

B O R E I C K E

*Apostlagärningarnas teologi*¹

APOSTLAGÄRNINGARNAS SYFTE

Förvisso ligger det nära till hands att betrakta Apostlagärningarna som ett biografiskt arbete. Dess traditionella namn synes antyda, att avsikten är att skildra apostlarnas gärningar.

Detta är emellertid icke vad Lukas avsåg, när han skrev detta verk (för enkelhetens skull kalla vi författaren Lukas, ehuru icke alla äro övertygade om att han är identisk med den man vid namn Lukas, som förekommer i de paulinska breven). Enligt den korta prologen i 1: 1–2 var det meningen, att Apostlagärningarna skulle vara en direkt fortsättning på Lukasevangeliet. I evangeliet hade lämnats en skildring av Herrens gärningar. Detta är just vad Lukas avsåg att göra även i Apostlagärningarna, blott att det här är fråga om *vad den uppståndne Herren gjorde* för sin kyrka genom apostlarna.²

Skildringen i Apostlagärningarna inledes med några anmärkningar om Jesu samvaro med apostlarna efter uppståndelsen. Dessa ha ett dubbelt syfte, å ena sidan att sammanfatta de förhållningsorder den Uppståndne gav dem för framtiden, å andra sidan att låta honom meddela löftet om den Helige Ande, 1: 3–8. Sedan himmelfärden omtalats, 1: 9–11, beskrives i 1: 12–26 tolvmannakretsens komplettering såsom en inledning till det följande pingstundret, vilket uppleves av församlingen såsom det sanna Israel. Härvid bör man lägga märke till att det är Herren själv som är ansvarig för valet av Mattias, v. 24–26. Därefter skildras i pingstberättelsen, 2: 1–41, huru Herrens ande gives åt församlingen och särskilt till apostlarna, såsom Jesus hade utlovat. Vad är innebörden av detta under? Det betyder, att apostlarna från detta ögonblick skola handla å Herrens vägnar, att de skola vara hans företrädare, när det gäller att leda församlingens utveckling i Jerusalem och sprida evangeliet i världen. Denna grundläggande tanke har även funnit ett direkt uttryck i Jesu ord till apostlarna enligt 1: 8: »Men när den helige Ande kommer över eder, skolen I undfå kraft och bliva mina vittnen, både i Jerusalem och i hela Judeen och Samarien, och sedan intill jordens

¹ Tidigare publicerad i *Interpretation* 13 (1959), s. 157–169, under titeln *The Risen Lord and His Church*, här i svensk översättning med vänligt tillstånd av denna amerikanska tidskrifts redaktion.

² E. Trocmé, *Le »Livre des actes» et l'histoire* (1957), understryker också enheten mellan Luk. och Apg. samt anser hela arbetet ursprungligen ha varit tänkt såsom upplysning om frälsningshistorien från Johannes döparen till Paulus, s. 41–50.

ända.» Hela satsen är en karakteristik av huru Lukas anser, att läsaren må betrakta den apostlarnas verksamhet, som han beskriver i sin bok. Man bör även lägga märke till att den citerade versen anspelar på samma områden för den kristna missionen, som äro aktuella längre fram i boken. Det är tydligt, att Lukas redan på denna punkt hade hela den senare framställningen i åtanke.

Sålunda klargöres redan från början, att syftet med den helige Andes meddelelse är att göra apostlarna till vittnen, d. v. s. företrädare, för Jesus i Jerusalem och i hela världen. De skola icke handla i eget ärende utan såsom verktyg för den Uppståndne. I denna funktion skildras apostlarna sedan hela boken igenom. Allt vad de göra tänkes bliva gjort av Jesus genom dem. Detta gäller även om den andra hälften av Apostlagärningarna, där blickpunkten har växlat från Petrus och de tolv till Paulus. Ty berättelsen om Paulus' omvändelse och hans följande liv i den Uppståndnes tjänst bygger helt och hållet på övertygelsen, att varje steg aposteln tar styres av Kristus. Samma övertygelse ligger bakom apostelns slutliga resa till Rom, 27: 24.

Apostlagärningarna ställer sålunda läsaren inför Herrens gärningar genom apostlarna, ej inför apostlarnas egna gärningar.³ Man kan också uttrycka det så: Apostlagärningarna är icke biografi utan teologi. Närmare bestämt är dess huvudintresse kristologien och kyrkosynen och dess båda huvudtemata Kristus och hans kyrka.

APOSTLAGÄRNINGARNAS KRISTOLOGI

a) Huvudkällorna till Apostlagärningarnas *kristologi* äro missionspredikningarna för judiska åhörare i 2: 22–39, 3: 12–26, 5: 29–32, 10: 34–43, 13: 16–41. Talaren i alla dessa predikningar utom den sista är Petrus, ledaren av församlingen i Jerusalem.

I fråga om kristologien uppvisa dessa missionspredikningar för judiska åhörare vissa påfallande särdrag. Jesus framställes här mer utpräglad än i det övriga Nya Testamentet såsom Israels Messias, 2: 31, 36, 3: 18, 20 o. s. v., och såsom Herrens Tjänare enligt Jesaja, 3: 13, 26, 4: 27, 30; jfr citatet av Jes. 53: 7 f. i 8: 32 f. Hans livs, döds och uppståndels betydelse för Israel nämnes särskilt, t. ex. 3: 20 f. Det är tydligt, att detta betraktelsesätt icke kan sägas vara karakteristiskt för hellenisten Lukas. Det bör snarare ha varit naturligt för män som Petrus och Jakob samt för den judekristna församlingen i Jerusalem. Ehuru det var Lukas

³ Ph. Menoud, *Le plan des Actes des apôtres*: New Test. Stud. 1 (1954–55), s. 45: »C'est dire que l'intérêt majeur de Luc se pose sur l'extension que l'Esprit donne à l'Eglise au moyen du témoignage apostolique, et non sur la personne des apôtres»; *ibid.*, s. 50 f.: »Le dessein de l'auteur est de montrer comment s'exécute l'ordre du Ressuscité à ses disciples d'être ses t'emoins de Jérusalem jusqu'aux extrémités de la terre.»

som gav dessa predikningar deras nuvarande form, kan han med goda skäl förmodas ha övertagit traditioner från Jerusalem, när han citerade de ifrågavarande predikningarna.⁴ Man bör icke betrakta dessa som en ren konstruktion av Lukas. Tvärtom får man vara tacksam för att i dessa predikningar äga åtminstone fragmentariska vittnesbörd om den allra tidigaste kristologien. Och vad som på detta sätt har bevarats av Petrus' och urförsamlingens Tjänare-kristologi är särskilt värdefullt och omistligt, enär det sannolikt betecknar en direkt fortsättning av Jesu egen undervisning.⁵

Petrus' kristologiska utgångspunkt i nämnda predikningar är övertygelsen, att Jesus var sänd av Gud. Därför skedde allting han gjorde efter Guds ledning. På samma gång understrykes, att Jesus var en historisk person och att hans liv och gärningar äro empiriska fakta, som ögonvittnen kunna bestyrka. Båda dessa huvudsynpunkter komma till uttryck i Petrus' pingstpredikan, 2: 22: »Jesus, natoréen, en man, som har bevisats vara (kommen) från Gud till eder på grund av kraftgärningar, som Gud genom honom utförde bland eder, såsom I själva veten.» Dock är den kristologiska undervisningen i missionspredikningarna icke endast inriktad på det förgångna. Även den uppståndnes makt i nuet och hans väntade återkomst till domen beröras i sammanhanget, 2: 33–35, 3: 19–26 o. s. v. Men det ligger en påfallande stark tonvikt på att inkarnationen och Jesu historiska liv höra till det förgångna. Vad är orsaken därtill? Det var helt enkelt naturligt för Petrus att hänvisa till händelser i det förgångna, vilka hans åhörare nyligen hade upplevt eller hört omtalas. Och eftersom det är rimligt att anse ifrågavarande predikningar återspegla Petrus' och urförsamlingens förkunnelse — en skribent med hellenistisk bakgrund som Lukas kan icke ha haft något intresse av att tillskriva Petrus de judekristna tankegångar som dessa predikningar innehålla, om dessa icke faktiskt hade förekommit hos apostlarna och i urförsamlingen⁶ — kan man förutsätta, att sådana återblickar på Jesu historiska liv och hans uppståndelse förekommo hos de första kristna. Det var alltså icke Lukas som införde detta historiska perspektiv, såsom på visst håll antages. Lukas synes i detta avseende icke skilja sig från urförsamlingen, när han säger sig vilja giva en skildring av historiska fakta, Luk. 1: 1–2. Samma intresse för det historiska möter också i Matt. och i Mark., delvis även hos Paulus (t. ex. 1 Kor. 15: 3–7, Gal. 3: 1). Betonandet av det förgångna är sålunda icke något som uteslutande kännetecknar Lukas' kristologi utan kan härledas från urförsamlingen.

b) Vid sidan av missionspredikningar hållna inför judiska åhörare finnas i

⁴ B. Reicke, *Glaube und Leben der Urgemeinde* (1957; sv. öv. *Tro och liv i den kristna urförsamlingen*, 1958), s. 38–54, 66–71, 77 f., 101 f.

⁵ O. Cullmann, *Die Christologie des Neuen Testaments* (1957), s. 50–81.

⁶ Reicke (n. 4), *ibid.*

Apostlagärningarna även tal av Stefanus och Paulus, där en mindre partikularistisk kristologi är företrädd. Medan i Petrus' predikningar tanken på Israel står i centrum, karakteriseras de sistnämnda talen av ett universellt eller ekumeniskt perspektiv, varvid Jesus Kristus framställs såsom Herre över alla folk. Den ändrade ståndpunkten beror på att urförsamlingen, vilken liksom Jesus till en början hade judarnas omvändelse till mål, på grund av egendomsfolkets förhårdelse och på grund av omvändelser bland hellenisterna hade fått sin horisont vidgad. De båda huvudrepresentanterna för denna ekumeniska kristologi i Apostlagärningarna äro Stefanus och Paulus.

Stefanus' tal i Apg. 7: 1–53 skiljer sig i fråga om kristologien endast delvis ifrån Petrus' missionspredikningar inför judarna. Denne hellenist är också övertygad om att Jesu messiasgärning var det gamla förbundets uppfyllelse, 7: 35, 37, 52. Han hyser ej såsom gnostikerna förakt för det gamla förbundet. Men han är kritisk gentemot sina judiska motståndares ensidiga inriktning på Jerusalem och templet samt understryker, att Gud har uppenbarat sig i många olika länder, 7: 2 etc. Stefanus inför sålunda tanken på en allmän uppenbarelse. Detta innebär en universalism, som antydningssvis finnes hos Jesus men är avgjort ny i förhållande till den partikularism Petrus och hans medarbetare dittills förkunnat. Och ehuru Petrus enligt 10: 1–11: 18 senare hade en vision, varigenom han fick lära något av denna universalism, var det egentligen Paulus som därefter utvecklade Stefanus' ekumeniska kristologi.⁷

Paulus' kristologi måste naturligtvis studeras i hans brev och icke i Apostlagärningarna. Men det finns i denna bok ett tal av Paulus, som kan antagas vara karakteristiskt för hans sätt att vända sig till en hednisk åhörarskara, nämligen areopagtalet i 17: 22–31. Här är det övervägande tal om en allmän uppenbarelse. Dock är Kristi eskatologiska ankomst antydd mot slutet av talet i samband med yttersta domen, v. 31. Ehuru areopagtalet förefaller synnerligen hellenistiskt, är avsikten därmed tydligen att karakterisera Paulus' sätt att rikta sig till hedniska åhörare. Och då det finns åtskilliga likheter mellan detta och hellenistisk-judiska skrifter, är det ganska troligt, att Paulus i det stora hela talade till hedniska åhörare på detta sätt, i det att han tills vidare lät kristologien förbli underförstådd endast som ett komplement till den naturliga teologien.⁸ I ett sådant missions-sammanhang är det även högst rimligt, att den försiktigt antydda, fragmentariska kristologien blev koncentrerad på den kommande domen. Därför kan man troligen betrakta teologien och kristologien i areopagtalet icke som ett påfund av hellenisten Lukas utan som ett relativt historiskt försök att åskådliggöra Paulus' sätt att såsom missionär närma sig hedniska åhörare. I fråga om

⁷ Ibid., s. 129–176.

⁸ B. Gärtner, *The Areopagus Speech and Natural Revelation* (1954), s. 66–241, 248–252.

läran om Guds allmänna uppenbarelse hade emellertid Paulus en föregångare i Stefanus.

c) Utanför predikningarna och talen i Apostlagärningarna, d. v. s. i själva berättelsen om urförsamlingens tillväxt och evangeliets spridning i världen, finner man icke samma koncentration på den gudomliga uppenbarelsen som måste föreligga i dessa missionspredikningar, vilka ha judiska eller hedniska åhörarens omvändelse till mål. I den berättande framställningen är intresset fastmer inriktat på den uppståndne Herrens och hans Andes närvaro hos apostlarna. Detta åskådliggöres genom de många underverk apostlarna få utföra, 2: 43 o. s. v., och genom den oavbrutna ledning de undfå av Herren genom hans Ande eller hans ängel, 1: 26, 13: 2 o. s. v. Skenbart är denna ständiga hänvisning till Herrens närvaro en specialitet för Lukas' berättande framställning, eftersom denna troligen icke bygger så mycket på äldre traditions gods som predikningarna och talen. Men i Paulus' brev hänvisas också på detta vis till Herrens oavbrutna ledning, varför man ej må betrakta detta tänkesätt såsom en uppfinning av Lukas. Apostlagärningarna uppvisa såsom helhet ungefär samma fördelning av kristologiska motiv på det förgångna, det närvarande och det kommande som Nya Testamentet i sin helhet. Märkas bör endast, att i Lukas' framställning vid sidan av talen Kristus framför allt skildras såsom kyrkans Herre, som i den innevarande situationen ger sina apostlar ledning beträffande församlingvården och förkunnelsen. Detta gäller, trots att Lukas har en viss tendens till diastatisk kristologi, så att Kristus ofta icke framställes såsom personligen verksam utan för det mesta tänkes handla genom Anden eller genom sin ängel. I detta sammanhang äro nämligen Anden och ängeln ingenting annat än den Uppståndnes ställföreträdare.

Man kan sålunda urskilja tre aspekter inom Apostlagärningarnas kristologi. a) Den första aspekten framträder i Petrus' tal. Här ligger tonvikten på judiska ideal och på Guds särskilda uppenbarelse i nyligen förgången tid genom Jesu *historiska liv*. b) För det andra märkes läran om en *allmän uppenbarelse*, först berörd av Stefanus och sedan fortsatt genom den något abstrakta teologi Paulus företer i areopagtalet. I båda fallen är den allmänna teologiens egentliga syfte kristologi, även i areopagtalet, som mot slutet leder över till Kristi *eskatologiska uppenbarelse*. c) En tredje synpunkt behärskar den berättande framställningen. Där koncentreras intresset på den ledning Kristus utövar, så att han framstår såsom kyrkans *närvarande Herre*, vilken styr apostlarna på deras väg.

Denna skiftande inställning betyder icke, att det finnes tre olika kristologier i Apostlagärningarna. Lukas har endast åskådliggjort, huru kerygmat delvis anpassades efter åhörarna och efter förkunnelsens villkor. Petrus och Paulus synas ha betonat olika synpunkter och ha utnyttjat olika tankegångar, när de pre-

dikade inför judiska, hedniska eller kristna åhörare, allt efter dessas intressen och förutsättningar. För visso fanns i församlingens kristologi även en gradvis övergång från en relativt partikularistisk till en mer universell inställning. Detta återspeglas just i Apostlagärningarna. Lukas själv räknar emellertid icke med olika kristologier. Han är övertygad om att Kristus är en och densamme i alla situationer, att hans ande står bakom all förkunnelse av evangeliet och att apostlarna framlade ett och samma kerygma inför folket, endast uttryckt på olika sätt beroende på omgivningen. Och det finns ingen anledning till att föreställa sig, att apostlarna själva hade någon annan inställning.

APOSTLAGÄRNINGARNAS KYRKOSYN

Apostlagärningarna handla om *kyrkans* konsolidering och första utveckling efter Kristi uppståndelse. Såsom anmärktes i vår inledning, betraktas emellertid denna process endast såsom en fortsättning av vad Jesus gjorde under sitt jordeliv, 1: 1–2. Urkyrkans historia blir i Apostlagärningarnas framställning hela tiden underställd den uppståndne Herren. Och i centrum står utbredandet av det kristna budskapet, logos, ordet. Ett stort antal ställen, där uttrycket »logos» förekommer i betydelsen av det kristna evangeliet och den apostoliska förkunnelsen, vittna härom.⁹ Bland dessa ställen finnas vissa, som kunna anses särskilt kännetecknande och uppfattas såsom en sammanfattning av hela boken, t. ex. 12: 24: »Men Guds ord växte och mångfaldigades.» Det är tydligt, att »ordet» här icke är någonting annat än budskapet om Jesus Kristus och hans förkunnelse. Härmed bestyrkes tesen ovan, att syftet med Apostlagärningarna är att återberätta vad den uppståndne Herren gjorde för sin kyrka såsom en fortsättning av vad Jesus av Nasaret gjorde för de sina.

Detta innebär, att Apostlagärningarna icke är en krönika och icke historie-skrivning i betydelsen av en tillbakablickande undersökning av förgångna händelser. Boken är icke en framställning av en serie händelser, vilka såsom orsak och verkan ligga uppordade i tidsföljd.

Den utveckling, som återgives i Apostlagärningarna, kan snarare jämföras med utspännandet av ett tält. Toppen på detta tält är Kristus, och dess markcentrum äro apostlarna i Jerusalem. Kontakten med toppen där uppe och centrum där nere glömmes aldrig bort utan är tvärtom själva nerven i berättelsen. Man kan också säga, att avsikten är att redogöra för konstruktionen hos en byggnad, i vilken läsarna antagas ha trätt in eller önska träda in. Författaren vill tala om

⁹ I denna betydelse förekommer »logos» i Apg. 4: 4, 29, 31, 6: 2, 4, 7, 8: 4, 14, 21, 25, 10: 36, 11: 1, 19, 12: 24, 13: 5, 7, 26, 44, 46, 48, 49, 14: 3, 25, 15: 7, 35, 36, 16: 6, 32, 17: 11, 11, 13, 18: 5, 11, 19: 10, 20, 20: 32.

för proselyter sådana som Teofilus, huru det hela började, Luk. 1: 1, för att de skola känna till i vilket sammanhang alla stå, som höra till kyrkan. Därför betraktas de händelser, som återberättas i Apostlagärningarna, icke endast såsom historiska fakta utan även såsom omständigheter med betydelse i nuet. Läsarna likna innevånare i ett hus, som gärna vilja få reda på väsentliga fakta om detta hus, nämligen framför allt dess konstruktion, icke så mycket dess historia. Beskrivningen därav tager formen av en krönika, därför att huset verkligen har byggts upp i etapper. Men själva avsikten med framställningen är att visa, att byggnaden är en levande organism, sammanhållen av ett centrum, med vilket alla delar ha förbindelse.

