

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 8

1 9 3 2

HÄFTE 4

I N N E H Å L L

	Sid.
Om inkarnationstankens religiösa betydelse, av A. HJALMAR J. LIND- ROTH	303
Idealism och kristendom, av CARL STANGE	320
Det religiösa kunskapsproblemets aktuella läge, av FERNAND MÉNÉGOZ	329
Från den teologiska samtiden	347

Teologisk litteratur:

De tre sista decenniernas Ebed Jahveforskning, av <i>Carl Lindhagen</i>	350
KARL BARTH: Fides quaerens intellectum. Anselms Beweis der Exi- stenz Gottes im Zusammenhang seines theologischen Programms, av <i>A. Hjalmar J. Lindroth</i>	376
EMIL BRUNNER: Das Gebot und die Ordnungen. Entwurf einer protestantisch-theologischen Ethik, av <i>A. Hjalmar J. Lindroth</i> ...	376
OLOF LINTON: Das Problem der Urkirche in der neueren Forschung, eine kritische Darstellung, av <i>Gustaf Aulén</i>	385

Diskussionsinlägg:

Ett försvar för en Schelertolkning, av <i>Harald Eklund</i>	395
En gensaga till professor E. Newman, av <i>N. P. Ollén</i>	403
Svar av <i>Ernst Newman</i>	405

L U N D

C. W. K. G L E E R U P S F Ö R L A G

OM INKARNATIONSTANKENS RELIGIÖSA BETYDELSE

AV DOCENT A. HJALMAR J. LINDROTH, UPSALA

I.

Enligt kyrkans traditionella trosformler fattas inkarnationen såsom föreningen av Kristi två naturer i en person. Chalcedonense står som inkarnationstankens klassiska urkund. Här hävdas, att Kristus är »till gudomen av samma väsen som Fadern och till mänskligheten av samma väsen som vi» samt att han är »en och samme Kristus, Son, Herre, Enfödd, vilken vi lärt känna i två naturer ouplösligt och oskiljaktigt (ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως) utan sammanblandning och förvandling (ἀδιαίρετως, ἀχωρίστως), i det att skillnaden mellan naturerna ingalunda upphäves för enhetens skull, utan tvärtom vardera naturernas egendomlighet bevaras och båda gå samman till en person (πρόσωπον) och till en framträdelseform (ὑπόστασις)».¹ Då man stundom vill göra gällande, att dogmerna sakna varje religiös betydelse, brukar man vara snar att peka just på Chalcedonenses paradoxala formel. Denna — så menar man — måtte väl i sin stela otymplighet vara ett eklatant exempel på huru utblottat dogmat är på varje religiös betydelse. Och då Chalcedonense står som inkarnationsdogmens klassiska urkund, kommer nämnda omdöme att gälla speciellt detta dogma. Väl intar inkarnationstanken inom katolsk dogmatik en central och inom engelsk teologi en framskjuten plats, men onekligt är, att den inom evangeliskt-lutherskt andeliv² under senare tider fått en mycket undanskymd ställning. Innebär detta, att den djupast saknar en religiöst levande innebörd? Har inkarnationstanken någon religiös betydelse?

¹ Jfr C. Mirbt: Quellen zur Geschichte des Papsttums und des römischen Katholizismus, 1911³, s. 65; översättningen enligt G. Aulén: Dogmhistoria, 1917, s. 66.

² Här åsyftas ickä blott teologien utan fromhetslivet över huvud på evangeliskt-lutherskt område. Att förhållandet varit det nämnda i vårt land, torde ligga i öppen dag. Att detsamma gäller det evangeliska Tyskland, har prof. A. Titius, Berlin, och prof. H. Weinel, Jena, m. fl. sagt mig.

För besvarande av den frågan vill jag till en början visa på två alldeles motsatta omdömen om Chalcedonense. Harnack nöjer sig i sin stora Lehrbuch der Dogmengeschichte II, 1909¹, vid bedömandet av Chalcedonense med att visa dels på denna trosformels historiska ursprung, dels på dess betydelse för den orientaliska fromheten. Två olika intressen gjorde sig gällande vid mötet i Chalcedon, ett cyrilliskt-alexandriskt-österländskt och ett romerskt-västerländskt. Det var m. a. o. två olika kristologier, som här hade att förenas, en monofysitisk och en den mindreasiatisk-västerländska tvånatursläran förutsättande kristologi. Att förena två så heterogena element kunde ej ske utan kompromiss, och denna kompromiss ledde till Chalcedonenses paradoxala formel. Denna utgör — så menar Harnack — en utmaning mot det djupaste i den österländska fromheten. Ty enligt densamma hade ej det gudomliga i sig upptagit det mänskliga och det mänskliga hade ej upphöjts till det gudomligas höjd, »sondern lediglich in der Person des Erlösers, also nur mittelbar und in einem Individuum, sind menschliche und göttliche Natur vereinigt».¹ Detta kunde ej tillfredsställa den fromme österlänningen, som gått i skola hos Athanasius och Cyrill. »Die kahlen, negativen vier Bestimmungen (ἀσυγχύτως etc.) mit denen Alles gesagt sein soll, sind nach dem Empfinden der klassischen Theologen der Griechen im tiefsten irreligiös».² Härmed har Harnack ur dogmhistorisk synpunkt uttalat en total förkastelse om över Chalcedonense. Vad hans omdöme dogmatiskt och ur systematisk-teologisk synpunkt är, kunna vi i detta sammanhang endast indirekt sluta oss till. I överensstämmelse med sin egen teologiska åskådning fattar Harnack, såsom välkänt är, det kristna dogmat som en konception av den grekiska anden på evangeliets mark. Dogmat återger sålunda icke den kristna trons väsen, utan det gäller att gå tillbaka till några enkla religiösa grundtankar i Jesu evangelium. I Chalcedonense nådde den gamla kyrkans dogmutveckling en relativ avslutning. Vad som enligt Harnack gäller över huvud det kristna dogmat, måste i särskild grad gälla inkarnationstan-ken i dess klassiska utformning i Chalcedonense. Och var och en, som delar Harnacks teologiska syn, måste instämma i förkastelse domen

¹ A. a., s. 396.

² A. a., s. 397.

över inkarnationstanken eller åtminstone stå oförstående inför densamma.

I engelsk teologi får Chalcedonense ett helt annat bedömande. De teologer, som skrivit i samlingsverket *Essays on the Trinity and the Incarnation*, edited by A. E. J. Rawlinson 1928, representera en systematiserande riktning och vilja i sista hand från systematisk-teologisk synpunkt komma till rätta med inkarnationen. L. Hodgson avslutar nämnda samlingsverk med en uppsats: *The Incarnation*. Såsom Hodgson tillmäter de kristologiska stridigheterna på 400-talet klassisk betydelse, så tillerkänner han Chalcedonense ett utomordentligt, för all framtid bestående teologisk-filosofiskt värde. Denna formel har enligt Hodgson på sådant sätt framställt kyrkans tro, att inga av de hithörande problemen eller svårigheterna kunna undvikas eller fördöljas. Men den har ock för tron löst alla svårigheterna genom att peka på Jesu Kristi person. Däri ligger Chalcedonenses bestående värde. Och det är djupast utifrån en rätt tolkning och förståelse av vad som inneligger i denna trosformel, som Hodgson vill lägga inkarnationen till grund för utredandet av det allomfattande teologisk-filosofiska problemet om förhållandet mellan det ändliga och det oändliga, det bestämda och det obestämda, det tidliga och det eviga, det skapade och Skaparen.¹

Bedömandet av Chalcedonense kan sålunda vara diametralt motsatt: å ena sidan uppfattningen av denna trosformel såsom fullständigt irreligiös även i det sammanhang, där den ursprungligen hör dogmhistoriskt hemma, å andra sidan framhållandet av dess bestående värde i alla tider och betydelse för lösandet av aktuella systematisk-teologiska och filosofiska problem än i dag.

II.

Nu skall beträffande Chalcedonenses text icke fördöljas, att den bär ett stelt och hårt och för den vid den gamla kyrkans dogmatiska språkbruk ovane nära nog fränstötande språk. Det hela tyckes vid

¹ »The problem of Christology is, as it were, a concentration of this problem: it involves the finding of that harmony of finite and infinite, of temporal and eternal, of created and Creator». A. a., s. 389.

första påseende vara uppflyttat på ett kallt, intellektualistiskt plan. Denna trosformels fyra nakna, negativa bestämningar (*ἀσυγχύτως* etc.) med vilka allt skall vara sagt, kunna — för att tala med Harnack — för mången förefalla irreligiösa. Men för att icke samma dom skall drabba snart sagt allt inom kyrkans dogmutveckling, gäller det att bakom utsagan tränga till det religiösa grundmotivet. Detta ofrånkomliga krav har uppställts av G. Aulén. Och därför har det lyckats honom — vilket skulle hava förefallit otänkbart i vårt land endast för ett par årtionden sedan — att upptäcka ett religiöst innehåll såväl i Chalcedonense som i inkarnationstanken. Den i denna tidskrift ingående uppsatsen av Aulén: Innebär den gammalkyrkliga kristologien en »hellenisering» av kristendomen?¹ utgör en dogmhistorisk programförklaring gent emot den av Harnack företrädade uppfattningen, att det kristna dogmat skulle utgöra en konception av den grekiska anden på evangeliets mark och sålunda ett uttryck för kristendomens hellenisering. I denna uppsats gör Aulén gällande, att såväl Nicaenums homousios som Chalcedonense icke äro att betrakta såsom produkter av utan fastmera såsom skydd och bålverk mot den pågående helleniseringsprocessen och sålunda positiva och äkta uttryck för den kristna tron gent emot den omgivande hellenistiska kulturen. Det har emellertid icke fallit inom ramen för Auléns uppgift i nämnda uppsats att utreda, huru den äkt-kristna tron kommit till uttryck i Chalcedonense. I uppsatsen: Det inkarnerade Ordet² ger Aulén en positiv utredning av vad som ligger i inkarnationstanken från synpunkten av förhållandet mellan inkarnationsmotivet och försoningsmotivet. Han säger här, att ett oupplösligt sammanhang föreligger mellan inkarnationstanken och försoningstanken. »Varje försök att lossa på detta sammanhang innebär ett fördunklande av den kristna trons betraktelsesätt».³ Aulén sätter först försoningen och inkarnationen i sådant förhållande till varandra, att inkarnationen fattas som den *företsättning*, varpå försoningsverket vilar. Härav framgår, att Kristi försoningsgärning ingenting mindre är än Guds eget verk. Men enligt Aulén råder ett ännu intimare samband mellan inkarnationen och

¹ Sv. T. Kv. 5. årg. 1. hft. 1929.

² Ordet och tron. Till Einar Billing på hans sextioårsdag, 1931, s. 1 ff.

³ A. a., s. 5.

Kristi livsverk. De komma djupast att *sammanfalla*, så att »det fullkomnade livsverket på samma gång är den fullkomnade inkarnationen».¹ Inkarnationen kommer sålunda icke att begränsas till själva människoblivandet, utan är något, som hänför sig till Kristi livsverk i dess helhet. På frågan: vad är det som inkarneras? svarade de gamla med all önskvärd tydlighet: Guds eget väsen, Gud själv, intet lägre än Gud, intet mellanväsen. Med Luther ser Aulén i kärleken Guds »natur» och »väsen».² Att Guds »väsen» inkarneras i Kristus betyder sålunda, att den gudomliga kärleken »tar gestalt» i honom. Och då inkarnationen är identisk med Kristi hela livsverk, innebär denna, att »Kristus levt in och lidit in den gudomliga kärleken i människornas värld».³ Så ger inkarnationen uttryck åt trons syn: att se Gud i Kristus. Härvid ligger lika mycken tonvikt vid, att det verkligen är *Gud* som att gudsuppenbarelsen i Kristus ägt rum i det *mänskeliga* värld. Tron kan m. a. o. aldrig offra enheten mellan Gud och Kristus och dock får denna enhet icke stegras till sammanblandning eller identitet, utan Kristi sanna mänsklighet måste lämnas oavkortad. »Så kan det med hänsyn till frågan om 'det gudomliga och det mänskliga i Kristus' icke sägas någonting utöver det som redan är sagt i den gamla formeln, att det gudomliga här är oupplösligt och oskiljaktigt men utan sammanblandning och förvandling förbundet med det mänskliga».⁴ Så ser Aulén icke blott i inkarnationstanken utan även i dess utformning i Chalcedonense ett direkt och klart uttryck för den kristna tron.

Huruvida Aulén i detta sitt religiösa förstående av inkarnationen stått under direkt inflytande av engelsk teologi, skall jag låta vara osagt. Ett är visst, och det är, att inkarnationstanken ingalunda saknar hemorts rätt inom äldre evangelisk-luthersk teologi.⁵ Jämföra vi

¹ A. a., s. 6.

² A. a., s. 7.

³ Ibid.

⁴ A. a., s. 9.

⁵ Man aktgive på inkarnationstankens rent av konstitutiva betydelse för Luthers nattvardsuppfattning. Att Luthers nattvardslära med betonandet av Kristi realpresens skulle vara ett medeltida relik och ett störande moment i reformatorns evangeliska åskådning, denna förr vanliga uppfattning har man på sistone börjat överge. G. Ljunggren har med rätta gjort gällande, att Luthers nattvardslära och den därmed sammanhängande inkarnationstanken till sin djupaste intention blir förstörd först i samband

Auléns ovannämnda behandling av inkarnationstanken med den förut nämnde engelske systematikern L. Hodgsons utredning av *The Incarnation*, så se vi, huru djupt religiöst förankrat och därmed religiöst bärande och fullödigt Auléns hela betraktelsesätt är. För Aulén var ju utgångspunkten inkarnationen såsom identisk med försoningen eller Kristi fullkomnade livsverk. Hodgson utgår från sina egna »philosophical reflections». Han utgår från det allmänna filosofiska problemet om förhållandet mellan det ändliga och det oändliga, det tidliga och det eviga, skapelsen och Skaparen. Han går att på ett abstrakt-filosofiskt-begreppsmässigt sätt utreda, vad som ligger i *Manhood* och *Godhead*. Han finner, att till det mänskliga väsendet såsom sådant hör »to be the self-conscious subject of the experiences of a body in this world of space and time».¹ Han finner att självbegränsningen icke är oförenlig med Guds väsen: »The very existence of this world in time and space . . . drives us to admit some limitation in the being of God». Det finnes givetvis många outforskliga grunder för denna gudomliga självbegränsning, men i vissa fall gå våra tankar till Guds kärlek: »There is much in this self-limitation of God that remains an unsolved mystery for human thought. Still, certain determinations seem to follow from the deepest Christian conviction that God is righteous love».² Han finner, att inkarnationen betyder, att en, som är gudomlig, ingår i det mänskliga livet och antar det mänskliga livets betingelser: inkarnationen innebär »the entry by One who is divine upon an experience of life under certain conditions, namely those which are involved in being the subject of experiences mediated through a body in this world of space and time; for to be the subject of such experiences is to be human».³ Inkarnationen innebär sålunda, att det gudomliga antagit mänsklig begränsning. Här är punkten, där

med Luthers rent evangeliska åskådning. Jfr G. Ljunggren: *Luthers nattvardslära, Ordet och tron*. Till Einar Billing på hans sextioårsdag, 1931, s. 193 ff. Beträffande engelskt andeliv är att märka, att detta såsom ursprungligen calvinskt var främmande för inkarnationstanken och att den engelska episkopalkyrkans bekännelseskraft, De 39 artiklarna, tillkommit under starkt tyskt-lutherskt inflytande, särskilt beträffande nattvardsläran, vadan inkarnationstanken torde hava kommit till England från äldre tyskt andeliv.

¹ *Essays on the Trinity and the Incarnation*, ed. by A. E. J. Rawlinson, 1928, s. 370.

² A. a., s. 377.

³ A. a., s. 379.

det oändliga och det ändliga, det eviga och det tidliga, Skaparen och skapelsen mötts. Utifrån denna punkt vinna alla problem om förhållandet mellan det ändliga och det oändliga, det tidliga och det eviga sin lösning. Sedan inkarnationen så utifrån »philosophical reflections» utretts, får evangeliets utsagor blott tjäna som verifikationer och kritisk norm, och Hodgson gläder sig synbarligen åt, att den »filosofiska» utredning han givit av inkarnationen fullständigt verifieras av den Kristusbild, evangeliernas utsagor framställa. Huru frestande det än vore, skall dock här icke lämnas någon ingående kritik av Hodgsons framställning av inkarnationen. Det är nog att i detta sammanhang låta tankarna gå tillbaka till Auléns förut i korthet relaterade syn på inkarnationen. Mot bakgrunden av Auléns djupt religiöst förankrade och därför fullödiga tanke på inkarnationen såsom innebärande, att ingen annan än Gud själv är handlande i Kristi frälsnings- och försoningsgärning och att Gud själv, d. ä. den gudomliga kärleken, i Kristi fullkomnade livsverk levts in och lidits in i mänsklighetens värld, verkar Hodgsons abstrakt-filosofiskt hållna framställning av inkarnationen föga övertygande. I ena fallet, hos Aulén, får inkarnationen en centralt religiös innebörd och därmed ock ett trängre innehåll, i andra fallet, hos Hodgson, har inkarnationen såsom ett specialfall av det allmänna förhållandet mellan det ändliga och det oändliga, ett synnerligen vitt innehåll, men den genuint religiösa innebörden kommer att i samma mån förflyktigas. Vi ha framför oss två alldeles olika teologiska tendenser: hos vår svenske teolog koncentration kring det för den kristna tron egenartade och väsentliga, hos den engelske systematikern en strävan att syntetiskt förena det kristna centraldogmat med en allmän filosofisk världs- och människobetraktelse.

Aulén har från början i sin framställning begränsat sin uppgift till att med inkarnationen belysa försoningsmotivet. Men han fördöljer icke, att inkarnationen sammanhänger med det kristologiska problemet i hela dess omfattning och därmed med den kristna trons alla sidor, så sant som den kristna tron är ett organiskt och levande helt, där den ena sidan med livets tusen trådar hänga samman med den andra. Med hänsyn till den metodiska begränsning, som Aulén med all rätt påtagit sig i sin framställning av inkarnationen, skulle man kunna säga, att inkarnationen enligt Aulén blir nyckeln till förståelse av för-

soningen. Hodgson menar, att »in the Incarnation of Jesus Christ is to be found the key to the problem of creation».¹ Nu är det sant, att Hodgson fattar »the problem of creation» såsom »that fundamental philosophical problem of the relation of time and eternity»² och att skapelsetanken hos honom förlorat sin religiöst levande innebörd och alltför mycket blivit ett filosofiskt-metafysiskt begrepp. Men detta innebär icke, att skapelsetanken och försynstanken över huvud sakna hemortsrätt i den kristna tron och äro att hänföra till ett religiöst indifferent, filosofiskt-metafysiskt plan, utan det är tvärtom så, att skapelse- och försynstanken hör intimt och levande samman med den kristna tron och att mycket av den spänning och det liv, som tron inrymmer, har sin grund i en viss polaritet mellan frälsnings- och försoningstro å ena sidan och skapelse- och försynstro å den andra. För så vitt dessa båda sidor höra till en och samma tro och för så vitt inkarnationstanken är nyckeln till förståelsen av den kristna försoningstanken, så måste den ock vara nyckeln till förståelsen icke blott av den kristna skapelsetanken utan även av den i tron inbegripande enheten av frälsnings- och försoningstron å ena sidan och av skapelse- och försynstron å den andra. Då denna enhet måste ligga så att säga djupare inne i trons liv, blir vår uppgift att undersöka, huruvida inkarnationstanken, sådan denna kommit till uttryck i dess klassiska urkund Chalcedonense, icke är nyckeln även till inträngandet i detta djupare liggande motiv.

III.

Det allra svåraste i den kristna tron — jag tänker härvid icke blott på försöken att teologiskt framställa tron i dess egenart utan även på det personliga troslivet — är att till ett levande helt sammanhålla den kristna frälsningstron, tron på förlåtelsen, rättfärdiggörelsen, försoningen o. s. v. å ena sidan och den kristna skapelse- och försynstron å den andra. Harnacks stora Marcion-studie³ är visserligen i

¹ A. a., s. 401.

² Ibid.

³ Marcion: Das Evangelium vom fremden Gott. Eine Monographie zur Geschichte der Grundlegung der katholischen Kirche, 1921.

första hand att anse som en historisk monografi, men har onekligen under det sista decenniet övat inflytande långt utöver den historiska teologien in på systematiskt område. Ty det var ett religiöst problem av ständigt aktuell innebörd, som Marcion brottades med, ehuru han med något skeva förutsättningar kom att lösa det på rationalistiskt och därför icke-kristet vis. Frågan om huru frälsningens Gud är densamme som skapelsens och försynens är ett problem, som måste lösas på nytt i varje ny generation för att icke säga hos varje enskild kristen. Den sista tidens stora och svåra världshändelser ha givit detta problem en synnerligen skarp relief. Förklarligt nog ha dessa händelser satt märkbara spår i våra dagars teologi. Schematiskt skulle vår tids stora teologiska huvudströmningar möjligen kunna karakteriseras på följande sätt. Sedan Storkrigets blodiga verklighet plånat ut som en överklig dröm den idylliska världsbild, som 1700-talets rationalism och dess fullföljare, 1800-talets idealism, byggt upp, har man å ena sidan i det ensidigt transcendentia sökt den kristna trons förankring: där, ovan molnen, fjärran från människolivet och historien och kulturen är den gudomliga nåden, kärleken, rättfärdiggörelsen, frälsningen, med ett ord: Gud; reflexen därav här, i människolivets värld, är domen över historien, kulturen, allt mänskligt. Å andra sidan — det är den andra huvudströmningen i vår teologiska samtid — håller man envist fast — trots det mellanliggande världskriget och därav följande revolution i andelivets värld — vid det svunna seklets idealistiskt-immanenta tänkesätt; har man i den yttre historiens virrvarr svårt att finna ett säkert fäste, så borrar man desto intensivare i det mänskliga själslivets djupa schakt för att där nå fram till gudsbelätet, imago Dei, och finna det gudomliga såsom identiskt med det djupaste och högsta mänskliga. Jag stannar vid dessa ytterlighetsriktningar i vår tids teologiska tänkande och skulle vilja säga: låter den ene den gudomliga nåden, frälsningsnåden i sin höghet och objektivitet komma oavkortad fram, så söker den andra att komma tillrätta med den kristna skapelsetanken. Men huru äro dessa två att förena?

Låt oss besinna: att hålla dessa två åtskilda — frälsningssynen och skapelse- och försynstanken — och utvälja åt sig den ena eller den andra, är i grunden mycket enkelt, ja rent av tilltalande för den förnuftiga och naturliga människan. Det blir i båda fallen en argumentering så

att säga *nedifrån*, från världen eller människan, ehuru på olika sätt. I ena fallet ligger lösningsordet i »trots»: trots världens, kulturens, människans beskaffenhet gör tron sitt djärva språng till Gud. Det skall gärna medgivas, att häri kan ligga en väldig religiös anspänning. Men det kan ock bli — vi veta det väl — en teologi utan etik. Under det skenbara allvaret kan dölja sig ett bristande allvar. Det kan bli en sedligt indifferent deism, som finner god jordmån i vår tids moraliska laxhet. Ja, en urvattnad Fader-vårs-tro med rötter i upplysningstidens tänkesätt kan anknyta härtill. — I andra fallet är lösningsordet »i enlighet med». I enlighet med vad som gömmes i människosjälens djupaste schakt når man utan varje trons språng, men med lugn nödvändighet fram till det högsta i tillvaron, till Gud. Det skall gärna medgivas, att detta betraktelsesätt ofta är prägladt av ett djupt etiskt allvar. Men det för tron oförytterliga distansmotivet: Gud — människan hotar gärna att förflyktigas. Hybris kan lätt inträda, där tron borde vara. Och den Gud, man på den vägen ville nå, avslöjar sig till sist som människoguden.

Felet med båda dessa betraktelsesätt — icke blott med det immanenta utan även med det ensidigt transcendenta — är att de använda sig av argumenteringen *nedifrån*. Därmed avslöja de sitt rationalistiska kynne, då rationalism principiellt är argumentering från ratio i motsats mot revelatio; därmed visa de ock sin brist på äkta kristen tro. Den kristna tron är icke vägen nedifrån, från människan till Gud, utan *uppifrån*, från Gud till människan. Inkarnationen, varigenom »Gudamänskan till jorden steg ned», betecknar denna väg. Och här är icke Guds frälsning, förlåtelse, rättfärdiggörelse, försoning skild från skapelsen och försynen, här är icke den gudomliga nådens sfär skild från den skapade människans, så sant inkarnationen enligt kyrkans av ålder givna trosformler betyder föreningen av det gudomliga och det mänskliga i Kristi person.

För att förstå inkarnationstanken såväl som varje annan kristen trosutsaga gäller, såsom förut sagts, att tränga till det religiösa ledmotivet. Och detta ledmotiv är här såsom eljest intet annat än den av den gudomliga kärleken helt bestämda gudsbilden, sådan denna framträder i Kristus och hans livsverk. Att det allt behärskande draget i gudsbilden, *den gudomliga kärleken*, motsvarar den kristna *frälsningstron*, är

utan vidare klart. Vad korresponderar mot den kristna *skapelse-* och *försynstron*? Svar: den gudomliga kärlekens *suveränitet*, d. v. s. den gudomliga kärleken såsom det allt annat i tillvaron behärskande, den gudomliga kärleken icke såsom inskränkt till en nådens och det inre livets sfär utan utsträckt till hela skapelsen såsom tillvarons grund- och allmakt. För denna den kristna trons dristighet, som trotsar varje argumentering »nedifrån», därför att den själv är ett »uppifrån», står inkarnationstanken som uttryck. Däri ligger dess bestående religiösa värde.

Vi ha nu att återvända till inkarnationstankens klassiska urkund, Chalcedonense, för att söka visa, huru dess bakomliggande religiösa ledmotiv är detta, att det vill låta enheten av den kristna frälsnings-tron å ena sidan, *skapelse-* och *försynstron* å den andra komma oavkortad fram. Låter sig detta uppvisa, då är denna skenbart stela och paradoxala formel icke, såsom Harnack vill göra gällande, en produkt av den grekiska anden på evangeliets mark, utan då är den, såsom Aulén i den förut nämnda uppsatsen: Innebär den gammal-kyrkliga kristologien en »hellenisering» av kristendomen? framhåller, negativt ett skydd och ett bålverk emot den kristna trons hellenisering och rationalisering och positivt ett äkta uttryck för vad som gömmer sig i den kristna tron.

IV.

För att närmare förstå det bakom de yttre trosformlerna i Chalcedonense liggande religiösa innehållet ha vi att något överblicka de kristologiska kontroverserna på 400-talet. Nestorius och Eutyches kommo att på mötet i Chalcedon dömas som haeretiker. Cyrill av Alexandria förklarades ortodox. Både haeretiker och ortodoxa voro ense i två ting: 1. Kristus var både gudomlig och mänsklig. 2. Skillnaden mellan det gudomliga och det mänskliga fick icke utplånas. *Oliksheten* mellan haeretikerna och de ortodoxa gällde frågan, huru enheten av det gudomliga och det mänskliga hos Kristus vore att fatta. Själva denna fråga ha vi att närmare för oss analysera. Kristus är *gudomlig*, och det gudomliga hos honom är icke något lägre gudom-

ligt utan lika med det högsta gudomliga, det står alltsedan 300-talet och homousios' seger fast. Det klassiska försoningsmotivet innebär, att endast Gud själv, Gud i Kristus, kan nedslå fördärvmakterna. Gud själv, Gud i Kristus är verksam i försoningsverket. Men Kristus är också *mänsklig*. Mot Apollinaris av Laodicea, som helt omfattade homousios och ville avknappa på Kristi mänsklighet, undandraga Kristus människans $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ och i dess ställe sätta $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$, hävdades, att Kristi mänsklighet är hel mänsklighet. Såsom helt och fullt människa hör han mänskligheten, skapelsen, världen till. Varför kom han? så hade Irenaeus frågat, och sammanfattade i denna fråga hela sin teologis huvudproblem. Och han svarade: Han kom för att utföra försonings- och frälsningsverket, han kom för att nedslå fördärvmakterna, synd, död och djävul. Men hans uppgift var icke blott negativ. Han kom icke blott för att nedslå, han kom ock för att åstadkomma en recapitulatio av mänskligheten, $\acute{\alpha}\nu\alpha\kappa\epsilon\phi\alpha\lambda\alpha\iota\omega\sigma\sigma\alpha\theta\alpha\iota\ \tau\grave{\alpha}\ \pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$ $\kappa\alpha\iota\ \acute{\alpha}\nu\alpha\sigma\tau\eta\sigma\alpha\iota\ \pi\acute{\alpha}\sigma\alpha\nu\ \sigma\acute{\alpha}\rho\kappa\alpha\ \pi\acute{\alpha}\sigma\eta\varsigma\ \acute{\alpha}\nu\theta\rho\omega\pi\acute{o}\tau\eta\tau\omicron\varsigma$.¹ I Kristi gudom ligger grunden till att han kunde utföra försoningsverket och nedslå fördärvmakterna. Hans sanna mänsklighet innebär, att mänskligheten, skapelsen, icke är Gud motsatt. Fördärvmakternas furste hade orättmätigt rövat, vad som tillhörde Gud, hade Irenaeus sagt. Men just i detta, att Gud i Kristus kom till världen, att Gud i Kristus blev människa, i inkarnationen, ligger enheten mellan det gudomliga och det mänskliga. Kristi frälsnings- och försoningsverk, gudsgärningen i Kristus är soteriologisk, men i soteriologiens förlängning ligger så att säga — rätt förstått — kosmologien och antropologien, varvid det är fråga om icke en metafysisk utan en religiös kosmologi och antropologi. Detta innebär — med ett allmännare ordasätt — att frälsningen och försoningen äro ett med skapelsen och försynen. Detta innebär ock — för att tala med de äldre lutherska teologerna — att den rent objektiva sidan av ordo salutis, utkorelsen, kallelsen, försoningen, rättfärdiggörelsen, härliggörelsen, är oskiljaktigt förbunden med den även subjektivt bestämda sidan, pånyttfödelsen, helgelsen, behållelsen, det etiska livet. Gud blev i Kristus människa, för att vi, mänskligheten, skapelsen, skulle bli gudomliggjorda. Det är så Irenaeus i sin kristocentriska teologi vederlade gnosticismen och hävdade

¹ Contr. hær. I c. 9: 4.

enheten av skaparguden och frälsarguden, annorlunda uttryckt, enheten av den kristna frälsningstron och skapelse- och försynstron.

Endast om denna *enhet* bevaras, framstår den kristna gudstron i sin renhet. Endast om den gudomliga *frälsande* kärleken hävdas vara identisk med den i *skapelsen* och *försynen* betygade suveräna kärleken, har kärleken kommit att ställas nog högt, så att den passar in i den kristna gudsbilden. Att bevara denna enhet är den kristna trons mästerprov; enheten mellan frälsningens Gud och skapelsens Gud eller — vilket från trons synpunkt är detsamma — enheten mellan det gudomliga och det mänskliga hos Kristus. Om frågan om enheten stod striden i de klassiska kristologiska kontroverserna på 400-talet. Nu äro vi i stånd att från det religiösa ledmotivets synpunkt, den kristna gudsbilden, bedöma haeretikerna och deras mot den äktkristna tron stridande uppfattning.

Eutyches ville så se enheten, att Kristi mänskliga natur blivit absorberad av den gudomliga, så att kvar stod endast *μία φύσις*, den gudomliga naturen. Från gudsbildens synpunkt betyder detta, att densamma kluvits. Den Gud vi se i den Kristus, som endast har den gudomliga naturen, är visserligen frälsningens Gud. Onekligt är, att den monofysitiska kristologien i hög grad är ägnad att tillgodose det soterologiska intresset. Men då den mänskliga sidan hos Kristus är försvunnen, är skapelsens Gud dold för det trons öga, som i Kristus går att söka Gud. Något av gnosticisms och Marcions söndrade gudsbild går igen i monofysitismen. Detta att tillägga Kristus endast *en* natur, den gudomliga, är — så paradoxalt det låter — att icke tänka nog högt om den gudomliga kärleken. Det är att begränsa Guds kärlek till frälsningens och nådens transcendentia sfär, men undandraga denna Guds kärlek skapelsen och världen och sålunda avknappa på kärlekens suveränitet. Däri ligger från det religiösa ledmotivets synpunkt det egentligt betänkliga hos Eutyches.

Medan Eutyches så starkt betonade enheten, att den mänskliga sidan hos Kristus försvann i den gudomliga, förnekade Nestorius enheten i Kristi person genom att lära, att en man Jesus, för livstiden var åtföljd av den gudomliga logos. Härigenom kom han liksom Eutyches, ehuru på annat sätt än denne, att sönderspränga den kristna gudsbilden. Nestorius avsikt var att i fullaste mening bevara Kristi

verkliga mänsklighet, men han avsåg ock att bevara det gudomliga i dess höghet och renhet, d. v. s. hålla det fritt från mänsklig begränsning och lidande. Men är redan kristusbilden söndrad, så måste ock gudsbilden där bakom vara söndrad. Eller m. a. o. den från lidande frie Guden må aldrig så mycket vara kärlekens, nådens och frälsningens Gud, framträder det gudomliga i Kristus blott såsom logos, som genom livstiden åtföljde människan Jesus, så är därmed sagt, att den gudomliga kärleken aldrig kommit mänskligheten, skapelsen, världen intimt nära. En klyfta gapade mellan den gudomliga kärleken och världen. Och denna kärlek var icke allmakt: vad den eljest förmodade, så kunde den icke ett, den kunde icke lida med mänskligheten och i världen. Men en kärlek, som icke är suverän och icke är allmakt, är otillräcklig för den kristna gudsbilden.

De av Nestorius och Eutyches representerade riktningarna beröva var och en genom sin teckning av Kristus gudsbilden ett väsentligt drag, kärlekens suveränitet, och däri består från den kristna trons synpunkt deras villfarelse.

