

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 7

1931

HÄFTE 2

I N N E H Å L L

	Sid.
Den kristna människouppfattningen, av <i>Aroid Runestam</i>	115
»Jesu efterföljd» i Nya Testamentet. En exegetisk studie av <i>Tomas Arvedson</i>	134
Den svenska mässans införande. En historisk studie av <i>Hjalmar Holmquist</i>	162
Från den teologiska samtiden	172

Teologisk litteratur:

JAMES MOFFATT: Love in the New Testament, av <i>Erling Eidem</i> ...	181
PAUL FEINE: Jesus, av <i>Erling Eidem</i>	186
SVEN HERNER: Första Moseboken eller Genesis med förklaringar, av <i>E. G. Gulin</i>	189
PAUL TILlich: Religiöse Verwirklichung, av <i>A. Hjalmar J. Lindroth</i>	190
GÖSTA NELSON: H. Fl. Ringius som predikant, av <i>Gustaf Ljunggren</i>	200
A. RUNESTAM: Kärlek, tro, efterföljd, av <i>Anders Nygren</i>	203
Ur tidskrifterna	208

L U N D

C. W. K. G L E E R U P S F Ö R L A G

DEN KRISTNA MÄNNISKOUPPFATTNINGEN

AV PROFESSOR ARVID RUNESTAM, UPPSALA

Den gängse kristna uppfattningen av människans väsen härleder sig från två håll: från antiken och från evangeliet. Att vår människouppfattning är bestämd av ett antikt föreställningssätt, det betyder, att den på något sätt har del av den antika *dualismen*, d. v. s. uppfattningen av människan såsom bestående av två naturer, en högre och en lägre, en högre och lägre substans, en förgänglig del, kroppen, och en oförgänglig eller odödlig del, själen. Att vår människouppfattning därjämte är bestämd av evangeliets grundsyn, det betyder, att evangeliet i någon mening utgör ett korrektiv mot denna antika uppfattning av människan, mot den där framträdande dualismen, mot natur-betraktelsen av människan och mot graderingen av hennes beståndsdelar i högre och lägre. *Evangeliet* känner också en dualism i människouppfattningen, men den är av annat slag än den antika. Den innebär, att skiljegränsen inom människan går mitt igenom hennes centrum; det betyder: människan är såsom totalitet ond och såsom totalitet god; det är icke en *del*, periferien av hennes liv, som är ond, och en annan del, hennes centrum, som är god. Dualismen är *radikal*.

På detta sätt blir i varje fall saken i allmänhet framställd i den evangeliska teologiska litteraturen. Jag menar, på detta sätt skiljer man i allmänhet mellan antikt och evangeliskt i vår människouppfattning.

Så mycket är i alla händelser visst, att det allmänna föreställningssättet bland de kristna också hos oss i största utsträckning är bestämt även av den i litteraturen såsom specifikt antik gällande föreställningen om själens odödlighet. Kroppen är förgänglig, men själen är oförgänglig. Kroppen är det mindre värdefulla, själen är det värdefullare. Det är för de kristna i allmänhet inte bara en självklar tanke, utan också en tanke, som självklart betraktas som *kristen*.

När jag har antytt, att det emellertid i »litteraturen» förhåller sig på annat sätt, så avser jag med detta ord »litteraturen» närmast den

evangeliska teologiska litteraturen av nyare datum. Den har alltmer börjat besinna sig på den specifikt kristna människouppfattningen och alltmer kommit till det resultatet, att denna högst väsentligt skiljer sig från den antika och att det är just i antropologien en av de avgörande skillnaderna äro att söka mellan antikt och kristet föreställningssätt. I sammanhang därmed har man också blivit angelägen påvisa, att reformationen innebar ett återupplivande av den specifikt evangeliska människouppfattningen i motsats till den romersk-katolska, som väsentligen byggde på antiken, i detta stycke liksom i andra.

Vad man nu i den evangeliska teologien i senare tid betonat i antropologien, det är enheten mellan kropp och skäl. Själén är otänkbar utan den kropp eller gestalt som den besjälär. Till människolivet hör principiellt die Leiblichkeit, kroppsligheten eller gestaltningen. Det betyder, att tanken på själens odödlighet egentligen bannlysts såsom en okristen, en antik tanke. I stället för denna har framhävts de dödas uppståndelse såsom den specifikt kristna tanken eller kristna motsvarigheten till den antika läran om själens odödlighet. Det har också betydtt obenägenheten att tala om ett högre och lägre hos människan såsom hänförliga till människans olika »delar».

Den evangeliska teologien har nu också kunnat påvisa, att nya testamentets antropologi, även Pauli antropologi i sak, sammanhänger med gamla testamentets, på samma gång den bestämt skiljer sig från den antika eller hellenistiska. Antropologien har på detta sätt blivit en prövosten bland andra för N. T:s självständighet gent emot hellenismen och släktskap med G. T. För G. T. är just helhets- eller enhetsuppfattningen i fråga om människan karakteristisk. Särskilt är detta fallet i det gamla Israel, såsom Joh. Pedersen påvisat. Men även i senjudendomen är den antika dualismen okänd. Den dualism, som den känner hos människan, betyder en övergång till evangeliets och N. T:s fördjupade, rent etiska eller etisk-religiösa dualism. Och dess oberördhet innerst av den antika dualismen bevisar just senjudendomens tro på kroppens uppståndelse.

Detta är väl, i grova drag tecknat, läget i den evangeliska teologien för närvarande med avseende på människouppfattningen. Det kan emellertid knappast sägas, att man härmed får veta så särdeles *mycket* om människan. Den nyare evangeliska teologien har — utan tvivel i

viss anslutning till gammalluthersk tradition — väsentligen gått fram på den negativa kritikens linje och talat om vad människan *icke* är i motsats till den antika uppfattningen. Hon är icke någon högre, gudomlig natur. Hon är icke gudabesläktad, icke av någon särskild adel. Man kan icke tala om något människosjälens oändliga värde, såsom den evangeliska teologien från Ritschl och Harnack gjort. Det är platonism. Människan är ändlig, motsatsen till Gud, hon är ingenting att tala om, och är hon något att tala om, så är hennes namn radikal ondska och synd, ändlighet och värdelöshet. Man har hopat negationer över människan — även om en viss begynnande reaktion möjligtvis kan sägas vara i görningen och det just från deras sida, som högljuddast talat om människans intighet, jag menar från den dialektiska teologiens sida.¹ Emellertid, har man utöver detta negerande uttalat något positivt om människan, så är det i allmänhet just det nämnda, att hon är att fatta som en totalitet, en enhet och helhet, så i synd som i godhet och gudsgemenskap. Varje närmare positiv bestämning av denna helhetsmänniskas psyke har ansetts eller känts som en sorts förbrytelse mot den evangeliska tanken, att människan är till såsom en *god* totalitet endast genom *Guds* verk och ingripande. Man skulle gå Guds ära för när, om man sade något positivt om människan. Människan med alla sina »delar», med alla sina rörelser och akter, står under *domen*.

Det är denna *nihilism* i människouppfattningen jag här något ville påtala. Jag fruktar, att den för en platoniserande människouppfattning ängsliga evangeliska teologien är i färd med att bevisa *för mycket* i sin iver att framhäva den rent kristna människouppfattningen och att tillbakavisa den antika eller förment platonska; bevisa för mycket om

¹ Jag tänker då särskilt på Brunners nya arbete *Gott und Mensch*. Själva den uppgift Brunner förelagt sig här har tvingat honom till positivare utsagor om människan. »... der Mensch ist nicht nur geschaffen wie alle Kreatur. Er ist im Unterschied zu aller sonstigen Kreatur geschaffen zum Ebenbild Gottes. Er ist nicht nur geschaffen durch das Schöpferwort, sondern geschaffen für das Schöpferwort... Das ist seine Gottebenbildlichkeit, das er Gott antworten kann... oder nicht antworten kann. In diesem Herausgerufensein zum Antworten, also in dieser Bestimmung zur Selbstbestimmung, zur Selbstentscheidung liegt das, was keine andere Kreatur hat: die unendliche Möglichkeit, die Unendlichkeit des Geistes, die mit seiner Freiheit identisch ist ... (sid. 83 f.).

den platonska människouppfattningens okristlighet och säga för *litet* genom att stanna i denna negation. Det synes mig, som om negationen av människan understundom tedde sig något överansträngd eller som en »överkompensation», och det inte bara i den dialektiska teologien utan också i annan evangelisk teologi. Det är som om man menade sig göra Gud en tjänst med att man talar så nedsättande som möjligt om hans skapelse människan och som om kunde man därigenom alldeles särskilt göra anspråk på att vara en evangelisk teolog. När jag säger detta, glömmer jag inte, att Luthers skrift om den trålbundna viljan är ett klassiskt dokument om den evangeliska kristendomens människouppfattning, men jag menar att denna skrift, sedd i sitt sammanhang med Luthers övriga produktion och i sitt eget historiska sammanhang, icke ger stöd åt den moderna nihilismen ifråga.

När jag alltså här ger uttryck åt en viss oppositionell inställning till den nyaste evangeliska antropologien, sådan den särskilt på vissa håll kommer till synes, betyder det icke, att jag icke skulle ha ögonen öppna för de faror i antropologien, som lura från motsatt håll och som väl snarast ha framkallat reaktionen från den evangeliska teologiens sida. Jag menar då med »motsatt håll» icke Rom och antiken utan den moderna psykologismen. Den är naturligtvis i hög grad påfrestande, denna psykologism, och det är naturligt att den lätt driver i armarna på en ren nihilism i människouppfattningen. Med psykologismen menar jag hela det själsläknings- och självfrälsningsväsen, som kännetecknar en tid så fylld av frälsningssurrogat som vår och i sin auktoritetslöshet så obarmhärtigt hänvisad till »självet» som vår; och jag menar därmed den moderna föreställningen om »psykosyntetiska» krafter och talet om självkänedom, självbejakande och självförverkligande såsom frälsningsväg, i den mån allt detta framträder i opposition till den kristna förkunnelsen och dess uppenbarelsetro. — Att den nya psykologien på samma gång innehåller en massa riktiga och värdefulla saker, är jag den förste att erkänna, och det borde teologien litet allmännare erkänna.

Nu är det intressant att se, att denna moderna psykologi och dess självfrälsningslära gärna åberopar sig på den antika filosofien och dess självkänedomsparoll såsom vägen till hälsa. Och det är inte *bara* en formell likhet, inte bara en likhet i slagord och paroller. Psykologien,

antropologien här och där, har utan tvivel stora likheter. Man betonar på båda hållen, med mycken styrka understundom, *själen*. De moderna själsläkarna beskylla läkarna av den gamla stammen för att ha glömt, att människan har en själ. Det tycks alltså, i den mån som den moderna psykologismen är platoniserande, vara så mycket mer befogat, att den kristna antropologien besinnar sig på sin egenart just i sin skillnad på en gång från den antika och den moderna psykologistiska.

Det är alltså, kan man säga, två ytterligheter, som man här har att räkna med i diskussionen: 1. den nihilism i människouppfattningen, i vilken den nya evangeliska teologien gärna hamnar, och 2. den moderna psykologistiska frälsningsläran och dess tal om psykosyntetiska krafter, som göra uppenbarelsen och en objektiv frälsare eller förlossare överflödiga. Därvid skall dock i förbigående det påståendet vågas, att det endast är med halv rätt, som den moderna självkännedomfrälsningen åberopar sig på sina vänner Sokrates och Platon, och att det i i regel är en mycket ofullständigt förstådd Platon som den evangeliska teologien vänder ryggen, när den förskräckt flyr in i sin nihilistiska människouppfattning. Det är i varje fall med en synnerligen tvivelaktig rätt som Platon åberopas som den egentlige hemulsmannen för den villfarelse i antropologien och dogmatiken och etiken, som den kristna kyrkan fram till Luther befunnit sig uti. Det är visserligen icke alldeles oförtjänt, detta Platons öde. Men kanske har han lika mycket anledning att vara missnöjd med sina otacksamma kristna fiender som med sina moderna psykologiska vänner.

På hela denna fråga om Platon, som eljest är lockande nog, kan jag här icke ingå. Jag måste i stället slå ned på det väsentliga. Och jag vill då återvända till det förutberörda talet om människosjälels oändliga värde. Omkring detta komma mina reflektioner i det följande att kretsa. Och jag finner det ändamålsenligt att för diskussionen härom ta min utgångspunkt hos *Karl Holl* i hans skrift *Ur kristendom och religionshistoria*.

Holl frågar ju där, varigenom det är kristendomen segrat över de andra religionerna, och svarar närmast, att Jesus framställt ett nytt gudsbegrepp; men därmed också, synes Holl förutsätta, ett nytt begrepp om människan. Vad denna nya människouppfattning innebär, särskilt i förhållande till den gammaltestamentliga, blir däremot alls icke

klart. Och det är säkerligen en väsentlig brist. Och utan att den bristen blir avhjälpt, kan man säkert icke slutgiltigt lösa frågan om förhållandet mellan gamla och nya testamentets gudsbegrepp (eller »gudsgemenskap», för att tala med Anders Nygren). Så mycket synes emellertid vara visst i fråga om Holls utläggning av evangeliets människouppfattning, att evangeliet innehåller en stark betoning av människans syndighet, hennes utblottning på allt gudomligt, hennes olikhet gent emot allt vad Gud tillhör — motsatsen alltså framför allt till den grekiska tanken om människan såsom gudabesläktad och genom frälsningen gudomliggjord.

Det märkvärdiga är enligt Holl, att Gud bekymrar sig om en sådan människa, att hans sökande av henne och gemenskap med henne har till förutsättning och utgångspunkt detta oändliga avstånd mellan Gud och människa. I sin dom över människan, som ställer henne med synd och skuld, är han på samma gång *angelägen* om henne, »till och med om den lägsta stående människan». Det märkvärdiga är, att Gud bekymrar sig om denna människa, som egentligen är utan värde. Det är det oerhörda. I alla andra frälsningsreligioner, även i G. T., är det tvärtom. Där är det för människans värdes skull som Gud tar hänsyn till henne. »I alla andra frälsningsreligioner grundar sig tron på en befrielse på övertygelsen om en människans omistliga adel eller om en metafysisk väsenslikhet mellan själen och Gud: det gudomliga i människan måste en gång komma till sin rätt. Jesus ser i stället en djup klyfta mellan människan och Gud. Enligt honom består frälsningen tvärtom i att Gud av fri godhet kommer människan till mötes över denna klyfta. Det är därför också ett stort missförstånd, när man alltifrån A. Ritschl — med en tvivelaktig utläggning av Mark, 8: 36 f. — prisar »människosjälens oändliga värde» som en kristen grundlära. Just därmed fördunklas just den egentliga meningen i Jesu förkunnelse. Ty hos Jesus ligger tonen tvärtom på att människan har *förlorat* sitt värde och att Gud det oaktat upptager henne» (sid. 20 f.).

Det är här icke frågan, om Holl rätt har tecknat förhållandet mellan gamla och nya testamentets religion. Icke heller — vilket, som jag antytt, behövde prövas — om han utgår från en riktig förutsättning i fråga om förhållandet mellan G. T:s och evangeliets antropologi. (Konsekvensen av Holls nyss citerade ord skulle ju bli, att G. T:s »fräls-

ningslära» räknar med en metafysisk väsenslikhet mellan själen och Gud. Men detta torde väl icke vara fallet, och sannolikt är, att Holl i detta yttrande alls icke tänkt på G. T. utan blott på utombibliska religioner.) Men den fråga som intresserar mig, uppstiger alldeles spontant ur Holls resonemang och är för hans problem alls icke utan betydelse. Det är nämligen för det första denna frågan: Är det då icke i någon mening på *människans värde* det kommer an att Gud i kärlek vänder sig till henne och är angelägen om henne? Är det då icke något särskilt med denna del av Guds skapelse, som gör att han synes så angelägen just om människan? Eller är det ett sken, beroende på vår själv-upptagenhet och självgodhet, att han vårdar sig särskilt om oss, mänskliga varelser? Den frågan sammanhänger emellertid med en annan: Holl fäster uppmärksamheten på och betecknar såsom något oerhört, att Jesu Gud bekymrar sig *icke blott* om den rättfärdige utan »*till och med om den lägst stående människan*». Holl säger icke »*till och med om syndaren*». Men uttrycket ger åtminstone anledning till en fråga: Tänk, om Jesu Gud rent av bryr sig *mer* om syndaren än om den rättfärdige! Det synes visserligen göra Jesu gudsbegrepp ännu originellare, men därmed också ställa ett nytt problem. Det väcker frågan, *varför* han då bryr sig mer om syndaren.

Alltså för det första: Bryr sig Jesu Gud mer om *människan* än om den övriga skapelsen, och i så fall varför? För det andra: Bryr sig Jesu Gud till äventyrs mer om *syndaren* än om andra människor, än om de *rättfärdiga* särskilt, och i så fall varför? Besvaras frågorna med ja, så inställer sig lätt tanken, att det dock är ett *värde* hos människan, som gör att Gud är särskilt angelägen om *henne*, och vidare att det i någon mening är ett »värde» med *syndaren*, som gör att Gud bekymrar sig särskilt om honom.

Jag går till den första frågan, om *människan* har något särskilt värde och vari detta i så fall består.

Vi veta, att Jesus verkligen framhåller människan gent emot den övriga skapelsen. Visserligen har Jesus märkligt sinne för allt Guds skapade verk, för fåglarna, liljorna, gräset på marken. Men om redan detta har värde, hur mycket värdefullare måste då icke människan vara. »Sen på fåglarna under himmelen: de så icke, ej heller skörde de, ej heller samla de in i lador; och likväl föder eder himmelske Fader

dem. Ären I icke mycket mer än de? (Matt. 6: 26.) »Kläder nu Gud så gräset på marken, vilket i dag står och i morgon kastas i ugnen, skulle han då icke mycket mer kläda eder, I klentrogne?» (V. 30.) »Säljas icke två sparvar för en skärv? Och icke en av dem faller till jorden utan eder Faders vilja . . . Frukten alltså icke; I ären mer värda än många sparvar.» (Matt. 10: 29 ff.) »Om någon bland eder har ett får, och detta på sabbaten faller i en grop, fattar han då icke i det och drager upp det? Hur mycket mer värd är nu icke en människa än ett får?» (Matt. 12: 11 f.). Människan är alltså verkligen enligt evangeliet mycket mera värd än den övriga skapelsen, och *Jesus motiverar därmed Guds särskilda angelägenhet om henne.*

Men vari ligger då människans högre värde, hennes högre »börd» än den övriga skapelsen eller hennes särskilda »adel»? Här är det nu den evangeliska teologien gärna blir ängslig och vänder ryggen till. Den liksom *vågar* icke att ställa denna fråga, det ter sig för den som att förringa avståndet mellan Gud och människan, att bryta udden av den evangeliska tanken om Guds barmhärthighet just mot *syndaren*. Det är här man börjar hopa negativa omdömen över människan och säga, att hennes namn egentligen är syndare och ingenting annat. Och det får då betyda, att hon intet värde har. Värdet ligger hos Gud. Gud förlänar människan värde, om hon eljest har något. Först i gemenskapen med honom får hon värde, om det också icke är på detta värde det beror att Gud bekymrar sig om henne. Man skyndar sig att tala om Gud och icke om människan i denna situation,¹ det är det karakteristiska, och det betraktas gärna som det enda som anstår en evangelisk kristen, som rätt förstått *sola gratia* och *sola fides* och simul *justus et peccator*.

Det är ju mycket lättbegripligt detta, och det kan ju vara uttryck för att den religiösa känslan själv, i och med att man ställer denna fråga om människans värde, kommer och tränger ut alla andra föreställningar och tankar ur synfältet än det överväldigande medvetandet om egen synd och Guds barmhärthighet. Den religiösa tron *ser* måhända ingenting annat i sin gripenhet än Guds barmhärthighet och finner säkert mitt i förlåtelsestrons rörelse mot Gud intet värde hos sig själv, hos den

¹ Jfr Gogarten, Illusionen, diskussionen med Hirsch, sid. 28 ff.

mänskliga bäraren av denna rörelse. Och gör den det, så är fara å färde, att tron förlorar sin rörelse mot Gud. Det är visst.¹ Och den evangeliska teologiens nihilism i människouppfattningen får väl förklaras så, att den, när den kommer till frågan om människan, glider in i den religiösa trons eget rörelse- och synläge och vägrar i rent evangeliskt trosintresse att på något sätt ställa sig som åskådare till denna trons akt själv och dess mänskliga bärare. Men det är farligt, om denna vägran att säga något positivt om människan bara blir ett fromt talesätt (eller en komensation för förlåtelsetilläggnelsen själv), och det är i varje fall en *förenkling för teologien*, som icke är vetenskapligt försvarlig. Vetenskapen kan ju icke heller på denna punkt avstå från att komma med närgångna frågor. Och det är säkerligen ingen akt av djup kristlighet att man stannar i blotta negationer över människan och vägrar uppta frågan, vad det då är för ett »värde» hos henne, som gör att Gud enligt Jesu vittnesbörd särskilt bekymrar sig om henne.

Det värsta är emellertid, att denna skygghet i fråga om att tala positivt om människan icke blott lämnar en lucka i det vetenskapliga teologiska arbetet. Den snedvrider också lätt framställningen av de andra objekt för den teologiska vetenskapen, som verkligen komma under behandling. Det kan jag här icke mer än antyda. Men den dialektiska teologien — fast icke blott den — har nog i detta stycke åtskilligt på sitt samvete. Och det går väl an, om icke Holls teckning av evangeliets gudstanke lider av denna tystlåtenhet eller otydlighet i fråga om antropologien.

Det är alltså icke nog att i Guds åsyn och till hans ära hopa negationer över människan och hennes intighet och synd. Det är lika angeläget i teologien att söka göra klart för sig, vad Jesus då positivt

¹ Därmed är icke sagt, att trons människa nödvändigt skulle uppleva sig själv blott såsom syndare. Hon upplever sig själv också såsom barn, som mottagit förlåtelse. Och vidare: om hon »ser» blott Gud och hans barmhärtighet och upplever sig själv såsom ond och syndare, så utesluter icke detta en annan syn på *medmänniskorna* och Guds kärleks relation till dem. Hon blir i tron åskådare av Guds kärleks rörelse ned mot människovärlden *överbuvud*; icke blott av hans hållning gent emot henne. Hon blir i tron även »åskådare» av Guds förhållande till människan. Och det är denna åskådareståndpunkt det är nödvändigt för teologen-vetenskapsmannen att intaga eller införsätta sig i. Särskilt måste ju detta ~~vara~~ fallet, när det gäller den historiska uppgiften att skildra Jesu och evangeliets människouppfattning.

tänkt om det värde, som han onekligen tillerkänner människan framför den övriga skapelsen.

En sak är tydlig: att Jesus varit starkt besjälad av medvetandet om den *risk*, som människolivet innesluter. Hela hans budskap är fyllt av detta medvetande. Men varutav kommer detta riskmedvetande? Av den för Jesus självklara tanken, att människorna — envar — gå och bära på sådana *möjligheter* och icke se det: möjligheten att göra något av sitt liv men också möjligheten att förspilla det. Varje människa har enligt Jesu syn på henne »själ» i den meningen, att hon innesluter människomöjligheter, att hon äger något omistligt, som hon riskerar att förspilla, att hennes liv är kritiskt. *I hela denna uppfattning av människolivets riskfylldhet och spänning ligger innesluten en föreställning om att människan går och bär på möjligheter, som innesluta ett det högsta värde; det är omöjligt att komma ifrån.* Och det behövs ingen särskild exegetisk eller filologisk utläggning av de ord och begrepp, Jesus använder om människan och hennes »själ» eller »liv» eller »hjärta», för att fastställa detta.

Det kan ju aldrig tillfredsställa i längden att säga, att människans värde ligger just i de möjligheter, som för henne äro inneslutna i *Guds* kärlek. Det är ju att avvisa frågan i stället för att besvara den. Skall Gud kunna göra något med människan, något särskilt till skillnad från den övriga skapelsen, så är ju därmed förutsatt, att hon äger en utrustning, som på något sätt svarar mot de möjligheter, som Guds kärlek innesluter. Det är icke nog att i trons ödmjukhet flytta blicken över från människan till Gud. Man måste likväl i vetandets intresse tillbaka med blicken till människan och fråga, vad det då är hos henne, som Gud vädjar till eller rör vid, då han vänder sig till att realisera de i hans kärlek inneslutna möjligheterna med henne. Vad är det hos människan, som korresponderar mot Guds realiserande av människans i hans kärlek inneslutna möjligheter. Vad är det hos människan som konstituerar Guds särskilda relation till henne, som »motiverar» hans angelägenhet om henne eller aktualiserar hans kärlek? Vad är det hos människan, som ger människan ett värde, som kan förspillas och för vars förspillande Jesus ängslas?

Det synes mig nu icke vara någon större förbrytelse mot evangeliets anda, om man kallar dessa riskfyllda möjligheter hos människan för

»själ» eller bäraren av dem för själ och talar om människosjälen oändliga värde. Eljest är ju det karakteristiska ordet för det »centrala» hos människan icke »själen» utan »hjärtat». ¹ Men vare sig vi kalla bäraren av människans risk och möjligheter för själ eller hjärta eller något annat: vad är själva väsendet i det sinne och det liv, som här dallrar? Vad är det »organ», med vilket människan svarar på Guds kärlek och rättfärdighet? Eller om vi icke kunna karakterisera detta organ självt med ett bättre ord än evangeliets eget, »hjärtat», vad är det då som utmärker detta organs *akter* eller *funktioner*?

Med denna fråga stå vi inför det *andra* i det föregående framkastade spörsmålet, om till äventyrs Jesu Gud till skillnad från andra frälsningsreligioners gudar bryr sig mer om syndaren än om andra, bryr sig *just* om syndaren och *icke* eller icke i första rummet om den rättfärdige, och varpå i så fall det beror.

Nu veta vi, att det enligt evangeliet verkligen förhåller sig så, att Gud bekymrar sig alldeles särskilt om syndaren. »Det är icke de friska som behöva läkare, utan de sjuka. Jag har icke kommit för att kalla rättfärdiga, utan för att kalla syndare» (Mark. 2: 17). Publikaner och syndare söker han, de förlorade fåren av Israels hus. »Det blir mer glädje i himmelen över en enda syndare som gör bättring, än över nittionio rättfärdiga som ingen bättring behöva» (Luk. 15: 7).

Man nödgas alltså *skärpa* orden hos Holl om Jesu Guds ställning till människan. Under det att i andra frälsningsreligioner guden bekymrar sig om den rättfärdige, den gode, bekymrar sig Jesu Gud *tvärtom* om syndaren. Varför? Orsaken är tydligen just den, att hos syndaren det sinne, det »liv» är förhanden, som vi frågade efter, som innehåller »människomöjligheterna», d. v. s. möjligheterna till ett *svar* på Guds kärlek, och detta så, att hos syndaren organet för människomöjligheterna är liksom mest i beredskap att fungera. Hos syndaren, icke hos den rättfärdige. Därför sätter Gud sådant »värde» på syndaren, att han först vänder sig till honom, ja *just* vänder sig till honom och är angelägen om honom.

Syndaren — det ligger en klang av barmhärtighet i själva det ordet i evangeliet, helst om det står i sammanställningen »publikaner och syn-

¹ Jag hänvisar till Schlatter, Herz und Gehirn im 1. Jahrhundert, i festskriften för Haering.

dare». Men redan bortsett härifrån: det ligger en positiv värdering, en »värdighet» tillerkänd människan redan i denna beteckning syndare. Det är icke vilken skapad varelse som helst som får syndarens namn. Själva syndarenamnet förutsätter ett människovärde och en »ädelborehet». Och själva *syndarenamnet liksom aktualiserar en fortsatt relation mellan syndaren och Gud*. Det är detta särskilt den dialektiska teologien så fullständigt förbiser. Syndaren aktualiserar Guds dom — ja, men också Guds barmhärtighet, och därför är syndarenamnet ett uttryck för att syndaren-människan alltfort hör Gud till. Det ligger visserligen en oerhörd skärpning i domen över synden däruti, att enligt evangeliets grundtanke synden icke är till annat än i *syndaren* som syndar. Det är icke synden utan syndaren Gud vill komma åt. Men detta »komma åt» betyder icke blott att Gud vill komma åt honom med domen utan att han vill komma åt honom därför att han är hans egendom, hans skapelse, hans kärleksföremål. *Syndaren aktualiserar Guds kärlek*. När Brunner i *Der Mittler* (sid. 117) betonar, att synden tillhör den totala personen och synden alltså egentligen är *syndaren*, så förbiser han, att denna skärpning av synden till *syndare* och ökandet därmed av motsättningen mellan Gud och synden *på samma gång slår bryggan mellan Gud och skapelsen, på nytt slår den brygga, som synden icke förmått uppriva*.

Vad kommer sig detta? Vad innehåller då syndarens sinne, hans hjärtas »akter», som göra, att han kommer Guds kärlek närmare och att Gud sätter större »värde» på honom?

Jag skall låta en annan svara för att visa, hur man kan blanda ihop riktigt och oriktigt, kristet och okristet, när man vill komma till rätta med Jesu tankar om människan. Jag gör det närmast för att visa, hur rätt Holl och andra ha i att varna för ett *okritiskt* tal om människosjälens oändliga värde. Det är på Edv. Grimm jag tänker i hans även till svenska översatta bok Jesu etik. Hos Grimm möta vi just talet om människosjälens oändliga värde. Han översätter det i regel med »personlighetens värde». Jesus skattar, säger han, särskilt högt den mänskliga personligheten. Och »han framhåller personlighetens värde så mycket mer avsiktligt, då den är dold under allehanda ringaktning. Med särskild omsorg vänder han sig därför till de föraktade och förskjutna». — »Man kan ge akt på att ett bestämt slags männi-

skor minst vinna Jesu välbehag. Det är de färdiga, de som äro säkra på sin dygd. . . . Hans hjärta drager honom till de ringaktade, de förkomna, de som först måste vinnas för den rätta vägen, eller till barnanaturerna, som överhuvud ännu ingenting uträttat, som ännu hava allt framför sig, som vad allt de än må uträtta dock se framför sig det högsta och bästa såsom ett mål, som skall förverkligas i framtiden. Sådana barnanaturer skulle han vilja se hos sina lärjungar. Då försvinner det redan gjorda alldeles för det, som skall göras. . . . Det egenomliga i barnanaturen består ju däri, att den icke är färdig och avslutad, utan stadd i beständigt vardande och växande eller i utveckling, och just barnanaturen har Jesus prisat över allting. Därför kan tanken om själens vardande och växande upp till Gud svårligen ha varit främmande för Jesus» o. s. v. (sid. 48 ff.). Det blir på så sätt för Grimm *målet* där framför som till sist konstituerar människans värde. Målet å ena sidan och de i barnet gryende *anlagen* som utvecklas hän mot målet å den andra. »Det är ett mål», heter det, »som väl är över oss, men dock icke utom oss, utan i oss, såsom den blivande plantan innehålles i fröet och den blivande blomman och frukten i plantan» (53).