Sålunda är den historiska framställningen i Apostlagärningarna i själva verket ecklesiologi, upplysning om kyrkans väsen. Detta är icke så paradoxalt, som det förefaller. Kyrkan står alltid i förbindelse med historien. Det finns ingen kyrka, som hänger i luften såsom en tidlös idé. Läran om kyrkan är alltid förbunden med kyrkans historia i världen. Därför måste kyrkans sanna väsen framstå klarast i begynnelsen av dess historia. I denna mening är Apostlagärningarnas bok representativ för läran om kyrkan.

Egentligen är Apostlagärningarnas lära om kyrkan identisk med hela framställningen i boken. Men vissa karakteristiska drag må hållas för särskilt betydelsefulla.

a) I bakgrunden står tanken på *Israel*, det gamla förbundets utvalda folk. Jesus hade valt de tolv apostlarna till representanter för Israels tolv stammar, så att hans lärjungaskara skulle kunna framstå som det sanna Israel. Lukas bemödar sig att visa, att apostlarna efter uppståndelsen höllo fast vid Israel och Jerusalem i trohet mot Jesu eget handlings sätt och i lydnad mot de anvisningar de hade fått mottaga av den Uppståndne, 1: 4 o. s. v. Kyrkan tänkes alltså icke vara något annat än Guds sanna folk, Israel, som har mött sin Messias i Jesus Kristus.

Å andra sidan finns det en *skillnad* mellan judarna och Jesu anhängare. Alldenstund mästaren har kommit för att förena Guds sanna folk, måste alla, som önska tillhöra detta folk, bli hans personliga anhängare.

Skillnaden understrykes genom andeutjutelsen, vilken innebär en konsolidering och legitimering av kyrkan såsom det sanna Israel, 2: 1–41.¹⁰ I det Gamla Testamentet funnos profetior om Guds andes utgjutande över Israel i de yttersta dagarna, 2: 16–21, och Jesus hade tillförsäkrat sina lärjungar denna ande enligt 1: 8. När profetian och löftet uppfyllas på pingstdagen, bli apostlarna och deras skara definitivt Kristi kyrka, som är det sanna Israel.

¹⁰ Reicke (n. 4), s. 26–54.

b) *Anden* skall också skänka apostlarna kraft att framträda inför världen. Numera ha de bland sig hugsvalaren, som Jesus hade utlovat åt dem, Joh. 14: 16, och som skall hjälpa dem att övervinna alla betänkligheter och svårigheter.

Den omedelbara följden av Andens utgjutelse säges vara en enorm tillväxt av församlingen, 2: 41. Lukas antyder härigenom, att det egentligen är Anden som är den verksamma kraften bakom kyrkans expansion. I fortsättningen skildrar han uppbyggandet av den apostoliska urförsamlingen i Jerusalem som den verkliga hjärtpunkten för kyrkans förkunnelse och mission, 2: 42—47 o. s. v. Han har därvid ingen känsla av någon som helst motsättning emellan Anden och det organiserade ämbetet, såsom man i modern tid gärna vill tänka sig. I likhet med andra nytestamentliga författare är Lukas övertygad om att dessa företeelser höra tillsammans. Samma tänkesätt återfinnes i 13: 1—3, där den helige Ande och ledarna för det nya missionscentrum i Antiokia tänkas samarbeta, utan att någon spänning mellan Ande och ämbete antydes. Alltså har även den apostoliska urförsamlingens organisation grundläggande betydelse för kyrkan.

Detta innebär dock icke, att den ursprungliga organisationsformen måste ha giltighet för all tid. Apostlarnas antal blev åter tolv, för att kyrkans identitet med det sanna Israel skulle framträda. Men senare, när detta förhållande hade blivit uppenbart genom pingstundret och genom urförsamlingens fasthållande vid templet under de första åren, var det icke längre så viktigt med apostlarnas tolvtal. Några av de tolv uppgifter fördes på deras egen begäran över till andra. Apostlarnas första ställföreträdare i vissa funktioner blevo de sju hellenisterna, som omtalas i 6: 1—6; valet av dessa kan sägas vara det äldsta exemplet på »apostolisk succession». Senare få ämbetets bärare i de utompalestinensiska församlingarna även övertaga vissa funktioner, som innehades av apostlarna i Jerusalem, d. v. s. förkunnelse och förvaltning. Och ehuru några av apostlarna i Jerusalem hela tiden anses besitta hög auktoritet, 15: 2 o. s. v., betraktas icke tolvmannakretsen såsom normerande för kyrkans organisation i all framtid. Ämbetets form kan ändras på grund av omständigheterna. Detta gäller även församlingarna utanför Jerusalem. Man har ingen rätt att betrakta dessas biskopar och presbyterer såsom mönster, vilka nödvändigtvis måste efterbildas av kommande generationer. Med hänsyn till den moderna diskussionen angående kyrkans ordning är det mycket tänkvärt att lägga märke till att Apostlagärningar icke göra sig till tolk för en ensidig episkopalism, presbyterianism eller kongregationalism utan erbjuda en kombination av alla dessa ideal.¹¹

Personligen måste emellertid *apostlarna* alltid spela en väsentlig roll för kyrkan, emedan de från begynnelsen uppburo traditionen om Jesus Kristus. De ha

¹¹ Reicke, Die Verfassung der Urgemeinde im Lichte jüdischer Dokumente: Theol. Zeitschr. 10 (1954), s. 95—112.

förmedlat Jesu ord till kyrkan, berättat om hans liv för kommande generationer och givit kyrkan sakramenten. Lukas hänсыftar på detta icke endast i Luk. 1: 2 utan även i Apg. 2: 41 f. och 6: 2–4. Apostlarnas grundläggande betydelse för den apostoliska traditionen förläna dem varaktig auktoritet. Man bör även lägga märke till att Lukas är medveten om att Paulus, vilken hade kallats till apostel i vidare mening, underkastade sig jerusalemsapostlarnas auktoritet, 15: 2, 21: 8.

c) Det har redan betonats, att Apostlagärningarnas röda tråd är *ordet*, såsom det förkunnas genom apostlarna och deras efterföljare. I denna bok skildras kyrkans grundläggning och utbredning, men allt betraktas med hänsyn till ordets utbredande. Apostlarna ha varaktig auktoritet i egenskap av dem, som inledde denna process. Men ordets och kyrkans utbredande är icke deras verk. De utgöra endast mittpunkten, varifrån utvecklingen begynte. Det är Kristus och hans Ande som äro verksamma bakom ordets och kyrkans tillväxt, 2: 47. Och ordet tänkes ha växtkraft i sig självt, 6: 7, jfr 12: 24 och Luk. 13: 18–20. Även dopet tänkes ha denna expansionskraft i sig. Det står i förbindelse med Anden, vilken utser dem som skola döpas, och dessa kunna därefter icke genom någon makt hindras att mottaga dopet, 8: 36, 10: 47.

Ordets och kyrkans utbredande betraktas såsom en utveckling, som geografiskt sett äger rum i olika etapper. Denna utveckling antydes redan i 1: 8, där det heter, att apostlarna skola vittna om Kristus i Jerusalem, i hela Judeen, i Samarien och intill världens ändar. I denna ordning tänkes också evangeliets utbredning ha försiggått enligt skildringen i bokens fortsättning. I begynnelsen förkunnas ordet endast i Jerusalem (Lukas nämner ej Galiléen, ehuru Jesus måste antagas ha efterlämnat lärjungar där, vilka även må ha tillväxt i antal efter uppståndelsen). Därefter talas i 8: 4–25 och i 8: 26–40 om Samarien respektive om det övriga Judeen såsom missionfält. Slutligen blir Antiokia centrum för en ny, världsvid mission, 11: 19 ff., 13: 1–3 o. s. v. Hela återstoden av boken ägnas åt utförliga skildringar av de stora missionsresor, som Barnabas och Paulus företogo på uppdrag av församlingen i Antiokia. Skildringen rör sig geografiskt sett i en serie koncentriska cirklar. Man kan därvid som sagt tänka på ett tält, vilket breder ut.

På samma vis föreligger en gradvis utvidgning med hänsyn till de grupper av människor, som vinnas för evangeliet. Skildringen börjar med judar och judiska proselyter: det är nämligen sannolikt, att endast dessa grupper voro närvarande vid pingstundret, 2: 5–11. Därefter framträda de s. k. hellenisterna, 6: 1, vilka troligen kunna betraktas som proselyter med grekisk uppfostran.¹² Ett ytterligare steg mot universalism tages genom samaritanernas omvändelse, 8: 5–25, ty dessa betraktas som halvt judar och halvt hedningar. Berättelsen om den etiopiske

¹² Reicke (n. 4), s. 116 f.

hovmannen, 8: 26–39, går ytterligare ett steg i samma riktning, när denne man är en halvprosytyt från ett mycket avlägset land. Slutligen inledes omvändelsen av rena hedningar i Cesarea, 10: 1–11: 8, och framför allt i Antiokia, 11: 19–26. Antiokia blir till centrum för missionen i flera andra länder, varvid de båda ledande missionärerna äro Barnabas och Paulus, 13: 1–3 o. s. v. Men församlingen i denna stad erkänner alltjämt Jerusalem såsom kyrkans centrum, 15: 2, och visar därmed underförstått en känsla för kontinuiteten i den apostoliska traditionen.

Huvudproblemet för Lukas vid Apostlagärningarnas tillkomst var förhållandet mellan judar och hedningar såsom mottagare av kerygmat. Han löste detta problem genom att betona, att judarna såsom det privilegierade folket alltid voro de första som fingo höra budskapet om Kristus. Endast i den mån judarna icke mottogo ordet, vidarebefordrades det till hedningarna. Detta åskådliggöres på ett dramatiskt sätt i berättelsen om Stefanus, 6: 8–8: 3. I de tidigare kapitlen predika apostlarna inför judarna, som visa ett anmärkningsvärt intresse för evangeliet. Men genom förföljelsen mot Stefanus blir förhållandet till det judiska folket stort. I sitt tal blir Stefanus tvungen att beteckna judarna såsom förhärdade varelser, 7: 51–53. Förföljelsen efter hans död leder emellertid till evangeliets spridande, 8: 4 o. s. v., och slutligen till framgångsrik verksamhet även bland hedningar, 11: 19 f.

Samma övergång från det utvalda folket till hedningarna, vilken nödvändiggöres av judarnas motstånd, utmärker Barnabas' och Paulus' missionsresor. Det betonas, huru de båda sändebuden alltid börja i synagogorna med predikan inför judar och proselyter, och det är endast omständigheternas makt som leder dem att närma sig hedningar, 13: 45 f. Lukas bemödar sig också att giva en detaljerad redogörelse för de förhandlingar i Jerusalem, vid vilka förhållandet mellan judekristna och hednakristna diskuterades, 15: 1–31. Det är hans mål att visa, att judar så väl som hedningar skola ha möjlighet att bli omvända, var och en på sitt sätt. Parallellismen mellan judar och hedningar belyses dessutom genom den parallellism, som Lukas strävar att ernå mellan Petrus och Paulus. Det är nämligen alldeles påfallande, att Lukas ställer Petrus och Paulus vid sidan av varandra såsom de judekristnas respektive de hednakristnas apostel. I stort sett tänkas båda utföra samma underverk, och varderas inledningspredikan återgives på ett mycket analogt sätt, 2: 22–40, 13: 16–41. Visserligen är detta en konstruktion av Lukas, men det ger en intressant belysning åt hans kyrkosyn. Det innebär en historietolkning, varigenom Lukas har givit ett väsentligt bidrag till förståelsen av det grundläggande och ständigt betydelsefulla mysterium i kyrkan, som enheten mellan judar och kristna utgör (jfr Rom. 11: 25).

d) Apostlagärningarnas lära om kyrkan står sålunda i relation till historien och framlägges i form av en historisk skildring, men den innebär i själva verket *tolkning av historien*. Vi böra därvid icke endast vara tacksamma för den historiska framställning vi äga i denna bok, vilken har vissa luckor men dock är den enda föreliggande källan till kunskap om ordets och kyrkans tidigaste utveckling. Utan vi måste också uppskatta den personliga tolkning, som Lukas har givit av de historiska fakta han kände till. Den här utvecklade kyrkosynen är ett omistligt komplement till den undervisning om kyrkan, som gives i de nytestamentliga breven.

Men representerar icke Apostlagärningarnas kyrkosyn alltför mycket anpassning 1) till judiska och 2) till s. k. katolska tankegångar? Denna tvåfaldiga kritik riktas i våra dagar ofta mot Lukas' framställning av urkyrkans historia. Båda dessa invändningar måste emellertid betecknas som kortsynta.

1) Lukas har säkerligen återgivit historiska fakta, när han betonar apostlarnas strävanden att upprätthålla kontakten med Israel. Kan man emellertid med rätta kritisera apostlarna för detta? Det var även utmärkande för Jesus, att han först närmade sig judarna. Och den förbindelse med Jerusalem, till vilken den uppståndne Herren enligt 1: 4 uppmanade apostlarna, kom att giva uttryck åt sambandet mellan det gamla och det nya förbundet och kunde så väntas underlätta det judiska folkets omvändelse.

2) I den mån »katolsk» betyder allmän, kan Apostlagärningarna för visso sägas representera »katolicism», ty bokens ideal är en världsomfattande kyrka. Men motståndarna till Apostlagärningarna använda icke uttrycket »katolsk» i denna mening, när de beklaga den »förkatolicism» (Frühkatholizismus), som anses föreligga i denna bok. Är deras kritik begrundad? I själva verket är uttrycket »förkatolicism» i historiskt sammanhang nonsens, eftersom ingen kan säga, när den avsedda »katolicismen» började. I allmänhet tänka väl kritikerna på kyrkan under det andra århundradet. Men man blundar då för det faktum, att en enskild bok som Apostlagärningarna icke kan göras ansvarig för en så mycket senare och så omfattande företeelse som det andra århundradets kyrka. Kan man då icke lika väl kritisera Paulus för det inflytande han utövat på kyrkan under samma århundrade? Hans ideal var även en världsomfattande kyrka. Och hans missionsverksamhet var en väsentlig förutsättning för den senare kyrka, som i praktiken kunde resa anspråk på att vara katolsk. När allt kommer omkring, har Paulus utträttat betydligt mera för denna utveckling än Lukas, icke endast på grund av de församlingar han grundade och undervisade utan även genom sitt inflytande på senare generationer. Historiskt sett är han betydligt mer ansvarig för kyrkan under andra århundradet än Lukas är genom Apostlagärningarna. Om det är ett brott att ha del i denna utveckling, så bör Paulus

snarare anklagas än Apostlagärningarnas författare. Detta må endast nämnas för att belysa det orimliga i anklagelsen för »förkatolicism».

Om någon icke uppskattar Apostlagärningarna, må det vara hans ensak. De gustibus non est disputandum. Men det är oriktigt att låta smakomdömen passera för historiska fakta. Och det är icke heller berättigat att ringakta Apostlagärningarna, därför att de icke ha precis samma teologi som Pauli brev. Lukas var icke blott en lärjunge till Paulus, utan han var en självständig personlighet, som även stod i förbindelse med andra auktoriteter i den apostoliska kyrkan.¹³

¹³ H. J. Cadbury, *The Book of Acts in History* (1955), s. 128: »It is not only by the very individual Christianity of Paul that Acts must be tested, but also by the contemporary non-Pauline Christianity.» E. Haenchen, *Die Apostelgeschichte neu übersetzt und erklärt* (1956), s. 41: »Zugleich aber wird deutlich, dass uns in ihr (d. v. s. Apg.) eine selbständige Theologie entgegentritt, die – mag sie uns lieb oder leid sein – ernst genommen werden muss.»

HAMPUS LYTTKENS

Guds pedagogi hos Irenaeus (forts.)

För att förstå de irenaeiska tankarnas innebörd måste man för det första göra klart för sig hans apologetiska situation. Hos gnostikerna och Marcion måste han bekämpa dels deras pessimistiska världsbetraktelse, enligt vilken världen är ond, dels deras sätt att låta ansvaret härför vila på världsskaparen, demiurgen. Denne kan enligt deras uppfattning varken vara god eller allsmäktig. Gentemot detta måste Irenaeus övertygande visa den kristna skapelsetankens riktighet. Han måste klargöra, både att Gud skapat världen, och att Han är god. Irenaeus kommer därför att betona skapelsens godhet. Men därtill måste han göra rättvisa åt de lika djupt kristet förankrade tankarna på syndafallet, människans bundenhet under synd och död och frälsningen genom Kristus. Det räcker nu ej för Irenaeus att endast tetiskt framställa den kristna läran och visa vari den skiljer sig från de gnostiska systemen. Hans motståndare argumentera rationellt. Man kan säga, att sedd ur en aspekt äro deras argument ej annat än ett försök att lösa teodicéproblemet. För att de kristna ej skola bli snärjda och förvillade av motståndarnas argument, måste Irenaeus visa också den logiska ohållbarheten i resonemangen, och det gör han också flitigt.

Bland de argument som gnostikerna använda gentemot den kristna försyns- och skapelsetanken, återfinnes också ett av de epikureiska argumenten mot försynen. I varje fall är det så hos Marcion, vilket framgår av Tertullianus referat. Detta epikureiska argument återges i sin tydligaste form hos Lactantius. Där lyder det så: Antingen vill Gud upphäva det onda men kan det inte, eller också kan Gud men vill det inte, eller också vill Gud inte och kan inte, eller också vill Gud och kan. Om Gud vill och ej kan, är han ej allsmäktig, men det strider mot Guds väsen. Om Gud kan och inte vill, då är han missunnsam, och även det är oförenligt med Gud. Om Gud varken kan eller vill, då är han på en gång vanmäktig och missunnsam och därför ej Gud. Om Gud både vill och kan, vilket ensamt passar på Gud, varifrån kommer då det onda, och varför tar Han ej bort det?¹⁷ Hos Marcion framträder detta epikureiska argument i följande form. Om Gud är god och förutser framtiden och är i stånd att avvärja det onda, varför tillät han då människan, som är Hans avbild och genom sin själ av samma gudomliga substans, att bedragas av djävulen och avvika från lydnaden för lagen, med döden som följd? Om Gud varit god, d. v. s. ej velat att något dylikt

¹⁷ Lactantius, De ira Dei c. 13.

skulle hända, om Han vetat det i förväg, och om Han haft makt att hindra det. skulle fallet aldrig ha inträffat. Marcions slutsats blir därför, att Gud varken är god eller förutvetande eller allsmäktig.¹⁸

Gentemot invändningar av dylikt slag försvarar sig de kristna fäderna genom att gå till motangrepp. Vi ha redan sett, hur Irenaeus använder samma epikureiska resonemang för att visa omöjligheten att lösa teodicéproblemet på gnostiskt sätt. Om någon annan än den högste guden skapat världen, måste denne ändå göras ansvarig för vad som sker. I annat fall gäller den epikureiska invändningen, att den högste guden antingen saknar allmakt eller godhet. Vem som varit den förste att gentemot gnostikerna bruka detta epikureiska argument är ovisst. Tillvägagångssättet har dock bildat tradition i fornkyrkan. Tertullianus brukar det både mot Marcion och mot gnostikern Hermogenes. Mot Marcion drar han konklusionerna av dennes tes om den högste gudens godhet. Om denna vore gudomlig, måste den vara evig och obruten. Men varför ingrep den högste guden då ej genast, när döden och synden inträdde i världen och därjämte (enligt Marcion) demiurgens onda väsende? Att det berodde på oförmåga (non posse) är ej tänkbart i fråga om Gud. Men då Marcions gud ej genast ingrep mot synden och ej genast befriade människan, måste det innebära att hans godhet svek i begynnelsen. Det måste bero på hans vilja och ej på svaghet. Men att vägra göra gott, när man kan det, är ett tecken på ondska. Likaså är den ansvarig, som har i sin makt att hindra något men ej gör det när det inträffar. Marcions gud är därför ond och ej bättre än skaparguden. Eller också är han okunnig. Även tanken att ingripandet uppskjutes avvisar Tertullianus. Vad skulle man säga om en läkare, som förlänger sjukdomen och låter den bli värre för att hans botande skall te sig märkligare? Men så gör Marcions gud, när han så länge låter det onda finnas och förökas på jorden (Adv. Marc. I, 22).

