅN DEN TEOLOGISKA SAMTIDEN

Korset vid Theodor Zahns namn betecknar slutet på ett vetenskapligt livsarbete, mer än vanligt rikt, omfattande och enhetligt. Det betecknar tillika änden på en fas i den nytestamentliga forskningen, som väl för alla tider fått en avslutning. Dess signatur var: det nya testamentets genomforskande från inifrån hämtade synpunkter med avvisande av alla från den komparativa religionsforskningen orienterade frågeställningar. Denna metod var hos Zahn och den grupp han tillhörde parad med en karakteristisk teologisk inställning, den som har brukat kallas »den positiva» teologien, vilken bildade front mot de strömningar inom teologien, som kunna betecknas med orden: rationalism, romantik, idealism, liberalism, och vilken i läroåskådningen var strängt ortodox och i historiska frågor apologetisk-traditionalistisk. Zahn var dock för mycket vetenskapsman i själ och sinne, för att man skulle kunna säga att hans forskning från början var bestämd av något slags intresse att försvara det hävdvunna. Själv skulle han nog med båda händerna slagit en sådan beskyllning ifrån sig. Han levde säkerligen alltid i den uppfattningen att han på helt objektiva, vetenskapligt övertygande grunder kommit till sina resultat: alla nytestamentliga skrifter ha de författare som den kyrkliga traditionen antagit, den nytestamentliga historien är i alla delar autentisk, någon egentlig differens i fråga om läroåskådning föreligger icke inom de nytestamentliga skrifternas ram. I Theodor Zahns person kan man konstatera det på visst sätt tragiska faktum att även den mest genuina forskarlidelse och de mest omfattande och djupgående kunskaper icke äro något verkligt hinder för att den personliga inställningen till sist blir avgörande för forskningsresultaten, utan att vederbörande själv har en aning om ett enda avsteg från den förutsättningslösa objektivitetens väg. Zahn hörde till en typ inom den exegetiska forskningen, som representeras av män sådana som Ernst Wilhelm Hengstenberg, Otto Zöckler, Hermann Strack, Hermann Olshausen, Frédéric Godet.

Personligen var han kanske mest påverkad av J. Chr. K. von Hofmann, erlangenskolans store koryfé, om vilken han rätt mycket påminner i sin ofta skolastiska, omständliga och besynnerligt skruvade exeGES. Hans filologiska auktoritet och bundsförvant var den lärde och originelle Friedrich Blass, som, trots att han var filolog av facket, i mycket representerade samma typ som Zahn själv.

Det berättas att Frank en gång skall ha yttrat om Zahn, att han hade en märkvärdig förmåga att se vad inga andra sågo. Var detta i Franks mun klander eller beröm? Faktiskt kan det ha varit båda. Hans spårsinne var fabulöst, hans förmåga att från de mest avlägsna hörn inom den fornkristna litteraturen hämta fram detaljer till belysande av en fråga var häpnadsväckande. Men å andra sidan kan det ej förnekas att man inför de problem han skapade och de lösningar han fann på svårigheter ej sällan blev frestad att säga: han såg vad ingen annan kunde se. Hans kritik av andra ståndpunkter var ofta bristfällig och ensidig. Alltför ofta tillämpade han rätt subjektivt sin urvalsprincip: »värdefull» eller »värdelös». I sitt framställningsätt var han i högsta grad obarmhärtig mot sina läsare. Tyngden och omständligheten gjorde studiet av hans verk till en verklig möda, för nybörjaren ofruktbar, för den längre hunne i alla fall riktande genom lärdomsstoffet, fostrande genom allvaret.

Det har berättats att Zahn begynte sin vetenskapliga bana genom att samvetsgrant läsa igenom hela den äldre patristiska litteraturen från synpunkten av vad som där kunde inhämtas till belysande av Nya testamentets kanonhistoria och exeGES. På det sättet fick hans forskning redan från första början sin hållning och sin plan. Med okuvlig konsekvens gick han sedan framåt utan att mycket se åt sidan. Resultatet blev en gigantisk produktion på det exegetiska och patristiska området, i vilken märkesstenarna utgöras av hans *Geschichte des neutestamentlichen Kanons* (1888 o. följ.), hans *Einleitung in das Neue Testament* (1897 o. följ.) samt hans stora kommentarverk, i vilket han själv bearbetat Matteus, Lukas, Johannes, Apostlagärningarna, Romarbrevet, Galaterbrevet, Uppenbarelseboken. Hans *Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons und der altchristlichen Literatur* ha utkommit i många volymer (från 1881), de flesta av hans egen hand. För hans arbete på det nytestamentliga området

få icke hans forskningar på det allmänna patristiska forskningsfältet glömmas. Flera monografier, handskriftsundersökningar och editioner (*Acta Joannis, Patrum apostolicorum opera*, tills. m. Gebhardt och Harnack o. s. v.) föreligga här av hans hand. De nya upptäckterna på det syriska området, Curetons gammalsyriska evangelietext, Afrahats homilior och »Addais lära» förde honom in på det svårarbetade syrologiska forskningsgebitet.

Zahns vetenskapliga mål var ett på självständig källforskning grundat historiskt förstående av urkristendomen. Så uttrycker han saken själv i sin självbiografi i serien »Die Religionswissenschaft in Selbstdarstellungen». Hans kanonforskningar äro banbrytande och för alla tider grundläggande. Hans exegetiska och isagogiska verk stå som ett fast och karakteristiskt skulpterat monumentum över en viss exegetisk skola inom den evangeliska teologien. Ett monumentum, men männe aere perennius? I alla händelser icke i den mening dess skapare själv tänkte.

Zahn var född 1838 och hade alltså vid sin död uppnått den patriarkaliska åldern av 95 år. Större delen av hans akademiska verksamhet var förlagd till det teologiskt traditionsrika Erlangen. På svenska föreligga av hans hand *Inledning till Nya testamentet* (övers. av B. Nyström), *Kristendomen och forntidens slaveri* och *Söndagens historia* (övers. av N. J. Thunblad).

\*                      \*

\*

Den 3 mars utnämndes professor Gustaf Aulén till biskop i Strängnäs. Den 1 maj lämnade han efter att ha mottagit studenternas uppvaktning den stad, där han under tjugo år utfört en lärargärning av så djupt ingripande betydelse. Den 14 maj mottog han i Uppsala domkyrka invigningen till sitt nya ämbete.

Det kan här icke bli fråga om att skildra eller värdesätta biskop Auléns insats till det dogmatiska studiets pånyttfödelse i vårt land, än mindre att ens antyda grunddragen i hans tänkande — för visso till fyllest bekanta för Kvartalskriftens läsare. Men hans förflyttning från den akademiska lärostolen till en ledareställning i det praktiskt-

kyrkliga livet är ett datum av sådan betydelse i vår teologiska historia, att det icke här kan med tystnad förbigås. Vål innebär denna förflyttning dessbättre ingalunda, att hans gärning som teologisk forskare och författare skulle vara avslutad, och för visso kommer han för många kommande generationer av teologie studerande att genom sina skrifter förbli den inspirerande läraren. Men ingen, som vet vad han verkat genom den muntliga undervisningen och genom den personliga umgängelsen, kan underskatta den förlust, som Lunds teologiska fakultet lidit genom hans avgång som professor. Framför allt hans kolleger känna med djupt vemod det tomrum han lämnar efter sig i den fakultet, han så högt älskat, och vars förkovran städse legat honom så varmt om hjärtat.

Likväl måste här den förhoppningen uttalas, att den svenska kyrkan skall vinna ännu mer än vad Lundafakulteten förlorar. Vår kyrka vill gärna i sina biskopar se ledare också på det teologiska tänkandets område. När nu Strängnäs stift med sällsynt enhällighet till sin herde korat en av den teologiska forskningens främsta representanter inom den evangeliska kristenheten, och detta val genom konungens utnämning bekräftats, har denna förnämliga tradition förnyats och fortsatts. Helt visst förena sig Kvartalskriftens läsare och vänner i en hjärtlig välönskan till dess huvudredaktör, däri inneslutande den förhoppningen, att det måtte förunnas honom att från Strängnäs biskopsstol länge verka som en *doctor ecclesiae*.

Om än vissa smärre omsorger i samband med Kvartalskriftens utgivande måste övergå till en annan medlem av dess redaktion, kommer ingen förändring att ske i dennas sammansättning. Biskop Aulén hoppas fortfarande kunna fullgöra den krävande uppgift, som alltsedan Kvartalskriftens begynnelse åvilat honom, och manuskript, recensions-exemplar samt övriga meddelanden till redaktionen torde sålunda hädanefter adresseras till Biskopsgården, Strängnäs.

Y. B.

# TEOLOGISK LITTERATUR

## FRÅN DET GAMMALTESTAMENTLIGA FORSKNINGSOMRÅDET

AV PROFESSOR JOH. LINDBLOM, LUND

I min senaste översikt över nyutkommen gammaltestamentlig litteratur (årg. 1931, h. 4) påpekade jag det starka intresse som på sista tiden principfrågorna rörande den gammaltestamentliga religionen och dess ställning i uppenbarelsens historia tilldragit sig. Jag är även nu i tillfälle att fästa uppmärksamheten på några arbeten, vilka söka tränga Gamla testamentets religion närmare inpå livet, söka, med bortseende från det speciella, från detaljen och det oväsentliga, att förstå den gammaltestamentliga religionen i dess egenart, i dess förhållande till Nya testamentet och i dess ställning såsom gudsuppenbarelse. Fr. Baumgärtel i Greifswald har nyss ägnat en inträngande undersökning åt vad han kallar »den gammaltestamentliga fromhetens egenart».<sup>1</sup> Han börjar med de förutsättningar som bildas av de hämningar eller begränsningar vilka vidlåda den gammaltestamentliga religionen: här-sidedskaraktären (»Diesseitsgebundenheit»), den nationella och kultiska begränsningen och den naturbestämda, resp. demoniska gudsföreställningen. Han visar sedan vilka konsekvenser dessa egendomliga »Bindungen» haft för den gammaltestamentliga religionen, och det både i positivt och negativt avseende. Slutligen visar han upp, hur denna religion efter hand arbetar sig ut ur dessa band. Genombrott ske i riktning mot universalism och odödlighetstro. På sådana genombrottspunkter räcker Gamla testamentet det nya handen. »Att denna i så starka begränsningar bundna religion haft kraften att lyfta sig upp ur sig själv till en ny, högre trosvisshet, det är det egendomliga i den.» Många anderika iakttagelser och fina skildringar av den gammaltestamentliga religionens olika sidor finna vi i Baumgärtels bok. Man

<sup>1</sup> Fr. Baumgärtel, *Die Eigenart der alttestamentlichen Frömmigkeit*. Verlag Friedrich Bahn, Schwerin i. Mecklb., 1932. Pris: M. 3: 60.

frågar sig blott, om själva den arkitektoniska uppställningen är fullt lycklig. Är det icke naturligare att konstruera fram en religions egenart utifrån dess kärna, det väsentliga däri, än från dess begränsningar? Det är väl dock skalet som får sin gestalt av kärnan, icke kärnan av skalet.

Problemet tro och historia, resp. historien såsom uppenbarelse i Gamla testamentet, behandlas med skarpsinne och finhet av Artur Weiser (Tübingen), tidigare känd såsom författare av ett inflytelserikt arbete över profeten Amos.<sup>1</sup> Först uppvisas rent historiskt det för Israel egendomliga ömsesidiga inflytandet mellan religionen och historien. Sedan behandlas i en systematiskt uppställd avdelning den religiösa trons betydelse för själva historieuppfattningen. Under gudstrons inflytande sker en för Israel karakteristisk historisering av myt, saga, stamfaderlegend, kultinrättningar, seder och lagar. Än viktigare är trons stora skapelser i fråga om totaluppfattningen av historien: utkorelsetanken och förbundstanken. I en sista avdelning uppvisas den historiska verklighetens omedelbara inflytande på tron under upplevelsens synpunkt. De enskilda iakttagelserna och tankegångarna i Weisers bok äro i hög grad lärrika och tankeväckande. Men det systematiska schema i vilket han pressar in stoffet synes onödigt konstlat och verklighetsfrämmande. Jag kan inte finna att vare sig rubriken »Die Geschichte als Problem des Glaubens» eller rubriken »Der Glaube als Problem der Geschichte» verka klagörande. Snarare tvärtom. Måhända ser dock en systematiker saken på annat sätt.

J. Hänel finner den gammaltestamentliga religionens egenart i helighetsbegreppet. Denna religion är för honom helt enkelt »die Religion der Heiligkeit».<sup>2</sup> I den intensitet varmed heligheten uppleves i Gamla testamentet skiljer sig denna religion från de utombibliska religionerna. Inveckligheten av den gammaltestamentliga religionen under denna synpunkt betyder ock för författaren ett försök i riktning mot en verkligt systematisk framställning av de gammaltestamentliga tros-tankarna. Genom att så i sammanfattande översikt framlägga den gammaltestamentliga religionens tankeinhåll menar sig författaren utföra ett specifikt teologiskt arbete till kyrkans tjänst, likaså ge ett

<sup>1</sup> Artur Weiser: *Glaube und Geschichte im Alten Testament*. W. Kohlhammer, Stuttgart, 1931 (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament, 4. Folge, H. 4). Pris: M. 4: 50.

<sup>2</sup> J. Hänel, *Die Religion der Heiligkeit*. C. Bertelsmann, Gütersloh, 1931. Pris: M. 11.

bidrag till frågan om Gamla testamentet såsom uppenbarelse. Helighet betyder för Hänel »det absoluta avståndet mellan Gud och människa». I denna definition kommer Hänel R. Otto nära; hans försök till gränsreglering berör, såvitt jag kan finna, dock icke kärnpunkten. Säger man nu att heligheten är det väsentliga, så betyder detta att den gammaltestamentliga religionen alltigenom kan ses från helighetens synpunkt, och att heligheten i alla avseenden sätter sin prägel på denna religion. »Sie durchbebt sie, wie ein Pulsschlag das letzte Aderchen zittern macht.» Intet finnes i denna religion, som icke är ett uttryck för helighet. Såsom helighetens religion karakteriseras ock den gammaltestamentliga religionen i förhållande till Nya testamentets religion, vilken för Hänel är »den heliga kärlekens religion». Det säger sig självt att Hänels grepp ej skulle vara möjligt att genomföra, om ej heligheten för honom uppenbarade sig i olika gestalter, typer och modifikationer. Han urskiljer fem sådana helighetstyper, vilka han så följer genom den gammaltestamentliga religionens utveckling. Heligheten visar sig som en allt kreaturligt avvärjande kraft; det är »die Unnahbarkeitsheiligkeit». Den visar sig som upphöjdhet och överlägsenhet över allt skapat: »Hoheitsheiligkeit». Den är nitälskande lidelse för genomförandet av satta mål och avsikter: »Eiferheiligkeit». Den uppenbarar sig som det gudomliga väsendets fullkomlighet i alla sina yttringar: »Vollkommenheitsheiligkeit». Gud är den fjärran Guden; det hinsides, det transcendenta är hans sfär: nu blir heligheten till »Jenseitsheiligkeit». Så skildras i det följande hela den gammaltestamentliga religionen ur dessa synpunkter, och såsom resultat av alltsammans fixeras dess uppenbarelseskaraktär: »Ihr Heiligkeitscharakter verbürgt ihren Offenbarungscharakter». Har författaren lyckats? Vinner man något med en sådan våldsamt förenkling? Kommer icke med ett sådant inpressande av allting under helighetens aspekt en annan idé till korta, som är lika karakteristisk för Gamla testamentets religion på dess höjdpunkter som heligheten, nämligen den suveräna, omotiverade kärleken? För mig ter sig Gamla testamentets egenart i det sätt varpå båda dessa idéer, heligheten och kärleken, fattas, i det sätt varpå de kämpa med varandra i gudsväsendet, flätas samman med varandra och till sist, ödesdigert för Israels religion, uppgå i en syntes, som tillika blir en kompromiss. Allt detta hoppas jag snart få utföra i ett annat sammanhang. Och är det möjligt att deducera fram den gammaltestamentliga religionens uppenbarelsevärde från någon annan orienteringspunkt än från den i Nya testamentets gudsbild förankrade kristna



tron? De gammaltestamentliga principfrågorna äro emellertid svåra och invecklade och även hittills föga bearbetade. Därför måste även denna nya konstruktion, om också djärv, hälsas välkommen som ett steg framåt.

När man från dessa något svävande principutredningar vänder sig till den gammaltestamentliga religionshistorien i vanlig mening, känner man sig få fast mark under fötterna igen. Stanley A. Cook skildrar i sina 1925 hållna Schweich lectures, *The Religion of ancient Palestine in the light of Archaeology*, utgivna från trycket 1930, den israelitiska religionen i den arkeologiska forskningens ljus, eller kanske man hellre skulle säga Palestinas religion på grundval av de arkeologiska fynden. Det är alltså icke någon sammanhängande historia som här ges, utan en redogörelse för och diskussion av de arkeologiska data som ha avseende på religionen i det gamla Palestina. En parallell till Cooks arbete utgör andra delen av J. Garrow Duncan, *Digging up Biblical History*, 1931, som huvudsakligen är ägnad åt religionsarkeologien. Stor uppmärksamhet är i dessa båda arbeten fäst vid de ytterst märkliga arkeologiska forskningar som pennsylvaniauniversitetet 1925 till 1929 under ledning av Alan Rowe utfört i Beisan (Bet-Schan), där en brokig kulturell vegetation i gamla tider frodades, med rötter i Egypten, Kreta, Cypern, Babylonien och Hetariket. Mångfalden återspeglar sig livligt i religionen, gudavärlden, templen, bilderna, symbolerna. Båda dessa arbeten äro vackert illustrerade. Israels religion under den förprofetiska tiden tecknas i sitt intima samband med de semitiska folkens religioner överhuvud av C. Toussaint i *Les origines de la religion d'Israël*, 1931. En grundtes i denna bok är att man ej kan tala om någon självständig israelitisk religion förrän i och med de stora reformprofeternas uppträdande. A. Lods (professor vid Sorbonne) har behandlat samma tidsperiod i *Israël des origines au milieu du VIII:e siècle*, 1930. Lods skriver historia, men tyngdpunkten är lagd på religionshistorien. W. O. E. Oesterley och Th. H. Robinson ha i *Hebrew Religion*, 1930, givit en sammanhängande framställning av Israels religionshistoria. Samma författare ha ock gemensamt skrivit *A History of Israel*, I—II, 1932. Förra delen, från uttåget ur Egypten till Jerusalems fall 586, är behandlad av Robinson, återstoden av judarnas historia fram till Bar-Kochbaupproret 135 e. Kr. av Oesterley. En begränsad period av samma historia, den viktiga och grundläggande begynnelseiden, tiden före konungadömet, behandlas av John Garstang i *Joshua. Judges*, 1931, med, som man kan vänta av

denne framstående arkeolog, ett rikt utnyttjande av speciellt de senare årens arkeologiska material. Garstang har under sju år levat i Palestina, dels som ledare av British School of Archaeology, dels som chef för Department of Antiquities i Jerusalem. I detta sammanhang må också antecknas att under 1932 andra delen av Ernst Sellins *Geschichte des Israelitisch-Jüdischen Volkes* utkommit.

I min förra översikt omnämnde jag J. Begrichs viktiga arbete till den israelitiska historiens kronologi. Jag uttalade den förhoppningen att en efterprövning av hans resultat snart måtte ske. En sådan lät icke länge vänta på sig. Och den gavs av S. Mowinckel i ett nytt arbete över den gammaltestamentliga historiens tidsberäkning.<sup>1</sup> Mowinckel skrev icke sin bok i anledning av Begrichs — den var i stort sett färdig förut — men han hade före det definitiva avslutandet tillfälle att ta ståndpunkt till Begrichs uppslag, lära av honom och öva kritik på honom. Så finna vi många överensstämmelser, men ock många avvikelser. Båda utgå från de synkronistiska uppgifterna såsom de tillförlitligaste och betrakta uppgifterna angående regeringslängden såsom mer eller mindre tillrättalagda. Men medan Begrich fastställer ett antal noga sammanhängande system, räknar Mowinckel i vid utsträckning med tillfälliga, förvirring åstadkommande faktorer och med endast på vissa sträckor genomförda systematiska korrigeringsförsök av senare redaktörer. »Regeringsår» och kalenderår sammanföll i det gamla Israel. Det nya året började under förexilsk tid på hösten, senare, under babyloniskt inflytande, på våren. I äldre tid räknades såsom en konungs första regeringsår det varunder han faktiskt blev konung, om det än blev aldrig så kort: »antedatering» på egyptiskt sätt. I senare tid, då det assyriska inflytandet blev starkare, räknades på assyriskt sätt såsom första regeringsår det första kalenderåret efter första nyårsdag efter trontillträdet, alltså »postdatering». Ombytet skedde enligt Mowinckel sannolikt under Ahas eller Manasse.