Det riktiga i denna utläggning är åberopandet av barnanaturen såsom det rätta sinnet, såsom »möjligheternas» bärare. Men längre har Grimm knappast rätt. Ty vad menas med, att barnasinnet är möjligheternas bärare? Grimm säger: det som utmärker barnet är att det ännu icke är färdigt, det har framtiden för sig, det har mål framför sig och anlag i sig. Är icke det riktigt? Och är det icke på detta sätt barnet är bärare av »möjligheterna»? Nej, oriktigare kan barnasinnet icke bli utlagt. Det som är kännetecknande för barnanaturen är icke, att den har framtiden för sig utan att den lever i nuet. Det utmärkande för barnet är oskulden, möjligheternas oförstördhet och osjälv-tillräckligheten, hjälplösheten, den barnsliga tilliten, öppenheten, förtröstan. *Det* hos barnet, som vetter mot ett mål, som det skall kämpa för eller utvecklas emot, är alls icke *barnsligt*. Det är en rationell och målmedveten hållning, som alls icke stämmer med barnets ansvarslöshet och hjälplöshet.

Syndaren, nämligen den botfärdige syndaren, och barnet. De måste ses tillsammans för att återge bilden av det »värde» hos människan, som Gud »fäster sig vid» med sin kärlek. Det gemensamma för dem

är öppenheten, osjälv tillräckligheten, hjälplösheten. Det som skiljer är ansvarets tryck hos den ene och ansvarslösheten hos den andre, den barnsliga tilliten hos den ene och kravets skärpa och skuldens stängsel för hjärtats överlåtelse hos den andre. Och dock ligga de varandra nära även häri, de båda sinnena. Ansvarslösheten, varav kommer den? Ej av lätt sinnet utan av den barnsliga tilliten som redan *på förhand* kastat bekymren på en starkare, vilken svarar för livet. Och vad är det som vållar ansvarets och skuldens tryck hos syndaren? Längtan efter barnets omedelbarhet och ansvarslöshet, gravitationen mot barnsinnets läge.

Den botfärdige syndarens sinne och barnets sinne: de hänvisa till de två akter hos människomöjligheternas organ, som är människans riskfyllda privilegium eller adel. De hänvisa till människans känslighet för Guds kärlek och krav, till hennes förmåga att ställa krav på sig men också att öppna sig för kärleken, som söker henne; till ansvars-påtagandet och ansvarslösheten, till den personliga samlingen och den personliga överlåtelsen. Risker i livet ligger för Jesus däri, att människan försummar taga i anspråk sin förmåga att skakas av Guds fordringar och sin förmåga av trons hängivenhet åt honom. Båda sakerna, båda »förmågorna» på en gång. I detta dubbelfungerande sensorium hos människan, i denna till ro syftande *oroare* hos människan, för att tänka med Augustinus, i detta *samvete* — ordet taget i den betydelse Luther inlägger i ordet samvete — ligger *människans* »oändliga värde» och i dess *känslighet* ligger *syndarens* särskilda värde. Människan, det är det för kärleken och rättfärdigheten känsliga samvetet i människan, även det för *kärleken* känsliga samvetet, såsom Luther fattade saken. Samvetet i denna betydelse är Guds svarsorgan och an-svarsorgan i människan, eller det är organet för de möjligheter, hans kärlek och rättfärdighet har i människovärlden.

I denna dubbla akt hos människan eller i förmågan av denna dubbla akt tar sig människans särskilda värde uttryck, och i dessa akters faktiska funktion eller i deras bärares känslighet ligger det »värde» hos syndaren, som gör, att Gud söker just honom. Men det är klart, och det bör nu omsider sägas, att vi här hela tiden rört oss med en dubbeltydighet i »värdets» begrepp, och därmed också i rättfärdighetens och godhetens begrepp. Denna dubbeltydighet är fördold

i Holls opposition mot tanken på att Gud skulle söka människan på grund av hennes värde. Gud bekymrar sig icke om människan på grund av hennes värde; det är Holls tanke. Men han utgår då från ett bestämt innehåll i värdet eller från en bestämd art av godhet eller rättfärdighet. Och det är en art av godhet och rättfärdighet, som Jesus underkänner. Ty man får ju icke förbise, att när Jesus i Guds ärende uppsöker icke främst den rättfärdige och värdige eller gode utan syndaren, så ligger en ironisk udd i detta tal om den »rättfärdige»: den som själv menar sig vara rättfärdig, den som själv menar sig något vara, den som har fromma övningar att åberopa sig på. Ett sådant människovärde eller en sådan värdighet »räknar» icke Gud med, tvärtom är ett sådant människovärde till hinder för Gud att nalkas en människa. Icke som om han »räknade» med hennes barnasinne och öppenhet o. s. v. på det sättet, att han taxerade det som ett värde, på grund av vilket han i stället skulle kunna handla med henne. Nej, just genom den akt eller de akter, i vilka människan *avstår* från allt värdefullt hos sig, tar på sig ansvar och skuld och *överbåter* sig eller rättare sträcker sig mot överlåtelser, just genom dessa akter är det hon blir »värdefull» för Gud, i den meningen nämligen att han nu får tillfälle nå henne med sin kärlek.

Det är alltså två ting man får aktge på: när Jesus låter bekymra sig om syndaren i stället för den rättfärdige eller värdige eller gode, så ligger på samma gång i denna paradoxala vändning en omvärdering av rättfärdigheten och värdigheten och godheten själva. Det är den rättfärdige i »ironisk», oegentlig mening som Gud lämnar, när han går och uppsöker syndaren. Och han vänder sig verkligen till den som för honom har »värde» — i en ny mening alltså. Det är det ena. Det andra är, att när Gud så vänder sig till *den* »värdige», som heter syndare, så vänder han sig icke till honom på grund av en upptaxering av hans botfärdighet och öppenhet och längtan åter till ansvarslöshetens omedelbarhet, utan han vänder sig till honom *med kärlekens nödvändighet*, därför att kärleken icke kan annat, med »psykologisk» nödvändighet för att uttrycka sig på ett sätt, som kanske är anstötligt för ett känsligt öra. Guds kärlek är överallt där tillstädes sökande, var mottaglighet finns, där marken är beredd. Men grundförutsättningen för att det överhuvud kan bli tal om någon mottaglighet hos

människan-syndaren eller något aktualiserande av kärleken å Guds sida är den ursprungliga särskilda »värderelationen» mellan Gud och denna hans skapelse människan. Syndaren aktualiserar det Guds »fattande» av människans värde, som just ligger i kärleken själv, så visst som Guds kärlek just griper om och vill rädda och förverkliga den människomöjlighet, som är i fara. Gud *börjar* icke att älska människan på grund av att hon har ett värde, som om vore kärleken sekundär i förhållande till människans värde, utan kärleken själv betyder, att Gud omfattar det människomöjlighetens värde, som det på en gång är människans och Guds uppgift att förverkliga. Syndaren aktualiserar så det i Guds kärlek själv ineliggande »motivet», på samma sätt som ett i laster sjunket barn aktualiserar moderns kärlek och det i denna ineliggande motivet.

Härmed har jag alltså, *i den utsträckning som av det sagda framgår*, tagit parti för de »många», som Anders Nygren talar om i sin storstilade teckning av eros och agape, vilka söka en förklaring på Guds kärlek till syndare därigenom att de fråga efter »något i syndarens väsen, som ger honom mer värde än den rättfärdige i Guds ögon».¹ Han har mer värde i samma mån som han mera aktualiserar Guds kärlek. På samma gång har jag — likaledes i den utsträckning som av det sagda framgår — vänt mig mot talet om Guds kärlek såsom »omotiverad». Den är motiverad av det trots synden bestående och genom synden aktualiserade fader-barn-förhållandet.

Men detta betyder, att enligt min uppfattning människan-syndaren måste vara med på bilden, när man skall teckna den kristna gudsbilden eller den kristna kärleken, Guds kärlek. Jesu Gud kan icke fattas

¹ Sid. 46. Jag har alltså i samma mån även tagit i försvar vad som uppenbarligen är huvudintentionen i det ställe hos Max Scheler, som Nygren i det sammanhanget angriper — utan att jag vill underskriva allt vad Scheler på detta ställe säger. Om man går ungefär en sida tillbaka i Schelers avhandling om ressentimentet från det stycke som Nygren citerar — från orden »Im Sünder ist die grosse machtvolle Bewegtheit des Lebens und gleichsam — die Möglichkeit!» etc. — och läser det hela i sammanhang, finner man, att det genomgående egentligen är ett psykologiskt resonemang Scheler för och att det högre värde han tillerkänner syndaren framför den rättfärdige icke är det värde, Nygren vägrar lägga till grund såsom motiv för Guds kärlek till människan. Syndaren är »bättre», därför att han bättre bevarar sin öppenhet och mottaglighet för den gudomliga kärleken. Jag kan icke finna annat än att detta är Schelers grundtanke.

i sitt väsen, i sin kärlek, utan att i samma syn innefattas människan,¹ lika litet som människan enligt evangeliets uppfattning kan fattas i sikte utan att Gud och agape är med på bilden. Jesu grundkonception av människan är en samsyn av Gud och människa, liksom hans grundkonception av Gud är en samsyn av Gud och människa.

Det är *två* på bilden. Men det är till sist icke bara två. Det är tre. Jesus vinner sin grundkonception av människan i hennes gudsrelation. Men han hämtar sin uppfattning av henne också i hennes relation till den onda makten. Till Jesu uppfattning av människan hör också hennes »möjlighet» i denna ställning. Möjligheten till det onda och den onde hör med till riskens situation. Och det är icke människans periferi allenast, som kan gravitera åt detta håll, under det hennes centrum, hennes »högre väsen», hör såsom sådant Gud till eller är gudomligt. Möjligheten till det onda ligger i centrum lika väl som möjligheten till det goda. Människan, *hela* människan eller människan som totalitet, är skådeplatsen för makter, som kämpa om hennes liv. »Hjärtat» är centralorganet även för det onda. — Och därmed synes platonismen ohjälpligt fallen såsom oförenlig med evangeliets antropologi.

Och dock är därmed icke det sista ordet sagt om evangeliets människouppfattning. Det allra sista ordet är dock icke dualismen. D. v. s.

¹ Men särskilt nödvändigt blir det enligt min uppfattning att icke utelämna frågan om vad människan är, om man ställer upp eros och agape emot varandra, såvitt man nämligen icke vill hålla sig till blotta ordanalyser utan vill komma åt sakerna bakom begreppen och på något sätt karakterisera faktiska historiska åskådningsskildringar medelst denna sammanställning. Det är väl nämligen ganska säkert, att *sakligt* sett en del, och kanske den för Platon viktigaste, av eros har en plats även i den kristna människouppfattningen, jag menar eros i betydelse av evighetslängtan, »evigheten i människans hjärta» (liksom agapes rörelseriktning i *någon mån* återfinnes i Platons det godas idé). Men är det så, då bli agape och eros icke blott ursprungsbeteckningar för olika åskådningssvärldar och deras möte under historiens gång, utan också motiv, för vilkas möte varje människohjärta blir skådeplatsen och valplatsen, så sant i henne bor den evige »oroaren», som även Platon ville fånga i ord och begrepp, men som blott inför Jesu Gud och Fader kunde fördjupas till »syndare» och »barn». Om ur kristendomen togs ut till jämförelse endast agapemotivet, utan det mänskliga objekt, som agape riktar sig på, och ur platonismen endast erosmotivet, alltså ett stycke just av människan, och således *Gud* såsom ursprunglig bärare av agape i kristendomen konfronteras med *människan* såsom bärare av eros i platonismen, så är faran, att jämförelsen blir ojämn och orättvis. Måste icke den mänskliga funktionen eros i platonismen jämföras med det som enligt kristendomen *hos människan svarar mot Guds agape eller sträcker sig mot Guds agape?*

människans ställning mellan tvenne makter, en god och en ond, betyder icke, att hon ursprungligen och till sin »mening», sitt »beläte», hör lika mycket till den ena som till den andra makten. Hon hör till honom, som är himmelens och jordens skapare. Människan hör till Gud med barnets rätt. Endast det hos henne, endast de akter hos henne, som gravitera i den riktningen, utgöra hennes »människomöjlighet». *Det är också endast i denna riktning som hon bevarar eller vinner sin helhet och totalitet, eller som hon kan hålla samman som en enhet.* Hjärtats upptagenhet av det onda, som också är en »hela» människans sak, *upplöser* enheten eller helheten hos henne och splittrar hjärtat självt. Hennes »samling» i det onda är blott skenbar. Den är i verkligheten splittring. Blott den som fullgör »hjärtats» dubbelfunktion eller syntes av överlåtelse och domskrav, endast den som lever inför Guds ansikte, vilken på en gång dömer och älskar, endast han är ἀπλούς, är hel, enkel, helgjuten, endast han befinner sig ἐν ἀπλότητι τῆς καρδίας, endast han är τέλειος¹.

När man därför säger, att det är människan som totalitet eller enhet och helhet som är *syndens* bärare lika väl som gudsgemenskapens, så är det talet icke utan vidare oemotsägligt. Människan kan icke vara god eller ond med något av periferien av sitt väsen. Hon är god eller ond i centrum: det innehåller uttrycket, att människan såsom enhet och helhet är god och ond. Dessutom säger totalitetskategorien, att människan *blir* alltmer hel, i den mån hon öppnar sig för livet från Gud och lever inför hans ansikte. Men därmed är också sagt, att människan *icke* blir hel utan söndrig i centrum av sitt liv, upplöst i sitt innersta, delad i sitt hjärta, dipsykos, om hon icke lever inför Guds ansikte och oskrymtat visar sig som hon är i ljuset av hans nåd. Vad betyder detta, att hon i synden blir splittrad, om icke att hennes centrum dock hör Gud till, är av Gud och till Gud, barn av Gud sin fader? Det blir till sist i evangeliet som hos Luther, jag kan icke finna annat, än att hjärtat eller samvetet är Guds boning och ingen annans, och att djävulen, försåvitt han tagit säte där, är en inkräktare, som dock aldrig kan samla människan för sig och utplåna minnet av

¹ Det var J. Viotti, i ett märkligt yttrande vid en diskussion om bergspredikans etik i teol. föreningen i Upsala, som först fäste min uppmärksamhet såväl på denna evangeliets helhetskategori som på teleios-begreppets tillhörighet till denna sfär.

den egentlige härskaren eller avskära förbindelsen med honom. Barnet förblir barn även som förlorad son.

Den grundkonception, som ger enhet och samling åt evangeliets människobild, är väl nämligen ändå till sist den, som är uttryckt med orden: »Fader vår, som är i himmelen». Däri är närheten och »släktskapen» mellan människan och Gud uttryckt, däri är det oändliga avståndet uttryckt. Jag sätter gärna »släktskapen» inom citations-tecken för att icke misstänkas för alltför grov platonism. Men kanske är det dock, när allt kommer omkring, mer platonism i Jesu människoupfattning, än vad vi i stundens räddhåga tro oss finna, nämligen om vi gå till de djupaste uttrycken för Platons tankar och syner.

»JESU EFTERFÖLJD» I NYA TESTAMENTET

EN EXEGETISK STUDIE

AV TEOL. OCH FIL. KAND. TOMAS ARVEDSON, UPPSALA

Tanken om Jesu efterföljd har fått ny aktualitet genom en uppsats i Zeitschrift für systematische Theologie 1929 (s. 747 ff) av professor A. Runestam med titeln »Die Nachfolge Jesu». ¹ Denna har närmast givit upphov till föreliggande studie, vars syfte är att på en viss bestämd punkt söka komplettera Runestams framställning, nämligen genom en undersökning av, vad N. T. och enkannerligen evangelierna mena med efterföljelse. ²

I. UTTRYCKET »FÖLJA JESUS» I EVANGELIERNA.

Vad menas med det i evangelierna gång på gång mötande uttrycket »följa Jesus»? Helt säkert menas icke alltid detsamma. Det saknar stundom specifik innebörd, jfr t. ex. Mk 11: 9 (=Mt 21: 9); 5: 37; Lk 23: 55; Jh 12: 19 (föraktfullt om hopens löpande efter Jesus). Men lika säkert är, att det ofta betyder något speciellt. När det på ett ställe som Mk 2: 14 heter, att Jesus uppmanar någon att följa sig, så betyder det varken en uppmaning att gå efter honom eller att göra honom sällskap, utan det betyder, att vederbörande skall inträda i den krets, som Jesus samlat omkring sig, bli *Jesu lärjunge*.

För att ange efterföljd i karakteristisk bemärkelse användas följande uttryck: 1) *akolouthein* med dativ (mycket vanligt, såväl i denna som i annan bemärkelse). 2) *erchesthai opisō* (Mk 8: 34 v. l. et parr; Lk 14: 27). 3) *akolouthein opisō* (Mk 8: 34

¹ Sedermera i delvis förändrat skick omtryckt på svenska i författarens nyligen utkomna arbete *Kärlek, tro, efterföljd* (Studentrörelsen).

² En översikt över det ifrågakommande exegetiska materialet existerar redan i F. Bosses arbete, *Prolegomena zu einer Geschichte des Begriffes »Nachfolge Christi»*, Berlin 1895. Den följande framställningen är utarbetad oberoende av Bosse och delvis efter andra synpunkter. — Även i Jh. Weiss' arbete, *Die Nachfolge Christi und die Predigt der Gegenwart*, Göttingen 1895, förekommer en exegetisk avdelning, som dock är tämligen schablonmässig.

v. 1; Mt 10: 38). 4) *aperchesthai opisō* (Mk 1: 20). 5) *devte opisō* (Mk 1: 17 et parr). De flesta av dessa uttryck finnas även i LXX. De, i vilka *opisō* ingår, äro där vanligen en översättning av *hālak 'ab'rē*. På ett ställe är det just lärjungaskap, som åsyftas, nämligen 1 Kon. 19: 20 f.: Elisas förhållande till Elia återges med *akolouthēin*, resp. *porevesthai opisō* (hebr. i båda fallen *hālak 'ab'rē*).

Framför allt ha vi emellertid att söka parallellerna till det nytestamentliga uttrycket i *rabbinsmen*. Hos rabbinerna betyder »att gå bakom någon» (*bō 'ab'rē*) helt enkelt att vara hans lärjunge. Detta hänsyftar ursprungligen på rabbinlärjungens plikt att såsom tjänare och upppassare åtfölja sin lärare på hans vandringar.¹

Även på icke-judiskt område torde motsvarigheter icke ha saknats. Det var ju av gammalt vanligt, att filosoferna omgävo sig med lärjungaskaror, och åtminstone i hellenistisk tid blevo de — särskilt gällde detta kynikerna — vandringspredikanter. Säkert har *hepesthai* (förmodligen även *akolouthēin*) *tō didaskalō* kommit att betyda det samma som att bli filosoflärjunge.²

I första hand är det väl det rabbinska språkbruket, som går igen i evangeliernas »följa Jesus». Hela lärjungeinstitutionen är säkerligen övertagen från detta håll.

Nu är det emellertid icke troligt, att innehållet i »följa Jesus» är uttömt med det sagda. Vi kunna räkna med att innebörden småningom förskjutits och detta i mer än ett hänseende. Det är allmänt bekant, att det beslätade *mathētēs* i den senare traditionen står i betydelsen kristen. Detta är ju framför allt fallet i Apostlagärningarna. Det är då mycket troligt, att något liknande kan ha ägt rum med *akolouthēin* m. fl. i evangelierna. Enligt evangelisternas mening är det givetvis fråga om förhållanden under Jesu jordeliv, men å andra sidan kan det väl icke betvivlas, att företeelser inom den senare församlingen stundom återspeglas i dessa skildringar. Att klart skilja det ena från det andra är naturligtvis i regeln omöjligt. Vi kunna icke komma utöver förmodanden. Mycket talar emellertid för, att ett generellt uttryck som »den som vill efterfölja mig» i Mk 8: 34 snarare har det organiserade samfundet än lärjungakretsen kring Jesus i sikte. Jfr det analoga »om

¹ Jfr Strack-Billerbeck I, s. 528.

² På något dylikt tyda ett par ställen i Lukianos' *De morte Peregrini*. Vi återkomma därtill nedan.

någon kommer till mig» i Lk 14: 26. I båda fallen uppräknas, tycks det snarast, en rad fixerade fordringar, som ställas på en sann kristen.¹

Men vi måste gå ännu ett steg vid bestämmandet av innebörden i »följa Jesus». I Mk 8: 34 möter uttrycket två gånger och det på ett mycket egendomligt sätt. Bland det som kräves av den, som vill följa Jesus, är nämligen bl. a. — att han skall följa honom!

Den, som vill efterfölja mig,² förneke sig själv och tage sitt kors på sig och följ mig (akoloutheitō moi).

Utläggarna ha sedan länge haft sin uppmärksamhet riktad på det nämnda säregna förhållandet och på olika sätt sökt förklara det. Så har man (bl. a. Wellhausen, Klostermann) betecknat *akoloutheitō* såsom oegentlig imperativ i analogi t. ex. med Lk 7: 7 *eipe logō kai iathētō ho pais mou*, där den senare delen av frasen på svenska bör återges med «så bliver min tjänare frisk» (eller »så att min tjänare bliver frisk»). Det är alltså ett av exemplen på, att det semitiska bruket att samordna i stället för underordna inträngt i bibelgrekiskan. Men om detta tillämpas på Mk 8: 34, vad blir då innebörden i *kai akoloutheitō moi*? Wellhausen och dessutom ett flertal exegeter, som icke följa hans uppfattning av imperativen, svara: det första *akolouthein* avser en yttre efterföljd, det senare en efterföljd i *lidande*.

Det skulle här icke längre vara fråga om anslutning till Jesus eller till det samfund, som åberopar honom såsom sin stiftare, utan om ett *efterliknande*, en *imitatio*.³ Att vara Jesu lärjunge det betyder enligt denna tankegång djupast sett att göra som han gjorde, att taga hans liv till förebild för sitt liv och framför allt — eftersom höjdpunkten av hans liv och verk utgjordes av lidandet — att lida som han. Därmed skulle efterföljelsebegreppet på ett betydelsefullt sätt fördjupats och omformats. Ha vi rätt att antaga, att så här verkligen skett?

En betydelseutveckling av *akolouthein* i antydd riktning, alltså hänemot *imitatio*, är i och för sig allt annat än osannolik. Man skulle kunna säga, att förhållandet mellan lärjunge och mästare nästan med nödvändighet innesluter ett dylikt moment. Alldeles särskilt måste detta ha varit fallet i förhållandet mellan Jesus och hans lärjungar, där ju det personliga utan tvivel spelat en dominerande roll.

¹ Jfr vidare nedan s. 140; 147 f.

² Jag läser med Tischendorf: *hostis thelei opisō mou akolouthein* och anser *elthein* och *erchesthai* i Mt 16: 24; Lk 9: 23 tillkomna för att undvika den ursprungliga tautologien.

³ *Imitatio* här fattat i en något annan bemärkelse än Runestam tager det, nämligen ej = mekaniskt efterapande utan avseende varje användning av Jesus såsom förebild.

Men vi kunna också påvisa tydliga paralleller på analoga områden. Strack-Billerbeck (I s. 187 f.; 527 f.) ger flera exempel på, att rabbinerna ingalunda verkade blott genom sin undervisning. Deras lärjungar skulle lära av deras handlingar lika mycket som av deras ord. I de ovan s. 135, anm. omnämnda ställena i «De morte Peregrini» kommer detsamma fram på ett än mer karakteristiskt sätt. Huvudpersonen i den ifrågavarande satiren, Peregrinus Proteus, är en religiös svindlare. Efter ett synnerligen tvetydigt förflutet sluter han sig till de kristna, vilka han fullständigt lyckas dupera. Emellertid gör han sig skyldig till någon förseelse och blir utesluten ur kyrkan. Han övergår då till kynikerna, där hans framgång blir lika fullständig. För att definitivt slå alla medtävlare ur brädet beslutar han till sist att offentligen låta bränna sig på bål i Olympia. Lukianos befinner sig just i staden och berättar om de tilldragelser, som tima i samband härmed. För att väcka intresse för det stundande evenemanget håller en av Peregrini anhängare, Theagenes, inför en stor åhörarskara ett svulstigt tal till dennes ära, men knappt har han slutat, förrän en okänd man bestiger talarstolen och i ett längre anförande fullständigt avslöjar Peregrinus. Han riktar därvid bl. a. till de kringstående den frågan, om de skulle vilja, att deras söner gjorde efter vad Peregrinus ämnade göra (*zēlotas tou toiou tou genesthai*, nämligen ifråga om att kasta sig i lågorna). Men, säger han, det var egentligen omotiverat att fråga er om detta, vari inte ens någon av hans lärjungar torde vilja efterlikna honom. Framför allt skulle man vilja förebrå Theagenes, att han, »när han i övrigt efterliknar mannen, icke följer sin lärare (*hepetai tō didaskalō*) och gör honom sällskap (*synhodeuei*)¹, då han, som han säger, beger sig till Herakles». I fortsättningen preciserar talaren ytterligare, vari det nämnda efterliknandet rätteligen består: «Ty icke i tiggarpåse och vandringsstav och filosofmantel består efterliknandet (*zēlos*) — detta torde nämligen vara ofarligt och lätt och var mans sak — utan slutet (*to telos*) och själva huvudsaken gäller det att efterlikna och stapla upp ett bål . . . för att kvävas av röken».² — Alltså i lärjungaskapets begrepp ligger *ho zēlos*³, och denna *zēlos* skall icke i första hand gälla diverse likgiltiga och oskadliga ting utan själva huvudsaken, den »heroiska» döden i lågorna.

Men om vi se närmare till, behöva vi icke gå utom Nya Testamentets eller ens de synoptiska evangeliernas ram för att få belägg på samma sak, även om den icke framträder så markerat som i Lukianos-stället. På några ställen i synoptikerna säges uttryckligen ifrån, att det att vara Jesu lärjunge betyder att lida som han. Så i *Mt 10: 24 f.*: »Lärjungen är icke förmer än sin mästare, ej heller tjänaren förmer än sin herre. Det må vara lärjungen nog, om det går honom såsom hans mästare, och tjänaren, om det går honom såsom hans herre. Om de hava kallat husbonden för Beelsebul, huru mycket mer skola de icke

¹ Obs. hur »efterlikna», »följa» och »göra sällskap» användas synonymt.

² De morte Peregrini § 346 f. Jfr. även § 358.

³ Jfr även *Stephanus' Thesaurus* s. v. ἀκολουθεῖν. ἀκολουθεῖν bl. a. = *sequi aliquid* i betydelsen *formam eius sequi, id imitari* och *sequi aliquem* = *alicuius exemplum sequi*.

så kalla hans husfolk!» (Jfr Lk 6: 40; Jh 13: 16; 15: 20). I Mt 10: 16 ff. är det ju hela tiden fråga om förföljelser. Huruvida även hos Lk lidandet avses, är ovisst. Det är måhända ingen tillfällighet, att hos honom orden »om de hava kallat husbonden för Beelsebul etc.» saknas.¹ Ett annat exempel ha vi i Mk 10: 38—45 (Mt 20: 22—28), alltså Jesu svar på Zebedaidernas begäran att få de främsta platserna i gudsriket. Enligt v. 38 f. skola åtminstone Jakob och Johannes få »efterfölja» Jesus i hans lidande, och i varje fall tycks gemenskapen med Jesus i gudsriket på något sätt vara knuten till denna lidandesgemenskap: »Kunnen I dricka den kalk, som jag dricker, eller genomgå det dop, som jag genomgår?» De svarade honom: »Det kunna vi.» Då sade Jesus till dem: »Ja, den kalk jag dricker skolen I få dricka, och det dop jag genomgår, skolen I genomgå . . .» I v. 41—45 anges som kännetecknet på Jesu lärjungar, att de efter hans föredöme skola giva ut sig i tjänande kärlek, ja i döden²: »Den som vill bliva störst bland eder, han vare de andras tjänare . . . Också Människosonen har ju kommit, icke för att låta tjäna sig utan för att tjäna och giva sitt liv till lösen för många.»

Med dessa exempel för ögonen (till vilka komma ytterligare ett antal i Johannesevangeliet, Apokalypsen och den efterapostoliska litteraturen, som vi få tillfälle att i det följande beröra) torde man ha rätt att beteckna teorien om *akoloutheitō moi* i Mk 8: 34 såsom åsyftande en lidande efterföljd som ganska plausibel. Detta antagande stödes också av versens och perikopens karaktär i övrigt. Om lidande talar ju uttrycket »bära korset». Och vad än självförnekelsen i grund och botten månne innebära, så är ju lidandesprägeln även här uppenbar. Ordet i v. 35 om att »mista sitt liv för min och evangelii skull» är än mer otvetydigt till sin karaktär: här kan det icke vara något annat än martyrdöden, som fordras, och i så fall måste också v. 36 f., som ju äro nära anknutna till v. 35, röra sig härom. Alldeles detsamma är slutligen även förhållandet med v. 38, särskilt om man jämför den

¹ I Jh 13: 16 är ju tydligen meningen en helt annan, men i 15: 20 ha vi återigen den mattheiska tankegången. Se vidare nedan.