Gentemot Hermogenes framträder det epikureiska argumentet ännu tydligare. Hermogenes' tes är att det onda återgår på materien och ej på Gud. Men, säger Tertullianus, om Gud tillät det onda i materien, innan Han skapade världen, återfaller detta på Honom själv, då Han som god måste vara dess fiende. Antingen kunde Han ta bort det men ville ej. Eller ville Han och kunde ej. I senare fallet är Han en svag Gud. I förra fallet är Han själv ond, då Han gynnar det onda. Ty även om Han ej skapat det, måste Han själv ha orsakat dess existens, när Han vägrade att vilja dess icke-existens, eftersom det ej skulle existera, om Han varit emot dess existens.¹⁹ Man måste inför denna skarpa kritik fråga sig, hur Tertullianus själv

¹⁸ Tertullianus, Adv. Marc. II. 5.

¹⁹ »Aut enim potuit emendare, sed noluit, aut voluit quidem. Verum non potuit. Infirmus deus, . . . si potuit et noluit, malus et ipse, quia malo fauit, et sic iam habetur (auctor) eius, quod licet non instituerit, quia tamen, si noluisset illud esse, non esset, ipse iam fecit esse, quod non noluit esse.» Adv. Hermog. 10. 2 f., Corp. Christ. Ser. Lat. I. p. 405: 6 ff.

framställt förhållandet mellan Gud och syndafallet. Vi få anledning återkomma därtill, men redan nu kan sägas, att han på sin egen framställning av förhållandet ej ställt samma kritiska krav.

Det epikureiska argumentet återfinnes även i de s. k. pseudoklementinska rekognitionerna. Där redogörs för gnostikernas argument att det onda i världen måste återgå på grundaren av densamma, ty då han ej tar bort det, måste han antingen vara vanmäktig eller själv ond. Då slutsatsen dras att det därför krävs en annan högsta gud, genmäles att mot denne kan anföras samma saker, varvid han blir ansvarig för det onda och därmed — i och med att han tillåter det — infångad i alternativet svag eller ond (II, 54—55. Migne. PG I. col. 1274).

Man kan ju säga, att kyrkofäderna genom denna sin skarpa logiska kritik av motståndarnas teodicéer själva utsätta sina kristna teologiska försök för samma förödande kritik. Men man måste i så fall ändå erkänna, att de vunnit den fördelen, att de uppvisat att motståndarnas system ej heller innebära någon lösning på frågan. Man måste ju också förstå, hur Irenaeus, Origenes och i viss mån även Tertullianus på allt sätt söka efter utvägar för att på ett någorlunda enhetligt sätt tillvarata de kristna grundsanningar, som det gällde att hävda mot gnostikerna: samme Gud som både skapare och frälsare, och syndens och det ondas realitet. De kristna författarna anse också, att deras svar på frågan ej endast är sant utan också befriat från gnostikernas logiska svagheter.

Det är mot bakgrunden av gnostikernas och Marcions argumentering man har att förstå Irenaeus. Gnostikerna återföra det onda i världen på dess skapare. I denna situation finns för de kristna författarna två utvägar. De kunna varken uppge tanken att Gud skapat världen eller tanken att Han är god. Antingen måste de då kunna påvisa att det onda i världen ej på något sätt kan återföras på Gud och därmed äventyra tanken på Hans godhet. Eller också måste de ge en sådan uppfattning av det onda, som kan motivera att Gud, även om Han inte är dess orsak, i varje fall tillåter det. Som regel brukar man båda metoderna samtidigt. Det är därvid av vikt att notera, att även om man utnyttjar från filosofien hämtade argument, så är det centralt kristna tankar man vill argumentera för. Därmed komma argumenten att inställas i ett annat sammanhang än det filosofiska. Härtill kommer att man i vissa fall kan påvisa en parallellitet mellan filosofiska och bibliskt-judiska tankar, vilket ytterligare förklarar, varför de kommo att användas av kyrkofäderna. Vår närmaste uppgift är nu att hos Irenaeus belysa dessa förhållanden.

Det gäller först frågan om den teologiska skapelsesynen. Den grekiska bakgrunden utgöres här av tanken, att varje med förnuft utrustat väsen alltid handlar planerligt, d. v. s. med ett i förväg intellektuellt fattat mål i sikte. Detta mål framträder som final orsak till handlandet. Överfört på den gudomliga försynen

innebär detta, att Gud måste ha skapat människan med ett bestämt syfte, och att allt som sker följer en av Gud bestämd plan fram till målet. Är nu detta en helt obiblisk tankegång? Man måste svara att det på en punkt råder en avgörande brist på överensstämmelse, nämligen beträffande möjligheten att rationellt förstå Guds handlande. Men förövrigt, i Nya Testamentet är klart utsagt att intet sker utan Guds vilja. Ej en sparv faller till jorden utan att Gud vill det. Allt skeende är viljebestämt. Likaså närmar man sig genom tanken på Guds förutbestämmelse och förutvetande det finala. Guds utkorelse bygger på hans förutvetande (Rom. 8: 29; 1 Petr. 1: 2), men ej i den meningen att Gud förutser människans handlande, utan innebörden är den att Guds beslut ingår i hans eviga förutvetande. Tanken att Guds handlande förutsätter en av Gud intellektuellt fattad plan är ej främmande för N. T. Tydligast framträder kanske detta i tanken att sändandet av Kristus, Kristi lidande och frälsningen genom Honom är vetat och planerat av Gud före världens skapelse, d. v. s. från begynnelsen (jfr 1 Petr. 1: 20; lösköpandet genom Kristi dyra blod från begynnelsen före världsskapelsen förutvetat; Apoc. 13: 8; lammet slaktat från världens skapelse). Det talas om en evig föresats, en frälsningsplan, vilken Gud i tidernas fullbordan uppenbarar för de troende (1 Kor. 2: 7; Ef. 1: 9–10; 3: 11; 1 Petr. 1: 20).²⁰ Vi möta tanken på vad Gud förberett åt de sina (1 Kor. 2. 9.) och på en utkorelse före världens skapelse (Ef. 1. 4). Det är på grund av detta Guds eviga förutvetande om sina handlingar som lammet kan sägas redan vara slaktat från begynnelsen. I överensstämmelse med det gudomliga planerandet står att Gud leder allt efter sina syften. Karakteristiskt för det nytestamentliga finaltänkandet är emellertid att det mål vartill allt syftar, är Kristus och frälsningen genom Honom. Det är ej fråga om ett kosmiskt världsförnuft, som styr efter rationella men ytterst oförklarliga lagar. Ej heller möter tanken på en högsta Gud, till vilken allt på olika sätt strävar. I stället betonas att de troende före världens skapelse äro utvalda i Kristus (Ef. 1: 4), till barnskap genom Jesus Kristus »till» Kristus (Kristus både medel och mål) (Ef. 1: 5). Allt är skapat med Kristus som mål (Kol. 1. 16). Frälsningsplanens förverkligande innebär, att människan blir likgestaltad med Kristus (Rom. 8. 29; 1 Joh. 3. 2). Exempelen på denna bibliska finalism kunna mångfaldigas. Här skall blott ytterligare två exempel givas. Världen har lagts under förgängelsen för dens skull som lade den därunder (Rom. 8. 20), alltså tanken på förhållandet medel – mål. När det vidare heter, att allt tjänar till det bästa för dem som älska Gud, ligger ju också häri tanken

²⁰ Sambandet mellan skapelse och frälsning och tankarna på Guds förutvetande, förutbestämmande och planerande ha särskilt betonats av prof. Riesenfeld, genom vilken jag gjorts uppmärksam på vilken betydelse dessa föreställningar ha i N. T. Jfr även H. Schlier, *Der Brief an die Epheser*, Düsseldorf 1957, p. 51 ff.; 61 ff. E. Stauffer, *Die Theologie des Neuen Testaments*, 1948, p. 34 ff.

på en det ondas pedagogi för de utvalda. Det svåra som möter dem blir nyttiggjort. Bland exempel i G. T. kan nämnas Ordspr. 16. 4, där det talas om hur Gud skapat varje ting för dess syfte. Jer. 23. 20 säger att Gud utför och fullbordar sitt hjärtas tankar. Här ha vi alltså föreställningen om ett intellektuellt planerande.

Med hänsyn till dessa bibliska tankar kan man ej utan vidare avfärda tankar hos Irenaeus om hur Gud ordnar och bestämmer allt i världen efter sitt syfte såsom obibliska. Men Irenaeus har utvidgat tanken kosmologiskt. N. T. koncentrerar sig kring frälsningsplanen och dess utförande, varvid också världen och dess öden infogas under det kristologiska. Man skulle kunna säga att Irenaeus utbyggt en biblisk tanke med vissa filosofiska element, såsom den om världen som en mönsterbild i Guds intellekt. Men denna utbyggnad varken upphäver eller spränger hos Irenaeus ramen för den bibliska tanken.

Ett viktigt drag i den bibliska teleologien var, att frälsningen genom Kristus från början av Gud planerats. Men bakgrunden till Kristi frälsningsgärning är ju syndafallet och dess följder för mänskligheten. Som en konsekvens härav måste man fråga sig, i vad mån också synden är infogad i Guds planer. Denna konsekvens är ej uttryckligt dragen i N. T., men man kan förstå att den ligger nära till hands för en man som Irenaeus, vilken i så hög grad tagit vara på den bibliska föreställningen om Kristus såsom mål för allt och såsom den förebild, till vilken människan blivit skapad.

Frågan blir då, huruvida de tankar Irenaeus anfört för att förklara syndens möjlighet och för att visa hur synden kan brukas av Gud för Hans planer, spränger den bibliska ramen. Det är två tankekomplex vi därvid få koncentrera oss på, dels tanken på skapelsens ofullkomlighet, dels tanken på syndens och det ondas pedagogi.

När Irenaeus skall framhålla skillnaden mellan det skapade och Gud, brukar han termer som starkt erinra om Platons i Timaios (27 d ff.). Båda skilja mellan *ἀεὶ κατὰ τὰ αὐτὰ εἶναι* och *τὸ γεγονός*. Det är emellertid av vikt att klargöra de olika sammanhang, vari dessa tankar ingå. Hos Platon är det fråga om motsatsen mellan idéernas evigt oföränderliga värld och sinnevärldens ständiga växling mellan uppkomst och förgängelse. För Irenaeus gäller det motsatsen mellan Skaparen och det skapade. I begreppet *γεγονός* betonar han ej den ständiga växlingen mellan uppkomst och förgängelse utan nödvändigheten av att ha en början på sin tillvaro. Därigenom kan människan ej vara *ἀγέννητος*²¹ såsom Gud.

²¹ Vid citering av A. H. IV. 38. 1—3 återger jag texten efter Karl Holl, *Fragmente vornicänischer Kirchenväter, Texte u. Untersuch. z. Gesch. d. altchristl. Lit.* 20: 2. Avvikelserna från Harveys text äro mestadels av formell art. Holl läser dock genomgående *ἀγέννητος* medan Harvey har *ἀγέννητος*.

För att egenarten i Irenaeus' tankar skall framträda, böra de emellertid ställas samman med dem som anföras i den icke kristna litteraturen.

Gronau har ju, som vi sett, identifierat Irenaeus' tanke på skapelsens ofullkomlighet med en i grekisk filosofi förekommande lösning av teodicéproblemet, enligt vilken det onda följer av själva den jordiska existensen. En närmare analys av de belägg han anför visar emellertid, att han gjort sig skyldig till falska identifieringar. Vad Platon säger är att demiurgen vid formandet av världen är tvungen taga hänsyn till den s. k. nödvändigheten. Demiurgen kan ej göra världen fullkomlig, utan blott så god som nödvändigheten tillåter (Tim. 48 a, 46 c, 56 c). Ur denna platonska tanke utvecklas sedan tesen att det onda beror på materien, på det stoff demiurgen tvingas använda. Människan såsom en förening av själ och kropp, ande och materia, fattas som en blandning av gott och ont. Exempel på det sistnämnda är t. ex. Maximus av Tyrus och Filon.²² Människans ofullkomlighet beror alltså enligt Filon på att hon är sammansatt av två antagonistiska element.

Tanken på en ofullkomlighet, vilken följer med själva existensen som sådan, och som ej är en följd av motsatsers förening, möter i den hermetiska litteraturen. I en hermetisk skrift varieras temat att det onda är något som följer med själva födelsen och tillblivelsen, liksom ärgen på kopparn och smutsen på kroppen. Gud är ej orsak till det onda, lika litet som kopparsmeden skapar ärgen eller föräldrarna äro orsak till smutsen på kroppen.²³ Skall man fatta det uttalande i en annan hermetisk skrift som Gronau anför såsom representativt, blir konsekvensen en starkt dualistisk syn. Det goda finns endast hos Gud såsom ofödd och utan orsak. Det är omöjligt att något gott skall kunna finnas i det som blir till. Dock finns en viss grad av godhet också där, då i materien finns bundet en delaktighet i allt. Men graden av godhet blir låg. I människan kan man säga att det goda finns i den meningen, att hos henne ej finns alltför mycket ont. Det är ett gott till namnet, ej till saken, alltså snarast som en rent logisk beteckning.²⁴

Ser man på detta sätt närmare på de utsagor, som anföras för att visa likheten mellan Irenaeus och grekisk filosofi, framträda klart olikheterna. För Irenaeus är ej människan en blandning av ont och gott, ande och materia. Ej heller anser han det ligga något ont i tillblivelsen som sådan. Det onda följer ej automatiskt med själva egenskapen $\gamma\epsilon\gamma\omicron\nu\omega\varsigma$. I stället är det ju så, att materien även den är skapad av Gud. Det onda är ej en nödvändig följd av skapelsen. Irenaeus använder visserligen platonsk terminologi för att beskriva skillnaden mellan Skapare

²² Maximus av Tyros, diss. 41. 5, ed. Hobein p. 482: 5 ff. Filon De opif. mundi 73, De gigant. 28, Conf. ling. 179.

²³ Corpus Hermeticum, ed. Nock. — Festugière, Traite 14,7. Tome II p. 224: 17 ff.

²⁴ ib. Traite 6,2 f., Tome I, p. 73: 6 ff.

och skapat. Men av sammanhanget framgår ändå att den platonska ramen spränges. Alexander från Afrodiasias har ett resonemang som ytterligare visar detta.²⁵ Han framhåller att om något är omöjligt genom naturen, är motsatsen nödvändig. T. ex., om det ligger i det tillblivnas natur en nödvändighet att vara förgänglig, d. v. s. en omöjlighet att vara oförgänglig, då måste den alltid med nödvändighet gå under. Då är den ur stånd att taga emot oförgänglighet. Det som nu är omöjligt genom någots natur, detta är det också omöjligt för gudarna att ändra på. Alexander citerar som bevis Platons uttalande i Theaitetos (176 a) om det onda, som med nödvändighet följer den dödliga naturen. Föreligger m. a. o. en principiell omöjlighet, kan den aldrig upphävas. En skillnad av detta statistiska slag synes mig nu föreligga i Platons distinktion mellan det som alltid är ett och detsamma och aldrig har någon uppkomst eller början, och det som alltid uppkommer och aldrig någonsin (οὐδέποτε) är. Men så är det ej alls för Irenaeus. För honom utgör skillnaden mellan Gud, som alltid är densamma, och människan, som blivit till och har en början på sin tillvaro, ej skillnaden mellan två för evigt motsatta, vilande storheter. I stället ingå här de platonska termerna i ett kristet, bibliskt sammanhang, nämligen förhållandet mellan Skaparen och Hans verk. Det betyder från Guds sida aktivitet och givande, från människans mottagande och växande. För grekisk tanke är det nödvändigt, att det som har en början också är förgängligt. För Irenaeus innebär det gudomliga handlandet, att det skapade förvandlas och får del i den gudomliga oförgängligheten. Det är för Irenaeus ej fråga om en metafysisk motsats, utan om den skillnad som råder mellan konstnären och verket, mellan ett ständigt »facere» och ett ständigt »fieri»²⁶ I detta människans »blivande» förvandlas hon till det gudomligas avbild. Därmed kan Irenaeus i enlighet med Ps. 81. 6 förklara, att människan blir gudomlig.²⁷

Härmed ges den platonska distinktionen, mellan det som alltid är detsamma och det som alltid uppkommer, ett annat innehåll än det ursprungliga. Gud är också för Irenaeus densamme och utan begynnelse. Men konsekvensen av detta är för honom att Gud är allsmäktig!²⁸ Det är ej fråga om en passiv, vilande idévärld eller en passiv högste Gud, utan om en skapande allsmäktig aktivitet. Och visserligen bär människan för Irenaeus alltid karaktären skapad, och han uttrycker detta med den platonska termen γεγωνός. Men medan hos Platon och

²⁵ Quaest. nat. et moral. I 18, ed. L. Spengel, 1842, p. 63 f.

²⁶ Jfr IV. 39. 2: »Facere enim proprium est benignitatis Dei: fieri autem proprium est hominis naturae.»

²⁷ Problemet Adam — Kristus och gudomligt — mänskligt har utretts av Wingren, a. a., s. 119 ff.