Vad vill i detta läge Chalcedonense hävda? Svar: tre ting: 1. det gudomliga hos Kristus är sant gudomligt; 2. det mänskliga hos Kristus är sant mänskligt; 3. enheten mellan det gudomliga och det mänskliga är sann enhet. Här faller tyngdpunkten på enheten. Denna betyder, att den Gud, tron ser i Kristus, än frälsningens Gud och skapelsens Gud tillika. Att till ett sammanhålla frälsningstron och skapelse- och försynstron är, såsom förut sades, den kristna trons mästerstycke. Huru svårt detta är, visar redan de första århundradenas dogmutveckling. Gudsbilden har på de mest olikartade sätt hotats att sprängas: hos gnostikerna, hos Marcion, i logoskristologien, i monofysitismen och nestorianismen. Men just de två sidorna i den kristna gudsbilden: den frälsande kärleken och den skapande allmakten, suveräniteten och kärleken, vill Chalcedonense genom sin paradoxala formel förena. Här gives ingen förklaring av enheten. Att förklara, att begrunda, är att bygga upp »nedifrån», från ratio, från en allmän rationell princip. Chalcedonense visar direkt på Kristus i hans ensartade ställning. Inkarnationen kan icke förklaras, då den är ett »uppfifrån». Vad Harnack anger som en brist i Chalcedonense, nämligen att det icke framhåller upptagandet över huvud av det mänsk-

liga i det gudomliga, utan helt enkelt pekar på »die Person des Erlösers», är dess styrka. Chalcedonense är i sin fulla rätt, då det ej ens försöker ge en förklaring; det visar direkt på Kristus och säger kategoriskt: där är det gudomliga och det mänskliga, det som är gudomlig nåd och det som är skapelse och mänsklighet, förenade. Och därför att Kristus är sådan, se vi i honom frälsningens Gud och skapelsens Gud tillika, icke blott skapelsens Guds i betydelsen av världarnas upphov, som lätt blir en filosofisk-metafysisk, religiöst indifferent idé, utan den Gud, som i sin skapande allmakt är i stånd att komma den enskilde och mänskligheten nära och låta deras konkreta livsläge bli ett med den gudomliga kärlekens frälsningsplan med dem. Utan denna samsyn kan till sist den kristna tron icke bestå. Ät denna samsyn vill Chalcedonense och dess inkarnationstanke ge uttryck. Däri består till sist dess oförytterliga religiösa betydelse.

V.

Har inkarnationstanken detta religiösa innehåll och hör denna tanke till det djupläge i trons liv, som förut sagts, så måste detta medföra vissa följder för den kristna tros- och livsåskådningen i dess helhet. Här skola blott framkastas några programmatiska satser.

Med rätta samlar sig sedan reformationens dagar den evangeliska trosåskådningen kring justificatio sola fide såsom sin orienteringspunkt. Gent emot den starkt moralistiskt präglade katolska rättfärdiggörelseläran har den evangeliska sin styrka i sin rent och klart religiösa halt. Rättfärdiggörelsen i evangelisk mening är först och främst en ideell förändring av förhållandet mellan människan och Gud, i det att Gud upptar syndaren i livsgemenskap med sig, i syndaförlåtelsens och barnskapets nya liv. Den rättfärdiggjorde är simul justus et peccator; såsom rättfärdigförklarad av Gud är han i trons och nådens transcendentia sfär rättfärdig, men han är samtidigt såsom den i köttet, i mänskligheten, i världen levande en syndare. Det skall nu icke fördöljas, att den forensiska synpunkten, som är genuint religiös, kan utföras till moralisk indifferentism för att icke säga a-moralitet. Denna möjlighet tröttna de katolska teologerna aldrig att framhäva. Den blev ock stundom verklighet i den senare lutherdomen. Men den ursprung-

liga lutherska rättfärdiggörelseläran är icke ansvarig härför. Gå vi till Augustanas berömda fjärde artikel, där det heter »att människorna icke kunna vinna rättfärdighet inför Gud genom egna krafter, egen förtjänst eller egna gärningar, utan de vinna rättfärdighet utan förskyllan för Kristi skull genom tron», så är det tydligt, att tonvikten djupast ligger på »propter Christum», då »för Kristi skull» är motsatsen till »genom egna krafter, egen förtjänst och egna gärningar», bevis för »den oförskyllda nåden» (gratis) och det som »tron» omfattar. Om denne Kristus har Luther bekänt, att han är »sann Gud, född av Fadern i evighet». Såsom sådan har han nedslagit »tyrannererna», lagen, synden, döden och djävulen och sålunda lagt den objektiva grunden till rättfärdiggörelsen. Men Luther har även bekänt om Kristus, att han är »sann människa, född av jungfru Maria». Såsom sådan kan han komma den enskilda människan nära och hos henne verka en nyskapelse. Detta är den andra, den subjektiva, förutsättningen för rättfärdiggörelsen. Denna har sålunda enligt Luther två sidor, en ideell och en reell, en »religiös» och en »etisk»: idealiter är rättfärdiggörelsen upprättandet av ett nytt förhållande mellan Gud och människan, realiter en kvalitativ nyskapelse hos trons människa. Den lutherska rättfärdiggörelsen är icke så »religiös», att det »etiska» kommer till korta. De två sidorna äro icke åtskilda utan bilda en enhet i en och samma rättfärdiggörelse, så sant som det gudomliga och det mänskliga äro en enda person i Kristus. Inkarnationstanken står på vakt emot att i den evangeliska trosåskådningen skilja den religiösa synen från den etiska. De två måste bilda en levande enhet.

Beträffande den evangeliska livsuppfattningen har intresset mer och mer samlat sig kring frågan om den kristna människotolkningen. Huru är från kristen synpunkt, d. v. s. en synpunkt som är helt och hållet bestämd utifrån Kristus, människan att fatta och bestämma? Här kan det icke vara fråga om människan såsom blott naturvarelse eller förnuftsvarelse, ej heller såsom samhällsvarelse eller en viss kulturföreteelse, ej ens människan i filosofiskt etisk mening såsom höjd över naturen eller naturen motsatt, såsom autonomt sedlig vilja, såsom självändamål och medlem i ändamålets rike. Här kan det icke heller vara fråga om människan blott såsom ett tänkt och eftersträvat ideal, som aldrig blir verklighet. Varje etisk syn på människan, som icke är

kristen, hamnar till sist i detta dilemma: antingen avknappar man på det etiska idealet för att kunna förverkliga detsamma eller bevarar man det i dess renhet och höghet med följd att det aldrig kan förverkligas. Här blir inkarnationstanken av betydelse för den kristna människouppfattningen såsom ett etikens verkliga underlag. Då enligt denna tanke Kristus är icke blott sann Gud utan även sann människa, innebär detta, att vi icke få göra vårt mänskliga väsen, »det naturligt mänskliga» till den norm, varefter vi bestämma Kristi mänsklighet, utan vi måste vända på förhållandet och efter Kristi mänsklighet som norm bestämma, huru långt vi i kristen bemärkelse kunna kallas människor. Såsom inkarnationen såsom enheten av det gudomliga och det mänskliga i Kristi person till sin specifikt religiösa sida innebär så att säga den gudomliga kärlekens nedstigande i skapelsens och mänsklighetens värld, så innebär den till sin specifikt etiska sida det mänskligas upptagande till den gudomliga kärlekens höjd. I Athanasianum fattas inkarnationen som *assumptio humanitatis in Deum*. I Kristi sanna mänsklighet såsom ett med det gudomliga har den kristna etiken det högsta möjliga sedliga ideal, som blivit verklighet. Inkarnationstanken löser så den eljest olösliga etiska frågan om ideal och verklighet och ligger till grund för den kristna människouppfattningen på sådant sätt, att det etiska betraktelsesättet aldrig får bli identiskt med ett naturligt, rationellt, allmän-filosofiskt utan alltid måste vara bestämt och behärskat av det religiösa.

Inkarnationstankens betydelse för den kristna trosåskådningen och den kristna livsuppfattningen kan med ett ord så bestämmas, att den står på vakt mot att den förra blir så ensidigt »religiös», att det etiska kommer till korta, och att den senare blir så ensidigt »etisk» (allmänföruftig, »naturlig») att det religiösa åsidosättes, eller står positivt som borgen för att den religiösa och den etiska synen icke skiljas från varandra utan ligga oupplösligt förenade i varandra. Ingen skall kunna förneka, att i detta sammanhållande av den religiösa och etiska synen låg den oerhörda styrkan i Luthers teologiska åskådning. Det nya och för sin tid omvälvande hos Luther kan betecknas som en ny och intensifierad kristocentricitet, varåt just inkarnationstanken på sitt sätt vill ge uttryck.

I D E A L I S M O C H K R I S T E N D O M

AV PROFESSOR CARL STANGE, GÖTTINGEN

I.

Med idealism menar man strävan efter ideal. En sådan strävan efter ideal tillhör allt mänskligt liv. Först då börja vi att befria oss ur det rent naturartade livets sammanhang, när i oss födes föreställningen om en värld, som icke födes med oss, utan som står framför oss såsom en uppgift. Det är människans företräde framför alla övriga levande varelser, att hon bestämmes av det godas, det sannas och det skönas idéer, och det uppstår i det mänskliga livet ett högre livsstadium, då vi bemöda oss om att ge rum åt dessa idéer i vårt liv. I den enskildes liv och i folkens liv är detta det mål, som vi alla sträva efter och böra eftersträva, att andens värld blir känd och förverkligad såsom det högre livets värld. I den enskilda människans liv kalla vi detta uppstigande för bildning, i folkens liv för kultur, — och bildning och kultur synas oss vara de högsta värden, som existera för människan.

Det kan förefalla som om bildning och kultur vore det mänskliga livets egentliga mening. Den som ställer sitt liv i bildningens och kulturens tjänst får ett livsinnehåll, som är värdigt människan. Ja, man kunde säga: idealismen är de bildades religion. Och liksom all religion är intolerant, så för också de bildades religion till en motsats mot allt som eljest heter religion. Allt vad som eljest finns i religionen betraktar idealismen som tillsats eller störning. De värden, om vilka det är fråga vid det godas, skönas och sannas idéer, synas vara oberoende av alla det historiska livets tillfälligheter. De synas äga en giltighet, liksom om det evigas värld i dem inträdde i det jordiskas sammanhang.

I denna motsats mot religionen ligger idealismens egentliga problem. Den gör anspråk på att vara absolut, d. v. s. att framställa den avslutande och slutgiltiga sanningen. Visserligen kan den ock förbinda sig med religionen och synas ta den i sin tjänst, men där detta

sker, blir religionen till en skugga. I det att idealismen menar sig fatta det eviga i den jordiska världens sammanhang, upphäves Guds evighet i dess av allt jordiskt oberoende tillvaro.

Men frågan är, om idealismen verkligen är det sista och högsta. Vid besvarandet av denna fråga visar det sig, att det finns bestämda skrankor för idealismn.

Ingen håller väl själva *strävandet* efter det goda, sanna och sköna i och för sig för det mänskliga livets högsta fulländning. Om man redan på förhand räknade med att strävandet efter det goda, sanna och sköna icke kunde uppfyllas, så måste man hålla det för hyckleri. Strävandet får sitt värde först genom målet, genom det som eftersträvas, — och om man visste, att målet dock aldrig kunde uppnås, så skulle man icke heller på allvar kunna tala om att man strävar där-efter.

Omdömet om idealismens värde beror alltså på idealens uppfyllbarhet. Idealen, som idealismen framställer, skola på intet sätt anfäktas. Det skall icke bestridas, att en fullkomlighetens värld framträder för oss i dessa ideal och att denna fullkomlighetens värld lovar att skänka oss högsta tillfredsställelse. Vi kunna icke vända tillbaka till livets begynnelsestadium, där det ännu icke gives något ideal. Vi kunna icke skatta idealen ringa eller vägra dem vårt beaktande. Man kan nå fram till idealismens övertvinnande blott om man tar den på fullt allvar, — allvarligare än den tar sig själv, så länge den blott talar om *strävan* efter idealen. Vi måste ställa det kravet, att idealismens anspråk *uppfyllas*. Icke på blotta strävandet, utan på uppfyllelsen kommer det an. I uppfyllelsen hava vi provet på idealismens värde.

Så har redan Jesus ställt sig till fariséernas idealism: »Jag har icke kommit för att upphäva, utan för att *fullborda!*» Han vill icke förbjuda fariséerna att uppställa sina bud och att sträva efter rättfärdigheten. Väl har han i mycket korrigerat deras ideal. Men också i denna fördjupning av idealen följer han i själva verket blott samma grundtankar, som uttala sig i fariséernas fordringar. Men de bliva stående på halva vägen och tillämpa icke renhetens och rättfärdighetens krav på hjärtat, utan blott på händerna, och låta dem icke gälla för det inre livet, utan blott för den yttre gärningen. Jesus är blott oändligt radikalare än fariséerna. Han erkänner helighetens krav,

men han utsträcker det till hela människan och ser hela hennes liv i ljuset av ansvaret inför Gud. Men likaså vänder han sig mot fariséernas halvhet, i det han visar dem tvedräkten mellan deras ideal och deras liv. De fordra av andra att de skola iakttaga buden, och veta dock i sitt eget hjärta intet om den sanna rättfärdigheten. De lägga tunga bördor på andra, men vilja ej själva vidröra dem med ett finger.

Man kan rent av karakterisera Jesu ställning till fariséernas moral så, att han kräver det hänsynslösaste genomförande av idealismen. Om idealismen tages på fullt allvar, så måste man inse, att de sedliga fordringarna angå hjärtat och icke blott det yttre handlandet, och att idealismens mening blott kan vara *förverkligandet* av det goda. Verkligt är det goda blott när hjärtat är gott. I det att Jesus förinnerligar den sedliga måttstocken så mycket som möjligt, kommer han till att i förverkligandet av det goda se provet på de sedliga idealens värde.

Tager man nu i denna mening idealismen på fullt allvar, så visar det sig, att idealismen i sig själv bär en oöverbärlig skranka. Som redan dess namn säger är det för den fråga om strävandet efter ideal. Ideal är det, som visar oss meningen i vår livsuppgift: det betyder, att vi icke från början äro goda, utan böra *bliva* det.

Många hysa visserligen den meningen, att människan ursprungligen är god. Vi tala om barnens oskuld och hava det intrycket, att det för dem ännu icke finns någon samvetets nöd. När Jesus säger att vi skola bliva såsom barn, så bruka vi tolka det så, att vi skola återvända till det tillstånd av oberördhet, i vilket barnen leva, vilka ännu icke veta något av hjärtats anklagelser.

Men detta omdöme om barnets sedliga godhet är berättigat blott om vi jämföra barnens *handlande* med de vuxnes *handlande*. Så länge människans själ ännu är ett oskrivet blad, finns det ännu icke så mycket i hennes liv, som hon måste förebrå sig. Det finns för barnet ännu icke några tyngande och pinande minnen. Men därav kan man icke draga någon slutsats, att människans hjärta i ungdomen är annorlunda än vid mera framskriden ålder. Det är fastmer uttryck för en riktig självkänedom, när det i Bibeln heter, att människans hjärta är ont alltifrån ungdomen.

Vi behöva blott tänka på huru det kommer till den vuxnes erfarenheter. Det är dock icke blott yttre grunder, som fört honom in på

en falsk väg. Detta antagande vederlägges redan av det faktum, att ingen människa går fri från syndens erfarenheter. Vore det blott yttre grunder, så skulle det kunna förekomma, att enskilda människor här och där kunde bli bevarade från beröringen med synden. Livets yttre omständigheter kunde gestalta sig så, att det icke inträder någon frestelse. Om det onda kommer in i oss utifrån, så består det intet inre väsentligt sammanhang mellan oss och det onda. Det måste då vara möjligt, att åtminstone en och annan gång en människa födes, som blir fri från synden. Men vi ha den övertygelsen, att de yttre förhållandena icke äro orsaken till det onda. Det visar sig redan därigenom, att samma ting för den ene kan bli till festelse, för den andre icke. Förvärvsbegäret för den ene till girighet eller till bedrägliga handlingar, under det att det för den andre blir en sporre till ett allvarligt och dugligt liv. Jordisk skönhet väcker hos den ene till liv den sinnliga driften, under det att den uppfyller den andres hjärta med tack mot skaparen. Livets vedervärdigheter göra den ene missmodig, stålsätta den andre. Det finns överhuvud intet i världen, som icke kan föra oss antingen till det goda eller till det onda. Om vi tänka på att allt i världen framgått ur Guds skaparehand, så förstå vi att också allt i världen är ägnat att tjäna till vårt bästa: och om detta oaktat allt i världen kan bli till fara för vår själ, så kunna vi icke undgå att inse, att grunden till det onda icke ligger i tingen, utan i oss själva.

Att det i själva verket förhåller sig så blir uppenbart för oss, ju mera vi på fullt allvar sträva efter att vara goda. Huru allvarligt detta beslut än må vara, så upphöra icke därför syndens inverkningsar i vårt liv. Det har aldrig funnits en människa, vilkens livsväg var en obruten linje. I varje människas liv går det upp och ned; gott och ont bor efter vartannat i våra hjärtan, och just när vi tro oss säkra på vår goda vilja, bryter plötsligt den gåtfulla driften att förstöra vårt eget och andras liv fram ur vårt hjärtas djup.

Under sådana erfarenheter lära vi känna, att det icke är vår gärning, utan vår vilja som är ond. Vårt samvete betygar för oss, att vi själva äro ansvariga för det onda som vi göra. Vårt samvete betygar för oss, att idealismen har orätt, då den menar att det blott kommer an på uppfyllandet av enskilda fordringar. På uppfyllandet av vårt

livs enskilda uppgifter beror blott vår ställning i världen. Men viktigare än vår ställning i världen är det omdöme, som vårt samvete fäller över vår vilja, d. v. s. över oss själva. Och ju allvarligare vi sträva efter det goda, desto hänsynslösare kommer vårt samvetes dom att säga oss, att vår vilja icke är god, utan att den står under syndens herravälde.

Så är vårt samvete idealismens första skranka. Strävan efter det goda slutar med syndens kännedom och med domen över en själv. »Genom lagen kommer kännedom om synden». Detta är det sista ord, till vilket idealismen måste komma, om den riktigt förstode sig själv. Men därmed är idealismen vederlagd i sig själv.

Men härtill kommer ännu en andra skranka.

Det finns i världen ett skeende, som icke låter sig infoga i idealismens ram. Verkligheten är annorlunda än man måste antaga enligt idealismens uppfattning. Idealismen lever blott i en värld av idéer, men icke i världen sådan som den verkliga är.

Om idealismen hade rätt, så måste man nämligen vänta, att de eviga värden, om vilka idealen tala, också måste vara fast förankrade i vårt liv och i mänsklighetens liv. Det måste då bestå ett inre sammanhang mellan det goda och livet. Den enskildes liv måste, ju mer han tjänar det goda, vinna i evighetshalt; och på motsvarande sätt med mänsklighetens liv.

Men i den värld, i vilken vi leva, består det icke något sammanhang mellan det goda och livet. Vårt samvete säger oss visserligen, att det goda förtjänar lön och det onda straff. Men lön och straff utebliva ofta. Det har i alla tider oroat människorna, att det icke alltid går den gode väl och den onde illa. Från Job till Kant ha människor grubblat över det missförhållande, som består mellan dygden och lyckan. Och när Kant som så många andra före honom menat, att man måste fordra en annan ordning i en kommande värld, som garanterade överensstämmelse mellan dygd och lycka, så är det blott ett särskilt kraftigt uttryck för att den värld, i vilken vi leva, icke ger idealismen rätt. Sammanhanget mellan gott och ont å ena sidan och liv och död å andra sidan är icke tillfälligt — man kan icke godtyckligt upplösa detta sammanhang, utan vårt samvete fordrar detta sammanhang, och om detta sammanhang detta oaktat icke förefinnes i

den värld, i vilken vi leva, så är det ett bevis för att uppfyllandet av uppgifterna i världen icke kan vara det sista.

Och på samma sätt förhåller det sig också i mänsklighetens historia. Idealismen för till ett utomordentligt uppskattande av kulturen. Den hyser den meningen, att till och med evighetsvärden kunna skapas genom människans handlande. Den tillskriver kulturens verk ett av alla tidens växlingar oberoende värde och ser därför i dem evigheten bryta in i världens sammanhang.

Och dock äro också kulturens högsta skapelser underkastade förgängelsens öde. Det är djupt uppskakande att se, huru allt vad människornas ideala strävan skapat i världen hemfaller åt förstörelse och undergång. Överallt på jorden sträcka sig spillrorna av det förgångna in i det närvarande och erinra oss om huru människorna i alla tider hava bemödat sig att föra livet till fullkomlighet, och huru slutet dock alltid åter är, att allt blir till stoft och aska. Vilken fullhet av liv och allvarlig strävan har gått över jorden, och vad har blivit kvar därav annat än glömskan! Skulle vi se vårt livs mening i att blott förbereda en ny ruinhög. Kan det vara människans mål att alltjämt åter stå inför undergången? Eller är icke dödens allmänna herravälde i världen lika väl som vårt samvetes dom ett vittnesbörd om att idealismen lever i en drömvärld och ingenting förstår av världen sådan den verkliga är?

2.

Från idealismen skiljer sig kristendomen därigenom att den finner nyckeln till förståelsen för livet i tron på Kristus. Tron på Kristus är övertinnandet av idealismen.

Tron på Kristus grundar sig på att människan Jesus Kristus är Guds fullkomliga uppenbarelse. Vi se i honom Guds fullkomliga uppenbarelse, emedan Guds vilja finner sitt förverkligande i hans liv.

Därmed menas först och främst, att han visar oss Guds vilja fullkomligt ohöljd: om vi vilja lära känna Guds vilja, så måste vi se på honom. I denna mening framställer hans liv i hans ord och i hans gärningar den högsta stegringen av idealismen. Man kan icke finna något högre namn för kunskapen om Gud än Jesu

namn. Vad människorna överhuvud tänkt om det goda har i hans person trätt in i världen i sin högsta fulländning. Till och med en man som Goethe har bekänt sig till att vi aldrig någonsin komma ut över den härlighet, som lyser och skimrar i evangelierna. Grekernas vishet och indernas djupsinnighet, den medeltida världens allvarliga kamp och den moderna tidens världsvida tankar — allt detta måste träda tillbaka för den barnsliga fördomsfriheten och rena högheten i Jesu ord. I den personliga omedelbarhet, med vilken vi känna oss träffade i det innersta av våra hjärtan genom hans ord, få vi det intrycket, att han verkligen nått fram till den innersta kärnan av det liv, som är sig likt i alla människohjärtan. I denna mening äro hans ord, såsom Petrus säger, eviga livets ord. De bringa verkligen det eviga livet i sammanhang med denna jordiska världen — något som idealismen förgäves påstår om sina ideal.

Men därmed är tillika ännu något mer sagt. Ty ovillkorligen tränger sig den frågan på oss, huru det är möjligt att finna en sådan fullkomlighet i en människa, då dock vårt samvete och icke minst vårt genom honom skärpta samvete betygar, att det icke kan finnas fullkomlighet i ett mänskligt liv, att vi själva icke äro fullkomliga och icke heller kunna bliva det. Fallor han icke därmed utanför det mänskliga livets ram? Och om detta är förhållandet, huru kan man tro att Gud förverkligar i en enskild människa, vad han förvägrar alla andra?

På denna fråga kan man blott svara, i det man medger att de allmänna lagar, under vilka allt mänskligt liv står, icke gälla i hans liv. Detta framträder tydligast däri att han, oaktat han använder den allra strängaste måttstock för synden, likväl icke vet av någon egen synd. I Johannes-evangeliet står ordet: »Vilken av eder kan överbevisa mig om någon synd?» Men också i de synoptiska evangelierna kommer detta Jesu självvittnesbörd till uttryck, i det att han gör anspråk på att han fått fullmakt att förlåta synder. Fariséerna hava alldeles rätt, då de anse syndaförlåtelsen såsom Guds privilegium. På grund av detta Jesu anspråk ha de ansett honom som en Gudsförsmädare och fört honom till korset. Men Jesus har inför döden än en gång förnyat detta anspråk, då han instiftade nattvarden och erbjöd sin sönderbrutna lekamen och sitt utgjutna blod såsom borgen för syndernas förlåtelse. Överallt eljest i mänsklighetens historia är det så, att själv-

fördömandet blir så mycket större, ju skarpare den sedliga måttstocken är; men på Jesus har denna lag ingen användning. Ehuru han tar lagens fordran så allvarligt som Gud själv, intar han dock samma ställning gentemot synden som Gud själv. Kännedomen om det mänskliga hjärtat visar honom icke hans avstånd från Gud, utan hans samhörighet med Gud.

Ju mer vi reflektera häröver, desto mer måste vi medgiva, att detta är ett under. I honom har i själva verket ett nytt liv trätt in i världen. Paulus kallar honom den andre Adam: därmed vill han säga, att hans liv är en nyskapelse gentemot allt annat människoliv.

Men kan verkligen denna ena människa vara helt annorlunda än alla andra människor? Ligger det icke i det mänskliga livets väsen, att det hos alla människor måste vara av samma art?

Men vårt samvetes vittnesbörd kunna vi icke skaffa ur världen. Ju mer vi hängiva oss åt det intryck, som hans liv gör på vårt samvete, desto mer måste vi bekänna oss till att hans liv icke kan infogas i vårt livs skrankor. Vi måste i stället göra fullt allvar av att han icke är såsom någon annan människa. Om vi göra detta, då får den satsen, att Guds vilja finner sin uppfyllelse i honom, en ny betydelse. I honom har Gud trätt in i världen. Kristus är Guds fullkomliga uppenbarelse, emedan Gud i honom kommit till oss.

Under det att idealismen vill komma från människan till Gud, och därmed alltid kommer blott till domen över synden och till döden, är det nu Guds svar på människans frågande och sökande, att Gud kommer till människan. I evangelierna betonas alltjämt ånyo: nu är uppfyllelsens tid inne. Jesus själv beropar sig på att profetiorna äro uppfyllda i honom. Detta är det avgörande, att Jesus icke som en ny Moses uppställer en ny lag, och sedan går därifrån, utan att fastmer världens slutgiltiga fulländning inträtt i och med hans kommande. Ty nu är världen icke längre, såsom idealismen menar, en åt människorna överlämnad värld, utan en värld, som bär Guds liv i sig: i Jesu person och församling. Den världsbild, vi såsom kristna hava, är upphävandet av idealismen såsom den naturliga människans världsbild, och i dess ställe träder nu bilden av den värld, i vilken Gud för oss till livet.

Men också Jesu liv slutar med döden. Kan det också med hänsyn till Jesu död ännu vara tal om Guds viljas uppfyllande? För vår känsla

är döden den svåraste gåtan, ty i döden finner vårt avstånd från Gud sitt starkaste uttryck. Vår vilja och vårt förnuft reser sig upp mot döden, och vi kunna icke förena tanken på döden med tron på Gud. Och dock betyga oss evangelierna, att Jesus betraktat sin död som en gärning av Guds kärlek. Huru han kommit till denna övertygelse, behöva vi här icke att undersöka. Det är nog för oss att veta, att Jesus visserligen smakat dödens hela fasa, men likväl icke förlorat sin tro på Guds kärlek. Det finns för honom ingenting i världen, som kan upphäva hans tro på Guds kärlek. Han är i djupet av sitt hjärta så förbunden med Gud, att han också i döden höjer sina händer till Fadern.

Däri uppenbaras det, att hans tro är en tro på Guds obetingade kärlek. Men denna tro är ett bevis för att han bär Guds liv i sitt hjärta. Man kan tro på Guds obetingade kärlek, blott om man själv bär den obetingade kärleken i sitt hjärta. När någon säger: Gud är kärleken, så säger han därmed, att det icke gives något högre för honom än kärleken; och om han kan säga det till och med inför döden, så gäller hans vittnesbörd mot all världens motsägelse. Jesu kärlek kan icke övervinnas genom något i världen; därför är i honom Guds kärlek närvarande i världen.

Äga vi vissheten att Guds kärlek är närvarande i världen, så ha vi däri en makt mot synden. I allt vad vi göra står Guds kärlek bakom oss. Huru kan man tjäna själviskheten, då man vet detta? Huru kan man lämna rum för vreden, när man vet detta? Huru kan man taga livet med dess uppgifter lätt, när man vet detta? Det finns ingen större makt mot synden än Guds kärlek. Men i Jesu tro på Guds kärlek äga vi ock en makt mot döden. Döden är icke längre blott Guds vrededom, utan Faderns dom. Vi skola veta, att vi komma till honom blott sedan allt vad världen giver har blivit taget ifrån oss, — blott sedan vi lärt känna, att han är större och härligare än hela världen. Verklig tro på Gud är blott då förhanden i vårt hjärta, när varje förväxling mellan Gud och världen har upphört och vi uppoffrat allt, som bredvid honom tedde sig för oss såsom livet.

Så är den kristna tron idealismens övervinnande. Utöver de skrankor, där idealismen störtar samman, för oss tron på Kristus, i det den giver oss segern över synd och död.

DET RELIGIÖSA KUNSKAPSPROBLEMETS AKTUELLA LÄGE¹

AV PROFESSOR FERNAND MÉNÉGOZ, STRASBOURG

Religiös kunskap, kunskap om Gud — dessa termer inneburo ingenting problematiskt för äldre tiders ortodoxa eller rationalistiska teologer. Finnes en Gud? Och kan man äga kunskap om Gud? Den vedertagna teologin besvarade dessa frågor på ett sätt som ansågs övertygande.

Inom den skolastiska vetenskapen fanns ju först som en lägre våning det system som kallas »den naturliga teologin». Det mänskliga tänkandet, ett fragment av det gudomliga förnuftet, ansågs äga möjlighet att fastslå och äga kunskap om Guds realitet, helt enkelt genom att följa tråden i sin egen dialektik, med andra ord genom att använda de berömda kosmologiska, ontologiska och teleologiska bevisen, vilka betraktades som bindande.

Och sedan kom byggnadens övre våning: den så kallade »uppenbarade» teologin. På katolskt håll ansågs denna genom Kyrkans övernaturliga och ofelbara auktoritet skänka kunskap om Gud i så stor utsträckning som behövdes för att vinna frälsning. På protestantiskt håll hade Bibelns bokstav, mirakulöst dikterad av den Helige Ande, samma funktion. Vare sig man i likhet med de ortodoxa ansåg ett lärosystem i två våningar berättigat eller man med rationalisterna höll sig endast till byggnadens bottenvåning, så var detta, när allt kommer omkring, av underordnad betydelse. Ty för att vinna »den religiösa kunskapen» var det tillräckligt att genom en trosakt, som främst bestod i en förnuftets tillägnelse, ansluta sig till den åskådning som framställdes för de trogna antingen av den naturliga teologin och den uppenbarade teologin i förening eller också av den naturliga teologin ensam.

¹ Föreläsning vid Uppsala Universitet (27 febr. 1932).

lades under ett starkt, ja besvärande inflyande av de »vetenskapliga» metoderna. Ingenting kan vara naturligare eller mer legitimt än att »vetenskaperna» — vilkas enda uppgift är att klarlägga kausalsammanhanget för givna »immanenta» storheter — abstrahera från »transcendensbegreppet». Men Kant gick mycket längre. Efter hela linjen gav han vika för naturvetenskapens krav, och han tvekade inte att i ett slag och för alla »vetandets» områden, däri inbegripet moral och religion, utesluta själva idén om möjligheten av ett samband mellan transcendens och immanens. På detta sätt har Kant, såsom den schweiziske teologen Gaston Frommel (1862—1906) formulerat saken, »upphöjt sin tids dominerande tendens till ett axiom»,¹ och genom att stänga in »vetandet» i ett fullständigt »autonomt» förnufts fängelse har han för de filosofer och teologer som ansluta sig till hans lärosystem omöjliggjort varje återknytande till trons föremål, det vill säga den levande religionens transcendent och allsmäktige Gud.

Vad betyda hos Kant hans regulativa idéer om det »rena förnuftet», d. v. s. »idéerna» om världen, själen, Gud; vad betyda hans postulat om det »praktiska förnuftet», d. v. s. »postulaten» om Gud, den moraliska friheten och själens odödlighet? Det är blott händer som genom fängelsets galler sträckas ut i tomma rymden...

Och vidare: de berömda distinktionerna mellan å ena sidan det individuella kunskapssubjektet och det transcendentala och allmänna, skapande »jaget», som ensamt äger den sanna kunskapen, och å andra sidan mellan det empiriska och bestämbara »jaget» och det intelligibla och fria »jaget» — även dessa distinktioner förbli dock oskiljaktigt förbundna med det rena, »autonoma» förnuftet. Det behövdes blott att det transcendentala och fria »jaget» — Kants kunskapsteoretiska hypotes — av Fichte upphöjdes till digniteten av metafysisk storhet och kallades »Gud»; det behövdes sedan blott att Hegel transponerade detta system från ett statiskt till ett dynamiskt betraktelsesätt — för att dubbeltydigheten skulle inställa sig. På detta sätt kommer man till en evolutionistisk immanenstanke, vars innebörd kan hopsummeras så: emedan »idén» eller »anden» också här framstår såsom innesluten i »autonomin», kommer denna lära antingen att med Hegel utveckla den omedvetne »Gudens» historia, som väckes till medvetande i män-

¹ Jfr *Études de théologie moderne*. Saint-Blaise, 1909, sid. 80.

niskosjälen, eller också att med Feuerbach kasta om termerna och framställa hurusom den »mänskliga» anden upplåter sig för sig själv för att nå utöver sig själv, gudsuppfattningens nyttiga och fiktiva »dubbelhet». Slutsats: när man här talar om »religiös kunskap» och om »kunskap om Gud», så är det en synvilla. I verkligheten finns där ingen kunskap om *Gud*, om religionens transcendente, levande Gud, utan vad det gäller är endast att mänskligheten tager i besittning »idén» eller sin egen autonoma och kollektiva ande.