² Härtill finnes en parallell i Lk 22: 24—27. Här framhålles icke uttryckligen Jesu död såsom det efterföljansvärda, men av sammanhanget torde man få sluta till, att även Lk rör sig med denna tanke, ehuru den, karakteristiskt nog, hos honom uppträder i mer beslöjad gestalt.

med parallellerna i Mt 10: 32 f.; Lk 12: 8 f.: bekännandet, resp. förnekandet sker tydligen inför rätta.¹ Det är ståndaktighet, resp. avfall i förföljelserna, som här åsyftas. — Vad hela denna perikop vill säga, kommer f. ö. fram redan i dess anknytning till lidandesförutsägelsen i v. 31 och berättelsen om Petri förmätna försök att leda Mästaren in på en annan och lindrigare väg än lidandets (v. 32 f.): här tecknas nu den martyrväg i Jesu efterföljd, som tillkommer varje sann lärjunge.²

Det rätta greppet om den föreliggande frågan få vi dock icke, med mindre vi underkasta Mk 8: 34 en litterärkritisk analys. Detta betyder framför allt, att vi jämföra den med parallellerna (ur Q?) i Mt 10: 38 och Lk 14: 27.³

Flera skäl, på vilka vi icke här kunna gå närmare in, göra det troligt, att den form, vari Mattheus återger ordet, är ursprungligare än Lukasformen.⁴ Det är alltså närmast med den förstnämnda vi ha att jämföra Markusstället.

Mk 8. 34.

Hostis thelei opisō mou akolouthēin, aparnēsasthō heauton kai aratō ton stauron autou kai akolouthēitō moi.

Mt 10. 38.

Hos ou lambanei ton stauron autou kai akolouthēi opisō mou, ouk estin mou axios.

Man måste genast lägga märke till, att senare delen av Markusordet överensstämmer ganska nära med Mattheusordets förra del. Mk: *aratō ton stauron autou kai akolouthēitō moi*. Mt: *hos ou lambanei ton stauron autou kai akolouthēi opisō mou*. Men Markus har *dels* tillagt själv-

¹ Såväl Mt som Lk ha också kombinerat dessa logia med ord, som handla om förföljelser och förhör inför rätta.

² Säkert kunna vi under sådana förhållanden med tämlig tillförsikt utgå ifrån att korsbärandet och självförnekelsen här ha avseende ej blott på lidande i allmänhet utan just på martyriet. Ang. den ursprungliga innebörden i det förra se A. Fridrichsen, Ordet om »å baere sit kors» (Gamle spor og nye veier, Festskrift för Lyder Brun, s. 17 ff.). Fridrichsen framhåller, att det är vandringen ut till avrättningsplatsen, icke själva avrättningen, som från början är det väsentliga i bilden. Denna vandring ansågs innebära en social förnedring utan like och var därför ett viktigt moment i straffet.

³ De sekundära reproduktionerna i Mt 16: 24; Lk 9: 23 kunna vi t. v. lämna åsido.

⁴ Jfr Fridrichsens ovan anförda uppsats.

förnekelsekravet, *dels* har han försett ordet med en positivt formulerad ingress, medan Mattheus i stället har en negativt formulerad konklusion, *dels* äro i samband härmed själva kraven hos honom positivt, hos Mattheus negativt formulerade. Ligger det icke närmast till hands att antaga, att Mt. 10: 38 antingen är den stomme, av vilken Mk. 8: 34 utgör en sekundär utvidgning, eller åtminstone (och detta är väl det troligaste) representerar den renaste tillgängliga formen av denna stomme?¹ För Mt-formens ursprunglighet gentemot Markus talar utom dess korthet dess koncentrerade och slutna formulering, som bäst tycks anstå ett ordspråksmässigt ord som detta. Vidare gör det dubbla *akolouthein* intryck av en stötande tautologi, (knappt av verkningsfull ordlek!).

Men det viktigaste är kanske dock förändringen från *ouk estin axios* till *hostis thelei opisō mou akolouthein*. Även om man icke kan bevisa, att det förra utgör roten till det senare, så kan man i alla fall påstå, *dels* att de vilja uttrycka ungefär samma sak, *dels* att det förra är det ursprungligare av dem. Det första av dessa påståenden stöddes av följande omständigheter. Det begrepp, kring vilket hela Mt 10 grupperar sig, är ju lärjungatanken. Det talas om de förmåner och krav, som äro förbundna med lärjungaskapet. I v. 34—39 är det närmast fråga om kraven. Det ligger då närmast till hands att fatta v. 37 f. såsom innehållande de krav, vilka ställas på den som vill bli förklarad *värdig att vara en Jesu lärjunge*. Detta antagande bekräftas även därav, att i Lk 14: 26 f. *ouk estin mou axios* motsvaras av *ou dynatai einai mou mathētēs*. Alla de tre parallellerna komma på detta sätt att bli nära överensstämmande med varandra.² — Det måste nu vidare sägas, att lydelsen hos Mt gör ett ursprungligare intryck än den hos Mk. Såsom prof. Fridrichsen påpekat för mig, är hela perikopen Mk 8: 34 ff. otvivelaktigt att betrakta som en samling »*inträdesbud*».³ Detta har haft ett avgörande inflytande på formuleringen av v. 34, i det att orden *hostis thelei* etc. just förläna perikopen dess karaktär av en dylik samling. Mt 10: 38 åter har icke undergått en

¹ Denna uppfattning av förhållandet mellan Mt 10: 38 och Mk 8: 34 hävdas alternativt av Fridrichsen i a. a. s. 26.

² Angående ännu en stödjande parallell se nedan s. 145.

³ Se därom nedan s. 147 f.

sådan omformulering. Det har icke på samma sätt som parallellen hos Mk pressats in i ett schema och stelnat till lagparagraf. I stället för en rad abstrakta begrepp möta idel konkreta relationer. Här är något av friskheten i ett profetord, buret av ögonblickets ingivelse.

Är vår uppfattning av förhållandet mellan Mt 10: 38 och Mk 8: 34 riktig, så är det tydligt, att därmed genast angivandet av *akoloutheitō moi* såsom oegentlig imperativ omöjliggöres: *aparnēsasthō*, *aratō* och *akoloutheitō* bli då tre parallella imperativer. Men antagandet torde ha än mer vittgående konsekvenser: då har icke det andra *akolouthein* kommit till såsom en sekundär utläggning av det förra, utan det är alldeles tvärtom. Det har haft en fullt självständig tillvaro oberoende av det förstnämnda, och detta är i stället att betrakta som en senare tillfogad inledning. Men är det så, då betyder det, att *akolouthein* icke blott stundom mer tillfälligtvis kommit att få något av martyrpregel över sig, utan att det *redan i synoptikerna kunnat användas som terminus technicus för en Jesu efterföljd i martyriets form.*

Att detta i alla händelser ganska tidigt blivit fallet, kunna vi med tämligen stor bestämdhet påvisa. I Apk 14: 4 heter det om de 144.000: »Dessa äro de, som följa Lammet (*hoi akolouthountes tō arniō*), vart det går». Men de 144.000 ha utan tvivel genomgått förföljelseernas skärself. Att följa Lammet betyder därför helt visst detsamma som att lida med Kristus (för att därefter dela hans härlighet!)¹. Så har uttrycket också fattats i generationen efter Apokalypsen. I brevet från de galliska församlingarna (Eusebius H. e. V. 1: 10) säges om en av martyrerne: »Han var och är en sann Kristi lärjunge, i det han följer Lammet (*akolouthôn tō arniō*), vart det går».

En indirekt bekräftelse får vår teori i *Ignatiusbrevens* språkbruk. Väl använder Ignatius icke »följa» i den angivna betydelsen, men *lärjunge* betyder hos honom som bekant *martyr*², och om vi hålla i minnet, att efterföljden hos synoptikerna är ett uttryck för lärjungaskap, blir det klart, att här föreligga besläktade företeelser³.

Mot antagandet, att *akolouthein* i Mt 10: 38 och Mk 8: 34 skulle betyda efterföljd i martyriet, kunde invändas, att det då bleve svärbegripligt, att korsbärandet och efterföljden samordnats med varandra (förutsatt nämligen, att korsbärandet har den innebörd, som ovan angivits). Uppstår icke på detta sätt en olidlig tautologi? Härpå svaras: Om bägge ingingo i martyrtterminologien såsom fixerade termer, så innebär ett dylikt samordnande knappast något stötande. Man ville icke tumma på dem för att därigenom göra uttrycksättet smidigare. Än mindre kunde man utelämna någotdera av

¹ Alltså en direkt parallell till Jh 12: 26. Jfr vidare L. Brun, *Übriggebliebene und Märtyrer in der Apokalypse* (Th. Studien und Kritiken 1930, s. 215 ff.).

² Exempel finnas i mängd. Se t. ex. Ef. 1: 2; 3: 1; Rom. 4: 2; 5: 3.

³ Samma språkbruk som hos Ignatius uppträder även eljest i martyrlitteraturen. Jfr. t. ex. Mart. Pol. 17: 3.

dem, ty de hade bådadera något särskilt att säga. Vad efterföljden beträffar, är det ju väl bekant, vilken vikt urkristendomen lade på, att martyriet så vitt möjligt gestaltade sig som en verklig *imitatio Christi*¹. Men f. ö. är orientalen icke rädd för att hopa synonyma uttryck, och den folkliga stilen såväl i österland som västerland har ej heller någon aversion mot sådant. Tvärtom händer det, att man lägger an därpå². Man kan även peka på ställen i evangelierna, som synas tillämpa den nämnda principen på ett för vårt ställe belysande sätt. Sådana äro: Mk 10: 38 f.; Mt 7: 7 f.; Lk 11: 9 f.; 6: 37 (anförda efter E. v. Dobschütz, Paarung und Dreiung in der evangelischen Überlieferung, Ntl. Studien für Heinrich, Leipzig 1914, s. 96 ff.)³.

Om vi rätt tolkat Mk 8: 34 och dess paralleller, så kunna vi karakterisera det budskap de ha att frambära på följande sätt: De vilja fördjupa ett mer ytligt fattat lärjungaideal, enligt vilket allt kom an på den yttre anslutningen till Jesus, resp. hans församling, genom att framhålla, att prøvostenen på lärjungaskapets äkthet var något helt annat och mera krävande, nämligen martyrlidandet i Mästarens efterföljd.⁴

Även i *Johannesevangeliet* ha vi spår av den åskådning, som vi nu sökt följa i synoptikerna. Alldeles som dessa strävar Johannes att fördjupa det traditionella (rabbinska?) lärjungabegreppet. I 8: 31 möter uttrycket *alēthōs mathētēn einai*. Odeberg (*The Fourth Gospel*, Upsala 1929, s. 296) utlägger innebörden däri så: »*Not connected with me in the Jewish, external manner of connexion between teacher and disciple but in the internal manner, i. e. as spiritual beings sharing Jesus' life and very existence.*» Vilka äro närmare bestämt kännetecknen på en sann Jesu lärjunge? Det grundläggande är uppenbarligen en innerlig *gcmenskap*. Det är kanske icke troligt, att det »följande», varom kap. 10 talar, är identiskt med den likalydande synoptiska lärjungatermen,

¹ Se vidare nedan s. 143.

² Se om denna tendens t. ex. Fr. Pfister i *Deissmann-Festgabe* (Tübingen 1927) s. 72 ff.

³ I sin uppsats *Beiträge zur Paulinischen Rhetorik* (Theol. Studien B. Weiss ... dargebracht, Göttingen 1897, s. 165 ff.) har Jh. Weiss ur de paulinska breven anført flera exempel på pleonastiskt uttryckssätt, som också kunna vara av intresse i detta sammanhang. Jfr. t. ex. Rom. 4: 20 f. (*dous doxan tō theō* etc.); 7: 12; 9: 1; 14: 13 f.; 2 Kor. 1: 21 f.; Gal. 1: 12 f.; 3: 5; Ef. 4: 21. (Se vidare a. a. s. 168 f.; 224; 231; 246).

⁴ Kanske inlägger dock Lukas icke alldeles detsamma i ordet som Markus och Mattheus. Det vill av vissa skäl synas, som om han gentemot dessa företrädde en något modifierad martyruppfattning.

(jfr nedan s. 152 f.), men i varje fall ha vi väl rätt att på de sanna lärjungarna tillämpa, vad som där säges om fåren. De följa herden, vart han går, och de veta att skilja hans röst från varje annans. Enligt 8: 31 tar sig gemenskapen mellan Jesus och hans lärjungar uttryck däri, att de *förbliva i hans ord*. Enligt 15: 8, att de *bära frukt*, enligt 13: 35, att de *älska varandra*. När det gäller kärleken, kommer imitativtanken in. Förebilden till deras kärlek skall vara Jesu egen kärlek (15: 12). Fotatvagningen är ämnad att i levande, åskådlig bild visa dem, vad detta innebär (13: 13—15). Karakteristiskt nog klingar berättelsen om fotatvagningen ut i motsvarigheten till Mt 10: 24: »Tjänaren är icke förmer än sin herre etc.» (v. 16).

Icke heller tanken om en *lidande imitatio* är främmande för Johannes. Martyriet såsom sådant kommer tydligt till synes i 16: 1—4 (9: 22), och i 15: 18—21 tecknas det under synpunkten av imitatio. Men allra starkast framträder denna tankegång i 21: 18—23, och det uttryck, som därvid användes, är intressant nog just *efterföljden*: Petri död betecknas som ett efterföljande av Jesus.¹ Av betydelse är även, att Petri död anges som ett förhärligande av Gud, *alldeles som eljest Jesu död*. Men det allra märkligaste är, att enligt v. 18 f. likheten skall sträcka sig ända till själva dödsättet. Här ha konsekvenserna av imitativtanken utdragits på ett sätt, som rentav påminner om de senare martyrakterna alltifrån Martyrium Polycarpi. Denna iakttagelse är ägnad att stödja de tvivel, som på andra grunder kunna hysas angående äktheten av kapitel 21, men detta oaktat är åskådningen i det samma av intresse för bedömandet av evangeliet. Den visar, hur vissa ansatser i evangeliet utvecklats inom kretsar, som blivit arvtagare till den ursprungliga johanneiska kretsen.

Även *Apokalypsens* ståndpunkt i detta hänseende kan av samma anledning vara värd beaktande. Genom Lohmeyers epokgörande undersökningar (Die Offenbarung des Johannes, Lietzmanns Handbuch nr 16) har det väl blivit alldeles klart, att dess grundåskådning på väsentliga punkter är densamma som evangeliets. Men utvecklingen har tagit ett tydligt steg framåt. Här spelar martyriet på ett helt annat sätt än i evangeliet en huvudroll.² Likheten med evangeliet ligger framför allt däri, att *enheten*

¹ Måhända föreligger denna uppfattning redan i 13: 36.

² Jfr. Bruns ovan s. 141¹ anförda uppsats. Brun hävdar, såsom mig synes med rätta, att Apk ingalunda betraktar martyrdöden såsom en nödvändig genomgångsport till saligheten. Han bestrider dock alls icke, att förföljelserna i hög grad satt sin präzel

mellan Kristus och martyrerna starkt betonas: imitatio-tankens framträder sålunda med stor styrka.

De nu framdragna fakta kunna måhända sätta oss i stånd att komma till rätta med det från vår synpunkt kanske intressantaste partiet i Johannesevangeliet, nämligen 12: 23—26. »Jesus svarade dem och sade: 'Stunden är kommen, att Människosonen skall förhärligas. Sannerligen, sannerligen säger jag eder: Om icke vetekornet faller i jorden och dör, så förbliver det ett ensamt korn; men om det dör, så bär det mycken frukt. Den som älskar sitt liv (*ho philôn tēn psychēn autou*), han mister det, men den som föraktar¹ sitt liv (*ho misôn tēn psychēn autou*) i denna världen, han skall behålla det och skall hava evigt liv. Om någon vill tjäna mig, så följ han mig (*emoi akolouthēitō*); och där jag är, där skall också min tjänare få vara . . .'.» Vad som särskilt är ägnat att dra vår uppmärksamhet till detta stycke är givetvis sista versen, vars begynnelseord visa en uppenbar släktskap med Mk 8: 34 et parr. Att här verkligen föreligger en återklang av detta logion blir ju särskilt troligt, när man observerar, att ordet om efterföljden alldeles som hos Mt och Mk kombineras med ordet om själens vinnande och mistande. Vi göra först en överblick över hela avsnittet. Ämnet för detsamma är Människosonens förhärligande genom hans död. V. 24 talar härom under bilden av vetekornet, som måste falla i jorden och dö. V. 25 vill tydligen dels ange motivet för, att Jesus underkastar sig döden, dels framhålla, att detta samma motiv måste bli bestämmande även för den som vill »tjäna» honom. Vad betyda *philein*, resp. *misein tēn psychēn*, tillämpade på »tjänaren»? Jag kan icke finna annat än, att här i främsta rummet åsyftas martyrdöden och dess motsats. Därpå tyda följande omständigheter. 1) Ord sådana som *philopsychein*, *philopsychia*, *philopsychos* äro vanliga i profangrekiskan och användas om ett föraktligt fasthängande vid livet. Särskilt avse de att brännmärka av krigare visad feghet. Även stoiska författare använda dem i liknande klandrande bemärkelse. Jfr t. ex. Markus Antoninus 7: 46; Epiktet III. 20: 6.² *Misein tēn psychēn* är en semitism. på dess åskådning — ehuru han avböjer beteckningen »martyrium», så snart det icke är fråga om att *lida döden* för sin tros skull.

¹ Kyrkobibeln: »hatar».

² Anförda efter Lohmeyers kommentar till Apk 12: 11 och Bauers till Jh 12: 25.

Misein = *sānē*' = förakta. Jfr Lk 14: 26. 2) I Apk 12: 11 möter en återklang av frasen, och här är syftningen på martyriet klar. 3) Den synoptiska förebilden till Jh 12: 25 har martyriet i tankarna. 4) Eftersom stycket i dess helhet framställer Jesu död som en förebild för lärjungarna, ligger det närmast till hands att tänka på martyriet såsom det, vartill lärjungarna uppmanas. — Men om nu v. 25 är avsedd att slå en brygga mellan v. 24 och v. 26, så måste denna senare röra sig på samma linje. Maningen att följa Jesus bör innebära en maning att följa honom i hans lidande. Detta är den nödvändiga förutsättningen för att få vara med honom i hans härlighet och där bli »ärad» av hans Fader.¹ Vi se, att på detta sätt likheten mellan v. 26 och Mk 8: 34 et parr. blir i ögonen fallande. Men ännu en omständighet återstår att nämna, som gör den helt enkelt slående: »tjäna någon» är i judendomen *terminus technicus* för lärjungaskap.² Här ha vi alltså ord för ord samma innehåll som i de synoptiska parallellerna! Överallt är syftet också väsentligen detsamma: att fördjupa ett traditionellt slentrianmässigt fattat lärjungaskap genom att därav göra ett lidande lärjungaskap.

II. EFTERFÖLJD OCH KRISTUSGEMENSKAP.

Vår undersökning får icke stanna vid denna översikt över de olika nyanser efterföljelsebegreppet — vi skulle ju också helt enkelt kunna säga *lärjungabegreppet* — antagit i evangelierna. Vi måste försöka ställa in begreppet ifråga i ett större sammanhang och söka utröna, i vilket förhållande det står till andra beslätade företeelser, eller med andra ord, hur det förhåller sig till andra uttryck för *Kristusgemenskap* i N. T. Det skulle då närmast bli fråga om en jämförelse med *den paulinska Kristusmystiken* och *den johanneiska Människosonsmystiken*. Det är givet, att här icke kan bli tal om annat än några antydningar. Ämnet är alltför komplicerat och vidsträckt, för att det skulle kunna tillåta en uttömmande behandling.

Den i det föregående refererade föreställningen, att lärjungen måste gå in i Mästarens lidande, ta på sig hans smärtor, följa honom genom kors och död, för genast med nödvändighet tankarna till den *paulinska*

¹ Jfr 13: 36 ff., där Petri »följande» av Jesus tycks ha samma dubbelbetydelse.

² Jfr Lyder Brun, Jesu evangelium s. 564; Strack-Billerbeck I s. 527. Jfr också 1 Kon. 19: 21.

idén om en lidandesgemenskap mellan Kristus och den troende. Paulus talar om att *lida med Kristus* (t. ex. Rom. 8: 17), att *korsfästas med Kristus* (Gal. 2: 20), men också om att *dö med Kristus* (Rom. 6: 8) och *begravas med Kristus* (Rom. 6: 4). Alldeles som enligt evangeliernas framställning efterföljd i lidandet medför, att man får följa Jesus in i hans härlighet, så äro också för Paulus lidande och härlighet fast sammanknutna (Rom. 8: 17 f.). Ofta sammanställer han i denna mening *död och uppståndelse* (t. ex. Rom. 6: 5). — Föreligger icke hos Paulus i själva verket samma föreställning som i Mk 8: 34 m. fl.? Är det icke troligt, att vi i den paulinska lidandesmystiken möta den åskådning i genomförd gestalt, som hos synoptikerna återfinnes blott i spridda fragment, knappt möjliga att säkert identifiera?

Låt vara, att den stora huvudtanken är gemensam: den, som vill höra Kristus till, måste framför allt möta honom såsom den korsfäste och förhärliche. Olikheterna äro likväl stora. Till att börja med fästa vi oss vid, att själva uttrycket efterföljelse, liksom även därmed besläktade beteckningar, saknas. Paulus talar om att lida och dö med Kristus, eller han ser lidande och död som en konsekvens av, att Kristus bor i den troende, resp., att den troende är i Kristus. Men redan därmed är ju given en djupgående skillnad även i själva åskådningen. Något som motsvarar Pauli lära om den lidande Kristus såsom ständigt närvarande finns ej hos synoptikerna. Än mindre ha de tanken om ett hans inneboende i den troende. För Paulus är hela livet i stort som smått ett lidande, ja ett ständigt bortdöende i Kristus. Synoptikerna tänka blott på vissa bestämda vedermödor, framför allt då, så vitt vi kunna se, på förföljelse och död för trons skull.¹ M. a. o. synoptikerna tänka sig gemenskapen med den lidande Mästaren på ett helt annat sätt än Paulus. Eller vi kunna omedelbart utvidga detta påstående därhän, att *Kristusgemenskapen* överhuvud ter sig helt annorlunda i det ena och andra fallet. Den skillnad, som föreligger, torde från en väsentlig sida sett kunna sammanfattas så: *medan Kristusgemenskapen för synoptikerna är lärjungaskap, är den för Paulus mystik.*

Det är knappast för mycket sagt, om man kallar lärjungabegreppet en för synoptikernas åskådning central idé. Förhållandet mellan Kris-

¹ Förmodligen få vi här anta en skillnad mellan Lukas och de båda andra. Jfr ovan s. 142⁴.

tus och hans trogna ses framför allt under denna aspekt. Om man vill ha en sammanfattande benämning på dem, som höra Kristus till, eller, vilket är detsamma, på dem, som skola bli medborgare i det kommande gudsriket, så ligger det faktiskt närmast att välja lärjunganamnet. Visserligen kan man kanske icke säga, att det i synoptikerna blivit den vedertagna termen framför alla andra, men det dominerar givet gentemot de eljest förekommande (*hoi klētoi, hoi eklektoi* m. fl.). Detta är ett mycket anmärkningsvärt faktum. Det visar oss, att den yttre formen för Jesu verksamhet framför allt var rabbins. Men naturligtvis har rabbinismens inflytande icke stannat härvid. Jesus framträder såsom förkunnare av gudsriket, men detta var också ett huvudmoment i den rabbinska åskådningen.¹ Man torde utan vidare kunna påstå, att det är därifrån, som sammanställningen mellan gudsriket och lärjungaskapet hos Jesus härstammar. I en intressant studie »Die Sprüche vom Eingehen in das Reich Gottes» (Z. N. W. 1928, s. 163 ff.) har Windisch visat, att Jesus i sin uppfattning av »riket» på en hittills förbisedd betydelsefull punkt står på samma grund som rabbinerna. Som det synes efter förebild av gammaltestamentliga bestämmelser, gällande tillträdet till Det heliga landet men framför allt *tempelplatsen*, uppställer Talmud upprepade gånger föreskrifter för dem, som vilja få del av den kommande eonen. *Denna senare har alltså här intagit Det heliga landets resp. templets plats.* Men alldeles samma fenomen kan iakttas i synoptikerna. Windisch påvisar, att där finnas en mängd dylika »inträdesbud», som vilja reglera tillträdet till gudsriket. Bergspredikan är förmodligen i själva verket en *lex sacra* av denna art.² Egendomligt nog synes Windisch mena, att Talmud och Evangeliet på denna punkt endast representera parallella utlöpare från en gemensam stam (s. 188). Dock medger han, att de talmudiska buden möjligen sluta sig närmare

¹ Dock är benämningen »riket» ej så vanlig, utan det talas om »den kommande eonen», »paradiset» (Gan Eden), »Livet».

² Perikopen Mk 8: 34 ff. torde, som ovan nämnts, också höra hit. Den får en ganska slående parallell i saligprisningarna. Obs. den genomgående negativa utformningen där som här av de »dygder», som kvalificera för gudsriket! Det är icke fråga om att vara rik utan om att vara fattig. Endast den, som utblottat sig på allt, har utsikt att få del av gudsriket. Detta stöder det gamla antagandet, att Mt 5: 7—9 ej äro ursprungliga. De fullfölja det gamla schemat i Ps. 15 och 24 m. fl. (Jfr speciellt v. 8!).

till de gammaltestamentliga föbeelderna. Som ovan sagts, måste man nog här ta steget fullt ut och placera Talmud som ett mellanled mellan G. T. och Jesus. I Talmud måste ju med nödvändighet kombinationen lärjungaskap—gudsrike uppkomma. Vem är värdig att få del av den kommande eonen? Naturligtvis framför allt den trogne toralärjungen. När vi nu finna, att Jesus på alldeles samma sätt räknar med sina lärjungar såsom dem, vilka skola ärva gudsriket, så kan detta icke gärna betyda annat än, att han vandrar i rabbinernas fotspår.¹ Det är mycket sannolikt, att det rabbinska inflytandet gått längre. I »Der Sinn der Bergpredigt» har Windisch som bekant sökt hävda ett särdeles djupgående sammanhang mellan Jesu eskatologiska förkunnelse och rabbinismen. De synpunkter han här anlägger äro helt säkert värda det största beaktande och torde föra med sig ganska vittgående konsekvenser.

Den frågan återstår visserligen att besvara, huruvida det är Jesus själv, som givit sina ord inträdesbudens form, eller om detta skett först i den senare församlingen. Så mycket är väl i alla händelser klart, att de nuvarande budkomplexen i åtskilliga fall äro församlingsteologiens verk (Jfr ovan s. 135).

Det rabbinska lärjungabegreppet har genom Jesus undergått en genomgripande förvandling. Det är givet, att det kostat möda att göra det till ett tjänligt redskap för den nya religionens rika innehåll (jfr ovan s. 142; 145). Efter *Jesu död* kommo nya svårigheter till: hur skulle man nu kunna tala om ett lärjungaskap i förhållande till Jesus? Vi veta ju också, att man snart fann nya uttryck för förhållandet till honom. Framför allt var det *Anden* som blev den formel, vari man uttryckte detsamma. Men lärjungaidén var alltför fast grundad i medvetandet, för att man utan vidare skulle kunna överge den. Man torde få förutsätta, att urförsamlingen i ej ringa utsträckning tillämpade formerna för lärjungarnas umgänge med den jordiske Jesus på umgänget

¹ Windisch påpekar en egendomlighet i den synoptiska åskådningen. Ehuru inträdesbudet gå tillbaka på kultiska föbeeld, förekommer det nästan aldrig, att Jesus använder kultiska bilder för att åskådliggöra den salighet, vars ernående är knuten till deras iakttagande. Han skildrar den i stället under bilden av en profan måltid (a. a. s. 183). Det är värt att observera, att det är på alldeles samma sätt i Talmud. (Jfr Strack-Billerbeck I s. 992 etc.). Man har väl helt enkelt övertagit en i den traditionella eskatologien gängse föreställning. Men skarven mellan kultiskt och icke-kultiskt kan ge oss en vink om, att de båda elementen härstamma från skilda håll. Eskatologien är tydligen icke alltigenom »stelnad kultfromhet».

med den uppståndne.¹ Alltjämt »följde» de honom såsom sin Mästare. Månne icke orden i Mk 14: 28: »Efter min uppståndelse skall jag gå framför eder (*proaxō hymas*) till Galileen» avspegla begynnelsen av denna utvecklingsprocess? Innebörden i dessa ord är väl utan tvivel den, att Jesus *i spetsen för* sina lärjungar skall gå till Galileen för att invänta gudsrikets ankomst (Spitta, Jh Weiss, Schweitzer), icke att han först skall gå dit, (så Kyrkobibeln m. fl.), varpå lärjungarna senare skola komma efter. På ett liknande sätt har man väl stundom även sedan i urförsamlingen tänkt sig, att den Förhärligade gick före de sina på deras vandring mot härligheten. Här förelåg ju redan en sublimering av det ursprungliga efterföljelsebegreppet och därmed eventuellt utgångspunkten för en omtydning av detsamma. Vi få längre fram tillfälle att begrunda frågan, varför denna omgestaltning just kom att gå i riktning mot en imitatio i lidande. T. v. är det nog att observera den kris, som Jesu död med nödvändighet måste innebära för hela lärjungaföreställningen.