²⁸ Jfr inledn. IV. 38. 1: »θεῶ ἀεὶ κατὰ τὰ αὐτὰ ὄντι, καὶ ἀγενήτω ὑπάρχοντι ὡς πρὸς ἑαυτὸν πάντα δυνατὰ», ed. Holl p. 64.

hans efterträdare härmed är förenat tanken på förgängelse, såsom oförgänglighet är en följd av att vara ἀγένητος, kan man på allvar tvivla på att det är så för Irenaeus. Det är visserligen en för Irenaeus främmande frågeställning, huruvida Adam före fallet var dödlig, men så mycket är säkert, att han skapats med syfte att växa och därmed bli odödlig. Döden är för Irenaeus en följd av syndafallet, en följd av skapelsen.²⁹ Människans mål är just oförgängligheten. Irenaeus har i samma kapitel, där han ställer Gud och människa mot varandra såsom ἀγένητος och γεγωνός, klara utsagor härom. De som genom Guds godhet få växa och fortleva, de erhålla det oskapades glans och ära. Därmed upphäves ej deras ställning såsom skapade. Men genom sitt eviga liv ha de fått det oskapades kraft.³⁰ Alltså även i evigheten är människan skapad och skild från Gud i detta hänseende. Men det för begreppet γεγωνός karakteristiska, förgängelsen, är borta. Både motsatsen mot och förvandlingen till likhet med Gud framträder jämsides, när Irenaeus först säger att Gud ensam är ἀγένητος och först av allt och orsak till allt som är, och att allt övrigt är Honom underordnat, och sedan fortsätter med att underordnande under Gud medför oförgänglighet, och fortvaro av oförgänglighet medför oskapad ära. På detta sätt blir den skapade människan den oskapade Gudens avbild.³¹ Om det som är skapat skall bli en avbild av det oskapade, måste det ske en förvandling av utgångspunkten, av människan såsom skapad. Irenaeus säger också helt följdriktigt, att människan efter hand växer och når fram till det fullkomliga och kommer nära det oskapade.³² Denna närhet är av kvalitativ art och innebär likhet. Genom växandet kommer alltså, kan man säga, motsatsen mellan skapat och oskatat att minska. Människan närmar sig fullkomligheten och blir alltmera lik det oskapade. Men ändå förblir hon i detta fullkomliga stadium skapad. Om den fullkomliga människan fortfarande kallas γεγωνός, får det platoniska begreppet en förändrad innebörd. Det betyder då ej längre förgängelse och ständig växling mellan uppkomst och död. I stället innebär det underordning, att vara underkastad en orsak och därmed vara beroende. Hur suverän Gud är i förhållande till sin skapelse, och hur litet bunden Han är av dess skapelsenatur, framgår av ett sammanhang, där det talas om att Gud besegrar den skapade naturens väsen (factae naturae substantiam). Det är fråga om den natur som genom sin svaghet gör fallet möjligt. Det är dess väsen

²⁹ Detta betonas starkt av Wingren, a. a., s. 52. Irenaeus är dock ej fullt konsekvent och talar ibland om den skapade naturen som dödlig, jfr IV. 38. 4 (slutet) och 39. 2.

³⁰ Jfr dialektiken i följande sats, där både skapelsekaraktär och oförgänglighet betonas: »κατὰ μὲν γὰρ τὸ γεγενῆσθαι αὐτὰ, οὐκ ἀγένητα, κατὰ δὲ τὸ παραμένειν αὐτὰ . . . δύναμιν ἀγενήτου προσλήφεται», IV. 38. 3, ed. Holl p. 66.

³¹ IV. 38. 3.

³² »τοῦ δὲ ἀνθρώπου ἡρέμα προσκόπτοντος καὶ ἀνερχομένου πρὸς τὸ τέλειον, πλησίον τουτέστι τοῦ ἀγενήτου γινομένου», ib. 38. 3, ed. Holl p. 67.

Gud besegrar. Även om uttrycket säkerligen ej får pressas, pekar det ändå i samma riktning som det föregående. Gud överbryggas i sin allmakt mycket av den ursprungliga motsatsen mellan gudomligt och skapat, när han ger människan del i sitt odödliga, oförgångliga liv och gör henne till sin avbild.

Men då blir frågan: Vari består den ursprungliga motsatsen mellan Gud och människa, den som enligt Irenaeus gör att människan ej kan skapas fullkomlig av Gud? Ett studium av texterna visar, att Irenaeus har två tanketrådar hop-tvinnade med varandra. Innan vi ingå på dessa, måste först några ord sägas om begreppet *ἀγένητος*. Som av Prestige, Lebreton m. fl. påvisats, skiljer man ej konsekvent mellan termerna *ἀγένητος* och *ἀγέννητος*.³³ Bl. a. på grund härav få dessa två termer en mångtydig innebörd, vilket kom att skapa oklarhet i de kristologiska striderna. Den latinska översättningen av *Adversus Haereses* läser tydligen *ἀγένητος*, då den har termen *infectus*. Den ursprungliga filosofiska innebörden av *ἀγένητος* är: något evigt, oföränderligt, utan början. Till detta fogas innebörden att vara utan orsak och äga principen för sin tillblivelse inom sig själv. Det sista betonas gärna på kristet håll.³⁴ I den kristologiska debatten tillkomma nya skiftningar. Hos Irenaeus möta vi den klassiska sammanställningen av *ἀγένητος* och evig. Det är människans eviga fortvaro och fortvaron av oförgånglighet som ger henne det oskapades kraft och glans.

Om vi följa den ena av de två ovan nämnda tanketrådarna, anger Irenaeus som orsak till att Gud visserligen kan ge, men människan ej kan ta emot fullkomligheten, skillnaden mellan Gud såsom *ἀγένητος* och människan såsom *γεγονώς*. Människan har en början på sin existens och är därför underlägsen sin Skapare. Hon är ej *ἀγένητος*, och därför brister det hos henne i fullkomlighet. Fullkomlighet identifieras därvid med det att vara oskapad. Och det är givet, att en dylik fullkomlighet, som innebär att vara oskapad, kan människan ej mot-taga. Hon måste ju alltid ha Gud som sin orsak. Denna tankegång för dock med sig två svårigheter. Den första är av logisk art. Om hindret för fullkomligheten är att människan är skapad, kommer Irenaeus att tillvitas ett logiskt omöjligt yttrande. Ty det är en logiskt omöjlig tanke, att Gud visserligen skulle kunna göra människan fullkomlig, d. v. s. oskapad, men att människan ej skulle kunna taga emot detta. Människan kommer alltid att ha Gud som sin orsak och kan därför ej heller av Gud göras *ἀγένητος*. Den andra svårigheten består däri, att Irenaeus, om han enbart syftar på människans ofullkomlighet som skapad, ger ett undvikande svar på den ställda frågan. Denna gäller, varför Gud ej skapat män-

³³ G. L. Prestige, *God in Patristic Thought*, London 1936, p. 37; Jean Lebreton, 'Αγέννητος dans le tradition philosophique et dans la littérature chrétienne du IIe siècle, *Recherche de science relig.* 16. 1926, p. 432.

³⁴ Jfr Theophil. av Antiokia, *Ad Autoly.* I. 4: Gud är *ἀναρχος* emedan han är *ἀγένητος*.

niskan fullkomlig, d. v. s. sådan att syndafallet ej behövde inträffa. Irenaeus svarar med att människan som skapad ej kan vara oskapad. Han visar emellertid i fortsättningen, att människan genom sitt växande kan nå en fullkomlighet, som visserligen ej gör henne oskapad, men väl ger henne det oskapades kraft och glans och utesluter syndafallets möjlighet. Människan kan alltså med bevarande av sin skapelsekaraktär, av Gud ges den ifrågasvarande fullkomligheten.

Den första av de här nämnda svårigheterna kan man lösa genom att anta att Irenaeus i olika satser anknutit till skilda betydelse i begreppet ἀγέννητος. Använt om Gud betyder det utan orsak, evigt varande, utan början. Till något dylikt kan människan aldrig skapas. När det är fråga om det som människan kan mottaga, är det i stället oförgängligheten som sådan som träder i blickfältet. Gud kan då enligt denna tolkning ge människan oförgänglighet, men hon är ej i stånd att ta emot den. Kvar står då frågan, varför detta ej är möjligt, då Gud ju faktiskt senare ger människan oförgänglighet.

Detta sista resonemang leder oss över till den andra tankelinjen hos Irenaeus. När man uppmärksamtläser igenom det aktuella textpartiet, finner man att Irenaeus genomgående betonar att omöjligheten för människan att mottaga den gudomliga fullkomligheten beror på att hon är *nyss* skapad.³⁵ Man kommer ej ifrån att det ligger en viss betoning på detta »nyss». Och det är detta att människan är nyss tillbliven, som leder vidare till tanken att hon är ett barn med uppgift att växa. Därför att människan är ett barn, kan hon ej genast taga emot den fullkomliga födan, d. v. s. det eviga och fullkomliga varandet. Därför att människan nyss blivit till och är ett barn, skulle hon ej heller kunna behålla fullkomligheten (= evigt varande), även om hon fick den. Enligt denna tankegång är det ej själva skapelsens faktum som utgör ett hinder för människan att taga emot fullkomligheten, utan det att hon som nyss skapad först måste växa och utvecklas till människa och därmed vänja sig att taga emot Anden och leva ett fullkomligt liv. I samklang härmed står uttalandet, att den människa som ger Gud vad Honom tillkommer, tro och lydnad, blir ett fullkomligt Guds verk (perfectum opus Dei). Människan är i enlighet härmed ännu ej ett perfectum opus, men hon blir det när Gud låter henne växa. Skapelsekaraktären utesluter alltså ej principiellt fullkomlighet. Det är i stället barntillståndet som gör det. Vi kunna erinra om det förut citerade yttrandet, enligt vilket människan kallas skapad och därför ἀγέννητος, även när hon såsom oförgänglig har mottagit det oskapades kraft.³⁶

Denna sista tankegång hos Irenaeus har man sökt tolka genom att ge begrep-

³⁵ »τὰ νεωστὶ γεγεννημένα», IV. 38. 1, ed. Holl p. 64: 6; »ἀπὸ τοῦ γεγονένωτος»; »τὸν νεωστὶ γεγεννότα», A. H. IV. 38. 2 p. 65: 41, 66: 46 f.; »nuper effectus», 39. 2.

³⁶ IV. 38. 3, ovan s. 105 not 30.

pet skapad en speciell innebörd. Att vara skapad betyder att växa, och därför att ha en början med åtföljande växande. Människans skapelsekaraktär gör att hon först genom växande kan bli delaktig i den gudomliga naturen.³⁷ Vi ha också tidigare kunnat konstatera, att det hör till människans natur att växa genom ett gudomligt handlande. Det synes mig emellertid, att skapelsetanken är otillräcklig som enda förklaring till Irenaeus' tankegång. Det är ej för att människan är skapad — ty det är hon även när hon i evigheten fortsätter att växa — utan för att hon är *nyss* skapad, som hon ej kan ta emot fullkomligheten. Det är ej primärt växande, utan det att människan befinner sig på växandets startpunkt, som utgör hinder för henne att genast taga emot oförgängligheten av Gud. Det är av detta skäl som Irenaeus ger begreppet skapad den extra bestämningen *nyss* skapad.

Svårigheten i den förstnämnda tankegången, när mot varandra kontrasteras Gud såsom oskapad och människan såsom skapad, är hur man skall fatta den fullkomlighet — identifierad med karaktären av oskapad — som Gud kan ge, men människan ej mottaga. Den troliga lösningen är, att det föreligger en glidning i tankegången. Det Gud kan ge är ej fullkomlighet lika med oskapad natur, utan något som endast närmar människan därtill och gör henne till ett fullkomligt Guds verk (*perfectum opus Dei*). Nästa problem blir då, hur man skall fatta det hinder som från människans sida föreligger, alltså hur man skall tolka uttalandet om människan som »nyss skapad». För att ej råka ut för den motsägelsen att människan som skapad ej kan ta emot fullkomligheten och ändå faktiskt av Gud görs fullkomlig, måste tonvikten här läggas på den ofullkomliga begynnelsen. Det är däri hindret för mottagandet består, ej i skapelsekaraktären överhuvud.

Den av de två tankegångarna som ligger mest i linje med hela Irenaeus' tänkande är den sista. Vi kunna t. ex. peka på de uttalanden, enligt vilka människan som just skapad ännu ej är fullkomlig, d. v. s. bestående av kropp, själ och ande, utan i anslutning till 1 Kor. 15. 46 blott består av själ och kropp. Varken den fullkomliga människan eller Gudsligheten är förhanden redan med skapelsen, utan dessa utgöra målet för människans växande.³⁸ Det är den fullkomliga människan, bestående av kropp, själ och ande, som kan ta emot fullkomligheten. Ty anden ges för alltid och lämnar aldrig den människa till vilken den givits.³⁹ Därmed äger människan förutsättning att kunna taga emot oförgängligheten. Men så länge hon ej fått Anden på detta förblivande sätt, är det ej möjligt för henne. Den »psykiska» människan är till sitt väsen instabil, och för henne är det

³⁷ N. Bonwetsch, *Die Theologie des Irenaeus*, 1925, p. 76; G. Wingren, a. a., s. 52 n. 85: s. 56.

³⁸ Jfr A. H. III. 22. 3; V. 12. 2;

³⁹ ib. V. 12. 2.

omöjligt att taga emot oförgängligheten. Guds andedräkt (πνοή), som konstituerar den psykiska människan, ges endast tidligt.⁴⁰ Adam är vidare ett barn, och denna barnslighet yttrar sig bl. a. däri, att hans förnuft ej ännu nått sin fulla utveckling.⁴¹ Men förnuftets fullkomning är en förutsättning för att åt människan skall kunna ges oförgänglighet,⁴² ty denna vilar för Irenaeus som för kyrkofäderna i övrigt på Gudsskådandet, och detta innebär den högsta graden av kunskap om Gud.⁴³

Tolkar man Irenaeus' uttalanden om motsatsen mellan gudomligt och mänskligt så, att omöjligheten för människan att mottaga gudomlig fullkomlighet främst beror på att hon nyss blivit till, erhåller man även ett bättre sammanhang med syndafallet. Detta består ju enligt Irenaeus däri, att människan ej vill finna sig i växandets villkor och i sin ställning som människa, utan redan innan (!) hon blivit människa vill vara lik sin Skapare och därmed upphäva skillnaden mellan oskapat och nyss skapat. Människan måste först iakttaga den ordning som gäller för människan, och först därefter kan hon få del i den gudomliga härligheten.⁴⁴ Då människans mål är likheten med den oskapade Guden, synes hela hennes förbrytelse bestå däri, att hon ej vill finna sig i den av Gud bestämda ordningen för att uppnå målet. Häri ligger olydnaden mot Gud, Skaparen. Kärnan i proceduren är växandet från barn till vuxen. Av intresse är här tanken att människan redan *innan* hon blivit människa, vill bli lik Gud. Syndafallet består i enlighet härmed i att människan ej velat finna sig i barnastadiet. Samtidigt veta vi, att det är Adams barnslighet som gör att han så lätt bedrages av Satan. Sammanställer man dessa fakta med det sammanhang, vari frågan varför människan ej skapades fullkomlig ingår, får man en sammanhängande tankegång.

Man frågar: varför behövde människan falla? Kunde hon ej ha skapats fullkomlig, så att det ej hade behövt inträffa? Irenaeus svarar: människan kan ej skapas fullkomlig, därför att hon som nyss skapad är ett barn och som sådant ej kan mottaga fullkomlighetens gåva, d. v. s. oförgängligheten, förrän hon vuxit i mognad, d. v. s. blivit människa, och övats att ta emot det gudomliga. Denna ofullkomlighet hos den nyss skapade människan, som närmast karakteriseras som en svaghet, är oundviklig. Oundvikligheten består närmast däri, att människan

⁴⁰ ib.

⁴¹ Jfr III. 22. 4; Epid. c. 11.

⁴² »ἄρασις δὲ θεοῦ περιποιητικὴ ἀφθαρσίας», IV. 38. 3, ed. Holl, p. 67: 13 f.

⁴³ Jfr IV. 20.5.

⁴⁴ »supergradientes legem humani generis, et antequam fiant homines, jam volunt similes esse factori Deo, et nullam esse differentiam infecti Dei et nunc (!) facti hominis». IV. 38. 4; »Quemadmodum igitur erit Deus, qui nondum (!) factus est homo? quomodo autem perfectus, nuper (!) effectus? . . . Oportet enim primo quidem ordinem hominis custodire, tunc deinde participare gloriae Dei.» IV. 39. 2.

som nyss skapad ännu ej är människa och därför ännu ej i stånd att ta emot fullkomligheten.⁴⁵ Hon måste ju först bli det vartill hon skapats, nämligen människa. Sedan kan hon ta emot delaktighet i Guds härlighet. Det ligger alltså för Irenaeus en omöjlighet i tanken att den ännu ej fullbordade människan (*non-dum factus est homo*) skulle kunna få del i det som är människans slutliga mål, gudomliggörelsen. Nej, först måste hon växa till människa, och därefter kan hon få del i Guds härlighet. Den kritiska punkten ligger just i begynnelsestadiet, som karakteriseras av svaghet. Det är också där fallet kommer in. Förutsättningen för det har skapats i och med svagheten. Fallet består i att människan, innan hon hunnit växa till fullkomlig människa, d. v. s. Guds avbild, genast vill bli lik Gud. Fråga och svar komma här att hänga samman. Frågan gäller, varför synden ej kunde undvikas och människan skapas fullkomlig. Svaret visar, att det ej kunde undvikas att människan som nyss skapad och ännu barn lider av svaghet. Och det är under denna svaghetsperiod och på grund av oviljan att genomleva den som fallet kommer. Irenaeus har visat på den punkt där syndens risk ej kunde undvikas.

Den frågan infinner sig emellertid i detta sammanhang: varför måste människan som nyss skapad vara ett barn? Varför kunde Gud ej göra henne på en gång färdig? På denna fråga ger Irenaeus ej något direkt svar. Ett skäl torde vara att människan intar en särställning bland Guds skapelser. Hon ensam är skapad med syfte att få odödlighet. Hon ensam är skapad till Guds avbild, men den fulla likheten realiseras först när hon genom sin oförgänglighet blir lik den oskapade Guden.⁴⁶ Hon är som skapad ännu »icke färdig». Ett annat skäl är det speciella sätt, varpå människan skall nå målet. De övriga skapelserna dragas med våld till det goda, människan, däremot, skall själv bejaka det och med egen vilja sträva efter det. Även detta ger åt människans väsen ett drag av »icke färdig».

Nästa uppgift blir att undersöka karaktären av Irenaeus' tankar om den nyss skapade människan som ett barn med uppgift att växa. Har uppfattningen, att människan som nyss skapad är svag och ofullkomlig som ett barn, grekiska eller kristna rötter? Man måste konstatera, att på det hela taget röra vi oss här med tankar av kristet-judiskt ursprung. Visserligen går det att leta upp uttalanden från grekiskt håll om människans litenhet inför gudarna. Så talar t. ex. Herakleitos i ett fragment om att mannen är *ἡπιος* inför gudarna såsom barnet i förhållande till mannen.⁴⁷ Irenaeus' utsagor om människan som ett barn röra sig emellertid ej i denna allmänna atmosfär. För honom betyder ej »barn» människans litenhet inför Gud i allmänhet, utan det är fråga om en ofullkomlighet,

⁴⁵ Jfr frågan IV. 39. 2: »quomodo autem perfectus, nuper (!) effectus?»

⁴⁶ Jfr IV. 38. 3.