Den outtröttlige åldringen i Greifswald Gustaf Dalman har under 1932 utgivit andra bandet av sitt stora arbete över näringsliv och sedvänjor i Palestina.<sup>2</sup> Första bandet utkom i två häfter 1928 och handlade om årstidernas växlingar och deras återspeglung i natur och

<sup>1</sup> S. Mowinckel, *Die Chronologie der israelitischen und jüdischen Könige* (Acta orientalia, X). Brill, Leiden, 1932. Pris: M. 10.

<sup>2</sup> G. Dalman, *Arbeit und Sitte in Palästina*, II. *Der Ackerbau* (Schriften des deutschen Palästina-Instituts, 5). C. Bertelsmann, Gütersloh, 1932 (Beiträge zur Förderung christl. Theol., 2. Reihe, Samml. wiss. Monographien, 27). Pris: M. 21.

näringsliv. Det nu utkomna andra bandet är helt ägnat åt åkerbruket. Av den mest sakkunnige mästare, som efter mångårig vistelse i Palestina med fog kan kalla detta land för sitt andra fosterland, undervisas vi här om jordmånens beskaffenhet (man förvånar sig över Dalmans naturvetenskapliga lärdom), ägorättsliga förhållanden, åkerbruksredskapens utseende, jordens brukande, bevattningen samt till sist om vad som växer på marken, på åkerfältet och i köksträdgården. Författaren utgår alltid från förhållandena i det nutida Palestina och leder sig så tillbaka till den bibliska forntiden. Han försummar ej, att när anledning därtill gives, använda stoffet till förklaring av bibelställen. Ett utomordentligt bildmaterial ges i ett bihang i slutet av boken. Noggrannheten och detaljrikedomen är driven till det yttersta. På femtioen sidor få vi höra om hur en plog ser ut. Vi få veta att en åkervaktares klubba kan vara 95 cm. lång och ha ett huvud 5—6 cm. tjockt, att en oxpik är 2 m. lång, har i ena ändan en liten järnskoval 15 cm. bred och 15—20 cm. lång och i den andra en brodd på 1 cm. I detta sammanhang diskuteras Apg. 26: 14 (»spjärna mot udden»), och författaren meddelar att det en gång hände honom själv, när han gick och plöjde i närheten av Jerusalem, att en av oxarna slog bakut, så att han föll omkull.

Vår kunskap om Palestina befrämjas genom goda planschverk. Ett av de vackraste som på senare tid utkommit är franskt: Jérôme & Jean Tharaud, *La Paléatine* (1930). Bilderna äro oöverträffliga, i ljustryck på tonat papper. En del av originalfotografierna härstamma från amerikanska kolonien i Jerusalem. Texten, som ger några glimtar ur den bibliska historien, tilltalar mig mindre. Den är lekmanmässig och en smula nonchalant subjektiv. Priset håller sig till 135 fr. eller kr. 33: 75.

Till modern »Palästinakunde» hör ock ett nyutkommet arbete av en finländsk dam, Hilma Granqvist, som 1931 förvärvade doktorsgrad i Åbo (för Westermarck) för ett synnerligen förtjänstfullt arbete över äktenskapliga förhållanden i det nutida Palestina.<sup>1</sup> Arbetet är frukten av en treårig vistelse bland Palestinas arabiska befolkning. Det utmärker sig bland massan av liknande litteratur för en mönstergill exakthet i metod och utförande. Författarinnan har utvalt en enda arabby, Artas, ett stycke söder om Betlehem, och där insamlat allt som

<sup>1</sup> Hilma Granqvist, *Marriage Conditions in a Palestinian Village* (Societas scientiarum fennica, Commentationes humanarum litterarum, III, 8). Akademiska bokhandeln, Helsingfors, 1931. Pris: fmk. 75.

var möjligt till belysande av folkets sedvänjor. För denna första produkt av sina studier har hon skaffat sig statistiskt material för alla ingångna äktenskap under en period av hundra år. Vi få höra om åldern vid äktenskapens ingående, om de kretsar ur vilka brudarna tagits: inom slakten, inom andra släkter i samma by och från främmande byar; om brudköp o. s. v. Ett sådant arbete har stort värde i sig självt såsom bidrag till Palestinas etnografi, men man kan ej studera det utan att tillika skörda vinster även för den gammaltestamentliga vetenskapen. Inför detta sakrika arbete besannas en iakttagelse, som jag ofta gjort, att varje vederhäftig skildring ur orientens liv ger den vetenskapligt frågande läsaren något, än mer, än mindre, som kan bli till nytta för det exegetiska studiet. *Marriage Conditions* är förstlingen. Vi vänta med goda förhoppningar på fortsatta publikationer av det ännu outnyttjade, helt visst rika materialet.

Ett värdefullt bidrag till vår kunskap om Israels profeter ger F. Haeussermann (Studienrat i Schwäb. Hall) i en inträngande studie över profeternas psykologi.<sup>1</sup> Författaren ställer sig resolut i samma led som vi andra, som med tillhjälp av den allmänna psykologien söka förklara profeternas extraordinära upplevelser såsom extas och verkliga visioner (en protest mot detta betraktelsesätt har nyligen, knappast med framgång, anmälts av Karl Cramer i hans arbete *Amos*, 1930; han vill i profeterna egentligen icke se något annat än relativt opersonliga och starkt rationella representanter för traditionella idéer). Haeussermann vill förklara profeternas upplevelser och symbolik med tillhjälp av det omedvetna själslivets psykologi. »Psychologie des Unbewussten», »Tiefenpsychologie» äro hos honom ofta förekommande begrepp. Författaren behandlar först beteckningar och formler för profetens person, erfarenheter och förkunnelser såsom häntydande på omedvetna själiska processer, sedan den symbolik vari deras erfarenheter och idéer klädas; slutligen frågan om tydningarna av dessa visioner och uppenbarelser. Vi få här på nytt en sammanställning och analys av allt det stoff som hör med till profeternas psykologi. Men den speciella psykologiska synpunkt som författaren anlägger har ock hjälpt honom till en klagörande klassifikation och i många fall till ett mer levande förstående av företeelserna, än vi kanske förut haft. Understundom har jag dock under lektyren gjort mig den frågan:

<sup>1</sup> F. Haeussermann, *Wortempfang und Symbol in der alttestamentlichen Prophetie. Eine Untersuchung zur Psychologie des prophetischen Erlebnisses* (Beih. zur Zeitschrift für die Alt. Wiss., 58). A. Töpelmann, Giessen, 1932. Pris: M. 6: 50.

Ger dock kategorien »det omedvetna» någon ny eller alls någon egentlig förklaring av den eller den företeelsen? Att profeternas ingivelser komma plötsligt och utan synbart sammanhang med någon medveten reflexion och tankeverksamhet ligger i själva den profetiska inspirationens väsen. Att säga att det omedvetna här är verksamt är ungefär detsamma som att säga att inspiration är inspiration och att profet är profet. Ej sällan blir man dessutom verkligen betänksam inför de »tydningar» av profeternas syner, som ges i kraft av det omedvetnas psykologi, av denna »Tiefenpsychologie». Dessa tydningar påminna starkt om psykoanalysens beryktade »drömtydningar». Amos ser gräshoppor förtära vegetationen i landet. Det betyder »durcheinanderströmende Bewusstseinsinhalte», som ha karaktären av gnagande (!) oro. Han ser ett sänklod och en mur: uttryck för ett inre tillstånd av mätande och prövande i fråga om Israels hus, med resultatet att »etwas nicht im Blei ist». Dödsriket och draken i kap. 9 äro bilder som uttrycka den fasansfulla sidan i det undermedvetna. Grytan som Jeremia ser betyder det psykiska tillståndet av extatiskt skådande. Sakarjas hästar äro, likasom Jesajas serafer, symboler för »energetiska processer i det omedvetna». O. s. v. — Från den psykiska tydningen som vetenskapsmannen gör måste man skilja profetens egen religiösa tydning av vad han upplever. Vad som dyker upp ur det undermedvetna sättes i omedelbar förbindelse med den religiösa erfarenheten och den religiösa tron. Det tydes som ord från Jahve och uppenbarelser av honom, vilka förstås i ljuset av gudsmedvetandet. — Haeussermanns psykologiska arbete är ej det första provet på den moderna psykologins tillämpning på Gamla testamentet. 1924 kom W. von Hauff, *Sexualpsychologisches im Alten Testament*. I juli-häftet av *American Journal of Semitic Languages and Literatures* 1925 publicerade O. R. Sellers en liten undersökning *Hosea's Motives*. Vidare kan nämnas J. W. Povah, *The new Psychology and the Hebrew Prophets* (1925). Mest djupgående är A. Allwohn, *Die Ehe des Propheten Hosea in psychoanalytischer Beleuchtung* (1926). Allt detta är ännu blott några stapplande steg på en väg som måhända i en framtid, när metoderna blivit säkrare, kan leda oss till ett djupare förstående av den rent psykologiska sidan i profeternas personligheter.

Det viktigaste arbetet på kommentarlitteraturens område under 1932 är Paul Volz' (Tübingen) bearbetning av Jes. 40—66 i Sellins *Kommentar zum Alten Testament* (utgiven i Leipzig).<sup>1</sup> Procksch's

<sup>1</sup> P. Volz, *Jesaja II übersetzt und erklärt*. A. Deichertsche Verlagsbuchhandlung, Leipzig, 1932. Pris: M. 14: 20.

kommentar till Jes. I omnämnde jag i den senaste översikten. Deuterocesaja har enligt Volz levat och verkat i Babylonien, där han ock föddes någon gång mellan 590 och 580. Hans verksamhet har infallit ungefär mellan 546 och 538. Hans betydelse är först och främst att han under denna tidsperiod varit den andlige ledaren bland de deporterade, icke i första rummet på grund av originaliteten i tanke och ideal, utan på grund av sitt medkännande hjärta, sin brinnande nitälskan för sitt folk och sin visshet om att vara av Gud kallad till att vårda sig om detsamma. Han stod i mitten av en församling och har verkat som dess sammanhållande andliga kraft. 'Volz betecknar honom såsom »grundläggaren av synagogan». Men han är mer än så: han har grundlagt världsmissionen och är själv den förste missionären. Han slutade sitt liv i hednaland, fjärran från Palestina, efter en missionsgärning som endast kan jämföras med Pauli. Deuterocesaja är icke, som man menat, skriftställare, han är lika mycket talare som de tidigare profeterna. Hans dikter föredrogos inför de små judiska menigheter som sammankommo om sabbaten på olika platser i fångensapslandet. Dikterna vandrade sedan vidare i form av flygblad. Olikheter i stil och innehåll beror på att de haft olika historiska anledningar. De sönnerfalla i två huvudgrupper: 40—51: 8 och 51: 9—55 med något olika intressesfär och föreställningsmaterial. Gränsen mellan båda grupperna bildar Babels fall. Med spänning frågar man efter Volz' ställning till problemet Ebed Jahve. Han skiljer isär å ena sidan 42: 1—4, 42: 5—9, 49: 1—6, 50: 4—9 och å den andra 52: 13—53: 12. I de förra dikterna talar Deuterocesaja själv och om sig själv såsom kallad att vara sitt folks profet och hedningarnas missionär. De ge oss alltså ett stycke självbiografi. Det sista stycket åter handlar om en Herrens tjänare av helt annan art. Här är »tjänaren» en person som hör framtiden till, en eskatologisk gestalt, vars uppgift är att genom ställföreträdande offerlidande bli sitt folks frälsare. Denna dikt om den lidande Herrens tjänare kan icke vara författad av samme man som förut skildrat sig själv såsom Ebed Jahve i de föregående dikterna. Här talar en stor profetisk diktare från 300- eller 200-talet. Orsaken till att de olika Ebed Jahve-dikterna infogats just där de nu stå i texten är dunkel och erbjuder ett problem som väl aldrig kan lösas.

Den sista delen av Jesajas bok, kap. 56—66, »Tritocesaja», behandlas för sig i ett särskilt avsnitt. Här är diktaren en annan. De förhållanden som här behandlas höra till tiden efter hemkomsten. Volz förkastar enhetligheten av Tritocesaja. Olikheter i fråga om

tidshistorien, stilen, de religiösa och etiska föreställningarna äro för stora, för att man skulle kunna antaga en enda författare och en enda tidsperiod. Volz förlägger de olika styckena till ett ungefärligt skede mellan 600- och 200-talet. Så ger oss Tritojesaja ett viktigt bidrag till vår kunskap om livet och problembrottningen under en lång period av den efterexilska tiden.

Det är intressant att se hur antalet alltmer växer av de röster som förorda en identifikation av Ebed Jahve och profeten själv i åtminstone kap. 42, 49 och 50. Jag har själv från mina utgångspunkter länge känt mig böjd för en sådan identifikation. Stil och motiv ha påmint mig om andra dylika »profetiska konfessioner» i den gammaltestamentliga revelationslitteraturen. Sellin har i den ovannämnda andra delen av sin *Geschichte* gått in för alldeles samma tolkning. Frågende måste man alltjämt ställa sig inför det gåtfulla Jesaja 53. Sellin går här sin egen originella väg: sången om den lidande tjänaren Jes. 53 är enligt honom en klagodikt, författad av en lärjunge till Deuterojesaja med anledning av dennes martyrdöd. Denne lärjunge är ingen annan än Tritojesaja, som ock redigerat sin store mästars bok och fört den hem till Jerusalem.

Ett viktigt komplement till dessa undersökningar över Jesajabokens senare del ger oss H. Odeberg i en nyligen utkommen studie över Tritojesaja.<sup>1</sup> Vi få här en ingående och detaljrik undersökning från rytmiska, litteräranalytiska och ordstatistiska synpunkter. Rytmen uppvisas vara i denna bok särdeles oregelbunden och växlande. Från litterär synpunkt fästes vår uppmärksamhet vid den talrika förekomsten av liturgier, apokalyptiska visioner, löftesorakel, hymner, smädetal o. s. v., allt i överensstämmelse med nu övliga litteraturhistoriska indelningsprinciper («Gattungsforschung!»). Ord- och frasstatistiken, som utfyller arbetets huvudpart, är ej bara »konkordanslärdom», utan tjänar ett dubbelt syfte. Dels hjälper den oss till att bestämma Tritojesajas plats i den språkliga och terminologiska utvecklingen och dess släktskap med andra gammaltestamentliga skrifter, dels möjliggör den i många fall en exaktare bestämning av uttryckens sakliga innebörd. Tritojesaja är enligt Odeberg ett enhetligt verk av en enda författare, genom sina tankar tydligt åtskild från Deuterojesaja. Tritojesaja visar emellertid på samma gång stort beroende av Deuterojesaja,

<sup>1</sup> H. Odeberg, *Trito-Isaiah. A literary and linguistic Analysis* (Uppsala universitets årsskrift, 1931. Teologi, 1). A.-B. Lundequistska bokhandeln, Uppsala, 1931. Pris: kr. 9.

såväl som ock många andra tidigare skrifter. Tiden omkr. 400 förmodas vara bokens uppkomsttid.

I sammanhang med detta verk av en svensk författare har jag att omnämna ett posthumt verk av Jonas Waller (avlidnen den 19 augusti 1928), utgivet av en son till den avlidne.<sup>1</sup> Waller var utan tvekan den originellaste av alla svenska exegeter. Tack vare sin originalitet och sitt omutliga självständighetsbehov kom han att stå vid sidan om den tongivande forskningen. Han plöjde sig en egen fåra, där han dock alltid kom att stå ensam. Man måste beklaga att han envist framhärjade i att skriva på svenska. Hade han skrivit på något av de stora kulturspråken, kanske han hade fått flera som kunnat profitera av hans lärdom och djärva grepp. Waller's totalsyn på religionshistorien känna vi från tidigare verk: *Den heliga geografien* (1908), *Jesu lidande, död och uppståndelse* (1911), *Messianska folkförbund och tidsåldrar* (1924) o. s. v. Det finns en »absolut» och »väsentlig» religionshistoria, och det finns en kulturhistorisk och evolutionistisk. De få icke förblandas. Den förras föremål är den äkta, personliga religionen, den som ligger bakom och under den yttre religionshistorien i dess mångfaldiga växlingar. Denna religion är till sitt väsen ett mysterium, som förvaltas inom kretsar av äkta sanningsmänniskor, vilka endast träda fram på viktiga punkter i historien, med sin högre uppenbarelse gripa in i den vanliga historien och då lägga grunden till nya tidsåldrar. I det sista arbetet söker Waller i anknytning till den vitt utbredda myten om »världsträdet» och »världsberget» fastställa urhemmet för detta mysterium och dess ursprungliga bekännare. Det är högslätten Pamir i Centralasien, varifrån filialer ha förgrenats bl. a. till Nordsyrien och M. Asien. Arbetet gör på grund av sättet för sin tillkomst ett starkt fragmentariskt intryck. På ett gripande sätt kommer just så personligheten oss nära. Vill man se samma ämne behandlat från den »vanliga» religionshistoriens synpunkter, läse man finnen U. Holmberg-Harvas bok *Der Baum des Lebens* (Annales Academiae scientiarum fennicae, 1922—1923). Man skall snart finna att det här gäller ett val mellan två trosståndpunkter i fråga om synen på de religiösa idéernas uppkomst och sammanhang. Waller skulle icke bestrida detta. Ty för honom var hans religionsforskning utan tvivel tillika en trosgärning. Den som icke delar hans tro, han kan lika litet överbevisas genom hans argument som den ofromme genom den frommes s. k. bevis.

<sup>1</sup> J. Waller, *Världsträdet och den därmed förbundna religionshistorien*. Almqvist & Wiksell, Uppsala, 1931. Pris: kr. 6.



I detta sammanhang vill jag ock, om än helt flyktigt, omnämna två avhandlingar från det gammaltestamentliga området, som i höstas ventilerades i Uppsala. Ivar Hylander har i ett arbete benämnt *Der literarische Samuel-Saul-Komplex* underkastat 1 Sam. 1—15 en om stort skarpsinne och vetenskaplig självständighet vittnande undersökning. Hans metod är icke närmast den litteräranalytiska, som går ut på att uppdelas i litterära källor (Wellhausen), ej heller den jämförande sagoforskningens eller den »Gattungs»-analytiska (Gunkel), utan vad han kallar en traditionshistorisk och motivanalytisk. Författaren söker uppdelas berättelsestoffet i dess enkla beståndsdelar, åskådliggör de olika motivens liv inom traditionen och deras förknippning med varandra till större komplexer. Till sist följer han dem tillbaka till deras historiska urgrund. På detta sätt analyseras nu Samuels barndomshistoria, berättelsen om arken, om Samuel domaren, Samuel siaren, Sauls krigshistoria. På den analytiska avdelningen följa syntetiska framställningar av dessa traditioner, och till sist föras vi in i den litterära komplexens tillblivelseprocess. — K. Hj. Fahlgren har i *sedākā, nabestehende und entgegengesetzte Begriffe im Alten Testament* analyserat en mängd gammaltestamentliga begrepp, som ha avseende på det etiska och religiösa. Han ansluter sig nära till J. Pedersens begreppsanalyser i dennes inflytelserika bok *Israel*. Den sociala orienteringen av alla dessa begrepp är starkt betonad. Från begreppen »rättfärdighet» och »synd» kommer författaren sedan in på begreppen välsignelse och förbannelse i Gamla testamentet. I ett avslutande kapitel ger han en sammanfattande framställning av den gammaltestamentliga gemenskapsidén, och i nära anslutning därtill av lidandesproblemet.

I serien *Religionsgeschichtliches Lesebuch* har A. Bertholet i volym 17 av serien samlat bibliska texter belysande den gammaltestamentliga religionen.<sup>1</sup> Vi få alltså här ett slags urvalsbibel. Men urvalet är denna gång icke gjort vare sig från religiös eller pedagogisk eller estetisk synpunkt, utan uteslutande från religionshistorisk. Utgivaren ger textstyckena i egen översättning och har ordnat dem under följande rubriker: dynamistiskt, demonistiskt, mytologiskt, världsbilden, etiologiska sagor, förmosaiska kulter och deras efterverkningar, Mose, förbundstanken, förprofetiska drag, profetism, lagtexter, ur psalmfromheten, vishetslitteratur, sena theologumena. Den som eftertänksamt läser igenom dessa till synes torra rubriker får ett klart schema

<sup>1</sup> A. Bertholet, *Die Religion des Alten Testaments* (Religionsgeschichtliches Lesebuch, 2. Aufl., 17). J. C. B. Mohr, Tübingen, 1932. Pris: M. 5:60.

till hela den gammaltestamentliga religionsutvecklingen, och med hjälp av de under varje rubrik samlade texterna får han levande kött och blod på de till synes torra benen. För vetenskapliga ändamål räcker textboken icke. Men så mycket större gagn kommer den att göra studenter, och framför allt alla som undervisa i religion. För dem kan den icke nog varmt anbefallas. I fråga om själva texturvalet kunna ju ibland invändningar göras, när det gäller tidsbestämningar och tolkningar. Att t. ex. hänföra den anonyma profetian om Jahves berg i Jes. 2 och Mik. 4 till den förexilska profetismen skulle för mig vara omöjligt. Att brunssången Num. 21: 17 skulle ha med källkult att göra synes tvivelaktigt. Än i dag sjunga beduinerna sånger, när de gräva brunnar, såsom f. ö. vid alla sysslor och företag, både i vardag och fest. Lika litet synes mig Jotams liknelse om träden Dom. 9 ha sin plats under rubriken »trädkult». Den är väl intet annat än en vanlig naturfabel, sådana som finnas spridda överallt inom stora delar av världen. Däremot kunde stycket om »Teckentydar-terebinten» Dom. 9: 37 ha förtjänt att medtagas.