Slutligen komma vi till det kategoriska imperativet. Men då det »autonoma» förnuftet lägger beslag på det för egen del, kan man då fatta detta imperativ annorlunda än på sin höjd såsom uttrycket för människosläktets, det immanenta samfundets eller, med Auguste Comte, det »stora Varats» vilja med avseende på den individuella existensen? Och å andra sidan, måste inte detta imperativ, som föregives vara den sanna »religionens», den filosofiska och rationella religionens *summum*, komma att förminska den religiösa tron genom att begränsa den till lagens område, då ju varje hänvändelse till nåden tycks bli överflödig?

Härav framgår följande: under det isolerande inflytandet av 1700-talets »vetenskapliga» tendens ledde Kants teori om andens »autonomi» till en religionsuppfattning som inskränker sig till det empiriska och det transcendentala »jagets» *identitet*, till *identiteten* mellan vad som inom hegelianismen kallas »den ändliga anden» och »den oändliga anden» — och denna åskådning på basen av identitetsprincipen förråder den sanna religionen; ty dess intentioner bestå inte av identitet utan av *polaritet*, en polaritet, som icke kan inskränkas, mellan den mänskliga immanensen och den gudomliga transcendensen. Man skulle här kunna använda en utmärkt tysk formulering: *die idealistische Religion besagt etwas anderes als was die lebendige Religion meint; sie bietet nur eine spekulative Ersatzreligion*. Därför blir också den oundvikliga följsatsen: inom kantianismen och dess avarter är det omöjligt att uppnå religiös kunskap.

*

*

*

Denna omöjlighet framträder på ett särskilt betydelsefullt sätt hos Ernst Troeltsch, den siste store teolog, som påverkats av den tyska idealismen. Hos denne tänkare är konflikten mellan systemets logik och det religiösa livets instinktiva strävan uppenbar. Visserligen tar Troeltsch avstånd från den hegelska evolutionismens enbart logiska karaktär och sätter i stället satsen, att andens tryck ur sitt eget mystiska djup och med människans fria personlighet såsom medium frampressar en progressiv följd av värden, normer och religiösa livstyper. Likväl förblir religionen för Troeltsch, såsom Kurt Leese påpekar i sin kritik av honom, lokaliserad, isolerad i människans autonoma immanenta medvetande: *als bewusstseinsimmanentes und vernunftbestimmtes Phänomen ist bei Troeltsch die Religion im Ich lokalisiert und starr von der sogenannten trans-subjektiven Welt geschieden*.¹ Alltså: trots hans spekulationer om det religiösa apriori, är det omöjligt för denne teolog att återfinna kontakten med religionens transcendente, levande och objektive Gud; det är omöjligt för honom att utöver den blotta *Denknotwendigkeit Gottes* uppnå en verklig religiös kunskap och att utöver den naiva känslan av kristendomens absolutitet tränga fram till en *förnuftsmässig* uppfattning av den fulländade och definitiva karaktären av det väsentliga i den kristna religionen; vid en grundlig analys är det omöjligt för honom att undgå riskerna i Feuerbachs illusionistiska lärosystem.

Och medan Troeltschs glödande religiösa ande kämpade i de stridiga spekulationernas virrvarr, rasade hela byggnaden.

Den störtade under krigets yttre slag. Evolutionism — det betydde optimism: en optimistisk lära att det goda spontant skall framgå ur det onda och att civilisationen organiskt skall växa fram ur barbariet; en optimism i vilken folken och kyrkorna, skakade ända in i sitt väsens grund, inte längre kunde känna igen sig utan som de med förakt visade ifrån sig. — Och byggnaden föll för de slag som inifrån riktades mot den i och med en bättre kännedom om kantianismens ursprung, inre struktur och villkor, och under en Boutroux', en Bergsons och en Le Roys egid började den moderna *vetenskapskritiken*, naturligtvis utan att föra ända fram till religionens Gud, att röja

¹ Vi sammanfatta så sidorna 173—175 i Kurt Leese: *Die Prinzipienlehre der neueren systematischen Theologie im Lichte der Kritik Ludwig Feuerbachs*, Leipzig, 1912.

måktiga och heliga personliga vilja, som bestämmer och behärskar skapelsen. Bland alla formuleringar som hittills blivit präglade tyckes denna, relativt sett, vara den minst inadekvata när det gäller att undersöka den mysteriösa och svåråtkomliga verklighet, som här sysselsätter oss.

Den religiösa kunskapen, icke längre en term som man kan uppnå vare sig med ett rent dialektiskt resonemang eller helt enkelt genom att förnuftet böjer sig under en yttre auktoritets bud eller genom en ensidig inriktning av den s. k. autonoma människoanden — nej, den religiösa kunskapen möjliggjord genom en *erfarenhet*, och en erfarenhet *sui generis*, detta är vad den nyss citerade formeln uttrycker. I motsättning till de ovannämnda trenne åskådningssätten, det som utmärker den rent rationalistiska teologin, de system som söka uppbygga en auktoritetstro samt Kants och hans lärjungars avgudade kriticism, befinner sig nämligen det religiösa fenomenet för oss, i denna tid, i vad man skulle kunna kalla de *pneumatiska realiteternas sfär*. Men den som säger pneuma, Ande, i den betydelse som Nya testamentet ger denna term, han menar möte, ett kommande och gående mellan det gudomliga pneumats objektiva och interna kallelse och samvetets subjektiva svar under inflytandet av pneumat, som blivit människans besittning.

I och med detta möte kommer hädanefter det »religiösa fenomenet» att bli synonymt med *förhållandet* mellan trons »objekt» och »subjekt», d. v. s. mellan Guds ande och människoanden — ett förhållande som inte människan åstadkommit med sin vilja utan suveränt upprättats av Guds nåd; ett förhållande som inträder mellan å ena sidan den rena transcendensen och å andra sidan det profanas område, ett förhållande som från Guds sida består i *uppenbarelse* och å människans sida i tro som konkretiseras i *bön*; ett förhållande som fullt kan förstås endast inifrån, emedan det består i gemenskap; ett förhållande, bestående av gemenskap, d. v. s. av kontakt mellan »subjektet» och »objektet» och som därför innebär *kunskap*.

Om den »religiösa erfarenheten» — ett specifikt reformatoriskt och protestantiskt begrepp — sålunda är den rörelse, varigenom människoanden blir medveten inte endast om sina egna subjektiva sensationer utan också, och framför allt, om Guds andes objektiva, fria, suve-

råna kallelse, som söker människan för att bemäktiga sig henne i egenkap av medarbetare — om det förhåller sig så, då förstår man varför — till skillnad från den idealistiska filosofien, som spärrade in människoanden i dess föregivna autonomi — den upplevda religionen alltid hävdade möjligheten och fakticiteten av människans kunskap om Gud; och man förstår i synnerhet varför Gamla och Nya testamentet äro fyllda av denna visshet. Jeremia: »I det nya förbundets dagar skola de icke mer lära varandra och säga: 'känner Herren!' ty de skola alla känna mig, både små och stora» (31, 31—34). Den johanneiske Kristus: »Detta är det eviga livet, att de känna dig, den ende sanne Guden, och den du har sänt, Jesus Kristus» (17, 3). Paulus: »Nu känner jag endels, men då skall jag känna fullkomligt, såsom jag ock blivit känd» (1 Kor. 13, 12).

Låt oss inte glömma det faktum, att om, så som man ännu för inte så långesedan lärde, religionen bestode endast i en praktisk inställning, om den följaktligen inte skänkte någon kunskap — så skulle den, eftersom den inte uttryckte någon sanning, förlora allt *raison d'être*. Eller också måste den, enligt de inspirerade tänkarna, äga kunskapskaraktär; och då kan den leva. Berövad denna karaktär kommer den att i en mer eller mindre avlägsen framtid försvinna.

* *

*

För att med så stor precision som möjligt kunna karakterisera den religiösa kunskapen vilja vi i korthet erinra om *tre grupper av fakta*, som stå i ett visst beroendeförhållande till varandra.

Första gruppen. — Emedan det överallt där det finns ett religiöst medvetande också finns ett objektvt, internt vittnesbörd om Guds ande i människoanden, förefinns i mänskligheten en »allmän uppenbarelse» i betydelsen av den allestädes närvarande *Selbstbezeugung Gottes* hos Paul Althaus¹ och följaktligen en viss universell kunskap om Gud. Denna punkt bör enligt vår mening framhävas i motsättning till Karl Barths teologi, som för att upphöja kristendomen har en tendens att beröva det universella religiösa medvetandet varje positivt innehåll. Naturligtvis skall denna kunskap vara på en gång medelbar

¹ Jfr *Grundriss der Dogmatik I*, Erlangen 1929, s. 10—11.

och omedelbar. Guds andes direkta vittnesbörd i människoanden tillåter människoanden att uppfatta de indirekta manifestationer som finnas: Guds skaparmakt i naturen, hans lagstiftande och dömande auktoritet mitt i det sociala livets krav, hans frälsaremakt med de visa, de inspirerade, Kristus såsom redskap. Den gudomliga Andens omedelbara, interna vittnesbörd är grunden icke endast till kunskapen om Gud genom det profetiska och bibliska *Verbum externum*, så som reformatorerna lärde, utan till all medelbar kunskap om Gud, vilken den än må vara.

Och vad denna kunskap om Gud, även den allmänna, är för något, det skola Paulus' utredningar i 2 kapitlet, v. 6—16 i första brevet till Korintierna hjälpa oss att finna. Det väsentliga i detta sammanhang är följande. Hur känner man anden? Genom att bli medveten om sig själv. Kunskapen om människoanden genom människoanden förverkligas i det ögonblick då människoanden blir medveten om vad som finns i den. Å andra sidan förvirras för oss kunskapen om Guds ande, som Gudsanden själv skapat, genom de outgrundliga djupheter som inneslutas i Guds andes medvetande om sig själv. Emellertid finns i det mänskliga medvetandet vittnesbörd om Guds ande för människoanden. Följaktligen: då människan blir medveten om sig själv, upptäcker hon hos sig inte endast det som är av människan utan också sådant som härrör från Gud. Resultat — ett resultat som står i motsättning till den spekulativa immanensreligionen, vilken endast erkänner ett den kollektiva människoandens besittningstagande av sig själv —: *den religiösa kunskapen måste i kraft av en utesäglig nåd och gemenskap vara människoandens delaktighet i det medvetande, som Guds ande äger om sig själv*. Vilket betyder, att varje religiös sanning, vilken den än må vara, egentligen inte är en människans ursprungliga tanke utan *en Guds tanke, som människan åter tänkt*. En ekvation till vilken det profetiska uttryckssättet ger en glänsande bekräftelse, då de andliga ledarnas maningar till folket betecknas såsom *den Eviges ord*.

Andra gruppen. — Det som nu sagts skulle kunna uttrycka mänsklighetens ideala kunskap om Gud; men det förhåller sig annorlunda i den konkreta verkligheten. Här fördärva synd, villfarelse och okunighet människoandens delaktighet i det medvetande som Guds ande äger om sig själv. Säkerligen förekommer inte ens i det tillstånd som

kallas avfall något upphävande av det religiösa sambandet. Skaparen tager icke sin hand ifrån sin rebelliska skapelse. Guds andes vittnesbörd i människoanden, »uppenbarelse», »bön» förbliva, liksom möjligheten till en viss religiös kunskap. Men praktiskt taget kan människosläktet, trälbundet och bedraget av synden, icke längre urskilja vare sig Guds verkliga avsikter eller djupet av sin egen förnedring eller härligheten i sin slutliga bestämmelse. I den konkreta religionens olika former — den eudemonistiska och amoraliska polyteismen, den ytliga och självgoda lagreligionen, den exalterade och lustbetonade mystiken, en till synes sträng men i praktiken överseende formalism — i alla dessa former äro uppenbarelse, bön och gudskunskap dolda i ett tjockt mörker, som blott här och där lysas upp av någon sällsynt sanningsblix.

Tredje och sista gruppen. — I Jesus Kristus finnes till följd av ett oförutsebart och suveränt nådesbeslut den objektiva Gudsanden närvarande, varför uppenbarelse och bön hos honom äro förverkligade i sin fullkomning. Därför måste också prövostenen för all kunskap om Gud vara Kristi religiösa medvetande. I »Sonen» är människoanden normalt och definitivt delaktig av det medvetande som Guds ande, den »himmelske Faderns» ande, äger om sig själv. »Ingen», säger evangeliet, »känner Sonen utom Fadern, och ingen känner Fadern utom Sonen och den för vilken Sonen vill göra honom känd» (Matt. 11, 27; Luk. 10, 22). Den sanna religiösa kunskapen springer sålunda fram ur den religiösa kontakt, som på ett fullkomligt sätt slutes av Kristus såsom en väsentligen »pneumatisk» och etisk kontakt.

Och den »insedda» sanningen, insedd av Jesus Kristus och genom honom? Det är, från Guds sida: suverän och helig kärlek som behärskar och bjuder, dömer, förlåter och frälsar; och från människans sida: nödvändigheten av ånger och omvändelse, troshängivelse och frivillig underkastelse, tjänande i broderlig kärlek och allas samarbete med tanke på Guds rikets ankomst.

Följaktligen är det omöjligt att låta den religiösa kunskapen falla tillbaka på det förkristna eller till och med det förreligiösa. Den religiösa kunskapen, som är grundad i Kristus, måste i princip skydda sig mot varje tendens att förfalska såväl den gudomliga som den mänskliga sanningen.

Å ena sidan kan Gud icke längre förbindas vare sig med en oper-sonlig kraft, som man kan narra med magiska konstbegrepp, eller det stränga, oböjliga Ödet, eller en glorifierad människa som låter beveka sig av sina anhängares smicker, eller ett abstrakt allvara, eller ett kosmiskt fluidum, vari gränslinjen mellan Skapare och skapelse skulle utplånas och varigenom således själva den religiösa kontakten skulle komma att försvinna. — Å andra sidan kan *bönen* inte längre ty sig till ett väsen, som degraderats till blott ett hjälpmedel för att tillfredsställa människans begär; inför den av Kristus »kände» Guden kan bönen inte framstå såsom ett medel vare sig att tillförsäkra människan materiella förmåner eller att i förtid låta henne smaka sällheten på andra sidan gränsen. Emedan religionen nu inte längre framstår som blott en människans sak utan såsom en Guds sak, i vilken människan är kallad att deltaga, får bönen såsom uttryck för den religiösa kontakten och medel att fördjupa denna kontakt sin högsta värdighet i sin egenskap av att vara ett de troendes redskap till att medarbeta i Guds frälsningsverk. Den kristna bönen — som ju riktar sig till den »kände» Guden, som alltfort vill »göra sig känd» — är missionerande eller är ej alls.

* *
* *

Den religiösa kunskapen, sålunda upphöjd till fullkomlighet av Kristus, är på en gång *definitiv* och *provisorisk*.

Definitiv emedan ingenting här på jorden kan uppfattas såsom högre än Guds heliga kärlek och människans heliga kärlek, som helt helgar sig åt Gud. Definitiv också därför att denna kunskap, då den segrar, gör det möjligt att bland de religiösa manifestationerna särskilja det falska och det sanna, det förgängliga och det oförvanskliga. Definitiv slutligen också därför, att denna kunskap alltid är fullt medveten om den begränsning, som den måste underkasta sig i denna världen. Samtidigt som den med Paulus påstår sig kunna utforska »Guds djupheter» (1 Kor. 2, 10), bekänner den med Mästaren, att vad som gäller »den dagen och den stunden vet ingen något, icke änglarna i himmelen, icke ens Sonen — ingen utom Fadern» (Mark. 13, 32; Matt. 24, 36). Därför överträder den inte heller på något sätt det jor-

eller -kritik — och att det i denna nya »epistemologi» gäller att på nytt lägga i stöpsleven både frågan om förhållandet mellan ett vetenskapligt »känna» och ett religiöst »känna» och frågan om både det enas och det andras berättigande.

Ett oerhört, djupt oroande problem, som i närvarande stund tränger sig fram i nya former. Ett problem som flera generationer av tänkare skola fördjupa sig i och vars lösning, ännu långt avlägsen, för oss blott är en framtidsförhoppning.

Detta beror på att vårt arv ifråga om »kunskapsteorin» visar sig vara uttömt. Detta arv utgöres väsentligen av den kantska epistemologin. Att upptäcka den starkt »1700-talsmässiga» karaktären av Kants kriticism är att på samma gång, med t. ex. Franz Brentano (1838—1917)¹ skymta den kantska kunskapsteorins oförmåga att tillfredsställa vår tids högsta intellektuella krav.

Det transcendenta, d. v. s. allmänna kännande subjektet hos Kant är ingalunda underkastat tingens lag utan påtvingar tvärtom objektet sin egen lag. Det betyder, praktiskt taget, att subjektet skapar sanningen, skapar den i ordets fulla bemärkelse, och att »relationen» mellan subjektet och objektet, som blott består i ord, egentligen blir upphävd.

Och om inom det *rena förnuftets* sfär vetenskapen på detta sätt ser sitt material reduceras till blott ett sken,² så finner sig också det *praktiska förnuftet* eller *viljan*, med hänsyn till sin radikala »autonomi», genom denna definition utdriven ur hela den existenssfär, som uppstår av en »relation» mellan ett subjekt och ett objekt som äro lika verkliga. Såsom Gaston Frommel övertygande visat i sin kritik av kantianismen³ föreligger en motsägelse mellan de kantska begreppen »autonomi» och »frihet». Antingen är det praktiska förnuftet »autonomt», och då kan det inte vara »fritt» utan måste vara suveränt: det förväxlar sig med sin egen lag och gör spontant vad det vill — en teori som förnekas av erfarenheten; eller också är det praktiska förnuftet tvärtom »fritt», och då kan det inte vara »autonomt» utan måste vara »tjänande», d. v. s. drivas av en lag, som kommer längre bort ifrån än

¹ Jfr *Versuch über die Erkenntnis*, Leipzig, 1925, s. 3—74; *Vom Dasein Gottes*, Leipzig, 1929, s. 77—120.

² Jfr Franz Brentano, *Vom Dasein Gottes* s. 81 och 120.

³ A. a. s. 79.

nellt» sätt. Och sedan dessa filosofer trängt in i »vetandets» transcendentala villkor komma de till ett resultat, som är diametralt motsatt den kantianska uppfattningen: att det kännande subjektet icke skapar kunskapens föremål. »Syntesen», säger Hauter, är inte *jagets* verk; den sker genom idéerna allenast, mellan vilka en förutbestämd harmoni existerar... *Jaget* är blott passivt närvarande (— liksom vid ett skådespel —) vid sanningens utarbetande».¹ Bortom den kantska fenomenismen finns däri, enligt ett uttryck av Louis Lavelle, »ett återvändande till en viss form av realism, eftersom tanken i stället för att stänga in sig i sin egen föreställning öppnar sig en port till varat tack vare ett aktivt deltagande»; det finns däri »missstroende till lekarna med begreppsmässiga abstraktioner, eftersom *varat* alltid måste vara objekt för förnimmelsen av närvaro...»²

Det är ju ett negativt resultat, om man så vill, men ett negativt resultat som är betydelsefullt. Hur dunkel gåtan om relationen mellan »föreställningen» och »varat» naturligtvis än förblir, så är det dock i normala fall tillräckligt att det kända objektet inte längre betraktas såsom »skapat» av subjektet för att det strax inte längre skall förefalla otillåtet att uppfatta detta objekt såsom »verkligt». Bortsett från den speciella frågan om hallucinationer, som kräver en undersökning för sig, verifieras sålunda det sunda förståndets tro på »det kända objektets» verklighet. Och på olika plan kan samma princip tillämpas på de båda oberoende, motsatta och korresponderande objekt, som kallas världen och Gud.³

Och även från ett annat håll kunna vi under vissa förbehåll vänta hjälp: från den *bergsonism* som utvecklats av Edmond Le Roy i en rik och djup religionsfilosofi och etik.⁴ Denna storslagna åskådning är ju känd. Bortom de vetenskapliga åsikter, som dela upp den verkliga och upplevda tidens kontinuerliga enhet i skilda tidsfragment, finns *livsflödet*, som uppfattas av den kognitiva intuitionen och som når

¹ *Religion et Réalité*, s. 36.

² *Le Temps*, den 11 maj 1930.

³ Jfr min utförligare framställning av detta ämne i *Réflexions sur le problème de Dieu, à propos d'un livre de M. Edmond Le Roy*, Paris, 1931, s. 65—86.

⁴ Se härtill mina ovannämnda *Réflexions*. — Här måste tillfogas, att då denna föreläsning hölls hade Bergsons arbete *Les deux sources de la morale et de la religion* (Paris, 1932) ännu inte utkommit.

teori för hela »vetandet», även inneslutande den religiösa kunskapen, medan däremot det religiösa »vetandets» teori i sin moderna form ingalunda är ovillig att med sig införliva en det vetenskapliga »vetandets» teori, såvida denna inte gör våld på livets spontanitet.

* *
*

Men här ligger den sista stora stötestenen: medan den vetenskapliga kunskapen är allmän, d. v. s. betvingande (*zwingend*) och tänkbar för vilket förnuft som helst (*allgemeingültig*), så upplåter sig den religiösa kunskapen endast på vissa villkor, eftersom Gud är Ande och Frihet. Den religiösa kunskapen grundar sig icke på något universellt faktum utan på en universell bestämmelse. Följaktligen kan »det religiösa objektet», Gud, endast uppfattas av det medvetande, som på förhand utrustats med en speciell mottaglighet. Gud kan fattas såsom Verklighet endast av det medvetande, som teoretiskt konstaterat den religiösa relationens existens och praktiskt inställt sig i denna relation för att mottaga dess välsignelser. Gud är fruktad och känd, såsom Paul Tillich träffande säger,¹ endast i och med själva *utövandet av den religiösa akten* och genom att den medvetna uppfattningen utsträcker till de teoretiska eller kognitiva fakta, som inneslutas i denna akt.

Däri ligger egentligen svårigheten för varje kunskapsteori. Aningen kommer epistemologin att innesluta »vetandet» i dess helhet, och då måste den räkna med *frihetens* elementära faktum och de komplikationer, som denna frihet för med sig beträffande den religiösa kunskapens subjektiva villkor; eller också kommer den att endast uppställa en teori för vetenskapens betvingande vetande, och i så fall måste den avstå från att förankra »vetandet» i »varat» och därigenom stympa livet självt och beskära kunskapens område, och således kommer tanken att på ett fatalt sätt glida — såsom historien vittnar om — från relativismen till pragmatismen, från pragmatismen till skepticis- men och från skepticis- men till den teoretiska och praktiska nihilis- men. I båda fallen blir det förvirring. I förra fallet blir det aldrig möjligt att befria den religiösa kunskapen från *skenet* av ett rent sub-

¹ *Christliche Welt*, 1927, spalt 1035.

jektivt betraktelsesätt för en människa, som nekar att fullgöra den religiösa akten; i senare fallet kommer hotet att den kognitiva förmågan i sin helhet kan förflyktigas att hänga som ett Damoklessvärd. Det återstår att se vilkendera av dessa olägenheter som är den minst allvarliga. En religiös människa kan inte tveka i valet. Hur överraskande det än kan förefalla, så fruktar hon mindre den första olägenheten än den andra. I alla händelser utesluter alternativet varje försök att taga sin tillflykt till en tredje utväg.

För det resonerande förnuftet ligger häri förvisso en stötesten. Men eftersom människan varken är en abstrakt idé eller en ren mekanism eller en oansvarig organism, så framträder den mänskliga värdigheten just i ljuset av denna svårighet. Till sitt innersta väsen ande, kan människan inte äga full kunskap utan att medvetet bekänna att hon är ande. Men att äga kunskap i egenskap av ande, det är att fritt underkasta sig de krav, som uppställas just av Anden, det högsta pneumat, som är på en gång Varat och Kärleken och som besjälar all dialektik; att äga kunskap i egenskap av ande, det är att på en gång äga kunskap om Gud genom omvändelsen till Gud och att i denna kunskap fatta den organiserade principen för »vetandet» i dess helhet.

I kraft av denna Nåd, som hon »känner» efter att ha blivit »känd» av den, kan den andliga människan enligt aposteln »utgrunda allt, men själv kan hon icke utgrundas av någon» (1 Kor. 2, 15).

FRÅN DEN TEOLOGISKA SAMTIDEN

Stora och smärtsamma förluster har den gammaltestamentliga vetenskapen lidit under detta år. Vi ha nyligen erinrat om Erik Staves bortgång. Bland de avlidnas tal äro ytterligare att nämna Hermann Gunkel och Frants Buhl. Båda ha de haft en utomordentlig betydelse för det gammaltestamentliga studiet även i vårt land.

Gunkel var född 1862 och avled i sistlidne mars i Halle. Han hade tidigare varit verksam i Göttingen, Berlin, Giessen (efter B. Stade). Vem bland de äldre minns icke, vilket enormt intryck Gunkels *Genesis* gjorde bland de teologie studerande, när den nådde oss i början av århundradet? Det fanns studenter som läste den tvärs igenom dag och natt, tills de kommo till slutet. Gunkels *Genesis* var en viktig faktor vid grundläggningen av den nya teologiska epoken hos oss. Redan tidigare kände de mera försigkomna hans namn genom *Schöpfung und Chaos* (1895, 1921), och kort efter *Genesis* väckte han nytt liv även inom det nytestamentliga studiet genom skriften *Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des Neuen Testaments* (1903), som programmatiskt inledde den epokgörande serien *Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments*, som Gunkel utgav tillsammans med sin vetenskaplige vapenbroder W. Bousset. Längre fram gav Gunkel sig hän åt profetforskningen, där han leddes av principen: förståendet av personligheterna är kronan av den religionshistoriska forskningen. Ytterst betydelsefull är den inledning han skrev till de stora profeterna i samlingsverket *Die Schriften des Alten Testaments in Auswahl*, för vilket han själv jämte andra stod såsom utgivare. Slutet av sin levnad invigde han åt Psaltaren. Sin psalmutläggning i göttingenkommentaren fick han färdig, men hans *Einleitung* till psaltaren blev en torso. Gunkel hör till banbrytarna i sin vetenskap. Han har efterlämnat ett majestätiskt livsverk med stor slutenhet och enhetlig karaktär. Han är här jämförlig med Wellhausen, som f. ö.

äldre bland oss påminna sig ännu den serie föreläsningar Buhl höll vid Uppsala universitet hösten 1900 om *De aandelige Bevægelser hos de palæstinensiske Jøder i den efterexilske tid* (tryckta i Bibelforskaren 1901). Buhls vetenskapliga översättning av Gamla testamentets skrifter till danska är något som vi i Sverige ofta avundas våra vänner danskarna. Man får för Buhls gammaltestamentliga förtjänster dock ej glömma att han även var en utomordentlig arabist och kännare av Muhammed och den äldre muhammedanismen (*Muhammeds Liv*, 1903). Till Buhls 75-årsdag 1925 utgavs av kolleger och lärjungar en festskrift, vartill även en rad svenska exegeter och orientalisterna lämnade bidrag. Vid Lunds universitet innehade han teologiskt hedersdoktorat.

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

DE TRE SISTA DECENNIERNAS EBED JAHVE-FORSKNING.

AV FIL. MAG. CURT LINDHAGEN, UPSALA.

Inledning.

1. Ebed Jahve-problemet. De fyra i Jesajabokens cc. 40—55 mötande perikoper om עֶבֶד-יְהוָה (*Ebed Jahve*), Herrens tjänare, vilka DUHM 1875 fixerade som särskild storhet och bestämde till Jes. 42: 1—7, 49: 1—6, 50: 4—9, 52: 13—53: 12 och vilka efter samme forskares beteckning i hans Jesajakommentar 1892 pläгат benämnas 'Ebed Jahvesånger' i speciell bemärkelse, ha — särskilt skildringen av tjänarens lidande i c. 53 — i alla tider omfattats med det största intresse. Är Jahves tjänare här som eljest i den exiliska trösteboken (Jes. 41: 8 f., 42: 19 [LXX pl.; tidvis omstritt] 43: 10 [pl.] 44: 1 f. 21, 45: 4, 48: 20, 54: 17 [pl.]) Israels folk, inför vars strålande upphöjelse efter fångenskapens lidanden hednafolken omvända sig till Jahve som den uppenbart ende och sanne guden? Eller har profeten i dessa sånger velat framlägga sin uppfattning av det ideala Israels, de frommas i folket uppgift: att genom sitt lidande frälsa och återupp-
rätta Israel från den yttre och inre fångenskapens mörker och tillika bliva ett ljus för folkslagen? Anser man åter Ebedgestalten tecknad med så många individuella drag, att varje kollektiv tolkning av densamma är omöjlig, inställa sig nya frågor. Möter i dessa perikoper en (känd eller okänd) martyr ur Israels tidigare eller samtida historia, gälla de profeten själv, har Dtjes¹ i gestalten av Jahves lidande tjänare velat skänka sina av exilens betryck lidande landsmän en förebildlig idealgestalt, eller ha vi i EJss funnit Messiasföreställningen, om ock i egenartad utformning, belagd även hos Dtjes? — Härtill sluta sig en rad spödsål av isagogisk art. Äro EJss av deuterovesajansk

¹ Nedan brukas följande förkortningar: Dtjes = Deutero-Jesaja, EJ = Ebed Jahve, EJs = Ebed Jahvesång(en), EJss = Ebed Jahvesånger(na).

ursprung, och ha de i så fall koncipierats i samband med profetens övriga utsagor eller väsentligt tidigare (senare) än dessa och — om man anser Jes 40—55 som ett slutet helt, en 'bok', med en av Dtjes själv åsyftad logiskt fortskridande tankegång eller i varje fall tillerkänner profeten själv något inflytande på samlandet och utgivandet av hans utsagor — av profeten själv eller någon annan infogats i huvudverket? Eller äro EJss, helt eller delvis, för sin omgivning främmande element: tidigare och av Dtjes eller någon annan (med eller utan överarbetning) interpolerade; eller senare och antingen av Tritojesaja (fattad som person eller lärjungakrets) författade och i samband med samlandet och utgivandet av mästarsens profetior infogade eller av ännu senare — mackabeiskt — ursprung? Vilken är EJss:s rätta avgränsning, omfatta de ej flera perikoper i den deuterokesajanska boken än de av DUHM antagna, och är deras Ebedbegrepp enhetligt?

Inför frågan, i vilka av dessa många spörsmål consensus av den GTliga forskningen uppnåtts och vilka som ännu stå under debatt, nödgas man konstatera, att — trots 150 års lärda mödor, vilka bl. a. resulterat i ett trettiotal förslag till identifikation av sångernas Ebed och trots att enbart sedan sekelskiftet publicerats ett drygt hundratal undersökningar, som helt eller delvis behandla EJproblemet — i fråga om detta i eminent mening centrala GTliga problem f. n. ingen enighet råder, varken i huvudfrågan: vem är sångernas Ebed? eller i de isagogiska spörsmålen. Efter de senaste bidragen (BARNES SELIN MOWINCKEL VOLZ), i vilka bestrides såväl EJss:s deuterokesajanska upprinnelse som det i dem mötande Ebedbegreppets enhetlighet, vilka två ting dessförinnan syntts vara det enda fasta i den böljande diskussionen, har problemet återförts till samma utgångsläge som efter den litterärkritiska högkonjunkturen på 1890-talet, d. v. s. EJfrågan står åter under debatt i hela sin utsträckning, även om den givetvis förts väsentligt framåt sedan dess och problemställningarna nu äro helt andra. Då därtill ofta samma forskare växlat ståndpunkt (t. ex. CHEYNE [3 ggr] DUHM GRESSMANN GUNKEL HALLER MOWINCKEL SELIN [5 ggr]), torde man icke utan anledning kunna tala om EJss som ett *crux interpretum*. Även sedd mot bakgrunden av det sista decenniets benägenhet för en identifikation av EJ och Dtjes äger alltså den etiopiske hovmannens i Apg 8: 34 fråga alltjämt aktualitet: »Om vem säger profeten detta, om sig själv eller någon annan?»

2. Tre data äro under tiden före sekelskiftet av för EJproblemet

särskild vikt. År 1789 förfäktade DOEDERLEIN¹, att Jesajabokens cc. 40 ff. härröra från en i exilen levande profet och att det där mötande Ebedbegreppet överallt är detsamma, nämligen Israels folk (dittills hade den kristna skrifttolkningen tillskrivit den på 700-talet levande profeten Jesaja hela den under hans namn gående boken [Jes. 1—66] och där bland många andra andeingivna profetior om Jesus räknat utsågorna i cc. 42, 49, 50, 53) — därmed löstes EJss från det kristologiska dogmat och införsattes jämte kontexten i sin rätta tidshistoriska miljö. År 1875 utsöndrade DUHM² ur Jes 40 ff. som särskilda storheter perikoperna 42:1—7, 49:1—6, 50:4—9, 52:13—53:12 och vindicerade åt dessa ett (ursprungligen) annat, icke-kristologiskt EJBegrepp än det i kontexten mötande — därmed var EJproblemet i egentlig mening ställt. År 1892 publicerade samme DUHM första upplagan av sin Jesajakommentar³, vari han förklarade EJss vara efterexiliska fragment av en diktning om en spetälsk toralärare — från *Das Buch Jesaja* kan den moderna EJforskningen dateras. Den från DUHM 1892 utgående impulsen var tvåfaldig: dels till den individuella EJtolkning, som blivit den hittills under 1900-talet dominerande, dels till den litterärkritiska forskning, som — bl. a. bestridande EJss:s deuterjesajanska ursprung — hade sin blomstring under det närmast följande decenniet, tills med denna falangs starka decimering efter sekelskiftet (STAERK 1913 får väl betraktas som en sista utlöpare) och det religionshistoriska elementets inträngande 1903 genom GUNKEL och ZIMMERN en ny period börjar i EJforskningens skiftesrika historia, karaktäriserad av bl. a. relativ consensus i äkthetsfrågan, av GRESSMANNs introduktion av 'die Gattungsforschung' 1914 och — av en om möjligt ännu större splittring inför problemets huvudfråga: vem är sångernas Ebed?⁴

¹ JCHRDOEDERLEIN, *Esaias ex recensione textus hebraei . . . latine vertit etc.* Editio tertium recognita. Norimbergae et Altorfi 1789, p. XV sqq.