⁴⁷ Diels., 7. Aufl. I, fragm. 79, p. 169: 1.

från vilken människan skall utvecklas och växa. Hans tankar om människan såsom barn ha troligen kommit från judiska källor. I rabbinisk litteratur förekommer tanken på Adam såsom ett barn,⁴⁸ och Filon av Alexandria har uttalanden som gå ut på att den första jordiska människan är ofullkomlig såsom ett barn. Filon skiljer som bekant på två människor, en himmelsk och en jordisk. Den förra är Guds avbild, helt utan del i förgängelse och jordiskt väsen.⁴⁹ Hon är fullkomlig redan från början, äger dygden av sig själv och behöver inga bud och förordningar av Gud.⁵⁰ Den jordiska människan däremot, Adam, är ofullkomlig.⁵¹ Adam och Eva voro nakna, och det betyder att deras själar varken ägde dygd eller last. Deras ställning jämföres med barnets, vars själ också är naken, d. v. s. ännu varken klädd i onskans eller godhetens kläder.⁵² Att Adam och Eva ännu varken ha del i dygd eller last, beror på att deras förnuft ($\nu\omicron\upsilon\varsigma$) ännu är $\acute{\alpha}\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$. De ha den form av oförnuftighet som är barnets, då varken förnuft eller sinnen kunna fullgöra sina riktiga funktioner, bestående av intellektuell verksamhet och sinnesiakttagelse.⁵³ Att Adam liknar ett barn och ännu är indifferent till ont och gott, betyder emellertid att hans natur är mottaglig för motsatser. Han kan bli både ond och god.⁵⁴ Om Adam skall uppnå visdom och dygd, behöver han undervisning och bud att rätta sig efter, eftersom han på grund av sin ofullkomlighet är okunnig. Den himmelska människan däremot vet allt vad hon behöver genom sin natur.⁵⁵ Det är därför till den jordiska människan, vilkens förnuft varken är ont eller gott, som Gud ger sina uppmaningar och bud. Delvis sker detta i samma form som till ett barn, medelst uppmantran och undervisning. Ty endast den redan onda människan behöver förbud och befallningar.⁵⁶ Ytterligare en skillnad mellan den himmelska och den jordiska människan ligger i att den förra helt har ro i själen, medan den senare gradvis går framåt och växer, vilket innebär att hon ej helt kan vara fri från lidelserna ($\pi\acute{\alpha}\theta\eta$).⁵⁷

Det torde ej råda någon tvekan om att det finns ett samband mellan dessa Filons tankar och Irenaeus'. Den förre har haft en mycket stor, ännu ej fullt utforskad, betydelse för den gamla kyrkans teologer. Visserligen finns det viktiga olikheter mellan Filon och Irenaeus. Den senare saknar Filons uppfattning av materien som det ondas princip. Filon betraktar människan som en blandning genom att själ och kropp förenats, och det är bl. a. detta som orsakar människans ofullkomlighet. Irenaeus saknar den platonskt orienterade tanken på en himmelsk

⁴⁸ Jfr R. M. Grant, Theophilus of Antioch to Autolytus, Harvard Theol. Rev., 40, 1947, p. 240.

⁴⁹ De Opific. 134; Leg. Allegor. I. 31. 12.

⁵¹ Quaest. in Gen., II. 12.

⁵⁰ Leg. Allegor. I. 92. 30; 94. 30.

⁵³ ib. I. 8; Leg. Allegor. I. 92. 30.

⁵¹ ib. I. 33. 13.

⁵⁶ Leg. Allegor. I. 95.

⁵² Leg. Allegor. II. 53.

⁵⁷ Leg. Allegor. III. 140.

⁵³ ib. II. 64.

människa. Men i sin uppfattning om den jordiske Adam såsom barnsligt outvecklad och ännu ej färdig människa överensstämmer han med Filon, likaså i tanken på Adams växande.⁵⁸ Hos Irenaeus ha dessa tankar ingått förenig med de paulinska i 1 Kor. 15. 46.⁵⁹ I vad mån Filons tankar om Adams ofullkomlighet äro internt judiskt gods eller ha andra rötter är för närvarande svårt att avgöra.

Tanken att Adam är outvecklad som ett barn, och att människans uppgift är att efterhand växa till full mänsklighet, kom i kyrkan att efterhand förbytas i sin motsats. Adam fattas som den fullkomliga människan. Irenaeus' tankar försvinna dock ej genast. Hos Tertullianus möta vi dem i en mera ortodox form. Detta har sitt intresse, emedan ju Tertullianus hade att brottas med samma problem som Irenaeus, och vi ha redan konstaterat att de på likartat sätt mot gnostikerna använde det epikureiska argumentet mot försynen.

När Tertullianus skall visa att syndafallet ej strider mot Guds allmakt, godhet och förutvetande, ger han först det gängse svaret, att likhet med Gud innefattar fri vilja, och att ansvaret för fallet därför faller på människan. Och att skapas till likhet med Gud är ju det förnämsta som kan ges till någon skapelse.⁶⁰ Om Tertullianus hade nöjt sig med detta argument, hade man kunnat invända, att i så fall borde ju också Guds egen vilja kunna vända sig till både gott och ont, med hänsyn till den innebörd som Tertullianus ger ordet frihet. Han går emellertid vidare och framhåller en väsentligt skillnad mellan Gud och människan, en skillnad som bygger på förhållandet oskapat – skapat. Gud har sin godhet genom naturen. Detta beror på att allt Han är, det är Han utan begynnelse. Människan däremot, som är skapad, har en början, och med denna början har hon erhållit det hon är. Hon är därför ej genom naturen anlagd för det goda utan genom skapelsen, och detta betyder att det goda hon äger, det äger hon ej som ett eget attribut utan som en gåva av Gud. För att människan skall få ett gott som är hennes eget och på visst sätt hörande till hennes natur, har Gud gett henne den fria viljan, genom vilken det goda skulle göras frivilligt och spontant.⁶¹ Det är alltså genom den fria viljans spontana handlande som den ursprungliga bristen

⁵⁸ Theophilus av Antiokia överensstämmer med Filon däri att båda betrakta Adam som ett oskrivet blad, som en varelse utan något egentligt krakteristikum vad gäller kategorierna dödlig – odödlig, resp. ond – god.

⁵⁹ Pauli distinktion mellan den himmelska och den jordiska människan liknar terminologiskt Filons. Innehållsligt är dock skillnaden betydande.

⁶⁰ Adv. Marc. II. 5.

⁶¹ Adv. Marc. II. 6. Även hos Tatian finns tanken, att människan genom sin fria vilja skall fullkomna det goda som hon fått genom skapelsen, men som hon ej äger genom sin natur. Or. ad Graec. c. 7. Ännu större är överensstämmelsen med Origenes, vilken även framhåller att de fria andarna som skapade ej ägde sitt goda annat än som en gåva av Gud och därför ej som något eget (proprium). De måste därför själva föröka det. Jfr ovan och De princip. II. 9. 2.

skall avhjälpas och det goda så långt det är möjligt bli något till människans natur hörande. I linje härmed ligger tanken att människans själ från början ej ägde Guds Ande. Anden ges dem som underkuva köttets gärningar.⁶²

Även om det är mycket som avviker från Irenaeus, finnas dock vissa överensstämmelser. Här finns skillnaden mellan det som är oskapat och utan början (ett väsentligt drag i ἀγένητος) och det som äger uppkomst och därför ännu ej har det goda i dess högsta grad. Adam är ej färdig i och med skapelsen utan skall genom egen strävan skaffa sig en egen godhet, som närmar sig den naturliga godhet, vilken kännetecknar Gud. I denna strävan får människan ej gå utvecklingen i förväg. I fallet, säger Tertullianus, skaffar sig människan en för tidig visdom.⁶³ Att Adam ej från början har det goda som en naturlig egenskap, beror på att han är skapad. Ofullkomligheten i detta avseende härrör alltså från skapelsekaraktären hos Adam. Även enligt Tertullianus finns härmed en kritisk punkt för människan, en risk som består i att Adam ej äger det goda som något eget och spontant velat, utan att han skall nå därtill först genom egen strävan. Till skillnad mot Irenaeus ligger hos Tertullianus risken i skapelsekaraktären överhuvud, ej i det ofullgångna hos den nyss skapade människan. Tertullianus avvisar (i motsats till Irenaeus) tanken att fallet skulle bero på någon slags svaghet eller okunnighet hos människan. Som Guds avbild var människan starkare än ängeln, som förförde henne.⁶⁴ Att människan, som Guds avbild och ägande en av Gud ingiven ande, afflatus, ändå faller, beror på skillnaden mellan Gud själv och avbilden. Guds andedräkt, d. v. s. själen, är mindre än Anden. Själen är (med en troligen från Filon hämtad bild⁶⁵) endast Andens vindfläkt, ej Anden själv. Avbilden är aldrig i paritet med originalet. Fast detta saknar möjlighet att falla i synd, är avbilden ej fri från denna möjlighet. Själen som avbild av Anden kan ej uttrycka all dess makt, d. v. s. den lyckliga friheten från synd. Vore det annorlunda, skulle själen ej vara själ utan Ande, det vore ej en människa som mottagit en själ, utan en Gud. Det är nödvändigt att verket är skilt från konstnären (artifex) och underlägset honom.⁶⁶ Fast Tertullianus har avvisat tanken att Adam är svag, i betydelsen underlägsen ängeln som förför honom, är han beredd att erkänna en svaghet i den meningen, att själen ej är lika fullkomlig som Gud (Deo parem), d. v. s. immun mot synden. Det är alltså fråga om den ofullkomlighet som följer med att vara skapad, innebärande att människan ej är gudomlig. Det är genom detta sitt väsens svaghet (exilitas) som människan äger syndens möjlighet. I sin iver att skydda Gud mot alla anklagelser för att vara det ondas orsak går Tertullianus så långt, att han direkt motsäger sig själv. Å ena sidan är

⁶² De An. 11. 3; 6.

⁶³ De Pallio 3. 4.

⁶⁴ Adv. Marc. II. 8.

⁶⁵ Jfr Filon, Leg. Allegor. I. 42.

⁶⁶ ib. II. 9. 1–7.

den fria viljan Gudsbildens konkreta innehåll. Å den andra är det endast själen som sådan, som är lik Gud. Själen syndar ej genom det varigenom den är lik Gud, utan genom den fria viljan, som då framställs som något av Gud tillagt.⁶⁷

Betydelsen av de här anförda tankarna hos Tertullianus är den, att de visar hur man i fornkyrkan – fast i olika utformning – gett uttryck åt tanken, att Adam ej i och med sin skapelse uppnått den av Gud åsyftade fullkomningen, utan att han måste växa fram till densamma. Förenad härmed är den etiska aspekten att endast det är i sanning gott, som människan erhållit genom sin egen vilja, och endast ett dylikt gott kan kallas människans eget.⁶⁸

Distinktionen mellan Gud som skapare och människan som skapad har också betydelse för lösningen av det kristologiska problemet, vilket här blott kan behandlas helt kort. Det är dock nödvändigt att gå in därpå, emedan Irenaeus själv sammanställer den nyss skapade människans oförmåga att av Gud taga emot fullkomligheten med inkarnationen. Därför att människan är ett barn och ur stånd att taga emot fullkomligheten, kommer Kristus till oss såsom till barn. I sig är Han fullkomlig och kunde komma till oss i sin oförgångliga härlighet. Men människorna kunna ej bära storheten i Hans härlighet. Kristus ger sig åt människorna på samma sätt som man ger mjölk till barnen, d. v. s. Han kommer i mänsklig gestalt. Människan är i stånd att skåda och fatta (χωρεῖν) Kristus endast om Han blir mänskiga, och det är därför Kristus gör sig lik ett barn tillsammans med barnet-människan. Sammanhanget är alltså det, att Adam såsom ett barn och nyss skapad ej kan taga emot fullkomligheten. Att uppnå denna är dock syftet med hans skapelse. För att detta skall kunna förverkligas, måste det därför skapas möjlighet för honom att taga emot fullkomlighet. Det sker genom att Kristus blir mänskiga. Ty genom en dylik »mjölknäring» skall människan vänja sig vid det oförgångliga brödet, Anden, så att hon också kan bevara detta i sig. Kristi mänskliga ankomst är alltså det som möjliggör den successiva övergången från begynnelse, då fullkomligheten ej kan mottagas, till ett stadium, då den kan mottagas.⁶⁹

Av vilken karaktär är nu Kristi mänsklighet? Av det refererade sammanhanget verkar det närmast vara så, att Kristus blir ett barn i likhet med människan. Därmed skulle Han ha anpassat sig efter människans läge, när hon ännu ej börjat att växa och fullkomnas. Man måste emellertid fråga sig, hur detta går samman

⁶⁷ Jfr Adv. Marc. II. 5.3 och II. 9. 8. Mot Tertullianus resonemang kan givetvis riktas samma kritik som han själv framfört mot Hermogenes. Om Gud ej tar bort det onda som orsakas genom den fria viljan, är Han indirekt dess orsak, då det ej skulle ha existerat, om Han varit emot dess existens. Jfr Adv. Hermog. 10. 2 f. och ovan s. 99.

⁶⁸ Jfr Irenaeus, A. H. IV. 37. 6; Tert. Adv. Marc. II. 6. 5 ff.; Pseudoclem. Recogn. V. 25, PG I col. 1342 B; III. 26, PG I 1294.

⁶⁹ IV. 38. 1–2.

med satsen att Kristus är den fullkomliga avbilden, det mål vartill människan skall växa och samtidigt medlet härtill.⁷⁰ Frågan är svår att avgöra, men studerar man de uttryck Irenaeus här använder sig av, blir resultatet att Irenaeus i stället tänker på människoblivandet överhuvud. Den mjölk som ges barnet — människan — att dricka är Kristi mänsklighet.⁷¹ Mjölkfödan är Kristi mänskliga ankomst överhuvud. Den barnslighet, efter vilken Kristus anpassar sig, synes alltså vara människans skapelsekaraktär i allmänhet, ej Adams även mänskligt sett outvecklade karaktär. I ett annat sammanhang framhåller emellertid Irenaeus, att Kristus för att frälsa alla genomlevat alla människans åldrar, från dibarn till vuxen.^{71b}

Detta, att Kristus anpassar sig efter människans förmåga att skåda och fatta Honom och därigenom leder henne fram till mognad, är en sida av den gudomliga pedagogien. Detta ord innebär — förutom den rent konkreta ursprungliga betydelsen — förande av ett barn fram till mognad och klokhet. Enligt Irenaeus är människan, såsom skapad och ett barn, ovan vid och oövad för det fullkomliga. Läget är detsamma som när korintierna ej kunde taga emot Anden på grund av sin svaghet och brist på övning i det gudomliga. Kristi ankomst innebär, att människan blir vand och övad för att taga emot Anden. Därigenom kommer hon att successivt växa och nå sin fulla mognad.

Som ett led i denna tillvänjning och övning för det gudomliga ingår nu även hela komplexet med det ondas pedagogi. Irenaeus' tankar härom kunna, som vi sett, sammanfattas i tre komplex. Nära övning ligger tanken på kamp och ansträngning, och Irenaeus säger därför att målet måste nås med ansträngning (*cum agone*), och att det goda som ej är föremål för övning, ej är förnimbart. Vidare vore det goda ej värdefullt, om man ej insåg dess motsats. Kunskapen om det onda befördrar förståelsen av det goda. Som en tillämpning av detta sista följer nyttan av att människan genom fallet och dess följd, den lekamliga döden, lär känna sin svaghet, för att därigenom Guds makt och godhet ytterligare skall framträda. Dessa tre tankekomplex hänga hos Irenaeus intimt samman. Tanken på nyttan av övning för direkt över till nyttan av att i praktiken lära känna det godas motsats, ty övningen består just i att få göra en sådan erfarenhet. I klarhetens intresse skola vi dock behandla varje komplex för sig.

Irenaeus är skrifteolog, och han söker därför hela tiden biblisk grundval för de argument han för fram. Nödvändigheten av kamp och övning motiverar han med Matt. 11. 12 och I Kor. 9. 24 ff. Bakgrund för Irenaeus' tankar om detta bilda alltså de bibliska föreställningarna om det kristna livet som en kamp. Men medan kampen i N. T. motiveras med synden och de onda makterna, får den hos Irenaeus en etisk och psykologisk motivering: vilken ära kunna de ha, som

⁷⁰ A. H. V. 16. 2.

⁷¹ IV. 38. 1.

^{71b} II. 22. 4.

fått segern utan strävan, och hur kunna de sätta värde på segern, som ej vunnit den genom egen strävan?⁷² Kampmotivet införes för att bevisa, att människan måste skaffa sig det goda genom egen strävan. Det bygger på den förut berörda etiska maximen, att belöning förutsätter egen insats och kamp. Till detta fogas värdesynpunkten: Vi älska mera det vi få kämpa oss till.

Så mycket torde vara klart, att vi här ej ha att göra med den stoiska uppfattningen att dygden för att framträda och växa behöver möta motstånd och svårigheter.⁷³ Tanken att kamp är nödvändig för segerlörens vinnande kan ej heller enbart återföras på grekisk etik. Den förekommer nämligen i det av Irenaeus citerade Paulus-stället: löpen så att I fån segerkransen. Och därtill kommer alltså den psykologiska motiveringen, som är en för Irenaeus viktig tanke. Den framträder bl. a., som vi sett, i satsen att den kristnes liv alltid måste vara en strävan mot det gudomliga.⁷⁴ Det är också via värdesynpunkten som Irenaeus kommer in på nyttan av att lära känna det godas motsats. Men innan vi gå in härpå, bör ytterligare en aspekt av kampen och strävan beröras, nämligen dess förhållande till växandet. Irenaeus säger, att människan såsom ett barn är ovan vid och oövad (ἀγύμναστος) för den fullkomliga livsföringen, liksom korintiernas sinnen äro svaga och oövade för den gudomliga övningen. Ett viktigt moment i växandet från barn till fullkomning och mognad är alltså övningen. Vari består då denna γυμνασία. Närmast synes den bestå i en successiv tillvänjning till mottaglighet för det gudomliga.⁷⁵ I mottagligheten ingår emellertid både en vana att lyda Gud och en befastad inriktning på det goda.⁷⁶ Och denna inriktning förutsätter ett utövande av det goda, vilket i sin tur kräver kunskap om det onda. Vi skulle ej lägga märke till det goda, om vi ej övade det.⁷⁷ Och utövningen innebär även kunskap om det onda. Såsom vi förut framhållit, innefattar mognaden från barn till vuxen för Irenaeus även kunskapen om gott och ont.⁷⁸

Gå vi vidare till tanken, att kunskapen om och erfarenheten av det onda gör det goda värdefullare för oss och kommer oss att med klarare insikt och fastare beslut kunna välja det goda, måste man medge att likheten med stoikernas resonemang är påfallande. Irenaeus har använt sig av vissa stoiska argument, men han har infogat dem i ett kristet sammanhang. Någon ordagrann överensstämmelse är det ej fråga om. Men till en tes av typen: hälsan blir värdefull

⁷² Jfr IV. 37. 6–7.

⁷³ Den präglar däremot Origenes' syn på kampens nytta.

⁷⁴ Jfr IV. 20. 7.

⁷⁵ III. 20. 2; IV. 38. 1–2.

⁷⁶ Jfr »assuescens haereditatem suam obedire Deo» IV. 21. 3; IV. 5. 4.

⁷⁷ »alias autem esset videlicet nostrum insensatum bonum, quod esset inexercitatum.» IV. 37. 6.