Till sist några ord om en publikation som lika mycket måste betraktas såsom ett vetenskapligt stordåd i och för sig, som den är ett glänsande vittnesbörd om beundransvärd tysk energi mitt under svåra tider: psaltardelen av Göttingen-akademiens septuagintaupplaga.<sup>1</sup>

Den bland teologer mest kända och mest använda upplagan av Septuaginta, denna »drottning bland översättningar», är H. B. Swete's *The Old Testament in Greek*, utkommen i flera upplagor fr. o. m. 1887. Hur förtjänstfull denna upplaga än är, har den dock visat sig otillräcklig för djupare vetenskapliga ändamål. Så har efter Swete två gigantiska företag satts i gång, vilka avse att ge en långt fullständigare bild av den grekiska bibelns texttradition och ursprungliga textgestalt än den sweteska editionen kunde. Så började strax samma syndikat som stod bakom Swete att förbereda en ny stor upplaga, vilken genom en vida omfångsrikare apparat med handskriftliga varianter skulle möjliggöra ett djupare inträngande i texten. Arbetet med denna edition, som brukar kallas Cambridgeeditionen, överläts åt A. E. Brooke och N. Mc Lean; senare har som tredje man H. St. J. Thackeray inträtt i arbetet. Genesis utkom 1906. Sedan ha de historiska böckerna t. o. m. konungaböckerna (1930) utkommit. Sist krönikeböckerna 1932.

<sup>1</sup> *Septuaginta Societatis scientiarum Göttingensis auctoritate edidit A. Rahlf's, X, Psalmi cum Odis.* Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1931. Pris: M. 32: 20 (vid subskription av hela verket M. 23).

Parallellt med cambridgeföretaget har det s. k. göttingenföretaget gått. Det grundades 1908. I början ställde sig akademierna i Berlin och Göttingen bakom. Numera står företaget under hägn av de tyska akademiernas kartell. På psaltarvolymen står emellertid blott »Soc. scient. Gottingensis auctoritate», vilket väl betyder att denna akademi närmast bär ansvaret. För finansieringen stå Tyska riket, Preussen, Bayern och Sachsen. Det tyska septuagintaföretaget har emellertid en förhistoria. Redan 1883 hade den berömde orientlisten i Göttingen Paul de Lagarde utgivit en del av det grekiska Gamla testamentet, vari han försökte återställa en av fornkyrkans äldsta septuagintarecensioner, nämligen den lukianska i sin ursprungliga gestalt. Lagarde hann icke fullfölja verket. Det han utgav har icke heller hållit stånd inför nutida kritik. Lukianustext fingo vi blott, om jag icke minns orätt, i Samuels- och konungaböckerna; det övriga var blandad text. Det nya göttingenföretaget har nu emellertid upptagit det vetenskapliga arvet efter Lagarde. Men såväl i fråga om målet som om arbetsättet fattas uppgiften djupare. Man kan tänka sig tre sätt att utge en Septuaginta. Först kan man besluta sig för att trycka av en enda handskrift eller, där den har luckor, en annan med den i betydelse jämförlig. I apparaten upptar man sedan viktiga läsarter ur andra betydelsefulla handskrifter. Detta är principen i de engelska företagen. Både Swete och Brooke & McLean ha i allmänhet lagt cod. Vat. (B) till grund för själva texten. Eller också kan man avstå från att avtrycka en bestämmd *handskrift*, men besluta sig för att rekonstruera en viss *texttyp*, en som varit allmänt gängse i någon del av fornkyrkan. Hieronymus omtalar tre sådana typer. Först Hesychius' recension, som var härskande i Egypten. Vidare Origenes' text i Hexapla, som sedermera utgavs av Pamphilus och Eusebius, vilka voro verksamma i Cesarea. Härifrån spriddes den vidare och var omkr. 400 e. Kr. allmänt brukad i Palestina. Sist ha vi den septuagintatext som utarbetades av presbytern Lukianus, grundaren av exegetskolan i Antiokia. Även denna text fick en snabb utbredning. Från Antiokia kom den till Konstantinopel, varifrån den sedan vandrade västerut. Att rekonstruera en sådan texttyp var som sagt principen för Lagardes arbete med Septuaginta. Den tredje metoden för en septuagintaedition är att söka tränga bakom de olika texttyperna och de enskilda handskrifterna och skaffa oss den äldsta åtkomliga texten överhuvud. Detta är vad det tyska septuagintaföretaget vill göra. Däri skiljer det sig både från det engelska företaget och från Lagarde.

Redaktionen av det tyska arbetet ligger i händerna på A. Rahlfs i Göttingen. Den först uppgjorda planen var oerhört omfattande. Man ville skaffa nya och så fullständiga kollationer som möjligt av alla viktigare handskrifter och under minutiös jämförelse dem emellan leta sig fram till den bästa texten. När den stora krisen kom på grund av världskriget, hade man i sitt arkiv samlat icke mindre än 20,000 fotografiska kopior. Man insåg nu att planen ej kunde fullföljas i denna vidd, och man såg sig nödsakad att återigen börja bygga på äldre, redan tidigare samlat material. Den första publikationen var Ruts bok, som såsom ett slags provhäfte utkom 1922 hos den württembergiska bibelanstalten i Stuttgart. Sedan följde från samma förlag Genesis (1926), och nu har som sagt Psaltaren nått sin fullbordan.<sup>1</sup>

Går man till väga som Rahlfs, visar det sig att principen för handskriftsurvalet och textens återställelse måste gestalta sig något olika i olika delar av bibeln. Vi hålla oss här till Psaltaren. Rahlfs urskiljer tre gamla psaltarrecensioner, som med tillhjälp av de gamla översättningarna lätt låta sig lokalisera. Först ha vi en nedre-egyptisk text, främst representerad av cod. B och S (= sinaiticus) och av den bohairiska översättningen. Vidare en övre-egyptisk text, representerad av U (en papyruscodex i London från 600-talet) och den sahidiska översättningen. Slutligen ha vi den västerländska texten, som föreligger i R (en veronahandskrift från 500-talet) och en del latinska textkällor. Till dessa tre huvudtyper komma ytterligare Origenes' text samt Lukianus', vardera företrädd av sina speciella textkällor.

Huvudkällan för Origenes' hexaplariska text är Hieronymus' s. k. Psalterium gallicanum. Det är nämligen bekant att Hieronymus bearbetade Psaltaren i tre olika repriser. Resultatet av den första bearbetningen är enligt den vanliga åsikten det s. k. Psalterium romanum, en bearbetning av den gammallatinska texten efter någon gångse septuagintatext. Den begagnades i början i stora delar av Italien, såsom ock i England och Tyskland; men så småningom försvann den ur kulten och brukas nu blott vid vissa tillfällen vid gudstjänster i Peterskyrkan i Rom. Emellertid har nu nyligen av holländaren De Bruyne uppvisats att denna Psaltare icke kan härstamma från Hieronymus. Dennes första psaltaredition har i själva verket gått förlorad.

<sup>1</sup> Den som på bekvämt sätt vill skaffa sig en överblick över psaltarens litteraturhistoriska inledningsproblem, sådana de just nu ligga till, kan hänvisas till den nyss utkomna boken av Aage Bentzen, *Forelæsninger over indledning til de gammeltestamentlige Salmer* (1932).

Hieronymus' andra psaltarrecension föreligger däremot i Psalterium gallicanum, som utgör en revision av den gammallatiniska Psaltaren enligt den hexaplariska septuagintatexten. Den togs i bruk inom den galliska kyrkan och spriddes därifrån vidare, tills den segrade över andra textformer och till sist blev upptagen i den officiella romerska kyrkobibeln, som alltså icke för Psaltarens vidkommande innehåller någon översättning från den hebreiska grundtexten. Tredje gången översatte Hieronymus Psaltaren från hebreiskan. Så tillkom »Psalterium juxta Hebraeos», som endast fick användning för lärda ändamål, men icke nyttjades vid kulten. Den förmådde icke bryta sönder den äldre redan rotfästa liturgiska traditionen.

Det är alltså Psalterium gallicanum som får betydelse vid utgivandet av Septuagintas text till Psaltaren.

Hur ställer nu Rahlfs samman sin egen kritiska text? Han följer som sagt icke någon bestämd handskrift, ej heller någon bestämd texttyp, utan han väljer varje gång den läsart som synes honom av vetenskapliga grunder vara den ursprungligaste. När de tre äldsta huvudformerna, den nedre-egyptiska, den övre-egyptiska och den västerländska sammangå, upptas i regel denna läsart. När de avvika från varandra, ges företräde åt den läsart som stämmer med den massoretiska texten i den hebreiska bibeln. När de gamla textformerna avvika från textus massoreticus, men de yngre, Origenes' och Lukianus', överensstämmer med massora, följas ändå de äldre texterna, då Origenes och Lukianus säkert ha korrigerat efter massoreterna.

Detta är i huvudsak Rahlfs' principer. Man känner sig i hans text stå på stadig mark. Apparaten är rikhaltig och ger den som gör sig mödan att lära sig siglerna en klar överblick över de väsentliga fakta i texttraditionen, en överblick som öppnar vida historiska perspektiv och blottar betydelsefulla sammanhang.

Hela verket är avsett att utkomma i sexton band omfattande 250 tryckark och under loppet av tjugu år.

När jag för några år sedan besökte Rahlfs, var hela »Göttinger LXX-Unternehmen» inrymt i ett litet Gartenhaus invid hans villa vid Friedländer Weg 10. Där fanns också ett stort septuagintabibliotek och arkiv. De otaliga handskriftskopiorna lågo ordentligt ordnade i kapslar. Det gällde då mest att ordna handskrifterna genealogivis. Man skrev en vulgärtext i ett enkelt skrivhäfte, och sedan antecknades alla varianter. Jag beundrade då, och man måste alltjämt beundra den oerhörda optimism och trotsiga tro på vetenskapens värde, som fordras

för att i tider som dessa hålla ett dylikt gigantiskt företag vid makt. Det württembergiska bibelsällskapet måste ge tappt. Men verket kommer nog att lyckas, vilket den skall få erfara, som lever efter tjuu eller trettio år. På den nya psaltarvolymen står Vandenhoeck & Ruprechts välbeprövade firmanamn.

A. G. HEBERT: *Intercommunion. A theological study of christian unity.* S. P. C. K., London 1932 (128 sid.).

Det är icke blott som en tillbörlig gärd av tacksamhet, som denna skrift här göres till föremål för en anmälan. Denna vore visserligen redan ur denna synpunkt väl motiverad. Ingen engelsman har gjort mer än författaren för att göra svensk teologi bekant i England. Det är ett ganska sällsamt och glädjande faktum, att en medlem av ett högenglikantskt broderskap — the Society of the Sacred Mission, Kelham, — lärt sig svenska för att kunna till engelska översätta arbeten av lutherska teologer och med synnerlig energi och kunnighet genomfört sin avsikt. Father Hebert gjorde början med undertecknads arbete »Nattvarden i evangeliskt gudstjänstliv» — här gällde det icke blott en översättning, utan den ännu mer krävande uppgiften att med hänsyn till engelsk publik förkorta och sammandraga originalet —, han fortsatte med professor Auléns Olaus Petri-föreläsningar »Den kristna försoningstanken» (eng. uppl. 1931 med titeln »Christus Victor») och grep sig sedan an med professor Nygrens »Den kristna kärlekstanken», vars första del utkom förra året under titeln »Agape and Eros» och väckte livligt intresse i Englands teologiska press. Alla dessa tre arbeten ha utgivits av S. P. C. K. (Society for promoting Christian Knowledge).

Men bortsett från alla personliga hänsyn har Father Hebert's lilla bok anspråk på vårt intresse. Den har icke karaktären av en vetenskaplig undersökning, men bär vittne om författarens vida beläsenhet särskilt i den nyare engelskspråkiga litteraturen. Den har närmast ett praktiskt syfte, nämligen att ge svar på frågan, varför den anglikantska riktningen inom Englands kyrka ställt sig bestämt avvisande till kravet på nattvardsgemenskap med de frikyrkliga, samtidigt som man i allt högre grad, särskilt inom studentrörelsen odlat den andliga gemenskapen med dessa. Detta kan synas vara en rent intern engelsk fråga, av föga intresse för kontinental läsare — särskilt sådana, som a priori äro inställda på att i den högenglikantska ståndpunkten se endast

ett uttryck för bornerad trångsynthet. Men frågan har, sådan den här framställles, också betydelse utanför England. Åter och åter har den mött oss i det ekumeniska arbetet. Det har varit det anglikanska motståndet, som gjort det omöjligt både i Lausanne och vid andra sammankomster att ordna en gemensam nattvardsgång som en del av programmet vid dessa möten — ett undantag utgjorde nattvardsgången i Engelbrektskyrkan vid Stockholmsmötet 1925, men här var det den svenska kyrkan, som stod som inbjudare. Vidare är synen på hela denna sak ytterst belysande och karakteristisk för den anglo-katolska riktningens teologiska inställning och fromhetstyp. Det kan tilläggas, att Hebert's behandling av frågan är ägnad att kasta ljus också över de motsättningar och nyanser inom anglo-katolicismen, som av utomstående alltför ofta förbises. Författaren framträder som övertygad anglo-katolik, och skyr ej heller att använda detta namn, men han företräder en egenartad linje inom denna rörelse. Brödraskapet i Kelham har, särskilt under inflytande av dess ännu verksamme teologiske patriark, fader H. H. Kelly, städse betonat en viss självständighet gentemot arvet från Newman och Pusey, och som sin särskilde lärofader hyllat F. D. Maurice. I nutiden ha Kelham-fäderna bevarat en större frihet än andra riktningar bland anglo-katolikerna i fråga om inflytandet från den latinska kristenheten. Ett intressant bevis härpå är just Hebert's verksamhet för att göra svensk luthersk teologi känd i England. Han har också med intresse deltagit i de engelsk-skandinaviska teologsamtalen i Cambridge och på Sparreholm (ett tredje samtal hade planerats att hållas i Bristol i år, men har nu uppskjutits till nästa år). Genom honom har brödraskapet i Kelham på flera sätt blivit en förmedlare av förbindelser mellan kyrkorna.

Sin största betydelse får Hebert's arbete emellertid därigenom, att det insätter frågan om »Intercommunion» i ett vidare sammanhang. Hans bok blir härigenom en sammanfattning av den måttfullare, vetenskapligt orienterade anglo-katolicismens teologiska och kyrkliga åskådning. Utifrån denna åskådning tecknar han i korta drag hela den kristna uppenbarelsehistoriens sammanhang. Kyrkan blir för honom det gudomliga samfund, — »a Kingdom of God, a Divine Order, or Covenant, or Dispensation, or Economy» — »som är förberett i det Gamla testamentet och fullbordat i det Nya, står på grundvalen av Jesu Kristi person och verk, är uttryckt i kyrkans yttre ordning, och aktualiseras i människorna genom den Helige Andes närvaro». Hela framställningen behärskas av denna tanke på det gudomliga samfundet

som en yttre realitet. I detta sammanhang framstår evangeliet som budskapet om Guds gärning i Kristus, eller snarare som själva denna gärning som ett objektivt faktum, oberoende av de mänskliga meningarna därom: här kan författaren få plats både för Auléns segermotiv och Nygrens agape-teologi. På Gudsgärningen i Kristus uppbygges kyrkans sakramentala ordning. Dopet är individens infogande i frälsningens samfund som en Guds gåva. Framställningen av nattvarden är av central betydelse för författarens uppgift. Altarets sakrament är det yttre uttrycket för de kristnas tillhörighet till det gudomliga samfundet, gemenskapen med Frälsaren och därigenom också med varandra. Författaren anknyter här delvis till min framställning, men lägger särskild vikt vid tolkningen av offertanken i biskop Hicks' bok *The Fullness of Sacrifice*: Kristus själv är offret i den meningen, att han som den levande är närvarande i kyrkans handlande, att nattvarden införsätter i delaktigheten i hans livsverk. När kyrkans yttre enhet sprängdes, förlorade också uttrycket för denna levande enhet i den centrala kulthandlingen sin rika jämvikt: detta är utgångspunkten för författarens senare framställning av nattvardsgemenskapens problem i nutiden.

Också kyrkans ämbete har sin grund i Gudshandlingen i Kristus. Den apostoliska successionen är uttrycket för att kyrkans tjänare blivit betrodda med ett budskap, som de ha att frambära å sin Herres vägnar, att de ha ett uppdrag ovanefter. Författaren är väl medveten om att varje samfund försökt att tolka urkyrkans författning i överensstämmelse med sin egen åskådning, och han gör intet försök »att grunda en lära om den apostoliska successionen på någon tvivelaktig historisk rekonstruktion», men han har goda skäl för sitt påstående, att tanken på budskapet och uppdraget ovanefter var en levande verklighet för apostlarna, och att samma tanke tagit gestalt i det monarkiska episkopatet, sådant det framträdde i det andra århundradet. Just som uttrycket för uppdraget ovanefter, från kyrkans Herre, ett uppdrag, som avser kyrkan i dess helhet, ej någon viss del därav, innebär den apostoliska successionen för författaren katolicitetens insegel. »Den apostoliska successionen innebär, att en präst som så viges icke blott är tjänare i en lokal kyrka eller denomination, utan en präst i hela kyrkan. Successionen, som sträcker sig bakåt genom århundradena, skapar ett historiskt samband mellan denne nye tjänare och inkarnationens dagar; den är ännu en påminnelse om att kristendomen är en historisk religion.» Men författaren försöker också göra rättvisa åt de protestan-



tiska samfundens uppfattning av ämbetet. Dennas begränsning består, menar han, främst däri, att deras präster ha till uppgift att tjäna ett visst samfund och icke kyrkan i dess helhet. Episkopatet och den apostoliska successionen avse att garantera ämbetets universella karaktär. Å andra sidan erkänner han, att de protestantiska kyrkoförfattningarna ha tillvaratagit värden, som icke på samma sätt ha tillgodosetts inom de kyrkor, som bevarat episkopatet. »Ett antagande av episkopatet som en katolsk institution av alla kristna kommer därför icke att innebära en denominations seger över de andra, utan en seger för Kristi rike över vår denominationalism.»

Den äldre högangelikanismen brukade framställa den rätta kyrkan under bilden av ett träd, på vilket de kyrkor, som bevarat episkopatet, voro grenar. Den åskådning, som författaren företräder, och som på det hela torde gillas av den mer frisinnade riktningen inom den nutida anglo-katolicismen, har kommit över detta statiska och provinsiala betraktelsesätt. Man betraktar icke längre katoliciteten som en förblivande besittning för någon viss kyrka. Den finnes, potentiellt, endast inom kyrkan, kristenheten, som en helhet. Och till denna måste alla delkyrkor räknas, som visa andens frukter. »Endast den Helige Ande är helt och fullt katolsk eller allmänlig.» »Katolicismen som en helhet måste omfatta också protestantismen.» Författaren känner väl den romerska kyrkans andliga tillgångar, han vet också, att denna kyrka »är större än den ultramontanism, som fått ett så starkt grepp över henne.» Han kan drömma om en dag, då den romerska kyrkan skall komma att erkänna »den Helige Andes katolicitet». Han är genom egen erfarenhet förtrogen med de religiösa förnyelsesträvanden inom den samtida katolicismen, vilka fått sitt mest karakteristiska uttryck i den liturgiska rörelsen. Men han har också lärt sig förstå, att Luther »ägnade sitt liv åt hävdandet av frälsningens evangelium, eller med andra ord den apostoliska kristendomen, som det medeltida systemet hopplöst ställt i skuggan.» Här har författaren något mycket betydelsefullt att lära sina meningsfränder. Det kan låta sällsamt för svenska öron, men att här en anglo-katolsk författare energiskt hävdar, att en katolicism, som icke har plats för Luther, icke är tillräckligt katolsk, innebär faktiskt ett betydande framsteg.