² BDUHM, *Die Theologie der Propheten*, Bonn 1875, s. 288 f.

³ id., *Das Buch Jesaja* (HK III: 1), Göttingen 1892, ss. XIII. 284 ff. 377.

⁴ Litteratur intill 1900. Den (judiska och kristna) EJtolkningens historia intill 1900 hos MLUNDBORG, *Begreppet Herrens tjänare*, Lund 1901, ss. 11—86 (för GT och NT numera väsentligt föråldrad). Äldre EJ- (huvudsakligen Jesaja-) litteratur i HENGSTENBERGS *Christologie des Altes Testaments* (1829 ff. ²1854 ff.) samt i GESENI DELITZSCHS DILLMANNs Jesajakommentarer. 1890-talets (huvudsakligen) omfångsrika EJlitteratur förtecknad och utförligt refererad hos: CHCORNILL, *Die neueste Literatur über Jesaja 40—66* (ThR 1900 ss. 409—420), ss. 409—416; JWALLES, *Studier över den judiska församlingens uppkomst*, Uppsala 1900, ss. 46—77; MLUNDBORG,

I. Den individuella Ebed Jahvetolkningen.

Bidragande faktor till den individuella EJtolkningens efter sekelskiftet dominerande ställning torde utom den från DUHM utgående impulsen ha varit den individuella psalmtolkningens genombrott genom GUNKEL (1904 ff.) och BALLA (1912) och vidare utbyggnad genom MOWINCKEL (1921 ff.). Huvudargument äro Ebedgestaltens många individuella drag (så särskilt DUHM) och inff. לַהֲקִים, לְשִׁירָב, וְלַהֲשִׁירָב Jes 49: 5 f., i vilka EJ anses vara subjekt: då EJ här har en uppgift till Israel, kunna EJ och Israel ej vara identiska (יִשְׂרָאֵל) 49: 3 alltså senare interpolation eller [EHRlich] flyttat från sin ursprungliga plats i versens slut). Tre huvuduppfattningar möta, mellan vilka finnas övergångsformer: Ebed är en historisk person, vars martyrium skildras i Jes 53, en idealgestalt, Messias (en eskatologisk parallellgestalt till Messias, Jesus).

1. *Martyrhypotesen.* a. ERNST SELLIN hade 1898¹ börjat sin bana som EJforskare med tesen, att EJ ej var någon annan Serubabel, vilken låtit utropa sig till messiansk konung och därför av persiska regeringen korsfäst. Dtjes hade författat hela sin bok (Jes 40—62) i Jerusalem efter år 515; dock voro EJss, till vilka hörde även 42: 19—21, och huvudverket från olika tid. Men sedan KÖNIG² s. å. gentemot Sellin uppvisat de deuterocesajanska utsagornas exiliska ursprung, ändrade SELLIN uppfattning både i fråga om avfattningstiden av Jes. 40 ff. och i fråga om EJproblemet. I en diger avhandling år 1901³ förklarade han sig numera vara förvissad om att Jes 40—66 (incl. EJss) skrivits *uno tenore* i Babel före Cyrus edikt; »der Ebed kann überhaupt kein anderer als Jojachin sein»⁴, vilken vid Jerusalems belägring 597 ödmjukade sig (יִעֲבֹדָה Jes 53: 7) därhän, att han till sin stads och sitt folks bästa (אֲשֶׁם 53: 10) med hela sitt hov gav sig i babyloniernas våld (= וַיִּצְאֵם 2 Kon. 24: 12), blev bortsläpad (לְקַח o. a. a. ss. 65—84; id., *Frågan om »Herrens tjänare» uti Esaias k. 40 ff. i det sista årtiondets litteratur*, BF 1901, ss. 219—240; AHOLM, *Ebed Jahwe, ett deuterocesajanskt grundproblem*, Lund 1901, ss. 94—147; se ock JFISCHER, *Isaias 40—55 und die Perikopen vom Gottesknecht*, Münster in W. 1916, ss. 4—14.

¹ SELLIN, *Serubbabel. Ein Beitrag zur Geschichte der messianischen Erwartung und der Entstehung der Judentums.* Leipzig 1898.

² EKÖNIG, *Deuterocesajansches* (NKZ IX/1898, ss. 895—935. 937—997), s. 942 ff.

³ SELLIN, *Studien zur Entstehungsgeschichte der jüdischen Gemeinde nach dem babylonischen Exil. I. Der Knecht Gottes bei Deuterocesaja.* Leipzig 1901.

⁴ SELLIN, a. a. s. 274.

53: 8) från Palestina (= 'de levandes land' 53: 8) till exilen ('graven' 53: 9) men efter 37 års fängelse av Evil Merodak 561 frigavs, fick en plats bland lydkonungarna vid dennes bord (jfr 53: 15), uppnådde en ålder av åtminstone 75 år och efter sin frigivning födde 7 söner (53: 10), och nu av profeten lovas återfå sin arvedel Kanaan (53: 12)¹. — I denna sin identifikation av EJ med Jojakin följdes Sellin 1908 av STAERK (beträffande Jes 53)². Samma år hade emellertid SELLIN själv i en ny EJmonografi med titeln *Das Rätsel des deuterocesajanischen Buches*³ modifierat sin nya ståndpunkt i kollektiv riktning: EJss — som äro äldre än huvudverket — ha visserligen ursprungligen gällt Jojakin men ha senare, då denne ej motsvarade de vid honom fästade förhoppningarna, av Dtjes hänförts till det ideala Israel, varvid bl. a. יִשְׂרָאֵל 49: 3 interpolerats. Detta resultat, »das das literarische Rätsel des deuterocesajanischen Buches befriedigend für alle Zeiten löst»⁴, vidhöll SELLIN oförändrat intill 1920⁵. År 1913 tog STAERK⁶ åter till orda i den segslitna frågan. Staerk ansåg nu alla EJss vara äldre än kontexten, från tiden Jeremia—Hesekiel. Beträffande Jes 53 utvecklade han ånyo sin tidigare tolkning på Jojakin; EJ i de tre första sångerna, till vilkas stilistiska utformning Jeremias resliga kämpagestalt säkert bidragit, är däremot en eskatologisk figur: en personifikation av profetståndet, av vilket man i profetiska kretsar väntade Israels räddning.

¹ SELLINS *Studien* fingo en välvillig anmälan av ROTHSTEIN i StKr 1902, ss. 282—336. Jfr ock: JWROTHSTEIN, *Die Genealogie des Königs Jojachin*, Berlin 1902, Anhang ss. 121—162. — Tesen om Jojakin som EJ (förfäktad redan 1896 av BÜHLER [LHBÜHLER, *De Messiansche Hailsverwächting in het Israëlitisch Koningschap*. Groningen 1896.] samt framkastad 1898 av KITTEL [se nedan s. 356] och 1899 i American Israelite) har sedan även influerat KÖBERLES (1905), GRESSMANN'S (1908) och AJEREMIAS (1916) ståndpunktstagande (: se nedan ss. 370, 366 f.) och accepterats av BLEEKER 1921 (LHWBLEEKER, *Over inhoud een oorsprong van Israels heilsverwachting*. Groningen 1921.).

² WSTAERK, *Bemerkungen zu den Ebed-Jahwe-Liedern*, ZWT 1908, s. 28 ff. — De övriga EJss gälla Israel; EJss dels äldre, dels yngre än kontexten.

³ ESELLIN, *Das Rätsel des deuterocesajanischen Buches*. Leipzig 1908.

⁴ SELLIN. a. a., s. 130.

⁵ id., *Die israelitische-jüdische Heilandserwartung* (Bibl. Zeit- und Streitfragen V: 2/3), Gr. Lichterfelde—Berlin 1909, ss. 51—60; *Einleitung in das Alte Testament* (Evang.-Theol. Bibliothek, hrsg. von BBESS), Leipzig 1910, ² 1914; *Der alttestamentliche Prophetismus*, Leipzig 1912, s. 82 f.

⁶ WSTAERK, *Die Ebed-Jahwe-Lieder in Jes. 40 ff. Ein Beitrag zur Deuterocesaja-Kritik* (BWAT 14). Leipzig 1913.

När SELLIN 1920 åter fick anledning deklarerera sin ståndpunkt i EJfrågan¹, skedde detta med en tveksamhet, som lät ana en kommande tredje frontförändring i eskatologisk riktning. Efter att nämligen ännu en gång ha förfäktat EJss: s äkthet, deras ursprungliga syftning på Jojakin och senare tolkning på Israel, ifrågasätter SELLIN, om icke EJss möjligen skulle kunna vara insatta av någon senare. Det förefaller nämligen, som om 42: 5—7 skulle hänföra sig till Cyrus och ingå som integrerande del i 41: 21—42: 9 — men då kan Dtjes ej ha här infogat 42: 1—4. EJss skulle i så fall gälla, icke en efterexilisk spetälsk toralärare, men väl en sådan rättfärdighetslärare, som omtalas Joel 2: 23², en efterexilisk parallellgestalt till Messias. I Jes 50: 4—9, 52: 13—53: 12 torde dessutom en bestämd martyrs livsöde avspegla sig. Hela EJproblemet borde ånyo underkastas en allsidig undersökning efter dessa synpunkter. De fyra 'Ebed-Jahve-styckena' skakades alltså åter om i det sellinska kaleidoskopet, och 1922 kunde SELLIN presentera en ny originell EJBild: Mose³. EJss åsyfta: dels (c. 53) Mose martyrdöd vid Schittim, om vilken SELLIN en tid ansåg sig även eljest i GT (Hosea Deutero-Sakarja) kunna spåra en profetisk tradition, dels hans under exilens eskatologiska spänning väntade återkomst för att liksom en gång från Egypten föra Israel hem genom öknen. Denna EJtolkning, som SELLIN 1925⁴ och 1928⁵ ånyo bekände sig till, fick en livslängd av sju år. I femte upplagan av sin *Einleitung* 1929⁶ lancerade nämligen SELLIN ånyo den ROSENMÜLLER-DE WETTE-GESENIUS-UMBREITSka av STAERK 1913 för de tre första EJss upptagna

¹ ESELLIN, *Einleitung in das Alte Testament*³, Leipzig 1920, s. 97 f.

² Joel 2: 23 מִיּוֹם הַיּוֹם לְהַמְרִיחַ אֶת-מִזְבְּחֵי יְהוָה, som SELLIN 1922 (Mose, s. 115) bestämde till Elia eller Mose och 1929 (KAT XII²⁻³: 1, s. 163. 167 ff.) efter EHRlich punkterar מִיּוֹם הַיּוֹם »ein Zeichen, das Gerechtigkeit lehrt«!

³ ESELLIN, *Mose und seine Bedeutung für die israelitisch-jüdische Religionsgeschichte*, Leipzig und Erlangen 1922, s. 77 ff. — Tidigare hade man ansett Mose som förebild vid teckningen av de tre första sångernas Ebed: GFÜLLKRUG, *Der Gottesknecht des Deuterojesaja*, Göttingen 1899, s. 82 ff.; GUNKEL 1912 (se nedan s. 361) och *Ein Vorläufer Jesu*, Zürich 1921, s. 10. 12; FISCHER 1916 och 1922 (se nedan s. 365) Själv hade SELLIN (*Der Knecht Gottes*, s. 110. 130) före upptäckten av Mose martyrdöd likaledes avvisat en genomgående tolkning av EJ som Moses. — Jfr ock nu JJEREMIAS, *Deutsche Theologie II*, Göttingen 1929, s. 113.

⁴ NKZ 1925, s. 647 (»was aber auch noch langer und gründlicher Nachprüfung bedarf«); *Einleitung in das Alte Testament*,⁴ Leipzig 1925, s. 91 f.

⁵ ZAW 1928, s. 32 f.

⁶ ESELLIN, *Einleitung in das Alte Testament*,⁵ Leipzig 1929, s. 92 f. Så ock i KAT XII: 1²⁻³, 1929, s. 95.

hypotesen om EJ som en personifikation av profetståndet, 'profeten' alltifrån Mose dagar till Jeremia: alla dessa ha varit en martyr för Jahves ord, men denna martyr lever vidare och återvänder som en glädjebudbärare för att återupprätta Israel och bringa folken rätt och frälsning (jfr Jesu Syr 48: 10, 49: 7. 10; Dan 12: 3); själv synes Dtjes betrakta sig som den närvarande bäraren av detta charismatiska ämbete. — Sedan 1930 har emellertid SELLIN, om ock med någon avvikelse i den isagogiska frågan, helt accepterat MOWINCKELS (1921) identifikation av EJ med Dtjes själv (se nedan c.).

b. En annan linje representeras av KITTEL-RUDOLPH: EJ var en namnlös martyr i exilen, i vilken Dtjes såg Messias.

När KITTEL 1898¹ första gången tog ställning till EJproblemet, skilde han bestämt mellan EJss:s ursprungliga mening och den betydelse, de äga i sitt nuvarande sammanhang såsom integrerande delar i Dtjes:s bok. EJss äro nämligen äldre än eller möjligen författade av en samtida till Dtjes och av profeten själv infogade utan att han rätt visste eller av politiska skäl vågade säga, vem de ursprungligen åsyftat. Själv har emellertid profeten med EJ förstått Israel liksom överallt eljest i sin bok. Sångernas författare har däremot skildrat »einer der Leiter der exilischen Gemeinde, ein Nachfolger u. Geistesgenosse Jeremias, ein Mann wie nachher Serubabel u. später Nehemja»², vilken, misskänd av sitt eget folk, av den babyloniska överheten avrättats och vid vilken hans anhängare redan under hans jordeliv fäst messianska förhoppningar. Då man även efter hans död fasthöll vid dessa, uppkom tanken på en lidande Messias. I sin installationsföreläsning i Leipzig s. å.³ ville KITTEL i en davidsättling, Serubabel eller troligare Jojakin, se förebilden. Denna sin uppfattning har Kittel, utom i äkt-hetsfrågan, sedan bibehållit, även om han (under intryck av Sellins EJexeges?) ej vidare sökt namngiva martyren. I sina Olaus Petri-föreläsningar i Upsala 1920⁴ konstaterar KITTEL helt kort, att Dtjes i en martyr sett den väntade Messias — här erkännes alltså EJss:s au-

¹ I den av honom redigerade 6: e uppl. av DILLMANN'S Jesajakommentar (KEH V), Leipzig 1898, s. 457 ff.

² DILLMANN-KITTEL, *Jesaja*,^o s. 462.

³ RKITTEL, *Jesaja 53 und der leidende Messias im Alten Testament*. Akademische Antrittsrede an der Universität Leipzig 5. November 1898. (Tryckt som II tillsammans med »Das Alte Testament und die heutige Theologie» under titeln *Zur Theologie des Alten Testaments*, Leipzig 1899, ss. 15—31).

⁴ I svensk övers. av SVENGSTRÖM, *Israels religionshistoria*, Stockholm 1921, s. 159; på tyska *Die Religion des Volkes Israel*, Leipzig 1921, s. 139 f. (1929, s. 141).

tenti. Närmare utförde KITTEL — i nära anslutning till tübingerprofessorn RUDOLPHS s. å. i ZAW publicerade uppsats om 'den exiliske Messias'¹ — sin uppfattning av EJproblemet i sitt mästerliga arbete *Gestalten und Gedanken in Israel* 1925². Ebed är en av högtspända nationella och religiösa förhoppningar fylld profetgestalt, med vilken Dtjes stod i nära personlig förbindelse. I en tid, då Jojakins frigivande och Cyrus segrar hos de judiska exulanterna väckte starka eskatologiskt-nationella förhoppningar, har Dtjes i denne exilens andre 'store okände' sett den utlovade Messias. Trots de förtäckta ordalag, varmed han utan att nämna vare sig orden konung eller Messias påkallar sina landsmäns uppmärksamhet för denne Jahves oförstådde tjänare, har den babyloniska överheten blivit misstänksam och anar högförrädiska stämplingar: Herrens tjänare får kröna sina lidanden med martyrdöden och blir så exilens stora blodsvittne. Under det fruktansvärda trycket av denna tragedi har hos Dtjes fötts tanken på Ebeds uppståndelse och detta lidandes ställföreträdande betydelse — Dtjes blev teolog³. Senare har Dtjes (RUDOLPH: Dtjes:s lärjungar) i sin bok infogat dessa sånger om sin store samtida. — Ännu en gång fick KITTEL tillfälle att före sin bortgång deklarerat denna EJtolkning: i tredje delen av *Geschichte des Volkes Israel* 1927⁴ med utvecklande av hela den vetenskapliga apparatens tyngd⁵.

MORBECK (1926)⁶, CANNON (1928)⁷ och — i en rad tveksamma konjunktiver — HEMPEL (1930)⁸ ha anmält sin anslutning till den KITTEL-RUDOLPHSka EJtolkningen.

¹ WRUDOLPH, *Der exilische Messias*. Ein Beitrag zur Ebed-Jahwe-Frage. ZAW 1925, ss. 90—114. — RUDOLPHS tes angreps häftigt av Staerk (WSTAERK, *Zum Ebed-Jahwe-problem*, ZAW 1926, ss. 242—260), vilken förnekade Ebeds död i Jes 53 (som Staerk tillskrev ett annat Ejbegrepp än de tre första sångerna). Replik av RUDOLPH 1928: *Die Ebed-Jahwe-Lieder als geschichtliche Wirklichkeit*, ZAW 1928, ss. 156—166.

² RKITTEL *Gestalten und Gedanken in Israel*, Leipzig 1925, ss. 414—431, ²(hrsg. von FBAUMGÄRTEL) 1932, ss. 414—431.

³ Jfr härtill JHEMPEL, *Vom irrenden Glauben* (Zeitschrift für systematische Theologie 1930 [årg. VII/1930—31], ss. 631—660), s. 639 ff. — EJss enl. H. Dtjs:s korrektur till Cyrussångarna, sedan Cyrus ej infriat de på honom ställda förväntningarna; jfr ock id., ZAW 1932, s. 208 f.

⁴ RKITTEL, *Geschichte des Volkes Israel* III¹⁻²: 1, Stuttgart 1927, s. 222 ff.

⁵ Av KITTELS hand äga vi även *Jesajaeditionen* i BH⁸ (1929). Utifrån sin individuella EJtolkning föreslår Kittel där i apparaten utelämnandet av יִשְׂרָאֵל 49: 3.

⁶ EMORBECK, *Sångerna om Jahves tjänare hos Deutero-Jesaja* (MO XVIII/1924 [tryckt 1926], ss. 162—202), s. 199.

⁷ ZAW 1929, s. 284. Jfr nedan s. 373 not 8 (forts. s. 374).

⁸ JHEMPEL, o. a. a. not 3, s. 657 f.

c. Som det på sista tiden kanske mest uppmärksammade bidraget till EJproblemets lösning från den historiskt-individuella tolkningens sida torde kunna betraktas den norske exegeten SIGMUND MOWINCKELs arbete *Der Knecht Jahwäs* (1921)¹. Mowinckel identifierar här EJ med Dtjes själv.

Ny är denna problemställning visserligen icke², men MOWINCKEL är den förste, som publicerat en vetenskaplig utformning av densamma. Mowinckel betonar starkt, att profeten — som är smord med Jahves ירוח (Jes 42: 1)³, som har en lärjungatunga (50: 4) och vars mun är ett skarpt svärd (49: 2) — genom sina utsagor icke blott förutsäger utan skapar framtiden: hans ord är 'macthwirkend'. Mot denna bakgrund blir profetens oerhörda, även eljest (t. ex. 51: 16!) betygade självmedvetande förståeligt: att såsom ברייתים, d. v. s. den som i sig förkroppsligar det nya förbundet mellan Jahve och hans folk, hemföra och restaurera Israel. Under trycket av de lidanden Dtjes på grund av sin profetiska verksamhet fick utstå (misshandel av den judiska gatupöbeln och fängsling av den babyloniska överheten) och inför en förestående död, framsprang tanken på att Jahve ändå måste ge honom rätt, d. v. s. efter döden skänka honom en glänsande upprättelse, inför vilken hednafolken — liksom inför Israels (49: 7) — häpna skola omvända sig till Jahve. Profetens oskyldiga lidande

¹ SMOWINCKEL, *Der Knecht Jahwäs*. NTT 1921, bihefte. (Som särtryck hos Töpelmann, Giessen 1921).

² VOLTAIRES och STÄUDLINS likställande av EJ och Jesaja innebar *realiter* samma sak. Och 1793 skrev ROSENMÜLLER, *Scholia III*: 3, p. V (3): »*Non imprudenter quoque is, qui hunc librum sub Iesaiæ nomine composuit, quaedam inseruit, quæ id agunt, ut vati auctoritatem concilient, eumque ut hominem a numine afflatum sistant; veluti XL, 6. XLII, 1—7. XLIV, 26. XLVIII, 16. XLIX, 1—9. L, 4—7. LII, 13—LIII, 12. LIX, 21. LXI, 1*» (spärrningar av mig; jfr ock MOWINCKEL. o. a. a. s. 11 ff.). GASMITH ställde 1890 (*Isaiah* ss. 254. 265) frågan öppen. Gunkel (*Ein Vorläufer Jesu*, Zürich 1921, s. 5; RGG² III, sp. 1101) meddelar, att han tidigare förelagts samma lösning av nuvarande Pfarrer Koeppler i Stadecken. — Partiellt har identiteten av EJ och Dtjes förfäktats: för de tre första sångerna av HGLINDGREN, *Propheten Jesaja*, Upsala 1843, s. 216 ff.; för 49: 1—6 av OFMYRBERG, *Profeten Esaias*, Stockholm 1887, s. 243 ff. (Dtjes som representant för det sanna profetdömet); för 50: 4—9 av — utom de av Mowinckel (a. a. s. 8) själv nämnda Gesenius Hitzig Knobel Kuenen — LEY LAUE KÖNIG. — Inom *judisk* exeges sattes under medeltiden vissa partier av EJS i samband med profeten: Raschi † 1105 (Jes. 49: 1—6), Ibn Esra † omkr. 1167 (42: 1 ff. 49: 1 ff., med instämmanden av Josef Kimchi † 1150 och David Kimchi † 1235).

³ Jfr SLINDER, *Studier till Gamla Testamentets föreställningar om Anden*, Uppsala 1926, s. 71 ff.

åstadkommer alltså, vad som med en skolastisk term plägar kallas subjektiv försoning; de uttryck, som kunna peka i motsatt riktning (t. ex. מִשָּׁן 53:10) förklaras ur den av Dtjes brukade kultiska terminologien. Inflytande från de kultiska klagopsalmerna är särskilt märkbart i framställningen av EJ:s lidande och — från synpunkten av något redan inträffat — död och uppståndelse; den viktiga skillnaden är emellertid den, att vad som i klagopsalmerna blott är poetisk dekoration, för profeten blivit blodigaste allvar: »Hier ist . . . zum ersten Male der Auferstehungsglaube der persönliche Besitz einer lebendigen Religion geworden»¹.

Denna MOWINCKELS EJtolkning 1921 rönt både häftig kritik² och entusiastisk anslutning. Redan samma år anslöt sig oförbehållsamt GUNKEL³, därmed övergivande sin äldre religionshistoriskt betonade ståndpunkt⁴, 1923 följde BALLA och HALLER i festskriften till Gunkel⁵, 1926 SCHMIDT⁶ och 1928 BENTZEN⁷ i en populärt lagd monografi, rik på en rad fina litterära observationer. Hos GYLLENBERG⁸ (1923—1924) möter Mowinckels tolkning i en säregen utformning. EJgestalten förutsätter för att kunna restlöst förklaras en individ och en idealtyp. Individen är Dtjes själv, idealtypen är icke de kultiska klagopsalmernas oskyldigt lidande utan det orientaliska helgonet (vilket Gyllenberg efter Reitzenstein anser som typ vara av förkristet ursprung). Karaktäristiskt för denna helgontyp är just lidandet, vilket för andra människor döljer helgonets rätta karaktär⁹; men de som

¹ SMOWINCKEL, *Der Knecht Jahwäs*, s. 42.

² Se särskilt HÖLSCHER NTT 1923, ss. 104—109.

³ HGUNKEL, *Ein Vorläufer Jesu*. Zürich (Bern) 1921. (En översättning och utvidgning av de trenne artiklar i *Neue Züricher Zeitung* 24—26 mars 1921, varmed Gunkel för allmänheten presenterade Mowinckels arbete). Så ock 1929 i artikeln *Knecht Jahves*, RGG³ III, spp. 1100—1103.

⁴ Se nedan s. 361 och s. 366

⁵ ΕΥΧΑΡΙΣΤΗΡΙΟΝ. Studien zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments Hermann Gunkel zum 60. Geburtstage . . . dargebracht . . . hrsg. von Hans Schmidt (FRLANT, NF 19. Göttingen 1923) I. EBALLA, *Das Problem des Leidens in der israelitisch-jüdischen Religion*, s. 245 ff. MHALLER, *Die Kyros=Lieder Deuterodesajas*, s. 261. (HALLER även i *Das Judentum*² [Die Schrift. d. AT in Auswahl neu übersetzt und für die Gegenwart erklärt II: 3], 1925, s. 22 ff.).

⁶ HSCHMIDT, *Gott und das Leid im alten Testament* (Vorträge der theol. Konferenz zu Giessen 42), Giessen 1926, s. 30 f.

⁷ AABENTZEN, *Jahves tjener*. København 1928.

⁸ RGYLLENBERG, *Herrens tjänare*, TT 1923, s. 185 ff. 286 ff; TT 1924, s. 67 ff.

⁹ Jfr Sanh. 98^a (GHDALMAN, *Der leidende und der sterbende Messias*, Berlin 1888, s. 39 f.)!

skåda helgonglorian, där andra blott se smuts, trasor och sjukdom, förvandlas därmed själva till helgon. I andra EJs ha vi den kris antydd, som gjorde Dtjes till helgon, tredje EJs visar, att det stora undret skett i profetens liv, och i 53: 1 ff. bekänna helgonets lärjungar sin nyvunna insikt i mästartens sanna väsen. När dessa efter profetens död utgåvo hans dikter, infogade de därvid de sånger, som de själva diktat om sin mästare, Herrens tjänare, helgonet. — Partiellt hävdas identiteten av EJ och Dtjes av BRUSTON 1925 (cc. 49—50)¹, BARNES 1931 (49: 1—6)², och VOLZ 1932 (: de tre första sångerna [50: 4—9 möjligen ej EJs]; Dtjes — den förste missionären)³.

På sista tid ha SELLIN och MOWINCKEL under fasthållande av EJ:s och Dtjes:s identitet satt EJproblemet i samband med Trito-Jesaja. SELLIN, som via Mose (1922) nådde fram till 'profeten' som EJ (1929) och från 1930⁴ accepterar Dtjes som EJ, låter de tre första sångerna härröra från Dtjes; framställningen av dennes död i Jes 53 tillskriver han däremot Trito-Jesaja⁵ (i anslutning till Elliger fattad som en vid tiden för Serubabels tempelbygge verkande lärjunge till Dtjes)⁶, vilken vid mästartens grav fått sin första självständiga uppenbarelse, som löste gåtan om dennes till synes ofattbara lidande och död.

¹ CHBRUSTON, *Le Serviteur de l'Eternel dans l'avenir* (BZAW 41/1925, ss. 37—44) s. 37.

² WEBARNES, *Cyrus the 'Servant of Jehovah'* Isa. xlii 1—4 (7) (JTS okt. 1930 [årg. XXXII/1931], ss. 32—39), s. 38; (även i de två sista sångerna? jfr s. 37). Jes. 42: 1—9 gäller däremot enligt B. Cyrus. — KOPPEL (1781) tes'om Cyrus som EJ hade WEIR 1908 presenterat som en 'ny teori': THWEIR, *A new theory of »The Servant of Jehovah» in Isaiah 40—55*, *The Westminster Review* 1908, ss. 309—314. — HALLERS (*Die Kyros-Lieder des Deuterocesaja*; jfr ovan s. 359 not 5 a. a., s. 262 ff.) bestämmande av Jes. 42: 5—9 som en Cyrussång (jfr dock redan BBOWER, *Old Test. and sem. stud.*, 1908, s. 205 ff. och ovan [s. 355] SELLIN 1920) har accepterats av MOWINCKEL (ZAW 1931, s. 93 f.).

³ PVOLZ, *Jesaja II* (KAT IX: 2), Leipzig 1932, s. 149 ff. — Jes. 52: 13—53: 12 daterar VOLZ till 4:e eller 3:e årh. f. Kr. och anser gälla en eskatologisk gestalt (1920 bestämde Volz EJ i Jes. 53 till »einer der Führer des nachexilischen Judentums»: PVOLZ, *Jesaja 53* [BZAW 34/1920, s. 180 ff.], s. 189 [där Volz söker psykologiskt och litterärt klarlägga det viktigaste i detta kap., vilket icke är EJ:s person utan förf:s nyvunna insikt om lidandets ställföreträdande uppgift]).

⁴ ESELLIN, *Tritojesaja, Deuterocesaja und das Gottesknechtsproblem* (NKZ 1930, ss. 73—93. 145—173), s. 150 ff.; id., *Geschichte des israelitisch-jüdischen Volkes II*, Leipzig 1932, s. 78; id., *Einleitung in das Alte Testament*⁶, Leipzig 1933, s. 92 f.

⁵ Mowinckel påpekar (ZAW 1931, s. 254 not 4), att detta uppslag tidigare meddelats honom av THBOMAN.

⁶ Jfr nedan s. 373 not 8.

MOWINCKEL 1931¹ bestrider den deuterocesajanska upprinnelsen av samtliga EJss², som han anser härröra från den tritojesajanska kretsen, vilken troligen såsom en sluten religiös gemenskap dyrkat Dtjes som en sig uppenbarande (jagformen 49: 1 ff., 50: 4 ff., = epifaniform!) frälsargestalt³.

2. *Ebed Jahve — en idealgestalt*. Andra representanter för den individuella EJtolkningen se i Herrens tjänare icke en historisk person utan en idealgestalt, så GUNKEL (tidigare⁴) och — följande honom — JAHNOW samt HJELT. Enligt denna sin ursprungliga position (1912)⁵ anser GUNKEL, att i EJ, som är »eine Gestalt des Glaubens und nicht einfach der Geschichte»⁶, sammanflutit en rad olika tankar, förebilder och upplevelser: Israels lidanden under exilen, bilden av stora profeter som Jeremia, diktarens egna upplevelser och — som incitament till skapandet av hela denna stolta tankebyggnad — föreställningen, att vid den omedelbart förestående ändens tid, som bringar en ny frälsning, jämförlig med räddningen ur Egypten, en ny Mose skall stifta ett nytt förbund. Utländskt inflytande kan förmodas i fråga om tjänarens uppståndelse, vilken är en för den israelitiska religionen främmande föreställning; Sak 12: 10 ff. gör troligt, att vi här ha att göra med en döende och återuppstående mysteriegudomlighet ur Tamûz-Adoniskretsen⁷. I äkthetsfrågan stannar Gunkel vid ett försiktigt *non liquet*; dock anser han en organisk förklaring vara att föredraga framför en mekanisk. — HEDWIG JAHNOW (1923)⁸ ser även i likhet med sin lärare Gunkel i EJ en idealgestalt. Däremot avvisar hon på grundval av en ingående litterär analys varje inflytande från någon mysteriekult på Jes 53, där hon anser 53: 1—12 vara 'ein Leichenlied' i den egenartade form, som karakteriserar denna diktarts sista skede⁹. — I sitt föredrag på religionshistoriska kongressen i Lund 1923 avvisade likaledes HJELT¹⁰ varje förbindelse mellan

¹ SMOWINCKEL, *Die Komposition des deuterocesajanischen Buches* (ZAW 1931, ss. 87—112. 242—260), s. 245 ff.

² Se nedan s. 373.

³ Jfr ovan s. 359 f. GYLLENBERG.

⁴ Jfr ovan s. 359.

⁵ Artikeln *Knecht Jahves* i 1:a uppl. av RGG (III, 1912, spp. 1540—1543).

⁶ GUNKEL, a. a. sp. 1541.

⁷ Denna förmodan hade GUNKEL uttryckt redan 1903: se nedan s. 366.

⁸ HJAHNOW, *Das hebräische Leichenlied im Rahmen der Völkerdichtung*. BZAW 36/1923, s. 256 ff.

⁹ Jfr nedan s. 373 not 4.

¹⁰ AHJELT, *Ebed Jahve=problemet*. En blick på de nyaste lösningsförsöken. TT 1924, ss. 113 ff. 162 ff.

EJ och några mysteriegudomligheter; i övrigt sluter han sig nära till Gunkel 1912.

3. *Ebed Jahve — Messias (en parallellgestalt till Messias, Jesus).*

a. Den rent messianska utläggningen av EJss kan under 1900-talet uppvisa en rad om ock — fränsett Gressmann — föga varken bemärkta eller originella förespråkare: MAECKLEBURG (1905)¹, vars referat av litteraturen till några centrala problem inom EJforskningen utmärka sig för klarhet och kritisk skärpa; STRACK (1906)², som ännu återgår på Franz Delitzschs pyramidteori; ORELLI (1908)³: övervägande polemisk, EJss deuterocesajanska (möjligen äldre), EJgestalten framsprungen ur tanken på Israels världsuppgift, ej ur konungaförhoppningen; ZIEMER (1912)⁴, som ger en synnerligen värdefull överblick av de föregående 25 årens arbete på EJproblemet, särskilt Jes 53; BOEGNER (1912)⁵, vilken anser den historiskt kritiska exegesen visserligen berättigad men ej uttömmande: profeten var ej medveten om hela innebörden av sin skapelse men väl Gud och den människovordne gudasonen, i vars lidande och död den förverkligats⁶; SCHLÖGL

¹ AMAECKLEBURG, *Über die Auffassung der Berufstätigkeit des Ebed Jahwe*, ZWT 1905, ss. 313—343; id., *Über die Auffassung des Berufsleidens des Ebed Jahwe*, ZWT 1905, ss. 483—517.