⁷⁸ Man kan jämföra med Lactantius, De Ira Dei, c. 13, där denne skiljer på det ovetande barnet, vilket blir bedraget på grund av okunnighet om ont och gott, och visheten, som ger möjlighet skilja på dem, att förkasta det onda och välja det goda.

genom kunskap om sjukdomen, finns det direkta paralleller. Skillnaden är den, att Irenaeus icke har för avsikt vare sig att motivera det onda som något med nödvändighet följande det goda eller att kunskapsteoretiskt (såsom t. ex. Filon⁷⁹) härleda kunskapen om det goda från kunskapen om det onda. Hos Irenaeus ingå de stoiska tankarna i ett gudomligt pedagogiskt värdesammanhang. Gud har tillåtit fallet att ske och människorna att erfara det onda, för att de genom allt skola taga lärdom (per omnia eruditi⁸⁰). Fallet leder till förbättring, förökad kärlek till Gud och klarare insikt i skillnaden mellan Gud och det som står Honom emot. Allt förutbestämmas till människans fullkomning. Även erfarenheten av synden och det onda tjänar detta syfte, ty den medför ökad kärlek till Gud och ökad kunskap. Och detta innebär högre grad av fullkomlighet. Av de omfattande stoiska teodicéspekulationerna har Irenaeus endast tagit med några lösryckta argument och använt dem för att visa, hur Gud fostrar människan. När stoikerna t. ex. säga, att det är nyttigt för dygden att möta motstånd, vilja de motivera varför det finns lidande i världen. Irenaeus vill ej tala om varför det onda måste finnas, utan han vill visa hur Gud kan låta också en negativ erfarenhet tjäna till människans fullkomning. Syftet är ej att ge ett svar på frågan om det ondas existens. Där har Irenaeus förklaringen i ängelns fall,⁸¹ och om orsaken till detta frågar han ej.

Det som emellertid är av stort intresse i vårt sammanhang är, att det finns vissa bibliska uttalanden, vilka åtminstone kunnat ge Irenaeus anledning att bruka de ovan antydda stoiska tankarna. I Hebr. 5. 13 ff. talas om kristna, vilka äro såsom barn och därför oerfarna i rättfärdighetens ord. Häremot ställas de fullkomliga, vilka tåla en vuxens föda och på grund av vana ha sinnena övade att skilja mellan gott och ont. Här skiljes alltså mellan barn och vuxna, och de sistnämnda karakteriseras formellt av att de ha sina sinnen övade. Denna terminologi är densamma som vi återfinna hos Irenaeus.⁸² Han säger också, att mognaden från barn till vuxen innebär en övning. Övningens resultat hos de fullkomliga är enligt Hebreerbrevet en förmåga att skilja mellan gott och ont.^{82a} Detta måste innebära att kunskap om gott och ont hör till fullkomligheten. Enligt Irenaeus ingår kunskapen om ont och gott i människans växande till fullkomning och mognad. Men i själva tillämpningen föreligger en skillnad. Irenaeus tänker på syndafallet och inte i första hand på människans nuvarande läge. Stöd för

⁷⁹ Filon, De Ebrietate 186 f.

⁸⁰ IV. 37. 7.

⁸¹ Jfr Ep. c. 16.

⁸² Hebr. 5. 14: »τὰ αἰσθητήρια γεγυμνασμένα»; Iren. IV. 38. 2: »ἀγύμναστα ἔχειν τὰ αἰσθητήρια» ed. Holl p. 65: 38 f.

^{82a} Jfr även Rom. 16. 19. Beträffande mognadens innebörd 1 Kor. 3. 1 ff. jfr H. Odeberg, Pauli brev till Korintierna, Lund 1944, p. 75 f.

denna sista tanke kunde Irenaeus även hämta i Genesis 3. 22. Där framgår att ormens löfte, att den som åt av det förbjudna trädet skulle bli som Gud, d. v. s. ha kunskap om gott och ont, ej är falskt. I vers 22 säger nämligen Herren Gud: »Se, mannen har blivit såsom en av oss, så att han förstår vad gott och ont är.» Om kunskapen om ont och gott är något gudomligt, är det naturligt att låta den ingå i människans fullkomning. Denna innebär ju att hon görs alltmera lik Gud. Vi kunna även erinra om vad som ovan framhållits, nämligen att för Theophilus av Antiokia förbudet att äta av kunskapens träd innebär ett lydnadskrav. Kunskapen, som trädet ger, är däremot något gott. När Irenaeus söker visa att fallet, och därigenom kunskapen om gott och ont, av Gud brukas till människans fostran och fullkomning, kan man alltså finna stöd för hans tankar i bibeln. Vi kunna konstatera ett i teologiens historia vanligt förhållande, nämligen att vissa kristna tankar tolkas och utbyggas med hjälp av annat i samtiden förefintligt material.

I det tredje tankekomplexet, som behandlar nyttan av att människan får uppleva sin svaghet och den gudomliga fostran som ligger däri, tar Irenaeus upp ett i fornkyrkan hos olika författare centralt tema, nämligen att högmodet är den farligaste synden. Vi kunna erinra om hur enligt Irenaeus Gud ger Adam en lag för att stävja hans högmod. Man måste då fråga sig, om Adam redan hade en tendens till högmod, eftersom en spärr måste sättas därför. Augustinus går senare vidare efter samma tankelinje, när han direkt säger, att hos Adam före fallet fanns ett latent högmod, vilket behövde stävjas för att han skulle lära sig ödmjukhet.⁸³ Tanken på högmodet som huvudsynden är biblisk (Ecclesiast. 10. 13 enligt LXX; Jes. 15. 12 ff.; Hes. 28. 11 ff.), men hur förhåller det sig med tanken på fostran till ödmjukhet och kärlek genom erfarenhet av svaghet? Det bibelord Irenaeus hela tiden återvänder till, är Pauli ord om kraften som fullkomnas i svaghet. Av 2 Kor. 12. 7 ff. framgår att »törntaggen i köttet», som Gud ej vill befria Paulus från, tjänar till att hindra honom från högmod. Paulus beskriver sitt tillstånd som svaghet. Tanken på en gudomlig tuktan som hinder mot högmod finnes alltså hos Paulus. Irenaeus har emellertid tillämpat detta på syndafallet och döden.

Också för sin tanke, att upplevelsen av egen svaghet och av Guds kraft ökar kärleken till Gud, anför Irenaeus bibliskt stöd. Han hänvisar till det kända stället Luk. 7. 42 ff., om att den som fått mycket förlåtet älskar mera. Tanken är den, att Guds gåva blir större, när den uppleves mot bakgrunden av mänsklig oförmåga, och detta ökar kärleken.

Vi ha i det föregående talat om hur Gud fostrar människan genom att hon får erfara sin svaghet och det ondas makt. Det återstår att närmare klargöra själva pedagogibegreppets innebörd. De grekiska orden härför (*παιδεύειν παιδεία* etc.)

⁸³ Gen. ad. Litt. 11. 5. 7 f. Jfr W. Green, *Initium omnis peccati superbia*, Univ. of California Public., Class. Philol. 13. 1950, p. 411.

syfta på människans religiöst sedliga bildning med tonvikt på den teoretiska bildningen. När dessa termer användas i LXX, få de en för grekerna nästan okänd betydelse av tuktan och aga.⁸⁴ Från och med Mackabeertiden talar man om lidandets tuktan och fostran och om folkets tuktan och fostran genom Jahve. Även i begreppet tuktan kommer en pedagogisk avsikt att ingå. Tuktan avgränsas gentemot ett straff, vars enda syfte är vedergällning (2 Mack. 6. 12). Det är en tuktan med mildhet (ib. 10. 4), som ej innebär ett avskiljande från Gud i vrede utan en kvarstående barmhärtighet (ib. 6. 16). Den Gud älskar den agar han (Prov. 3. 11). I och med att tuktan har ett positivt syfte, förenas därmed något intellektuellt: straffet ger lärdom och varning. Att märka är emellertid att det är en fostran i första hand genom de öden folket och individen får genomgå, ej en fostran i betydelsen av meddelande av ett visst kunskapsinnehåll. I senjudendomen intränger emellertid även denna sista grekiska betydelse av teoretisk fostran och undervisning.

I Nya Testamentet återkommer septuagintabetydelsen av tuktan. I 1 Kor. 11. 32 skiljer Paulus mellan att tuktas av Herren och att totalt fördömas. Tanken på att tuktan skall ha en förbättrande inverkan finnes antydd redan i detta ställe, och den uttalas klart i Hebr. 12. 5–11. Detta textparti har i vårt sammanhang särskilt intresse. I anslutning till ordet om att Herren tuktar den han älskar, framhålls att denna tuktan är till nytta för människan, och att den sker för att hon skall få del i Guds helighet (v. 10). För dem som genom den blivit övade, bär den rättfärdighetens fridsfrukt (v. 11). Vi möta här tanken på en tuktan i helgande och fullkomnande syfte. Att genomleva den betraktas såsom en övning, vilken får ökad fullkomlighet som resultat. Denna övning kan också betraktas under synpunkten av en tävlingskamp, vilken är den kristne förelagd. Kampen, tuktan och övningen gäller i Hebreerbrevet lidandet som möter den kristne. Det betraktas såsom sänt till människan av Gud i pedagogiskt, fullkomnande syfte.

Vad som av detta framgår är, att man ej som Hal Koch kan hävda, att tanken på straffets fostrande karaktär är en enbart grekisk föreställning.⁸⁵ Vad gäller Origenes, hos vilken straffets fostrande karaktär utgör en huvudtanke, måste man räkna med både bibliska och grekiska förebilder. Då tanken på pedagogi såsom en tuktan i första hand har bibliskt ursprung, och Origenes fattar Guds pedagogi såsom en tuktan i terapeutisk syfte, måste man medge att hela pedagogitanken hos Origenes i varje fall *kan* ha haft bibliska rötter.

Hur förhåller det sig nu med pedagogitanken hos Irenaeus? Då vi ej ha hans

⁸⁴ Jfr 2 Mack. 6. 12, 16; 7. 23. Sap. Sal. 6. 17–19. Närmare härom i Theol. Wörterb., art. παιδεύω av Bertram. I vulgärgrek. finnes spår av tanken på en fostran genom sorg, men den från barnuppfostran hämtade tanken på aga har ej kunnat beläggas.

⁸⁵ a. a., p. 310.

arbeten annat än bitvis på grekiska, är en fullständig lexikografiskt underbyggd undersökning omöjlig. Av de partier, som finnas i grekisk text, framgår emellertid, att han känner till den kristna betydelsen av tuktan.⁸⁶ Därtill kommer att han räknar med lidandet som rening av den kristne. Dels prövar det människan, d. v. s. avslöjar hennes inre väsen, om det är gott eller ont.⁸⁷ Dels renar det henne och gör henne lämpad för himmelriket.⁸⁸ I detta sammanhang brukas dock ej pedagogitermerna. Emellertid, när ordet παιδεύειν användes i sammanhang med hur Gud fostrar människan genom synd och död och därvid har betydelsen »ge lärdom»,⁸⁹ så har detta inte en enbart teoretisk innebörd. Det är fråga om att lära genom erfarenhet (*experimento discens*), ett uttryck som vanligen användes, när Irenaeus talar om den gudomliga fostran av människan.⁹⁰ Därmed kommer termen att mera innebära en fostran genom vad människan får genomgå, än en undervisning genom ord och lärande, och i detta avseende kommer den att överensstämma med den bibliska tuktan. Vi kunna också konstatera den empiriska inriktningen hos Irenaeus' religiösa kunskapsbegrepp, vari han överensstämmer med Justinus⁹¹ och erinrar om Luthers betoning av den affektiva kunskapen. Den lärdom som Guds fostran skänker människan, leder till hennes fullkomning. Fallet medför hennes förbättring.⁹² Men denna förbättring realiserar genom att hon får lära sig inse, hur bitter olydnaden är. Och döden är å ena sidan ett straff för Adams fall, å den andra en fostran, som låter människan uppleva sin egen svaghet och Guds kraft, och som ger henne livet åter. I fostran ligger för Irenaeus ej enbart positiva element. Däri ingår upplevelse av bitterhet och död, drag som erinra om den bibliska tuktan. Om även i N. T. döden kan fattas som ett tuktomedel, vilket leder till människans förbättring, är ovisst⁹³ (jfr 1 Kor. 5. 5).

Vi kunna alltså konstatera, att pedagogitanken hos både Irenaeus och Origenes kan återföras till bibliska föreställningar. Visserligen ha båda på olika sätt utvecklat den och gett den en vidare tillämpning. Och i varje fall beträffande

⁸⁶ Jfr Fragm. 31, ed. Harvey, II, p. 496.

⁸⁷ IV. 18. 3.

⁸⁸ V. 28. 4.

⁸⁹ Jfr V. 2. 3 där »παντοίως παιδευθέντες» återges med »per omnia eruditi». Fostrans resultat är kunskap, nämligen om Gud och sig själv.

⁹⁰ III. 20. 2; IV. 39. 1; V. 2. 3; 3. 1. IV. 37. 7 brukas i stället uttrycket »rationabiliter edocti».

⁹¹ Jfr Dial. III. 6, där religiös kunskap likställes med den erfarenhetsmässiga intuitiva kunskapen.

⁹² »Deo quidem magnanimitatem praestante in apostasia hominis; homine autem erudito per eam, quemadmodum et propheta ait: Emendabit te abscessio tua;» IV. 37. 7. Jer. 2. 19, som här citeras, har i LXX παιδεύσει, vilket den latinska översättningen återger med »emendabit». Irenaeus har i sin grekiska text tydligen tolkat det i LXX förekommande παιδεύειν ej som tuktan utan som förbättring. Denna likställes med en fostran, eruditio.

⁹³ Sap. Sal. 4. 11 talas om hur Gud låter den fromme dö, för att han ej skall överväldigas av ondskan.

Irenaeus ha vi kunnat konstatera att han, i en situation då det gällt att bevara centrala kristna tankar, gripit tillbaka till och dragit konsekvenserna av satsen, som redan funnits i den kristna traditionen. Han har därvid på vissa punkter gått utöver denna. Men han kan ej sägas ha gjort det på ett sådant sätt, att han kommit i motsats till sina bibliska utgångspunkter. Han har snarast gett vissa bibliska tankar en vidgad tillämpning.

Ett sista exempel på hur förankrat Irenaeus' tänkande är i bibeln, ger Vishetsboken 6: 18 ff. Där uppträder i ett kedjeslut flera av de begrepp som äro centrala för Irenaeus i fråga om Guds pedagogi: Början till vishet är verklig uppriktig längtan efter παιδεία. Traktan efter παιδεία är kärlek. Kärleken innefattar lydnad mot vishetens lagar, och aktgivande på buden för med sig säkrande av oförgänglighet. Oförgängligheten gör att människan kommer nära Gud. Visheten innebär här en vishet av religiös art, innefattande kunskap om Guds vägar och om Hans heliga lag, en förmåga att här på jorden skilja Guds fostran genom lidande från Hans vrededomar över de gudlösa. Παιδεία är den frommes förståelse av Guds tuktan genom lidande.⁹⁴ Traktan efter Guds fostran innebär väl närmast den frommes villighet att i förtröstan på Gud taga emot Hans tuktan, och denna villighet innefattar kärlek till visheten (d. v. s. den gudomliga). Även om avståndet kan synas stort mellan den judiske fromme och Irenaeus, finnas här flera gemensamma drag. Irenaeus talar ej direkt om vishet som målet, men målet är även för honom kunskap, nämligen kunskapen om vad Gud är och kan och kunskapen om människan, om hennes svaghet och de risker hon löper på grund härav. Hos Irenaeus blir resultatet av denna kunskap kärlek till Gud, och däri innefattas lydnad mot Honom. Lydnaden medför också för Irenaeus oförgänglighet. Till yttermera visso citeras Sap. Sal. 6. 20, att oförgängligheten för nära Gud, ordagrant av Irenaeus i ett pedagogisammanhang.⁹⁵ Av detta framgår att Irenaeus känt till det här anförda stället i Vishetsboken. Från sina utgångspunkter måste han ha betraktat det som en bekräftelse av sin uppfattning om den gudomliga pedagogien: fostran som leder till kunskap, kunskapen som ökar kärleken, Gudslydnaden som medför oförgänglighet och oförgängligheten som medför Gudslighet.

Irenaeus tanke på syndafallet som en fostran till ödmjukhet har efter honom gång efter annan tagits upp av kristna författare. Här må blott erinras om (förutom Origenes) Ambrosius, Augustinus och Luther. Ambrosius säger: fallet är mera fruktbart än oskulden. Oskulden gör mig högmödig, fallet gör mig ödmjuk.⁹⁶ Augustinus förklarar att det var nyttigt för Adam, att han genom en

⁹⁴ Jfr Theol. Wörterb., art. παιδεύω, p. 609.

⁹⁵ »ἀφθαρσία δὲ ἐγγύς ἐστιν ποιῆι θεοῦ», IV. 38. 3.

⁹⁶ De Jac. 1. 21. CSEL 32. 2, p. 18: 10 f.

uppenbar synd fördes till ödmjukhet,⁹⁷ och att när Adam bryter mot Guds bud, han icke desto mindre fullföljer Guds syften.⁹⁸ Luthers tankar gå i samma riktning, då han talar om hur det onda tjänar det bästa, när köttet lockar till synd och människan av denna anledning drives att söka förlåtelse genom Kristus. »Därför är det mycket nyttigt att vi då och då känna vår naturs och vårt kötts ondska, så att vi på detta sätt uppmuntras och uppväckas till att tro på och anropa Kristus.»⁹⁹

⁹⁷ De Civ. Dei 14. 13.

⁹⁸ Enchir. 100.

⁹⁹ St. Gal. komm., WA 40. 2. 93: 27 ff. Sv. övers. p. 504.

KAUKO PIRINEN

Nationellt och internationellt i den medeltida kyrkan

Den medeltida kyrkan var ett mellanfolkligt, universellt samfund. Den hade sin egen rättsordning och sitt eget hierarkiska förvaltningssystem, vilka i princip voro obundna av statsgränser och världsliga lagar. Efter det romerska väldets upplösning var kyrkan visserligen under flera århundraden uppdelad i olika nationalkyrkor, som nästan helt voro oberoende av varandra. Men under påveväldets blomstringstid, under de stora juristpåvarna på 1100- och 1200-talet, skedde en maktkoncentration, som återställde kyrkans administrativa enhet. Avignonpåvarna skapade en ekonomisk grundval, som praktiskt möjliggjorde en koncentrerad administration för en universell kyrka.

Det finns dock tecken, som tyda på, att nationella synpunkter blivit beaktade också under påveväldets uppgångs- och blomstringsperiod. Kejsar Otto III:s och påven Sylvester II:s tid bildade en vändpunkt för de unga kyrkorna på 1000-talet, ty då bröts den tyska kyrkans makt och nya kyrkoprovins grundades på de forna missionsområdena. Upprättandet av ärkebiskopsdömet Gnieznon (Gnesen) år 1000 och Esztergom (Gran) något senare, voro viktiga och avgörande steg i Polens och Ungerns nationella och statliga utveckling. En liknande företeelse var i de nordiska länderna Lunds avskiljande till en självständig kyrkoprovins. Denna utveckling fullföljdes, då Upsala och Nidaros ett halvsekel senare avskiljes från Lund. Den nationella kyrkoprovinsen och det nationella konungadömet kommo sålunda att i stort sett motsvara varandra. Det faktum, att det norska Jämtland under hela medeltiden kvarstod som en del av Upsala ärkestift, utgör ett bevis för kyrkans oavhängighet på det administrativa området. Likaså kvarstod Revels stift inom kyrkoprovinsen Lund, också efter det Danmark hade försålt Estland till Tyska Orden.