Lärjungabegreppet spelar ju en framträdande roll på vissa håll även utanför synoptikerna. Bl. a. är detta, som redan nämnts, fallet i Apostlagärningarna. Men man har väl rätt att förutsätta, att innebörden däri oftast är starkt förbleknad. Det låg ju från början i termen ett starkt formellt drag. Den betecknade yttre tillhörighet, *mathētēs* = anhängare. Så var det naturligt att »lärjunge» helt enkelt blev namnet på de till det kristna samfundet anslutna. Men stundom ser det ut, som om man med termen verkligen skulle förbinda något av det som hörde till dess ursprungliga innehåll. Så i Mt 28: 19 (som väl knappast får ställas på samma linje som synoptikerna i övrigt): att »göra alla folk till lärjungar» det betyder att lära dem vad Jesus befallt. Men detta innebär säkert icke någon förstärkt kontakt med urförsamlingen utan är snarare att betrakta som judaiserande moralism. Så även på ett par ställen hos Ignatius, nämligen Magn. 9: 2, 3; 10: 1. Att Ignatius även i ett annat avseende bibehåller kontakt med en äldre tid, när det gäller innebörden av lärjungabegreppet, ha vi redan nämnt. Hos honom når ju den utveckling, vars begynnelse vi trott oss kunna urskilja i Mk 8: 34 m. fl., sin kulmen: lärjunge = martyr. Som vi redan framhållit, framträda spår av denna uppfattning även i Apokalypsen, nämligen i 14: 4, men ordet *mathētēs* finns icke en enda gång. Det är symptomatiskt, att detta är fallet även *i samtliga de apostoliska breven*. Några andra spår av lärjungaidén kunna knappast heller upptäckas i dessa. Möjligen skulle 1 Petr. 2: 21 kunna räknas hit, men det kan lika väl samordnas med de nedan s. 151 f. anförda mimesisställena. Jfr Plut. mor. 332 AB (Alex. fort. 10) (anført efter Jh. Weiss till 1 Kor. 4: 16). Alexander säger: *Hēraklea mimoumai kai*

¹ Jfr Viotti, Kristus och Anden, s. 5 ff. och Reinh. Seeberg, Die Nachfolge Christi (Aus Rel. u. Gesch. I 1906), s. 6 ff. Båda författarna vilja däri se det viktigaste motivet till evangeliernas tillkomst.

Persea zelō, kai ta Dionysou metiōn ichnē. — Visst talas det i breven om »apostlar», men denna term brukas ju icke som beteckning för ett gemenskapsförhållande med Kristus utan avser endast verksamheten såsom Kristi sändebud.

Men i den efterapostoliska litteraturen kvarleva som nämnt här och där spridda relikter av den äldre lärjungaidén. I Mart. Pol., de galliska församlingarnas brev (jfr ovan s. 141) m. fl. användes *mathētēs* alltså i betydelsen martyr. I de senare munklegenderna betyder *apostolikos bios* detsamma som ett asketiskt liv¹. Här uppfattas alltså askesen som det sanna lärjungaskapet.²

Vad lärjungaidén är hos synoptikerna, det är mystiken hos Paulus. Man torde få ge Bousset m. fl. rätt i, att här ett genuint hellenistiskt drag kommer fram. Pauli mystik är i väsentlig mån kultiskt orienterad, och dess koncentration kring Kristi död och uppståndelse gör det troligt, att den paulinska Kristuskulturn hör till samma genus som de antika kulterna av döende och återupplevande gudar.³ Schweitzer har i sitt sista stora arbete om Pauli mystik knappast lyckats kullkasta dessa den religionshistoriska skolans teser. För att bevisa Pauli samhörighet med synoptikerna inordnar han utan vidare alla dessas uttalanden om samhörighet med Jesus (liksom senjudendomens föreställningar om en gemenskap mellan »de utvaldas församling» och Messias-Människosonen) under rubriken »Kristusmystik».⁴ Dessa harmoniseringsförsök måste utan tvivel betraktas som misslyckade. Icke heller lär det vara möjligt för Schweitzer att upprätthålla sitt påstående, att Pauli sakramentsbegrepp är till alla delar ett annat än hellenismens. Pauli uppfattning är enligt honom »realistisk», hellenismens »symbolisk» (s. 16). När det i Rom. 6 talas om att begravas med Kristus genom dopet, så har detta icke, såsom vanligen antas, avseende på neddoppningen såsom symbol av begrävande. »Die Taufe ist ihm (Paulus) ein Begrabenerwerden und Auferstehen mit Christo, weil sie auf den Namen Jesu Christi geschieht, der ein Begrabener und Auferstandener ist» (s. 19 f.).

¹ Jfr Reitzenstein, *Historia monachorum*.

² R. Schütz tecknar i sitt arbete *Apostel und Jünger* (Giessen 1921) lärjungabegreppets roll i urkristendomen på ett åtskilligt annorlunda sätt än vad här skett. Jag kan emellertid icke finna, att hans bevisföring på någon enda punkt är ägnad att rubba de synpunkter, som i det föregående framförts.

³ En översiktlig och instruktiv framställning av dessa i Jhs Schneider, *Die Passionsmystik des Paulus* (Untersuch. z. N. T., herausg. von Windisch, nr 15, 1929, s. 84 ff.). Men det sätt, på vilket S. bestämmer Pauli förhållande till passionskulterna, verkar icke övertygande.

⁴ *Die Mystik des Apostels Paulus*, s. 102—110.

Hur kommer det då till, att Paulus aldrig annat än i samband med dopet talar om ett begravnings med Kristus?¹ Schweitzer har velat bevisa, att Paulus icke helleniserat kristendomen utan endast gjort den »helleniserbar». Vad han har bevisat är väl i stället, *dels*, att det judiskt-urkristna elementet i Pauli mystik är betydligt starkare än »religionshistorikerna» menat, *dels*, att det i urförsamlingens åskådning fanns så pass många »helleniserbara» element, att Pauli teologi ändock icke blir blott ett mixtum compositum, där motsatserna stå oförmedlade bredvid varandra, utan i förunderlig grad trots allt bildar ett helt.

Att nu lärjungaidén såsom uttryck för gemenskapen mellan Kristus och den troende är Paulus helt främmande, blir i sin mån ett vittnesbörd om den klyfta, som skiljer honom från synoptikerna. Det räcker knappast att förklara detta faktum *endast* ur den förändrade situation, som inträtt genom Jesu död och uppståndelse. — Men innebär icke detta påstående om Pauli obekantskap eller i varje fall bristande intresse gentemot lärjungaidén en överdrift? Paulus kallar sig ibland *doulos Christou*, och som vi hört, är steget mellan »lärjunge» och »tjänare» ej så stort. Vidare talar han flera gånger om en *mimēsis* bl. a. i förhållande till Kristus. Ha vi icke här en kvarleva av lärjungatänkarna?

Vad *doulos* beträffar, så är detta en gängse mysterieterm. Om Paulus fått det från detta håll, är dock oviss. Enligt Lietzmann (Handb. z. N. T.² till Rom. 1: 1) betecknar han sig därmed framför allt som en efterföljare till Gamla Testamentets profeter och gudsmän, vilka stundom föra denna titel.

När det gäller *mimēsis*, behöver man icke heller gå omvägen över lärjungatanken. Snarare ha vi även här att söka analogierna i mysteriefromheten. Man kan säga, att det återger själva grundlagen för denna. Det är den homöopatiska magiens »lika åstadkommer lika». Det vill i detta fall säga: genom att efterlikna guden blir man själv gud.² Hos Platon och stoikerna har denna åskådning spiritualiserats och eticerats: det

¹ Jfr Kol. 2: 12. Schweitzer lämnar principiellt Kol. ur räkningen, då han anser dess äkthet tvivelaktig (s. 43 f.).

² Jfr E. G. Gulin, Die Nachfolge Gottes (Studia Orientalia I, Helsingfors 1925, s. 45 ff.). Gulin söker visa, att denna *mimēsis* redan tidigt betecknats som ett *hepes-thai theō*. Såsom Fr. Pfister (Festgabe für Ad. Deissmann 1927 s. 80 f.) och i anslutning till honom R. Gyllenberg (Kristusbilden i Hebreerbrevet, Helsingfors 1928, s. 104 ff.) påpekat, har han därvid blott ofullständigt utnyttjat materialet och kommer så att ge en skev föreställning om sakläget. Det tillkommer icke oss att här närmare gå in på problemet. Endast ett par antydningar. Det tycks förhålla sig så, att verba »följa» redan tidigt i grekiskan fått bildlig betydelse. De betyda sålunda »ansluta sig till», »anpassa sig efter» etc. Härifrån kommer man till uttryck, motsvarande vårt

är ifråga om dygd man skall efterlikna gudarna. Härtill kan jämföras Ef. 5: 1; (4: 32); Ign. Ef. 1: 1; Trall. 1: 2, samt den exempelsamling ur profanlitteraturen, som J. h. Weiss anför till 1 Kor. 4: 16. Pauli mimesisbegrepp är väl på det närmaste besläktat med det platonskt-stoiska. Något samband med lärjungatanken behöver naturligtvis i så fall icke antagas¹.

I motsats mot förhållandet hos Paulus spelar lärjungabegreppet hos Johannes en ganska framträdande roll. Gång på gång talas om Jesu *mathētai*, och såsom vi ovan s. 142 ff. påpekat, har termen varit föremål för en liknande omformningsprocess som i synoptikerna. Men dock är skillnaden stor mellan den roll, som *mathētēs* spelar i synoptikerna och hos Johannes. Hos de förra är det den framför allt brukade termen för Kristusförhållandet, hos Johannes är dess plats vida blygsammare. De uttryck han i första hand brukar för att beteckna gemenskapen med Sonen äro helt andra. Det är tro, skådande, hörande, känande och f. ö. hela den långa raden av mystikens uttryck för den obegränsade innerliga enheten mellan den troende och trosföremålet. Ofta känner man sig därvid erinrad om Paulus. Såsom Paulus talar om att vara i Kristus, känner Johannes ett varande i Sonen o. s. v.

Varför talar Johannes överhuvud om ett lärjungaförhållande till Jesus, då detta tycks vara av så pass underordnad betydelse för honom? Är det kanske endast därför, att han fann lärjungabegreppet i den synoptiska traditionen, av vilken han var beroende? Eller har tanken ett självständigt värde för honom? Innan dessa frågor kunna besvaras, måste vi ha klarhet rörande en annan, nämligen, huruvida det är fråga om relationen lärjunge—Mästare överallt, där Johannes talar om att följa Jesus. Att så understundom är fallet, är icke svårt att påvisa. Man behöver endast peka på 1: 43 (möjligen också vv. 37, 38, 40)

»följa en tankegång». Det är ofta omöjligt att i dylika fall urskilja det konkreta ursprunget. Något av »följa» i ursprunglig bemärkelse tycks knappast längre ligga i uttrycken. Det blir därför ett vanskligt företag att avgöra, i vad mån *hepesthai theō* o. d. härstammar ur kulten eller är uttryck för en mer allmänt tänkt anslutning. Detta har Gulin ej tillräckligt beaktat, och beträffande ett av beläggställena (Phaidr. 248 A) är hans interpretation otillfredsställande. Detta oaktat synes det mig, att hans teori har mycket, som talar för sig. Dock måste den hypotetiska karaktären av densamma starkt betonas.

¹ Angående imitatio hos Paulus se även Eidem, *Imitatio Pauli*, i *Festskrift för Erik Stave*, 1922 s. 67—85, och samme författares »Det kristna livet enligt Paulus» I, Stockholm 1927, s. 244 ff.; 257 ff. och 280 ff.

samt 21: 19, 22. De senare båda ställena avse tydligen i stil med Mk 8: 34 et parr. att transponera över det traditionella »formuläret» för lärjungakallelse till ett annat höjdläge genom att ställa in det under lidandets synpunkt. Kanske få vi också föra 13: 36 f. dit, och i 12: 26 anspelas i varje fall på lärjungatanken. Men höra även 8: 12 och 10: 4, 5, 27 till denna sfär? Till de senare är att jämföra, vad Odeberg (The Fourth Gospel s. 314 ff.) bl. a. i anslutning till Fiebig, Schlatter och Bornhäuser anför angående herdebilden.

Sådan den framträder i Jh 10, står den tydligen i närmaste relation till rabbiniska föreställningar. Mose, David, profeterna äro »goda herdar». I midraschen till Höga Visan 1: 25 (Odeberg s. 266¹) heter det: »Såsom en hustru följer sin man, varthelst han 'drar' henne, eller såsom Israel följde Mose, varthelst han drog dem, så dragas de (= Israel) av och följa Den Helige, ty de hava sin lust (*l'bhūtīm*) i honom».¹

Herdebilden, följandet, äro tydligen uttryck för en nära gemenskap. Någon referens till lärjungaskapet föreligger icke. Man kunde tänka sig, att en annan kategori här vore tillämplig, nämligen den, som det tyckes, specifikt semitiska efterföljdstanke, som Gulin behandlar i sin ovan anförda uppsats. I babylonisk religion användes begreppet Guds efterföljd för att beteckna den fromme såsom en *gudens tjänare eller kämpe*. Häri återspeglas väl ett allmänsemitiskt föreställningssätt. Men intet tyder direkt på, att vi ha detta tankekomplex här.

Såsom doc. Odeberg benäget meddelat mig, talas i den senjudiska mystiken ofta om ett följande. Därvid användas vanligen verba *lāyā* och *dābaq*,² men i dem ligger knappast någon anknytning till de tankegångar, som omtalas i Gulin's undersökning; de vilja endast uttrycka en innerlig anslutning. På semitiskt språkområde tycks alltså gälla ungefär detsamma som vi förut kunnat konstatera på grekiskt, nämligen att verba »följa» i ej ringa utsträckning förlorat sin ursprungliga betydelse. Förmodligen är det också detta, som ligger i bilden av fåren, som följa herden, i Jh 10. Detsamma gäller väl också om 8: 12. *Akolouthein* skulle då på dessa ställen vara att anse som en genuint mystisk term utan alla skönjbara referenser vare sig till det rabbiniska lärjungabegreppet eller till bilden av hövdingen-herren och hans kämpar, resp. tjänare. Men i så fall ligger det nära tillhands att förmoda detsamma om 12: 26. Evangelisten skulle då i det synoptiska *akolouthein* ha inläst sitt mystiska efterföljelsebegrepp och sökt slå en brygga över från lärjungaskapet till detta.

¹ Stället tjänar till att i mystisk riktning interpretera orden »med hast vilja vi följa dig» i 1: 4. Att hustrun följer mannen, Israel, Moses, uttryckes därvid med *'atā 'im* resp. *'im* ensamt. För att närmare förklara, vad som därmed menas, citeras därpå ps. 63: 9: *dāb'qā nafšī 'ah'rækā* (ej återgivet hos Odeberg).

² jfr ovan!

På några ställen i Johannesevangeliet förekommer realiter tanken om en efterföljelse, fastän själva termen saknas. Så 12: 32: när Människosonen blivit upphöjd, skall han draga de troende till sig, alltså de skola gå samma väg som han, »i hans efterföljd». Vidare 14: 1—6: Jesus går före för att bereda väg för de sina. Man erinras här om den vitt utbredda frälsarmyten, enligt vilken frälsaren går före de trogna och därigenom bereder väg för dem.¹ Det är egendomligt, att denna tankegång icke mer kommer fram i Johannesevangeliet. Den är ju eljest karakteristisk för Urmänniskospekulationen. Johannes talar mer om identitet, gemenskap än om efterföljd.

Emellertid — lärjungatanken finns ju där i alla händelser i Johannesevangeliet. Varför? Säkert är det stundom ett arv från synoptikerna. Så t. ex. i lärjungakallelsen i 1: 43 eller när det i kapp. 6 och 20 talas om »de tolv». Så förmodligen även mången gång eljest, när det är fråga om Jesu »lärjungar». I dessa fall framträder då lärjungakategorien såsom något för Johannes relativt främmande, och det förvånar oss icke, att han måste möda sig med att bringa den i harmoni med sin åskådning i övrigt. Men kunde vi icke också tänka oss, att den i andra fall vore djupare förbunden med denna? Det får väl nu anses bevisat, att den åskådning, som ligger bakom Johannesevangeliet, och den, som härskat inom *döparkretsarna*, på det närmaste hört samman. Men nu tycks det ju av evangelierna (och Apg. 19) framgå, att *mathētai* vid tiden för kristendomens framträdande varit gängse benämning bl. a. även för medlemmarna av döpparrörelsen. Vore det icke under sådana förhållanden tänkbart, att lärjungaidén och den ifrågavarande mystiken kunnat finna varandra före kristendomen? Man kan med tämligen stor tillförsikt påstå, att så varit fallet. Redan i den johanneiska mystikens spekulativa art ligger, kunde man säga, en vink om, att den framgått ur kretsar, som grupperats kring lärare. Men vidare kan det med till visshet gränsande sannolikhet styrkas, att lärjunganamnet icke använts på döparna, bara därför att man betraktat dem såsom ett med de kristna analogt samfund, utan att användandet av denna benämning på dem varit fullt legitimt. De senare mandeerna ha en alltigenom

¹ Karakteristiskt för den johanneiska åskådningen är emellertid, att Jesus i kap. 14 betecknas både som vägrödjaren och vägen. Jfr till denna dubbelhet Odeberg, a. a. s. 314; (260).

klerikal organisation, men ett vanligt namn på »präst» är *talmid*. Detta kan icke betyda annat än att prästadömet uppkommit ur ett slags rabbinat.¹ Vi kunna säkerligen utan större risk betrakta de troende (»mandeerna», »behire zidka») såsom »lärjungar». Det lärjungaförhållande, som det här varit fråga om, har naturligtvis varit av en helt annan art än det vanliga rabbiniska. Man har betraktat sig såsom lärjungar till Livet, till tidsåldrarnas olika väktare, till det himmelska Sändebudet. Om vi besinna, att detta senare tänkes uppträda i en bestämd historisk persons gestalt, så är tydligt, att här blir en direkt parallell till det lärjungaförhållande, varom Johannesevangeliet talar. Den inre gemenskapen, icke den yttre anslutningen, har varit karaktéristisk för detta lärjungaskap. Att inhämta Sändebudets lära har betraktats såsom ett drickande av levande vatten, ett ätande av levande bröd, och innebörden däri har varit, att man inhämtat realliv.²

Av vår undersökning har framgått, att den johanneiska mystiken är betydligt positivare inriktad till lärjungaidén än den paulinska, vilken senare ju helt tycks ignorera densamma. Till förklaring av detta egendomliga förhållande ha vi åberopat tvenne omständigheter. Först: Johannes har i motsats till Paulus skrivit ett evangelium och var därvid beroende av den synoptiska traditionen. Vidare: det samband, som synes förena Johannes med döparrörelsen, kan antagas ha gjort honom förtrogen med idén ifråga. Därmed tanger vi ett synnerligen viktigt problem: om den sistnämnda omständigheten skall ha någon beviskraft, förutsätter detta, att *den paulinska mystiken har ett annat ursprung än den johanneiska*. Detta tvingar oss att med några ord beröra förhållandet mellan dessa två. Tidigare har det ju gemenligen ansetts, att Johannesmystiken är en sekundär hellenisering av den paulinska.³ I samma banor vandrar ännu Schweitzer (*Die Mystik des Apostels Paulus*, kap. XIII).⁴

¹ *Talmid* betyder ju egentligen lärjunge. Därmed förhåller sig så, att de senare generationernas lärare icke längre ville kalla sig med samma namn som de store lärofäderna under den klassiska tiden utan alltjämt kallade sig »lärjungar».

² Ovanstående bygger på muntliga upplysningar av doc. Odeberg. Jfr även Reitzenstein, *Das Iran. Erlös. myst.*, s. 128¹.

³ Jfr t. ex. Bousset, *Kyrios Christos*² s. 163 ff.

⁴ Efter Bousset anknäper han (bl. a. s. 4 ff.) till den omständigheten, att Paulus blott känner *Kristusmystik*, Johannes däremot även *Gudsmystik*.

Efter den senare tidens forskningar på området — jag tänker därvid framför allt på Odebergs ovan anförda arbete — är det givet, att denna uppfattning icke längre kan upprätthållas. Johannes är fullt originell visavis Paulus. Och om betecknandet av hans mystik såsom mer »hellenistisk» än Pauli skall betyda, att den står mer fjärran från judisk åskådning än dennes, så är även detta missvisande. Det är tydligt, att den fastmer är djupt rotad i judisk miljö. Om här skall förefinnas något beroende, kan det endast bli fråga om ett sådant från Pauli sida.¹ Förmodligen kan ett dylikt beroende också påvisas,² men det rör i så fall näppeligen själva centrum. I varje fall äro skillnaderna så betydande, att man torde göra väl i att i stort behandla de två såsom skilda storheter. Just den av Bousset och Schweitzer framhävda skillnaden låter oss, synes det mig, ana, hur djup klyftan i själva verket är. Det ständiga ivartannat av Sonen, Fadern och de troende, som vi finna hos Johannes, är själva hörnstenen i hans »system».³ Hos Paulus andas vi en helt annan luft. Hans mystik ter sig vid sidan av den johanneiska som en oerhörd förenkling. Dess energiska koncentration kring den lidande och uppståndne Kristus ger den en ofantligt mycket fastare, mer rätlinig och sluten karaktär. Detta torde icke bero på något annat än att *den väsentligen är kulmystik, medan Johannes predikar*, vad man skulle kunna kalla *spekulativ mystik*. Johannes hör hemma i den s. k. iranska frånsningsspekulationens värld, Paulus-mystiken har sina närmaste analogier i de antika passionskulterna. Därmed sammanhänger ett annat viktigt faktum: för Johannes är Kristus ingalunda som för Paulus i första hand den lidande och uppståndne. Båda dessa moment finnas visserligen med. Lidandet har t. o. m. fått en framskjuten plats, men det intar knappt något nödvändigt rum i åskådningen. I den bakomliggande mystiken saknas det nästan helt och hållet. Att det kommit med hos Johannes, innebär tydligen närmast en anpassning efter det historiska förloppet och efter församlingsdogmatiken. Och om uppståndelsen gäller detta i ännu mycket högre grad. Korrelatet till Jesu död är icke hans uppståndelse utan hans inträde i den himmelska världen.⁴

En ingående jämförelse mellan den paulinska och den johanneiska mystiken skulle, tror jag, visa, att ovanstående iakttagelser äro symp-

¹ Detta icke i den meningen, att Paulus eventuellt skulle vara beroende av *Johannesevangeliet*, utan det gäller endast hans ställning till den mystik, som i detta fått sitt mest representativa uttryck.

² Jfr t. ex. Reitzenstein, *Das Iran. Erlös. myst. s. 135 ff.; 147 ff.; 235 ff. m. fl. och Odeberg, a. a. s. 96 f.*

³ Jfr Odeberg, a. a. s. 39 f.; 259 ff. och flerstädes.

⁴ En alltigenom likartad syn på Johannesevangeliets åskådning i detta avseende hävdas av G. Bertram i hans utomordentligt lärorika uppsats »Die Himmelfahrt Jesu vom Kreuz aus und der Glaube an seine Auferstehung» (*Deissmann-Festgabe s. 187 ff.*). Han menar — säkerligen med rätta — att i urkristendomen överhuvud föreställningen om »upphöjelsen» är den ursprungliga, som först senare undanträngts av uppståndelsetanken (vilket dock icke får förstås så, att man här får ställa Jh och t. ex. synoptikerna på samma plan!). Ang. orsaken till att uppståndelsetanken kommit att bli den härskande hos Paulus, hänvisar även Bertram bl. a. till sakramentsuppfattningen och analogierna i passionskulterna.

tomatiska. Skillnaderna dem emellan äro lika stora som eller större än likheterna.¹

Sammanfattande kunna vi säga, att det efterföljelsebegrepp, som möter i synoptikerna, icke kan härledas ur något av de likartade religiösa begrepp i N. T., som undersökts, utan måste ledas tillbaka på ett i förhållande till dessa självständigt ursprung.

III. SLUTSATSER.

Resultatet av vår undersökning synes ur *praktisk* synpunkt vara ganska nedslående. Är det möjligt att överhuvud tala om en exegetisk grundval för efterföljelseidén? Hur skall man ur detta brokiga kaos av mer eller mindre hypotetiska typer av »efterföljelse» få fram den ursprungliga och autentiska? Hur skall man få syn på Jesu egen efterföljelsetanke? Och det är väl dock på detta, som till sist allt kommer an? Nu är det ju så, att detta alltid är en vanskelig sak, icke blott i föreliggande fall. Man kan väl sällan med någon grad av visshet yttra sig om det, som ligger bakom vad man kallar »urkristendomen». Sedan vidtager gissningarnas och de mer eller mindre lyckliga förmodandenas lockande men farliga zon. I vårt fall är man emellertid kanske rentav i viss mån bättre ställd än mången gång eljest. Ty ur det kaos, som ögat först mötes av, utkristalliserar sig snart ett stycke fast land. Intet tvivel råder om, att »efterföljelsen» intagit en central plats i Jesu egen religiösa »terminologi», och vi kunna också med rätt stor tillförsikt våga ett omdöme om, vad den betytt för honom. När Jesus till en människa riktade maningen »följ mig!», så menade han därmed,

¹ Tyvärr medger icke utrymmet att ingå på *Hebreerbrevets* uppfattning av Kristusgemenskapen, något som annars skulle varit väl motiverat. Detta särskilt därför, att brevets åskådning på denna punkt synes domineras av en företeelse, som närmast skulle kunna kallas *efterföljelse*. Väl saknas själva termen, men såsom en röd tråd går genom nästan hela brevet den tanken, att Kristus såsom en vägrödjare gått före de troende till himmelen, och att de skola följa honom efter. Jag får nöja mig med att påpeka, att denna »efterföljelse» tydligen på det närmaste är besläktad med Johannesevangeliets åskådning. Med lärjungaidén har den säkert icke det allra minsta att skaffa. Jfr vidare R. Gyllenberg, Kristusbildn i Hebreerbrevet, (även Eidems kritik i denna tidskrift 1929 s. 170 ff.), samt Bertrams ovan anförda uppsats s. 213 ff.

att hon skulle lämna sitt hittillsvarande sätt att leva och bli hans lärjunge. Hon skulle bli medlem av en samfundskrets, hon skulle inträda i en ny livsform. Vad som gav detta samfund, vad som gav denna livsform deras karaktär, det var intet annat än Jesu *person*. Men — det må noga observeras — Jesu *person*, icke fattad såsom en psykisk faktor utan som *en gudomlig verklighet*, nämligen såsom *bäraren och inbegreppet av gudsriket*.

Vad kommer under dessa omständigheter efterföljelsen närmare att innebära? Först av allt: den blir ett *religiöst*, icke ett etiskt begrepp. Att följa Jesus betyder att bli fattad av Gud och insatt i den gudomliga världen, i Guds rike.¹ Såsom alltid innefattar emellertid det religiösa det etiska: att följa Jesus medför vissa djupt ingripande krav.

1) I allmänhet talat innebär det ett radikalt brott med det gamla syndalivet: *metanoia*. Men vi kunna precisera det ytterligare.

2) Jesus har fordrat redobogenhet att ta på sig de risker och trångmål, som voro oupplösligt förbundna med rikets realiserande. Troligen har han också av sina efterföljare krävt, att de skulle *bryta med den naturliga miljön*. Jfr Mt 10: 37 (Lk 14: 26): »Den, som älskar fader eller moder mer än mig, han är mig icke värd». Mt 8: 22 (Lk 9: 59): »Låt de döda begrava sina döda!». Mk 10: 21 et parr: den rike ynglingen.

3) Han har krävt obetingad *lydnad för sina ord*. Men det är meningslöst att (i likhet med dialektikerna) tänka sig, att Jesus på något sätt värjt sig mot, att hans *person* skulle bli ett förpliktande föredöme. Såsom vi sett, hör en dylik distinktion helt till teoriernas område. Den vördnadens och kärlekens underkastelse, såväl inför mästarens ord som inför hans *person*, vilken alltid i någon mån satt sin prägel på förhållandet lärare—lärjunge, var här bragt till sin högsta utveckling.²

Ungefär så få vi alltså tänka oss, att efterföljden tett sig för Jesus och den krets, som samlade sig omkring honom. Men så kom krisen. Mästaren togs ifrån de sina. Trots detta upphörde man dock ej att tala

¹ Efterföljdens religiösa karaktär framhålles starkt av R. Seeberg, a. a. bl. a. s. 3 f.; 28 ff., och än mera av Bosse, för vilken detta rentav är en huvudtes. (Karakteristiskt t. ex. a. a. s. 90—92).

² Frågan, huruvida redan för Jesus efterföljd haft karaktären av en fast utformad term i analogi med vad som sedan blev fallet, är väl knappast möjlig att besvara. Vissa positiva möjligheter antydast av A. Fridrichsen i ovan s. 139² anförda uppsats.

om en Jesu efterföljd. Begreppet levde kvar men i sublimerad och på samma gång starkt förenklad gestalt. I och med den förändrade situationen kunde *Jesu personliga föredöme* ej längre spela samma roll som förut. I stället måste *Jesu ord* träda i förgrunden. Men föredömet *försvann* likväl icke. Det antog endast en annan skepnad, i det att det helt och hållet *koncentrerades på lidandet*. Hur skola vi förklara detta? Olika faktorer ha säkert samverkat.

1) Om man, i enlighet med vad ovan (s. 148 f.) anförts, tänkte sig, att det gällde att efterfölja den Uppståndne, låg det i själva verket nära till hands att härtill foga tanken om ett »efterföljande» av den lidande Frälsaren: hur skulle man kunna följa honom in i härligheten utan att genomgå hans lidande?

2) Denna tanke kunde kanske direkt anknyta till Jesusord om lidandet såsom nödvändig genomgång till härligheten (jfr ordet till Zebedaiderna, Mk 10: 38 f.).

3) Men den fann också stöd i en vitt utbredd judisk åskådning: den rättfärdige, enkannerligen profeten måste lida.¹ Därför måste Jesus, den störste av profeterna, lida — men också var och en, som ville vara hans lärjunge: »Lärjungen är icke förmer än sin Mästare . . .»

4) Till alla dessa s. a. s. principiella överväganden kom till sist erfarenhetens eget oförtydbara vittnesbörd. Icke nog med att Jesus naglades vid korset — även över hans lärjungar bröto förföljelserna lös. Det fanns icke längre något val, lärjungens väg måste bli lidandets.