² HLSTRACK, *Einleitung in das Alte Testament*. München 1906.

³ CVORELLI, *Der Knecht Gottes im Jesajabuche* (Bibl. Zeit- und Streitfragen IV: 6) 1908. Jfr id., *Der Prophet Jesaja*³ (KK A: IV). München 1904.

⁴ EZIEMER, *Jesajas 53 in der neueren Theologie*. Kassel 1912. (Rec. av AKLOSTERMANN i ThLb 1914, ss. 506—514).

⁵ ABOEGNER, *A propos d'Esaië LIII*. Revue de Théologie XXI/1912, ss. 368—376.

⁶ Tesen om EJss:s dubbla betydelse, vilken inom judisk exeges för Jes 53 företräddes av bl. a. Moses ben Nachman † 1270 (EJ = Israel och — »för midraschens skull!» — Messias) och Abrabanel † 1509 (därjämte Josia), möter redan hos GROTIUS, som tolkade Jes 42: 1 om Jesaja och c. 53 om Jeremia, bägge dock enligt den då gängse coccejanska typologien förstådda som »figura Christi». JCHRDOEDERLEIN, den historiska Jesajaexegesens banbrytare, ville ej heller bestrida den kristologiska EJtolkningens berättigande vid sidan av en *interpretatio antechristiana et Iudaica*: »*Quid igitur faciendum putemus? Hoc quidem, ut interpretationem, quae nobis adhuc magis aridet, de Iesu Christo, minime refugiamus vel obscuremus vel convellamus, sed potius probabili ratione ornemus, atque commendemus facilitate ac perspicuitate: verum ut aliam quoque explicationem, in quam studium et ingenium interpretis, destituta religionis Chr. luce, devenire possit subiungamus. Erit igitur versio nostra hoc loco (Jes 53) duplex, christiana altera atque, ut puto, orthodoxa: altera antechristiana et Iudaica, unice ex vatis lectione repetita*» (efter ROSENMÜLLER, *Scholia* III: 3, p. 975 sq.). Medelst denna dubbla EJtolkning garderade sig under större delen av 1800-talet de flesta, som utlade sångerna icke-kristologiskt. På allra sista tid har densamma —

(1915);¹ holländaren RIDDERBOS (1920)²: konungabild och Ebedbild få ej skiljas, båda sammanflyta i Kristus; DIMMLER (1920)³; dansken GLAHN (1929) i hans kompilatoriska avhandling *Hjemkomst Profeten*⁴; om GRESSMANS position i *Der Messias* (1929): se nedan d.

b. Andra ha i EJ sett en eskatologisk parallellgestalt till Messias. Hit höra, utom den ovan⁵ nämnda av STAERK 1913 för de tre första EJss ponerade personifikationen av profetdömet som en kommande räddare (med vilken uppfattning SELLINS tes 1929 om 'profeten'⁶ torde vara i det närmaste identisk), SELLINS 'rättfärdighetslärare' 1920⁷ och Mose redivivus 1922⁸. — Om religionshistorikerna: se nedan d.

c. Den i skuggan av *spiritus paraclitus*encyklikan och andra sidans *Imprimatur* arbetande katolska EJexegesen är på ett par undantag när alltjämt messianskt-kristologisk. Den litterärkritiska frågan har upptagits (genom CONDAMIN 1905) och i FISCHERS avhandling 1916 fått sin hittills (incl. den protestantiska teologien) grundligaste undersökning — MINOCCHI (1907) hävdar t. o. m. EJss:s efterexiliska ursprung och en tidshistorisk Ebedtolkning. Även det religionshistoriska elementet har (genom DÜRR 1925) vunnit inträde.

CONDAMIN (1905)⁹ söker i sin Jesajakommentar häva den genom en messiansk EJtolkning uppkommande konflikten mellan Ebed-Messias och Ebed-Israel på så sätt, att han uttager Jes 42: 1—9 som ett isolerat fragment och ställer det efter 49: 7; därigenom förekommer i Jes 40—48 blott Ebed-Israel och i 49—55 övervägande den indivi-

utom i sv. uppl. av det DUMMELOWSKA kommentarverket (IV: 3, 1929, s. 72) — åter dykt upp hos WVISCHER (Betheljahrbuch I, 1930, ss. 59—115), vilken i sångernas prototyp ser en okänd historisk person. Jfr ock nedan (s. 369) GLAZEBROOK (1910) samt BRUSTON (ovan s. 360 not 1 a. a., s. 44): »Mais *intelligenti pauca sufficiunt*».

¹ NJSCHLÖGL, *Ješa'ja* (Die heil. Schrift. des Alt. Bund. IV: 1). Wien und Leipzig 1915.

² JRIDDERBOS, *De Messias-Koning in Jesaja's Profetie*. Kampen 1920.

³ EDIMMLER, *Isaias*. M.-Gladbach, Volkvereinsverlag, 1920.

⁴ LGLAHN, *Hjemkomst Profeten*. Enheden af Jesajabogens kp. 40—66. København 1929, s. 55 ff.

⁵ S. 354.

⁶ Ovan s. 355 f.

⁷ Ovan s. 355.

⁸ Ovan s. 355.

⁹ ACONDAMIN, *Le livre d'Isaïe, Études bibliques*, ss. 325—344: 'Le serviteur de Jahvé'. Paris 1905.

duelle Ebed. Genom en tillämpning av det ZENNERSKA strofsystemet¹ anser sig CONDAMIN kunna konstatera, att EJSS äro så nära förbundna med kontexten, att deras äkthet och ursprunglighet ej kan betvivlas. CONDAMIN, vars tes om flyttningen av 42: 1—9 efter 49: 7 år 1906 angripits av HONTHEIM², motiverade ytterligare sin ståndpunkt i RB 1908³, vilket föranledde en livlig diskussion med van HOONACKER i RB 1909—1911⁴. — Om MINOCHI (1907)⁵ konstaterar Fischer⁶ bekymmersamt, att han »den protestantischen Autoren weitgehende Zugeständnisse macht». Enligt Minocchi var nämligen Ebed en tids-historisk personlighet, som levde och dog »under den dunkla period, som infaller mellan hebréernas återkomst till Palestina och Esras ankomst»⁷. Vem denne personlighet var, låter sig ej närmare bestämmas; kanske är han identisk med den obekante psalmisten, för vilken vi ha de flesta davidiska psalmerna att tacka. För EJSS:s efterexiliska avfattningstid tala såväl stil som innehåll. LEIMBACH (1907)⁸ däremot försvarar både sångernas äkthet och deras messianska tolkning. — Sin näst Fischer mest uppmärksammade apologet mot protestantisk exeges äger den katolska EJforskingen i FELDMANN (1907)⁹. Feldmanns försvar för den messianska tolkningen riktar sig huvudsakligen mot Duhms Schians Laues försök att åt sångerna vindicera efterexilisk avfattningstid. Liksom Condamin har Feldmann känt kollisionen mellan EJSS:s individuella och huvudverkets kollektive Ebed, som han vill förklara genom förefintligheten av 'kontakt' dem emellan: »Gleichheit der Bestimmung, Gegensätzlichkeit der Eigenschaften und

¹ JKZENNER, *Die Chorgesänge im Buch der Psalmen*. 1896.

² JHONTHEIM, ZKT 1906, ss. 159 ff. 361 ff. 743 ff.

³ ACONDAMIN, *Le serviteur de Jahvé*. Un nouvel argument pour le sens individuel Messianique. RB 1908, ss. 162—181.

⁴ AVANHOONACKER, *L'Ebed Jahvé et la composition littéraire des chapitres XL ss. d'Isaïe*, RB 1909, ss. 497—528. ACONDAMIN, *Les prédictions nouvelles du chapitre XLVIII d'Isaïe*, RB 1910, ss. 200—216. AVANHOONACKER, *Questions de Critique littéraire et d'exégèse touchant les chapitres XL ss. d'Isaïe*, RB 1910, ss. 557—572; RB 1911, ss. 107—114. 279—285.

⁵ SMINOCHI, *Le profezie d'Isaia*. Bologna 1907.

⁶ JFISCHER, *Isaias 40—55 und die Perikopen vom Gottesknecht* (Alttest. Abhandl. VI: 4/5), Münster in W. 1916, s. 16.

⁷ MINOCHI, a. a. s. XXXVI.

⁸ KALEIMBACH, *Das Buch des Propheten Isaias. Cap. 40—66* (Bibl. Volksbücher, Heft 2). Fulda 1907.

⁹ FFELDMANN, *Der Knecht Gottes in Isaias Cap. 40—55*. Freiburg 1907.

Stellvertretung»¹. Det av Laue konstaterade motsatsförhållandet mellan Dtjes:s och EJss:s teologiska uppfattning får vidare sin förklaring däri, att den av EJ förmedlade frälsningen är en kommande och alltså visserligen ej låter sig direkt inlemnas i räddningen från exilen men å andra sidan genom den gemensamma tanken på frälsningen skapar förbindelse mellan de olika teologiska åskådningarna. Denna sin ståndpunkt har Feldmann senare (1909² 1915³ 1919⁴ 1926⁵) ånyo preciserat. — Vidare kunna (utom HOLZHEYS [1912]⁶ haltande mellan en tidshistorisk och en messiansk tolkning) nämnas FISCHERS tvenne bidrag. I sin litterärkritiska undersökning 1916⁷ ansåg sig FISCHER under hänsynstagande till hela den senare litteraturen kunna konstatera, att EJss utgöra en cykel fortskridande profetior om en som en andre Mose tänkt individ, vilka av Dtjes på ett senare och högre utvecklingsstadium av hans teologiska åskådning infogats i huvudverket. År 1922⁸ besvarade FISCHER huvudfrågan: vem är sångernas Ebed? Efter att på 80 av verkets 95 sidor ha kritiserat olika slag av kollektiv och individuellt-historisk EJtolkning presenterar FISCHER med stöd av den nära överensstämmelsen mellan sångernas EJ och NT:s Jesusbild den HENGSTENBERGska lösningen: »dass es dem Propheten tatsächlich gegönnt war, durch die Kraft des erleuchtenden Gottesgeistes schon Jahrhunderte vorher die Gestalt des Welterlösers zu schauen und seine erhabenen Züge zu zeichnen»⁹. — Slutligen kan nämnas, att DÜRR (1925)¹⁰ — som accepterar Fischers isagogiska

¹ FELDMANN, a. a. s. 46.

² id., *Die Weissagungen über den Gottesknecht im Buche Isaias* (Bibl. Zeitfragen II: 10; populär sammanfattning av föregående arbete). Münster in W. 1909 (1913).

³ id., *Das Frühere und das Neue* (Festschrift Eduard Sachau, ss. 162—169). Berlin 1915.

⁴ id., *Die Bekehrung der Heiden im Buche Isaias* (Abhandl. aus Missionskunde und Missionsgeschichte 14). Aachen 1919.

⁵ id., *Das Buch Isaias II* (Exeget. Handbuch zum Alten Testament 14: 2), Münster in W. 1926, ss. 16—28 *et ad locos*.

⁶ KHOLZHEY, *Kurzgefasstes Lehrbuch der speziellen Einleitung in das Alte Testament*, Paderborn 1912, s. 150 f.

⁷ Ovan s. 364 not 6 a. a.

⁸ JFISCHER, *Wer ist der Ebed in den Perikopen Js 42, 1-7; 49, 1-9 a; 50, 4-9; 52, 13-53, 12?* Eine exegetische Studie I. (Alttest. Abhandl. VIII: 5). Münster in W. 1922.

⁹ FISCHER, a. a. s. 95. — Samma prononcerat kristologiska EJexeges möter 1925 i HEINISCHS populärt lagda arbete om de messianska profetiorna i GT (PHEINISCH, *Die Weissag. des AT von dem komm. Erlöser*², Paderborn 1925, s. 116 ff. *et passim*).

¹⁰ LDÜRR, *Ursprung und Ausbau der israelitisch-jüdischen Heilandserwartung*, Berlin 1925, ss. 125—152.

utgångspunkt — vill visa, att framställningen i Jes 53 av den frälsande messiaskonungen bygger på motsatsförhållandet till den babyloniske konungens försoningsriter för sitt folk vid nyårsfesten: se nedan d.

d. År 1903 infördes genom GUNKEL och ZIMMERN¹ det religionshistoriska elementet i EJdiskussionen. I den undersökning, varmed GUNKEL inledde den av honom och Bousset startade serien »Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments»², framkastade han³ mera i förbigående tanken på en relation mellan EJ och orientaliska mysteriegudomligheter av Tamûztyp och visade därvid på Sak 12: 10 ff. som inomisraelitisk parallell. Detta uppslag upptogs och utformades närmare av GRESSMANN i hans *Eschatologie* 1905⁴. Efter att inledningsvis ha påpekat, att babyloniskt inflytande på Dtjes är ovedersägligt i stilistiskt avseende⁵, konstaterar Gressmann sångernas fragmentariska och dunkla karaktär; denna mysteriestämning är särskilt påfallande i Jes 53⁶. Denne EJ, vilken överallt förutsattes som känd, torde kunna försvara en hypotes om Ebed-Messias som en israelitisk parallell till Tamûz-Adonis⁷. Detta Gressmanns hypotetiska antagande blev hos AJEREMIAS (1906)⁸ till ett kategoriskt påstående (ehuru bevisföringen i jämförelse med Gressmanns ter sig skäligen torftig) och möter 1923 ånyo hos holländaren BÖHL⁹. I sin recension av Sellins »Rätsel» 1908¹⁰ lät GRESSMANN emellertid det historiska elementet i EJgestalten komma till större rätt: den eskatologiske Tamûz har på israelitisk mark blivit till den eskatologiska tidens halvt gudomliga konung och sammansmält med den återvändande David; härvid torde speciellt Jojakins lidanden ha underlättat den lidande gudens omvandling till den lidande daviden.

¹ Se nedan s. 374 not 9 a. a.

² HGUNKEL, *Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des Neuen Testaments* (FRLANT 1). Göttingen 1903.

³ GUNKEL, a. a. s. 78.

⁴ HGRESSMANN, *Der Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie* (FRLANT 6), Göttingen 1905, ss. 301—333.

⁵ Jfr nedan s. 374.

⁶ »Der mysteriöse Ton» i Jes 53 har GRESSMANN särskilt framhållit även i *Die literarische Analyse Deuterjesajas* (ZAW 1914, ss. 254—297), s. 296 f.

⁷ Jfr GUNKEL i RGG 1912 (ovan s. 361).

⁸ AJEREMIAS, *Das Alte Testament im Lichte des alten Orients*², Leipzig 1906, s. 575 (¹1916. s. 605 f. ⁴1930, s. 685 f. ¹1904 behandlade ej E Jss). Jfr id., *Die biblische Erlösererwartung* (Quellen, Vorband II), Berlin 1931, ss. 139—145.

⁹ FMThBÖHL, *De Knecht des Heeren in Jesaja 53*. Haarlem 1923.

¹⁰ DLz 1908, sp. 1169—1172.

(På liknande sätt uttalade sig 1916 Jeremias¹. HALLER, vilken 1914² [liksom GUNDEL 1912] i EJ:s död och uppståndelse ville spåra ett Tamúzmotiv, förmodade 1925³, att de kultiska klagopsalmerna varit denna främmande föreställnings förmedlare.) I det posthuma arbetet *Der Messias* 1929⁴ ville GRESSMANN helt förklara 'exilens Messias' ur inomisraelitiska förutsättningar; dock lät han därvid icke Jojakim utan Josia bliva den historiska förmedlaren av lidandesdraget. Den strängt Jahvetrogne konung Josias tragiska död vid Megiddo skapade ur föreställningen om den återvändande David tron på den återvändande Josia⁵. Senare glömdes Josias namn, men föreställningen om lidande och död för Jahves sak som betingelse för messiaskapet levde kvar och utvecklade sig till tron på den blivande Messias' lidande och död redan under hans jordeliv för folkets synder⁶. Som litterära uttryck för denna nya messiasuppfattning anför GRESSMANN Jer 30: 18—21, Sak 12: 9—14 och — i av de exiliska förhållandena och Dtjes:s profetiska snille betingad speciell utformning — E.Jss. Denna GRESSMANNS starkt konstruktiva bevisföring bygger genomgående på våldsamma textändringar. Medan alltså Gressmann i »Der Messias» genomför sin tes utan stöd av babyloniska element, har katoliken DÜRR (1925)⁷ velat

¹ AJEREMIAS, ATAO³, s. 605 f.

² MHALLER, *Das Judentum* (Die Schrift. d. AT in Auswahl neu übersetzt und für die Gegenwart erklärt II: 3), Göttingen 1914, s. 30. 55 ff. (EJ = Israel; jfr nedan s. 371).

³ id., *Das Judentum*², Göttingen 1925, s. 66. (EJ = Dtjes; jfr ovan s. 359).

⁴ HGRESSMANN, *Der Messias* (FRLANT 43 [NF 26]), Göttingen 1929, s. 285 ff.

⁵ Inom judisk exegetik möter identifikationen av EJ och Josia hos Abrabanel † 1509 (jfr ovan s. 362 not 6) och i American Israelite 1899.

⁶ GRESSMANN förnekar alltså (uttryckligen *Der Messias*, s. 336; jfr WBOUSSET, *Die Religion des Judentums* [8hrsg. von HGRESSMANN], Tübingen 1926, s. 231) i likhet med den äldre exegetiken (t. ex. DALMAN, ovan s. 359 not 9 a. a. [följd av ELINDERHOLM, *Evangeliets värld*, Stockholm 1918, s. 209 f.]; PVOLZ, *Jüdische Eschatologie von Daniel bis Akiba*, Tübingen und Leipzig 1903, s. 237) och KÖNIG (*Das Buch Jesaja*, Gütersloh 1926, s. 480) förekomsten i den förkristna judendomen av föreställningen om en i ordets egentliga bemärkelse (såsom Messias) lidande Messias, vilken föreställnings förekomst under sagda tid redan HENGSTENBERG (*Christologie des AT*² III: 2, s. 109; under hänvisning till Joh 1: 29. 36) och senast KITTEL (GVI III¹⁻²: 1, 1927, s. 239 ff.; jfr DILLMANN—KITTEL, *Jesaja*⁶, 1898, s. 460) och JJeremias (*Erlöser und Erlösung im Spätjudentum und Urchristentum*, Deutsche Theologie II, Göttingen 1929, ss. 106—119) försvarat.

⁷ Ovan s. 365 not 10 a. a. — DÜRR går vidare på en redan tidigare av holländarna BÖHL (FMT HBÖHL, *Mimus en Drama op het Babylonish Nieuwjaarsfeest*. Stemmen des Tijds 1920) och BLEEKER (ovan s. 354 not 1 a. a., s. 24) beträdd väg; men medan BLEEKER i denna den babyloniske konungens ställning vill se utgångspunkten för Jes 53, betonar DÜRR starkt de inomisraelitiska förutsättningarna.

påvisa idéhistoriskt inflytande från babylonisk gudstjänst i teckningen av EJgestalten. Dürr anför som parallell de riter, i vilka Babylons konung inför gudarna företrädde sitt folk vid nyårsfesten och den symboliska nesliga behandling (bl. a. berövande av de kungliga insignierna och kindpustning), han därvid som representant för sina försoningssökande undersåtar fick röna av prästerskapet å gudarnas vägnar. Konungen kallades härvid gudarnas tjänare. Då nu den från dessa riter hämtade försoningstanken kunde appliceras på EJ, måste denna eskatologiska storhet ha tänkts som en konung, d. v. s. vara Messias. Slutligen kan nämnas von GALLS inlägg (1926)¹. von Gall anser visserligen, att Dtjes med EJ åsyftat Israel men att han vid tjänarebegreppets utformning haft parsistisk förebild. Denna modell är den iranska urmänniskan, Gayomart, som döende gav liv åt människosläktet, 'borttogs' som Henok enligt Gen 5: 24 P och uppväckes som den förste vid uppståndelsen för att vid tidens ände fungera som världsdomare².

II. Den kollektiva Ebed Jahvetolkningen.

CORNILL uttalade år 1900³ i sin recension av Buddes »Minoritetsvotum» s. å. beträffande den kollektiva tolkningen av EJss sin livliga förhoppning, »dass die 'Minorität', deren Sache er (Budde) so glänzend verfochten, im 20. Jahrhundert zur Majorität werde». Att i stället den individuella EJtolkningen hittills varit den efter sekelskiftet dominerande har ovan nämnts. Endast i det i detta stycke föga tongivande Amerika (senast TORREY (1928)⁴ lär den kollektiva uppfattningen vara den förhärskande⁵, liksom den anglosachsiska forskningen i Europa kan uppvisa ungefär hälften av de jämförelsevis få nya inlägg i diskussionen, som från kollektivt håll gjorts. — Huvudargument äro — sångernas deuterocesajanska ursprung förutsättes i regel — dels kontexten: EJ betecknas eljest hos Dtjes uttryckligen som Israel-Jakob, dels det i alla handskrifter utom K⁹⁶ förekommande ישראֵל Jes 49: 3; ofta anføres även LXX:s läsning 42: 1⁶. Tolkas

¹ AVGALL, ΒΑΣΙΛΕΙΑ ΤΟΥ ΘΕΟΥ. Heidelberg 1926 s. 185 ff.

² Redan 1925 hade BULTMANN till vetusexegeterna riktat den frågan, »ob nicht die Gottesknecht-Gestalt des Deutero-Jesaja auf den iranischen Erlöser zurückgeht» (ZNW 1925, s. 146).

³ ThR 1900, s. 416.

⁴ CHTORREY, *The second Isaiah*. A new interpretation. Edinburgh 1928.

⁵ Enligt RUDOLFH i ZAW 1928, s. 156.

⁶ Jes 42: 1 LXX Ἰακώβ ὁ παῖς μου ... Ἰσραὴλ ὁ ἐκλεκτός μου ...

EJ som Israels folk i dess helhet, är alltså Jahve subjektet i de 49: 5 f. mötande inff., vilka fattas finalt (i regel) eller gerundiviskt (Budde: gälla exodus ur Egypten); bekännelsen 53: 1 ff. utsäges då av hednafolken. Anser man åter EJ vara subjektet i de omstridda inff., blir tjänaren en del av Israel: det ideala Israel (FRANZ DELITZSCHS Israel κατὰ πνεῦμα), den fromma kärnan (vilken, då den ej lät assimilera sig med den hedniska omgivningen, huvudsakligen fick bära exilens lidanden och nu tillskrives den dubbla uppgiften att frälsa Israel och hedningarna), mackabéertidens חסידים o. s. v.; 53: 1 ff. tala då Israel och hednafolken. Som klassiska uttryck för den förra uppfattningen kunna alltjämt betraktas GIESEBRECHTS och BUDDES arbeten, för den senare BUHLs och (senast) KÖNIGs Jesajakommentarer. Några väsentligt nya synpunkter från den kollektiva tolkningens sida, vilken alltjämt laborerar med Jes 40—55 som en enhetlig 'bok', ha efter den av GIESEBRECHT, MARTI och BUDDE vid sekelskiftet verkställda strategiska uppmarschen mot den DUHMSKA fäl-
langen knappast framlagts.

1. Som nämnts gå de engelska bidragen nästan undantagslöst i kollektiv riktning. PEAKE (1904)¹, hos vilken kan spåras ett visst beroende av Budde, tolkar i sin undersökning av lidandestanken i GT med fin blick för Dtjes:s teologi EJss:s lidande tjänare som Israels folk. GLAZEBROOK (1910)² ansluter sig helt till Giesebrecht men anser, att Dtjes omedvetet framställde en bild av Jesu lidande och död. EJss äro fragment och för bokens ursprungliga sammanhang främmande, de ha diktats av Dtjes efter hemkomsten till Palestina för att tolka det efterexiliska Israels besvikelser och lidanden. KENNET (1911)³ sluter av Jes 49: 3 ישראל jämfört med Jes 44: 21—23 till identiteten av sångernas EJ och Israel. Vidare bestämmer han EJ som en del av Israel: mackabéertidens חסידים; bekännelsen 53: 1 ff. utsäges av helle-
nisterna. EJss äro fragment av en bok från mackabéertiden, då Israel kom till insikt om sin uppgift till hednavärlden⁴. Slutligen kan näm-

¹ SPEAKE, *The Problem of Suffering in the Old Testament*, London 1904, ss. 180—193: Appendix C. The Servant of Yahweh.

² MGGLAZEBROOK, *Studies in the Book of Isaiah*. Oxford 1910.

³ RHKENNET, *The Servant of the Lord*. London 1911.

⁴ EJ som mackabéerna har för Jes 53 år 1925 ånyo förfäktats av HAUPT (PHAUPT, *Understandest thou what thou readest? Final Victory of the Maccabees*. [Is. 52: 13—53: 12]. BZAW 41/1925, ss. 118—127). Om en enskild mackabéisk martyr (den nittioårige Eleasar) hade Jes 53: 1—11 a utlagts redan 1899 av BERTHOLET (ABERTHOLET, *Zu Jesaja 53*. Ein Erklärungsversuch. Freiburg in B. 1899, s. 22 ff.).

nas, att BROWN och BLUNT i ett par mindre uppsatser i *The Interpreter* 1910—1912 förfäktade den kollektiva tolkningens riktighet¹.

2. Inom den tyska litteraturen — som inledde seklet med BUDDES *Minoritâtsvotum*² och MARTIS med stor spänning motsedda Jesaja-kommentar³ (båda 1900) samt GIESEBRECHTS förnyade ställningstagande 1902⁴, vari han liksom Budde energiskt gör front mot 1890-talets individualister — möta först ROY (1903)⁵ och ZILLESSEN (1904)⁶. ROY daterar med hänsyn till att Israel i EJSS omgives av en annan folkvärld än i huvudverket, dessa till tiden efter exilen; ZILLESSEN vill återföra motsatsförhållandet mellan EJSS:s oskyldige och huvudverkets syndfulle Ebed på den »so ungeheuer beweglichen und enthusiastischen Dichter»⁷. Vidare bör — utom KÖBERLE (1905)⁸: EJSS äldre, gällde ursprungligen det ideala Israel, tecknat med från Jeremia och Jojakin hämtade drag, av Dtjes tämligen oförändrade infogade; och EKAUTZSCH (1911)⁹: EJ = det ideala Israel — främst nämnas STEUERNAGELS översiktliga och måttfulla framställning i hans *Einleitung* 1912¹⁰. STEUERNAGEL framhåller, att intet av de skäl, som anförts för den uppfattningen, att Ebed i sångerna skulle ställas i motsättning till Israel, äger beviskraft: i Jes 49: 5 f. kan Jahve vara det logiska subj. till inff. (f. ö. torde hela avsnittet לשׁרַבב־יִאמֶן [v. 5] och מדוּרְדָד לִי עֶבֶד [v. 6] vara tillägg), 50: 10 f. hör ej till EJSS, och 53: 1 ff. tala hedningarna. De 'individuella' uttrycken (från moderlivet, öra, mun, tunga, död, grav o. s. v.) betingas av personifikationen och leda bokstavligt fattade till orimligheter. För tydningen av Ebed

¹ SLBROWN, *Introduction to the Study of Isaiah 40—66*, *The Interpreter* VII (1910/1911), ss. 397—403. — AWFBLUNT, *The 'Servant' Passages in Deutero-Isaiah*, *The Interpreter* VIII (1911/1912), ss. 184—191.

² KBUDDE, *Die sogenannten Ebed-Jahve-Lieder und die Bedeutung des Knechtes Jahves in Jesaja 40—55*. Ein Minoritâtsvotum. Giessen 1900. — Senare i HSAT I (³1909, s. 609 ff. ⁴1922, s. 633 ff.).

³ KMARTI, *Das Buch Jesaja* (KHC X). Tübingen 1900.

⁴ FGIESEBRECHT, *Der Knecht Jahves des Deutero-Jesaja*. Königsberg 1902.

⁵ HROY, *Israel und die Welt in Jesaja 40—55*. Leipzig 1903.

⁶ AZILLESSEN, *Israel in Darstellung und Beurteilung Deuterojesajas (40—55)*, ZAW 1904, ss. 251—295.

⁷ ZILLESSEN, a. a. s. 293.

⁸ JKÖBERLE, *Sünde und Gnade im religiösen Leben des Volkes Israel bis auf Christum*, München 1905, s. 240 ff.

⁹ EKAUTZSCH, *Biblische Theologie des Alten Testaments*, Tübingen 1911, s. 302 ff.

¹⁰ CSTEUERNAGEL, *Lehrbuch der Einleitung in das Alte Testament* (Sammlung theologischer Lehrbücher), Tübingen 1912, ss. 516—522.

som Israel tala såväl *ישׂראל* 49: 3 som 42: 1—4 och 53, där EJ ställes i motsättning till hedningarna. EJ är icke heller en del av Israel: att Israels oskuld och mottaglighet för Jahves uppenbarelser här betonas i motsats till boken i övrigt, beror därpå, att profeten i detta fall haft Ebeds uppgift till hedningarna för ögonen. Denna Israels mission till hednavärlden är det nödvändiga krönet på Dtjes:s stolta tankebyggnad. — Hit höra vidare OETTLIS populära utläggning av Dtjes 1913¹ och HALLER i första upplagan av *Das Judentum* (1914)². Haller vill förklara motsatsen Jes 49: 5 f. mellan den 49: 3 som Israel uttryckligen angivne EJ och Israels folk så, att profeten för att illustrera Israels frälsaruppgift använt en ur folktron redan försvunnen gestalt (stilistiskt beroende av Tamûzliturgi i c. 53) utan att han helt lyckats genomföra liknelsen, varför ännu på några ställen den gamla, halvt mytiska parallellgestalten till Messias davidsättningen lyser genom. — HÖLSCHERS framställning i *Die Profeten* (1914)³ behandlar — liksom MICHELETS i hans populärt lagda israelitiska religionshistoria (1919)⁴ — EJss som integrerande led i Dtjes:s teologi utan att han närmare ingår på specialproblemen eller konfronterar sig med andra tolkningar. Till uppfattningen av EJ som Israels folk har nu senast även MEINHOLD⁵ åter bekämt sig.

3. Slutligen kan nämnas, att BAUDISSION⁶ BUHL⁷ CORNILL⁸ DALMAN⁹ DRIVER¹⁰ KÖNIG¹¹ SKINNER¹² STADE¹³ STAVE¹⁴ WELLHAUSEN¹⁵ vidhållit sin tidigare uttalade kollektiva tolkning.

¹ SOETTLI, *Der Prophet Jesaja, Kap. 40—66* (Erläuterungen zum AT IV). Calw und Stuttgart 1913.

² Ovan s. 367 not 2 a. a. — I 2:a uppl. 1925 följer HALLER Mowinckel: se ovan s. 359.

³ GHÖLSCHER, *Die Profeten*. Untersuchungen zur Religionsgeschichte Israels. Leipzig 1914, s. 320. 327 ff. Id. år 1922 i *Geschichte der israelitischen und jüdischen Religion* (Sammlung TÖFELMANN 1: 7), Giessen 1922, s. 123 f. Indirekt i kritiken av MOWINCKELS arbete *Der Knecht Jahwäs* i NTT 1923, s. 104 ff. samt i recensionen av Gressmanns *Der Messias* i DLz 1930, sp. 1739 ff.

⁴ SMICHELET, *Fra profeterne til Jesus Kristus I*, Kristiania 1919, ss. 123—127.

⁵ JMEINHOLD, *Altes Testament*⁸, Giessen 1932, s. 281 f.

⁶ WWBAUDISSION, *Die Entwicklung des Gebrauchs von 'ebed in religiösem Sinn* (BZAW 34/1920 ss. 1—9), s. 5.

⁷ FBUHL, *Jesaja oversat og fortolket*². København 1912 (1894). Så ock i senare uppl. av *Det israelitiske Folks Historie* (1København 1893).

⁸ I senare uppl. av *Einleitung in das Alte Testament* (1Freiburg in B. 1891) och av *Der israelitische Prophetismus* (1Strassburg 1894; 13Berlin und Leipzig 1920, s. 138 ff.).

III. Isagogiska problem.

1. Beträffande de många med EJproblemet förknippade isagogiska spörsmålen råder en djupgående skillnad i uppfattningen cc:s *Jes 40—55 litterära komposition*. Medan t. ex. GRESSMANN och MOWINCKEL med utgångspunkt från den av GUNKEL (1906 ff.) i profetexegesen inaugurerade 'Gattungsforschung' anse *Jes 40—55* bestå av en rad av varandra ursprungligen fullt oberoende utsagor, vilka senare sammanförts till den nuvarande deuterokesajanska boken, förfäktade andra (t. ex. BUDE BUHL FISCHER MARTI SELLIN TORREY) alltså, att den deuterokesajanska boken, med eller utan EJss, är ett väldisponerat helt med en av profeten (av åtminstone BUDE HÖLSCHER STAERK tänkt som skriftställare) själv avsedd logiskt fortskridande tankegång. Att argumentationen i fråga om sångernas autenti, avgränsning o. s. v. allt efter den isagogiska utgångspunkten måste bli väsentligt olika, ligger i öppen dag.

Utifrån den äldre uppfattningen av *Jes 40—55* som ett slutet helt, för vilken FISCHERS grundliga avhandling 1916¹ kan sägas vara ett klassiskt exempel, kom man till de mest motsatta resultat. Antingen fann man EJss ingå som integrerande led (och alltså vara deuterokesajanska, koncipierade samtidigt med kontexten: MLUNDBORG BUDE MARTI TORREY m. fl.) eller störa bokens sammanhang (och alltså vara senare insatta och: deuterokesajanska, av Dtjes själv [SELLIN 1908 (: skrivna före huvudverket), FISCHER-KITTEL 1925 ff. (: skrivna efter huvudverket)] eller hans lärjungar [RUDOLPH (: skrivna efter huvudverket)] infogade, eller

⁹ GHDALMAN, *Jesaja 53, das Prophetenwort vom Sühneleiden des Gottesknechtes*² (Schriften d. Inst. Jud. in Berlin, hrsg. von HLSTRACK, 13). Leipzig 1914 (Berlin 1891).