På sitt egentliga verksamhetsområde mötte kyrkan nationaliteterna som olika språkgrupper, vilkas gränser inte alltid sammanföll med statsgränserna. Det latinska språket hade som liturgiskt språk i den västerländska kyrkan alltsedan romarväldets dagar undanträngt alla andra språk. Ett försök i annan riktning var den av Konstantinos (Kyrillos) och Methodios i Mähren under medlet av 800-talet skapade liturgin, som klädde de romerska riterna i slavisk språkdräkt. Påvarna Hadrianus II och Johannes VIII stödde dess utbredning. I ett brev till hertig Svjatopulk talar den sistnämnde med stöd av flera bibelcitater om nyttan av en sådan strävan. »Det ligger i sanning intet trossfientligt eller mot läran stridande

i, att sjunga mässor på detta slaviska språk, eller att läsa det heliga evangeliet eller lässtycken ur Nya och Gamla Testamentet i god översättning och tolkning, eller att på detsamma sjunga tidebönera, eftersom Han, som skapade tre huvudspråk, nämligen hebreiska, grekiska och latin, också skapade alla andra språk till sitt förhållande och sin ära.» Det finns vissa tecken, som tyda på, att två liturgier ända till 1000-talet hade använts vid sidan av varandra i Böhmen, Mähren och också i Polen. Slutligen undertrycktes dock den slaviska liturgin, i främsta rummet av politiska skäl. Senare kanonister förklara att den åt slaverna beviljade dispensen blott var av tillfällig art. Ehuru hela den romerska obediensen, med undantag av några grekiska enklaver, använde latinsk liturgi, hade man likväl behov av det inhemska nationalspråket vid predikoverksamheten, undervisningen och bikten. De stora reformkoncilierna, som år 823 höllos inom det karolingiska riket, fattade redan beslut och utfärdade bestämmelser om att predikan skulle hållas på nationalspråket. Konciliet i Tours fäste vid fastställandet av språkgränserna uppmärksamhet vid att homilierna skulle läsas i översättning till det romanska eller tyska folkspråket, så att alla lätt kunde förstå vad som sades. Detta ledde till krav på att prästen skulle behärska folkspråket. Benediktus Levita, en av auktorerna i den pseudoisidoriska litteraturen framställer kravet: »Ingen må vara präst, som icke i församlingen undervisar på det språk som åhörarna förstå men om han inte i ord kan tydligt utlägga saken, må han låta någon mera lärd åt honom skriva huru han skall klart förklara det, så att åhörarna förstå.»

De stora kanoniska lagsamlingarna beröra blott i förbigående frågan om prästernas nationalitet och språkkunskap. Principen, att en man från den egna kyrkan och det egna stiftet skulle ha företräde framom främlingar, vilken princip redan fornkyrkan hade erkänt, betydde i detta fall mer än alla direkt utfärdade föreskrifter. Vid prästvigningen knöts mellan den vigde och domkyrkan (eller stiftet) ett band, som medförde ömsesidiga förpliktelser, närmast likt ett länsförhållande. Den vigde var skyldig trohet mot sin biskop och sitt stift, medan den som förrättat vighningen var pliktig att se till, att den vigde fick ett ståndsmässigt förordnande och uppehälle. Här var det egentligen blott fråga om ett s. k. *incardinatio*, medlemskap i en viss kyrka, inte om en på börd grundad tillhörighet till densamma eller *indigenatio*, en benämning som senare användes. Först i det fall att alla övriga meriter vägde jämnt kunde denna företrädesrätt tillämpas. »Män från en främmande kyrka bör inte ställas framom sådana som kämpa väl inom den egna», som Gratianus uttrycker saken. Kanonisterna betona uttryckligt att valet av en främling inte i och för sig utgjorde tillräckligt motiv till klagan. Den store juristpåven Innocentius III synes i ett brev till den latinske patriarken i Konstantinopel av år 1206, direkt ha förkastat indigenatsprincipen

i det att han bestämde, att till kyrkliga ämbeten skulle utses män med boklig bildning, som i övrigt voro lämpliga därtill, utan avseende på härstamning. »I varje stam är den fromme behaglig för Gud, och det är inte tillbörligt att någon besitter Herrens hus med arvsrätt.» Vid tolkningen av detta dekret påpekade kanonisterna, att påvens kritik var riktad mot gynnandet av venetianerna, således en främmande grupps placering framom en annan, och att dekretet under sådana omständigheter inte upphävde principen om den egna prästens företräde. På 1300-talet fick denna grundsats stöd i en bestämmelse i de påvliga kansli-reglerna, där det bestämdes att i fråga om personer, som hade sina utnämning-brev daterade på en och samma dag och med i övrigt lika meriter, men av in-hemsk och utländsk härkomst, det egna stiftets man skulle gå framom mannen från det främmande stiftet. Med anledning av denna bestämmelse skulle alla påvliga utnämning-brev förses med en anteckning om den utnämndes hemstift. Sambandet mellan incardinatio-principen och språk- och nationalitetsproblemen har insetts av dekretalkommentatorn Panormitanus redan i början av 1400-talet. Det egna landets män böra ställas framom främlingar, säger han, emedan de sistnämnda såväl i språkligt avseende, som ifråga om vanor avvika från sin om-givning och därför inte kunna räkna på lika stor tillgivenhet. Vid sidan av prak-tiska själavårdsmotiv skymtar här redan fram uppfattningen om nationalitetens eget, känslöbetonade värde.

Språkfrågan berördes direkt i ett dekret i den 4 lateransynodens beslut från år 1215, där det stadgades: »Alldenstund det på flere platser inom samma stad eller biskopsstift bor olika folk, som tala olika språk, förordne vi uttryckligen, att biskoparna i sådana städer och stift till de kyrkliga ämbetena utse personer, som förrätta gudstjänster och vårda sakramenten enligt olika riter och på olika språk, i det de undervisa dem lika i ord och föredöme.» Bestämmelsen har syn-barligen sitt upphov i det tillstånd som var rådande efter det 4 korståget, då en betydande del av österns kristna, Konstantinopel inbegripet, lydte under på-vens överhöghet. Med olika riter avses här just de latinska och grekiska liturgi-erna. Befolkningens uppdelning i städerna enligt språkgrupper i olika försam-lingar var ännu inte vanligt under medeltiden, men i de större städerna i Bal-tikum hade man på enskilt initiativ ombesörjt, att det fanns särskilda prästmän för själavården bland den icke-tyska befolkningen. Glossatorerna under kanonisti-kens blomstringsperiod ha inte särskilt berört detta dekretal, men det gav senare nationalkyrkligt färgade uttolkare mycket lämpliga utgångspunkter. I detta dekretal har fullkomligt tydligt uttalats grundsatsen, att språkkunskap utgjorde en ovillkorlig förutsättning för ett rätt handhavande av sakramenten och präs-tens undervisning av folket. För detta krav fann man också stöd i Bibeln fram-förallt i 1 Korinterbrevet (14: 9, 11): »... om I icke med edra tungor frambringen

begripliga ord, hur skall man då kunna förstå vad I talen? Då bliver det ju ett tal i vädret. . . . Men om jag icke förstår språket, så bliver jag en främling för den som talar och den som talar blir en främling för mig.» Åtminstone de gallikanska juristerna på 1500-talet göra profeten Hesekiels hänryckta syn (3: 5, 6) till gällande kyrkolag: »Ty du bliver ju icke sänd till ett folk med obegripligt språk och trög tunga utan till Israels hus, icke till mångahanda folk med obegripligt språk och trög tunga, vilkas tal du icke förstår.»

Förhållandena under mitten av medeltiden hade gjort, att det inte längre ansågs tillräckligt, att blott läsa en översatt homilia. Konkiliet i Chateau-Gontier, som berörde provinsen Tours, på gränsen mellan det romanska och det germanska språkområdet, bestämde år 1231, att ingen fick utses till ett kyrkligt ämbete, som var förbundet med själavård, om han inte talade och förstod det språk, som talades av befolkningen i den trakt där verksamheten skulle utföras. Då påvarna alltmera begynte ingripa i besättandet av kyrkliga ämbeten och ofta till desamma providera utländska män, blev kravet på språkkunskap ännu mer aktuellt. I det engelska parlamentet klagades det redan år 1246, att predikan av Guds ord försummades på orter, där prästtjänsterna hade råkat i italienarnas händer. Parlamentet i Carlisle år 1307, klädde sitt klagomål i mera våltalig form: »Påven avlägsnar de goda herdarna från fårahuset och ersätter dem med sina släktingar, som ofta äro olärda och icke mer än dövstumma förstå fårens bråkande.» Ett par betydande franska kyrkomän framförde offentligt samma klagan vid det allmänna kyrkomötet i Vienne år 1311. Bl. a. kritiserade biskopen i Angers, Guillaume L. Maire missförhållandet, att till församlingarna skickades onyttiga personer, som voro främmande till språk och barbarer till nationalitet. Påvestolen blev slutligen tvungen att ta hänsyn till denna kritik. Gregorius XI (1370—78) införde i sina kansliregler bestämmelsen att av dem som erhöilo påvligt brev på församlingstjänst skulle krävas god förmåga att förstå och begripligt tala tjänsteortens språk. Påven Alexander V (1409—1410), som hade utsetts på konciliet i Pisa, och senare också Eugenius IV (1431—1447) utvidgade denna bestämmelse till att gälla även expektans eller väntebrev. Den konciliariska rörelsen gjorde prästernas språkfråga till en allmän fråga. Verkan härav var särskilt klart skönjbar i den flerspråkiga provinsen Riga. Vid provincialkonciliet i Riga 1428 konstaterades med beklagande, att till själavårdstjänster hade utnämnts okunniga och — vilket var ännu värre — stumma herdar, som till skada för sin egen frälsning och till många andra själers fördärv inte kunde tala fårens språk så att kristenfolket därigenom berövats sin nödvändiga näring ur Guds ord. Med anledning härav förordnades att biskopar och andra kyrkliga ledare, som hade rätt att besätta ämbeten, skulle till dessa utse lämpliga, lärde samt till ålder och uppförande stadgade män och särskilt sådana som behärskade

församlingens språk, i den mån sådana män stodo att finna. Präst som redan hade blivit utsedd till ett ämbete och vars språkkunskap var bristfällig, skulle inom loppet av ett år anställa en kapellan, för att för hans räkning sköta predikoverksamheten. Där intäkterna av ämbetet voro så knappa, att de inte tilläte anställandet av en kapellan, skulle ärendet underställas biskopens prövning. Ännu år 1437 skred provincialsynoden till praktiska åtgärder för att göra det möjligt att anställa kapellaner i alla församlingar. Vid kyrkomötet i Basel bifölls en av biskopen i Samland i Ostpreussen framställd anhållan om, att i hans stift blott skulle utses kyrkoherdar som förstodo folkets språk, det gammalpreussiska språket. Språkartikeln i kanslireglerna har också vid 1400-talets mitt påverkat statuterna för det preussiska biskopsdömet Pomesanien. Målet kunde dock inte helt nås i dessa den västerländska kristenhetens yttersta områden, som befolkades av små, i politiskt beroende stående folkstammar. Prästerna fingo mångensstädes lov att anlita hjälp för tolkning.

I de påvliga kanslireglerna hade kravet på församlingsprästernas språkkunskap fått en kyrkorättslig grund. Ursprungligen berörde kanslireglerna blott sättet på vilket tjänsterna vid den påvliga kurian skulle besättas och andra administrativa åtgärder, men de blevo allmänt kända och man började betrakta dem såsom hörande till den allmänna kyrkorätten. Kanslireglernas auktoritet ökades ytterligare mot slutet av medeltiden genom den spanske kanonisten Alphons de Sotos förklaringar till Innocentius VIII:s kansliregler, som utgavs under åren 1484–1486. Kort därefter, år 1494, motsatte sig Finlands biskop Magnus Stjernkors, under hänvisning till språkartikeln i de påvliga kanslireglerna, utnämningen av Sten Stures kansler, dekanen i Linköping Petrus Johannis till kyrkoherde i Äyräpää regala gäll. Abobiskopen drev tolkningen av artikeln längre än man förut brukat, i det han talade om stiftets och inte om ortens språk. I detta fall betydde det dock samma sak. Han fick nöja sig med att till församlingen förordnades en språkkunnig vikarie men hans motivering utgör ett intressant bevis på, att man också i Finland försökte tillämpa kanslireglernas språkartikel som allmän kyrkolag t. o. m. i fråga om tjänster, som alls inte hörde till de påvliga provironerna. Språkartikeln hade blivit en allmän språklag för den medeltida kyrkan som ansågs gälla alla beneficier förenade med själavård utan avseende på vem som ägde rätt att besätta dem, ända ned till biskoparna. Ehuru undantag ofta gjordes blev den dock icke utan betydelse.

Såväl gynnandet av den egna kyrkans män som kravet på språkkunskap hade sin upprinnelse i kyrkans praktiska behov. På sådana områden som de baltiska länderna och Finland tillämpades den oberoende av politiska maktintressen. Sedan nationalstaterna hade vuxit sig starkare framträder en tredje indigenatisk motivering, som hade sin upprinnelse i det världsliga samhällets målsättning.

Regenterna begynte framställa krav på att kyrkliga ämbeten inom deras maktsfär blott skulle få besättas med deras egna undersåtar. Också för detta krav kunde man finna stöd i dekretalrätten. I ett brev från 1205, som berörde besättandet av ärkebiskopsstolen i Esztergom, förklarade påven Innocentius III att han på grund av bristande personkännedom inte hade kunnat besätta sagda ämbete med någon person, som hörde hemma i den ungerska staten, och icke heller velat besätta det med en främling. Kravet på statligt indigenat framträder redan från medlet av 1200-talet i England och Frankrike, som under det följande seklet höjde sig till ledare för de nationalkyrkliga frihetssträvandena. Under den stora schismen inom kyrkan och den konsiliariska rörelsens blomstringstid gav det anledning till direkta lagstiftningsåtgärder i större utsträckning bl. a. i Kastilien, Aragonien och Polen. Kravet på statsindigenat stödde sig på statsekonomiska argument och på fordran på politisk lojalitet. Då påvestolen i allmänhet höll fast vid kyrkans internationalitetsprincip utgjorde det praktiskt-kyrkliga kravet på språkkunskap också ett lämpligt argument för ett statligt indigenat. I Frankrike godkändes år 1438 det klagomål som framförts i inledningen till den pragmatiska sanktionen i Bourges, att kyrkliga ämbeten ofta hade givits betydelselösa personer, i många fall till och med främlingar, som inte ens förstod språket. Gallikanerna fingo härav anledning att uppställa kravet att kyrkliga ämbeten icke skulle få tilldelas främlingar. För Tysklands vidkommande fanns inga motsvarande stadganden, men klagomålen voro vid medeltidens slut desto högljuddare. Vid riksdagen i Nürnberg åren 1522–23 klagades det bl. a. över »att ämbetena ofta inte givits åt tyskar utan åt barbarer, som inte förstätt och inte talat tyska, vilket har gett upphov till det fatala faktum att Kristi får ha fått en herde, vars röst de visserligen höra men inte forstå.»

Också i de nordiska länderna framfördes den statliga indigenatsprincipen offentligt under 1300-talet. Då Bo Jonson (Grip) skänkte medel till upprättande av ett ärkedjäkneämbete i Strängnäs stift, förbehöll han sig och sina efterkommande rätt att till tjänsten föreslå tre välfrejdade svenska prästmän, bland vilka biskopen sedan skulle utse en. Om patronatsätten skulle dö ut, skulle rätten att uppgöra förslag tillfalla stiftets infödde svenske biskop och de infödda svenska kanikerna i hans domkapitel. Då kaniktiondet följande år infördes, bestämdes att det skulle användas till uppehälle för inhemska kaniker som voro bosatta på orten. Den danske konungen Kristian av Oldenburg gjorde gällande att han år 1456 av påven Nikolaus V (1447–1455) hade erhållit en försäkran, att påvliga utnämningss brev för utlänningar inte komme att utfärdas för hans rike utan konungens uttryckliga medgivande. Under slutet av Unionstiden hörde kravet på statsindigenat till programmet för den kyrkliga friheten. Den svenska provincialsynoden i Arboga år 1474 ställde med stöd av de påvliga kanslireglerna upp

börden som en av de förmåner, som skulle gälla, då de övriga meriterna vägde jämnt. I den handfästning som Kristian av Oldenburg år 1476 utfärdade i Ronneby och som skulle gälla alla unionsländer förband har sig att till innehavare av regala gäll utse infödda män. Norrmännen klagade dock vid unionsförhandlingarna år 1482 över, att regala kyrkliga ämbeten hade givits utlänningar. Med anledning härav förnyades bördskravet i en mera omfattande form i den i Kalmar åren 1482–83 utfärdade Unionsakten. Akten trädde visserligen aldrig formellt i kraft, men de nordiska kyrkornas ledande män betraktade den dock som ett rättesnöre i sitt försvar av kyrkans frihet.

Uppkomsten av nationalstater och den i samband härmed väckta nationalkyrkoidén avspeglade sig också i kyrkans internationella organisationsformer. Vid de stora kyrkomötena strävade den medeltida kyrkan alltsedan Lyonkonsiliet år 1278 till en uppdelning av de traditionella kyrkoprovinserna på nationell grund. Förebilden fann man i universitetens nationsindelning. En sådan indelning förekom redan på 1100-talet vid universitetet i Bologna och senare vid nästan alla medeltida universitet. Nationsindelningen vid universitetet följde inte alltid strikt de verkliga nationella gränserna. Sålunda bestod medlemmarna i tre av nationerna vid Parisuniversitetet, den franska, den normandiska och den picardiska av romaner, till övervägande del t. o. m. av fransmän, medan den fjärde, den engelska, sedermera den tyska bestod av engelska, skotska, tyska, en del nederländska, nordiska, polska, tjeckiska och ungerska studerande. Vid kyrkomötena var nationernas antal till en början obestämt. Då man vid kyrkomötet i Konstanz 1415 beslöt att rösterna skulle räknas nationsvis, erkände man till en början, i enlighet med konsiliets i Pisa beslut, fyra nationer: den tyska, den italienska, den franska och den engelska. Senare tillkom en femte, den spanska. Denna indelning, som icke gjorde rättvisa åt de små nationerna i Europa, såsom ungrare, polacker och tjecker, gav anledning till protester, i synnerhet sedan fransmännen hade ifrågasatt engelsmännens uppträdande som självständig nation. I detta sammanhang förde engelsmännen fram en mycket modern definition på en nation, som alldeles speciellt tillbakavisade en ensidig politisk delningsgrund. Med nation förstod man enligt denna definition en genom blodsbånd eller sammansättning från andra avskild stam, eller också kunde man bestämman den genom olikhet i språkligt avseende, vilket enligt gudomlig och mänsklig rätt bäst och mest med verkligheten överensstämmande anger en nation och dess väsen, eller slutligen kunde man beteckna nationen som en avgränsad territoriell enhet. Språkgrupperingens praktiska betydelse i de stora kyrkomötenas nationsindelning belyses av det faktum, att den italienska nationen vid sitt konstituerande sammanträde förpliktade sina medlemmar att försvara det italienska språket.