Övertygelsen om det gudomliga samfundets realitet och om nattvarden som dess på en gång symboliska och verksamma uttryck måste enligt författarens mening leda till ett avvisande av kravet på tillfällig interkommunion: icke främst därför, att denna innebär ett åsido-

sättande av kyrkans gällande ordning — skulle t. ex. även odöpta ha tillträde? — utan därför, att han i detta krav ser ett uttryck för en individualistisk religionsuppfattning, som strider mot hela hans grundsyn. Just emedan nattvardsgemenskapen är det högsta uttrycket för den fulla kyrkoenheten, får den icke föregripas. Dess frånvaro är en pinsam, men just därigenom nyttig och eggande påminnelse därom, att den fulla enheten ännu icke är vunnen. Det är i denna enhets intresse, som författaren finner sig nödsakad att avvisa den tillfälliga interkommunionen. Intet tvivel kan råda därom, att han behärskas av en brinnande hänförelse för sitt ideal, den fullt enade, sammanfattande katolska kyrkan. Även om man kan diskutera hans premisser, måste det erkännas, att hans framställning har ett inre sammanhang, och är väl ägnad att vinna större förståelse och respekt för den ståndpunkt, han hävdar.

Men han har som nämnt också åtskilligt att lära sina egna meningsfränder inom Englands kyrka. Han riktar en synnerligen väl motiverad kritik mot den anglokatolska rörelsens svagheter. Han påtalar särskilt den ensidiga orientering på den latinska katolicismen, som lett till en ängslig efterrapning av romerska (eller medeltida) kultbruk; särskilt gäller detta införandet av en högmässa utan kommunikanter som söndagens huvudgudstjänst. Han påtalar den exklusiva partiandan, som hindrat anglo-katolikerna att giva sin egen kyrka hela det tillskott av andlig kraft och religiöst liv, som de annars hade kunnat. Han manar dem att gå på upptäcktsfärd utanför den egna gruppen och att lära också av de protestantiska samfundet.

Denna anmälan har som sitt egentliga syfte att ge en kort orientering i författarens tankevärld. En kritik skulle leda in på en diskussion av en hel rad av exegetiska och dogmatiska grundfrågor, som icke kunna behandlas inom en recensjons snäva ram. Ett par anmärkningar, både av teoretisk och praktisk art, må dock tillfogas. Den punkt, där en kritisk granskning av författarens hela ståndpunkt enligt min mening skulle ha att sätta in, är frågan om Gudsriket. Det synes råda en viss oklarhet i hans framställning särskilt i fråga om Gudsrikets förhållande till kyrkan. De synas stundom identifierade, stundom hållas de i sär. En diskussion härav skulle säkerligen komma att leda över till frågan om förhållandet mellan den synliga och den osynliga kyrkan och jämväl till en uppgörelse om nådens medel och sakramenten. Det förefaller, som skulle författaren alltför mycket se dessa ting utifrån samfundets, och för litet från den samfundsbildande kraftens synpunkt.

Härigenom kommer han icke att göra full rättvisa åt tanken om »den Helige Andes katolicitet», som han på ett par ställen själv framför. Den dynamiska syn på kyrkan, som i nyare luthersk teologi allt klarare utformats, måste medföra en väsentligt olika inställning till det problem, som författaren vill lösa.

I detta sammanhang kräver emellertid rättvisan ett erkännande därav, att det ingalunda är blott från höganglikanskt håll, som den tillfälliga interkommunionen avvisas. Den ortodoxa lutherdomen har på denna punkt ställt sig nästan lika oförstående, men ifrån dogmatiska utgångspunkter. Det gäller därför i viss mening ett gemensamt problem, som även hos oss skulle behöva att noggrannare genomtänkas. Men därvid måste uppgiften bli att undersöka varje fall för sig. En förutsättning för interkommunion från luthersk synpunkt borde vara väl ej dogmatisk enighet ifråga om nattvardslärans formulering, men dock en väsentlig överensstämmelse ifråga om den betydelse och den innebörd, som tillägges altarets sakrament i de kyrkosamfund det gäller. Ett fel i författarens framställning liksom i hela den engelska diskussionen av denna fråga synes vara, att den ställts alltför generellt. Även från anglikansk synpunkt måste det dock i detta hänseende vara en väsentlig skillnad mellan t. ex. presbyterianer och kongregationalister. Slutligen måste det antecknas, att författaren icke ingår på frågan om den nattvardsgemenskap mellan Englands och Sveriges kyrkor, som blivit en verklighet genom de engelska och svenska biskoparnas beslut. Man har stundom på anglo-katolskt håll velat förringa betydelsen av detta steg. Ingen misstänker författaren för en sådan avsikt, men han har kanske ansett det vara klokast att ej beröra denna fråga. Det skulle annars ha varit av stort intresse, om han velat till diskussion upptaga det märkliga brev av den 21 april 1922, som är de svenska biskoparnas svar på 1920 års Lambeth-konferens beslut om interkommunion med den svenska kyrkan, och i vilket de lutherska synpunkterna på hela denna sak klart framställas.

YNGVE BRILIOTH.

## KRING J. A. EKLUNDS 70-ÅRS DAG.

J. A. EKLUND: *Från natur till personliv. Förskjutningar inom samtida tänkande. Svenska kyrkans diakonistyrelsens bokförlag. 1932. Studier och tankar tillägnade J. A. Eklund på 70-årsdagen den 7 januari 1933. Svenska kyrkans diakonistyrelsens bokförlag. 1932.*

Det bästa bevis för den andliga vitalitet, varmed biskop J. A. Eklund ingått i sitt åttonde levnadsdecennium, är ovan angivna arbete, som han själv utgivit kort före sin 70-årsdag den 7 januari 1933. Arbetet är ägnat att i olika hänseenden framkalla läsarens beundran. Läsaren kanske i förstone beundrar den omfattande beläsenhet i hithörande frågor, som Karlstadsbiskopen vid sidan av en maktpåliggande kyrklig uppgift hunnit att förskaffa sig. Och han kanske är benägen att erkänna, att det finns något berättigat i den gamla tanken, att själva tiden är en andens egen skapelse, som denne fritt och suveränt förfogar över, och icke en stel boja, som hör till en yttre omedgörlig verklighet. — Men hans beundran går djupare än så. Han tänker på, hurusom det är blott alltför naturligt och förklarligt, att den, som börjar bli något till åren, gärna dröjer i ett förgånget skede. Men det vore icke i stil med J. A. Eklunds vitala ande att bli kvar i ett förgånget. Läsaren finner av dennes senaste arbete, huru han med hela sin själ lever med i vad som skrives och rör sig i tiden allt intill det yttersta av dessa dagar, och beundran stiger. — »Från natur till personliv», så var bokens tema. Har icke just detta varit temat för J. A. Eklunds egen insats i den senaste tidens tänkande? Är det icke just detta, han velat: mera av personliv, mera av ande i en naturalistiskt bestämd och på ande utarmad tidsålder? »Förskjutningar inom samtida tänkande», så var bokens underrubrik. Måste det icke ha berett denne förkämpe för personlivets rätt i tider, då anden haft det trångt, en sannskyldig högtid att helt enkelt konstatera denna förskjutning i samtidens tänkande: från natur till personliv? Ett är visst: bokens stil, ypperlig och mången gång starkt personligt färgad, har något av högtid över sig. Mera sällan glimmar här stridsvapnet fram. Det är icke heller behövt, då det ju gäller att blott konstatera i samtidens tänkande, vad förf. för decennier sedan åsyftat: från natur till personliv. Och så står denna bok som ett märkligt dokument vid J. A. Eklunds 70-årsdag.

Men den är mera än ett personligt dokument. Den är ett tids-

dokument, icke bara därför att J. A. Eklund talat, utan därför att han talat så, som skett. Tre punkter vill jag här peka på.

Den första innebär intet som helst överraskande. J. A. Eklund säger på ett ställe: »vi gamla idealister». Det är fullt i överensstämmelse med en idealistisk grundsyn, då förf. exemplifierar omgestaltningen av det samtida tänkandet med en redogörelse för den förändrade syn, man kommit till på det organiska livet, själslivet med dess olika sidor, tänkandet, viljelivet, och så omsider tränger fram till personligheten. Hans resonemang kan i korthet så angivas: vi komma ej åt det egenartade i dessa olika livsformer utan att räkna med anden och personlivet såsom något självständigt, något sui generis, och ej blott såsom ett aggregat till naturen. Med denna redogörelse, som hellre bör läsas än refereras, har han tecknat sin egen filosofiska åskådning.

Den andra punkten bjuder kanske på mera av överraskning. I slutkapitlet ställer förf. alternativet: natur *eller* ande? Det ligger nära till hands att antaga, att valet redan är träffat. Gällde icke temat: *från natur till personliv*? Är icke därmed naturen passerad och personlivets position intagen? Så enkelt ligger emellertid icke frågan till. Sedan anden fått, vad den tillhör, har förf. råd att giva även naturen, vad den tillkommer. »Även den moderna världsbilden» har sitt majestät. »Det vittnar snarast om personlig andefattigdom, att härav just intet förnimmes. Den moderna människan står oftast i vårt 'universum' som en surögd pygmé, för vilken allt blir lika smått, som hon själv är liten». Huru är det möjligt att med en idealistisk grundsyn förena ett sådant erkännande åt naturen och en sådan naturbetraktelse? Med svaret härpå komma vi till den tredje punkten.

De två åskådningarna, den idealistiska synen och natursynen, som äro rent principiellt och filosofiskt oförenliga, kunna mötas endast under en *dem övergripande* betraktelse. Det är *trons* syn. I anslutning till nutida engelskt tänkande, som är starkt bestämt av kristen trossyn, speciellt av den kristna inkarnationstanken, framställer förf. denna nya naturbetraktelse. Men den kristna tron är ingen enkel addition av idealistisk syn och naturbetraktelse, lika litet som personlivet är en summa av naturelementer. Förf. använder på ett ställe det målande uttrycksättet »upphoppande». Med användande härav skulle kunna sägas, att tron icke heller är ett »upphoppande» från ett idealistiskt utgångsläge. Såsom andelivet i idealistisk bemärkelse är i förhållande till naturen något sui generis, så har ock tron i förhållande

till allt annat sin egenart. Med all rätt manar därför förf. samtida tänkare och filosofer, som stå med i förskjutningen från natur till personliv, att »studera det kristna livets 'fenomenologi'» och »öva sig» på det stora »livsproblem», som heter »trosproblemet». Ha vi här riktigt utläst J. A. Eklunds grundintention, då måste betygas, att vi i denna bok ha ett märkligt tidsdokument, som mitt under det den urgerar andens rätt icke fördöljer den filosofiska idealismens begränsning. Det är dock en annan idealism, som här kommer till tals, än den stolta, självtillräckliga, absolutä idealismen från förra seklet. Kanske har idealismen till sist vunnit på att gå genom naturalismens skärseld? Den framstår nu renad och böjer sig till sist under trons syn. Att tron skulle få högsta platsen och sista ordet, är till sist dock icke överraskande. Alla ha i grunden väntat det av biskopen J. A. Eklund.

Det universella drag, som präglar J. A. Eklunds eget arbete, kännetecknar ock den ståtliga festskrift, som på 70-årsdagen tillägnades »psalmdiktaren och förkunnaren, tänkaren och forskaren inom religionens och andelivets värld, biskopen och personligheten» J. A. Eklund. Men även något av J. A. Eklunds egen livfullhet lyser fram ur flera av bidragen. Att psalmdiktaren skulle få sin särskilda hyllning, därför har vår fine hymnolog Emil Liedgren sört genom en undersökning av upprinnelsen till Ingemanns Korsfararsang. Bolstadprosten L. M. Engströms klara och av glöd burna tankar om »vår evangelisk-lutherska bekännelse» äro verkningsfulla som en predikan. Praktisk-religiös inriktning har även Sven Fredéns meditation: »Per umbras ad lucem». Elis Malmeströms fina studie: »Tvivlet och den kristna tron», synes i stor utsträckning vara byggd på erfarenhet och självsyn, något som i ej ringa grad ökar framställningens värde. I skissen: »Uppfostran och enhetskultur» gör Manfred Björkquist på ett tänkvärt sätt gällande, att en sådan uppfostran, som är icke tvång utan ledning under personlig frihet, kan komma till stånd endast på religiös-andlig grundval.

Omfattande är J. A. Eklunds skriftställarskap på historiens område, och målsmännen för den historiska forskningen ha ej uteblivit med sin hyllning. Hjalmar Holmquist framlägger resultaten av en del betydelsefulla primärforskningar beträffande 1530-talets Sverige och bidrar därigenom icke blott till att utfylla »en vit fläck på Sveriges reformationskarta» utan även till en revidering av den hittills gängse uppfattningen beträffande en del viktiga moment i vår reformationshistoria. G. Lizell ger en träffsäker och fängslande bild av de tre

kappadociernas predikosätt och låter läsaren blicka in i de problem, som blevo aktuella, »när kristendomen och Hellas möttes». K. B. Westman bidrar genom den intressanta skildringen av »Kagawa, en nutida japansk kristen», med ett sista blad ur missionshistorien. Och Gunnar Rudberg har genom en ingående, även med språkliga och filosofiska medel företagen undersökning, »Ur samvetets historia», sört för att antiken, även denna livligt omfattad av J. A. Eklunds vittfamnande intresse, blivit representerad bland bidragen.

Icke blott åt forskaren utan även åt tänkaren J. A. Eklund var hyllningsskriften ägnad. Ett par av Karlstadstiftets präster ha kommit med bidrag från den kristna tankens historia. Med utgångspunkt i och stöd av modern svensk teologi har Karl Fredell företagit en klargörande dogmhistorisk undersökning av det kristna trinitetsmedvetandet i bidraget, betitlat »Fadern, Sonen och Anden». J. V. Palmqvist framställer »grunddragen i den dialektiska teologien» i och genom en ingående analys av Karl Barths ingalunda lättanalyserade »Die Lehre vom Worte Gottes. Prolegomena zur christlichen Dogmatik». Ett avsnitt för sig bilda inläggen av de tre representanterna för den systematiska teologien G. Aulén, A. Runestam och T. Bohlin. Då dessa här omnämnas till sist, är det därför att dessa bidrag vid J. A. Eklunds 70-årsdag skänka en egenartad belysning åt de tankar, som vi till en början lärde känna genom J. A. Eklunds egen skrift.

Naturen, anden, tron, dessa tre storheter rörde det sig djupast om i nämnda skrift. Dessa tre äga just nu aktualitet i det teologiska tänkandet: Runestam behandlar »tre människouppfattningar»: den naturalistiska, den idealistiska och den kristna. Tolkade vi J. A. Eklund rätt, så övergrep enligt honom tron dock till sist även den mest högtflygande idealism. Detta är ock Runestams mening, då han ju skiljer den kristna människouppfattningen från den idealistiska. För J. A. Eklund, om vi fattade honom rätt, kunde en idealistisk syn och en ny naturbetraktelse förenas under trons dem övergripande syn. Enligt Runestam är den naturalistiska synen på människan såsom ond och den idealistiska betraktelsen av henne såsom god på en gång upphävd och »uppbevarad» i den kristna uppfattningen, enligt vilken människan är »på en gång radikalt ond och 'radikalt god'». För att bevara det etiska allvaret, ansvaret och den personliga halten i troslivet anser sig Runestam nödgad att behålla idealismens optimistiska syn på människan i den kristna människouppfattningen.

Bohlin reducerar de tre storheterna till två. Han behandlar »de

två jagen»: naturjaget och det religiösa jaget. Han känner visserligen även en mellaninstans: den moraliska inställningen. Men dess bärare är »antingen ett förklätt naturjag, ett profant jag, eller ett ofullgånget religiöst jag. Därför tala vi här icke om tre jag utan blott om två». Bohlin gör m. a. o. allvar av anden och det andliga livet i strängt religiös bemärkelse. Ett religiöst indifferent ande- och kulturliv är honom blott en förklädd natur. Tänkandets historia under 1800-talet ger honom rätt. Så ställas de två jagen, naturjaget och det religiösa jaget, i skarpaste motsats mot varandra. Prisger han sålunda idealismen i allmän-filosofisk bemärkelse, så återvinner han den så att säga på religiös grundval. »Naturjaget är en abstraktion». »Isolerat eller blott och bart för sig finns det icke i verkligheten». Anden är Guds ande. Skapelsetron är övertygelsen om att »den skapande gudsanden är med vid varje mänskligt väsens allra första upprinnelse, ja att det är just Andens verkande som gör människan till människa». Trots den radikala åtskillnaden mellan naturlivet och det religiöst-andliga livet äro dessa hos den verkliga människan inflätade i varandra. Att vara människa är att leva i den därav uppkommande motsägelsen. Och i så måtto är människans, även den kristnes, livsläge tragiskt. Men tragiken är icke den kristna människouppfattningens sista ord. Bohlin känner denna motsägelses upplösning. Men den helt och rent idealistiska, d. ä. kristet-andliga synen på människan är djupast av eskatologisk art: »hoppet stiger högre än dit varje föreställning kan nå — till ett livsstadium, då vi skola bliva honom, Gud, *lika*» (1 Joh. 3: 2). Tolkade vi J. A. Eklund rätt, då vi sade, att idealismen till sist måste böja sig under trons syn, så har den allmänna filosofiska idealismen på samma sätt övervunnits hos Bohlin.

Hela detta betraktelsesätt är emellertid från den kristna trons synpunkt djupast blott ett annat uttryck för att tron i förhållande till allt annat, naturalism och idealism, är något *sui generis*. Att detta djupast måste vara J. A. Eklunds syn, ha vi förut sett, även om han i första hand satt den uppgiften sig före att urgera ett allmänt andelivs rätt. Den kristna tron är något *sui generis*, den åskådningen hävdar Aulén klart och otvetydigt i sitt inlägg: »Prästämberet — Försoningens ämbete». Så länge en allmän idealistisk syn på människan med därmed sammanhängande moralism får göra sig gällande, tänkes försoningen innebära, att Kristus såsom mänsklighetens representant hembjuder åt Gud en tillfyllestgörande satisfaktion. Denna tankegång får sin konsekventa fortsättning i den katolska mässofferteorien. Och denna teori



bildar sedan utgångspunkt för den typiskt romerska, sacerdotalistiska uppfattningen av prästämbetet. Liksom Kristus i sitt offer står som mänsklighetens representant inför Gud, så står sedan prästen alltfört som mänsklighetens representant vid det ständigt på nytt upprepade mäss-offret. Men detta är en förvanskning av den syn på försoningens ämbete, som Paulus framlagt i det stora ordet om försoningen enligt 2 Kor. 5: 18 ff.: »Men alltsammans kommer från Gud, som har försonat oss med sig själv genom Kristus och givit åt oss försoningens ämbete. Ty det var Gud som i Kristus försonade världen med sig själv; han tillräknar icke människorna deras synder, och han har betrott oss med försoningens ord. Å Kristi vägnar äro vi alltså sändebud; det är Gud som förmanar genom oss. Vi bedja å Kristi vägnar: Låten försona eder med Gud». Får verkligen den satsen bestå: »Alltsammans kommer från Gud», får försoningen vara ett Guds eget verk i Kristus Jesus, får den genuint kristna grundsatsen förbli oantastad, att Gud och han allena i sista hand är verksam, då först framstår prästämbetet som ett försoningens ämbete, ett trons ämbete, ett alltigenom religiöst ämbete, då är prästen icke en mänsklighetens representant utan ett Guds sändebud till människorna. Då först framträder detta ämbetes egenart, såsom tron själv är något sui generis.

Här antydda arbeten, som gruppera sig kring J. A. Eklunds 70-årsdag — av honom och till honom — ge en god ögonblicksbild av, vad som rör sig inom det nutida svenska teologiska arbetet, icke minst på den systematiska teologiens område.

A. HJALMAR J. LINDROTH.

#### SYSTEMATISERAD ESKATOLOGI INOM EXEGETIKEN.

HEINZ-DIETRICH WENDLAND: *Die Eschatologie des Reiches Gottes bei Jesus. Eine Studie über den Zusammenhang von Eschatologie, Ethik und Kirchenproblem. Gütersloh 1931. C. Bertelsmann. VII + 255 s. Pris 10 Mk., i linneband 12 Mk.*

Det är med ett verkligt tidenligt problem H. D. Wendland gripit sig an, då han ställt samman *Jesu gudsriketanke, bergspredikans etik och urkristendomens kyrkoproblem i ljuset av eskatologiens strålkastare*. Redan denna vidgade problemställning är ägnad att antyda de

djupgående resultaten av ej minst det senaste decenniets intensiva arbete med de eskatologiska frågorna inom både den exegetiska och den systematiska teologien.