¹⁰ SRDRIVER, *An introduction to the literature of the Old Testament*⁸ (International Theological Library), Edinburgh 1909, s. 232 ff.

¹¹ EKÖNIG, *Das Buch Jesaja*, Gütersloh 1926, ss. 444—481; jfr id., *Die messianischen Weissagungen des Alten Testaments*², Stuttgart 1925, s. 272.

¹² I senare uppl. av *The Book of the Prophet Isaiah, chapters XL—LXVI* (The Cambridge Bible for Schools and Colleges XX: 2; Cambridge 1898).

¹³ BSTADE, *Biblische Theologie des Alten Testaments* (Grundriss der theol. Wissenschaften II: 2) I¹⁻², Tübingen 1905, s. 306 ff.

¹⁴ ESTAVE, IGT, Stockholm 1912, s. 184 f. (²1920, s. 184 f.); *Israel och folken*, Stockholm 1924, s. 87 ff.; *Israels profeter VI*, Stockholm 1926, s. 45 ff.; *Arvet från Israel*, Uppsala 1929, ss. 74. 94 f. (STAVE följer — jfr hans uppsats *Herrens tjänare [Ebed Jahve] hos Deutero-Jesaja*, BF XVIII/1901, ss. 9—30 — Dillmann och Buhl).

¹⁵ JWELLHAUSEN, *Israelitische und jüdische Geschichte*, Berlin 1914, s. 152 (1894).

¹ Se ovan s. 365.

icke-deuterocesajanska och i så fall äldre [STAERK 1913] eller yngre [DUHM; jfr SELLIN 1920¹]). Accepterandet av den GRESSMANN-MOWINCKELska tesen innebär i stället, att äkthetsfrågan får lösas utifrån synpunkten av varje särskild utsagas stilistik och tankevärld. GRESSMANNs litterära analys av Dtjes av år 1914² — den första i sitt slag — uppvisade, att EJss³ i stor utsträckning förete samma 'literarische Gattungen' som Dtjes i övrigt (löften, hymner, förmaningar; singulära stå däremot botpsalmen 53: 1—12⁴ samt Ebeds klagosånger [49: 1—4 50: 4—9]), och KÖHLER hävdade 1923⁵ på grundval av en ingående undersökning av Dtjes:s stilistik likaledes bestämt EJss:s deuterocesajanska ursprung⁶. MOWINCKEL (1931)⁷, vilken undersökt avgränsningen av den deuterocesajanska bokens litterära enheter och de principer, efter vilka de ordnats, anser sig kunna konstatera, att medan alla andra utsagor ha anslutning bakåt, ha däremot EJss sin anslutning till närmast efterföljande, delvis missförstådda(!) stycken. EJss kunna alltså ej ha upptagits av den egentlige samlaren av de deuterocesajanska utsagorna utan måste vara senare insatta. Då vidare EJss uppvisa samma omformning och utveckling av deuterocesajanska tankegångar, som karaktäriserar Tritojesaja, vars relation till EJss redan genom 61: 1—3 ligger i öppen dag, och spår av en tritocesajansk bearbetning av Dtjes:s bok finnas (särskilt 51: 15—16), ofta i förbindelse med EJss:s info-gande (t. ex. 49: 8 och 50: 11), ha alltså dessa framgått ur den tritocesajanska kretsen⁸.

¹ Se ovan s. 355.

² HGRESSMANN, *Die literarische Analyse Deuterocesajas*, ZAW 1914, ss. 254—297.

³ GRESSMANN räknar här liksom senare i *Der Messias* 7 st. EJss: Jes 42: 1—4. 5—9, 49: 1—6. 7. 8—13, 50: 4—10, 52: 13—53: 12.

⁴ JAHNOW ser däremot, som ovan s. 361 nämnts, i likhet med sin lärare GUNKEL (Ein Vorläufer Jesu, s. 23 f.) i Jes 53: 1—12 'ein Leichenlied' i denna diktarts sista skede, då döden tillskrives en positiv uppgift och i stället för den dödes skönhet och tapperhet framhålles, att han icke hade någon gestalt eller fägring, var en föraktad smärtornas man.

⁵ LKÖHLER, *Deuterocesaja (Jesaja 40—55) stilkritisch untersucht*. BZAW 37/1923.

⁶ »Es ist überhaupt zu sagen, dass die Ebed-Jahwe-Lieder, mögen sie sich sachlich abheben, doch stilistisch durchaus in die andern Bestandteile von Jes. 40—55 sich eingliedern» (KÖHLER, a. a. s. 95).

⁷ MOWINCKEL, ovan s. 360 not 7 a. a.

⁸ ODEBERG, av vars hand vi äga den sista undersökningen av Tritojesaja (HODEBERG, *Trito-Isaiah [Isaiah 56—66]*. A literary and linguistic analysis. UUA 1931.) bestrider bestämt (a. a. s. 27 f.), att Tritojesaja skulle vara identisk med EJss:s författare; Tritojesaja (omkr. år 400; a. a. s. 31) har i stället funnit EJss i Dtjes:s bok

Däremot har Dtjes:s stilistiska beroende av babylonisk diktion (särskilt hov- och hymnstilen)¹ — vilket beroende första gången påpekades av KITTEL 1898² och sedan konstaterats av bl. a. GRESSMANN (1905³ 1914⁴) AJEREMIAS (ATAO) JIRKU 1923⁵ STUMMER 1926⁶, och som för EJss speciellt undersökts av SELLIN (1901⁷ 1908⁸) ZIMMERN 1903⁹ DÜRR 1925¹⁰ GRESSMANN 1929¹¹ — ej utnyttjats i äkthetsdiskussionen (då dessa forskare förutsatt EJss:s autentiska ursprung) utan i stället fått bevisa riktigheten av vederbörandes Ebedtolkning (SELLIN DÜRR).

2. Då EJss:s *text* i de tvenne sista sångerna, särskilt på avgörande punkter i Jes 53, befinner sig i ett ytterst korrumpert skick, måste alltid en viss osäkerhet vidlåda deras exeges. Uppgiften att söka återställa en någorlunda säker text tränger sig därför på varje EJforskare. De flesta nyare framställningar av EJproblemet inrymma därför ett

och är av dem stilistiskt beroende. — Därmed faller även CANNONS tes om Jes 61: 1—3 som en femte EJs, infattad i det deuterocesajanska partiet cc. 60—62 (WWCANNON, *Isaiah 61: 1—3 an Ebed-Jahweh poem*, ZAW 1929, ss. 284—288; jfr SMOWINCKEL, *Der Knecht Jahwäs*, s. 16 f.).

¹ FRIEDRICH DELITZSCH vill i sitt för sin antisemitiska tendens starkt omdebatterade arbete *Die grosse Täuschung* (II, Stuttgart und Berlin 1922, s. 78 f.) av detta Dtjes:s stilistiska beroende och utsagor som Jes 45: 1 ff. 48: 14 sluta till att Dtjes jämte andra judiska exulanter var invid i det Belsprästernas förräderi, som för Cyrus' trupper öppnade Babylons portar; härmed kan jämföras LWOLLEYS (*Ur och syndafloden*, Stockholm 1930, s. 134) antagande, att Gobryas inmarsch i Babylon föregicks av en kraftig persisk propaganda. (HALLER [EYXAPIETHPION I, 1923, s. 276 f.] vill göra troligt, att Dtjes vistats vid Cyrus' hov eller i varje fall personligen till denne framburit sina Jahveorakel).

² RKITTEL, *Cyrus und Deuterocesaja*, ZAW 1898, ss. 149—162.

³ HGRESSMANN, ovan s. 366 not 4 a. a., ss. 301—312: *Der Stil Deuterocesajas*.

⁴ id., ovan s. 373 not 2 a. a., s. 285 ff.

⁵ AJIRKU, *Altorientalischer Kommentar zum Alten Testament*, Leipzig und Erlangen 1923, ss. 202—204.

⁶ FSTUMMER, *Einige keilschriftliche Parallelen zu Jes. 40—66* (JBL 1926, ss. 171—189), ss. 171—186.

⁷ ESELLIN, ovan s. 353 not 3 a. a., s. 226, 131 ff.

⁸ id., ovan s. 354 not 3 a. a., ss. 98—111.

⁹ KIAT⁸, s. 385 ff. (den märkliga texten IV R 60⁸).

¹⁰ LDÜRR, ovan s. 365 not 10 a. a., ss. 125—152 (bl. a. några intressanta, av REITZENSTEIN 1921 och BÖHL 1923 tidigare behandlade samt av GRESSMANN i ZAW 1924, s. 156 påpekade komplement ur *Ludlul bēl nīmēki*-texten [KAR 10—11] till IV R 60⁸).

¹¹ HGRESSMANN, ovan s. 367 not 4 a. a., s. 291 f.

inledande textkritiskt parti (STAERK 1913¹ VOLZ 1920² FISCHER 1922³ MORBECK 1926⁴ GRESSMANN 1929⁵ o. s. v.). Men även enbart textkritiska och metriska undersökningar ha gjorts, dels i samband med hela avsnittet Jes 40—55 (ITKONEN 1916⁶ PRAETORIUS 1922⁷ KÖHLER 1923⁸), dels av EJss separat (PRAETORIUS 1916⁹ BEER 1918¹⁰), dels av Jes 53 (ZILLESSEN 1905; återöversättning från LXX¹¹, ZORELL 1916¹²) eller vissa uttryck i detta kap. (MARMORSTEIN 1926¹³).

¹ Ovan s. 354 not 6 a. a.

² Ovan s. 360 not 3 a. a. — För Jes 53 kunna ock nämnas BRUSTONS och HAUPTS delvis rätt originella tolkningar i Martifestskriften 1925 (ovan s. 360 not 1 och s. 369 not 4).

³ Ovan s. 365 not 8 a. a.

⁴ Ovan s. 357 not 6 a. a.

⁵ Ovan s. 367 not 4 a. a.

⁶ LITKONEN, *Deuterocesaja (Jes. 40—55) metrisch untersucht*, Acad. scient. Fenn. Annales, Serie B, Tom. XIV: 5, Helsinki 1916. — I de tre första från jeremiansk tid härrörande EJss är enl. I. EJ dels Hiskia (42: 1 ff. 49: 1 ff.), dels en profet från Jeremias tid (50: 4—9); 52: 13—53: 12 är en jesajansk panegyrik över Ussia!

⁷ FPRAETORIUS, *Die Gedichte des Deuterocesajas*. Metrische und textkritische Bemerkungen. Berlin 1922.

⁸ Ovan s. 373 not 5 a. a., ss. 4—56.

⁹ FPRAETORIUS, *Bemerkungen zu den Gedichten vom Knechte Jahwes*, ZAW 1916, ss. 8—20. (Många och kraftiga emendationer!).

¹⁰ GBEER, *Die Gedichte vom Knechte Jahwes in Jes. 40—55*. Ein textkritischer und metrischer Wiederherstellungsversuch. ZAW 1918, ss. 29—46.

¹¹ AZILLESSEN, *Jes. 52: 13—53: 12 hebräisch nach LXX*, ZAW 1905, ss. 261—284. — Jfr ock FISCHER, BZAW 56/1930, s. 93 f.

¹² FZORELL, *Das vierte 'Ebed=Jahwe-Lied*, BZ 1916, ss. 140—146.

¹³ AMARMORSTEIN, *Zur Erklärung von Jes. 53*, ZAW 1926, ss. 260—265.

RATIO — REVELATIO.

KARL BARTH: *Fides quaerens intellectum. Anselms Beweis der Existenz Gottes im Zusammenhang seines theologischen Programms.* Chr. Kaiser. München 1931.

EMIL BRUNNER: *Das Gebot und die Ordnungen. Entwurf einer protestantisch-theologischen Ethik.* J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). Tübingen 1932.

Ratio och revelatio ligga till grund för två alldeles motsatta inställningar till livet och tillvaron. Ratio innebär ett begrundande, ett uppbyggande »nedifrån», från en allmän princip. Revelatio innebär motsatsen till det allmänna, d. v. s. det individuella, konkreta och personliga, ja det *ena* nödvändiga, gudsuppenbarelsen i Kristus, och är sålunda ett »uppifrån». Ratio har sin motsvarighet i intelligere, förståendet, begripandet och kommer såsom en världsimmanent princip aldrig ut ur relativismen, emedan att förstå, begripa, begrunda en sak är att sätta den i *relation* till en annan. Revelatio korresponderar mot fides, som går direkt och omedelbart på Kristus i hans exklusivitet med *uteslutande* av alla andra och allt annat och är därför absolut. Mellan dessa motsatta inställningar finnas talrika mellanståndpunkter, vid vilka på olika sätt en syntes av ratio och revelatio åsyftas. Sådana mellanståndpunkter beteckna den rationalistiska och den idealistiska kristendomsuppfattningen, varvid den kristna tron i stället för att framstå i sin egenart sättes i samband och tilläventyrs begrundas med en utanför densamma fallande princip.

Oöverskådligt är det inflytande, som den tyska idealismen utövat på det gångna århundradets teologi allt intill våra dagar. Som en väldig reaktion mot den kristna trons uppblandning med rationalistisk-idealistiska element kom den dialektiska teologien. Och ingen skall — trots dess eventuella ensidigheter — kunna undgå att se det stora upprepningsarbete, den redan företagit inom tyskt teologiskt andeliv. På de mest skiftande områden av tysk teologi och filosofi har den satt spår. En idealistisk argumentering, som väl ännu här och var inom teologien kan föras till torgs, förefaller ohjälpligen efter den dialektiska teologiens framstöt som en röst ur det förgångna. Men — här framträder den dialektiska teologiens tragiska öde — trots dess strävan att låta revelatio framträda i dess höghet och renhet har den icke för-

mått göra sig helt urarva den tyska idealismen, denna det gångna seklets märkligaste kulturfaktor, utan röjer i sin ofta klart framträdande metafysiskt filosofiska inställning och i sin oavgjordhet på djupet mellan *revelatio* och *ratio* ett sällsamt beroende av den andliga makt, den bekämpar. Från denna synpunkt erbjuder varje nytt arbete av den dialektiska teologien intresse. Barths Anselm-studie är djupast en undersökning av, huruvida *ratio* kan sägas utgöra en integrerande beståndsdel i *fides*. Brunners utkast till en protestantisk-teologisk etik vill ådagalägga, i vilket förhållande — positivt och negativt — det i *revelatio* vilande gudomliga budet (*das Gebot*) står till ordningarna i kulturen, samhället och världen (*die Ordnungen*).

Visserligen är Barths Anselm-studie närmast att betrakta som en exeges och kommentar till Anselms *Proslogion* cap. 2—4 och sålunda av dogmhistorisk art. Men Barth intresserar sig för Anselms åskådning icke såsom något historiskt förgånget utan såsom ägande bestående sanningsvärde. »Ich will ja nicht leugnen, dass ich 'Anselms Beweis der Existenz Gottes im Zusammenhang seines theologischen Programms' für ein Stück vorbildlich guter, einsichtiger und ordentlicher Theologie halte, das mich, ohne dass ich mich mit seinem Urheber identifizieren konnte und wollte, auf Schritt und Tritt belehrt und erbaut hat und von dem ich meine, dass es der Theologie der Gegenwart . . . Einiges zu sagen hätte, was sie hören sollte» (s. VII f.).

Då Anselms bevis för Guds existens sättes i samband med hans teologiska program, innebär detta just ett utredande av förhållandet mellan *ratio* och *revelatio*, *intelligere* och *fides*. Redan den ursprungligen avsedda titeln på *Proslogion*, *Fides quaerens intellectum*, ger en första antydning om nämnda förhållande. *Intelligere* hör till *ratio*, men här är det icke fråga om ett religiöst indifferent förstående, utan ett sådant, som *tron* begär. *Fides* vill *intelligere* — ty däri ligger *delectatio* och *pulchritudo* — men har *intet behov* därav, såsom vore *ratio* trons grund (s. 6). Tvärtom är *fides* grund till *ratio*. Barth är mån om att från början framhålla detta som Anselms mening. Dock ligger åstundan till *intelligere* i trons väsen. Ty *intellectus* är »medium inter fidem et speciem» (s. 11), d. v. s. *intelligere* betecknar en mellaninstans mellan *fides* och det tron eskatologiskt motsvarande skådandet (*species*). *Intelligere* är bergstoppen mellan trons dal och skådandets hinsidiga sol. *Intelligere* är en för tron uppnåbar möjlighet i riktning mot det saliga skådandet. Anselms teologiska program: *Credo* ut intelligam, som innebär: »Mein Glaube selbst und als solcher ist mir

Aufruf zum Erkennen» (s. 8), ineligger sålunda i trons väsen. Intelligere omslutes så att säga på båda sidor av tron: å ena sidan av den faktiska, på uppenbarelsen vilande tron, kyrkans Credo, å andra sidan av trons eskatologiska motsvarighet, skådandet, species. Teologien, som har att intelligere, är ställd mellan de två: fides och species. Å ena sidan är teologien bestämd av kyrkans i uppenbarelsen grundade Credo, men kan icke själv sätta detta Credo i fråga eller söka att rationellt begrunda det utan att förvandlas till »Atheologie» (s. 21). Å andra sidan är teologien avgränsad från trons eskatologiska motsvarighet, det fullkomliga skådandet, species. Därav förklaringen till de teologiska utsagornas inadequata art (s. 22) och interimskaraktär (s. 25). »Einen Gottesbegriff im strengen Sinn hat nur Gott selber» (s. 22). Därav ock förklaringen till att det finnes ett fortskridande i teologisk vetenskap (s. 25). Den inre relationen mellan revelatio och ratio, fides och intelligere kommer att framhäva bådas egenart. Då *fides* så att säga fortskrider i det teologiska arbetet till intelligere eller beträder vägen i riktning mot skådandet, species, uppenbarar detta, att fides har en intentional karaktär (tendere in Deum) och innebär icke blott credere Deum utan även credere in Deum (s. 28 f.). Såsom fides visar framåt mot intelligere, så pekar *intelligere* tillbaka mot fides. Ty intelligere är intus legere, som betyder »das im Credo Vorgesagte nachdenken», ävensom »in dem Vorgesagten lesen, nachdenken... und also die Wahrheit als Wahrheit verstehen» (s. 37). Genom att fatta intelligere som intus legere, ett fördjupat läsande i uppenbarelsen, skiljer sig Anselm från sin tids »liberala» teologer. Då intelligere för Anselm är ett *intus* legere, ett fördjupat läsande, besinnande, förstående, skiljer han sig från sin tids traditionalister (s. 37). Vi ha sett, huru intelligere är omgivet och begränsat å ena sidan av fides, å den andra av species. Ratio fattar Anselm dels noetiskt såsom »die erkennende menschliche ratio», dels ontiskt såsom »die dem Glaubensgegenstand selbst eigene ratio» (s. 41 ff.). Och förhållandet mellan dem fattar Anselm så, att ratio i ontisk bemärkelse alltid föregår och ligger till grund för ratio i noetisk mening (s. 48 ff.). Den rationalitet, det förstående eller begripande, som ligger i det av tron eftersträfvade intelligere, betyder sålunda ett avslöjande av det ontiska, det varande, den sak, varför det traditionella Credo blott är ett inadequat uttryck. Härmed ådagalägger Barth riktigt, hurusom programmet för Anselms realistiska teologi: Credo ut intelligam, innebär att från kyrkans Credo som utgångspunkt genom teologiens

intelligere tränga fram mot den religiösa saken. Trossaken själv har aldrig varit dragen i tvivelsmål. Under förutsättning »*dass es wahr ist*» att Gud existerar, diskuterar Anselm frågan, »*inwiefern das wahr ist*», och besvarar denna fråga »*von der vorausgesetzten Wahrheit aller übrigen Sätze aus*» (s. 63). »*Die noetische ratio wird zur Entdeckung der ontischen ratio*» (s. 52). Detta ligger i Anselms begrepp om trons intelligere. Och intelligere i denna mening är detsamma som probare (s. 63). Anselms gudsbevis är sålunda intet försök att utifrån förutsättningar, som ligga utanför tron och uppenbarelsen, »aus reiner Vernunft» (solitaria ratione) ådagalägga Guds existens, utan endast ett uppvisande av att Guds existens med inre nödvändighet sammanhänger med alla andra i uppenbarelsen grundade trosutsagor. Med ett ord: utan revelatio är Anselms bevis för Guds existens icke att tänka. Barth söker vid utläggningen av bevisets enskilda delar alltifrån Guds namn, »*Aliquid quo nihil maius cogitari possit*» visa, att »beviset» saknar bevisande kraft utan uppenbarelsen som förutsättning. Att Anselms bevis för Guds existens satts i paritet med Cartesius' och Leibniz' ontologiska gudsbevis, som kritiserats av Kant, finner Barth som »eine Gedankenlosigkeit, über die nun kein Wort mehr verloren sein soll» (s. 199), så helt olika äro förutsättningarna i det ena och det andra fallet. Hos Anselm »*handelte es sich um Theologie. Es handelte sich um den Beweis des schon vorher, auch ohne Beweis, in sich selbst feststehenden Glaubens durch den Glauben*» (s. 198).

Vi hava att besinna oss inför Anselms teologiska program icke blott i och för sig utan såsom prototyp för Barths teologiska syn. Ty det är tydligt, att även om Barth icke identifierar sig med Anselm, han ändock instämmer i huvudintentionen i dennes teologiska program. Nu synes det vid första påseende, som om teologien förutsatte endast revelatio och fides med uteslutande av ratio. Anselms »bevis» för Guds existens förutsatte ju nödvändigtvis uppenbarelse för att äga bevisande kraft och rörde sig så att säga helt inom trons förutsättningar, vadan här icke kan vara tal om rationell bevisning i ordets egentliga mening. I den mån Anselm här förebildat Barth, skulle den barthska teologiens rena uppenbarelseskaraktär härmed vara dokumenterad. Har den dialektiska teologien tidigare varit oavgjord inför och oscillerat mellan förnuft och uppenbarelse, så synes Barth i detta sista arbete, i den mån han instämmer med Anselm, för sin del helt ha flyttat över tyngdpunkten på revelatio. Att draga sådana slutsatser, som skulle innebära en väldig omsvängning i den dialektiska

teologien och representera en ny fas i dess utveckling, är emellertid förhastat. Uppenbarelsen intar icke hos Anselm den principiella ställning, som det senast sagda synes giva vid handen. Visserligen är kyrkans Credo och därmed uppenbarelsen enligt Anselm nödvändig förutsättning och utgångspunkt, men att märka är, att det *icke* är *nog* med fides och revelatio. *Fides quaerens intellectum*, heter det. Detta innebär för det första, att tron tillerkänts rationell art eller att en sammanblandning av tro och förnuft kommit till stånd. Visserligen är tron i avsaknad av vad den begär, men vore den icke anlagd på intelligere, skulle den icke begära det. Tron sträcker sig från sin dal mot begripandets och klarhetens bergstopp. Härmed komma vi till den andra innebörden av fides quaerens intellectum. Därigenom att tron så bestämts, har den insatts i en rörelseriktning, en strävan *nedifrån* upp mot den hinsidiga klarheten. Men härigenom har tron infogats i ett rationalistiskt sammanhang, ty ratio innebär, såsom till en början sades, ett begrundande, ett uppbyggande *nedifrån*, en så att säga eros-tendens. Att insätta tron i detta sammanhang är att giva för litet åt både fides och revelatio. Anspråkslös är i sanning uppenbarelsens ställning, om den såsom uttryck för kyrkans traditionella Credo blott får utgöra en förutsättning och första ansatspunkt för trons strävan mot intelligere och intellektets strävan mot den hinsidiga klarheten. Uppenbarelsen blir så blott den första ansatsen i en rationell rörelseriktning *nedifrån*. Men detta är icke den kristna uppenbarelsen, ty denna är ett *uppifrån*, den är icke blott ett moment jämte andra i en serie och sålunda relativ, utan den utesluter allt annat och är absolut, den intar icke en anspråkslös ställning, utan den framträder med de högsta anspråk att representera det *ena* nödvändiga, den har i sig icke eros-riktningen utan agape-tendensen.

Barth må i detaljpunkter inta vilken ställning som helst till Anselms teologiska grundåskådning, i grundintentionen är han ense med denna, emedan han kan rekommendera Anselm åt våra dagars teologi (s. VII f.). Detta betyder för Barths och den dialektiska teologiens del, att man alltfort står oavgjord och oscillerande mellan ratio och revelatio. Är man konsekvent, måste man ock dela Anselms teologiska program. Fullt i överensstämmelse med sin åskådning i övrigt fattar Anselm teologien, som förlägges till intelligere, såsom den till klarhet kommande tron. Teologien har lämnat fides' plan och blickar ut mot species, trons eskatologiska motsvarighet. Givet är, att den dialektiska teologien skall kunna i viss mån bejaka ett sådant program. Men den

teologi, som gör allvar av uppenbarelsen i dess absolutitet, exklusivitet och anspråk på att representera det ena nödvändiga, fattar aldrig sig själv såsom *den till klarhet strävande tron*, eftersom tron i uppenbarelsen i Kristus redan äger en klarhet vida utöver vad den någonsin kan eftersträva, utan den fattar sig såsom *strävvan till klarhet om tron* i dess genom uppenbarelsen i Kristus givna egenart. Den teologiska grundåskådningen och det därav följande teologiska programmet hos Anselm — och Barth, i den mån han delar den förres grundsyn, är sålunda icke att rekommendera åt den teologi, som vill göra fullt allvar med *revelatio* utan att kasta några sidoblickar åt *ratio*, vilka blott störa fastheten och klarheten i den kristna åskådningen.

Kunna vi sålunda konstatera, att den osäkerhet och den oscillering mellan *ratio* och *revelatio*, den filosofiska och den bibliska logos, som kännetecknar nästan hela Brunners tidigare författarskap, synbarligen utmärker även Barth i hans senaste arbete, så närma vi oss Brunners stora utkast till en protestantisk etik av innevarande år med den frågan, om han nu äntligen som protestantisk och evangelisk teolog träder helt fram för *revelatio*. Ty att en katolsk åskådning gärna trivs i oklarheten beträffande och oavgjordheten inför *ratio* och *revelatio*, det har Barths i och för sig synnerligen lärorika Anselmstudie klart visat.

Brunners omfångsrika, över 700 sidor omfattande »utkast» till en protestantisk-teologisk etik är i flera hänseenden märkligt. Endast för några år sedan förekom icke sällan det påståendet, att den dialektiska teologien icke kunde giva utrymme åt någon etik. Att en sådan nu föreligger av Emil Brunners hand, må därför anses som en verklig händelse. Att just Brunner skulle vara i stånd att framställa en sådan, ligger ju närmast till hands med hänsyn till den allmänna läggningen i hans tänkande. Detta är emellertid icke så att förstå, att den dialektiska teologien i övrigt skulle stå främmande för den etiska frågan. Denna har verkligen fått tjäna som »Eingang zum christlichen Glauben»; Brunner visar nu, att den även är »Ausgang aus dem Heiligum ins Leben zurück» (s. V.). Icke blott härigenom utan även genom att energiskt gripa sig an med »die konkrete Problematik der einzelnen Lebensgebiete» (s. VII) skiljer sig Brunner från Karl Barth och Friedrich Gogarten, varom han själv är medveten. Hans etik intar sålunda en märkesplats inom den dialektiska teologien. Men den intar även på visst sätt en märklig ställning inom hans eget författarskap. Den kristna etikens oerhört svåra frågor ha framkallat hos Brunner

en ödmjuk och försynt ton, som på ett fördelaktigt sätt kontrasterar mot den självmedvetenhet, varmed han tidigare stundom framträtt i sina skrifter: »Ich wage mein Buch, trotzdem es die Arbeit vieler Jahre darstellt, nur als einen Entwurf zu bezeichnen, dessen Unvollkommenheit mir schmerzlich bewusst ist» (s. VI). Dock skall en analys visa, att hans grundposition här är i stort lika med i hans närmast föregående skrifter.

Sedan Brunner i första boken om Die Frage (s. 1—94) från olika synpunkter belyst den etiska frågan: »Was sollen wir tun?», går han i andra boken om Das Gebot (s. 95—272) att utveckla de avgörande synpunkterna. Das Gebot är Guds vilja, som den kristne erfar »durch den Glauben — im Blick auf den Nächsten — und auf das zu tuende Werk». Vid vart och ett av dessa moment ligger särskild vikt. Men framför allt är att märka, att den kristne har att erfara denna Guds vilja såsom »den in Christus offenbaren Willen des Schöpfers und Erlösers». Gud vill alltid ett och detsamma, kärleken, men han vill denna kärlek i varje enskilt livsläge på ett bestämt sätt. Das Gebot är sålunda ingen allmän och formell lag utan ett konkret bud. Men vad Gud kräver (kärleken), är intet annat än vad han förut giver. Das Gebot blir ett konkret bud därigenom att det föregås av das Gesetz i dess trefaldiga betydelse, såsom »lex» eller »der schlichte Gehorsam-in-Legalität», såsom »das radikale Gesetz, das zur Busse führt» och såsom lagen i »dess tredje nytta», usus didacticus eller »Weisung für den Glauben». I enheten av dessa moment, som blott i abstraktionen kunna skiljas, realiserar sig »das gute Handeln» eller »die Liebe». Das Gebot är ett konkret bud, som har avseende på ett bestämt livsläge, där kärleken skall realiseras. Vi hänvisas sålunda genom das Gebot till den givna verkligheten, som utgör »nicht bloss besondere Lebenskreise in denen, sondern Ordnungen, gemäss denen wir zu handeln haben, weil uns in ihnen — wenn auch nur gebrochen und indirekt — Gottes Wille entgegenkommt». Tredje boken om Die Ordnungen (s. 273—551) behandlar detta. Guds vilja framträder i dessa ordningar, ehuru för syndens skull blott på ett brutet och indirekt vis; därför kunna de kallas »göttliche Ordnungen». Den kristna etiken har att framställa »den Sinn», »den Gemeinschafts-sinn» i dessa ordningar, d. v. s. vad Skaparen menat med dessa ordningar och huru den kristne har att leva »in der Ehe», »in der Wirtschaft», »im Staat», »in der Kulturgemeinschaft», »in der Kirche».

Skall en etik kunna betecknas som »protestantisk-teologisk», d. v. s.

låta den äkt-kristna synen komma till uttryck, så måste den helt grunda sig på revelatio, uppenbarelsen i Kristus. Det synes så, som om Brunner velat göra fullt allvar av uppenbarelsesynen, vilket ock i någon mån torde ha framgått av det härovan gjorda korta referatet av Brunners huvudtankegång. Vi bestyrkas i detta antagande, om vi aktge på det sätt, varpå Brunner bestämmer das Gebot i motsats mot das Gesetz. Das Gesetz är autonomiens princip, medan das Gebot är uttryck för Guds vilja (s. 100). Das Gebot har avseende på det konkreta, individuella livsläget, men das Gesetz innebär på rationellt vis det icke-individuella, det tidlöst-allmänna (s. 33). Das Gesetz är åtkomligt för alla, men das Gebot når endast dem, som i tron höra Gud tala (s. 77). Das Gesetz har intet att skaffa med Guds nåd, men das Gebot är icke blott krav utan även en Guds nåd och gåva (ibid.). Das Gesetz har ingen relation till tron, men att tro och att höra das Gebot är ett och detsamma (ibid.). Das Gesetz är en stråle av *förnuftets* inre ljus, men das Gebot är Guds i Kristus *uppenbarade* vilja: de kristna äro »keine Fixsterne: Gott allein leuchtet in eigenem Licht, er allein hat Aseität. Wir sind Planeten, die nur in geliehenem, nur in seinem Licht leuchten können» (s. 148).

Icke blott das Gebot utan även die Ordnungen framställas så, att uppenbarelsesynen tyckes klart framträda. Ty ordningarna äro skapelseordningar och de låta såsom Gemeinschaftsordnungen Guds vilja (das Gebot) framträda — ehuru väl för syndens skull på ett brutet och indirekt sätt. Inkarnationen är ju det specifika uttrycket för Guds uppenbarelse i Kristus. Intressant är att se, vilken betydelse Brunner tillmäter inkarnationen för den kristna etiken. Inkarnationen uppenbarar icke blott kärlekens väsen såsom »die unbedingte Liebe» — »denn hier erst wird es möglich, Eros und Agape, Amor und Caritas zu unterscheiden» (s. 42), utan den avslöjar ock »die Gemeinschaftsordnungen» såsom »göttliche Ordnungen». Ty den hänvisar den sedligt handlande till nästan. Det finns ingen kristen individualetik (s. 174). Vi känna Gud, såsom han vill vara känd, blott »in seiner Menschwerdung» (s. 175). »Dass Gott uns im Menschen Jesus begegnet, heisst, dass er uns, indem er sich uns gibt, zugleich den Menschen, den Bruder gibt» (ibid.). Inkarnationen, Guds uppenbarelse i Kristus, säger oss, att »das Leben-in-Gemeinschaft» är »die Substanz des menschlichen Lebens» (ibid.).

Mera behöver icke framdragas ur Brunners arbete, för att man skall inse, att han givit beaktansvärda uppslag till en av uppenbarelse-

synen bestämd kristen etik. Och dock skulle bilden av Brunners framställning bli ofullständig, om det icke framhölls, att även i detta Brunners sista arbete stundom framträder den för honom egenartade oscilleringen mellan »den bibliska logos» och »den filosofiska logos», mellan ratio och revelatio, som här och var hotar att neutralisera den specifikt kristna betraktelsen och föra den ut på ett neutralt, kristet-indifferent plan. För utrymmets skull har jag tillfälle att visa blott på två exempel, vilka skulle kunna mångfaldigas.