Så kunde man tänka sig, att den lidande efterföljden helt naturligt utvecklats sig ur det ursprungliga lärjungaskapet. Men det är möjligt, att också en annan faktor bidragit att leda utvecklingen in på dessa banor. Det kan ju icke nekas, att efterföljden, i och med att den antagit den nämnda formen, kommit Kristusmystiken hos Paulus och Johannes ganska nära. Redan det, att den börjat fattas bildligt, är ett steg i denna riktning. Därigenom har lärjungaföreställningen i själva verket förlorat en god del av sin egenart och kan tjäna till utgångspunkt för tankegångar av mystisk art. Koncentrationen kring lidandet gör på vissa punkter likheten ännu större. Det vore utan tvivel mycket väl tänkbart, att detta till en del rentav kan bero på *sekundär inver-*

¹ Jfr E. Lohmeyer, L'idée du Martyre etc. (Congrès d'histoire du Christianisme, Jubilé A. Loisy II 1928 s. 121 ff.).

kan från mystiken. Det, som då i viss mån kunde ligga närmast till hands att framdra till jämförelse, nämligen lidandesefterföljden i Johannesevangeliet, måste väl vid närmare påseende lämnas ur räkningen. Efterföljdsställena hos Johannes äga nämligen, såsom visats, en tydlig anknytning till synoptiska förebilder. (Betr. 21: 19, 22 se ovan s. 153).¹ Och hela tanken att helt eller delvis begränsa efterföljden till lidandet måste betraktas som ojohnneisk. Då vore det kanske mer motiverat att tänka på en anpassning efter den paulinska lidandemystiken. Enligt Wetter, *Das Christliche Mysterium*, s. 140 ff. (anf. efter Dornseiff i *Arch. f. Rel.-Wissensch.* 1923 s. 150²) betraktas martyriet åtminstone i senare tid som ett sakrament: martyren upprepar Kristi offer. Därför är det så viktigt, att martyriet in i minsta detalj blir lika Jesu lidande. Här synes föreligga ett mellanting mellan paulinsk passionsmystik och synoptisk lidandesefterföljd. Men vi röra oss här givetvis på alltigenom osäker mark.³

Trots avsevärda svårigheter har sålunda efterföljden även efter Jesu död lyckats bibehålla sig såsom form för Kristusgemenskapen. Men vi ha sett, hur den kämpat en ojämn kamp med andra och överlägsna uttryck för detta det kristna livets grundläggande förhållande. Redan i 2 århundradet torde man kunna säga, att kampen är avslutad. Efterföljden är definitivt ur räkningen — d. v. s. som *religiös* term. Men det är intressant att se, hur den håller sig kvar i en annan form, nämligen som ett *etiskt* begrepp. Nu lever det förut undanskymda *asketiska* draget i lärjungaskapet upp på nytt. Man har förut icke haft någon egentlig användning för det, men i och med att utvecklingen i kyrkan under 2 århundradet börjar gå i moraliserande riktning, blir det

¹ 13: 36 skulle möjligen kunna betecknas som ett undantag, men dess innebörd är oklar och tillåter därför inga säkra slutsatser.

² Påfallande är, att ett moment i efterföljelsen, som sedan kommer att spela en stor roll, nämligen *brytningen med den naturliga miljön*, t. v. ej tycks tagas upp. Vi torde däri ha rätt att se ett karakteristiskt bevis på, vilken radikal förändring av hela ställningen Korset innebar. Det enda i Jesu jordeliv, som ännu hade verkligt aktuell betydelse, var just hans lidande — vad som låg på andra sidan trädde helt i bakgrunden. Jfr nedan.

annorlunda. Den pneumatiska Kristus träder tillbaka för Kristus, läraren och — föredömet.¹

¹ Det hade varit min mening att till sist med utgångspunkt från den verkställda undersökningen något belysa de nyare försöken att göra efterföljelsetanken fruktbringande för nutiden och då i första hand de synpunkter, som företrädas av Runestam i hans ovan anförda uppsats. Av utrymmeskäl måste jag emellertid tyvärr avstå härifrån.

DEN SVENSKA MÄSSANS INFÖRANDE

EN HISTORISK KÄLLSTUDIE

AV PROFESSOR HJALMAR HOLMQUIST, LUND

Hittillsvarande framställningar om gången av den svenska evangeliska mässans införande samla sig på tre huvudlinjer: den äldre att Olavus Petris tryckta mäsä 1531 betecknade proklamerandet av den svenska mässan som rikets officiella gudstjänstform, den nyare allmänt omfattade meningen att från beslutet i Stockholm 1529 latinsk och svensk mäsä voro jämnställda men att den latinska i stort sett härskade genom hela 1530-talet och först sedan småningom fick vika för den svenska, samt den nyaste av Yngve Brilioth i hans stora arbete »Nattvarden i evangeliskt gudstjänstliv» 1926 (mera koncentrerad framställning i hans engelska edition »Eucharistic Faith and Practice», 1930) framförda uppfattningen att Olavus mäsä 1531 alls icke avsåg högmässan, vilken även i Stockholm t. v. fortfor på latin med svensk predikan, utan utgjorde en lågmäsä för evangelisk kommunion, men att den så småningom kom att intaga den latinska högmässans plats och då från denna övertog vissa moment, särskilt predikan. Här förutsättas dessa framställningar som bekanta och därför onödiga att närmare referera. Jag nöjer mig med att i korthet sammanfatta grunddragen av den från dem alla delvis avvikande teckning av den svenska mässans införande, som jag under denna vårtermins universitetsföreläsningar givit, och de iakttagelser i nypublicerade eller redan kända dokument, varpå min uppfattning bygger.

För de första åren av reformationsverket i Sverige kunna vi blott röra oss med osäkra hypoteser. Första gången svensk mäsä skall ha hållits var, enligt Messenius bekanta utsaga i rimkrönikan om Stockholm, vid mäster Olovs bröllop febr. 1525. Tungt vägande skäl ha av Brilioth a. a. anförts mot sannolikheten av denna notis. Att Olavus velat helga sin vigsel med en kommunion, som haft mera evangelisk karaktär, ligger emellertid icke utanför det troligas gräns. Och då

reformationen i Stockholm under åren 1524—26 genomfördes så ivrigt att Gustav Vasa i jan. 1527 måste gripa in för att stävja bildstorm och andra radikala evangeliska excesser, förefaller det a priori sannolikt att de evangeliska därstädes bl. a. sökt skaffa sig kommunion i någon evangelisk form.¹ Det saknar icke intresse, att det första dokument, vari jag funnit *direkta klagomål beträffande reformationens inverkan på mässan i Sverige*, gäller avvikelse från gammal god form av *kommunionmessa vid vigsel*. Före sin kröning i jan. 1598 riktade Gustav en framställning till det i Uppsala samlade rådet, däri han begärde att det skulle dristeligen låta hans nåde förstå, om det funnes något att anmärka mot honom. I rådets svar framhålles med anledning härav blott ett par saker, för att menige mans rop måtte stilla sig: att konungen icke tillstodde munkar och nunnor att förlöpa deras kloster och gifta sig, samt att konungen tillsåge att hjonelags vigning höllos med mässor tillbörligen, som av ålder varit haver (Gustav Vasas Regi-str. V sid. 8).

Utan att själv antyda det ger Brilioth en möjlighet att något mera konkret tänka sig förloppet, genom sin iakttagelse (se vidare nedan) att Olavus svenska mässa förstås i sina egendomligheter, om den tänkes vara tillkommen som lågmässa för evangeliska kommunikanter. Genom erfarenheten närmast från egen och andras vigslar om behovet av en form för evangelisk kommunion har kanske Olavus redan 1525—26 i samband med bekantskapen med den i liknande avsikt tillkomna mässan i Nürnbergs hospital börjat utforma ett ritual till en läst svensk lågmässa, vilken överhuvud kunde provisoriskt fylla det evangeliska Stockholms behov; åtminstone det väsentliga av detta ritual torde vi måhända igenfinna i Olavus tryckta mässa 1531. Men som redan sagts är detta t. v. blott en konstruktion utan tillräcklig begrundning, låt vara lockande nog. Det enda vi dokumentariskt veta är, att redan 1527 en förändring av den katolska mässan vid vigslar förekom och börjat väcka oro bland folket.

På i någon mån fast mark komma vi med året 1529. Den evangeliska sakens tryggare ställning efter Västeråsriksdagen 1527 och konung-

¹ C. R. Martin trodde sig (Sveriges första svenska mässa 1901) av en överskrift till en psalm i 1526 års psalmbäfte finna det sannolikast, att församlingsgudstjänsten redan den tiden höll på att försvenskas åtminstone å några orter.

ens kröning 1528 medförde större reformatorisk aktivitet. Som Bri-lioth påpekar *kom då en framstöt till införande av evangelisk gudstjänst på svenska*, och detta ej enbart i huvudstaden. Därom hava vi en rad välbekanta vittnesbörd. En centralpunkt i Västgötaherrarnas anklagelser mot Gustav vid upprorets början vårvintern 1529 var ju, att »hans nåde haver låtit förvandla mässan på svenskt mål» (Svenska riksdagsakter I s. 135). Och i Smälänningarnas brev till riksråden m. fl. 8 april 1529 heter det: »Som vi nu hört och förstått hava, att han (Gustav) haver ätit kött i fastan och kommit andra det till att äta, förvandlat mässan på svenska, att många i Stockholm och där upp i landet göra där stor gabbelse utav...» (GVR VI s. 358). I ett brev, som Mauritius Ferber 20 aug. 1529 skrev till biskop Brask (i Frauenburgs biskopsarkiv, tryckt hos J. Kolberg: *Aus dem Leben der letzten katholischen Bischöfe Schwedens 1914*, påpekad av teol. kand. S. Kjöl-lerström) säger brevskrivaren sig genom brev från Brask av 4 aug. ha fått veta, huru det lutherska kätteriet utbredes i Sverige »horrendum-que facinus in effusione sanguinis Christi per sacrilegos homines perpetratum esse». På denna framstöt syftar väl ock Olavus Petris utsaga i hans skrift »Orsak, varföre mässan bör vara på det tungomål, som den menige man förståndeligt är» maj 1531, att »man upptagit haver mässan på vårt eget modersmål i Stockholm och några andra städer», och borgmästarens och rådets i Stockholm yttrande i brev till Dalarna mars 1531 (se nedan) att de »svensk mässa i lång tid haft hava».

Stockholm gick som synes i spetsen för bruket av svensk mässa i en eller annan form och gav därigenom största tillskottet till den katolska reaktionsjämsningen våren 1529. Gustav Vasa anmodade därför ock Stockholms ståthållare Pär Hård och stadens råd att taga detta bruk under omprövning. Med anledning härav tillkom det bekanta *beslutet måndag 10 maj 1529*, som i stadens tänkebok refereras så: »Samma dag vart ock handlat i den evangeliska saken ... och samtyckte alla att evangelium skulle rent och klart predikas så här efter som här till. Och vart röstat om den svenska mässan, om hon skulle bli ståndandes eller ej. Då gav hela rådet där sina röster till, att hon skulle hållas, undantagandes Peder Månson, Lasse Björnson och Hans Eskilson, de ville icke giva deras röster till. Men så vart det dock belevat, att den svenska mässan skulle hållas, och skulle man dock

likväl icke lägga platt ned den latinska mässan.» (Ludvig Larssons edition 1929, s. 272 f.). Tänkebokens formulering ger här vid handen, att det sannolikt nu var fråga om högmässan.

Alltnog, i Stockholm vidtogs med anledning av det ömtåliga läget i folkstämningen den anordningen maj 1529, att *både latinsk och svensk mässa finge användas*; att undertrycka den redan i bruk varande svenska gick blott en liten minoritet med på. Till denna förmedlande ståndpunkt bekände sig konungen själv, sedan upproret kuvats och oron börjat lägga sig. På riksdagen i Strängnäs juni 1529 förklarade han, »att han om det ärendet varken haver gjort bud eller förbud utan låtit dem därmed bestämma, där sådant skett är, så att de hava mått göra därom, eftersom de mente sig kunna försvarat med Guds ord, över vilket hans nåde bekänner sig ingen makt hava. Är ej heller allenast detta skett i Sveriges rike, utan också i Tyskland, Liffland, Danmark, Holstein och andra land flere. Och lägges dock den latinska mässan icke ned för den skull utan bliver ock hållen ...» Vi finna igen samma religionspolitik, med återfallande på Guds ord som högsta instans, vilken vi överhuvud möta i Gustavs regering under hans första årtionde och som sedan blir ledstjärnan för Karl IX i hans kamp mot prästerskapets tyskinfluerade nyortodoxi.

Denna mellanlinje med parallellt bruk av latinsk och svensk mässa skulle icke länge bli hållen i kyrkans centrum. Den sista delen av Stockholms stads tänkebok, som Olavus som sekreterare förde, 1530—31, uppbrann 1753 vid rådhusets brand. C. G. Tessin hade emellertid skaffat sig utdrag; början av dessa ha nu för första gången tryckts i den ovan citerade edition av tänkeboken, som Ludvig Larsson 1929 utgivit i Vetenskaps-societetens i Lund skrifter. Där finnas från 1530 ett par ej ointressanta uppgifter om förhandlingar beträffande en ny orgel i stadskyrkan och försäljandet av rökelsekaret för att få bidrag till orgelbygget. Så kommer vid Bartholomei tid 1530 den minst sagt märkliga notis (sid. 349, först uppmärksammas av Kjällerström), som drager ett streck över alla hittillsvarande konstruktioner av gången vid svenska mässans segertåg i Sverige: »Wart belevat av hela rådet att ingen Latinisk mässa skulle hållas här i staden. Därföre alla präster och munkar voro kallade på rådstugan och dem förbjudet att mässa på annat språk än svenska».

I rikets huvudstad beslöts alltså sommaren 1530 i den mäst energiska form att definitivt borttaga varje latinsk mässa, till och med i klostret. Man kunde möjligen tänka, att detta var ett under konungens frånvaro (han var just då i Finland) fattat förhastat beslut, som denne enligt sin proklamation från Strängnäs 1529 snart åter rättade till. Men under forskandet härom fann jag i stället *tvenne dokument, som till fullo bekräfta tänkebokens uppgift* och ytterligare klargöra konungens och de ledande männens »mässpolitik». Dalkarlarna hade i klockupproret tydligen hört ryktet om vad som skett och förklarat att de icke ärnade tolerera den svenska mässan. Härpå svarade Gustav lugnande i ett brev till menige man i Dalarna 24—25 mars 1531 (Gustav Vasas registratur VII s. 294): »Så hava vi icke befallt någrom att mässa på svenska ej heller efter denna dag tillstädja vilja utan allenast där de själva hava begärt av oss, som är borgmästare, råd och den mene man i Stockholms stad». Några dagar senare, 31 mars, skriver borgmästare och råd jämte menigheten i Stockholm till Dalarna: dalkarlarna få ej ge kungen så mycket skuld i allt, »ej heller för den svenska mässans skull . . . efter hans nåde ingen haver därtill nödt eller trängt utan låtit dem därmed bestämma, som förfarna äro i Skriften och Guds ord . . . Denna sak rör oss här i Stockholm allra mäst, efter vi samma svensk mässa i en lång tid haft hava, där oss dock ingen människa utan klara Guds ord tilltvingat haver, och mena vi att någon annan därav ingen skada sker, efter I ären ju fria till att hålla edra mässor som eder själv täckes», varpå försvar för svensk mässa ges och dalkarlarna liksom i Gustavs brev inbjudas att skicka sändebud från varje socken till Stockholm för att själva se och höra, om det är så okristligt med den svenska mässan, som agitatorer i Dalarna låta utsprida.

Saken ligger klar. *Rådet och menigheten i Stockholm har 1530 ej blott beslutat, att endast svensk mässa får hållas, utan även fått konungens bifall härtill*; och Gustav proklamerar för fortsättningen att när någon menighet genom sina lagliga organ begär blott svensk mässa, så blir det så, lika väl som de församlingar som så önska få behålla sin latinska mässa. Men de officiella uttalandena äro dock nu inställda på den svenska mässans sakliga företråde; om jämsides bruk av latinsk och svensk mässa i samma menighet talas ej vidare. Den politiska bakgrunden till denna evangeliska framryckning utgjordes väl i viss mån

av utvecklingen i Danmark och Tyskland. Med utgångspunkt från rikets huvudstad går från 1530 reformatörernas strävan ut på att överallt i riket ersätta den latinska mässan med den svenska.

Som första led i denna strävan kom 10 maj 1531 Olavus förutnämnda skrift: »Orsak varföre mässan etc.», och väl strax därefter hans berömda »*Den svenska mässan efter som hon nu hålles i Stockholm*». Denna mässordning företer som bekant en del egendomligheter, bl. a. lectio continua och saknad av varje antydan om predikan, vilka framkallat åtskilliga mer eller mindre ansträngda förklaringsförsök. Ett verkligt genialt grepp ut från det då föreliggande materialet var Bri-lioths ovan antydda hypotes i hans stora bok om nattvarden 1926, att denna mässordning tillkommit för lågmässa med evangelisk kommunion, där särskild predikan icke ansågs behövlig, och att den icke från början avsåg att ersätta den ordinarie latinska högmässan med svensk predikan. Men om Olavus svenska mässa ursprungligen tillkommit som lågmässa, har detta skett på ett tidigare stadium (jfr ovan). *I den form, i vilken mässan utgavs 1531, utgjorde den otvivelaktigt den då redan sedan åtskillig tid gällande högmässan* i Stockholm och några andra platser och var avsedd att bli normerande för den svenska högmässogudstjänsten överhuvud i landet. De ovan påpekade dokumenten tillåta knappast någon annan tolkning.

Men då blir det så mycket omdebatterade *problemet om predikans ställning till denna mässa åter aktuellt*. Prästerskapets predikoskyldigheter på sön- och helgdagar följde givetvis med reformationen och hade framhållits redan av det väsentligen erasmiskt (reformistiskt) sammansatta kyrkomötet i Örebro febr. 1529 (H. Elmquist: Örebro möte 1529, 1929 s. 22) och i Gustavs påbud vid rådmötet i Skara okt. 1529 (Svenska riksdagsakter I, s. 152). Direkta vittnesbörd finnas ock om att i den då ännu vanliga latinska högmässan predikan förekom på svenska. Det är självfallet att Olavus allra minst ville ha svensk högmässa utan predikan; belägg kunna hopas för hans betoning av predikan som det viktigaste vid gudstjänsten. Till prästernas hjälp härför hade han *ett par månader efter det definitiva beslutet i Stockholm om blott svensk mässa utgivit sin stora postilla* (»En liten postilla», nov. 1530). När den kommer ut, har den väl alltså påskyndats av detta beslut och har närmast Stockholms svenska gudstjänster i sikte (det

är nästan förunderligt, huru väl genom de nya dokumentfyndens uppgifter alla kända fakta foga sig samman). — Men även en framkommen tendens till ensidigt betonande av predikan avvisar Olavus. Då det säges att när man har predikan blir man salig utan mässa, svarar Olavus: »Kristi nattvard eller mässa och Guds ord måste följas åt. Ej skall heller mässan hållas, utan predikan är gången före . . . utan där som man predikar Guds ord, där måste man också hava mässa med, om eljes kan något litet tillfälle givas därtill» (Orsak etc. 1531).

Men om sålunda *evangelisk predikan tillhörde högmässogudstjänsten enligt 1531 års form*, blir frågan, *var* den haft sin plats. Tre huvuduppfattningar ha här kunnat göra sig gällande. Den i den nyare forskningen vanligast omfattade torde vara, att predikan utgjort en särskild, liturgiskt inramad akt, vilken föregått hela Olavus mässakt. En annan möjlighet har varit att taga Olavus bokstavligt på orden, både de ovan citerade orden, att predikan skall gå före mässan, och orden i själva mässformuläret, där efter syndabekännelsen och bönen kommer anvisningen: »Följer nu ingången i messone». Efter allokutions- och syndabekännelseakten med avlösning skulle då predikan ha kommit, något som vi i så fall möjligen skulle kunna spåra efterverkan av ännu i den form, som högmässan faktiskt ägde i Luleå juldagen 1600 enligt Bureus utförliga anteckningar om alla gudstjänsterna vid julhelgen under sitt besök där (i Sumlen, utdrag tryckt i bihäfte till Sv. landsmål 1886, en mycket intressant högmässoskildring, vilken så vitt jag vet icke utnyttjats av den liturgihistoriska forskningen). — En tredje möjlighet syntes vara antagandet, att när intet särskilt utsades om predikans plats, det väl ansågs självfallet att den skulle komma på den från katolsk tid traditionella platsen efter trosbekännelsen.

Den sistnämnda, av Brilioth beträffande den svenska predikans plats i den latinska mässan hävdade meningen föreföll mig vara den plausiblaste även beträffande predikans plats i Olavus svenska mässa. Emellertid fick jag för någon tid sedan syn på en notis i ett nyutgivet dokument, vilken torde visa, att *ingendera av de hittills framkomna teorierna träffar verkligheten*. Ett av den senare tidens viktigaste arkivfynd från 1500-talet i Sverige är fil. lic. N. Franséns uppsårande i Västerås av ärkebiskop Laurentius Petris handledning för präster vid anordnandet av mässan och tidegärderna för varje sön- och helgdag hela kyrkoåret, »*De officiis ecclesiasticis*», av Fransén väl med

rätt daterad till senast omkr. 1560. Där möter oss följande märkliga upplysning: »Trosbekännelsen, som i en del andra kyrkor plägar sjungas före predikan, men hos oss efter den samma, enligt en allmän och ju ingalunda förkastlig sed, må för det mästa sjungas på folkmålet» (Franséns ed. 1927, s. 41.) Att predikan skulle komma omedelbart efter evangeliet och sålunda före trosbekännelsen angavs direkt i svenska mässans upplaga 1541. Men Laurentius skulle knappast ha formulerat sina ord så, om den sed, som han talar om, blott varit en knappt två årtionden förut införd nyhet. *Predikan i vår svenska högmässa har nog från början fått sin plats före tron*, i direkt anknytning till evangeliets uppläsning (finnes här möjligen redan medeltida svensk tradition? Jfr Brilioth a. a. sid 395. Som bekant ändrade Johan III med sin mera odlade liturgiska smak i Nova Ordinantia 1575 predikans plats till den nuvarande.)

Hur gick det med den svenska mässan efter dess definitiva seger i Stockholm 1530 och dess därav framkallade utgivande i tryck 1531? Den första notis jag påträffat i denna sak efter mässans tryckning finnes i biskoparnas av Strengnäs och Västerås hemliga protest, 10 aug. 1531, när de ålagts att viga de tre nya biskoparna. Däri protesterade de ock »utöver mera sådana vanbruk, med mässas hållande på det svenska tungomål och sakramentens utskiftelse, med många andra osägliga och förargliga villfarelser» (GVR VII s. 544). Något *tvång till svensk mässa förekom dock ännu icke*. Flere dokument visa att konungen fasthöll vid den politik, som vi sett honom teckna i brevet till dalkarlarna. Olavus anslöt sig själv till denna i sin förskrift till Mässan: »Ingen varder nödgad eller trugad till svensk mässa . . . såsom ingen heller kan nödgas till Guds ord, onödd och otvingad måste man detta hava, så framt det skall göra frukt» (spärr. av mig, en av den svenska reformationens stora befriande proklamationer). »Och såsom ingen skall nödgas här till, så skall man icke heller nödgas här någon i från, utan den som mässan begär på svenska, honom måste man ock låta henne få på svenska». På samma gång *gav Olavus fullt uttryck åt sin principiellt avvisande ställning till den latinska mässan, även där den förenades med svensk predikan*: »Men de som säga, att man skall predika Guds ord och lika väl hålla mässan på latin, de giva nogsamt tillkänna att de icke veta, till vad mässan stiftad är och vad hon inbära haver . . . Det är fast oredligt (när man

det eljes besinnar) att sådana dråpliga ting skola förhandlas på ett främmande tungomål och gå oss så förbi utan nytta och gagn. . . . därför måste mässan ske på det mål som är dem förståeligt . . . Såsom man nu icke kan predika till förbättring på latin, så kan man icke heller mässa till förbättring på latin».

Olavus väntade sig också den latinska mässans undanträngande: »Ty om det kommer där till att den svenska mässan kommer på gång, så vill det komma därtill att den latinska mässan icke vill varda så mycket aktat, som hon haver hertill dags varit aktad» — tillika ett vittnesbörd om den allmänna utbredning som den latinska mässan ännu 1531 ägde. Direkta uppgifter om, i vad mån den svenska mässan trängde fram under förra hälften av 1530-talet, har jag icke funnit. Ett indirekt vittnesbörd om dess hastigt ökade bruk åtminstone i rikets centralare delar ligger väl i det starka behovet av nya upplagor av Olavus tryckta mässa. Redan 1535 och så åter 1537 kommo sådana upplagor. Den sistnämnda, *mässboken 1537*, är märklig i mer än ett avseende. Våra kulturforskare hava med rätt strukit under det närmande till den latinska mässan, som där möter genom rätten att taga ett par partier på latin, för att de skulle kunna sjungas; den alltid religiöst konservativa allmogen ville förmodligen även efter övergången till svensk form ha åtminstone delvis sjungen mässa. Men just denna kompromiss gent emot folkmeningen tyder *måhända redan på, att nu skall den svenska mässan genomföras ut över landet* på annat vis än förut, och att dess fredliga antagande då behöver underlättas. Vid denna tid möta vi i själva verket också en rad *notiser från olika trakter*, ända ut i landets utkanter, som vittna i samma riktning. I Skellefteå landsförsamling gjorde kyrkoherde Björn juldagen 1536 första försöket att läsa svensk mässa, som »icke var mycket välkommen», som kaplanen Andreas Olai antecknat i kyrkoboken; och i Umeå landsförsamling, där kyrkan genom kyrkoherden Bo fått sin första orgel 1535 (mycket tidigt för en svensk landsförsamling), och nattvarden med kalken åt lekmännen första gången utdelats 1536, hölls den första svenska mässan kändelsmässo 1537 (enligt en anteckning i en gammal bibel, meddelad av Bygdén i hans utomordentliga norrländska herdaminne). Från andra socknar i Norrland möta notiser i liknande riktning. Det samma gäller mellersta Sverige. Den 31 okt. 1537 fick Lars Gudmundsson ett prebende av Gustav Vasa i Linköping, för att han skulle hålla svenska

mässan uppe (GVR 1537 s. 372). I maj följande år anhöll biskop Botvid om någon prebenda, ty i Strängnäs var »stor nöd om en god man, som svenska mässan ... kunde uppehålla». Paulus Juusten lämnar i sin biskopskrönika (ed. 1799, s. 37 f.) notiser i samma riktning beträffande Finland och tror sig t. o. m. veta om ett kungligt påbud i saken: i biskop Martin Skyttes tid avskaffades privata och vråmässor, den kyrkliga sången förändras och korrigeras, etc., »Suecicam missam in ecclesia Aboënsi primus celebravit D. Laurentius Canuti; coacti sunt deinde eam ordine celebrare omnes, intercedente regio mandato (si recte nemini) 1538», liksom vid samma tid en del katolska kyrkobruk bortlades. Även må erinras om att Gustav Vasa i sitt bekanta straffbrev till ärkebiskopen april 1539, sedan han av andra anledningar kommit i konflikt med reformatörerna, finner en angreppspunkt i den dominerande ställning som de givit kravet på svensk mässa: det var icke hans nådes vilja att svenska mässan skulle påtvingas folket, som nu sker (GVR XII s. 144 f.).

O. Ahnfelt trodde sig (Svenska kyrkans ordning under Gustav den förstes regering 1893) ha funnit ett förut okänt kyrkomöte i Uppsala 1539 av största betydelse; där skulle bl. a. den svenska mässan ha påbjudits för hela landet. Denna även av mig (Den svenska reformationens begynnelse, 1923) accepterade uppgift torde knappast vara riktig, dock icke i den meningen, att ett sådant beslut kommit först senare, utan snarare att det skett tidigare. Kjällerström har i en till Kyrkohistorisk Årsskrift inlämnad undersökning påvisat ett förut okänt kyrkomöte i Uppsala 1537. Åtskilligt tyder på att ej blott en första försvenskning av Luthers lilla katekes och utgivandet av den nya mässboken utan även andra viktiga ting, bl. a. åtgärder till den svenska mässans slutliga införande, sammanhånga med detta möte. Men detta tillhör Kjällerströms forskning, lika väl som den verkliga gången och innebörden av Georg Normans kyrkliga förordningar. Här må blott till sist framhållas, att i Normans visitationer 1540 (då även Vadstena kloster ålades bruka svensk mässa) liksom mässbokens nya upplaga 1541 svensk mässa förutsattes som den normala, ehuru latinsk mässa här och där avskaffas först under 1540-talets lopp. Utvecklingen har nog gått snabbare och rätlinigare hän mot svensk mässa, än man hittills varit böjd att antaga.

FRÅN DEN TEOLOGISKA SAMTIDEN

SVENSKA KYRKANS HISTORIA — ETT STORT VETENSKAPLIGT FÖRETAG.

Det är svårt att tänka sig ett vetenskapligt företag som är mera av behovet påkallat än en omfattande och ingående skildring av den svenska kyrkans historia. Det kan nämligen icke nekas, att en av de allra svåraste bristerna i den svenska teologiska och historiska litteraturen är att en dylik allt hitintills icke kunnat åvägbringas. Detta faktum faller så mycket skarpare i ögonen, som vi ju bara från senare tid äga flera åt den svenska historien ägnade samlingsverk. Visserligen påbörjade sedermera ärkebiskopen Reuterdaahl för bortåt nittio år sedan en för sin tid monumental och banbrytande svensk kyrkohistoria. Men han lyckades icke föra fram verket längre än till reformations-tiden. Biskop Anjou, som på sätt och vis fullföljde Reuterdahls verk, medhann endast teckna 1500- och 1600-talens historia. Sedan dessa verks tillkomst har mer än ett halvsekel gått. Denna tid har, särskilt vad de senaste decennierna beträffar, varit rik på betydelsefull svensk kyrkohistorisk specialforskning. Men den uppgift, som Reuterdaahl en gång upptog, har alltjämt fått vänta på sin lösning. Vad som redan för Reuterdaahl och Anjou visade sig omöjligt — nämligen att för en enskild man vetenskapligt genomarbete och teckna hela den svenska kyrkans historia — torde enligt sakens natur ännu mindre nu kunna på ett tillfredsställande sätt genomföras av en ensam forskare. Å andra sidan har genom den nyare källforskningen så betydande förarbeten gjorts, att en vetenskapligt sammanfattande överblick ter sig både mera trängande och mera genomförbar än tidigare.