Av Joh. Weiss fördes 1892 den eskatologiska gudsrikestanken i fält mot Albr. Ritschls immanenta, etiska och sociala omtolkning av det nytestamentliga begreppet »Guds herravälde». Följaktligen kom eskatologiens begrepp vid detta banbrytande genombrott att framträda som en exklusiv motsats till den inomvärldsliga orientering, som genomgående präglade dåtidens teologiska tänkande. Som ett religiöst korrektiv mot det »etiska» intresset spelade man ut det »eskatologiska», mot den jordiska kyrkogemenskapen det transcendenta gudsriket. Ty när det utgående 1800-talets etik excellerade i den mest »positiva» kultur- och världsbejakelse, framhävde den eskatologiska skolan blott det negativt-asketiska draget i Jesu sedliga krav, och när dess kyrkosyn lät samfundet konstitueras nedifrån — genom en kollektivistisk samverkan på individualistisk basis! —, upprevos dess bibliska grundvalar genom Weiss' kritik: Guds rike kan ej identifieras med eller förverkligas i någon mänsklig gemenskap<sup>1</sup> och det är historiskt orimligt att beteckna Jesus som dess stiftare,<sup>2</sup> ty det kan uppriktas blott genom Guds eget övernaturliga ingripande. Så som eskatologiens begrepp här fattats, uteslöt det en positiv relation till etiken och kyrkotanken.<sup>3</sup> Redan en första blick på dispositionen av Wendlands bok, där två kapitel över dessa ting inskjutits mellan de båda från 1890-talet stående exegetiska tvistefrågorna om innebörden i Jesu Gudsrikestanke och i hans Messiasmedvetande, är sålunda ägnad att åskådliggöra den totala omläggning av frågeställningens fundament, som den genomgripande förändringen i eskatologibegreppets innebörd framtvingit. Ty under det eskatologiska motivets stora renässans under de sista femton åren, då efter hand trosラーans alla komplex ryckts in i eskatologisk belysning, har den eskatologiska spänningen tryckt sin prägel också på det etiska problemet och kyrkoproblemet. Den skarpa avgränsning, som präglade startpositionen, är övervunnen.

Om det djupast sett var den etiska inställningen, som bestämde avgörandena i 1890-talets eskatologiska debatter bland exegeterna,<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes, Gött. 1892 (= PrJvRG<sup>1</sup>) s. 14—17.

<sup>2</sup> A. a. s. 22—26.

<sup>3</sup> Jfr om den senare: O. Linton: Das Problem der Urkirche in der neuere Forschung (UUÅ 1932) s. 121, 179—80.

<sup>4</sup> Alb. Schweitzer: Von Reimarus zu Wrede 1906 (=GdLJF<sup>1</sup>) s. 247, Gesch. der Leben-Jesu-Forschung 1913 (=GdLJF<sup>2</sup>) s. 242—3.

har i 1920-talets debatter kyrkofrågan spelat en allt större roll — och det både för urkristendomens och nutidens vidkommande. Den ekumeniska rörelsen har förtjänsten av att på den brittisk-tyska teologdagen i Canterbury 1927 för första gången i den nyare teologiens och kyrkans historia ha insett det gemensamma i riks- och kyrkotankens inre problematik och sökt dess lösning i N. T.<sup>1</sup> Direkt framsprungna ur behovet av klarhet i de problem, varmed nutidens ekumenik arbetar, äro bl. a. tre monografier över den bibliska riksidén av W. Michaelis,<sup>2</sup> G. Gloege och H. D. Wendland. Det är också betecknande, att de båda sistnämnda, sinsemellan mycket besläktade arbetena, som båda ställa problemet om riks- och kyrkotankens inre relation och av vilka Wendlands är det mera betydande, framträtt inom Adolf Schlatters skola. Just en bibelteologi av denna typ har ju verkat i hög grad befruktande på den nutida systematiken och eggat den att i förnyade ansatser allt bättre söka klarlägga eskatologiska problemställningar. Som en återverkan på exegetikens arbetsfält av systematikens landvinningar kan man också betrakta Heinz-Dietrich Wendlands arbete så tillvida, som de rent textutläggande partierna i arbetet knappast bjuda på några revolutionerande nyheter; icke desto mindre (eller kanske just därför!) har arbetet det största värde som en med sunt omdöme genomförd, klar och översiktlig sammanfattning av den exegetiska diskussionen, där ensidiga överdrifter undvikas genom att detaljfrågorna konsekvent återföras på ett distinkt bestämt eskatologibegrepp och ytterst på N. T:s levande gudstanke. *Wendland kan sägas ha fattat som sin uppgift att på solid exegetisk grundval även inom den nytestamentliga teologien genomföra den nya klarhet över eskatologiska problem, som håller på att arbeta sig fram inom den systematiska.* Att hans bibelteologiska frågeställning bestämts av aktuella systematiska problemställningar, framgår redan därav, att det är det praktiska behovet av en kritisk konfrontation med Stockholmsrörelsens socialetiska program, som drivit honom att undersöka de bibliska fundamenten för riks- och kyrkotanken.

För att få nödig relief och vetenskapshistoriskt perspektiv över den förskjutning av forskningsläget, som Wendlands arbete markerar, refe-

<sup>1</sup> Gerhard Gloege: Reich Gottes und Kirche im N. T. (Neutest. Forschungen II: 4), Gütersloh 1929, s. 3.

<sup>2</sup> Wilhelm Michaelis: Täufer, Jesus, Urgemeinde. Die Predigt vom Reiche Gottes vor und nach Pfingsten. (Neutest. Forschungen II: 3) Gütersloh 1928. Jfr rec. av E. Eidem i Sv. Teol. Kv. 1929, s. 276—80.

reras dess resultat i det följande i den kontrastbeslysning, som lämnas vid en jämförelse med Joh. Weiss' uppfattning av Jesu gudsrikestanke i dess äldsta, outspädda form, som är mest representativ för genombrottstidens eskatologiska syn. Gå vi tillbaka till en av Weiss' föregångare, Otto Schmollers<sup>1</sup> arbete från föregående år, 1891, blir det en intervall på jämnt fyra decennier mellan dåtidens och nutidens typiska tolkning av den eskatologiska gudsrikestanken. Och jämnt tre decennier ha förflutit, sedan eskatologins andra banbrytare inom den nytestamentliga vetenskapen, Albert Schweitzer, först framträdde 1901. *Vilka spår kunna skönjas av fyrtio års tänkande över eskatologiens problem?*

Redan vid den grundläggande bestämningen av den eskatologiska gudsrikestanken under rubriken »Gottesgedanke und Gottesherrschaft» (Kap. I) röjer det sig, att numera en fruktbar problemställning vunnits, som innebär övertagandet av det skeva alternativ, som klavband 1890-talets relativt fruktlösa debatter över det segslitna ämnet. Man stridde då om, huruvida Gudsriket enligt Jesus vore en inomvärldslig storhet, som kunde ägas redan i det närvarande livet, såsom 1700- och 1800-talets ledande teologi tolkade det, eller ett rent transscendent mål för framtidshoppet, som den eskatologiska skolan hävdade. En slags utjämning i den länge oavgjorda striden sökte en exegetisk »förmedlingsteologi», t. ex. hos H. J. Holtzmann,<sup>2</sup> få till stånd genom att låta dubbla tankekretsar mer eller mindre oförmedlat stå bredvid varandra. Och detta »resultat» övertogs av dogmatiken i form av ett dialektiskt avvägande av Guds transscendens och immanens i förhållande till världen. Nu avvisas hela detta metafysiska begreppspar såsom otjänligt att uttrycka den levande Gudstron: »Diese Ausdrücke verführen zur Annahme einer statischen, räumlichen Metaphysik zweier Welten, gleichsam zweier verschiedener Seinsweisen Gottes, jenseits und inseits. Allenfalls von dynamischer, durchbrechender Transzendenz der Gottesherrschaft könnte geredet werden. Gerade die Transzendenz Gottes führt zu seiner Immanenz» (Wendland s. 20). Numera återföres gudsrikestanken på själva den kristna gudstanken och den inre spänning, som uppenbarelsen själv röjer mellan allmakts-

<sup>1</sup> Die Lehre vom Reiche Gottes in den Schriften des N. T.:s. Leiden 1891. Då Schmolle kan betraktas som arvtogare till württembergspietismens biblicistiska realism, öppnas ett teologihistoriskt perspektiv av denna anknytningspunkt mellan eskatologiens moderna renässans och dess äldre tradition.

<sup>2</sup> Neutest. Theol. (1897) I:s. 215—225, 336—7.

och kamp-tanken (s. 21—27), mellan dom och nåd (s. 19): »Daher ist die Botschaft von Reich Gottes zugleich Bussforderung und Heilsbotschaft (Mc 1: 15)». »Reich Gottes ist also nicht nur Katastrophe, sondern Weltvollendung» (s. 25).

Här röjes en korrigering av den extrema »eskatologismen» i dess olika former (Weiss, Schweitzer, Barth, Michaelis), som blir genomförd vid utläggningen av evangeliernas »Gegenwarts- und Zukunfts-aussagen». Föregångare till Wendland är här Rud. Bultmann med lösensordet, att gudsherraväldet är »eine Macht, die die Gegenwart völlig bestimmt, obwohl sie ganz Zukunft ist».<sup>1</sup> Och liksom de skenbara motsatserna här kunna förenas, eftersom rikstanken vilar i gudstankens egen spänning mellan »der ferne und der nahe Gott», mellan helighet och kärlek inom ramen av samma gudsbild, så finner Gerh. Gloege enheten mellan närvarande och tillkommande i bibelns »dynamiska» gudstro. För att icke hamna varken i en tidlös mystik, som undanskjuter tanken på slutdomen för att helt gå upp i det närvarandes salighet (jfr s. 87), eller i en överspänd förväntan, som helt skjuter undan trons ägande för att uteslutande leva i framtidshoppet, måste man emellertid enligt Wendland arbeta med både ett rent teocentriskt bestämt »Gegenwartsbegriff» (s. 29) och ett »teonomt framtidsbegrepp» (s. 34), som i själva verket sammanfalla: »Von der Zukunft der Endzeit ist hier die Gegenwart qualifiziert. Der Gegensatz »gegenwärtig-endzeitlich» trifft also nicht völlig; »eschatologisch» ist *mehr* als blos endzeitlich; es umfasst die endzeitlich gesehene Gegenwart mit, obwohl es gewiss viele Worte Jesu gibt, in denen allein das Endzeitlich-Zukünftige betont ist» (s. 41). Sålunda kan icke det eskatologiska hoppet lösöras från trons liv i nuet utan att själv upplösas: »Die Endzeitlichkeit des Reiches *erlaubt* nicht nur eine eingeschränkte, sondern *fordert* eine ganz bestimmte Gegenwartigkeit» (s. 45). Och eftersom ett inre, organiskt sammanhang mellan trons »redan nu» och dess »ännu icke» kommit med redan i den grundläggande bestämningen av dess eget begrepp, återkommer samma inre spänning i alla de begrepp, varmed frälsningen i det eskatologiska gudsriket blir innehållsligt närmare bestämd: syndaförlåtelse, barnaskap, rättfärdighet, evigt liv.<sup>2</sup> Så

<sup>1</sup> Rud. Bultmann: Jesus (1926) s. 49. Jfr s. 147 och även Emil Brunner: Der Mittler (1927) s. 381—85.

<sup>2</sup> Man kan därför ifrågasätta, om det icke är en ännu ööverbunnen rest av det äldre betraktelsesättet, när Wendland (s. 79) gör den principiella skillnaden mellan syndaförlåtelse och evigt liv, att »der Begriff des Lebens rein *zukünftig*-eschatologisch gefasst ist, während die Sündenvergebung die uns treffende und umwandelnde Gegen-

t. ex. tar Wendland här (s. 72 ff.) direkt avstånd från Weiss' tal om hur »der Begriff der δικαιωσύνη bei Jesus scharf eschatologisch zugespitzt ist»<sup>1</sup> — i den mening, att den träder i kraft först vid den yttersta domens rättfärdigförklaring.

Men än bestämdare än mot den eskatologiska riktning, som ensidigt betonar framtidsrelationen, är reaktionen mot den senare ensidighet, den dialektiska teologien, som fattar eskatologien som det absoluta kravet på en avgörelse inför en »evighet», som i exklusiv transcendens är löst från varje positiv relation till historiens tid, en spekulation, som upplöser den historiska slutdomen till enbart en symbol för en »existentiell» dom i nuet (s. 253—255): »Jede Theologie, die das Element des Endzeitlich-Zukünftigen aus dem Begriff der Eschatologie entfernt, löst sich vom Glaubensverständnis des N. T. Die Ewigkeit (Transzendenz) ist hier in sich selbst Ende der Welt, das kommen wird. In der »zeitlichen Bildhaftigkeit» gerade liegt eine unveräusserliche Wahrheit, die nicht rationalisiert oder in Mystik aufgehoben werden darf.» »Der Doppelsinn des Begriffs »eschatologisch», in dem Ewigkeit und Endzeitlichkeit zusammenfasst sind, muss demnach festgehalten werden sowohl von der neutestamentlichen Theologie als von der Dogmatik», i de slutorden utmynnar bokens framställning.

*Sålunda kan Wendlands verk sägas inaugurera ett »tredje rike» i den eskatologiska gudsrikestolkningens historia, efter som det i en högre syntes förenar de berättigade momenten i de ensidiga överdrifter, som gjorts gällande både i den yngre »dialektiska» och den äldre eskatologiska skolan.* Klart framgår detta av orden: »Der eschatologische Begriff des Reiches Gottes vereinigt Überzeitlichkeit und Endzeitlichkeit» (s. 33).

Det kan förefalla, som om med dessa ord forskningen genom en skenbart överflödig cirkelgång endast återvänt till den insikt, som värtighet des Reiches bedeutet». Visserligen får Luthers systematiska likställande av »syndernas förlåtelse, liv och salighet» icke utan vidare läsas in i N. T.:s texter, men då Wendland just i detta sammanhang utför (s. 80 ff), hur det justerade eskatologibegreppet är ägnat att överbygga klyftan mellan synoptisk och johanneisk kristendoms- typ, förefaller det troligt, att han på dess grundval skulle kunna finna en enhetlig formel för den nytestamentliga fromheten, som sammansluter dess båda poler än mer omedelbart än som nu sker med orden (s. 88): »Was also in dem Kreise der synoptischen Evangelien die Spannung zwischen Sündenvergebung und ewigem Leben, das ist bei Johannes die Spannung zwischen dem ewigen Leben als Gegenwart durch den gegenwärtigen Christus und als zukünftiger Auferstehung durch den auferweckenden Christus».

<sup>1</sup> Pr. JvRG<sup>2</sup> (2. völlig umgearb. Aufl.) 1900 s. 126, 145—7.

både Gloege<sup>1</sup> och Wendland<sup>2</sup> med instämmande citera från Schmollers arbete 1891<sup>3</sup>: »Die Jetztzeit gehört schon zur Endzeit, wie die Morgendämmerung schon zum Morgen, den der Sonnenaufgang bringt, gehört. Es sind gar nicht zwei Zeiten, und insofern ist es bei dieser endgeschichtlichen Auffassung des ἡγγικεν ἡ βασιλεία τ. δ. ebenso richtig zu sagen, es handle sich um die Gegenwart, als es handle sich um die Zukunft». Men det har i själva verket behövts 40 års intensivt tänkande över eskatologiens problem för att systematiskt genomarbeta denna glimtliga insikt, och hur många år som komma att behövas för att teologiskt genomföra den, återstår att se.<sup>4</sup>

De nya dragen i framställningen av »Die 'Ethik' des Reiches Gottes» (Kap. II) sammanhånga också med, att Jesu etik i sin helhet återföres på hans eskatologiska gudsrikestanke. När den transcendent-eskatologiska riksiden hos Weiss först spelade ut mot den immanent-etiska hos Ritschl, blev följden som redan antytts den, att eskatologi och etik fattades som varande uteslutande motsatser. När den traditionellt liberala exegetiken icke längre alldeles kunde förneka det negativt asketiska grunddraget i Jesu etik,<sup>5</sup> framställde dock t. ex. Holtzmann som det dominerande en optimistisk världsbejakelse, »Weltoffenheit und Lebensfreudigkeit».<sup>6</sup> När sedan efter världskriget en ny våldsam reaktion bröt fram mot allt vad evolutionistisk framtidstro och etisk idealism hette, gick man åter till överdrift och ville bannlysa allt vad etik hette ur teologien. Men med fast förankring i en teocentriskt fattad gudstanke uppvisar nu Wendland — även här i Bultmanns efterföljd<sup>7</sup> — att det råder en nödvändig inre enhet mellan »ethische Eschatologie und eschatologische Ethik». *Samtidigt som*

<sup>1</sup> S. III. <sup>2</sup> S. 29. <sup>3</sup> S. 74.

<sup>4</sup> Då den religionshistoriska skolan spelat en stor roll vid återväckandet av förståelsen för eskatologien kan det vara av intresse att anföra vad en av dess banbrytare, Herman Gunkel, redan 1893 skrev i en rec. över Schmollers, Weiss' och Boussets arbeten från föregående år (ThLZ sp. 42): »Die Behauptung von der Gegenwart des Reiches steht auch gar nicht im Gegensatz zur eschatologischen Auffassung; das Reich Gottes ist in Jesu Heils- und Machttaten schon da, aber wie die Morgendämmerung eine Vorauswirkung der Sonne ist, wie die Röte des Himmels den Sturm verkündet». Skolans andre huvudkämpe, Wilhelm Bousset, som 1892 utgav en stridsskrift mot Weiss' första uppl., förklarade sig ett decennium senare ej ha något att invända mot den andra (ThLZ 1901, sp. 563—8, Th. R. 1902, s. 438): »Wenn Jesus diese βασιλεία hier und da schon als gegenwärtig behandelt, so ändert das nichts an der eschatologischen Charakter seiner Predigt».

<sup>5</sup> H. J. Holtzmann: Neutest. Theol. (1897) 1: 185.

<sup>6</sup> A. a. I: 179, 188.

<sup>7</sup> Jesus s. 92—101.

i gudsrikesidén det exklusiva motsatsparet immanens och transcendens övervinnes av ett paradoxalt religiöst enhetstänkande, reflekteras detta inom etiken däri, att båda motsatsleden i det sterila alternativet askes eller världsbejakelse upphäves i en religiöst betingad etisk livssyn: Jesu går inte principiellt in för någotdera, men inför gudsríkets annalkande kräver han obetingade offer, beredskap att ställa det jordiska i Gudsrikets tjänst (s. 98—101). Så kan Wendland principiellt avvisa alla exegetiska klyvnadshypoteser, som dela upp Jesu etiska förkunnelse på dubbla tankekretsar. Närmast mot H. Windisch<sup>1</sup> heter det sålunda: »Mit einer solchen Auffassung der sachlichen Einheit von Ethik und Eschatologie im Gottesgedanken, durch den die Ethik eschatologisch und die Eschatologie etisch wird, entfällt jede zwingende Notwendigkeit, Jesu Predigt in zwei Ströme, die Weisheitslehre des Rabbi und die eschatologische Gerichts- und Heilspredigt des Propheten, seine Ethik in »human-religiöse« und »heroisch-eschatologische« Moral zu zerteilen» (s. 108). Om Guds rike är det fulländade gudsherraväldet, så måste Guds vilja, så länge denna världsordning består, taga budets form och gälla som etisk fordran (s. 133—4).

En annan segsliten exegetisk fråga markeras av slagordet »interimsetik».<sup>2</sup> Så länge eskatologien ansågs liktydig med en apokalyptisk världsbild, som för vår tid är ohjälpligt föråldrad, kom upptäckten av att bergspredikans etik är eskatologiskt betingad att betyda det samma som att den saknade förpliktande giltighet för vår tids förhållanden: Jesu »heroiska» fordringar ha uppställts och kunna uppfyllas blott under den förutsättningen, att endast en kort frist återstår, till dess riket bryter in. I den omarbetade upplagan 1911 sökte Holtzmann verkligen på denna punkt undgå att bli stående vid den psykologiserande förmedlingsexegesens »Zweiteilung in ewig und in zeitweilig gültigen Gehalt», mellan »sinnelagsetik» och »interimsetik».<sup>3</sup> Men lik-

<sup>1</sup> Der Sinn der Bergpredigt. Ein Beitrag zum Problem der richtigen Exegese. (Unters. zum N. T. 16) Lpzg 1929.

<sup>2</sup> Ordet torde först förekomma hos Schweitzer 1901 (Das Abendmahl ... 2. Das Messianitäts- und Leidensgeheimnis. Eine Skizze des Lebens Jesu, s. 10, 19. Jfr G. d. L. J. F.<sup>2</sup> S. 595, men redan hos Weiss 1892 (PvJvRG<sup>1</sup> s. 49) och 1900 (Pr J v RG<sup>2</sup> s. 139: »Ausnahmegesetze im Kriege» etc., passim) har tankegången samma sakliga innebörd.