Såsom i det föregående antytts, finnes hos Brunner starka ansatser att fatta den kristna kärleken såsom agape. I den mån uppenbarelse-synen behålles, måste kärleken fattas så. Men då Brunner går att utreda det dubbla kärleksbudet, är han i färd med att offra kärlekens agape-karaktär. Ty han gör det dubbla budet om kärlek till Gud och till nästan till *ett* bud. »Gottes Gebot fordert nur eins: den Gottesdienst... Aber der Gott, der in seiner Menschwerdung offenbar ist, will diesen Dienst nicht für sich, sondern am Menschen» (s. 172). Inkarnationen är föreningsbandet mellan de två buden. »Der im Gottmenschen offenbare Gott will von uns als Menschengott geehrt und geliebt sein» (s. 175). Då vi älska den arma nästan, är det alltså Gud eller Kristus vi djupast älska. Kärleken blir härmed icke obetingad och omotiverad, utan i högsta grad motiverad. Ett eros-drag har smugit sig in. Kärleken framträder som ett »nedifrån», icke uppenbarelsens och agapes »uppifrån».

Vi ha förut mött die Ordnungen såsom skapelseordningar eller »göttliche Ordnungen», som — ehuru väl på ett brutet och indirekt vis — uppenbara och ge en konkret anvisning om Guds vilja. Men stundom möta vi dem hos Brunner såsom fullt neutrala storheter, såsom skapelser — icke av Gud — utan av »die vernünftige Natur des Menschen» (s. 207), såsom den neutrala omgivning, den kala verklighet, där nästan är att finna. Vad har en sådan storhet i en *kristen* etik att skaffa, där allt måste vara behärskat och bestämt av *trons* syn? Men än mer: dessa förnuftsskapelser tillerkännas även en positiv uppgift, de hävdas såsom »ein Mittel, durch das die sündige Menschheit die äussersten Konsequenzen der Sünde, die Auflösung, das Chaos, von sich fernhält» (ibid.). Förnuftet framträder som en frälsande faktor. Ratio träder konkurrerande upp mot revelatio. Betraktelsen har flyttats ut på ett allmänt, neutralt, kristet-indifferent plan.

Den etiska frågan leder icke blott in i tron, utan även ut ur tron till livet, däri har Brunner rätt. Men detta »ut ur tron» får aldrig

fattas såsom »ut ur uppenbarelsen», ut på ett allmänt, neutralt, rationellt plan. Därmed vore etikens specifikt kristna art offrad. Såsom gent emot Anselm-Barths teologiska program sades, att den teologi, som gör fullt allvar av uppenbarelsen, aldrig fattar sig såsom *den till klarhet strävande tron* — eftersom tron redan i uppenbarelsen i Kristus har en klarhet utöver allt vad den kan eftersträva — utan såsom *strävan till klarhet om tron*, så må om den etik, som vill göra anspråk på att vara »protestantisk-teologisk», sägas att den som teologisk klart och bestämt tar sin utgångspunkt i *revelatio* och att den som protestantisk avvisar varje störande inblandning av *ratio*.

A. HJALMAR J. LINDROTH.

URKRISTENDOMENS KYRKOTANKE.

OLOF LINTON: *Das Problem der Urkirche in der neueren Forschung, eine kritische Darstellung, Uppsala 1932, 211 sid.*

Olof Lintons i våras publicerade docentavhandling erbjuder ett intresse, som sträcker sig vida utöver det strängt exegetiska fackområdet. Bokens huvuddel utgör en idéhistorisk kritisk granskning av den rikt flödande litteratur, som under de senaste 50 åren sysslat med urkristendomens kyrkofråga. Det icke minst betydelsefulla är därvid, att författaren haft sin uppmärksamhet skarpt inriktad på frågan om de allmänna idéhistoriska faktorer, som inverkat på och mer eller mindre bestämt tolkningen av den urkristna kyrkoidén. För den som likt undertecknad sedan gammalt haft en viss klockarkärlek till kyrko-problemet har det varit spännande att följa denna forskningskritiska undersökning och se hur den consensus i fråga om urkristendomens kyrkoidé, som ägde bestånd för ett femtiotal år sedan och som hade sin huvudsakliga grund däri att man i urkristendomen inläste en hel del typiska 1700- och 1800-talsidéer, så småningom fullständigt upplösts och fått vika för ett helt annorlunda orienterat betraktelsesätt. Denna här antydda förvandlingsprocess i fråga om betraktelsen av urkristendomen är nu icke någonting som rör endast kyrkobegreppet: man kan i själva verket konstatera något liknande med avseende på »Jesu lära», kristologien, försoningstanken, gudsbilden, ja, med avseende på kristendomsuppfattningen överhuvud. Över hela linjen är det uppenbart nog, att den traditionella, under 1800-talet moderna uppfattningen av

urkristendomen i största utsträckning i de nytestamentliga urkunderna inläst tankegångar, som höra den egna tiden till men som äro fullkomligt främmande för urkunderna själva, eller m. a. o. att man omtolkat urkristendomen i en individualistisk-idealisk-humaniserande anda. Det hör utan tvivel till den senare forskningens främsta landvinningar, att den lyckats komma ifrån detta osäkerhetens gungfly och få fastare mark under fötterna. Det är yttersta tacknämligt att i ett enskilt fall — i fråga om kyrkoidén — i detalj få bevittna huru forskningen förts steg för steg framåt ända till dess att omvälvningen är fullbordad. Hela denna procedur klarlägges av Linton med stor pregnans och betryggande exakthet.

Ser man tillbaka på läget sådant det var för cirka femtio år sedan, kan man, såsom redan antytts, konstatera förefintligheten av en långt gående consensus. Så talade man t. ex. gärna om de olika kristna församlingarnas autonomi och suveränitet. Ledningen av församlingarna tänktes ligga i händerna på ett presbyterium, vilket man föreställde sig såsom ett slags kollegium. Presidenten i detta kollegium har så småningom fått en alltmera utpräglad chefsställning — så skulle det s. k. monarkiska episkopatet ha uppkommit. Kyrkan tänktes såsom »eine Gesellschaft», såsom »Religionsgesellschaft», och ämbetet väsentligen såsom ett administrativt ämbete, vilket hade att ombesörja förvaltningen, leda förhandlingarna och övervaka beslutens utförande. Det allmänna prästadömet idé fattar man såsom en demokratisk författningsprincip. Detta hänger samman med att det bakomliggande religionsidealet var individualistiskt-demokratiskt. Utgångspunkten för kyrkobilddningen är den enskilde fromme såsom fri kristen: tillsammans med likasinnade skapar han församlingen — *collegia quae libera hominum coitione constant*. Schleiermachers bestämning går igen: »Die christliche Kirche bildete sich durch das Zusammentreten der einzelnen Wiedergeborenen zu einem geordneten Aufeinanderwirken und Miteinanderwirken». Den enskilde fattas alltså såsom något primärt i förhållande till kyrkan. Att de enskilda förbinda sig med varandra är betingat av praktiska grunder. Kyrkan är icke nödvändig för frälsningen och religionen kräver icke såsom sådan gemenskapen. Men de allmänna betingelserna för mänskligt liv leda med nödvändighet till sanfunds bildning, eftersom inga mänskliga sällskap kunna bestå utan organisation. Det viktigaste och för hela tankegången mest karakteristiska är att kyrkan här fattas i form av en konfederation. Den är byggd nedifrån. Beträktelsen är atomistisk: delen är före det hela.

Vad kyrkans utvecklingshistoria beträffar skiljer man på tvenne perioder: först uppstå de enskilda församlingarna med sina resp. organisationer, därefter uppstår så småningom kyrkan såsom den omfattande organisationen.

Linton undersöker den idéhistoriska bakgrunden till dessa tankegångar och finner på goda grunder att konstruktionen bottnar i den moderna idéhistorien: bakom ligga reformert-kongregationalistiska, idealistisk-individualistiska och politisk-demokratiska idéer.

Det är ytterst intressant att iakttaga, huru pietism och upplysning samverkat till uppbyggandet av den för 1800-talet karakteristiska tolkningen av urkristendomens kyrkoidé. Just därför att pietismen varit en medverkande faktor, vann den nämnda tolkningen stort inflytande icke bara inom 1800-talets, närmast från upplysningen stammande, ledande teologi utan också inom sådana kretsar, som eljest stodo oppositionellt inställda till upplysningsliberalismen och dennas fortsättning under 1800-talet. Den pietistiska fromheten var ju närmast individualistisk och det låg med denna utgångspunkt nära tillhands att fatta kyrkotanken kongregationalistiskt. Man var fientligt inställd mot allt som gick under namnet hierarki och följde i så måtto de mera »radikala» teologerna åtminstone en bit på vägen. De kongregationalistiska idéerna gällde som de äkta bibliska. Det säger sig självt, att dessa tankegångar först och främst växa upp på reformert mark. Med utgångspunkt i skriftprincipen vill man där hävda den s. k. nytestamentliga församlingsordningens ideal. Man vill alltså hävda den kongregationalistiskt bestämda församlingsordningen såsom den »skrift-enliga» under avvisande av all senare uppkommen och därifrån avvikande organisation, vilken stämplades såsom katoliserande avfall. Den s. k. nytestamentliga församlingsordningen betraktades såsom den enda legitima, ja, såsom en av Gud given ordning, såsom gudomlig institution.

I detta sistnämnda avseende sker en förändring, i samma mån som upplysningens idéer vinna insteg. Då låter man icke längre församlingsordningen gå tillbaka på gudsviljan utan fattar den i stället såsom havande sin grund i den mänskliga samlevnadens allmänna lagar. På samma gång börjar man skilja mellan olika skikt inom de nytestamentliga urkunderna. Man gör gällande, att redan här en utveckling ägt rum och man konstruerar förloppet så att den senare nytestamentliga litteraturen står som en övergång mellan den ursprungliga ordningen och den senare »gammalkatolska» kyrkotanken. Gemensam för

såväl den reformert-pietistiska som den från upplysningen stammande tolkningen är emellertid den grundläggande subjektivistiska tankegången, som sätter den enskilda fromheten såsom det primära och uppfattar kyrkan såsom en kongregation.

Den vittgående överensstämmelse i fråga om synen på urkristendomens kyrkoproblem, som genom de ovan antydda faktorerna så småningom skapades, har nu under de senaste decenniernas forskningar fullständigt upplöst och ersatts av en radikalt förvandlad syn på saken. Linton understryker med all rätt den betydelse, som den från 1890-talet framträdande religionshistoriskt orienterade exegetiska forskningen — den s. k. religionshistoriska skolan — ägde som ett mäktigt incitament till revision av den äldre åskådningen. Hade den äldre idealistisk-humaniserande teologien under 1800-talet i stor utsträckning moderniserande omtolkat urkristendomen, så vill den religionshistoriska skolan i medveten motsättning härtill framhäva just de drag i urkristendomen, som från en s. k. modern ståndpunkt te sig såsom främmande, antika och primitiva. Bristerna i denna exeges må vara vilka som helst — den väsentligaste bristen låg väl i bristande inriktning på och bristande blick för det egenartat kristna: ingen skall dock kunna bestrida vikten av det röjningsarbete, som här utfördes och som efterhand upplöste och omöjliggjorde de gamla omtolkningarna.

Linton fäster i detta sammanhang uppmärksamheten på trenne drag, som efterhand skulle komma att få betydelse för tolkningen av kyrkotanken: framhävandet av den eskatologiskt fattade gudsrikes-tanken, den realistiska tolkningen av pneuma samt det starka betonandet av kulten och kultgemenskapen. Vad den eskatologiska gudsrikes-tanken beträffar fick denna till en början icke någon direkt inverkan på tolkningen av den urkristna kyrkoidén. Närmast ville man nämligen (J. Weiss, Schweitzer) ställa den eskatologiska gudsrikestanken i motsättning till kyrkan. Just därför att gudsriket fattades eskatologiskt vore det, menade man, icke rum för kyrkan — denna bleve först då nödvändig, när de kristna måste inrikta sig på ett längre liv i världen. När man emellertid senare börjar också på kyrkoidén tillämpa de kategorier, som vunnit betydelse för gudsrikestanken, leder detta till en förändrad syn på den urkristna kyrkoidén. Det eskatologiska draget kommer då att — tillsammans med den realistiska tolkningen av pneuma — träda i skarpt motsatsförhållande till den immanensbetonade och inomvärldsliga betraktelse, som karakteriserat den ledande 1800-talsteologien. Det säger sig självt, att slutligen be-

tonandet av kulten och dess fundamentala vikt skall medföra konsekvenser för kyrkoupfattningen. Den grund, på vilken 1800-talets consensus vilat, raseras. I stället för inomvärldsligheten och den antropocentriska orienteringen träder det eskatologiska, »supranaturala» och teocentriska, i stället för individualismen hävandet av gemenskapens fundamentala vikt, i stället för organisationens administrations-tanke framhäves det kultiska, kultgemenskapen.

Samtidigt äger en viss förskjutning rum i det allmänna andliga läget, vilken också bidrager till att öppna ögonen för förut förbisedda sidor av urkristendomens kyrkoidé. Individualismen förlorar i kurs, sinnet för kyrkan såsom totalitet, för kyrkans universalitet vaknar till nytt liv, den s. k. sekttankens (bättre: den föreningskyrkliga uppfattningens) inflytande viker tillbaka.

Ville vi nu söka fixera den nya syn på urkristendomens kyrkotanke, som så småningom slagit igenom, så måste det först och främst betonas, att kyrkan fattas icke såsom någon mänsklig organisation utan såsom en *skapelse från ovan*. Kyrkan är för urkristendomen icke en sammanlutning av människor, som gjort likartade religiösa erfarenheter, utan den är till såsom en Guds skapelse, en Kristi »kropp», Kristi soma. De enskilda kristna stå icke såsom något primärt i förhållande till kyrkan utan denna är tvärtom det primära i förhållande till de enskilda kristna.

Man betonar starkt den kristna kyrkoidéns sammanhang med det gamla testamentet. Den äldre gammaltestamentliga tanken att Gud handlar med hela folket viker så småningom för tanken på »resten», den rest av Israel, som skall bevaras till det messianska väldet. Denna idé om det sanna Israel är konstitutiv för urkristendomens kyrkotanke. Den urkristna kyrkan hävdar, att den är detta gudsfolk, är det sanna Israel, att den nya äonen, den nya tidsåldern inträtt genom Guds frälsningsgärning i Kristus. Om kyrkan därigenom framträder såsom en gudomlig skapelse, så är denna tanke alltså omedelbart förbunden med den messianska aspekten: kyrkan är det på parusien bidande messianska samfundet, det samfund, som fått sin tillvaro genom Messias' framträdande och genom hans gärning. Så är kyrkan såsom Guds ekklesia tillika Kristi kyrka, Kristi kropp, Lammets brud. Messias och Messias-samfundet, Människosonen och det nya släktet höra omedelbart tillsammans. Samma syn på kyrkan såsom en »himmelsk» storhet kommer också till uttryck däri att kyrkan oskiljaktligt bindes samman med Anden. Kyrkan är den plats, där pneuma verkar, det samfund, som

skapas och uppehålls av Andens verksamhet. Vare sig kyrkan så förbindes med Gud, Kristus eller Anden, möter oss överallt tanken på kyrkan såsom en skapelse från ovan: kyrkan har sin tillvaro i denna världen, men den har icke sin rätta hemort här utan i »det himmelska» — den är alltså på en gång himmelsk och jordisk eller rättare: den är det himmelska samfund, som nu är till under jordelivets villkor.

Så är frälsningstanken direkt förbunden med kyrkotanken. Frälsningen är icke något i förhållande till kyrkan primärt, utan frälsningen består just däri att människan blir delaktig av kyrkans gemenskap, blir insatt i Kristi soma, att hon uttages ur världens och de onda makternas sammanhang och inställes i kyrkans sammanhang. Frälsning och inträde i kyrkan är ett och detsamma. I denna mening är kyrkan en frälsningsanstalt och i denna mening gälla orden: *extra ecclesiam nulla salus*.

När det i den andra generationen talas om kyrkans preexistens, står denna föreställning i nära samband med den syn på kyrkan såsom en himmelsk storhet och en skapelse från ovan, som från första början karakteriserat den kristna kyrkoidén.

Utrymmet tillåter mig icke att gå närmare in på alla de historisk-kritiska frågor, som upprullas i Lintons bok. Av största intresse är redogörelsen för huru forskningen i senare tid ställt sig till frågan om Jesus och kyrkotanken. Ville man tidigare förlägga kyrkans »uppkomst» till ett relativt sent datum, så gör sig nu en tendens i rakt motsatt riktning gällande. Var det förr snart sagt en dogm, att Jesus själv skulle stått främmande för varje kyrkotanke, så framhåller man numera ofta kyrkotankens djupa rötter i den synoptiska traditionen och förbinder den direkt med Jesu egen verksamhet. Argumentationen mot kyrkotankens förankring i Jesu verksamhet har gärna rört sig dels med en statistisk och dels med en eskatologisk bevisföring: 1) Jesus talar enligt evangeliet blott på tvenne ställen om kyrkan (Mt. 16: 18 och 18: 17) och båda dessa ställen äro tvivelaktiga, 2) Jesus har förkunnat det nära förestående gudsriket och har därför icke kunnat vilja stifta någon kyrka.

Vad diskussionen om dessa punkter beträffar må följande påpekas. Det är naturligtvis riktigt, att själva ordet kyrka endast förekommer på de två nämnda ställena — men ingenting hindrar ju att saken kan finnas även där ordet icke finns. Man hänvisar till lärjungaskapet. Om detta skulle vara en kyrkogrundande gärning, får kyrkofrågan uppenbarligen en bredare basis. K. L. Schmidt framhåller så, att frågan

om Jesus och kyrkan icke står eller faller med frågan om äktheten av Mt. 16: 18. I själva verket är kyrkofrågan oupplösligen förbunden med frågan om messianiteten: kyrkan är given i och med messianiteten. Kattenbusch hänvisar till nattvardsstiftelsen såsom kyrkans födelsestund. Enligt andra forskare är denna blott ett moment bland andra: kallelsen och utsändandet av lärjungarna, Petri bekännelse o. s. v. K. L. Schmidt säger, att vi måste nöja oss med att konstatera att kyrkotanken är förbunden med Jesu verksamhet — *huru* kunna vi icke närmare utreda. Icke heller den eskatologiska motargumentationen vill man låta gälla. Man framhåller tvärtom att kyrkan är en eskatologisk storhet, insatt i världen liksom arken vid syndafloden. Det är en urkristen tanke, att kyrkan är tillflyktsstället, den fasta klippan. Invändningen att Jesus icke skulle ha velat stifta någon kyrka avsedd för kommande århundraden kommer då i ett nytt ljus. Kyrkan skall icke vara bara för århundraden — den tillhör själv den nya världen och skall räddas över till denna. Kyrka och eskatologi höra tillsammans. Kyrkan är nödvändig, *emedan* änden hotar.

Det är uppenbart, att forskningen, när det gäller dessa historisk-kritiska frågor om Jesu ställning till kyrkotanken, icke befinner sig på samma fasta mark som när den klarlägger den urkristna kyrkoidéns konstitution. Angående arten av den urkristna kyrkoidén kan i själva verket intet tvivel råda. Problemet om Jesus och kyrkan däremot innesluter i sig en mångfald osäkra, för att icke säga olösbara, frågor. Under alla omständigheter har det emellertid sitt stora intresse att konstatera, att forskningen övergivit den tidigare vanliga doktrinärt negativa inställningen.

Sin kritiska analys av de senare decenniernas forskning rörande det urkristna kyrkoproblemet avslutar förf. med ett försök att fixera en del urkristna organisationsfrågor. Här talas om kyrka och korporation, om kyrkotanke och organisation samt om ande och ämbete. Ett genomgående drag i framställningen är den avvisande hållningen mot alla försök att applicera en modern tids organisationsformer på det urkristna kyrkolivet. Detta står helt främmande för representativa kollegier under ordförandeskap av en president, majoritetsval och majoritetsbeslut. I beskrivningar, som bära en starkt realistisk prägel, söker förf. rekonstruera hur det gått till vid förhandlingar och besluts fattande inom de urkristna församlingarna.

I fråga om förhållandet mellan lokalförsamlingarna och lokalkyrkan skiljer förf. under anlitande av efterapostolisk litteratur mellan

tvenne olika tankegångar: lokalförsamlingen kan antingen fattas såsom en representation, eine Darstellung av kyrkan i dess helhet eller också såsom en del av denna. Den förstnämnda tankegången är kultiskt orienterad: såsom kultförsamling representerar och framställer den enskilda församlingen kyrkan i dess totalitet. Den senare synpunkten åter har förbindelse till missionstanken och det eskatologiska perspektivet. I förra fallet har församlingen mera sitt centrum inom sig själv, i det senare fallet ligger församlingens centrum mera utanför församlingen — i moderkyrkan, om man ser till den på jorden existerande missionskyrkan, i himmelen, om det eskatologiska perspektivet dominerar. Det är dock icke tillåtet att på ett alltför schematiserande sätt betrakta dessa båda typer såsom helt artschilda. Utvecklingen i riktning åt det s. k. monarkiska episkopatet är starkast förankrat i den kultiska betraktelsen, men kan dock icke härledas enbart härifrån. Den har enligt Linton mindre berott på att detta ämbete erövrat sina befogenheter än därpå att andra ämbeten förlorat sina.

Starkt betonas det, att en organisation hört med till den kristna kyrkan från första början. När man häremot har velat hänvisa till bibelord, som tala om att alla kristna äro bröder och att alla äro ett i Kristus, så framhålles det, att det här antydda idealet är rent religiöst bestämt — det betyder ingenting annat än att alla stå i samma beroendeförhållande till Kristus: alla tillhöra Kristus såsom kyrkans huvud. Men urkristendomen känner icke bara en horisontal utan också en vertikal solidaritet. Man kan se detta redan i de bilder, som brukas, då kyrkan liknas vid en kropp eller vid en byggnad. Var och en har sin givna plats i denna byggnad. De olika lemmarna i kroppen ha sina olika uppgifter och olika gåvor. Urkristendomen betraktar dessa olikheter såsom en gudomlig ordning.

Ett speciellt intresse, icke minst från dogmhistorisk synpunkt, har den kortfattade utredning, som gives om problemet ande och ämbete. Det har under tidernas lopp skrivits mycket om motsättningen mellan pneumatikerna och ämbetet. Linton vill givetvis icke bestrida, att det här funnits en viss spänning. Men han vill samtidigt framhålla, att det också funnits positiva förbindelser och att dessa i allmänhet icke blivit tillbörligt beaktade. Man kan tala om två rivaliserande uppfattningar om pneumatikerna och deras ställning. Den ena är den idealiserande, som betraktar pneumatikerna såsom representerande den andeburna entusiasmen, den fria andligheten gentemot stelheten och formalismen. Den andra är den psykologisk-realistiska uppfattningen:

man betonar, att pneumatikerna drivas av en främmande makt och understryker obundenheten, det våldsamt ekstatiska i deras uppträdande. Enligt båda dessa tankegångar skulle pneumatikerna icke ha något nämnvärt med organisationen att göra: i förra fallet skulle de vara upphöjda över allt vad organisation heter, i det senare fallet vore de oförmögna att träda i organisationens tjänst. Den senare uppfattningen har som bekant starkt urgerats inom den religionshistoriskt orienterade forskningen under detta århundrade: man har skildrat hur den egna viljan tränges tillbaka hos pneumatikerna, betonat det patologiska draget hos dem o. s. v.

Linton söker nu uppvisa, att denna beskrivning av pneumatikerna och deras negativa hållning till organisationen är ensidig och i varje fall icke kan gälla om alla pneumatiker. Det pneumatiska får icke utan vidare tänkas såsom en störande, det kan också göra sig gällande såsom en konsoliderande makt. Det måste vidare betecknas såsom fullständigt oriktigt att låta ande och form likasom ande och tradition uppträda såsom antiteser. Det pneumatiska kan mycket väl förbindas både med form och tradition och denna förbindelse har utan tvivel ofta också ägt rum. Under sådana förhållanden kan icke teorien om det radikala motsatsförhållandet mellan pneumatikerna och ämbetet upprätthållas. Ett positivt förhållande mellan dessa båda makter kan mycket väl existera. Det förefaller som om det vore förf:ens avsikt att i ett kommande arbete närmare undersöka dessa förhållanden inom urkristendomen. Förf. stannar tillsvidare med att efter den ovan antydda allmänna orienteringen uppställa frågan om förhållandet mellan ande och ämbete inom urkristendomen. Utan att vilja besvara den slutar han med en hänvisning till Paulus såsom ett intyg om att det icke behöver råda något motsatsförhållande mellan det pneumatiska och ämbetstanken: Paulus är pneumatiker, men han betraktar sitt apostolat såsom ett honom förlänat ämbete, han står positivt till traditionen, han fordrar framför allt trohet av dem som skola vara förvaltare och han betraktar ordningen såsom något gott, ja, såsom en nödvändighet.

Såsom jag nyss nämnde har denna allmänna betraktelse av förhållandet mellan pneumatikerna och ämbetet ett betydande dogmhistoriskt intresse. Man har som regel tecknat den unga kristendomens utvecklingshistoria så, att det pneumatiska elementet så småningom trängts tillbaka av sin fiende det ordnade ämbetet. I montanismen uppflamar, säger man sedan, den urkristna entusiasmen för sista gången: när

montanismen utjagas ur kyrkan, har också den urkristna pneumatiska entusiasmen förintats. Det torde vara mer än tvivelaktigt, om denna teckning verkligen träffar det rätta, om icke den bild av pneumatikerna, som ligger bakom denna enkla konstruktion, i själva verket är ensidig och missvisande. Här är emellertid icke platsen att gå närmare in på en utredning av denna fråga.

Till det ovanstående fogar jag tvenne randanmärkingar, en av historisk och en av principiell art. 1) Det går icke någon skarp gränslinje mellan urkristendomens och den gamla kyrkans kyrkotanke. Kontinuiteten är här i vida fall vida starkare än 1800-talsforskningen i allmänhet förmenade. Undersökningen av kyrkoidén ger härvid samma resultat som undersökningen av kristologien, frälsningstanken, sakramentstanken o. s. v. 2) Intet senare kyrkosamfunds organisation är identisk med urkristendomens. Man kan icke heller uppställa såsom ett ideal att i möjligaste mån imitera den urkristna och nytestamentliga organisationen. Det avgörande för en kyrkotankes kristlighet ligger icke i dylik imitation utan i stället däri att den urkristna synen på kyrkans egenart bevaras och levandegöres: kyrkan såsom skapelsen från ovan, Guds ekklesia, Kristi soma, Andens samfund.

GUSTAF AULÉN.

DISKUSSIONSINLÄGG

ETT FÖRSVAR FÖR EN SCHELERTOLKNING.

Professor Anders Nygren har i en längre recension i kvartalsskriftens förra nummer givit en analys av undertecknads arbete »Evangelisches und Katholisches in Max Schelers Ethik», vilken går ut därpå, att jag icke lyckats giva något bidrag till frågans lösning och att arbetet endast om man bortser från frågan om evangeliskt och katolskt har något värde som Schelerframställning (rec. 280, 281). Huvudfelet skall, så vitt jag kan se, ligga i min Lutheruppfattning, vilken är en omtolkning av Luther efter Scheler (se t. ex. rec. 276). Det är således ett förintande domslut, vartill recensionen syftar. Säkert är också, att om jag verkligen framställt Scheler och Luther i den anda, som professor Nygren gör gällande, hela undersökningen ur synpunkten »evangeliskt» hade varit förfelad.

Jag måste emellertid av skäl, som i det följande skola anges bestämt taga avstånd från den tolkning av såväl Scheler som Luther, som här tillskrives mig. Prof. Nygren återger varken i detalj eller som helhet min framställning av Scheler och Luther riktigt, emedan de idéer, som i recensionen jämföras med Luthers, icke alls äro desamma som dem jag lagt till grund för jämförelsen. Jag har i verkligheten talat om något helt annat än den bild av Scheler, som prof. Nygren med uttryck sådana som »erosbetonad fromhet», nåden såsom en »lycklig naturutrustning» och saligheten såsom vilande på »vårt centrala värdeväsen» (rec. 276, 279, 280) framkallar för läsarens fantasi. Och om någon »erosteologi» hos Luther har det därför aldrig kunnat bli tal. För att visa detta är det nog att i några av de punkter recensionen mera utförligt behandlar antyda och med hänvisningar till Scheler själv ytterligare belysa min tolkning av hans tankevärld. Till grund för dispositionen må härvid — med någon omgruppering — tjäna den serie av huvudbegrepp, som blivit föremål för kritik.

1) Såsom ett »oöverträffligt sätt» att ange skillnaden mellan den katolska och den evangeliska »frälsningsvägen» rekommenderar prof. Nygren den av mig valda utgångspunkten i begreppen »sola fides» — »fides caritate formata». Det heter härom: »*Scheler vill till varje pris värna om tanken angående caritas såsom vår väg till Gud. Därmed bekänner han sig medvetet till den katolska frälsningsvägen.* Härmed vore alltså en fast och konkret utgångspunkt given, såtillvida som Scheler på denna avgörande punkt själv uttryckligen tagit

ställning till den konfessionella motsatsen. Tyvärr fasthåller förf. emellertid icke vid denna första utgångspunkt» (rec. 275, kursiv. prof. Nygrens). För den läsare, som härav får det intrycket, att jag uppgivit en gång upptagen tankelinje och därmed råkat på avvägar, må påpekas, att denna utgångspunkt på två olika sätt har fullföljts. Under rubriken »Die Liebe als gestaltendes Prinzip des Glaubens» visas hur den gängse katolska uppfattningen med dess »Zusammenwirken der Gnade oder des Göttlichen mit der Freiheit oder dem Menschlichen» (Evangelisches und Katholisches in Max Schelers Ethik, 56) självfallet måste bilda en väsentlig beståndsdel av Schelers etiska tänkande, särskilt i anknytning till kyrkobegreppet och solidaritetstanken (se t. ex. Ev. u. Kath. 57 ff. samt prof. Nygrens rec. 272), och från en annan synpunkt behandlas kärleken såsom frälsningsväg vid analysen av den naturliga teologien (ett av de påtagligaste »erosinslagen» i Schelers teologi, se Ev. u. Kath. 108 ff.). I detta senare sammanhang göres gällande dels att Scheler *emot* sin huvudsakliga tendens, enligt vilken människan bestämmes »soteriologiskt» och »von der reinen Gnade aus» *också* har framlagt ett »naturligt» människobegrepp (eller om man så vill metafysiskt), där personlighet är »natur-anlag» och där människan antages såsom person existera »ausserhalb der Zusammenhang mit der universellen Liebe» (= agape), vilket senare sammanhang innebär människans existens endast genom den *personliga uppenbarelsen* (Ev. u. Kath. 110, jfr. det följande). Detta betyder att den Schelerska kärleken här måste tolkas på ett sätt »die sich kaum von dem katholischen 'Vollkommenheitsstreben' unterscheidet, das eine Tendenz der Liebe von unten nach oben enthält» (ib. 111). *Denna* kärlek är verkligen också möjlig att härleda ur Schelers lära om värdeangordningen såtillvida som den i motsats till agape »sich unmittelbar auf Gott als einen Wert richtet, und... unmittelbar die eigene höchste Wertqualität sucht» (ib. 112, jfr. 111, not 1). En sådan sats gäller däremot icke om agape, som enligt Schelers uttryckliga påståenden visserligen objektivt förverkligar det högsta värdet¹ (se t. ex. Ev. u. Kath. 66) men vid denna process obetingat förutsätter icke-intentionen (ib. 96): »der einzige dieser Werte, dessen mögliche Realisierung seine *Nichtintention* unbedingt voraussetzt, ist die Heiligkeit» (Scheler, Formalismus... 592, jfr. 528). Ty med denna kärlekens beskaffenhet följer om kärleken *till* Gud såsom ett objekt att den i denna form är omöjlig. Den är därför också möjlig endast såsom »Mitvollzug» (Ev. u. Kath. 76), vilken är förklarlig endast ur nåden, men icke ur någon med Guds likriktad kärlek hos människan. Detta får från en viss synpunkt en konkretare belysning i samband med analysen av boten, som framhäver den »mänskliga»

¹ För att använda Nygrenska formuleringar från arbetet »Eros och Agape», I, är kärleken paradoxalt nog på samma gång »värdeindifferent» och »värdeskapande» (sid. 51, 52). — Beträffande problemet Scheler — Nygren må i detta sammanhang nämnas, att det på grund av sitt ur många synpunkter stora intresse väl kunde vara förtjänt av en särskild undersökning. Detta gäller särskilt beroendeförhållandet mellan den Nygrenska och Schelerska agapetanken.

kärlekens omöjlighet (se t. ex. Ev. u. Kath. 185 ff.). — Det anförda visar, att i min undersökning trots det huvudsakliga intresset för agape-linjen intet uppgivande av caritas-begreppet föreligger, vilket ger en viss bakgrund åt det följande.

Ikke heller det faktum, att en del av Schelers kärleksåskådning vilar på läran om värdena och deras rangordningar, har alltså såsom prof. Nygren gör gällande förbigåtts. Vad som i recensionen säges om denna sak är därför ytterst inexact. Jag citerar några satser: »Schelers kärleksåskådning vilar¹ dock liksom hans etik överhuvud på hans lära om värdena och deras rangordning.» »Här hade undersökningen måst sätta in. Och då hade det visat sig, att Schelers kärleksuppfattning liksom den katolska är en komplexföreteelse, vari ingå element både av eros och agape, och därför endast med orätt kan sammanställas med Luthers kärlekstanke» (rec. 277, kursiv prof. Nygrens). — Det är mycket lätt att uppvisa meningslösheten i dylika satser. Ty för det första har undersökningen verkligen satt in på denna punkt (i de nyss nämnda och i korthet antydda sammanhangen), för det andra fordras för vederläggning av min utförliga bevisning för att trots denna »komplexföreteelses» förekomst Schelers huvudtanke om kärleken därmed är absolut oförenlig mera än nakna påståenden. Tills bevis för att kärleksåskådningen liksom den Schelerska etiken överhuvud vilar på värdeläran och rangordningen måste jag fasthålla vid mina utförliga bevis för motsatsen. Det är omöjligt att förstå, hur den kärlek, som är oberoende av objekt och objektvärde kan vila på värderangskalan: »der Liebesakt als solcher (är), als 'quellende Liebe' (Luther) — unabhängig von seinem Objekt und Objektwert — selbst das summum bonum» (Scheler, Vom Umsturz der Werte, I, 133, Ev. u. Kath. 82 ff.: obs. här min kritik av prof. Nygrens Schelertolkning i Eros och Agape).