Redan före världskriget gjorde den då nyligen till Lund komne professor Hjalmar Holmquist ett försök att samla en rad yngre forskare kring den ovan nämnda uppgiften. Planen var redan ordnad och uppörelse i allt väsentligt träffad, då vissa opåräknade svårig-

heter i fråga om medarbetarskapet och sedan världskrigets utbrott tillsvdare gjorde planen om intet. Den energi, som utmärker professor Holmquist, tillät honom emellertid icke att släppa tanken. Och nya möjligheter att förverkliga densamma uppstodo därigenom att en rad yngre, på skilda tider arbetande kyrkohistoriska forskare av oomtvistlig kapacitet framträdde.

Så sammankallade professor Holmquist hösten 1929 några för saken intresserade till en överläggning, vilken resulterade däri att man beslöt försöka sätta företaget i gång samt utsåg en redaktionskommitté, en huvudredaktör och en redaktionssekreterare. Kommittén hade förmånen att till ordförande kunna få Lundabiskopen Edv. Rodhe, som bredvid sin omfattande biskopsgärning med stort intresse ägnar sig åt produktiv kyrkohistorisk forskning. Självskrivnen medlem i redaktionskommittén blev givetvis verkets huvudredaktör Holmquist, övriga medlemmar blevo professorerna Yngve Brilioth och Gottfrid Carlsson samt dåvarande docenten vid Lunds universitet, numera professorn vid Åbo akademi Ernst Newman. Till medredaktör och redaktionssekreterare utsågs docenten vid Lunds universitet Hilding Pleijel.

Till en början hade man närmast tänkt sig ett företag ungefär analogt med t. ex. de från Oxford eller Cambridge utgivna välbekanta historiska samlingsverken, alltså ett lundensiskt företag. Under förhandlingarnas gång vidgades emellertid planen, då redaktionen hade förmånen att på hänvändelse till forskare i övre Sverige, som kunde tänkas vara villiga att medarbeta, få tillmötesgående svar. Därigenom blev det ock möjligt att besätta samtliga i planen avgränsade tidskedan med på respektive områden speciellt dokumenterade fackmän.

Ej minst viktigt var att Svenska kyrkans diakonistyrelses bokförlag, som redan vid det tidigare tillfället åtagit sig förläggandet, nu visade särskilt intresse och tillmötesgående. Så har i dagarna kontrakt avslutats.

Verket avser att giva en på vetenskaplig forskning grundad, för allmänheten tillgänglig framställning av den svenska kyrkans historia från Anskar till nutiden, samt blir rikt illustrerat ävensom försett med vetenskapliga noter och hänvisningar. Det kommer att utgivas i nio band på i genomsnitt omkring 400 textsidor enligt följande plan.

I. Missionstiden och den tidigare medeltiden, av professor K. B. Westman, Uppsala.

II. Den senare medeltiden, av professor Yngve Brilioth, Lund.

III. Reformationstidevarvet, av professor Hjalmar Holmquist, Lund.

IV. Kyrkoorganisationens och ortodoxiens tid, av teol. och fil. doktor Rurik Holm, Näs.

V. Den karolinska fromheten, pietismen och herrnhutismen, av docent Hilding Pleijel, Lund.

VI: 1. Upplysningens tid, av lektor H. Wijkmark, Stockholm.

VI: 2. Neologiens och romantikens tid, av lektor Emil Liedgren, Västerås.

VII. Folkväckelsernas och den kyrkliga förnyelsens tid, av professor Ernst Newman, Åbo.

VIII: 1. Nutiden (från 1890-talet), av biskop Edvard Rodhe, Lund.

VIII: 2. Den svenska missionens historia, av docenten lektor G. W. Lindeberg, Lund.

IX. Den svenska teologiens historia, av professor Gustaf Aulén, Lund.

Verket är avsett att från och med 1933 utkomma under loppet av ungefär fem år samt begynna med banden tre och fyra.

När man betänker den roll, som den svenska kyrkan spelat och alltjämt spelar i vårt folks liv, måste det från såväl teologisk och kyrklig som från allmän vetenskaplig och kulturell synpunkt hälsas med den största tillfredsställelse, att vi äntligen kunna emotse ett verk av den omfattning och den kvalitet, för vilken såväl planläggningen som medarbetarnas namn borga.

* * *

*

Med professor G. G. Rosenqvist bortgång har Finlands teologi förlorat en av sina förgrundsgestalter under de senaste decennierna. Det är framför allt på tvenne områden, som han gjort en vägande insats, nämligen dels inom socialietiken, dels i fråga om den systematiska teologiens principiella grundläggning.

Många äro de samhällsproblem, som R. upptagit till behandling,

frågor av såväl mera allmänt principiell innebörd som föranledda av det aktuella läget. När man nu står inför det avslutade livsverket och låter blicken överskåda det i dess helhet, så är det emellertid icke närmast vid denna sida av R:s författarskap, som blicken fångas. Åtminstone hos den mera avlägsna iakttagaren vill den företrädesvis dröja vid R:s rent principiella systematiskt-teologiska insats, vilken inramas av de båda genom ett kvartsekel från varandra skilda stora arbetena »Den filosofiska grundvalen för Albrecht Ritschls teologi med särskild hänsyn till förhållandet mellan Ritschl och Lotze» 1902 samt »Religionsproblemet» 1927.

För att förstå betydelsen av Rosenqvists gärning måste man erinra sig situationen kring sekelskiftet. I allmänhet behärskades läget av den ritschlska teologien. Men det saknades icke heller tecken, som förrådde, att ställningen icke var så stabiliserad, som det kunde se ut, tecken som förebådade att något nytt var statt i framväxande. Det är i denna miljö, som man har att infoga Rosenqvists tidigare arbete, även det ett ibland tecknen på den försiggående omorienteringen. Ty även om R. till sin utbildning och studietid tillhörde ett något äldre skede, så är dock hans andliga släktskap med den nya strömning som bryter fram påtaglig. När han känner sig otillfredsställd med den ritschlska teologien och finner, att den prisger för kristendomen väsentliga moment, så låg det på grund av hans starkt filosofiska inriktning närmast till hands för honom, att underkasta den en granskning med hänsyn till dess »filosofiska grundval». Huvudfelet i den ritschlska åskådningen finner han däri, att den ej tillräckligt kan tillvarata kristendomens transcendentia, »metafysiska» halt. Därmed kommer han i nära förbindelse med tankar, som särskilt framförts av G. Wobbermin. Som motto för sin Ritschlkritik sätter Rosenqvist också bland annat Wobbermins ord: »Theologie ohne Methaphysik ist unmöglich». Det intresse, som härvid driver honom, är emellertid icke så mycket att nå fram till en allmänt metafysisk åskådning, utan fastmer att göra fullt allvar av den kristna gudsgemenskapens realitet och dess teocentriska bestämdhet. »Den religiösa och kristna anden måste komma i omedelbar beröring med ett gudomligt 'An-sich', måste nå en verklighet, högre, fullare, rikare än all blott idealitet. Denna ande förmår i längden icke leva inom den torftiga sfären av religiösa upplevelser, förlopp och

värden, utan törstar och trängtar efter den levande Guden själv . . . En teologi, som enligt sina förutsättningar icke förmår tillfredsställa detta religiösa grundbehov, bär inom sig själv sin dom». I dessa ord har R. givit så att säga sitt teologiska program.

Men han har icke blott formulerat ett program. I sitt stora arbete »Religionsproblemet» har han givit det positiva utförandet. Ständigt beredd att lära låter han här andra forskare rikligen komma till ordet. Detta arbete kan därför gälla såsom ett tvärsnitt av den nutida religionsfilosofiens arbete och är en utmärkt introduktion däri. Men problemen, kring vilka diskussionen i detta arbete samlar sig, äro hans egna problem, och i centrum står hans beständiga fråga om religionens sanning i betydelsen av dess transsubjektiva realitet. Det skulle föra för långt att här närmare ingå på detta arbete, vilket för övrigt tidigare blivit recenserat och utförligt diskuterat i denna tidskrift (årg. 1928, sid. 67—70, 198—206, 308—312).

Lägger man bredvid varandra skriften från sekelskiftet och »Religionsproblemet» av år 1927, så kan man icke undgå att få ett starkt intryck av enhetligheten i Rosenqvists forskargärning. Samma program, som han uppställt i den förra, fullföljer han ett kvartsekel längre fram i den senare. Att han kunde göra detta i intimaste förbindelse med det närvarande teologiska arbetet, är det tydligaste beviset på att redan programmet från sekelskiftet pekade framåt. Detta upphäves ej därav, att vissa älsklingstankar hos Rosenqvist — så framför allt hans tilltro till en idealistisk metafysiks hjälp vid försöket att säkerställa den kristna trons transsubjektiva betydelse — snarast visa i riktning mot ett äldre teologiskt stadium. Det från allmän-teologisk synpunkt betydelsefulla i G. G. Rosenqvists gärning ligger däri, att han genom sitt målmedvetna arbete på den systematiska teologiens principiella grundläggning bidragit till att röja väg för den teologi, som under de sista decennierna arbetat sig fram.

* * *

*

Den 13 mars avled i Helsingfors professorn i nytestamentlig exegetik Arthur Hjelt. Han var född 1868 och hade alltså ännu ej uppnått pensionsåldern. Sedan 1892 hade han varit knuten till Helsing-

fors universitet. Han blev ordinarie professor i gammaltestamentlig exegetik 1904, vilken profession han 1926 efter E. Stenij's bortgång utbytte mot den nytestamentliga lärostolen. Han erhöll teologiskt hedersdoktorat i Lund 1918.

Den avlidne tillhörde den i flera hänseenden bekanta lärdomssläkten Hjelt. Hans fader var den åtminstone för en äldre läkargeneration välkände läkaren och vetenskapsmannen arkiatern Otto Edvard Hjelt, och en broder till honom var kemisten Edvard Hjelt, Helsingforsuniversitetets fleråriga vicekansler, som under brytningsåren omkring 1918 genom sin diplomatiska gärning i Berlin gjorde sitt land högst betydande tjänster. Det tyska ingripandet under frihetskampen var en direkt frukt av hans politiska insats. Arthur Hjelt ägde åtskilligt av alla Hjeltars mångsidighet. Utom exegetiken hade numismatiken fångat hans intresse. Han var under många år föreståndare för universitetets mynt- och medaljkabinett. Han var en bland grundarna av K. F. U. M. i Helsingfors på 1890-talet, var en nitisk medarbetare i den kristliga studentrörelsen och under de senare åren djupt engagerad i den ekumeniska kyrkorörelsen. Under en lång följd av år har Hjelt delat tid och kraft mellan universitetet och arbetet i den lärda kommitté, som för närvarande är sysselsatt med att verkställa en ny översättning av bibeln till finska, till ersättning för den gamla av 1642. Det var, såsom det meddelats, mitt under sysselsättningen med detta arbete som den tunga hand drabbade honom, som sedan efter några dagar för alltid ryckte honom bort från det värv som han under de senare åren skänkt kanske huvudparten av sin kraft.

Professor Hjelts vetenskapliga specialforskningar rörde sig på den gamla syriska bibelöversättningens område. Han hörde till de få exegeter i Norden, som på detta besvärliga gebit kunna göra självständiga insatser. Redan 1901 utgav han det lärda arbetet *Die altsyrische Evangelienübersetzung und Tatians Diatessaron*, sedermera ingående som en del i Zahns *Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons*. Han utnyttjade vid utarbetandet av detta verk det nya handskriftsfynd som på 1890-talet gjordes i Katarinaklostret på Sinai av de båda lärda engelska damerna, tvillingsystrarna Agnes Smith Lewis och Margaret Dunlop Gibson. Jag avser fyndet av den sedermera så högt berömda evangeliepalimpsesten codex Syro-Sinaiticus. För att

personligen på vissa punkter kollationera texten underkastade sig Hjelt mödan att 1911 själv göra en resa till Sinai. Därvid uppkom hos honom tanken, att det skulle vara en vinst för forskningen, om man kunde med den moderna teknikens metoder fotografera hela handskriften och sålunda göra dess text i ett med originalet jämförligt skick tillgänglig för forskningen. Så startade Hjelt med otrolig energi och under övertvinnande av många svårigheter sin andra Sinaiexpedition hösten 1928. Dess viktigaste resultat föreligger i den ståtliga fotografiska reproduktion av den syriska handskriften, som utkom förra hösten och på visst sätt kan sägas vara kronan och avslutningen på Hjelts vetenskapliga livsverk. Hjelt var ända till slutet trogen sin redan i den första avhandlingen framlagda teori angående betydelsen av cod. Syr.-Sin. Den kan uttryckas så: Syr.-Sin. är oberoende av Tatians Diatessaron. Den gammalsyriska fyrdelade evangelieöversättningen har uppstått före Tatians evangelieharmonii. Evangelion da-Mepharreschê, representerad av Syr.-Sin., är alltså den syriska kyrkans äldsta evangelium. Även den konkurrerande handskriften Syrus Curetonianus är beroende av Tatian. Evangelierna kommo icke såsom tetraevangelium till de syriska kristna, utan ett och ett, och blevo på skilda tider och av skilda författare översatta till syriskan. Om nu Tatians verk uppstod omkring 172, måste den äldsta syriska översättningen ha uppkommit under första hälften av andra århundradet. Sålunda är den text Syr.-Sin. innehåller den absolut äldsta översättningen till evangelierna. Hjelt hade meningsfränder i t. ex. Mrs. Lewis och prof. Adalbert Merx, men har blivit motsagd bl. a. av Burkitt. Hur det sig än förhåller med denna invecklade fråga, har Hjelt i alla händelser för utforskandet av den syriska bibelns historia gjort insatser av bestående värde, framför allt genom den sista stora och praktfulla publikationen.

Den stort anlagda finska realordbok till bibeln, med vars utgivande Hjelt under medarbetarskap av många vetenskapsmän i Norden och Tyskland sedan många år varit sysselsatt, hann han däremot, trots sin ihärdighet och okuvlighet inför mötande svårigheter, icke att se fullbordad. Hälften ungefär lär vara färdig i tryck. Hur snart det återstående kan väntas utkomma är under nu inträdda förhållanden svårt att säga. Det hela var beräknat utkomma till julen 1932.

Sin sextioårsdag firade Arthur Hjelt den 18 okt. 1928 på toppen

av Sinai berg, omgiven av sina kamrater under resan. Det var en lycklig dag i hans liv. Han såg sin idé tryggad och njöt av att ha känt sin kraft räcka till mitt under alla resans strapatser. Men snart måste även denna okuvliga energi och beundransvärda arbetsförmåga brytas ned.

I Arthur Hjelt sörja Nordens exegeter en god och vänfast kollega, en ihärdig arbetare och en forskare, som på sitt speciella område gjort insatser av förblivande värde.

* *
* *

Robert Henry Charles, Archdeacon of Westminster, lämnade den 30 januari innevarande år detta förgängliga. Därmed har en forskargärning av osedvanlig intensitet nått sitt slut.

Redan i ganska unga år hade Charles kommit till klarhet över det fält, på vilket han ville sätta in: den judiska och fornkristna eskatologien. På detta område har han ock fått utföra en gärning som med all rätt gjort hans namn bekant över allt i världen, där man intresserar sig för bibelforskning, och som utan tvivel kommer att bevara det namnet levande under långa tider framåt.

Efter hans år 1893 publicerade översättning av den etiopiska Henoksboken följde en lång rad banbrytande editioner och undersökningar av andra bland de gammaltestamentliga pseudepigraferna. 1913 utkom en av Charles i förening med andra engelska lärde utgiven standardupplaga i två ståtliga volymer av »Apocrypha and Pseudepigrapha of the O. T.», i engelsk tolkning med utförliga inledningar och noter. Särskilt omnämmande förtjäna ock hans uppmärksammade, mycket ingående kommentar till Johannesapokalypsen, 1920, (2 bd), samt hans Danielskommentar av år 1929.

Av mera sammanfattande natur äro Charles' båda arbeten: »A critical history of the doctrine of a future life in Israel, in Judaism, and in Christianity», 1899 (2 uppl. 1913), och det populärvetenskapliga »Religious development between the O. and N. Testament», 1914.

Charles' styrka torde kunna sägas ligga i den suveräna behärsksningen av ett ofantligt detaljstoff på det område, varåt han ägnat sitt liv. Med glädje och hängivenhet har han gripit sig an med att reda ut

de ofta mycket tilltrasslade trådarna i de apokalyptiska skrifternas härva. Hans ovanligt mångsidiga språkkunnighet har härvid varit av den allra största betydelse.

Till sin allmänna teologiska ståndpunkt framstår Charles som en utpräglad och stridbar representant för den »modernistiska» flygeln inom sin kyrka. Med stort eftertryck kräver han en »reinterpretation»; ej minst gäller detta krav beträffande de eskatologiska tankelinjerna.

Olika serier av de predikoföredrag, han såsom archdeacon hållit i den ärevördiga Westminster Abbey, hava utkommit av trycket. Tre av de mest kända äro: »The resurrection life», 1919, »The adventure into the unknown», 1923, »The teaching of the N. T. on divorce», 1923. Det torde svårligen kunna sägas, att han i dessa arbeten står på samma höjd som i sina textforskningar och i sitt historiskt-kritiska författarskap.

*
*
*

Just då tidskriften skall gå i press, kommer meddelandet från Tyskland, att en av den nutida religionsvetenskapens främste, professorn i Göttingen Richard Reitzenstein, fått sluta sin bana. Klassisk filolog till professionen riktades hans intresse snart på frågan om förhållandet mellan den tidigaste kristendomen och dess hellenistisk-synkretistiska omgivning. I en rad betydelsefulla undersökningar, bland vilka må erinras om »Poimandres», »Die hellenistischen Mysterienreligionen», »Historia Monachorum und Historia Lausiaca», »Das iranische Erlösungsmysterium» — hans sista större arbete behandlar »Die Vorgeschichte der christlichen Taufe» — har han sökt klarlägga de religionshistoriska sammanhangen kring den tidigaste kristendomen. Genom sina geniala, ofta oförvägna kombinationer har han varit en av den nutida teologiens främste arbetsgivare. Även om det av honom såsom bakgrund för den senantika fromheten postulerade »iranska frälsningsmysteriet», skulle visa sig vara blott en fiktion, så är det dock en i hög grad fruktbar fiktion. Såsom arbetshypotes har den mycket bidragit att rikta uppmärksamheten på dunkla problemsammanhang. Och framför allt har R:s forskning bidragit till, att man nu klarare än förut ser den hellenistisk-synkretistiska religionsvärldens typ-egendomlighet, men därmed också typskillnaden mellan denna och urkristendomen.

TEOLOGISK LITTERATUR

JAMES MOFFATT: *Love in the New Testament. Hodder & Stoughton, 1929. XV + 333 sid. Pris: 10¹/₂ sh.*

»Kristendomen är kärlekens religion.»

Ja, men vad mena vi egentligen med uttrycket »kärlekens religion»?

I allmänhet torde man inte ha någon känsla av att en dylik fråga kunde behöva ställas. Här som ofta framkallar det ständigt upprepade slagordet intrycket av en självklarhet, som avklipper frågan om den närmare innebörden av det brukade talesättet.

Inom ganska vida kretsar torde man *de facto* fatta uttrycket »kärlekens religion» så, att det innebär, icke så mycket att »Gud är kärleken», som att »kärleken är Gud» — eller kanske vi ännu trognare återgiva meningen genom att skriva Gud med liten bokstav — »kärleken är gud», det gudomliga, d. ä. det ädlaste och djupaste och värdefullaste, i tillvaron.

Där man åter verkligen utgår ifrån det berömda Johannes-ordet »Gud är kärleken», händer det ofta att man betraktar och behandlar denna utsaga såsom något rationellt, en axiomatisk och självklar sats för det ideellt-humana tänkandet. Övertygelsen om Guds kärlek såsom hela tillvarons bärande makt skulle vara det enklaste av allt.

James Moffatt, den engelskfödde New-York-professorn, har i föreliggande arbete gripit sig an med den historiska uppgiften att undersöka vilken betydelse och vilken plats »kärleken» faktiskt har inom den äldsta kristenheten, för så vitt vi nämligen känna densamma genom dess klassiska urkundssamling, vårt N. T. Denna uppgift är uppenbarligen av största vikt och intresse. Så mycket mer överraskande är onekligen det förhållandet, att den så pass sällan blivit upptagen till behandling av de exegetiska forskarna. Någon mera ingående undersökning av kärleken i N. T. torde ej hava utkommit efter Wilhelm Lütgerts *Die Liebe im N. T.*, av år 1905, ett arbete som, åtminstone enligt undertecknads mening, är behäftat av betydande brister. (Av större värde är J. Smemos behandling av specialtemat *Kjerligheten*

hos troens apostel, 1926). Det är därför synnerligen glädjande att vi nu i Moffatts bok hava fått en framställning av detta utomordentligt viktiga tema, vilken med all rätt torde kunna sägas vara *up to date* i exegetiskt avseende. Därtill kommer som ett ytterligare plus, i formellt avseende, att vi också i detta arbete återfinna Moffatts vanliga klara och livliga stil och en för denne författare karakteristisk förtrogenhet med den allmänna religiösa och icke-religiösa litteraturen, som sätter honom i stånd att belysa sin framställning med citat, hämtade från de mest skilda håll. (I förbigående må här erinras om en senare utkommen liten undersökning av H. Preisker, *Die urchristliche Botschaft von der Liebe Gottes*, 1930, där allt samlas omkring den egenartade föreställningen *eschatologische Liebe*).

I den utförliga inledningen (sid. 1—63) jämför förf. kärlekens plats och betydelse inom urkristendomen med dess ställning på andra håll, inom Israel och senjudendomen, i det grekiska tänkandet, hos hinduismen, buddismen o. s. v. Vidare erinras om det högst märkliga, ofta påpekade förhållandet att urkristendomen, helt visst avsiktligt, undviker ordet *eros*, för att giva en så mycket mer framskjuten plats åt termen *agape*, vilken genom denna betoning faktiskt blir ett kristet *characteristicum*. Synnerligen behöfligt är emellertid vår förf:s påvisande av att ordet ἀγαπᾶν ingalunda genomgående i N. T. brukas i allra högsta mening. Det kan icke skarpt skiljas från φιλεῖν. Det kan understundom användas i betydelserna »åstunda», »föredraga», »värdera». En sådan påminnelse om den elasticitet som faktiskt utmärker ordet ἀγαπᾶν inom N. T., är mycket betydelsefull, för att förebygga att systematiska synpunkter alterera den historiska undersökningen.

Härefter följa de fyra huvudkapitlen, med överskrifterna: »Jesu lära i de synoptiska evangelierna» (sid. 65—130), »Paulinismen» (sid. 133—209), »Den äldsta kyrkan» (sid. 212—250) och »Den johanneiska tolkningen» (sid. 253—308). Vart och ett av dessa kapitel sönderfaller i tre avdelningar. Först behandlas Guds kärlek till människan, vidare: människans kärlek till Gud, och slutligen: den broderliga kärleken.

»I Jesu undervisning, sådan denna föreligger oss i den synoptiska traditionen, finnes mycket mer av »kärlekens» ande än av dess bokstav. Jesus talar aldrig direkt om Gud såsom kärleken eller om honom såsom den där älskar människorna. Denna sanning är förutsatt eller underförstådd, snarare än uttalad» (sid. 69).

Guds kärlek till människorna ligger uppenbarligen sakligt innesluten

i det av Jesus brukade Gudsnamnet »Fader», och likaså i hans hänvisning till Gud såsom det stora föredömet i obegränsad godhet (Matt. 5: 48). Men härvid är väl att märka, att Jesus ej tänker Gud såsom Fadern i förhållande till människorna i allmänhet, utan i förhållande till dem vilka såsom lärjungar slutit sig till honom.

Varför talar Jesus ej direkt om Guds kärlek? Man har på olika vägar sökt förklaringen till detta lika påfallande som ofrånkomliga förhållande. Vår förf. stannar för sin del vid det svaret såsom det sannolikaste, om också ej det enda och uttömmande, att Jesus föredragit att uttrycka den för honom faktiskt grundläggande trosförvisningen om Guds kärlek med andra vändningar än den direkta kärleks-termen (sid. 80). Mig förefaller detta svar, uppriktigt sagt, föga klargörande.

Lika överraskande är det i förstone ägnat att verka, att Jesus så sällan talar om människans kärlek till Gud. Oavsett det av honom en gång citerade stora kärleksbudet i Deuteronomium, kunna vi endast visa på två hithörande uttalanden (Luk. 11: 42, Matt. 6: 24). [Därjämte må erinras om att Jesus i tvenne utsagor, Matt. 10: 37 f., Luk. 7: 36—50, kräver kärlek för sig själv.] Förklaringen till att Jesus i fråga om människans förhållande till Gud är så sparsam med uttrycket »kärlek», torde vara att söka däri, att han i termen »tro» finner en mera adekvat kategori för att beteckna den religiösa inställningen.

Det synoptiska materialet av Jesusord angående den inbördes mänskliga kärleken är rikare. Vi ha här betonandet av Leviticusbudet om att älska sin nästa såsom sig själv, ett bud vilket, såsom vår förf. framhåller (sid. 97 ff.), i sin mån implicerar självkärleken som en önskan att beskydda och utveckla det egna livets kapaciteter i deras egenskap av Guds gåva. Härmed sammanhänger den s. k. gyllene regeln i dess av Jesus givna positiva formulering. Vidare ha vi här att lägga märke till Jesu revolutionerande tolkning av termen »nästa» och hans vidgande av kärleksplikten till att omfatta jämväl fienden. Slutligen gäller det att noga uppmärksamma hur enligt Jesu tanke en organisk förbindelse består mellan den sannskyldiga, mot »nästan» riktade kärleken och den som till objekt, resp. subjekt, har Gud. »Jesus såg intet problem eller konflikt mellan kärleken till Gud och kärleken till människorna. Icke därför att han sammanblandade dem med varandra, men därför att för honom kärleken till Gud uppväckte kärleken till människorna» (sid. 124). »Tanken på osjälvisk, hängiven kärlek till nästan som tillräcklig såsom religion, tyckes ej ha inställt sig för någon av de ny-

testamentliga författarna. Denna tanke kom helt enkelt aldrig, lika litet som ateismen, inom deras synkrets» (sid. 126 f.).

Paulus talar i sina brev på ett mycket starkt betonat sätt om Guds kärlek till människan. Men i ett alldeles bestämt avseende. Aposteln betraktar ej naturen och det naturliga skeendet som illustration eller uppenbarelsemedium för denna Guds kärlek. Hans blick är koncentrerad på en enda punkt: Guds frälsningsgärning i Jesus Kristus. Guds kärlek är för honom minst av allt något självfallet, utan tvärtom något i högsta måtto paradoxalt. Så nära är Guds kärlek till människorna knuten till Kristus, att aposteln talar om Kristi kärlek såsom sakligt likabetydande med Guds.

Om den kristtrogenes kärlek till Gud, resp. Kristus, talar Paulus mindre ofta än man skulle hava väntat. På fem ställen möta vi orden ἀγαπᾶν, φιλεῖν brukade i denna förbindelse: I Kor. 2: 9, 8: 3, 16: 22, Rom. 8: 28, Ef. 6: 24. Det religiösa förhållandet uttrycker han i regeln med termen »tro», som hos honom ju intar en dominerande plats. Aposteln torde haft en instinktiv förnimmelse av att detta senare uttryck bättre än termen »älska» gav uttryck åt det genom kategorien κύριος-δοῦλος karakteriserade förhållandet av respektfull underordning.

Många gånger och på ett rikt skiftande sätt talar aposteln i sina brev om den kristna broderskärleken. Endast två gånger finna vi termen φιλαδελφία brukad (I Tess. 4: 9, Rom. 12: 10). I allmänhet använder aposteln orden ἀγάπη, ἀγαπᾶν. När han på två olika ställen, Gal. 5: 14, Rom. 13: 10, betecknar det gammaltestamentliga budet om nästan-kärlek som »Lagens uppfyllelse», så får man icke därav draga den slutsatsen, att den inre förbindelsen mellan kärleken till människor och kärleken till Gud för honom skulle ha blivit löst. Det är tvärtom så uppenbart som möjligt att detta samband alltjämt är obrutet. Detta framgår därav att broderskärleken sättes i närmaste relation till Anden, såsom ett verk av denna, och av förbindelsen mellan tro och kärlek.

Att Paulus vid sina uttalanden om nästan-kärleken alldeles övervägande tänker på de kristnas förhållande gent emot sina egna trosbröder, är ett alldeles påtagligt faktum. Ett ord som Gal. 6: 10: »Må vi alltså, medan vi hava tillfälle, göra vad gott är mot var man, och först och främst mot dem som äro våra medbröder i tron», är ett talande vittnesbörd om den överordnade plats som av honom tillerkännes broderskapsförpliktelse. Vår förf. söker visa det både naturliga och berättigade i denna position contra en vag kosmopolitism (sid. 201 ff.).

Det tredje huvudkapitlet, betitlat »The primitive Church», lider av en mycket väsentlig brist, i det att Moffatt på detta ställe sammanfört så högeligen disparat material. Här behandlas nämligen i en klump Acta, Pastoralbreven, Hebréerbrevet, de katolska breven, med undantag av de johanneiska, och Apokalypsen. Man behöver endast läsa denna uppräknings för att förstå att en verkligt tillfredsställande behandling knappast skall vara möjlig.

Man lägger märke till, att det i dessa skrifter, vilka tillsammans kunna anses representera ett genomsnitt av kristendomen under mer än ett halvt århundrade, jämförelsevis sällan är tal om Guds kärlek (sid. 213 ff.) och om den troendes kärlek till Gud, resp. Kristus (sid. 223 ff.). Om broderskärleken är det oftare tal. Dock skulle man otvivelaktigt ha väntat en vida rikare användning av kärleks-terminologien. »The primitive Christians do not seem to have spoken very much of love» (sid. 245). Påfallande är t. ex. att i Apg. orden ἀγάπη, ἀγαπᾶν aldrig förekomma en enda gång, ἀγαπητός endast på ett ställe (15: 25).

Pascals ord: »L'unique objet de l'Écriture est la charité» äger sin fulla tillämpning i varje fall på det fjärde evangeliet och I Joh. I dessa båda skrifter utvecklas alla tre aspekterna av den kristna kärleken på ett rikare sätt än i det övriga N. T. (sid. 252). Den dominerande plats som kärlekstermen fått inom kristendomens historia är, så vitt jag förstår, till stor del att förklara som påverkan just av dessa Johannes-skrifter.