<sup>3</sup> »Gesinnungsethik oder Interimsethik». Ein Beitrag zum Problem der Ethik Jesu. (Prot. Monatsh. 1910 s. 1—8). Neutest Th. <sup>2</sup>. (1911) I: 241—8. Genom att som Holtzmanns ståndpunkt referera endast den han vill övervinna gör sig Schweitzer här (GdLJF<sup>2</sup> s. 594—5) sin polemik alltför lätt. På grund av hans oefferrättliga sätt att aldrig citera ens de mest omfattande verk med ordentligt angivande av beläggstillen är



som Weiss i sin omarbetade upplaga 1900 på denna methods grund till sist ändock är benägen att räkna *alla* Jesu sedliga krav till interimsetiken, så lyckas tvärtom Holzmann till sist *helt* bortförklara dess innebörd.<sup>1</sup> Den dialektiska teologien åter fann meningen med bergspredikans etik vara att påvisa för människan, att Guds vilja för henne är ouppfyllbar. Utifrån Wendlands eskatologiska totalsyn korrigeras nu denna frågeställning så, att vår »samtidighet» med Kristus icke upphäves av, att vi såsom barn av kyrkans nya epok äro skilda från honom. I anslutning till Michaelis betonas, att påskens och pingstens genombrott icke avskaffar väntan på den eskatologiska fulländningen. Hela den kristna kyrkans historia är ett oavbrutet »interim», all kristen etik i denna världen är en undantagslagstiftning under brinnande krig mot dess furste. »Alle christliche Ethik ist in der Tat Interimsethik. Es bedeutete auch für unsere heutigen Versuche christlicher Ethik und Weltgestaltung den Verlust der Christlichkeit, wollte sie nicht Interimsethik sein und bleiben. Denn diese Welt und dies Leben sind ein Interim zwischen Schöpfung und Vollendung» (s. 105). Formuleringen: »Absolutheit und eschatologischer Charakter der Ethik sind ein- und dasselbe» (s. 106) antyder, att den dialektiska teologiens epok ligger bakom omvändningen av Weiss' och Schweitzers påstående i Wendlands ord: »So ist die eschatologische Ethik Jesu gerade durch ihren Interimscharakter unbedingt» (s. 107), men när det samtidigt hävdas (s. 122—8), att »das Gebot ist erfüllbar», korrigeras därmed den dialektiska ensidigheten.

Att den mera allsidiga avvägningen av eskatologibegreppet i sista hand går tillbaka på ett religiöst fördjupande av själva gudsbegreppet, kan en jämförelse på en annan punkt mellan Joh. Weiss och Heinz-Dietrich Wendland bidra att belysa. Hos den förre betonas ensidigt det obetingade kravet: Jesu fordringar ange villkoren för inträde i Gudsriket. Även om ordet »Bedingung» ej får fattas moralistiskt, utan närmast uttrycker adventsstämningens intensiva beredskap,<sup>2</sup> får tanke- det ej alltid lika lätt som här att beslä Schweitzer med mindre korrekta referat av de åskådningar han ogillar.

<sup>1</sup> »Hier wäre ja die Rede von Interimsethik fast geradezu absurd, und sie ist es immer, wo sie als Sache für sich aus der alle sittlichen Weisungen Jesu beherrschenden Sphäre der Gessinnungsethik heraustreten will» (s. 248).

<sup>2</sup> Jfr J. Weiss (PrJvRG<sup>1</sup> s. 42): »ein Ruf ... zur intensivsten Bereitschaft für das Reich Gottes» och A. Schweitzers senaste formuleringar i Die Mystik des Apostels Pauli (1930): »Jesu einfache Ethik der Vorbereitung auf das Reich Gottes durch das Anderssein als die Welt» (s. 301), »Jesu Ethik des Bereitsseins auf das überirdische Reich» (s. 385).

gången en anstrykning av lagiskhet, en fläkt av den stränga andan från Ibsens »Brand». Utan att offra åt »Akkordens Aand», med oavkortat upprätthållande av kravets obetingade giltighet, ger Wendlands bok klarare uttryck åt, att Jesu Gud framför allt är »Deus caritatis». Själva Guds krav är en positiv hjälp att handla efter Hans kärleks lag (s. 128). »Der fordernde Wille Gottes ist von Jesus in eins geschaut mit dem gebenden Willen Gottes». »Die Verkündigung der Gabe Gottes, des Heiles, das er schenkt, ist die Ermöglichung der Erfüllung des Gebotes. Die Leistung ist also, wie treffend gesagt worden ist, nicht Voraussetzung, sondern Wirkung der Gabe Gottes» (s. 130). I denna från Gerh. Kittel stammande formel är varje moralistisk tolkning av bergspredikans bud bättre förebyggd än hos Joh. Weiss, vilket icke bör undanskymma, att hans banbrytande ansats på sin tid gentemot Ritschls eticism hade större principiell räckvidd.

Den ensidighet, som på den tiden ställde emot varandra det eskatologiska gudsriket och kyrkans gemenskap, visar sig vidare vara endast skenbar, när Wendland kommer över till det som i viss mån är hans vitala intresse (s. 9): utvecklandet av *ett eskatologiskt kyrkobegrepp* (Kap. III).

Mot Kants och Ritschls immanenta fattning av gudsrikets idé såsom mänsklighetens sedliga gemenskapsideal bibehålles visserligen den skarpa avgränsningen. Men även om den evolutionistiska, synergistiska och antropocentriska gemenskapstanken avvisas, så bereder detta numera vägen för lancerandet av en eskatologisk, helt teocentrisk gemenskapstanke: Som universell-kosmisk fulländning innesluter eskatologien även fulländningen av allt vad gemenskap heter (s. 141). Redan den äldre eskatologiska skolan erbjuder emellertid här en anknytningspunkt, när den talar om den transcendenta gudsrikestankens bakgrund: predestinationen.<sup>1</sup> Det är också från den individuella utkorelsen Wendland utgår, när han skall åskådliggöra, hur genom Jesu personliga kallande av lärjungar det annalkande gudsriket själv

<sup>1</sup> Redan Weiss (Pr.JvRG<sup>2</sup> s. 79, 133—4) talar om »eine Gemeinde der Erwählten», men framför allt lägger Schweitzer vikt vid »det predestinatianska kyrkobegreppet». »Die prädestinatianische Vorstellung ist mit der Eschatologie gegeben» GdLJF<sup>1</sup> s. 351,<sup>2</sup> s. 401). Kyrkan sammanfaller alltså med gudsriket, men då Jesus blott är »Messias designatus», kan den framträda först vid världsdomen: »Die 'Kirche' ist die präexistente, die in der Endzeit in die Erscheinung treten soll und mit dem Reiche gleichbedeutend ist» (GdLJF<sup>2</sup> s. 416). Först i Paulusboken 1930 (s. 102—111) kan Schweitzer, liksom han talar om Kristusmystik redan i Jesu förkunnelse, liksom Wendland tala om kyrkan såsom redan nu mystiskt närvarande.

i denna värld konstituerar en sociologisk gemenskap. Sin predikan om Riket begynner Jesus med lärjungakallelsen (s. 152). Just inför ändens närhet är det nödvändigt att samla de trogna för att rädda dem undan fördärvet. Den äldre forskningens skeva motsats mellan kyrkoidén och riksidén är principiellt övervunnen, när lärjungakretsen väl bestämmas som en eskatologisk storhet, som endast står i eskatologisk relation till gudsriket, men samtidigt gudsriket i de kallades samliv med dess Messias tar gestalt i det närvarande (s. 160, 163). »Durch die innere Dialektik der Eschatologie ist wie eine eschatologische Gegenwartigkeit so auch ein eschatologischer, vom Reichsbegriffe abhängiger Gemeindebegriff schon in der Geschichte Jesu tief verwurzelt.»

Av ett sådant eskatologibegrepp anser sig nämligen Wendland vidare också i de rent historiska frågorna kunna draga de konsekvenserna, att äktheten av det kyrkogrundande ordet till Petrus (Mt 16: 18—19) och nattvardens instiftelse icke längre behöver betvivlas. Med vidareförande av de historiska och språkliga argument, som anförts av Kattenbusch<sup>1</sup> och Schmidt<sup>2</sup> m. fl., utvecklar Wendland i den förra frågan utförligen, hur Jesus före sin död givit lärjungaskaran en fastare form genom att anförtro Petrus ett apostoliskt ämbete (s. 183, 180). I nattvardsfrågan<sup>3</sup> heter det: »Als eschatologisches, auf die Gemeinde gerichtetes Handeln Jesu scheint uns das Abendmal gesichert zu sein» (s. 198). På det sättet få vi redan före påsk och pingst, *redan i Jesu liv en hel serie av kyrkogrundande handlingar.* »Als der Lebende, Gegenwärtige handelt Jesus in der Berufung der Jüngerschaft; in der Vorausschau auf den Tod setzt er den Petrus als Grundstein der Ekklesia; als der scheidende, schon Sterbende fügt er durch das Abendmahl seinen Tod dem Bau der Gemeinde ein, so dass er ihr zum Leben und zur Vergebung der Sünde wird» (s. 194).

Även om kapitlets slutord ha en udd mot Schweitzers och

<sup>1</sup> Ferd. Kattenbusch: Die Quellort der Kirchenidee (Festgabe für A. Harnack, Tüb. 1921, s. 143—72).

<sup>2</sup> K. L. Schmidt: Die Kirche des Urchristentums (Festgabe für Adolf Deissman, Tüb. 1927, s. 258—319, även i särtryck 2. Aufl. Tüb. 1932).

<sup>3</sup> I denna liksom föregående fråga måste Wendland vända sig mot Michaelis (s. 105—113), enligt vilken Jesu sista måltid endast kan ha betytt ett avsked inför den förestående parusien, medan avsikten att stifta en sakramental måltid, avsedd att upprepas, i denna värld, är fullständigt otänkbar före urförsamlingens upplevelse av påsk och pingst. Detta är en nödvändig konsekvens av ett eskatologibegrepp, som är »rein endgeschichtlich»: »Nicht also um Überwindung dieser bestimmten Gegenwart durch

Michaelis' »konsekvent eskatologiska» tolkning av urkyrkan, som bygger på ett uteslutande futuralt eskatologibegrepp, äro de dock fortfarande framför allt uttryck för den totala omvändningen av grundsynen hos Ritschl: »Nicht eine Gemeinschaft bringt das Reich als Produkt hervor, sondern das Reich schafft die Gemeinschaft» (s. 199).

I kristologiens problem löpa alla trådar samman, och de uppslagsändrar som de föregående kapitlen givit sammanfogas först i teckningen av »*Der Messias des Reiches Gottes*» (Kap. IV) till en syntes, där icke blott den liberala teologiens dualism mellan »historiens Jesus och kyrkans Kristus» är undanröjd, utan även dess äldre eskatologiska bekämpares till hälften nya tes om svärförenligheten av »Messias praesens» och »Messias designatus». Ju mer apokalyptikens »Människoson» under 1890-talet bekläddes med himmelsk härlighet, desto svårare blev denna Jesu messianska beteckning att förena med liberalismens humana Jesusbild, och då såg man sig ingen annan utväg till problemets lösning än att radikalt förneka antingen, att Jesus utgett sig för Messias (Lietzmann, Wrede m. fl.), eller också, att detta anspråk gällt för mer än den apokalyptiska framtiden. Genom att klyftan mellan eskatologi och kristologi principiellt övervinnes (s. 200, 247—9) framstår hos Wendland *hela* Nya Testamentet som bärare av ett religiöst *enhetligt* Kristusvittnesbörd. »Auch dem Reichsgedanken der Synoptiker ist eine Christologie immanent» (s. 81).

Den enhet mellan sak och person, lära och liv hos Jesus som han kallar »der dynamische Personalismus des Reichsbegriffes» (s. 247),

die Zukunft handelt es sich, sondern um die Nähe der Endzukunft» (a. a. s. 14. Jfr s. 82, passim). Emellertid synes både Wendland och Michaelis själv sakna kännedom om, att alldeles samma nattvardsteori på grundval av samma rent futurala eskatologiska totalsyn framställts av Schweizer i hans exegetiska förslingsverk: *Das Abendmahl im Zusammenhang mit dem Leben Jesu und der Geschichte des Urchristentums. I. Das Abendmahlproblem auf Grund der wissenschaftlichen Forschung des 19. Jahrhunderts und der historischen Berichte* (1901). Som just här betonas, äro de logiska möjligheterna att lägga nattvardstexterna till rätta rätt begränsade.

Då det just är ur hans tolkning av »Das Messianitäts- und Leidensgeheimnis» som Schweitzers nattvardsteori sprungit fram, föreligger redan här en intim »Verbindung zwischen dem Todes- und Wiederkunftsgedanken» (I: s. 61), liksom redan Weiss snuddat vid en sådan (PrJvRG.<sup>2</sup> s. 28—30,<sup>2</sup> s. 101—103). Wendland kån sålunda ej göra anspråk på att först ha insett, att »Todesgedanke und Parusiegedanke sind also nicht widereinander, so dass das Vorhandensein des einen das andere verdrängen musste, vielmehr bedingen sie sich gegenseitig» (s. 195). Men med sitt eskatologibegrepp kan han tillskriva Försonarens gärning en helt annan central betydelse.

uttrycker Wendland så: »Die Gottesherrschaft ist eine, nein, ist diese Person. Jesus ist als der Bringer der Herrschaft und als ihr Verkündiger identisch mit ihr» (s. 205). Detta innebär ej blott »der schärfste Gegensatz zu der These von J. Weiss»: »Seine ihm von Gott vermachte βασιλεία, die er jetzt seinen Jüngern hinterlässt, war eine unsichtbare Krone, ein innerer Anspruch auf die Herrschaft. Mehr als dieser Anspruch, diese selige Hoffnung kann er auch den Seinigen nicht vermachen».<sup>1</sup> Utan det kompletteras med ett avvisande av R. Bultmanns isolering av Jesu sakliga budskap från hans personliga gärning, varigenom hans predikan blottas på sin livsvärme och reduceras till ett innehållstomt, absolut avgörelsekrav (s. 207—211).

Liksom hos Paul Althaus tolkas hos Wendland Kristusgestaltens eskatologiska bestämdhet med den paradoxala enhet av motsatser, som hör den kristna uppenbarelsetanken till: fördold men dock uppenbar. Genom ett starkt framhävande av förnedringens tjänaregestalt kan han till personlig enhet sammanbringa den motsats mellan den på jorden kringvandrande, rent mänskliga rabbi och framtidens himmelska domaregestalt, som vid tiden för sekelskiftet var ett oövervinnligt crux för skarpsinnig tankemöda hos män som J. Weiss, W. Wrede och A. Schweitzer, utan att behöva stanna vid den psykologiserande utvägen, att Jesu messianska självmedvetande bar på »zwei Seelen».<sup>2</sup> I stället för att på det sättet psykologiskt bortförklara alla ord om Gudsrikets närvaro såsom tillfälliga stämningsutbrott, såsom ekstatiskt föregripande av den framtida saligheten, varigenom Jesu enhetliga gudstro

<sup>1</sup> PrJvRG<sup>1</sup> s. 26 — Wendland känner endast den mattare formuleringen från PrJvRG<sup>2</sup> s. 96. Att redan den äldre eskatologiska skolan lika klart som Gloege och Wendland med sitt dubbelsidiga eskatologibegrepp insågo det systematiska sammanhanget mellan rikstanken och Messiasstanken belyses bl. a. av Weiss' slutord i PrJvRG<sup>1</sup> s. 61, » dass auch das Messiasbewusstsein Jesu, wie es sich im Namen »Menschensohn« ausdrückt, an dem durchaus transcendentalen, apokalyptischen Charakter der Reich-Gottesidee Jesu teilnimmt und von ihr nicht losgelöst werden kann». Än pregnantere är Schweitzers formulering: »*War das Reich futurisch, so war es auch der Messias*». (Mess. u. Leidensgeheimnis 1901 s. 38). Över huvud bildar förutsättningen, att Guds rike och Messias äro växelbegrepp, den gemensamma grundvalen redan för hela 1890-talets strider.

<sup>2</sup> I sin andra uppl. 1900 (PrJvRG<sup>2</sup> s. 154—176) företräder härvidlag J. Weiss själv den psykologiserade »förmedlingsteologi», som under 1890-talet rest sig till motvärn mot hans egen radikalt ensidiga »eskatologism» från 1892. Gloeges (s. 105—108, 139—142) och Wendlands polemik (s. 51, 220—22) tar ej hänsyn till förskjutningar, som inträtt i den äldre eskatologiska skolans inställning.

förvandlas till svärmiskt självbedrägeri, justerar Wendland efter materialet sitt eskatologibegrepp, så att därinom de psykologiskt motsatta polerna låta sig förknippas med rent dogmatisk nödvändighet. Bra synes mig hans grundsyn kunna sammanfattas i Ernst Lohmeyers ord: »Immer gegenwärtig und immer zukünftig rundet das Reich Gottes Gestalt und Werk Christi zu einer Ganzheit».<sup>1</sup>

Men som metodiskt hjälpmedel förfogar inte heller Wendland över annat än en dialektisk syntes. »Jesus kann der kommende Messias nur sein, wenn er der gegenwärtig wirkliche Messias ist — und umgekehrt. Beides bedingt sich gegenseitig» (s. 177). »Und zwar ist er gerade als der Messias designatus der Messias praesens. Seine Bestimmung ist ja in die Gegenwart durchbrechende, den Menschen in die Entscheidung stellende Macht. Als der Messias praesens ist er der Messias designatus ... *Auch im Messiasgedanken sind also Gegenwartigkeit und Zukünftigigkeit der Gottesherrschaft völlig geeint*» (s. 212, kurs. här).

Även i underfrågan kan man konstatera en tidsandans markanta helomvändning av problemläget under de två decennier, som ligga mellan Schweitzers »Von Reimarus zu Wrede» (1906) och Bultmanns »Jesus» (1926). Medan det för den förra »konsekvent eskatologiske» forskaren är en självklar förutsättning, att varje drag av underverk måste utmönstras ur N. T. som ohistoriskt — forskningens framsteg kunna avläsas efter den radikalism, varmed denna bortförklaring genomföres —, och att undren icke ha något med Jesu messianitet att göra,<sup>2</sup> är undret för den senare ett nödvändigt uttryck för den levande, paradoxala gudstron.<sup>3</sup> Men han får endast fem år senare av Wendland, som ej ens vill räkna uppväckandet av döda som legendariskt, höra den förebråelsen, att han ännu sitter fast i rationalismen, då han ej tillmäter Jesu konkreta undergärningar tillbörlig betydelse (s. 227—8, not). »Die Wunder und Heilungen Jesu sind notwendiger Ausdruck seines messianischen Wirkens und damit der Gottesherrschaft selber» (s. 223). Genom att härleda eskatologien ur en enhetlig gudsbild lyckas Wendland också här övervinna de extrema överdrifterna och till en enhetlig Jesusbild förbinda drag från både den liberala teologiens sedelärare och den religionshistoriska skolans thaumaturg.

<sup>1</sup> Der Begriff der Erlösung im Urchristentum (Deutsche Theol. II. Gött. 1929) s. 33.

<sup>2</sup> G.dLJF<sup>1</sup> s. 369,<sup>2</sup> s. 415.

<sup>3</sup> Bultmann: Jesus, spec. s. 164.

Den avslutande utblicken mot världsfylländningen visar hur den Gudstrons och Kristustrons paradox, varmed hela boken brottats, slutligen går en lösning till mötes sub specie aeternitatis. »Der Menschensohn in der Erniedrigung ist der kommende Weltrichter» (s. 241). Genom detta betonande av en slutdom i framtiden gentemot den dialektiska teologiens negligering av trons historiska moment till förmån för det överhistoriska är Wendlands verk ägnat att ånyo låta det berättigade momentet i sekelskiftets ensidiga betonande av framtidsdraget komma till sin rätt i den eskatologiska totalkonceptionen. »Gegenwärtigkeit und Zukünftigkeit des Messias ist ein einheitlicher eschatologischer Begriff. Seine Gegenwart ist die Verhüllung des Wesens, das endzeitlich offenbar wird» (s. 243).

Till sist en allmän metodisk reflektion till nutidens teologiska läge.