2) I antropologien skall enligt prof. Nygren överhuvud taget ikke existera någon motsvarighet mellan Luther och Scheler. Motsvarigheten beror helt på konstruktion, vilket stödes genom citat från Schelers »Vom Umsturz der Werte» och från min avhandling (rec. 275—277). Till dessa citat fogas följande reflexioner: »Dylika tankar om människan såsom en 'övergång' till det högre gudomliga möter visserligen ofta i erosbetonad fromhet; men hos Luther lysa de fullkomligt med sin frånvaro.» »Luther var ingen eros-teolog, för vilken den sanna mänskligheten skulle bestå i 'Leidenschaft über sich hinaus' med övermänniskan eller Gud såsom mål» (ib. 276, 277). — För att tolka Schelers yttranden om dessa ting i enlighet med den tendens, som utmärker uppsatsen »Zur Idee des Menschen» måste man emellertid utgå ifrån att dessa idéer av honom framställts såsom en direkt motsats till all »erosfromhet»: »Erst Luther, der sich dem Verfliessen des Christlichen in jenes Griechische, das ihm als die Verheidung der Renaissance

¹ Den exakta betydelsen av det obestämda uttrycket »vila på» framgår icke, men innebörden måste väl i detta sammanhang vara den, att kärleken för sin motivering är beroende av sitt objekts värde och dettas rang.

erschien, entgegenstimmte und den 'natürlichen Menschen' als völlig 'korrumpiert' und verdorben darstellt, definiert ihn ausdrücklich als 'caro' (Fleisch)», och först han bryter därigenom med den »grekisk-klassiska» definitionen av människan (Scheler, Vom Umsturz der Werte I, 278, Ev. u. Kath. 44). Denna *Schelerska* uppfattning uttryckes positivt så, att människan är en »teomorfism» (Scheler, ib. 297, 303), och det personliga livet måste därför helt bestämmas utifrån begreppen nåd, tro och kärlek (Ev. u. Kath. 48). Ty först i och genom religionen, som har »ihr *eigenes* Wert- und Seinsgebiet und ihre eigene Erfahrungsquelle, die für die Einzelperson 'Gnade', für die Gesamtperson 'Offenbarung' heisst» (Scheler, Formalismus... 573) existerar för människan Guds personlighet. Denna förutsätter dessutom *positiv* uppenbarelse för att bli känd (Scheler, Vom Ewigen im Menschen, 376), och på denna måste alltså den teomorfa människouppfattningen byggas. Att denna teomorfism intet underlag har i människans av naturen givna väsen framgår f. ö., om också uttrycken som ofta hos Scheler äro en smula dunkla, bland annat i ett av prof. Nygrens egna Schelercitat: »Nicht der 'Mensch betet' — er *ist* das Gebet des Lebens über sich hinaus; 'er sucht nicht Gott' — er *ist* das Lebendige X, das Gott sucht!» (rec. 276). Ty hur kan detta X vara en »metafysisk bestämning av människans väsen» (Nygren, ib.)? Uttrycket är ytterst tvetydigt, men bör väl då detta X får sitt innehåll av att vara »Durchbruchspunkt einer allem sonstigen Natur-Dasein überlegenen Sinn-, Wert- und Wirkform, der 'Person'» (Scheler, Vom Umsturz der Werte, I, 301, Ev. u. Kath. 44) närmast hänföras till det sammanhang, enligt vilket människan *intet* väsensinnehåll har utom i sin egenskap av föremål för Guds kärlek. Ty det är faktiskt detta Scheler hävdar: »die Gegenständigkeit als 'Liebesgegenstand' ist gleichsam der Ort, wo allein die Person existiert und darum auch auftauchen kann» (Scheler, se Ev. u. Kath. 67). Men existerar personen endast såsom »Liebesgegenstand» eller om man så vill endast i och genom gudsgemenskapen, så existerar hon ju icke därför, att Gud är föremål för hennes kärlek utan tvärtom hon är föremål för Guds.

För att motbevisa de tankar, som höra samman med de anförda och med den radikala »*Bewegungsumkehr* der Liebe» (Vom Umsturz der Werte, I, 110), som för Scheler är väsentlig, måste man visa hur dessa verkligen kunna tolkas så, att människan är en övergång till det »högre gudomliga». ¹ Enligt Scheler gäller om den kristna kärleken: »Hier schlägt man dem griechischen Axiom der Liebe, dass Liebe ein Streben des Niederen zum Höheren sei, keck ins Gesicht.» »Jetzt ist Gott für die Liebe der Dinge kein ewiges, ruhendes Ziel — gleich einem Sterne — mehr, das die Welt bewegt, wie 'das Geliebte den Liebenden bewegt', sondern sein *Wesen* selbst wird Lieben und Dienen

¹ Observeras bör att uttrycket det »högre gudomliga» är prof. Nygrens tolkande tillägg. Det inger en om också vag föreställning om en rangskala av högre och lägre, som ej hör hemma i detta sammanhang.

und daraus folgend erst Schaffen, Wollen, Wirken». »Es gibt ja keine Idee eines 'höchsten Gutes' mehr, das einen Inhalt hätte jenseits und unabhängig vom *Akte* der Liebe *selbst* und ihrer Bewegung» (Scheler, Vom Umsturz der Werte I, 110, 111).

Då jag således aldrig har sökt någon »erosfromhet» hos Luther kan icke heller gärna en sådan tankegång ha föranlett en omtolkning av begreppet »totus homo» och begreppen geistig — fleischlich till deras rakt »motsatta innebörd» resp. »diametrala motsats» (rec. 276, 277). För att dessa påstående skola äga något värde fordras dessutom direkta belägg från min framställning, vilket icke har givits.

3) *Efterföljdstanken* har av prof. Nygren behandlats med så liten hänsyn till vad jag därom har sagt, att jag som svar på »kritiken» måste nöja mig med en gensaga mot själva recensionsmetoden. Det heter om förebildsidén bl. a.: »Såsom vi ovan påpekade kretsar allting här för Scheler kring tanken på Kristus såsom den högsta *förebilden*. Nu vet ju var och en, som äger den ringaste kännedom om Luther, vad han har att säga om den uppfattning som tolkar Kristi betydelse väsentligen från förebildens synpunkt» (rec. 278). — Saken är här helt enkelt den, att förebildsidén hos Scheler och som följd därav i min framställning har en alldeles specifik innebörd, helt skill från den närmast till hands liggande mera »moralistiska» betydelser. Att låta själva ordet och några lösryckta satser med *förbigående* av detta faktum vädja till läsarens fantasi är därför icke försvarligt: ingen läsare *kan* utifrån de av prof. Nygren givna förutsättningarna med någon som helst framgång applicera sin (elementära!) Lutherkännskap på detta vidlyftiga sammanhang. Jag måste här hänvisa till mitt kapitel om förebilden i *sammanhang* med den vidare utvecklingen i förbindelse med ångerns och samvetets begrepp, vilka begrepp först fullt avslöja förebildsprincipens innebörd.¹ Det finns däremot ingen anledning att här upprepa denna analys.

4) Mot bakgrunden av de senast antydda och andra radikala utslutningar² ter sig den vikt, som av prof. Nygren fästes vid mn alldeles i förbigående gjorda jämförelse med Rousselots »ekstatiska» kärleksbegrepp egendomlig. Och att av mina allmänna uttryck »den Gegensatz zwischen katholisch und lutherisch ziemlich treffend» och påståendet »sich... mehr dem lutherischen nähert» (Ev. u. Kat. 70) draga den slutsatsen, att jag karakteriserar Luthers kärleksåskådning såsom ett »fullföljande av den nyplatoniska 'ekstatiska' kärleksåskådningen, som infördes i kristendomen av Pseudo-Dionysios och sedan vidare utvecklades av medeltidsmystiken» (rec. 278) är en fri uppfinnning. Jag har, då min avhandling icke är genetisk, utan om man så vill typologisk ej yttrat mig om denna vidlyftiga ursprungsfråga, och det är av noten till mina *tre textrader* om jämförelsen med Luther lik-

¹ Referatet i rec. sid. 272, 273, som stannar vid förberedande och i sin abstrakthet lätt missförstådda bestämmningar ger ingen bild av det säregna i den Schelerska förebildsidén.

² Jfr det följande under 6.

som också av sammanhanget klart, att all vikt ligger vid *en* sida av den extatiska kärleken: det är dess oberoende av »Selbsterhaltung» och därmed samhörande ting, som har jämförts med Luther, men för övrigt har allting lämnats därhän om denna komplicerade fråga. Men med sådana recensionsmetoder som den här använda kan naturligtvis vilket sken som helst skapas.

5) *Salighetsbegreppet* hos Scheler skall enligt prof. Nygren tillhöra en helt annan värld än den, vari Luther rörde sig: »den som känner Luther vet, att saligheten icke är lika med blott en lyckokänsla, skulle denna än beröra det allra djupaste 'djupskikt' hos människan, samt vidare att 'nåden' icke är lika med en lycklig naturutrustning. Men därmed är i grunden allt sagt, som behöver att sägas för att avslöja Schelers tolkning av Luther såsom vantolkning» (rec. 279). Jag nöjer mig i det följande med att undersöka om formuleringarna av salighet och nåd stämma med Scheler, men lämnar alla andra frågor därhän, då de i varje fall icke kunna avgöras förrän efter en fastställelse av vad som faktiskt är Schelers åskådning.

Då Scheler i det etiska huvudarbetet, som ger den utförligaste framställningen av saligheten medvetet vill bortse från »läran om Gud» och analysen av religionen (Formalismus... 620; Scheler är här icke fullt konsekvent) är det självklart, att den psykologiska synpunkten träder i förgrunden. Detta har förmodligen föranlett prof. Nygrens tolkning. Men även i detta arbete framträder dock det helhetsperspektiv, som ensamt gör det möjligt att fullt förstå läran om »die metaphysischen und religiösen Selbstgefühle katexochen», saligheten och förtvivlan (ib. 356). Det heter härom bl. a.: »Die 'gute' Person nimmt in ihrer Existenz und ihren Akten unmittelbar im Sinne des 'velle in deo', des 'amare in deo' am Wesen der Gottheit teil und ist eben darin 'selig'» (ib. 382). Frånsett alla oklarheter i övrigt i detta ställe är väl åtminstone så mycket klart, att man tvärt emot den djärva sammankopplingen av saligheten med »amare in deo» icke gärna kan inskränka salighet till att betyda »blott en lyckokänsla» och nåden en »lycklig naturutrustning». Ty då Schelers åskådning är teism och då »die verschiedene faktische Nähe und Ferne vom eigenen Heile» »mäter sig» i personkänslorna salighet och förtvivlan (Formalismus... 511) måste helt enkelt *det objektiva*, som dessa känslor uttrycker bestämmas i enlighet med denna teistiska tankegång, men icke såsom naturutrustning. I samma sammanhang tillägges också: »aber darum besteht das Heil nicht in dieser Seligkeit», och själva förutsättningen för Schelers resonemang är: »Dieses 'Heil' selbst hat mit Lust, Glück gar nichts zu tun». »*Värdeväsen*», vilket är ett växeluttryck för »*Heil*» (Formalismus... 509), är därför den »idealbild», som ligger i den gudomliga kärlekens »riktning» och som bestämmer »das Seinsideal der betreffenden Person im göttlichen Heilsplane» (ib. 511¹). Men för att göra nåden till en »lycklig naturutrustning» och saligheten till »blott en lyckokänsla» måste man bortförklara hela det objektiva sammanhang, som ger nåden dess

betydelse och saligheten dess objektiva förankring i den gudomliga, sig uppenbarande kärleken och endast i denna.

6) Efter ett längre citat, som handlar om salighet, värdeväsen och därmed samhörande ting, som skall vara en vantolkning stegrad till karikatyr tillägges följande kommentar, nämligen 1) påståendet att saligheten vilar på »vårt *centrala värdeväsen!*», varvid »vårt» och utropstecknet äro prof. Nygrens tillägg, 2) satsen: »längre kan man knappast driva förvanskningen», som förstärker utropstecknets psykologiska verkan och 3) satsen: »i denna uppfattning återvänder ju i potenserad form det fel, som han (förf.)¹ finner i den katolska åskådningen» (rec. 280). — Alltså några suggestiva satser men intet angivande av det ords faktiska innebörd, som recensenten låter vädja till läsaren. Det är dock icke försvarligt att alldeles bortse från den mening ett ord i sitt sammanhang har och i stället suggerera in något helt annat.² Man kunde i så fall lika gärna isolera och såsom potenserad katolicism beteckna t. ex. Luthers »invärtes människa» eller »ipsam substantiam seu personam», som måste vara »god» före gärningarna.³ Allt kommer nämligen an på hur värdeväsendet faktiskt har bestämts och då min framställning här bygger på den tanke hos Scheler, enligt vilken »das *Erblicken des Wesenswertes meiner Person*» religiöst uttryckt är »das *Erblicken ... des Wertbildes, das die Liebe Gottes, sofern sie auf mich gerichtet ist, von mir gleichsam hat und vor mich hinzeichnet und vor mir herträgt*» (Scheler, *Formalismus ...* 510) och som följd därav är det värde Guds kärlek och denna ensam skapar, så är denna värdebild i varje fall icke en immanent storhet, som blott skulle vara en potensering av den katolska i människan immanenta väsensgestaltning, vilken dels bestämmas av nåden, dels av »gärningar och prestationer» (rec. 280).⁴ Ty enligt Scheler existerar denna värdebild endast i och genom »das echte 'Loslassen' unseres Selbst und seines Wertes, auf das Wagnis, sich ernstlich in die *furchterliche Leere* hinauszuschwingen, die jenseits aller Ichbezüglichkeiten, der bewussten und halbbewussten gähnt» (Scheler, *Vom Umsturz der Werte*, I, 18). Detta gäller emedan Schelers huvudtendens vid bestämningen av personvärdet är den, som kanske starkast framträder i skildringen av ödmjukheten: »Nur etwas schliesst die Demut aus: Den *Seinsstolz*, der auf die Substanz des eigenen Wertes zielt! Dieser eben allein ist das Teufliche, das zur Hölle leitet» (ib. 23). Endast genom den »Nachzeichnung der *einen* grossen Bewegung des Christlich-Göttlichen», som innebär ett uppgivande av »all unser Selbst, all seinen möglichen Wert und seine Achtbarkeit und Würdigkeit, die der

¹ Nämnas må, att det är en för mig alldeles främmande tendens att finna »fel», vilket här skulle betyda ett införande av egna värderingar i en objektiv framställning.

² Att ordet »värdeväsen» och dess ekvivalenter ur många synpunkter äro missvisande kan naturligtvis icke förnekas.

³ W. A. 7, 61, 28.

⁴ Jfr här Scheler, *Formalismus ...* 527: »gerade das Gewolltsein (är) sogar die einzige Art, in der personaler Eigen- wie Fremdwert niemals realisiert werden, ja nicht einmal zur Gegebenheit kommen kann».

Stolze fest umklammert» (ib. 18) existerar personvärdet. Det är alltså principiellt endast genom ett »*Aussersichgerichtetsein der Person und die Nichtintention ihres Eigenwertes*» (Scheler, *Formalismus...* 528, *Ev. u. Kath.* 97) som personvärdet förverkligas. Och den »frälsningsväg», som ensam stämmer med Schelers mycket klart utformade agape-tanke är nu en gång den, som betyder »sich im vollen *Verlieren seiner selbst neu 'in Gott zu gewinnen'*» och »jener radikale Verzicht auf eigene Kraft und den eigenen Wert, jenes reine 'sich Gott empfehlen' und 'unter die Flügel der Henne Christi stellen' (Luther)» (Scheler, *Vom Umsturz der Werte*, I, 27, 28), varom Scheler i en mängd varierande uttryck och i samband med en hel rad religiösa huvudbegrepp talar. Att mot en utförlig bevisning i denna riktning göra gällande att ändå till sist »salighetens fasta grund» ligger i »personens obetingade centrala godhet»¹ i *katolsk mening* är absurt, och verkar beräknat på läsare, som varken studerat Scheler eller ämna pröva de beläggställen och bevis, som redan givits för ett sammanhang oförklarligt ur *caritas*, värderangskalan och ur ett värdeväsen av denna art.

Prof. Nygrens behandling av ovan berörda Schelerbegrepp tyder på en mycket ytlig kännedom om Scheler,² och om innehållet i min avhandling ger recensionen en absolut falsk föreställning. Då *alla* av prof. Nygren behandlade Schelerbegrepp ha återgivits skevt eller oriktigt, återstår icke heller någon som helst motivering för det anspråksfulla domslut, varmed recensionen avslutas. Denna är överhuvud såväl i sin helhet som i detaljerna en med all vetenskaplig samvetsgrannhet oförenlig omtolkning efter ett förutfattat schema.

HARALD EKLUND.

Med anledning av docent Eklunds här ovan införda »*Försvar för en Schelertolkning*» har professor Nygren till Red. inlämnat ett svar med rubrik »*Docent Eklunds Luthertolkning*». Med professor Nygrens medgivande kommer denna artikel att stå över till nästa tidskriftsnummer. Den kommer alltså att inflyta i häfte 1 år 1933.

Red.

¹ Observeras bör att jag just till detta uttryck fogat en av prof. Nygren helt utsluten upplysande not: »d. h. unbedingt von allem ausser einem: der unmittelbaren als *Gnade* erlebten Wirkung des Vorbildes, die oben nachgewiesen wurde» (*Ev. u. Kath.* 130). Varför förbigå denna anvisning om sammanhanget med huvudtanken i kapitlet och den i samma not gjorda hänvisningen till sammanhanget med den *exklusiva* uppenbarelse- och nådestanken hos Scheler?

² Detsamma gäller behandlingen av Scheler i arbetet »*Eros och Agape*», som i min avhandling blivit föremål för en kritik, vilken berör en mycket väsentlig punkt (*Ev. u. Kath.* 82 ff.).

EN GENSAGA TILL PROFESSOR E. NEWMAN.

Red. av Svensk Teologisk Kvartalskrift.

I häfte 3 av Svensk Teologisk Kvartalskrift förekommer en artikel »Kring den waldenströmska försoningsläran», av professor E. Newman i Åbo, mot vilken artikel jag känner mig uppfordrad att rikta en gensaga.

Professor Newman, som i uppsatsen med skärpa angriper Svenska Morgonbladet och mig som dess redaktör, begagnar sig därvid genomgående av en citeringsmetod, som ej kan lämnas opåtalad. Professor N. gör en del utdrag ur brev, som jag sänt honom — redan det ett något ovanligt tillvägagångssätt — och gör dessa citat på sådant sätt, att min verkliga mening blir förvanskad.

Bl. a. citerar N. ett brev från mig av den 3 maj 1932, men gör däri godtyckliga strykningar, genom vilka återgivandet blir i hög grad missvisande. Det som inte passar honom, hoppar han helt enkelt över! I brevet stodo t. ex. dessa rader: »Å andra sidan hade det enligt min mening varit Professor Newmans plikt att justera de förhastade och kränkande omdömena i boken». Dessa ord passa ej professorn och ersättas behändigt med några punkter. Slutorden i brevet citerar han så:

Men »jag önskar ej införa Professor Newmans inlägg».

I brevet hade dessa ord i verkligheten följande lydelse:

Vill slutligen nämna, att jag i går mottog ett skarpt svar från Lektor O. på Professorns genmäle. Jag kommer ej att införa detta. Men jag önskar ej heller införa Professor Newmans sista inlägg. Saken främjas helt visst mera genom nyssnämnda artikel av Bredberg.

Skillnaden är, som synes, ganska väsentlig. Av brevets verkliga ordalydelse framgick klart *min goda vilja* att skänka professor N:s arbete ett opartiskt och rättvist bedömande i Svenska Morgonbladets spalter. Sedan jag varit i tillfälle att läsa boken i dess helhet, hade jag funnit, att densamma — frånsett de fula utfallen mot P. Waldenström och »den waldenströmska fromhetstypen» — hade som historisk framställning obestridliga förtjänster, vilket föranlett mig att i tidningen införa en ny, av missionslärare W. Bredberg skriven uppsats om boken, vari dess goda och starka sidor i högre grad än av lektor C. Olsson erkändes, på samma gång som förlöpningarna beklagades.

I brev av den 4:e maj förklarade sig professor N. nöjd och tack-som för detta arrangemang och tillade: »Skriver samtidigt till Uppsala, Stockholm, Karlstad, Växjö, Malmö och Lund för att förhindra publiceringen av de dit sända manuskripten».

Professor Newmans citeringsmetoder framstå även för övrigt i den åsyftade uppsatsen i ett egendomligt ljus.

N. säger sig kunna hänvisa till »en lång rad av uppskattande uttalanden från frikyrkliga recensenter» och uppräknar ett antal dylika recensioner. Så fortsätter han: »Blott ett enda citat, hämtat från en i den sistnämnda tidningen (Jönköpingsposten) tidigare införd anmälan av teol. kand. Robert Fur, rektor vid Missionsförbundets folkhögskola i Jönköping». Härpå citeras följande:

Många hava ju tagit sig före att skriva om dessa ting, men förtjänsten av vetenskaplig noggrannhet, intellektuell klarsyn och känsla för de andliga realiteter, som behandlas, tillkommer helt visst i särskild grad denne författare.

Skaffar man sig nu ifrågavarande n:r av Jönköpingsposten (d. 16/4), återfinner man visserligen i recensionen de anförda orden, men *fortsättningen skär prof. N. helt ogenerat bort*. För en rätt uppfattning av recensionens innebörd är denna fortsättning ytterst betydelsefull. Sedan rektor Fur citerat N:s bekanta ord, att »det går ett drag av den ytliga halvbildningens rationalism genom Waldenströms författarskap», yttrar han nämligen:

Icke utan smärta skola de orden läsas. Och jag dräger i tvivelsmål, om den unge vetenskapsmannen tjänat den stränga objektivitetens syfte med den. I varje fall har icke pieteten för en hänsoven andlig ledare här fört pennan.

Denna allvarliga anmärkning *utesluter* prof. Newman helt enkelt, när han helt obesvärat inrangerar rektor Furs recension i »den långa raden av uppskattande uttalanden från frikyrkliga recensenter»! Vad skall man säga om en vetenskapsman, som i en vetenskaplig tidskrift citerar på detta fullständigt vilseledande sätt? Sådana citeringskonster äro ej blott ovetenskapliga, de äro även moraliskt förkastliga. Eller skulle det verkligen vara tillåtet för en vetenskapsman att genom att utesluta och skära bort viktiga partier lägga materialet till rätta för sina tillfälliga syften?

På samma sätt behandlas t. ex. missionslärare Bredbergs uppsats om N:s bok. Prof. N. citerar ur densamma bl. a. dessa satser:

Ty isynnerhet i det femte kapitlet fäller han flerstädes omdömen, som genom sin skarpa tillspetsning måste väcka opposition . . . bland det folk, som känner sig mer eller mindre direkt träffat utav dem.

Se vi nu efter vad de tre prickarna betyda i uteslutningsväg, finna vi följande skarpa, men mycket befogade ord bortskurna inför det vetenskapliga forum, inför vilket N. ansett sig böra draga fram dessa recensioner. Missionslärare Bredberg hade skrivit:

— — — väcka opposition — för att icke säga förtrytelse — bland det folk, som känner sig mer eller mindre direkt träffat utav dem (*detta så mycket mer som somliga av hans omdömen redan begynt att så smått agitatoriskt utnyttjas*). Men detta förhållande må vara huru påtagligt som helst och förtrytelsen vara än så äkta.

De av mig kursiverade orden har N. ej funnit lämpliga att medtaga. Särskilt betecknande är att de fem orden »för att icke säga för-

trytelse» uteslutits — naturligtvis icke av utrymmesskäl, utan därför att de ansetts obekväma för syftet.

Precis samma förfaringssätt har N., som sagt, begagnat vid återgivandet av utdrag ur mina brev till honom.

Ytterligare kommentarier till professor N:s handlingssätt torde ej vara nödiga. Men då N. funnit lämpligt att i Svensk Teologisk Kvartalskrift redogöra för vårt mellanhavande, synes mig befogat att begära plats även för dessa rader, som ställa det hela i en något annan dager.

Högaktningsfullt

N. P. OLLÉN.

Huvudredaktör för Sv. Morgonbladet.

PROFESSOR NEWMANS SVAR.

Då jag fått del av ovanstående omedelbart före tryckningen och red. meddelat, att utrymmet i detta häfte är synnerligen begränsat, måste jag inskränka mig till att erinra om följande fakta:

1) Då jag d. 19 april till Svenska Morgonbladet avsånde ett genmäle mot lektor Olssons vilseledande, i tre på varandra följande nummer införda artiklar rörande min bok om Waldenström, vägrade red. Ollén — under förebärande av utrymmesskäl — att införa detsamma.

2) Då jag d. 25 april sände en ny, starkt förkortad gensaga, så *uteslöt* red. Ollén följande slutrader: »Redan den 19 dennes avsånde jag till red. av Svenska Morgonbladet ett utförligt bemötande av lektor Olssons övriga, för honom själv synnerligen misskrediterande anmärkningar mot min bok. Då jag i dag från huvudredaktören fått manuskriptet tillbaka med upplysning, att tidningens utrymme ej tillåter införandet av ett så långt genmäle, måste jag tyvärr inskränka mig till det nu anförda. Detta torde emellertid vara nog för att ge Svenska Morgonbladets läsekrets anledning att genom eget studium av mitt arbete bilda sig en riktigare uppfattning om denna än den, som kommer till synes i lektor Olssons totalt missvisande artikelserie. Den av Morgonbladet refuserade artikeln kommer att tryckas i ett av de närmaste numren av den i Lund utgivna Svensk Teologisk Kvartalskrift, och hänvisas den intresserade alltså dit. Eventuellt kommer jag också att låta den inflyta i dagspressen.»

3) Detta sista blev icke fallet, när red. Ollén vid närmare eftertanke såg sig föranlåten att låta missionslärare Bredberg skriva en ny recension av den omstridda boken. Naturligtvis var jag tacksam för denna åtgärd. Men då lektor Olsson i sina artiklar på ett upprörande sätt ifrågasatt redligheten i mitt uppsåt och red. Ollén fortfarande, trots förnyad anhållan i brev d. 7 maj, absolut vägrade att låta mig — den angripna parten — inför Morgonbladets läsekrets lägga fram för

sakens rätta bedömande avgörande fakta, så kunde jag icke underlåta att inför sakkunnigt forum redogöra för hela händelseförloppet (se sid. 239 ff. i denna tidskrift).

4) Denna redogörelse tog red. Ollén till förevändning för ett synnerligen fult angrepp mot mig i Svenska Morgonbladet d. 11 okt. (A-uppl.). Utrymmet räckte nu till för en lång artikel med dubbel-spaltiga sensationsrubriker på första sidan: »Professor E. Newmans 'vetenskapliga metoder'. Ett olämpligt sätt att uppfostra 'den Waldenströmska fromhetstypen'. Citeringskonst av enastående art.» »Som karakteristiskt för prof. Newmans taktik i denna sak må nämnas», hette det bl. a., »att så snart lektor O:s artiklar införts i Svenska Morgonbladet, satte N. i gång en omfattande agitationsapparat. Vart man vände sig, stötte man på personer, som fått brev av prof. N. och uppmanats 'ingripa'. Rektor N., missionslärare H., missionsföreståndare A. etc. — alla hade fått brev från prof. N. rörande detta.» — Detta alltså, att jag icke stillatigande lät herrar Olsson och Ollén ge Morgonbladets publik en för mitt och mångas rättsmedvetande djupt kränkande bild av mitt vetenskapliga arbete och min personliga redbarhet utan vände mig till några av mina mångåriga vänner inom frikyrkovärlden med en förfrågan, om dessa ställde sig solidariska med mina vedersakare, detta, som för mig var en verklig samvetssak, kallar red. O. för »taktik» och »en omfattande agitationsapparat». vilken inbjuder till löje. När red. O. — för att taga ett annat stickprov — genom en förklenande ingress till mitt genmäle av d. $\frac{23}{4}$ tog parti för lektor O., hade han enligt *sitt eget* påstående (se förra häftet sid. 240) ännu icke läst min bok. I artikeln d. 11 okt. framställes saken emellertid så, som om detta påstående hade emanerat från *mig*: »N. påstår nu, att när vi försågo hans genmäle med denna beteckning ('skäligen svagt'), hade vi ännu ej läst boken».

5) Återstoden av den sistnämnda artikeln återkommer i gensagan här ovan, där red. Ollén — med förtigande av alla besvärande, här relaterade fakta — griper efter nya medel att misstänkliggöra mina strävanden. Påståendet, att det bakom mitt sätt att citera skulle ha legat en avsikt att vilseleda, faller emellertid på sin egen orimlighet. I det första, av red. Ollén anförda exemplet är skillnaden alldeles icke »väsentlig» utan fullständigt betydelslös. Att red. O. fortfarande ställde sig kritisk mot vissa partier av boken hade jag i utdraget alldeles tillräckligt markerat (se förra häftet sid. 240), och det aldrig införda svaret från lektor O. hade varken för mig eller läsaren något intresse. För att undgå beskyllningen för »citeringskonst av enastående art» hade jag både här och annorstädes varit tvungen att citera in extenso. Men därtill var det mig tillmätta utrymmet alltför begränsat. — De fem orden »för att icke säga förtrytelse» har jag icke uteslutit av utrymmesskäl. »Naturligtvis icke.» Men ej heller »därför att de ansetts obekväma för syftet», utan därför, att jag *på närmast föregående sida* öppet och oförbehållsamt sagt ifrån, att »man har varit ledsen, *stundom indignerad*, över vissa av mina uttalanden om Waldenström» (förra

häftet sid. 250). Av samma skäl trodde jag mig kunna citera rektor Furs lovordade uttalande utan att återge den av red. Ollén ovan anförda reservationen. Denna gäller för övrigt endast det av mig från Edv. Rodhes art. om Waldenström i »Kirke-leksikon for Norden» (bd. IV, sid. 738) refererade omdömet, att »det går ett drag av den ytliga halvbildningens rationalism genom hans författarskap» (»Et Drag af Halvdannelsens Rationalisme gaar igennem hans Forf.-skab og sætter Farve paa hele Bevægelsens Religiositet»). »Bortsett från detta generella omdöme om W. är avhandlingen i sällsynt grad tilltalande», skriver rektor Fur (*uteslutet av red. Ollén*). I det föregående hade rektor F. uttalat sig på följande sätt: »Ehuru en diger avhandling är detta ingen dyster bok. Tvärtom. Den är fängslande som få andra. Och detta beror både på ämnet och på framställningen. Det första har ju gamle lektorn heder av, men äran av den senare tillkommer prof. Newman — mänskligt sett. Ett mödosamt dagsverke har det varit att bära ihop all den litteratur, som sysslat med hithörande problem och sedan pressa de få dropparna ur den. Förf. har emellertid icke sparat sig. Och hans gärning skall högt vitsordas. Många hava ju tagit sig före att skriva om dessa ting, men förtjänsten av vetenskaplig noggrannhet, intellektuell klarsyn och känsla för de andliga realiteter, som behandlas, tillkommer helt visst i särskild grad, denne författare.» — Red. Ollén får ursäkta, men jag kommer fortfarande att med gott samvete »inränga» rektor Furs recension i »den långa raden av uppskattande uttalanden från frikyrkliga recensenter.»

6) Sedan läsekretsen genom i punkterna 1—5 relaterade fakta fått den rätta bakgrunden för ett bedömande av halten i den moraliska indignation, som red. Ollén icke försmår att falla tillbaka på, så återstår det blott att eftertryckligt tillbakavisa redaktörens myckna tal om »förlöpfungar» från min sida. Detta kan lämpligen ske genom citat från ett av mig d. 7 maj till honom avsänt brev: »Vill här gärna tillägga, att jag är mycket ledsen över det intryck mina kritiska uttalanden ang. Waldenström gjort hos en del av Missionsförbundets folk. Någon avsikt att såra har jag verkligen icke haft. Hade jag anat, att känsligheten fortfarande är så stor, så skulle jag sökt ge mina värdeomdömen en mjukare *formulering*. I *sak* måste jag dock hålla fast vid dem. De äro icke uttryck för något förhastande eller någon lättvindighet. Om de på sina håll befinnas stötande, så kan det dessvärre inte hjälpas. En forskare med vetenskapliga syften *måste* helt enkelt bryta med den tidigare, inom W:s eget läger florerande hagiografien. Ingen kan påstå, att denna hagiografi representerar den objektivitet, som somliga nu vilja fränkänna mig. Inte gör jag anspråk på något sanningsmonopol. *Riktigheten* av mina värdeomdömen kan naturligtvis bestridas. Men skall detta bestridande ha något värde, så måste det grunda sig — icke på av känslökäl dikterade beskyllningar för kyrkopolitik eller dylikt utan på en sakligt starkare motivering, än den jag har förebragt. Ärlighet och sanningskärlek har man under inga omständigheter rätt att fränkänna mig.»

7) Till sist: Det är icke mitt fel, att red. O. blivit obehagligt berörd av mina utdrag ur hans brev av d. 3 maj (förra häftet sid. 240). Ty detta obehag är en följd av det förhållandet, att red. O. ej för sin läsekrets velat erkänna vad han i brevet medgivit — att lektor Olssons »behandling» av min Waldenströmsbok inneburit en »orättvisa», som borde gottgöras.

Åbo den 7 dec. 1932.

ERNST NEWMAN.

30.12.1932.