Här möta vi för första gången den stora bekännelsen: »Gud är kärleken», uttryckligen formulerad (I Joh. 4: 16). Denna trosövertygelse har sin grund endast och allenast i Guds frälsnings uppenbarelse i Jesus Kristus (Joh. 3: 16). Starkt betonas i evangeliet Fadrens kärlek till Sonen, en tanke som i synoptikerna har sin motsvarighet i titeln ἀγαπητός, vilken vid dopet och förklaringen tillägges Jesus. Däremot talas det endast en enda gång i Johannesevangeliet om Sonens kärlek till Fadren. Karakteristiskt för detta evangelium är att Guds kärlek utlovas som lön för de kristnas *devotio*: »Den som älskar mig, han skall bli älskad av min Fader . . . Om någon älskar mig, så håller han mitt ord; och min Fader skall älska honom» (Joh. 14: 21, 23; jfr 16: 27).

Den troendes reaktion mot den gudomliga kärleken betecknar Johannes gärna som en genkärlek från människans sida. Gud älskar, och människan svarar genom att älska honom tillbaka. Kärleken till Gud är huvudtemat för I Joh. snarare än för evangeliet. Kärleken till Kristus betonas däremot starkare i det senare än i det förra. Med stort efter-

tryck framhålles att den sannskyldiga kärleken till Gud, resp. Kristus, ofrånkomligt innesluter en helhjärtad lydnad för den älskades vilja.

Denna vilja får sitt koncentrerade uttryck i »det nya budet» om inbördes broderskärlek. »The new thing was not the command of love as such, but the kind of love required, the motive of it, and the scope it assumed» (sid. 293). Budet har sin tillämpning *inom* den kristna menigheten; den troendes plikter i förhållande till den icke-troende falla utanför synkretsen.

Ur den sammanfattning varmed vår förf. avslutar sitt arbete giver jag här några citat.

»What makes the first century of our era so significant for Christianity is not that certain high and noble statements were made about love, human and divine, but that they were made by One who did more than utter them» . . . »The teaching and practice of the primitive Church on love is inexplicable as the result of any concentration upon one or two maxims of the Galilean prophet, apart from the entire significance of his life and death and resurrection» (sid. 309 f.).

»There is no notion of brotherly love being a fine intuition or ideal, deduced from observation of human nature, or generated by earnest souls striving to keep themselves warm in a chilly universe» (sid. 316).

»The N. T. contains no consciousness of the problem which emerges later, viz. the question whether man may not be good and loving without God, i. e. without any conscious belief in God» (sid. 320). »According to the N. T. the Church began (and if it fails to continue thus, it soon will end) by confessing *God is love*» (sid. 322).

ERLING EIDEM.

PAUL FEINE: *Jesus. Gütersloh, 1930. C. Bertelsmann. X + 300 sid. Pris: 10 Mk., inb. 12 Mk.*

Den konservative Halle-exegeten Paul Feine har fått göra en mer än vanligt stor insats i samtidens teologiska universitetsundervisning. Detta framför allt genom sin *Einleitung in das N. T.* (1 uppl. 1913, 5 uppl. 1930), ett arbete som på sitt område väl torde vara det som för närvarande mest brukas i förf:s hemland. Även hans utförligare *Theologie des N. T.:s* (1 uppl. 1910, 4 uppl. 1922) har vunnit en betydande spridning.

Den nu ålderstigne forskaren utgav för några år sedan (1927) en

mycket omfattande Paulus-bok: *Der Apostel Paulus, Das Ringen um das geschichtliche Verständnis des Paulus* (628 sid.). I sitt sista, nu föreliggande arbete har han slutligen gripit sig an med den allra största och svåraste bland de uppgifter som den nytestamentliga forskningen ställer. Att teckna de väsentliga dragen i Jesu bild måste otvivelaktigt sägas innebära det ojämförliga mästartreppet för den nytestamentlige exegeten.

Det är framför allt två uppgifter, framhåller vår förf. (sid. 13 f.), som i det nuvarande läget behöva tagas upp till förnyad bearbetning.

Den första uppgiften, vilken är av grundläggande betydelse, rör den historiska trovärdigheten av den oss föreliggande traditionen om Jesus. I fall en ingående och allsidig prövning av denna tradition skulle resultera i ett väsentligen negativt eller skeptiskt omdöme beträffande densamma, så bör man hava klarhet och mod till att hävda att Jesu gestalt ej är *historiskt* åtkomlig för oss. Betraktas det tillgängliga källmaterialet såsom i övervägande grad otillförlitligt, så är det ett tämligen utsiktslöst företag att ur densamma vilja få fram en historiskt övertygande Jesusbild, vare sig man nu tänker på Jesu person eller på hans förkunnelse.

Feine ägnar förra huvuddelen av sitt arbete (sid. 15—124) åt att framlägga de grunder som synas honom bestämt tala för en positiv värdering av den evangeliska berättelsens historiska trovärdighet. Han träder energiskt in för det historiska källvärdet jämväl av det fjärde evangeliet. Detta evangelium bjuder en oumbärlig komplettering av den synoptiska traditionen och därjämte en korrektion av densamma i detaljpunkter.

Den andra stora uppgift som vår förf. förelägger sig, är att på grundval av den gjorda undersökningen av källorna, skildra Jesu person i dess religiösa betydelse. Han vill icke giva något »Jesu liv». Ej heller åsyftar han att lämna en framställning av innehållet i hans förkunnelse (häråt ägnas allenast sid. 271—292). Det är fastmer Jesu »karaktärsbild» i dess väsentliga huvuddrag, som han vill teckna. Han fördelar härvid sin framställning på de två avdelningarna: »Jesu berufliche Aufgabe» (sid. 125—216) och »Jesu berufliche Lebensführung» (sid. 216—270). Under den förra behandlas bl. a. anknytningen till G. T., Jesus såsom Sonen, Gud såsom Fadren, Människosonen, andetrustningen, lidandet; under den senare: Jesu böneliv, hans betraktelse av sitt livs skickelser, hans affekter, hans umgänge med människor, hans syn på naturen, människolivet, historien.

Boken vänder sig ej blott till teologer av facket, utan tar framför allt sikte på ett vidare publikum. I läsbarhetens intresse har förf. med avsikt underlåtit att bifoga en s. k. vetenskaplig apparat. Och jag menar att han också lyckats göra sin framställning fullt tillgänglig för en bildad allmänhet.

Sakligt sett lämnar emellertid Feines arbete, så vitt jag förstår, rum för synnerligen grava anmärkningar. Grundfelet ligger, enligt min mening, i den sammanblandning av religiösa (resp. dogmatiska) och historiska synpunkter, som från början till slut utmärker framställningen. Detta i vartannat är *princip* för Feine (sid. 294). Han finner just i denna kombination en löftesrik väg ut ur den återvändsgränd vari den historiskt-kritiska betraktelsen fört forskningen in. Enligt min tanke böra fastmera dylika förslag, som på sistone från olika håll och på skilda sätt göras gällande, med all kraft tillbakavisas såsom innebärande en ödesdiger oklarhet. En historisk undersökning måste föras med historiska argument, ej med trostankar.

Jag har ett bestämt intryck av att förf. ej känt själva udden i det stora grundproblemet: tro och historia. Ej heller synes han mig hava det rätta sinnet för de historiskt-kritiska problemens svårigheter mera i detalj. Han är allt för optimistisk i uppskattningen av sina arguments förmåga att ofrånkomligt övertyga. Ej alldeles sällan kommer ock en överraskande naivitet till synes i bevisföringen, såsom t. ex. då han behandlar temat »Die körperliche Beschaffenheit Jesu» (sid. 243 f.) och därvid hänvisar till att han själv »als sehr kräftiger Mann» en gång i utmattat tillstånd kom fram till Jakobsbrunnen, såsom bevis för trovärdigheten av uppgiften att Jesus var trött vid sin ankomst till sagda plats.

Dock, jag vill ej ingå på de många viktiga och oviktiga enskildheter där jag känner mig uppfordrad till kritik eller gensägelse. Min anmälan av Feines arbete vill egentligen allenast en enda sak, nämligen att på förhand upplysa dem som oroas av de svårigheter som den nutida historiska evangelieforskningen bereder deras religiösa tro, att de i denna bok ej böra göra sig räkning på att finna det förlösande ordet. För dem som icke laborera med de historiskt-kritiska problemen ställer sig saken givetvis helt annorlunda.

ERLING EIDEM.

SVEN HERNER: *Första Moseboken eller Genesis med förklaringar.*
Lund 1931. 371 sidor.

Bibelns första bok är i flera avseenden dess märkligaste bok. Den liknar en mäktig portal försedd med mästerliga konstverk, vilka hämta sina motiv från själva helgedomen där bakom portalen. Rik på skiftande innehåll och delvis strålande i en senare ouppnådd konstnärlighet i form drager Genesis i alla tider till sig både lekman och lärd.

I den långa raden av vetenskapliga kommentarer till denna bok har nu senast professor emeritus Sven Herner utgivit sin ovan nämnda framställning, där han »framför allt vill betona de religiösa grundtankarna i Genesis» samt därnäst »belysa de många arkeologiska notiser, som förekomma i texten». Enligt den uppgift författaren på så vis förelagt sig har han sålunda velat gå en medelväg mellan en lärd kommentar och en praktiskt orienterad utläggning av materialet. Härvidlag har arbetet även — såsom det synes mig — på ett synnerligen lyckligt sätt förenat de båda syftemålen: utan att giva sig ut på detaljforskningens mångahanda svårlösta problem har det dock alltid hämtat lärdom av den och lämnar läsaren på flera betydelsefulla punkter rikliga inblickar i de problem, varmed exegesen brottas. Framställningen kännetecknas framför allt av ordning och överskådlighet, vilka egenskaper måste värdesättas synnerligen högt, vare sig boken sedan användes vid privatstudium eller såsom akademisk kurs- och lärobok. Man får ett levande intryck av att författaren i sitt arbete på ett tilltalande sätt dragit nytta av ett livslångt vetenskapligt sysslande med Genesis samt av sin praktiska undervisning i exegetiken. Uttrycken äro alltid koncisa, formen lättfattlig och okonstlad.

Efter en relativt kort inledning, där förf. redogör för innehållet i Genesis, för de i boken framträdande källskrifterna samt för hjälpmedlen för textens fastställande, blir urhistorien (kapp. 1—11) föremål för framställningen på sidorna 21—102 samt patriarkhistorien (kapp. 12—50) på sidorna 103—371. I urhistorien lämnar förf. rikliga prov på det nära släktskapsförhållande, som råder mellan å ena sidan den bibliska samt å andra sidan den babyloniska världen i dessa frågor. Både det, som förenar dessa två världar, och det, som skiljer dem åt, kommer härvid på ett övertygande och åskådligt sätt fram. På samma sätt inskärpes här med flerfaldiga påtagliga exempel olikheten i de olika källskrifternas syn på människosläktets äldsta historia. Den äldre källan J framträder i all sin tilltalande konstnärlighet vid sidan av

den yngre källan P, vars förkärlek för precision och schematism kraftigt understrykes. Samtidigt framhålles de bärande religiösa grundtankarna såsom någonting, som står oberoende av och högt över alla dessa yttre kännetecken i berättelsernas vävnad. — Likasom i urhistorien har förf. även i patriarkhistorien på många ur exeGESENS synpunkt viktiga ställen lämnat plats för instruktiva »exkurser», där omstridda och för berättelsernas riktiga förståelse betydelsefulla frågor tagas upp till behandling. Så finner man t. ex. följande problem särskilt behandlade: Kedorlaomers krigståg (kap. 14), Abrahams tro (kap. 15), berättelsen om Hagar (kap. 16), omskärelsen (kap. 17), Sodoms förstörelse (kap. 18), mäniskooffer i Israel (kap. 22), överfallet på Sikem (kap. 34), invandrare i Egypten (kap. 47) samt Jakobs välsignelse (kap. 49). — Överallt har man vid framställningens gång intrycket, att förf. har ett starkt grepp om det rikhaltiga skiftande materialet. Som lärobok för nybörjare uppfyller arbetet höga krav och kan såsom sådan med synnerligen stort utbyte användas. Därjämte lämpar sig arbetet på ett ypperligt sätt till handledning vid självstudium av den med så enastående stor dragningskraft försedda Första Moseboken.

E. G. GULIN.

EN KRISTENDOMENS FILOSOFI.

PAUL TILlich: *Religiöse Verwirklichung*. Furcht-Verlag G. m. b. H. Berlin 1930.

Den dialektiska teologiens ställning till filosofien är av tvåfaldig art. Å ena sidan fattar man filosofien såsom identisk med »Spekulation, Metaphysik, Weltanschauung, Romantik, System» och ger den ett negativt förtecken för att sedan ställa den i skarpaste motsats mot kristendomen. Å andra sidan använder man inom teologien från filosofien hämtade begrepp, erkänner filosofien såsom en slags fundamentalvetenskap för teologien (Bultmann, Gogarten) och framställer stundom en viss filosofi, den kant-idealiska, såsom korrelerat till teologien (Brunner). Ja, den dialektiska teologiens förste representant Karl Barth ställer t. o. m. i utsikt en filosofi, som helt uppbäres och bestämmes av teologien, tron, uppenbarelsen, kristendomen. Paul Tillich har i ovan nämnda arbete icke blott uppmärksammat denna den dialektiska teologiens dubbla inställning till filosofien (s. 308) utan så att säga sökt förverkliga den barthska tanken på en filosofi, som helt genomträngts och

bestämts av teologien och kristendomen. Den kulturfilosofi i vidaste bemärkelse, som Tillich i nämnda arbete, visserligen icke i form av ett filosofiskt system (s. 10) och dock på ett enhetligt sätt (ibid.), ger uttryck åt, har nämligen en religiös, kristen, protestantisk grund. Den åsyftar djupast att vara en kristendomens eller närmare bestämt en den protestantiska kristendomens filosofi. Den vill utifrån kristendomens—protestantismens grundprinciper komma till rätta med det moderna kulturlivet. Och såsom sådan förtjänar den att uppmärksammas från teologiskt håll, icke blott på grund av det egenartade förhållandet att den företrädes av professorn i filosofi, sociologi och socialpedagogik vid det nyinrättade universitetet i en av det moderna socialdemokratiska Tysklands brännpunkter Frankfurt a. M., utan även därför att den genom sin företrädarens positiv-negativa ställning till den dialektiska teologien kastar ett egenartat ljus över denna teologis ställning och verkningar i det moderna Tysklands andliga liv.

Paul Tillich deklarerar på ett tacknämligt sätt, i vad mån han intager en positiv ställning till den dialektiska teologien. Barths Römerbriefkommentar blev för honom av utomordentlig betydelse. Den dialektiska teologien kom att avslöja identifikationen av förekommande andliga, moraliska, religiösa, politiska och sociala företeelser med Guds rike såsom »menschliche Hybris». Den framhävde på ett radikalt sätt det obetingades obetingade väsen, det transcendentas transcendens och förkunnade utan kompromiss »die Krisis» över allt blott mänskligt. Tillich återfann — så tycktes det honom — sitt eget begrepp om det obetingade i dialektikernas transcendensidé, och han framhåller därför: »Für mich bedeutete dieses Verständnis der dialektischen Theologie die Aufforderung, mich an ihre Seite zu stellen» (s. 20). Kan Tillich sålunda bejaka den dialektiska teologien i dess principiella utgångspunkt, så är det honom omöjligt att följa denna teologi i dess vidare utveckling. »Seitdem das supranaturalistische Endstadium der dialektischen Bewegung in Barths Dogmatik manifest wurde, ist mir die Mitarbeit in dieser Richtung abgeschnitten», säger han (ibid.). Orsaken härtill är denna: »Die neue Theologie des Wortes trat in Gegensatz zu jeder Theologie des Seins und der Gestaltung» (s. 21). Hela denna utveckling är enligt Tillich av ödesdiger verkan för teologiens och kyrkans ställning i samtiden. Den kommer, om den konsekvent fullföljes, att leda till teologiens och kyrkans isolering från samtidens pulserande liv. Denna omständighet ser Tillich som »das schmerzlichste und ein geradezu verhängnisvolles Ereignis in der neueren protestantischen Theologie» (s.

20), och han tillägger: »Daraus ergibt sich für mich die Notwendigkeit, Widerspruch gegen diese Entwicklung zu erheben» (s. 21). Denna sin motsatsställning till den dialektiska teologien har Tillich markerat redan genom titeln på sitt arbete. Medan den dialektiska teologien såsom »eine Theologie des Wortes» står i motsats mot »jede Theologie des Seins und der Gestaltung», lägger Tillich såväl från filosofisk som kristen synpunkt tonvikt vid det transcendent-gudomligas förverkligande i det mänskliga kulturlivet. Den kristet filosofiska uppgiften samlar sig för honom under huvudsynpunkten: Religiöse Verwirklichung.

Under accepterade av den dialektiska teologiens starka framhävande av det gudomligas transcendens vill Tillich övervinna ensidigheten i denna teologis transcendent inställning och framhäva det religiösa förverkligandet såsom det transcendent-gudomligas immanenta realiserande i det mänskliga ande- och kulturlivet. Men mitt under detta realiserande kommer det gudomligas transcendens och upphöjdheter över allt blott mänskligt att göra sig gällande, varför i själva det religiösa förverkligandet inkommer en inre spänning och dialektik. Sedan Tillich å ena sidan accepterat den dialektiska teologiens starka framhållande av det gudomligas transcendens och obetingade väsen, men å andra sidan genom framhävandet av det religiösa förverkligandet velat övervinna nämnda teologis ensidigt transcendent inställning, sker detta på sådant sätt, att tanken på det gudomligas transcendens ånyo får göra sig gällande, då det religiösa förverkligandet aldrig innebär ett obrutet och helt realiserande av det gudomliga utan ett förverkligande, där en inre spänning och dialektik mellan gudomligt och mänskligt föreligger. Även på den punkt, där Tillich tar ett steg utöver den dialektiska teologien, låter han denna teologis grundprincip, det radikala framhävandet av det gudomligas transcendens, göra sig gällande. Han söker m. a. o. utifrån denna teologis grundprincip överskrida denna teologi. Här skall bli min uppgift att närmare belysa den här antydda positiv-negativa ställning, som Tillich intar till den dialektiska teologien, för att slutligen något granska, vad den kristendomens filosofi, som utgör resultatet av Tillichs uppgörelse med den dialektiska teologien, har att principiellt betyda både utifrån den kristna trons och den kritiskt-vetenskapliga filosofiens synpunkt.

Äsytar Tillich djupast att framställa en kristendomens filosofi, så visar han sig redan därutinnan i beroende av den dialektiska teologien. Barth hade, såsom ovan framhållits, ställt i utsikt en filosofi, som helt

uppbäres och bestämmas av tron och uppenbarelsen, en kristendomens filosofi. Och Tillich fördöljer icke, att hans filosofiska åskådning går tillbaka på protestantisk-kristen-religiös grund. Huvudproblemet huru det obetingade, transcendent-gudomliga immanent förverkligas och utgestaltas i olika former av mänskligt andeliv kunde han hava framställt icke blott under synpunkten »Religiöse Verwirklichung», utan även under den konkretare synpunkten: »Protestantische Verwirklichung» eller under den abstraktare: blott och bart »Verwirklichung», säger han (s. 23). Ty Verwirklichung är honom rätt och slätt lika med »religiöse Verwirklichung» (ibid.). Förverkligandet överhuvud betyder för honom sålunda intet annat än det transcendent-gudomligas immanens. Något annat förverkligande än detta genuint religiösa erkänner han icke. Men icke blott förverkligandets utan även verklighetens begrepp är hos honom av genuint religiös art. Gent emot den filosofiska åskådning, som hävdar, att läran om varandets gradation i högre och lägre verklighet beror på en otillåten sammanblandning av ontologiska och värdefilosofiska begrepp, menar Tillich, att »echte Seinserfassung Erfassung von Seinsmächtigkeit sein will» och att »Stufen der Mächtigkeit jede Wirklichkeit aufbauen» (s. 69). Den verklighetens mäktighet, som föresvävar Tillich, utgöres av »ein magisches, mana-haftes ... Element» (ibid.). Denna onekligen i en stark religiös föreställning grundade verklighetsuppfattning är genomgående i Tillichs filosofiska åskådning (jfr s. 74, 132, 154, 159 ff.). Han erkänner djupast ingen annan verklighet än den religiösa. Så till vida står Tillich i överensstämmelse med den dialektiska teologien, som denna icke heller erkänner någon annan verklighet än den, som kommer till uttryck i trons dialektik. Olikheten är i grunden blott den, att Tillich förlägger den religiöst grundade verklighetsuppfattningen inom filosofiens vidare ram, medan man inom den dialektiska teologien i allmänhet är av den uppfattningen, att filosofien här kommer till korta.

Men icke blott i åskådningen om vad den sanna verkligheten är utan även i uppfattningen av det sätt, varpå denna verklighet gripes, råder frändskap mellan Tillich och den dialektiska teologien. Enligt denna teologi utgöres från högsta och djupaste synpunkt, coram Deo, verklighetens kännemärke av dess brutenhet. Såsom trons människa coram Deo aldrig är annat än simul justus et peccator, så gripes den sanna verkligheten eller Gud aldrig annat än i och genom trons dialektik, som innebär en spänning mellan att äga och icke äga denna verklighet. Denna dialektiska grundsyn gör Tillich till sin egen och hävdar, att den konsti-

tuerar hela protestantismens väsen. Han framhåller, att protestantismen är född »aus dem Kampf um die Rechtfertigungslehre» (s. 30). Visserligen är läran om justificatio i sin ursprungliga utformning för den moderna människan, ja även den protestantiskt kristne av i dag alldeles obegriplig. Men den sak, som den gamla rättfärdiggörelseläran ville framhålla, är i alla tider sig lik och kännetecknande även för nutidsmänniskan. Och denna sak är »die menschliche Grenzsituation», som innebär att »die menschliche Möglichkeit zu Ende ist» och att »die menschliche Existenz unter eine unbedingte Bedrohung gestellt ist» (s. 31). Det hör till protestantismens väsen att icke blott principiellt hävda denna människans begränsning utan även att ständigt intaga gränssituationen, stå vid gränsen. Med avseende på uppfattningen av den sanna verkligheten eller Gud betyder detta, att protestantismen aldrig på någon punkt kan se det gudomliga obrutet och helt. Det är den ena sidan av trons dialektik. Det gudomliga är skymt och dolt. Men vore detta den enda sidan av protestantismens verklighetssyn, så visade den sig därmed vara hemfallen åt profanitet (s. 53). Den andra sidan av protestantismens verklighetssyn är hävdandet av »die Gegenwart des Unbedingt-Jenseitigen», hävdandet av »die Gestalt der Gnade» (s. 15). Ehuru det gudomliga aldrig kan skådas obrutet och helt i mänsklighetens värld, räknar dock protestantismen med det gudomligas reella närvaro där. Enligt protestantisk uppfattning utgör tron ett sammanhållande av denna dubbla verklighetssyn, en ständig dialektik mellan dessa poler. »Die Polarität von Grenzsituation und Gestalt der Gnade» är »eine grundlegende Spannung, von der aus alles zu verstehen ist» (s. 15). Man skulle sålunda kunna säga, att Tillich i likhet med dialektikerna hävdar, att den sanna verkligheten åtkommes endast med tillhjälp av begreppet dialektik. Men medan »die Theologie des Wortes» ser, huru denna i trons dialektik gripbara verklighet är given egentligen endast i »das Wort Gottes», så lägger Tillich all vikt vid att se den realiserad i olika former av mänsklighetens liv. Detta förverkligande sker dock aldrig obrutet och helt, så att »die Gestalt der Gnade» på ett rent sätt kommer till uttryck i mänsklighetens eller kulturens liv. Mot varje sådan katolicerande åskådning höjer protestantismen »die Protest». Förverkligandet är »protestantische Verwirklichung», innebär en spänning mellan helighet och profanitet och motsvarar den polaritet, som innesligger i trons dialektik mellan »die menschliche Grenzsituation» och »die Gestalt der Gnade». Utifrån denna dialektiska, protestantiska grundåskådning är Tillichs hela kristet-filoso-

fiska åskådning uppbyggd. I anslutning till utredandet av gudskapens art, kristologiens och eskatologiens väsen och sakramentets innebörd (s. 88—167) går han att framställa, huru det transcendent-gudomliga immanent förverkligas på specifikt religiöst gebit. Medan den dialektiska teologien i allmänhet har svårighet att komma till rätta med etiken, är så icke fallet med Tillich. Utifrån sin grundsyn på huru det transcendent gudomliga förverkligas, är det Tillich möjligt att framställa detta förverkligande även utanför det specifikt religiösa området, nämligen på det etiska, sociala och politiska livets gebit (s. 168—232). Han vill alltså utifrån en religiös-kristen-protestantisk princip giva en förklaring av olika sidor av det mänskliga kulturlivet alltifrån det inre, andliga och specifikt religiösa till det yttre sociala och politiska, vilket allt enligt honom kommer till stånd såsom »religiöse Verwirklichung».

Det dialektiska draget i Tillichs tänkande är omisskännligt. I likhet med den dialektiska teologien utgår han från principen, att den sanna verkligheten eller Gud är åtkomlig endast på ett dialektiskt sätt. Men han gör ett sådant bruk av denna princip, att han kommer att överskrida den dialektiska teologiens ram. Den dialektik eller spänning, som enligt denna teologi ineligger i tron, hade givit den dialektiska teologien en ensidigt transcendent inställning. Tillich är, såsom vi sett, mån om att framhäva det transcendent-gudomligas immanens och förverkligande i det mänskliga andelivet och kulturen. Så till vida söker han komplettera den dialektiska teologiens ensidighet. Men då Tillich hävdar, att detta förverkligande aldrig sker obrutet och helt utan alltid innebär en dialektik eller spänning mellan die menschliche Grenzsituation och die Gestalt der Gnade, mellan profanitet och helighet, så har han även på den punkt, där han söker överskrida den dialektiska teologien, bevarat dess grundsyn. Denna dubbla, positiv-negativa ställning till den dialektiska teologien synes Tillich i sin kristendomsfilosofi genomgående intaga. Han har upptagit och gjort bruk av snart sagt alla för den dialektiska teologien utmärkande begrepp och givit dessa en mera ingående filosofisk motivering, än denna teologis egentliga företrädare bruka ge, men han för den filosofiska analysen och bestämningen av dessa begrepp så långt, att han samtidigt genombryter den dialektiska teologiens ram. Av utrymmes-skäl skall jag inskränka mig till att uppvisa detta beträffande blott ett enda begrepp, som intager en central plats i det kristna trostänkandet, nämligen den gudomliga uppenbarelsen i Kristus. I sammanhang där-

med skall jag framställa till kritisk granskning, huruvida den kristendomens filosofi, som Tillich framställer såsom resultat av sin uppgörelse med den dialektiska teologien och varmed han vill överskrida dennas ram, verkligen låter den kristna tron i dess egenart såväl som filosofien i strängt kritisk-vetenskaplig bemärkelse komma till sin rätt.