När jag sökt se Wendlands ståndpunkt i retrospektiv belysning från tidigare problemställningar inom den exegetiska debatten under 40 år, har det slagit mig, hur denna på varje punkt (mer än här kunna antydas) är den känsligaste barometer för nutidens idéströmningar och stämningväxlingar. Det är att märka, att det gäller ett historisistiskt skede utan motstycke i teologiens uveckling, då man misstrodde det systematiska arbetet såsom idel subjektiv bekännelse och i stället stoltserade med en »historisk» och »objektiv» kristendomstolkning. Numera framstår redan den liberala epokens historiska konstruktioner lika väl som upplysningstidens såsom ett drastiskt skolexempel på den naiva dogmatism, som omedvetet använder sin egen tids måttstockar såsom kriterium på det förgångnas verklighetshalt. Anledningen härtill är ej blott en omsvängning i teologiens allmänna inriktning, utan även utformandet av en strängare vetenskaplig metod inom systematiken. Frågan är då, om icke denna kritiska metod, vilkens förnämsta hjälpmedel äro minutiös begreppsanalys och konstruktiv konsekvens, skulle kunna medföra en metodisk självbesinning också inom den »historiskt-kritiska» forskningen. Att historikerns objektiva teckning är beroende av hans subjektiva värde- och verklighetsuppfattning, är ju ingen nyhet, men att underkasta denna själv en systematisk metodisk tukt, vore måhända en nyttig novitet.

Måhända ligger icke minst här Albert Schweitzers betydelse, positivt och negativt. Som banbrytare för en ny synpunkt kände han behov av en generaluppgörelse med traditionella problemställningar och gjorde därför sina positiva inlägg i den exegetiska debatten i form av

tre kritiska, vetenskapshistoriska översikter över hela 1800-talsforskningen, där han i varje fråga skarpsinnigt analyserade de logiskt möjliga problemlösningarna och återförde de växlande ståndpunkterna på dessa grundtyper. Genom sitt hänsynslösa mod att ensidigt tänka ut en tankegång in absurdum erbjuder han samtidigt ett lärorikt avskräckande exempel på metodens risker, logiskt konstruktionsmakeri och godtyckligt pressande av det empiriska materialet. Ty tillämpa vi numera hans egen relativiserande vetenskapshistoriska betraktelse på hans egen vetenskapliga insats, drabbas den av hans egen stående anklagelse mot den äldre forskningen: att i historien låsa in egna moderna tankar — sedan nu en annan eskatologisk betraktelse än hans egen blivit modern.

FOLKE HOLMSTRÖM.

#### ETT SVENSKT ARBETE I GREKISK PATROLOGI.

TENGBLAD, ELOV: *Syntaktisch-stilistische Beiträge zur Kritik und Exegese des Clemens von Alexandrien. Lund 1932, Sundqvist och Emond.*

Docent Tengblads nyligen ventilerade doktorsspecimen med ovanstående titel utreder stilistiska företeelser och löser textkritiska problem och är sålunda ett strängt filologiskt arbete, men många av dess resultat äro även för teologerna av sådant intresse och värde, att det väl förtjänar ett omnämmande inför teologiskt forum.

Den klassiska filologien började jämförelsevis sent att i större utsträckning arbeta med den väldiga avdelning av grekiska litteraturen som brukar kallas den patrologiska. Fjorton- och femtonhundredatalens humanism riktade sitt intresse nästan uteslutande på den klassiska profanlitteraturen; det var den förkristna antiken man ville återuppväcka, där fann man strålande mönster för kulturlivets alla verksamhetsgrenar. Den kristna antiken, som aldrig sjunkit i graven utan levde kvar som en mycket betydande beståndsdel i medeltidens andliga odling, saknade för en stor del av humanisterna allt intresse; den lät man kyrkan och teologerna behålla. Enstaka framstående företrädare för riktningen såsom Valla och Erasmus ägnade sig, gärna i opposition mot det inom kyrkan vedertagna, även åt denna litteratur, men huvud-



sakligen åt den latinska. Motreformationen medförde tillbakagång för humanismen och ökning av det teologiska intresset, och detta kom så småningom även den grekiska patrologien till godo trots misstänksamhet från de strängaste katolska kretsarna, som talade om grekiskan som »kättarnas språk». Framför allt utgick från kloster i Frankrike en hel rad texteditioner och litteraturhistoriska patrologiska samlverk, dels från jansenismens kretsar (här bör främst Tillemont nämnas), dels och allra mest från den maurinska kongregationen inom benediktinerorden, som under närmare ett par århundraden försåg världen med standardeditioner av grekiska kyrkofäder; det förnämsta namnet är här Bernard de Montfaucon, grundläggaren av den grekiska paleografien, vilken också av honom fått sitt namn.

På protestantiskt håll voro prestationerna mindre betydande. Den klassiska filologien tog i sjuttonhundratalets Holland en avgörande vändning åt grekiskans håll, så att vi där ha de första stora filologer, som företrädesvis voro grecister, men den alltmer ensidiga inriktningen på det rent klassiska med underskattande av, ja rentav förakt för kejsartidens litteratur, som den holländska filologien såväl som nyklassicismen i Tyskland blev orsak till, hindrade fortfarande ett mera intensivt patrologi-filologiskt arbete. Först den »historiska» riktning som trängde fram under 1800-talets senare hälft vidgade intresset till att omfatta även den kristna grekiska litteraturen. Betecknande är, att den mest använda handboken i grekisk litteraturhistoria, som utgått i flera upplagor, ännu för några få årtionden sedan sade sig behandla den kristna litteraturen endast därför att den i formellt hänseende stod under den döende grekiska kulturens inflytande och framför allt därför att kyrkofäderna bevarat en hel del litterärt och historiskt hedniskt stoff, som icke finns på något annat håll. Nu däremot rättfärdigar samma handbok i stället att den tar upp de kristna skriftställarna i en särskild avdelning och icke behandlar dem tillsammans med de hedniska författare och litteraturgenrer, med vilka var och en närmast hör samman, och Wilamowitz kunde beteckna en den kristna grekiska litteraturens historia under antiken såsom lika meningslös som en den katolska litteraturens historia sedan tridentinska mötet.

Det förnämsta uttrycket för den klassiska filologiens ökade patrologiska intresse är Berlinakademiens stora textserie »Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte», inom vilken den yppersta prestationen hittills är Ed. Schwartz' mästerliga edition av Eusebios' kyrkohistoria.

I denna serie ingår även Otto Stählin's i flere avseenden utmärkta edition av Clemens Alexandrinus. Där är texttraditionen (som ej är vidlyftig) för första gång fullständigt utnyttjad, vidare texten på många ställen förbättrad av utgivaren och hans medhjälpare, och slutligen anföras sida för sida källor och parallellställen i en särskild apparat, som vittnar om en imponerande flit och en oerhörd lärdom hos utgivaren. Den största bristen är att han vid textgestaltningen icke har kunnat bygga på någon grundligare detaljkänedom om Clemens' språk och stil, vilket gör att många onödiga ändringar gjorts i texten och å andra sidan många fördärvade ställen fått stå kvar utan anmärkning eller gjorts till föremål för mindre lyckade restaureringsförsök.

Här sätter nu Tengblad in; han har goda förutsättningar för ett sådant arbete: skarpsinne, säker stilkänsla, sunt omdöme och vidsträckt beläsenhet inom kejsartidens grekiska prosalitteratur, och han har därför också på de flesta ställen nått övertygande resultat både i bokens första del, som granskar några genomgående stilistiska företeelser, och i den senare, som textkritiskt behandlar ett stort antal enskilda ställen. Åtskilligt måste bli av vikt för teologiska och filosofiska undersökningar rörande Clemens.

Så skulle det lätt kunna hända, att en filosof eller teolog, som ville utreda en clementinsk tankegång, bleve vilseledd, om han ej kände den stilistiska egendomlighet som behandlas i första kapitlet: *Das Studium der Variatio sermonis im Dienste der Kritik und der Exegese*. Clemens är en medveten och mången gång raffinerad stilkonstnär, trots att han som så många andra kristna grekiska författare uttryckligt framhäver sin likgiltighet för den genomarbetade formen. Ett framträdande drag i stilen är hans strävan efter språklig variation, där en tanke skall upprepas eller där samma begrepp återkommer flere gånger. Författaren behandlar framför allt vad han kallar »Variation bei Wiederholung des Tertiums in parallelen Gliedern», t. ex. när »Gud gör gott icke av nödtvång utan av fri vilja» av Clemens förses med ett varierat uttryck för »gör gott» även i senare ledet och formuleras så: οὐκ οὖν ὁ θεὸς ἀνάγκη ἀγαθοποιεῖ, κατὰ προαίρεσιν δὲ εὐποιεῖ. »Gör gott» är i ena ledet uttryckt med ἀγαθοποιεῖ, i det andra med εὐποιεῖ, utan att någon saklig skillnad är avsedd, endast för den språkliga variationens skull. En engelsk kommentator har där anmärkt: ἀγαθοποιεῖ »benefits», neutral, as an unconscious power might do, εὐποιεῖ »is beneficent to» as a conscious agent, vilket är en hyperfin

och helt felaktig distinktion, gjord därför att det här avhandlade stildraget icke tillräckligt observerats. Stilanalysen hindrar en där att förfalla till missriktad subtilitet. Författaren underskattar dylika uttryckssätts frekvens i modern litterär prosa, men hans utredning av det grekiska bruket är mycket nyttig.

Det andra kapitlet, som handlar om vissa slags upprepning av substantiv, är av mera rent filologisk betydelse, men där når i gengäld överblicken över den behandlade företeelsen ut över större områden av grekiska litteraturen. Av mycket stort intresse för teologerna äro tredje och fjärde kapitlen, det tredje speciellt för exegeterna: Zur Form der Begriffsbestimmung in der exegetischen Fachsprache. Här analyseras ingående de stilistiska former som användes när man citerade och sedan förklarade ett ord ur skriften. De kristna författarna kunde därvid särskilt anknyta till den judisk-hellenistiska bibeltolkningen, såsom klart framgår av några i kapitlet behandlade Filonställen. »Ein Beitrag zur Psychologie der Wortstellung» heter det fjärde kapitlet, som visar hur en på grund av sammanhanget aktuell eller på annat sätt dominerande satsdel i mera affektbetonad stil ofta tränger sig fram och får en tidigare plats i satsen än den får i normala fall, i vanlig lugn och regelbunden framställning. Till de vackraste detaljerna i detta innehållsrika kapitel hör ett antal tolkningar av ställen i Nya Testamentet, mest hos Paulus, vars stil ju är i hög grad affektbetonad. Vad som här menas framgår bäst genom ett citat från s. 57: »2 Kor. 2, 4 ἔγραψα ὑμῖν διὰ πολλῶν δακρύων, οὐχ ἵνα λυπηθῆτε, ἀλλὰ τὴν ἀγάπην ἵνα γνῶτε, ἣν ἔχω περισσοτέρως εἰς ὑμᾶς. Kaum ist das harte Wort λυπηθῆτε ausgesprochen worden, so drängt sich das gegensätzliche und zugleich dominierende τὴν ἀγάπην hervor — ein ganz klares Diagramm der Stimmung des Briefschreibers den Korinthiern gegenüber.» Ett par av dessa ställen, Rom. 11: 30 och Hebr. 10: 1, äro verkligt svåra och sedan gammalt mycket diskuterade; de ha nu, tror jag, genom Tengblad fått sin riktiga tolkning. En lika övertygande tydning får på ett annat ställe i boken Rom. 2: 28—29; såväl i detta fall som rörande 11: 30 har Lietzmann i brev meddelat sin anslutning till Tengblads uppfattning.

En viss ensidighet vidlåder detta kapitel, då det endast i mycket ringa grad framhåller en annan faktor, som säkerligen ofta har medverkat och ibland är den enda orsaken till en sådan ordställning, nämligen den rytmiska; den grekiska rytmen i egentlig mening, kvantitetsrytmen, torde där knappast vara så viktig som om jag så får säga

intensitetsrytmen, som gör att små, icke framhävda ord gärna placeras mellan ett par mera starkt framhävda.

Senare hälften av boken har jag icke anledning att här gå närmare in på. Den är genomgående av samma kvalitet som den förra och bjuder på ett stort antal säkra detaljtolkningar och textförbättringar, av vilka somliga äro icke endast riktiga utan också högst eleganta.

Skörden är mycken på detta fält av filologiens marker; hos Clemens återstår ännu mycket att göra, och de flesta av kyrkofäderna äro icke alls eller ytterst bristfälligt bearbetade ur dessa synpunkter, vilket beror dels på texternas omfång och avsaknaden av hjälpmedel i form av indices o. d., dels på att moderna editioner med tillgodogörande av hela traditionen blott finnas till en mindre del av författarna. Ett par större företag äro igång vid sidan av Berlinserien: i Tyskland är Gregorius av Nyssa under utgivande, och de polska filologerna ha tagit sig en ännu större uppgift före, i det akademien i Krakov förbereder en edition av den andre store Gregorios, Nazianzenen. Det fordras mångas samarbete för en sådan uppgift; en enskild rår icke med mycket, när handskrifterna till *en* författare räknas i flere hundratal, ja överskrida tusentalet.

ALBERT WIFSTRAND.

#### DEN NYASTE ORIGENESFORSKNINGEN.

VÖLKER, WALTHER: *Das Vollkommenheitsideal des Origenes. Eine Untersuchung zur Geschichte der Frömmigkeit und zu den Anfängen christlicher Mystik. Beiträge zur historischen Theologie, 7). Verlag von J. C. B. Mohr, Tübingen 1931. 236 sid.*

KOCH, HAL: *Pronoia und Paideusis. Studien über Origenes und sein Verhältnis zum Platonismus. (Arbeiten zur Kirchengeschichte hrsg. von Emanuel Hirsch und Hans Lietzmann, 22). Verlag von Walter de Gruyter & Co., Berlin und Leipzig 1932. 344 sid.*

Det finns blott få teologer inom den gamla kyrkan, som i betydelse och i tankarnas rikedom och vidd kunna mäta sig med Origenes. Emellertid har hans gestalt, sådan den träder oss till mötes i traditionen och i hans egna skrifter, något svävande och obestämt över sig. Detta har givetvis icke kunnat undgå att sätta sina spår även i forskningen.

Man har haft svårt att komma fram till en avslutad helhetsbild av mannen och hans gärning.

Om det tidigare länge och väl rätt stillastående inom forskningen kring Origenes, så kan man nu utan överdrift säga, att *Origenesforskningen under de sista decennierna tagit stora steg framåt*. Den första förutsättningen för ett fruktbart arbete på detta område var givetvis framställandet av en verkligt kritisk textupplaga. En sådan hade saknats, till dess »Die Kirchengäter-Commission der preussischen Akademie der Wissenschaften» tog saken om hand och utgav sin Origenesedition. I denna föreligger nu redan den största delen av Origenes' till vår tid bevarade skrifter i en så långt detta är möjligt kritiskt hållbar text. Huvudsvårigheten, med vilken Origenesforskningen alltid har att kämpa, består däri, att vi äga en avsevärd del av Origenes' skrifter — däribland huvudarbetet »De Principiis» — endast i latinsk översättning, och att översättaren, Rufinus, tillåtit sig allahanda tendentiösa omgestaltningar av texten.

Det första stora steget framåt togs genom De Faye's monumentala arbete »*Origène, sa vie, son oeuvre, sa pensée*» (Bd I—III, 1923—1928). Genom sina tidigare forskningar över Clemens Alexandrinus och gnosticismen gick han utomordentligt väl rustad till sin undersökning av Origenes. Man torde icke kunna frångå denna undersökning en dubbel förtjänst. Först och främst den källkritiska: De Faye har såsom ingen före honom proklamerat och också för egen del gjort det mest samvetsgranna bruk av grundsatsen, att man vid framställningen av Origenes' åskådning endast får begagna sig av oomtvistliga källor. Men vidare har De Faye nedlagt ett stort och framgångsrikt arbete på att inställa Origenes i hans verkliga miljö (Bd II, *L'ambiance philosophique*). Det är De Faye's förtjänst att genom detta arbete hava lagt den solida grundval, på vilken Origenesforskningen nu kan bygga vidare. Då hans insats i detta avseende tidigare utförligt skildrats i denna tidskrift (årg. 6, 1930, sid. 47 ff.), kunna vi här nöja oss med dessa korta antydningar.

Dock felades det ännu åtskilligt för att man skulle kunna sägas ha fått en enhetlig bild av Origenes. Framför allt var det en stor fråga, som krävde närmare undersökning: vad är *grundmotivet* i Origenes åskådning? Här lämnar De Faye's framställning icke något entydigt svar; han har överhuvud taget icke ställt problemet. På denna punkt ha nu Völker och Koch koncentrerat sina undersökningar. Båda se som sin uppgift att förstå Origenes' åskådning ut ifrån dess eget

organiska centrum. Just detta intresse för grundmotivet är det aktuella nutidsdraget i de båda undersökningarna. Till skillnad från äldre, mera atomistiska problemställningar få de därigenom en viss gemensamhet i själva totalinriktningen. Men därmed synes också det för dem gemensamma vara uttömt. På frågan, vari grundmotivet närmare skulle bestå, ha nämligen de båda författarna åtminstone skenbart kommit till rakt motsatta resultat.

1. Völkers huvudinvändning mot den äldre forskningen går ut på att denna i allt för hög grad låtit sin bild av Origenes bestämmas av hans mera läromässiga och apologetiska framställningar i »De Principiis» och »Contra Celsum». Följden har blivit, att den på otillbörligt sätt kommit att lägga tyngdpunkten på det filosofiskt-dogmatiska systemet. Det rationella elementet i Origenes' åskådning har blivit överbetonat. Nu är det ingalunda Völkers mening att bestrida, att det finns ett sådant rationellt element hos Origenes; tvärt om framhåller han eftertryckligt, »dass unser Alexandriner eine stark rationale Unterströmung in dem Strom seines seelischen Lebens beherbergt» (s. 95). Vad han däremot vill bestrida är, att detta skulle vara det som innerst karakteriserar Origenes' personlighet och åskådning. »So wenig der Philosoph in Origenes verleugnet werden soll, so kann man es doch bestreiten, dass dies rational-dialektische Moment für sein inneres Sein von zentraler Bedeutung gewesen sei» (s. 14).

I motsats härtill vill Völker söka sig tillbaka till de religiöst-etiska drivkrafterna, som ligga bakom systemet. Hans bemödande går enligt hans egen formulering ut på »att teckna en bild av Origenes såsom kristen, av hans fromhet och av hans allvarliga etiska strävan, en bild, som skall visa denne man i ett annat ljus än den djärve, spekulative filosofens» (s. 21). Völker kan då icke grunda sin framställning blott på de mera filosofiskt färgade skrifterna av Origenes. Särskilt homilierna och kommentarerna bliva för honom källor av första ordningen. Att dessa senare skrifter väsentligen föreligga blott i Rufinus' översättningar, behöver enligt Völker ej vålla någon egentlig svårighet, då Rufinus' förvanskningar blott röra de dogmatiska frågorna, men däremot icke fromheten och etiken. Med stöd av detta material tecknas nu Origenes såsom den store *mystikern*, förelöparen till munkväsendet och den österländska fromhetstypen överhuvud. Uppgiften för den efter fullkomlighet strävande kristne kan helt kort karakteriseras så, att han har att slita sig loss från kroppens och lidelsernas band och

stiga upp till den översinnliga världen. Begynnelsen sker genom kampen mot synden och världen; men över askesen höjer sig det mystiska uppstigandet, vilket till sist kulminerar i det ekstatiska uppgåendet i Gud. Den text, på vilken Völker huvudsakligen stöder denna sin framställning, är den 27:e Numeri-homilian, där Origenes i anslutning till berättelsen om Israels barns ökenvandring lämnar en utförlig teckning av de olika stadierna vid själens mystiska uppstigande.

Det är synnerligen tacknämligt, att Völker på allvar tagit upp problemet om de drivande krafterna i Origenes' åskådning och med så stor grundlighet genomarbetat det skiftande materialet från de angivna synpunkterna. Visserligen kan det ifrågasättas, om han verkligen lyckats att på övertygande sätt bestyrka sin tes om Origenes såsom mystikern-ekstatikern, särskilt om detta skall få den psykologiska innebörd, som det har hos Völker. Men med denna fråga står eller faller icke hans arbete. Under alla omständigheter har hans undersökning spritt så mycket ljus över förut dunkla sammanhang, att Origenesforskningen genom detta Völkers arbete kan sägas hava tagit ett icke obetydligt steg framåt.

Vi kunna emellertid icke underlåta att här fästa uppmärksamheten på en viss oklarhet i Völkers frågeställning. Hela undersökningen är byggd på alternativet: *rationell eller mystisk*. Såsom åtminstone i viss utsträckning liktydigt med detta alternativ användes det andra: *filosofisk eller kristen*. Som exempel på sammanvävandet av dessa båda alternativ må anföras följande sats från sid. 135: »E. de Fay ist zurückhaltender und erkennt Ekstasen bei Origenes nicht an, was ganz in der Linie seiner einseitigen Durchführung der Intellektualisierung der Gnosis liegt, wie sein ganzes Werk ja überhaupt hinsichtlich des Arbeitens mit einem angeblichen logischen System bei Origenes eine noch nie dagewesene Entchristlichung unseres Alexandriners darstellt und zugleich eine Reduzierung seines grossen inneren Reichtums auf ein dürres und durchsichtiges, rationales Schema».