Förut har jag i denna tidskrift (5. årg. 4. hft. 1929 och 7. årg. 1. hft. 1931) haft tillfälle framhålla, att ett karaktäristiskt drag i Brunners dogmatiska åskådning är en viss oscillering mellan den filosofiska och den bibliska logos. Så till vida som Brunner på den kristna trons mark så att säga ger utrymme åt den filosofiska logos och sålunda ger det filosofiska tänkandet en viss uppgift inom trostänkandet, kan hans åskådning jämföras med Tillichs kristendomsfilosofi. Såsom jag förut framhållit i denna tidskrift, innebär emellertid den hos Brunner förefintliga oscilleringen mellan den filosofiska och den kristna logos i grunden ett uppgivande av den kristna uppenbarelsens nödvändighet. Ty förefinnes i enlighet med antagandet av den filosofiska logos såsom sanningsprincip verkligen en möjlighet att oberoende av uppenbarelsen i Kristus nå fram till Gud, vartill tjänar då den kristna uppenbarelsen? Något av godtycklighet kommer alltid att sväva över Brunners kristna åskådning trots — eller kanske rättare sagt på grund av — dess anslutning till det filosofiska tänkandet. Hävdandet av Kristus såsom medlaren och såsom stående i trons centrum får hos Brunner — trots allt — en anstrykning av dogmatism och ortodoxi, såsom faran att glida över i en dogmatisk och ortodox åskådning ligger nära till hands för den dialektiska teologien överhuvud. Denna vändning till dogmatism och ortodoxi vill Tillich med bestämdhet avvärja. Han vill utifrån den dialektiska teologiens egna filosofisk-teologiska principer uppvisa nödvändigheten av den kristna uppenbarelsen och Kristi historiska framträdande. I likhet med Brunner torde Tillich mena, att allt tänkande rör sig i tid och rum och att det tidligt bestämda tänkandet är väsensskilt från det rumligt bestämda. Utmärkande för det naturfilosofiska tänkandet är enligt Tillich, att det rör sig i rumsformen. För detsamma gäller principen: intet nytt under solen; allt sker i ett evigt kretslopp. Från den naturfilosofiska skiljer sig den historiska betraktelsen. »Auf dem Boden geschichtlicher Seinsanschauung ist die Kreislinie durchbrochen» (s. 112). Här är tänkandet uteslutande tidsbestämt. »Die Zeit reisst das Seiende aus seiner Raumgebundenheit heraus und gibt ihm die Linie, die nicht in sich zurückkehrt» (ibid.). »Die Zeitlinie ist eindeutig bestimmt» (s. 113). »Sofern das Seiende als geschichtlich

angeschaut wird, wird es als einmalig angeschaut» (ibid.). »In der eindeutigen Gerichtetheit, in der Einmaligkeit und Unwiederholbarkeit reisst sich die Zeit vom Raum, die Geschichte von der Natur los» (ibid.). Häri ligger ock »das Wesen der Zeit», »ihre Sinnhaftigkeit» (ibid.). Men härmed är ock Kristustrons betydelse för själva tidsuppfattningen given. Ty för den kristna tron väsentligt är »die Einmaligkeit» i Kristi historiska framträdande. Räklandet med ett återupprepande av Kristi framträdande och antagandet av en andra Kristus skulle vara ett återfall i ett naturalistiskt betraktelsesätt och skulle strida emot en äkta kristen åskådning. Förhåller det sig på detta sätt, så visar det sig, att »die Entscheidung über die Geschichte ist eingegangen in die Entscheidung der christologischen Frage» (s. 115). Men Kristustron har konstitutiv betydelse icke blott för den formella uppfattningen av tiden såsom innebärande »eindeutige Gerichtetheit» och »Einmaligkeit» utan även för den reella historiebetraktelsen. Ty till die Geschichte i egentlig mening hör icke blott de formella tidsbestämningarna »eindeutige Gerichtetheit» och »Einmaligkeit» utan även »Sinnhaftigkeit», vilket innebär, att tiden går mot ett mål och att tidens form fylles av mening och innehåll. Även här gör sig Tillichs dialektiska grundåskådning gällande. Det är ingalunda så, att tiden genom sin blotta gång på ett nödvändigt sätt förverkligar sitt syfte och mål eller m. a. o., att detta förverkligande sker på ett rent och obrutet sätt. »Geschichte ist Sinnverwirklichung durch Freiheit, aber so, dass der Sinn in jedem Augenblick verflochten ist mit Sinnwidrigem. Die Freiheit schafft Geschichte nur auf dem Wege der Willkür» (s. 120). Detta betyder, att för att tiden skall vara Geschichte kräves, att tiden själv innebär en dramatisk spänning mellan »Sinn» och »Sinnwidriges». I varje ögonblick, som »der Sinn» skall förverkligas, hotar »das Sinnwidrige» att göra sig gällande. Därmed kommer Tillich till hävdandet: »Sofern Geschichte gesetzt ist, ist sie gesetzt als Heilsgeschichte, d. h. sie ist Überwindung der mit der Willkür als Voraussetzung der Geschichte verbundenen Bedrohung ihres Sinnes» (s. 121). Detta åter betyder, att »das Geschichtsproblem einmündet in das christologische Problem» (ibid.). Ty det kristologiska problemet avser djupast att utreda, huru historien är Geschichte blott såsom Heilsgeschichte. Men detta problem är djupast identiskt med problemet, huru die Geschichte med bevarande av den dialektiska grundåskådningen om spänning mellan »Sinn» och »Sinnwidriges» överhuvud är möjlig. Det ena problemet låter sig icke lösa utan det andra. Härmed är tydligt, att Tillich givit

Kristustron en fastare motivering än Brunner och att den kristna uppenbarelsetron i Tillichs kristendomsfilosofi ej synes vara behärskad av den godtycklighet, varmed den enligt det ovan sagda är behäftad hos Brunner. Och dock är det tydligt, att samma oscillering mellan den filosofiska och den kristna logos, som vi konstaterat hos Brunner, även går igen i Tillichs kristendomsfilosofi. Det framgår tydligast därav, att Tillich å ena sidan vill komma till rätta med die Geschichte med tillhjälp av Kristustron, å andra sidan uppvisa nödvändigheten av Kristustron med tillhjälp av die Geschichte. Utan tvivel avser han, att dessa båda tänkas inbördes betinga varandra. Från synpunkten av Tillichs principiella åskådning, där filosofi och religion på djupet blivit identiska, låter sig denna inbördes betingning förvisso tänka. Men frågan är *för det första*, om man med upprätthållande av *ett strängt filosofiskt tänkande* kan åtnöja sig med den antagna inbördes betingningen. I sista hand måste man dock tänka den ena parten såsom betingande, den andra såsom betingad. Antages die Geschichte såsom betingande, så vinner man därmed, att Kristustron befrias från det drag av godtycklighet, som eljest från filosofisk synpunkt lätt kommer att vila över densamma. Men nu är att märka, att die Geschichte ej blir Geschichte utan Kristustron, som skänker »Sinn», mening och mål åt historien och sålunda kommer att konstituera die Geschichte såsom Geschichte. Antages i enlighet med den sistnämnda tankegången Kristustron såsom betingande, så inställer sig den kritiska frågan: Huru kan den utanför det rent filosofiska tänkandet fallande Kristustron vara betingelse för ett filosofiskt klarläggande av die Geschichte? Vidare kan man fråga: Kommer icke Kristustron genom att göras till vehikel för det filosofiska förståendet av die Geschichte att berövas sin genuint religiösa karaktär och kommer icke Kristus att förvandlas från den konkreta levande personlighet, tron kräver, till en idé i ett filosofiskt sammanhang? Härmed komma vi över till den andra sidan av det föreliggande problemet. Såsom man kan sätta i fråga, om den av Tillich hävdade inbördes betingningen av Kristustron och Geschichte kan upprätthållas från strängt filosofisk synpunkt, så kan man *för det andra* fråga sig, om detta låter sig göra från *genuint religiös synpunkt*. Även om tanken på en inbördes betingning från strängt filosofisk synpunkt måste förkastas, då ju till sist den ena parten måste vara betingande, den andra betingad, så är det från religiös synpunkt intet som hindrar, att tanken på en inbördes betingning tills vidare bibehålles. Men låt oss aktge på vad denna inbördes betingning av Kristustron och

Geschichte för trons och religionens del har att betyda. Å ena sidan betyder denna betingning, att Kristustron utgör betingelse för die Geschichte och att die Geschichte i egentlig mening är möjlig endast utifrån den kristna tron. Men då ju die Geschichte inrymmer icke blott »Sinn» utan även »Sinnwidriges» och utgör en ständig spänning mellan det heliga och det profana, så kommer den historien betingande Kristustron att utgöra betingelse för även det profana, det utanför tron fallande, vilket givetvis strider mot trons eget väsen. Å andra sidan betyder den inbördes betingningen av Kristustro och Geschichte, att historien är betingelse för Kristustron. Detta åter betyder, att den kristna tron är betingad och beroende av något för densamma alldeles främmande och utanför densamma liggande, vilket är stridande mot trons väsen. — Den av Tillich hävdade inbördes betingningen av Kristustro och Geschichte synes sålunda ej stå sig vare sig inför filosofiens eller trons krav. Detta kan även uttryckas så: Den även hos Tillich konstaterbara oscilleringen mellan den filosofiska och den kristna logos gagnar varken filosofien eller den kristna tron.

Den kristendomens filosofi, som framställts i sina grunddrag av Tillich i här behandlade arbete, innebär från filosofisk synpunkt en förvandling av filosofien till metafysik. Det sätt, varpå Tillich behandlar verklighetens begrepp, varvid han i det rena varandet inlägger ett metafysiskt djup (man jämföre även hans skrift *Das Dämonische — Ein Beitrag zur Sinndeutung der Geschichte*, 1926), är typiskt för den nya metafysik, som i våra dagars filosofi arbetar sig fram och stundom proklamerar som all filosofis fulländning. — Tillich har mot den dialektiska teologien anmärkt, att denna trots ansatser i annan riktning på sistone tenderat att glida över i supranaturalism och fördialektisk ortodoxi. Från teologisk synpunkt torde samma anmärkning kunna riktas mot Tillichs egen kristendomsfilosofi. Huru Tillich har benägenhet att i den kristna tron införa supranaturalistiska element, därom vittnar bl. a. hans behandling av »Natur und Sakrament» (s. 142 ff.). Här möter oss det överraskande påståendet, att det konstitutiva för sakramenten utgör — icke Ordet, icke handlingen utan — själva elementen (vattnet, brödet och vinet), som i sin naturliga mäktighet äro bärare av en sakral, supranaturell mäktighet (s. 144 ff.). »Die Naturelemente, die in das Sakrament eingehen, sind nicht heilige Gegenstände neben anderen, unheiligen, sondern sie repräsentieren den transzendenten Sinn, der allen übrigen zukommt» (s. 165). Det transcendentia, varmed all verklig tro räknar, har hos Tillich tendens

att förvandlas till ett supranaturalistiskt, mysteriöst element i tillvaron, motsvarande det metafysiska djup, som han enligt sin egenartade verklighetsuppfattning inlägger i varandet självt.

Fråga vi efter orsaken till, varför den kristendomens filosofi, som Tillich velat framställa, till sist avslöjar sig filosofiskt som en återgång till metafysik och teologiskt som ett återfall i supranaturalism och ortodoxi, så är svaret nära till hands. Den kristendomens filosofi, som Tillich velat framställa, har ovan karakteriserats som ett försök att förverkliga den barthska tanken på en filosofi, som är uppbyggd på och bestämd av tron och kristendomen. Fattas den filosofiska uppgiften på sådant sätt, så utgör utgångspunkten i grunden en principiell sammanblandning av tro och vetande, som filosofiskt måste resultera i metafysik och teologiskt i supranaturalism och ortodoxi. Den oklarhet, som i mycket kännetecknar Tillichs framställning och delvis torde hava kommit till synes genom den här ovan framställda kritiken, har sin grund icke blott däri, att Tillich i likhet med Martin Heidegger vill obehindrad av traditionella problemställningar och begreppsbyggnader bana sig ny väg (s. 22 f.), utan framför allt i den oklara utgångspunkten, den ovannämnda principiella sammanblandningen av tro och vetande. Denna kritik av den principiella utgångspunkten för Tillichs filosofisk-teologiska åskådning må icke fördölja det obestridda faktum, att hans arbete *Religiöse Verwirklichung* i likhet med ett flertal av hans tidigare skrifter äger en rikedom på beaktansvärda detaljundersökningar, som utan tvivel äro av betydelse såväl för den filosofiska forskningen som för inträngandet i den kristna trons väsen.

A. HJALMAR J. LINDROTH.

GÖSTA NELSON: *H. Fl. Ringius som predikant. Göteborgs Stift-tidnings förlag, Göteborg. Pris 2,75 kr.*

Det hör till de avgjort glädjande företeelserna inom den senare kyrkohistoriska forskningen i vårt land, att man mera målmedvetet än tidigare inriktat sitt intresse på den folkligt orienterade, provinsiala fromheten i syfte att klarlägga dess historia och egenart utifrån dess egna förutsättningar. Särskilt tacknämligt är, att det på detta område i många fall kommit till en fruktbringande och lyckosam arbetsgemenskap mellan akademikerna av facket och forskningsintresserade krafter här och var ute i landet. Skall den stora uppgiften att vinna en på

möjligast allsidig förståelse grundad överblick över vårt folks religiösa historia under det sista seklet kunna med framgång fullföljas, så är förvisso bistånd från den senare kategorien ofrånkomligen nödvändig. När det gäller t. ex. uppspårandet av skriftliga dokument, brev i enskild ägo etc., som här kunna giva belysning och ofta äro av oskattbart värde, när det vidare gäller tillvaratagandet av muntlig tradition och den nödvändiga sovringen därav, kunna akademikerna icke undvara hjälp av personer med nära kändedom om de lokala förhållandena. Vad kunniga medarbetare i den praktiska prästtjänsten härvid kunna uträtta kan näppeligen överskattas.

Det här sagda är närmast föranlett därav, att författaren till ovanstående skrift, kyrkoherde G. Nelson, Bokenäs, en av Göteborgs stifts yngre lärdomsintresserade prästmän, fattat i sikte den synnerligen angelägna uppgiften att — innan det är för sent — med utnyttjande av tillgängliga skriftliga akter och ännu existerande muntliga hågkomster teckna huvuddragen av Schartauska väckelsens framträdande och senare historia i Göteborgs stift. En uppsats av hans hand, som under titeln »Björck och Holmquist» finnes intagen i »Julhälsningar till församlingarna från präster i Göteborgs stift, 1930» och som av författaren själv anges som ett brottstycke ur ett större arbete över nämnda materia, inger goda förhoppningar om ett värdefullt resultat av hans litterära bemödanden i detta hänseende.

Hos Nelson har denna omfattande plan av allt att döma vuxit fram under ett mångårigt, flitigt sysslande med skilda smärre uppgifter inom västkustfromhetens historia. Den skrift, varpå denna anmälan vill fästa uppmärksamheten, är — liksom en tidigare av samme författare med företrädesvis biografisk inriktning — ägnad åt en av förgrundsgestalterna inom Göteborgsstiftet under den gångna mansåldern, kyrkoherden i Solberga Henrik Florus Ringius, en man som i mer än ett hänseende utövat ett avgörande inflytande på den andliga utvecklingen inom sin kyrkoprovins. Mest känd är utan tvivel Ringius för den stora allmänheten genom den insats för hednamissionens sak, som är den förnämsta orsaken till att Göteborgs stift för närvarande står i allra främsta ledet ifråga om offervillig missionskärlek. Också ha ju tvenne missionspsalmer av hans hand fått plats i tillägget till vår psalmbok. Ringius var en man med betydande förutsättningar på olika områden av det prästerliga verksamhetsfältet. Hans efterlämnade predikningar låta oss förstå något av den makt han kom att utöva på stora skaror som ordets förkunnare. Vad han härvid

betytt också för den västsvenska predikan själv är ännu för tidigt att bedöma. Hans inflytande i detta hänseende är säkerligen ett ännu icke avslutat kapitel. Det vilar över Ringius' förkunnelse ett drag av ursprunglighet och individuell frihet, som i mycket avviker från den ofta starkt tuktade, objektiva karaktär, som eljest utmärker den av Schartau präglade predikotypen. Ehuru klart självavärdande till sin intention och central till sin anläggning liksom västkustpredikan över huvud, kännetecknas Ringius förkunnelse av ett där icke vanligt intresse för tidens händelser och för aktuella frågor på det samhälleliga livets område. Ringius kände det som en bjudande plikt att till åhörarnas vägledning med ordets hjälp belysa det levande livet i samtiden. I sådana sammanhang möta vi ofta starkt tillspetsade, subjektiva uttalanden, som vi visserligen icke alltid kunna giva vårt oreserverade instämmande, men som dock i regel väcka intresse genom den originella, tankeväckande form, vari Ringius förstod att kläda sina tankar. Ingenstädes kommer Ringius' framstående förmåga som folktalare så till sin rätt, som när hans förkunnelse blir »aktuell» i denna mening.

Det är en i hög grad intressant, kunnig och lärorik karaktäristik av denne betydande predikant, som Nelson ger oss i sin bok. Fastän förf. enligt sin egen förklaring icke åsyftat en vetenskaplig prestation, är det här icke fråga om något slags populär uppbyggelseskrift. Ehuru både populär och uppbyggelig, ger densamma åt läsaren en stark känsla av kontakt med vetenskapliga problemställningar och av metodisk säkerhet vid stoffets behandling. Utan avsaknad finner man, att förf. lämnat åsido det stereotypa kategorischema, vari understundom vissa »vetenskapliga» predikantmonografier intvinga sina offer, för att i stället begränsa sig till de synpunkter, som enkelt och naturligt ge sig utifrån undersökningens eget föremål. Detta i förening med de talrika, väl valda citaten ha förlänat åt Nelsons studie ett angenämt drag av friskhet och konkretion. Ett studium därav kan övertyga om, att Ringius är en bekantskap, väl värd att göra även för en läsekrets av vidare omfattning än Göteborgs stift.

GUSTAF LJUNGGREN.

ETIK OCH VERKLIGHET.

ARVID RUNESTAM: *Kärlek, tro, efterföljd. Om moralens anpassning efter verkligheten. Sveriges kristliga studentrörelses förlag, 1931. 251 sid. Pris 4 kr.*

Den som följt prof. Runestams författarskap på etikens område under de senaste åren har kunnat iakttaga, huru det är en fråga, som alltmera avgjort trängt sig fram hos honom och blivit den allt behärskande, nämligen den fråga, som vi ovan betecknat med rubriken »etik och verklighet», eller för att använda ett hos författaren ofta mötande uttryck, »anpassningens» problem. Ju högre det etiska kravet ställes, desto större är risken, att det uppfattas blott och bart såsom ett verklighetsfrämmande ideal, som saknar förankring i det verkliga livet. Särskilt betydelsefullt måste anpassningens problem enligt förf. bli för den evangelisk-lutherska etiken. Under det att nämligen den romersk-katolska och delvis även den kalvinska etiken redan i sitt sedlighetsbegrepp ingått en kompromiss med »verkligheten», som underlättar anpassningen, har den lutherska reformationen varit angelägen om att fasthålla vid det etiska i dess absoluta innebörd. Men därmed synes den ställd inför ett ofrånkomligt alternativ: *antingen* att med sin sedlighet stanna i en rymd ovan verkligheten, *eller* att ingå »en kompromiss, vid vilken sedlighetsidealet får offra sina höga anspråk för verklighetens krav» (s. 4). På ingendera av dessa vägar kan emellertid den evangeliska etiken slå in. Den måste arbeta sig fram till en lösning, som på en gång oavkortat hävdar det radikala etiska kravet och dock tar hänsyn till människans verklighet och empiriska läge. Härmed är det problem antytt, som innerst upptager förf., vare sig han sysslar med »bergspredikans etiska problem», med psykoanalysen, med den kristna människouppfattningen eller vad det vara må.

I sitt nya arbete »Kärlek, tro, efterföljd» ger förf. oss en förträfflig samlad överblick över de tankar, som han hittills i ständigt förnyade ansatser fört fram till detta problems lösning. Sju ursprungligen fristående uppsatser — tre av dem tidigare publicerade i denna tidskrift — hava här efter en rätt genomgripande bearbetning sammanförts till ett helt. Även om man kan iakttaga en viss utveckling mellan de olika uppsatserna och en däremot svarande förskjutning av synpunkterna — tydligast skönjbar i förhållandet mellan första kapitlet, som tillhör det tidigaste stadiet, och den därtill sid. 22 f. fogade anmärkningen, som

omedelbart anknyter vid den punkt, där förf. för närvarande befinner sig i sin undersökning; jfr härtill uppsatsen om »Den kristna människouppfattningen» i detta häfte av Sv. teol. kvartalskrift — så verkar detta icke på något sätt störande. Enhetligheten garanteras dels genom den ovan omtalade gemensamma problemställningen, dels genom *en stor bärande grundidé*, som innesluter förf:s lösning på »anpassningens» problem, men som i själva verket har en långt större betydelse och principiell räckvidd för den kristna etiken, än vad dess användning i detta sammanhang låter ana. Redan i första kapitlet, som har till uppgift att karakterisera »den kristna kärlekens väsen», framträder denna grundidé ohöjld: *den kärlek, som den kristna etiken talar om, är egentligen icke människans, utan Guds kärlek. »Gud är kärlekens subjekt»* (s. 30). I allt vad författaren i denna anda säger måste man på det livligaste instämma. Denna synpunkt kan i själva verket aldrig för starkt understrykas. Endast om den kristna etiken medvetet tar sin utgångspunkt i denna betraktelse, kan den få fram det för den kristna kärleken utmärkande till skillnad från andra arter av kärlek. I nära anslutning till Max Scheler avgränsar Runestam den kristna kärleken åt tvenne håll, dels mot den altruistiska humanitetsmoralen, som låter kärlekens värde väsentligen bestämmas av objektets omfattning, dels mot den åskådning, som med förutsättande av att kärleken är värdefullare redan därigenom, att den riktar sig på ett värdefullare objekt, i den kristna kärleken blott vill se »kärlek till själen». Gentemot båda dessa uppfattningar hävdas, att *kärlekens värde icke beror av objektet som älskas*, varken av dess omfång eller dess kvalitet, *utan uteslutande av subjektet som älskar*.

Härmed har förf. nått fram till den punkt, där skillnaden mellan kristen kärlek och annan kärlek klart avtecknar sig. Men nu inträffar det egendomliga, att han just då han står omedelbart vid målet, böjer in på en annan väg, som åter avlägsnar honom från målet. Denna omböjning spåras redan i den ovan refererade tankegången, och inträder i och med införandet av värdebegreppet. Uppgiften var att klarlägga den kristna kärlekens väsen. Det första stora steget till lösandet av denna uppgift tar förf. genom att återföra den kristna kärleken på Guds kärlek. Nästa fråga måste alltså bli: vad är det då, som enligt kristen syn karakteriserar den gudomliga kärleken till skillnad från annan kärlek? Svar: under det att den vanliga mänskliga kärleken bestämmas av sitt objekt och dess beskaffenhet, så är däremot den gudomliga kärleken oavhängig av sitt objekt. Förklaringen är i båda

fallen enkel. Den mänskliga kärleken är i högre eller lägre grad *begärande* kärlek; hurudan kärleken är, blir då givetvis beroende av, *vad* man älskar. Den gudomliga kärleken åter är *skänkande* kärlek. Gud »låter sin sol gå upp över onda och goda». När han i sin kärlek skänker i ena fallet åt den onde och i andra fallet åt den gode, så förändrar kärleken icke i de båda fallen sin karaktär. Den är oberoende av objektet.

Man märker, huru nära Runestam kommer denna bestämning av den kristna kärlekens innebörd, då han uppställer satsen: »kärlekens värde beror icke av objektet som älskas, utan av subjektet som älskar» (s. 21). Men man märker ock, att han icke stannar vid denna bestämning. Han inför ett nytt moment, som strängt taget icke har något med den ursprungliga problemställningen att göra, då han — i likhet med Max Scheler — låter frågan om vad som är det karakteristiska för den kristna kärleken glida över i den andra frågan, *vad det är, som ger kärleken dess värde*. Nu skall det visserligen icke förnekas, att också denna sista fråga kan få en god mening, även om den från kristen synpunkt ter sig något långsökt. Sin stora betydelse har den på den *begärande* kärlekens område. Här gäller det, att den kärlek som riktar sig på ett gott objekt själv är god, den kärlek, som riktar sig på ett dåligt objekt själv är dålig. När man däremot om den *skänkande, sig själv utgivande* kärleken säger, att dess värde icke beror på objektets värde, så betyder detta snarast, att man på detta område avböjer den på det andra området så betydelsefulla frågeställningen såsom icke längre tillämplig.

Det viktiga i detta sammanhang är emellertid att se, vilken risk det medför för själva huvudfrågans besvarande, om man sammanväver den med frågan om vad som giver kärleken dess värde. När man väl konstaterat, att den kristna kärlekens *värde* icke beror på objektet som älskas, ligger det så nära till hands att mena, att därmed *hela* frågan är besvarad, och så lämna själva huvudfrågan mer eller mindre oklar eller oavgjord. Ett citat må åskådliggöra, huru de båda frågorna vävas samman med varandra. Det heter hos Runestam: »Guds kärlek är alltså icke den högsta, därför att han älskar människosjälén med dess 'oändliga värde', utan därför att han själv är Kärleken. Och endast genom att själen får del i Hans kärlek, blir den 'själ' i ordets djupare mening. Den vilsegångne syndaren är för Gud 'värdefullare' än de nittionio rättfärdiga, därför att Han ser, att han behöver och kan taga emot kärlek, eller därför att Han ser på syndaren, som om

han redan vore vad han genom Guds kärlek *kan bli*» (s. 22 f.). Förf. begynner alltså här med proklamationen, att den gudomliga kärlekens *värde* är oberoende av objektets värde, och slutar med att, på det alltsedan Augustinus vanliga sättet, finna grunden för Guds kärlek i ett människan tillkommande värde, låt vara att denna tanke endast kan upprätthållas i form av en antecipation av ett eventuellt i framtiden inträdande värde: *som om människan redan vore* vad hon genom Guds kärlek *kan bli*. Hos Augustinus är denna tanke fullkomligt naturlig. För att uttrycka kärlekens innebörd ägde han formellt blott det från antiken övertagna schemat för den begärande kärleken. När Guds kärlek skulle infogas i detta främmande schema, kunde detta blott ske medelst den anförda konstruktionen. Men det förefaller som om man ofta även nu för tiden, trots allt tal om kärleken i betydelsen av offerande, sig själv utgivande kärlek, icke på allvar räknade med något annat än den begärande kärleken. Det är dess schema, som ännu alltjämt, medvetet eller omedvetet, behärskar diskussionen.

När jag här riktat uppmärksamheten på att förf. ger så olika svar på de båda frågorna — å ena sidan: kärlekens *värde* oberoende av objektet, å andra sidan: *kärleken själv* åtminstone i viss mån beroende av objektets beskaffenhet — så har detta icke skett, som om det häri skulle ligga någon motsägelse. Fastmer låta sig dessa båda satser logiskt ganska väl förena. För att Guds kärlek till människan skall »aktualiseras», vore det väl tänkbart, att det hos människan måste föreligga ett värde, som motiverade denna kärlek; men därav följer icke, att det är detta, som ger den gudomliga kärleken dess värde. Men det egendomliga är nu, att förf., oaktat han ger delvis motsatta svar på de båda frågorna, likväl menar, att de i grunden kräva ett gemensamt svar, något som tydligt framgår av den anmärkning, han fogat till det nyss citerade stället. Det heter nämligen: »Uttrycket 'värdefullare' inom citations-tecken behöver kanske en förklaring. Jag har förut sagt, att kärlekens värde icke är beroende av värdet hos objektet som älskas, utan av subjektet. Och här talar jag dock om att Gud älskar syndaren mer än den rättfärdige, därför att han är 'värdefullare'. Citationstecknet betyder givetvis därför, att 'värdefullheten' här har en annan innebörd» (s. 22 f. anm.).

Att dessa frågor sålunda sammanvävts med varandra, synes vara grunden till att själva huvudfrågan, nämligen i vad mån den gudomliga kärleken enligt kristen syn verkligen är oberoende av objektet, lämnas i så oklart läge. Men därmed ligger också vägen öppen för

sådana den kristna kärlekstanken direkt upphävande tankegångar, som möta i Runestams uppsats om »Den kristna människouppfattningen» i detta häfte av Sv. teol. kvartalskrift. Det »värde» hos människan, som skall motivera Guds kärlek, har här reducerats till hennes »mottaglighet» eller därtill, att »marken är beredd». Förf:s tankegång kulminerar i satsen: »Guds kärlek är överallt där tillstädes sökande, var mottaglighet finns, där marken är beredd» — liksom om Guds kärlek icke skulle vara tillstädes sökande, där mottagligheten icke finnes, där marken icke är beredd! liksom om den kristna kärlekstankens innebörd skulle vara denna: *först* mottaglighet hos människan, *sedan* Guds sökande kärlek! Detta blir det ofrånkomliga resultatet, så snart man begynner att tala om ett värde hos människan, som skall motivera Guds kärlek, likgiltigt huru mycket man än söker reducera detta värde till en blott »psykologisk» mottaglighet.

Men vi återvända efter denna långa utvikning till Runestams framställning. Tanken på Gud såsom kärlekens subjekt, blir nu för honom lösningen på anpassningens problem. Det må vara nog att åskådliggöra detta med ett enda exempel, det som förf. benämner »rättsordningens evangelium», och härvid kunna vi nyttja hans egna ord: »Rättsordningen som icke är något uttryck för den *mänskliga* kristna kärleken utan snarare ett bevis på människans — även den kristnes — *brist* på kärlek, blir med denna grundsyn (Guds pedagogiska kärlek till människans tro) en Guds kärleks anpassning efter människans verklighet och ett verktyg eller nådemedel till bevarandet av hennes tro och till förverkligandet av hans kärlek. Den blir alltså verkligen ett uttryck för kärleken, men icke för människans kärlek utan för Guds» (s. 251). I denna och liknande tankegångar ligger det mest originella i denna framställning. Även här kan förf. i stor utsträckning räkna på instämmande. — Tyvärr tillåter ej utrymmet diskussion av en rad frågor, som här tränga sig fram. Jag måste stanna vid att blott helt kort peka på ett par punkter. 1. När förf. (s. 56 ff.) ställer emot varandra Luthers spontana kärleksetik och hans kallelsetik och låter den förra vila på *människans*, den senare på *Guds* kärlek, så gör detta icke rätt åt Luthers mening. Just i hans spontana kärleksetik är *Gud* subjektet. Endast emedan det här är fråga om den gudomliga kärleken, kan det enligt Luther vara tala om någon spontaneitet. 2. Icke heller gör förf. rätt åt kallelsetanken i Luthers mening, då han säger: »För Luther var kallelsen ett evangelium, ett nådemedel. Du får nöja dig med din kallelse, du behöver icke alla dessa extra gärningar» (s. 225),

och då härtill fogas den anmärkningen, att det i vår rätt annorlunda beskaffade värld måhända låge mer evangelium i om vi finge koppla av något av kallelsen och tjäna Gud på ett mera andligt sätt. Det kunde härigenom lätt förefalla, som om »evangelium» hade till sin egentliga uppgift att bringa psykologisk lättnad. Men det är icke utan sina risker att sålunda flytta en »teologiskt» menad utsaga över på det mera ytliga »psykologiska» planet. 3. Överhuvud bidrar det ej till det vetenskapliga klarläggandet, då samma uttryck användes i helt olika innebörd, då det t. ex. talas om ett »värde», som å andra sidan icke är något värde, om en själ, som blir »själ» i djupare mening o. s. v.

Det vore ännu mycket att tillägga om denna bok, som så ofta har ett viktigt och tänkvärt inlägg att göra i den närvarande etiska diskussionen, men som också ofta i sina djärvt framträngande tankegångar uppfordrar till opposition. Om denna recension till stor del antagit karaktären av problemdiskussion, så beror detta dels på de här behandlade frågornas egen vikt, dels därpå att det gäller tankar, som ännu äro i vardande hos förf. För övrigt har jag härigenom för egen del velat i någon mån avbörda mig den tacksamhetsskuld, vari läsaren känner sig stå till förf. för denna i hög grad tankeväckande bok.

Anders Nygren.

UR TIDSKRIFTERNA.

Fjärde häftet av Zeitschrift für systematische Theologie årgången 1930—31 har följande innehåll: Carl Stange, Die Bedeutung des Augsburger Bekenntnisses; Ragnar Bring, Einige Blätter aus der schwedischen Lutherforschung (Bring ger här en utförlig, mer än 50 sidor omfattande framställning av den svenska Lutherforskningen under de senaste decennierna, denna formar sig på samma gång till en teckning av huvuddragen av den senare tidens svenska systematiska teologi); H. Ulrich, Ist der Deutsche Evangelische Kirchenbund eine Kirche?; Carl Stange, Wort und Geist; W. Künneth, Zur Frage der Geschichtsgebundenheit des christlichen Glaubens.