Detta resonemang innesluter tydligen en förväxling mellan »det religiösa» och »det kristna». I stor utsträckning kan Völker ha rätt, då han protesterar mot en äldre uppfattning, för vilken Origenes huvudsakligen står såsom den rationelle filosofen. I själva verket drives Origenes genomgående av ett »religiöst» intresse, även då han är upptagen t. ex. med kosmologisk spekulatation. Om det blott vore detta, som Völker ville framhålla, då han gentemot det »rationella» ställer det »mystiska», så vore intet att däremot invända. Men nu griper

hans andra alternativ in: filosofisk eller kristen. Han vill i Origenes se icke så mycket filosofen, som väsentligen lever på den antika hellenistiska traditionen, utan mera den i kristen åskådning rotade personligheten. I De Faye's återhållsamhet att tala om »ekstas» hos Origenes ser Völker ett symptom på en obefogad »Entchristlichung» av Origenes' uppfattning. Härmed har frågan emellertid förlagts på ett nytt plan. Det gäller nu, huruvida Origenes' kristendomstyp är mera hellenistiskt eller mera specifikt kristet färgad. Och då måste man förvånas över, att just »mystik» och »ekstas» skola vara bevis för en utpräglad kristen typ. — Völkers fel ligger alltså däri, att han låter de båda alternativen »rationell eller mystisk» och »filosofisk eller kristen» täcka varandra. I verkligheten förhåller det sig däremot så, att *båda* leden inom det förstnämnda schemat falla på *samma* sida inom det andra. Den »filosofiska», hellenistiska åskådningen rymmer inom sig såväl det rationella som det mystiska. Dessutom är det att märka, att uttrycket »filosofisk» lätt kan framkalla falska associationer, som om det vore fråga om en filosofisk och alltså icke religiös åskådning. Men den senantika »filosofien» är till stor del ingenting annat än frälsningslära, alltså just religion. Genom konstaterandet att Origenes' intresse avgjort är religiöst har alltså ännu intet sagts till bestämning av hans religiösa typ. På denna sistnämnda fråga, typfrågan, kan svaret endast bliva det, som hans något yngre samtida, nyplatonikern Porfyrios uttryckte så: Origenes »helleniserar». Det hade varit önskvärdt, att problemet om Origenes' religiösa typ blivit upptagen till grundligare undersökning. Nu kan det visserligen sägas, att liknande oklarheter kunna påvisas också hos De Faye. Men då Völker mera medvetet inriktar sig just på grundmotivet hos Origenes, hade man rätt att hos honom vänta ett noggrannare klagörande.

2. Om Origenesforskningen genom Völkers undersökning bragts ett betydelsefullt steg framåt, så gäller detta i långt högre grad om Hal Koch's förnämliga arbete »*Pronoia und Paidensis*». Åtskilliga av de önsksningar, som ovan framstälts i anslutning till Völkers undersökning, ha här redan gått i uppfyllelse. Om Völker vid sitt försök att tränga tillbaka till de drivande krafterna i Origenes' åskådning delvis prisgivit det som redan var vunnet genom De Faye's arbete — i textkritiskt avseende betecknar Völker snarast en tillbakagång — så är Koch på helt annat sätt angelägen om att tillvarataga arvet från De Faye. Men han blir icke stående där denne stannade. Han för frågan längre fram och djupare in.



I arbetets första huvuddel (s. 13—162) lämnas en mönstermodell utredning av frågan om »grundmotivet i Origenes' tänkande» — alltså just det problem, där man lämnas i sticket av De Faye. Detta grundmotiv finner Hal Koch i paideusis-motivet. Centraltanken i Origenes' kristendom är tanken på de fria förnuftsväsendenas uppfostran och ledning genom den gudomliga försynen. Träffande karakteriseras Origenes' åskådning såsom pedagogisk idealism. Gud framställs som läraren och uppfostraren, vilken förverkligar sina pedagogiska avsikter på många skilda sätt, genom skapelsen av den synliga världen, genom filosofien, genom den gammaltestamentliga uppenbarelsen, genom Logos' inkarnation, genom pistis' och gnosis' liv inom kyrkan o. s. v. Origenes' gärning består alltså däri att han omformat kristendomen till pedagogisk idealism och sammanskådat allt inom densamma under den uppfostrande försynens huvudsynpunkt.

Varifrån har då Origenes hämtat materialet till denna tankebyggnad? Detta undersökes i den andra delen (s. 163—304), som handlar om »Origenes och den grekiska filosofien». Paideusis-tanken, sådan som den möter hos Origenes, är någonting nytt inom kyrkan. Han har icke övertagit den från apologeterna eller Klemens, än mindre från nya testamentet, utan från den grekiska filosofien, i sista hand från Platon själv. Det är ju bekant, vilken central ställning παιδεία och ἔρως i ouplösning förening intaga hos denne. Hit gå, såsom Koch övertygande visat, ytterst rötterna till Origenes' paideusis-motiv. Koch nöjer sig emellertid icke med detta resultat och med att påvisa den stoiska teodicéns betydelse för Origenes. Framför allt undersöker han Origenes' ställning till den samtida skolfilosofien. Här når Koch vida utöver De Faye, och ger en utomordentligt intressant bild av huru det väsentligen är med de inom skolfilosofien gängse problemen som också Origenes arbetar, liksom hans argumentering förete alldeles samma drag som dennas. Överhuvud kan hela denna avdelning angående Origenes' förhållande till den grekiska filosofien betecknas som glanspunkten i boken. Genom det material, som här i rikt mått framdragits, äger man en helt annan möjlighet än förut att förstå Origenes i hans verkliga miljö — för att nu icke tala om det självständiga intresse, som knyter sig till denna samvetsgranna och skickliga framställning av ett föga känt och föga bearbetat skede inom den senantika filosofien.

Den tredje, avslutande delen (s. 305—321) behandlar frågan om »Origenes och kristendomen». Grundmotivet i Origenes' tänkande är

det grekiska paideusis-motivet. Och dock *känner* han sig alltigenom såsom kristen och såsom motståndare till den grekiska filosofien. Med rätta tillbakavisar Koch tanken, att Origenes' teologi skulle vara ett medvetet försök att förena kristendom och grekisk filosofi — en annan sak är, att den faktiskt blev en sådan förening. Origenes' avsikt var ingen annan än att hävda kristendomen. Han vill ej vara filosof, utan bibelteolog. Men det egendomliga är, att det just är paideusis-motivet, som också binder honom vid kyrkan och kristendomen. Det som ger kristendomen dess absoluta överlägsenhet över all filosofi är, att den ensam förmår att hjälpa upp och fostra även den stora massan av ovetande och syndare, såsom Origenes' ständigt återvändande argument mot Kelsos lyder. Det är av stor betydelse, att Origenes först var kristen, och sedan kommer i kontakt med filosofien. Men hans ursprungliga kristendom — framhåller Koch — är det 2:a århundradets kristendom sådan den möter oss t. ex. i Hermas' Herden eller i 2 Klemensbrevet. Det är denna, han vill försvara mot gnostiker och grekiska filosofer. Men därigenom drives han in på filosofiens studium, och kan då icke undgå att taga även positiva intryck av den. Men under allt detta är och förblir han till sin personliga övertygelse kristen. Den tanken har aldrig kunnat uppkomma hos honom, att han skulle lossa på förbindelsen med kyrkan och kristendomen.

Det kan ifrågasättas, om förf. icke genom att som bakgrund välja det 2:a århundradets kristendom gjort det svårare för sig än vad som var nödvändigt, då det gäller att förklara samvaron mellan kristet och grekiskt, och i samband därmed, om han icke något överbetonat Origenes' rent individuella insats härvidlag. Väl är det sant, att man för att göra Origenes rättvisa måste utgå från kristendomen i den gestalt, vari den förelåg för honom. Men varför skall man just hålla sig till Hermas' Herden och 2 Klemensbrevet? Man behöver blott nämna namnet på Origenes' födelsestad, Alexandria, för att erhålla en långt mera konkret och tillförlitlig bakgrund. I denna senantika andliga metropol mötas de olika kulturerna och religionerna; den är religionssynkretismens hemvist. Här har långt före Origenes grekiskt och kristet flutit samman, och i sådan miljö har han han vuxit upp. Hans andliga bakgrund är 2:a århundradets kristendom — sådan denna gestaltats i Alexandria. Mot denna bakgrund avtecknar sig Origenes' gestalt med helt naturliga drag.

Koch's undersökning utkom helt kort efter Völkers. Han har därför kunnat ta hänsyn till denna endast i ett bibliografiskt bihang (s. 329

—342). I känslan av att de båda undersökningarna lett till rätt olika resultat faller Koch där följande missmodiga yttranden: »Während ich der Meinung bin, dies Grundmotiv in dem Pädagogiegedanken gefunden zu haben, welcher selbst mit der Philosophie so genau verbunden ist und erklärt, warum Origenes in so weitem Umfang die philosophischen Gedanken aufgenommen hat, so ist für Völker das 'Philosophische' dagegen nur etwas Sekundäres, während die tiefste Schicht eine christlich geprägte mystische Religiosität ist, welche durch Visionen und ekstatische Erlebnisse gekennzeichnet ist. Nach dieser Auffassung wären meine Untersuchungen nur zu den Aussenwerken gelangt. Es wirkt unleugbar ein wenig deprimierend, dass zwei Menschen dasitzen und denselben Verfasser durcharbeiten und zu so entgegengesetzten Ergebnissen kommen können» (s. 330). Fullt så pessimistiskt torde man dock ej behöva bedöma läget. Båda undersökningarna lämna var på sitt sätt goda bidrag till bestämmandet av Origenes' kristendomstyp. Är Origenes väsentligen att uppfatta som filosof eller som kristen? Av det ovan sagda framgår, att denna frågeställning är förfelad. Naturligtvis är hans intresse religiöst bestämt. Men av vad art är hans religiösa och kristna åskådning? Den är en utpräglad hellenistisk kristendom. Den hör väsentligen inom erotypens område; dess grundmotiv är — för att tala med Koch — paideusis-motivet. Men inom denna ram rymmes också vad Völker har att säga om själens »mystiska uppstigande». Även om Völker, med blicken riktad på mystikens senare former på kristendomens mark och under användande av en osäker terminologi, talar om en »kristet» präglad mystisk religiositet, och även om man kan hysa betänkligheter mot hans försök att karakterisera Origenes' personliga fromhet såsom mystisk och ekstatisk, så hör dock hela den inställning, som tar sig uttryck i detta »uppstigande», på det närmaste samman med den hellenistiska paideusis-eros-typen och avlägger i sin mån vittnesbörd om, att Origenes' kristendom bär denas drag.

ANDERS NYGREN.

# DISKUSSIONSINLÄGG

## HARNACK OCH DEN GAMMALKYRKLIGA KRISTOLOGIEN.

Det förekommer ej sällan, att i Svensk Teologisk Kvartalskrift riktas en skarp kritik mot Harnacks uppfattning om den gammalkyrkliga dogmbildningen såsom ett verk av den helleniska anden på evangeliets mark. Mest markant skedde kanske detta i en artikel av prof. Aulén i 1. hft 1929 med titeln Innebär den gammalkyrkliga kristologien en »hellenisering» av kristendomen? Till denna har docent Lindroth i sista häftet av årgång 1932 direkt anknutit i sin studie Om inkarnationstankens religiösa betydelse. Dessa nutida systematiker ha en helt annan syn på dogmats religiösa betydelse än Harnack hade. Detta skall icke kritiseras. Vad som kan anmärkas är, att man ingenstädes finner någon klar distinktion mellan en kritik av Harnacks personliga ställningstagande och hans historiska framställning. I iveren att komma åt systematikern Harnack har man svårt att göra historikern full rättvisa. Mest betänklig blir emellertid denna tendens, när man på skäligen lösa grunder låter Harnack kläda skott icke blott för vad han sagt utan även för vad han *icke* sagt. Härmed förhåller sig sålunda.

Harnack har ostridigt framställt den ofta förkättrade tesen: »Das Dogma ist in seiner Conception und in seinem Aufbau ein Werk des griechischen Geistes auf dem Boden des Evangeliums». (Lehrbuch der Dogmengeschichte, 4. Aufl. I, s. 20.) Vad innebär nu detta? Aulén uttolkar: »När det heter, att den kristologiska dogmbildningen skulle vara ett verk av den helleniska anden på evangeliets mark, så ligger tonvikten uppenbarligen icke på att det som sker sker på evangeliets mark — ty detta är något självklart — utan därpå att det som sker är ett verk av den helleniska anden. Vad Harnack åsyftar att säga är att dogmbildningen är en produkt av denna »helleniska ande» och att den därigenom innebär en »hellenisering» av »evangeliet», av »kristendomen» (a. a. s. 5). Vad skall nu sägas om denna uttolkning? Aulén resonerar tydligen på följande sätt: Här har Harnack sagt två ting om dogmbildningen, dels att den är ett verk av den helleniska anden, dels att detta verk ägt rum på evangeliets mark. Nu skall det senare vara självklart, alltså(?) måste tonvikten ligga på det förra. Men om nu i stället det förra vore självklart, då komme enl. Aulén tonvikten uppenbarligen att ligga på det senare. Finnes då något hinder för att man lika gärna kan fatta det förra som något självklart? Låt oss höra vad Aulén själv säger om saken några rader längre ner på samma

sida! »Såsom stöd för denna åsikt kan ju Harnack till en början hänvisa till det uppenbara faktum, att man under dogmbildningsprocessen arbetar med grekisk-filosofisk terminologi. Nu är ju detta emellertid ingen avgörande instans för den harnackska satsens rättmätighet. Att man teologiskt skall arbeta med den begreppsvärld som är tillgänglig är i grunden en *självklar sak*.» (Kurs. av underteckn.) Om man nu icke vill fränkänna Harnack skarpsinne nog att även kunna inse detta, så tyckes det till sist, som om den omdiskuterade tesen skulle komma att innehålla två självklara saker. Men hur blir det då möjligt, att ur den ena sakens självklarhet kunna bevisa, att tonvikten måste ligga på den andra? Även om man bortser ifrån, att detta slutledningssätt även för övrigt icke förefaller — självklart.

Sedan Harnack sålunda nolens volens blivit auktor för tesen, att dogmbildningen innebär en hellenisering av kristendomen, så skall denna tes bekämpas medelst uppställande av en densamma motsatt, nämligen denna: »Det är i själva verket så långt ifrån att den gammalkyrkliga dogmbildningen till sin egentliga tendens och innebörd kan betraktas som en 'hellenisering', att den tvärtom till sin egentliga avsikt och mening betyder ett hävdande av kristendomens egenart i motsättning till såväl den grekiska filosofien som den s. k. mysteriereligionen». Gott! Vad som här skall visas är endast, att materialet till denna »harnackbekämpande» tes utan svårighet låter sig finna — hos Harnack själv! Det råder i själva verket den fullaste överensstämmelse mellan Aulén och Harnack på denna punkt, även om Harnack med sin personliga ställning till dogmerna icke ständigt emfaserar denna synpunkt. Det är nämligen icke så, att Harnack icke skulle ha sagt något mer om den gammalkyrkliga dogmbildningen än den ifrågakvarande tesen. Vad har han då sagt?

Harnack har tydligen insett, att den apologetiska och origenistiska logoskristologien även innehållsligt sett innebar en kristendomens hellenisering. Men han har lika klart som någonsin Aulén även insett, att den kyrkliga dogmbildningsepok, som sätter in med Athanasius och de stora kyrkomötena just innebär ett hävdande av kristendomens egenart gent emot dessa strömningar. Några få citat skall klargöra detta. »Athanasius befestigte eine Kluft zwischen dem Logos, an den die Philosophen dachten, und dem Logos, dessen erlösende Wirkung er verkündigte» (A. a. II, s. 24). »Unter der Voraussetzung der Theologie der Apologeten und des Origenes ist er das wirksame Mittel gewesen um die völlige Hellenisierung und Verweltlichung des Christentums abzuwehren.» (S. 27.) »Darf die Auffassung des höchsten Gutes als eine Umbildung der altchristlichen Zukunftshoffnungen durch die griechische Philosophie aufgefasst werden, so hat doch diese den Gedanken der Menschwerdung Gottes stets abgelehnt. . . Immerhin bildete neben dem Schöpfungsgedanken der Glaube an die Menschwerdung Gottes die Scheidewand zwischen griechischer Philosophie und kirchlicher Dogmatik» (s. 59). Jämför nu härmed Auléns uttalande om den kristologiska dogmbildningen: »Tendensen i denna är den rakt

motsatta och det gammalkyrkliga kristologiska dogmat kan därför snarast betraktas såsom ett skyddsvärn mot den oförnekligt förhandenvarande 'helleniseringsprocessen'» (a. a. s. 6). Var finnes den motståndare, Aulén här bekämpar?

I fråga om Harnacks ställning till Chalcedonense, så är ju denna negativ och detta ut ifrån en rent historisk värdering. Det är dock knappast berättigat att använda Lindroths slutledning: »Vad som enligt Harnack gäller över huvud det kristna dogmat, måste i särskild grad gälla inkarnationstanken i dess klassiska utformning i Chalcedonense. Och var och en, som delar Harnacks teologiska syn, måste instämma i förkastelse domen över inkarnationstanken eller åtminstone stå oförstående inför densamma» (a. a. s. 304—305). Här tillskrives Harnacks hållning till Chalcedonense ett helt annat motiv än det verkliga. Sanna förhållandet är ju, att Harnack anser Chalcedonense som en halvmesyri i förhållande till monofysitismen, som han betraktar som den grekiska andens konsekventa dogmatiska uttryckssätt. Harnack, som väl icke kan misstänkas att personligen hylla monofysitismen, driver här en helt och hållet historieimmanent värdekritik. Kanske behöver Harnacks syn på Chalcedonenses uppkomst såsom en kompromissprodukt dogmhistoriskt korrigeras i den riktning som Lindroth antyder. Det blir i så fall en *dogmhistorisk* uppgift. Skulle Harnacks historiska syn här stå fast, så ser jag intet hinder för en systematiker att det oaktat tillskriva Chalcedonense ett högt värde och se dess tillblivelse under aspekten av en gudomlig providens. Men Harnacks historiskt grundade värdering lär väl icke kunna kullkastas på andra än historiska grunder. Är sålunda otvivelaktigt en spänning för handen mellan Aulén-Lindroths *systematiska* intentioner och Harnacks *historiska* värdering av Chalcedonense, så är detta dock icke fallet beträffande Nicenum. Här föreligger tvärtom en fullkomlig kongruens mellan de båda betraktelsesätten. Att Harnack själv säkerligen icke skulle ha tillskrivit denna omständighet så stor betydelse från sin teologiska synvinkel, är en helt annan sak, som dock bör uppgöras på rent systematiskt forum och icke genom en oklar sammanblandning av historiska och systematiska synpunkter.

IVAR ALM.

### SVAR.

Ovanstående inlägg kom mig tillhanda, när min artikel Kravet på dogmhistorisk revision, införd i förra häftet, redan var uppsatt. I och för sig kunde det vara tillräckligt att hänvisa till denna artikel. Jag tillfogar emellertid i all korthet ett par randanmärkningar. Jag ålägger mig askesen att bortse från kvickheten om det självklara. Det förefaller mig självklart, att den icke kan vara så allvarligt menad.

1. Det går icke att, såsom förf. vill, skilja mellan Harnack såsom historiker och såsom systematiker. Dogmhistorien är en historisk-

systematisk disciplin. Och H:s »historiska» framställning är på varje punkt beroende av hans »systematiska» inställning.

2. Att H:s dogmhistoria också innehåller en del mera positiva omdömen om den gammalkyrliga kristologien är en välkänd sak, som också framhållits i min senaste artikel (jfr Sv. teol. kvartalskrift, 1933, sid. 12). Härvid är att märka: 1) att H. icke heller i dessa positiva uttalanden visat sig äga någon klar blick för vad saken egentligen gäller, 2) att hans framställning av skäl, som jag i min artikel anfört, blir motsägelsefull. Redan denna motsägelsefullhet visar huru nödvändigt kravet på revision är.

3. Skall man verkligen kritiskt-sakligt granska Harnacks dogmhistoria, måste man se detta monumentalverk i ljuset av den dogmhistoriska forskningens historia från upplysningstiden intill våra dagar. Gör man det, kan man å ena sidan till fullo uppskatta den insats H. gjort, men man kan då å ena sidan icke blunda för den inre svaghet, som karakteriserar konceptionen. Kravet på grundlig revision blir ofrånkomligt.

GUSTAF AULÉN.