I den internationella atmosfären vid de stora kyrkomötena kom nationalstaternas vaknande självkänsla att framträda särskilt klart. Plågad av de ständiga stridigheterna i Konstanz skrev en kyrkans man följande recept till botande av S:t Peters magplågor: »Tag 24 kardinaler, 100 ärkebiskopar och prelater, i lika stort antal från varje nation, och så många hovmän som du får tag i. Sänk dem i Rhen och håll dem där i tre dagar. Det gör gott för S:t Peters mage och befordrar förbättringen av alla hans sjukdomar.» Vid kyrkomötet i Basel upptogs en stor del av tiden av rangstrider. Biskopen i Växjö, Nikolaus Ragvaldi, senare ärkebiskop, som anlände till konciliet år 1434, krävde för de nordiska unionsmonarkerna andra platsen, näst Frankrike. Härvid höll han ett tal, i vilket den gotiska historieromantiken, som spelat en så stor roll i Sveriges och Finlands andliga liv, först tog form. Kastiliens representant, som aspirerade på samma rangplats och med skäl kunde uppträda som västgoternas arvtagare, kvitterade detta med en anmärkning att de goter, som sysslolösa stannat hemma, icke hade någon del i den ära, som de av deras förfäder, som hade begivit sig på pilgrimsfärd, hade förvärvat.

I sin kamp mot den påvliga maktkoncentrationen stärkte den konsiliariska rörelsen de band, som förenade biskopsdömena inom samma kyrkoprovins och i några fall också kyrkoprovins, som sammanförts till ett primat eller patriarkat. Under den stora schismen hände det till och med att sådana åsikter framfördes som, att det inte vore till skada, att varje nation hade sin egen påve. Den verkliga segraren i dessa strider var ofta den världslige härskaren. Påven Martinus V klagade år 1429 i ett brev till den engelske konungen att ehuru Kristus hade anförtrott vården av sin hjord åt Petrus »så tillät inte riksstatuterna honom detta utan överlämnade den åt konungen».

Återgången till ett system, som innebar en maktkoncentration hos påven, kunde inte hindra den nationalkyrkliga strömningen. Renässanspåvarnas auktoritet var inte stor och man begynte alltmera betrakta den världslige härskaren som den naturlige ledaren av nationalkyrkan vid sidan om och över ärkebiskoparna. De starkaste nationalkyrkorna under medeltidens slut voro de engelska, franska och spanska kyrkorna. Synnerligen långt på denna väg hade också Danmark hunnit. I Sverige befästes under ärkebiskop Jacob Ulfssons nästan halvsekellånga ämbetslid kyrkoprovinsens inre enhet och därigenom skapades en bas för den svenska nationalkyrkan. Den var dock vid slutet av medeltiden ännu inte statsledd utan kämpade en seg försvarskamp för den traditionella kyrkliga frihetens idé mot statskyrkliga strävanden.

Det medeltida Finland, som i ecklesiastiskt avseende utgjordes av Åbo stift, hörde till Upsala kyrkoprovins och stod i särställning, i det att de statliga nationalkyrkosträvandena och stiftets indigenatssträvanden delvis gingo i olika rikt-

ningar. Ledningen för Åbo stift, dess biskop och domkapitel, kämpade å ena sidan för den hierarkiska kyrkans frihet och å andra sidan för riksindigenatet såväl mot de världsliga makthavandena som mot påvens utnämningsspolitik, samtidigt som de höllo fast vid stiftsindigenatet isynnerhet i fråga om själavårds-ämbetena. Magnus Tavast baserade kravet på den gamla principen om det egna prästerskapets företräde, men Magnus Stjernkors åberopar i det tidigare nämnda brevet de påvliga kanslireglernas språkartiklar. Just i denna omständighet ligger skillnaden mellan Åbo stift och den övriga delen av kyrkoprovinsen Upsala. Några flera uppgifter om teoretiska motiveringar föreligga inte, men att stiftsindigenatet blivit bevakat framstår desto tydligare genom de uppnådda resultaten. Samtliga biskopar från 1370 till medeltidens slut voro infödda män. Prelat-ämbetena besattes likaså från 1400-talets början med inhemska män och också bland kanikerna fanns det relativt få avlönade främlingar. Endast de regala kyrkoherdetjänsterna voro öppna för härskares svenska gunstlingar, men de voro dock tvungna att anställa vikarier som talade folkets språk.

Vid medeltidens slut, då Åbo och Viborg ofta tillhörde olika herrar, blev stiftet det starkaste föreningsbandet för Finlands självständighet och Åbo-biskopen landets främste representant och förespråkare i riksrådet. Den medeltida hemlandskänslan — sådan den framträder i källskrifterna — är också en kyrkligt färgad stiftspatriotism eller försiktigare uttryckt — partikularism. Man bör visserligen akta sig för att dra alltför snabba slutsatser, då man söker direkta skriftliga bevis för det finska fosterlandsbegreppets gestaltning. Biskop Magnus Stjernkors använder nog ordet *patria* i betydelsen Finland t. o. m. ordfogningen *patria nostra Finlandia*. Men har detta ord i hans mun samma klassiskt humanistiska känslövärde som i våra dagar? I medeltidslatinet förekommer ordet *patria* i betydelsen: en mycket begränsad hemort, men också i den allmänna betydelsen, land. Hos Magnus Stjernkors kommer denna senare betydelse klart fram, då han om Livlands prelater använder beteckningen *prelati istius patrie*. Också beträffande Finland användes ordparet *ista patria*, som ofta saknar all känslöfärg. Däremot är det möjligt, att ett humanistiskt betonat fosterlandsbegrepp tränger fram i sammanhang som gälla hemlandets skydd och den katolska trons försvar. I varje fall täcker ett sådant uttryck idéinnehållet i den medeltida stiftspatriotismen. Ett eko härav kan man redan före Magnus Stjernkors tid höra i S:t Henrikshymnens fredsbön:

Praesul nobis patrem oret
pacem servans patriae.

Ur den av medeltidskyrkan uppluckrade jordmänen torde reformationstidens finska litteratur ha vuxit fram. Med reformationen fick folkspråket också i övrigt

större betydelse, då predikan erhöll en central ställning vid gudstjänsten och då liturgin nu förrättades på folkspråket. Prästernas kunskap i folkspråket kunde bevaras endast genom att man höll fast vid det traditionella stiftsindigenatet. Några av reformationstidens problem bli mera förståeliga om man håller i minnet, att Finland, då relationerna till Rom brötos, blev en del av den svenska statsledda nationalkyrkan, och att med den påvliga lagstiftningen, den enda specialbestämmelsen, som skyddade biskoparnas och församlingsprästernas kunskap i folkspråket, hade gått förlorad.

BENGT HÄGGLUND

Grundtankar i Olavus Petris undervisning

Att undervisandets uppgift intog ett mycket stort utrymme i Olavus Petris mångsidiga verksamhet och i hans uppfattning om sin egen kallelse framgår redan av titlarna till flera av hans skrifter. Själva ordet undervisning återkommer gång på gång: Den första av de svenska reformationsskrifterna, visserligen anonym men med största sannolikhet utgiven av Olavus Petri, kallas »Een nyttwgh wnderwijsning wthwr schrifftenne om menniskiones fall, och hwrwledhes gwddh henne wprettadhe jghen, hwilken mykit nyttugh är allom christnom menniskiom ath wetha». Boken utkom år 1526. Samma år utgavs en skrift, som av Olavus Petri översatts från en tysk förlaga och försetts med titeln »Een skön nyttugh undervisningh». Två år senare utkom »Een liten undervisning om Echteskapet». Till den postilla, som Olavus Petri utgav 1530, fogade han »en lijten Catechismus eller undervisning/ på the stycke som en Christen lerdom mest påhenger». Också i några av de senare skrifterna möter ordet undervisning som samlande rubrik. (En senare omarbetning av En nyttig undervisning, vilken ej trycktes under Olavus Petris livstid och ej heller fått någon titel av honom själv, har senare med rätta åsatts rubriken »Undervisning om människans ärliga skapelse, fall och upprättelse».) En versifierad framställning av evangeliernas berättelse om Kristi lidande och uppståndelse innehåller ett tillägg: »huru man må gudeliga betrachta samma wårs Herras pino och upståndelse. En liten underwijsning stelt på rijm». I den skrift, som bär titeln Sielenes tröst och som närmast är en dödsberedelsebok, talas om att »thenna litzla underwisning» är »scriffuin för the eenfaldiga skul, med huilko hwar och en som läsa kan mågh utaff gudz ord kunna trösta the kranka i nödhene». Dessutom ha flera andra skrifter av Olavus Petri en undervisande karaktär, även om de ej direkt fått denna beteckning i sin titel. Man kunde nämna »Een liten boock om Sacramenten» 1528, »Een liten boock j huilko closterleffwerne forclarat warder» 1528; av samma art är »Om gudz ordh och menniskios bodh och stadgar» 1528 samt den viktiga sammanfattningen av det reformatoriska budskapet »Een lijten boock ther uthi forclarat warder hwar igenom menniskian får then ewiga salighetena» 1535. Även »Tobiae komedia» 1550 bär en tydligt didaktisk prägel. Dess syfte är att komplettera undervisningen med en framställning i annan form av det som människan främst är pliktig att lära känna och rätta sig efter.

Att Olavus Petri i så hög grad framträder som sitt folks undervisare har sin grund i den särskilda kallelse, vari han ansåg sig själv vara ställd, liksom också i de gåvor han av naturen var utrustad med. Det hade också utan tvivel ett nära samband med de intryck han fått av den samtida humanismens bildningssträvanden. Men det viktigaste motivet ligger däri, att undervisningen för Olavus Petri alltid och med nödvändighet intager en mycket viktig plats i kyrkans verksamhet. Kallelsen att undervisa har hos honom en teologisk motivering. Då vi i det följande skola skissera några av de tankelinjer, som bilda det sammanhängande grundmönstret i Olavus Petris teologiskt-didaktiska författarskap, är det på sin plats att först närmare undersöka denna motivering. Saken beröres på flera ställen, bl. a. i inledningen till katekesen och i inledningsorden till En nyttig undervisning.

Dopet och den kristna bekännelsen äro den givna förutsättningen för den undervisning, som det här är fråga om. Den motiveras ingalunda enbart av ett allmänt bildningsintresse utan av hela den teologiska människosynen. Kunskapen meddelas därför att vi tillhöra den kristna församlingen och därför också böra veta, vad det innebär att vara kristen, »hwad en Christen menniskios embete är, och for hwad sack skul wij skole heta Christne» (III, 426, 5 f.). Denna kunskap är i sin tur förutsättningen för ett kristet liv. »Skole wij fölia Guds wilia epter, så moste wij jw först weta hwad hans wilie är» (ibid. 19 f.). Undervisningen är alltså ej så mycket en väg fram till tron eller en förberedelse till dopet och bekännelsen som fastmer en framställning av det som är givet i dopet och som är innefattat i bekännelsen. Katekesutläggningen i En liten postilla inledes med följande ord: »Epter thet wij alla haffua anammat doop och Christendom och wilie warda holdne for Christna menniskor, Så bör oss thå weta hwar j sin stadh hwad en Christen menniskio til hörer, For ty thet är icke noog wara döpter och heta Christen, Men ther ligger meera macht uppå att retzligha for gudhi kunna wara Christen, ty at heta Christen och retzligha wara Christen, them kan mykit skilia ååt» (III, 425 f.). Här är det dopet och det kristna namnet, som är utgångspunkten för undervisningen. I En nyttig undervisning är det bekännelsen till Kristi namn, som får motivera den: »Efther alla christna mennischior bekenna Jesum christum för theras frelsare och återlösare är them allom nyttwgt besinna frå hwad the äre frälste och återlöste, ath the mågha sedhan weta sin frelsare tach prijs och ära för theras salugheet, Ther före är thenne wnderwijsning gjordt och wthdraghen aff then helge scrifft» (I, 4). Den fråga, som varje kristen ställes inför, är denna: »Vad innebär det, att Kristus är vår frälsare, såsom vi bekänna?». Ett svar härpå gives i Skriftens lära om människans skapelse, fall och upprättelse, som också utgör huvudinnehållet i En nyttig undervisning. I detta tema sammanfattar Olavus Petri även eljest hela

kristendomens innehåll. En kunskap om frälsningen förutsätter en kunskap om det onda, varifrån människan frälsas, om hennes ursprungliga skapelse och bestämelse, samt om Kristi verk och den helige Andes verk, som båda avse människans upprättelse.

En annan förutsättning för undervisningen har härmed berörts: Den skall icke vara annat än ett »utdrag» ur Skriften, en sammanfattning av dess huvudinnehåll, gjord för deras skull, som ej ha tillfälle att själva hämta fram detta ur Skriften direkt. Det som så framställes, skall ej vara människoläror utan Guds eget ord, ty i Skriften har Gud på ett fullkomligt sätt tillkännagivit sin vilja. Och dess innehåll är klart i sig självt; om man läser »idhkeliga» och jämför det ena stället med det andra, behövs ej några »menniskios glosor eller tillegning» för att man skall förstå vittnesbördet. Den kända distinktionen mellan Guds ord och människors bud och stadgar har sin tillämpning också här: att utge något som gudomlig lag och som en förutsättning för frälsning och salighet utan att det är fast grundat i Skriften är att misstro Guds ord och införa ett falskt tvång i det andliga. Guds ord skall ensamt gälla utan tillägg och utan avkortning av dess innehåll. Det är givetvis den innehållsliga överensstämmelsen det här kommer an på: vad som i Skriften framställes med många ord, kan i undervisningen sammanfattas i få ord och det som säges med få ord, kan utläggas med många ord.

Vid motiveringen av den kristna undervisningen anknötes också till mera allmänna tankegångar: för att människan ej skall förspilla sitt barnskap hos Gud och sin himmelska arvslott, måste hon leva efter Guds vilja. Fördens skull måste hon också veta, vad Guds vilja är, och Guds lag, som är sammanfattad i de tio budorden, måste hos henne inskräpas. (III, 426). Argumenteringen vidgas ytterligare i »En liten bok, däruti förklarar varder, varigenom människan får den eviga saligheten». Där återför Olavus Petri den kristna undervisningen på den naturliga kunskapen om lagen: Redan av sitt naturliga förnuft kan man inse, att människor ej äro så fromma och goda som de borde vara. Därför har man också både bland hedningar och andra sökt finna ett medel att göra människorna bättre. »Therefore ock alltijd haffuer i werlde den warit aff nödenne, at man skulle haffua tuctan, lärdom, lagh och straff med menniskiomen» (II, 451). Man har dock ej lyckats finna någon utväg att förvandla människan och i verkligheten göra henne bättre. Ty hjärtat kunde man icke förändra, utan det blev kvar i samma ondskas förut, även om man kunde förbättra människan till hennes utvärtes gärningar. Eftersom människan ej visste sig någon råd, hur hon skulle nå en sannskyldig fromhet — hon kände nämligen blott de yttre gärningarnas väg — »therefore haffuer gudh aff sijn ewigha goodheet giffuit menniskione itt annat sett fore som icke fela kan, huru hon skal warda from och retferdig, och thet warder oss allestedes i scrifftene foregiffuit, och iw besynnerligha j S. Pauli

sendebreff til the Romare och til the Galather» (II, 452 f.). Denna lära om rättfärdigheten genom tron allena framställes nu »med sådana sett ord och taal som j wort Swenska tungomål brukas plegher, på thet at eenfaldiga menniskior skole teste bättre kunna besinna hwad Pauli grund och mening warit haffuer, och huru wij til then sanskyldiga rettferdighetena komma skolom» (II, 453). Detta skenbart utilistiska sätt att begrunda den reformatoriska rättfärdiggörelseläran bottnar väl ej så mycket i en rationalistisk syn som fastmer i ett starkt pedagogiskt intresse att klargöra de yttersta förutsättningarna också när det gäller evangeliets budskap.

Samma syn på trosläran som en undervisning om människans väg har också i flera olika sammanhang föranlett Olavus Petri att i enkla grunddrag och i ett strängt och åskådligt sammanhang återge trons innehåll. Några av dessa huvudtankar skola vi i det följande skissera.

I den förut nämnda katekesutläggningen i En liten postilla följer Olavus Petri den ordningen, som vi känna från Luthers katekeser: först de tre huvudstyckena om lagen, tron och bönen, därefter de två huvudstyckena om sakramenten. De tre förstnämnda höra nära samman. De beskriva gemensamt vad som hör till den rätta gudsdyrkan, huru vi skola hålla Gud för den han är, vår Gud och Frälsare, den av vilken vi skola vänta allt gott. De äro en sammanfattning av den kristna läran, av det som tillkommer en kristen människa att veta och efterleva. Påfallande är den grundläggande ställning som det första budet och dess utläggning här intar.

I det första budet utsäges, huru människan skall förhålla sig till Gud, sin Skapare. Att hålla honom för den han är, är att vänta sig allt gott av honom allena och taga emot allt gott ur hans hand. Även det goda som kommer oss till del från andra människor, föräldrar, vänner och fränder, kommer från Gud, som använder människor som sina redskap för att genom dem bevisa sina välgärningar. »Han är rätta upphoffuet och ursprunget til alt gott, Så at intit gott är til j himmelen eller på iordenne med mindre at thet iw är kommet aff honom» (III, 427 f.).

Att hava en gud är att vänta sig det goda från någon, att förtrösta på någon eller något. Budet »Du skall icke hava främmande gudar» säger alltså, att vi icke av någon annan än av Gud allena skola vänta oss allt gott, och att vi skola sätta all lit till honom, av honom vänta beskärm för det onda och utbedja oss det goda, som vi behöva. Detta bud hör samman med tron på Gud som Skaparen och såsom den allverkande. Gud är den som verkar allt i alla efter sin egen viljas råd. Vi kunna ej äga liv och varelse eller röra oss utan »hans idhkeliga stedhelig och hemeliga werkan uti oss», än mindre kunna vi göra eller undfå det som är

gott utan att han giver och verkar det. Eftersom Gud ej blott tillstäljer utan med kraft verkar allt i alla, så följer därav, att också det onda, som sker, är Guds verk. Likväl är Gud god, och allt vad han gör är rättvist. Synden kommer alltså från skapelsen och icke från Skaparen, men även den syndiga gärningen är god i så måtto att den verkas av Gud. »Ty gudh är godhetennes källa».

Denna för de romerska motståndarna så anstötliga lära om Guds allverksamhet (jfr I, 188 f.) har ett visst samband med första budet. Ty om ej Gud själv verkar i allt som sker, kunna vi ej taga allt som möter såsom hans skickelser och ej heller av honom förvänta hjälp i all nöd och motgång. Han är både god och allsmäktig, och vi kunna icke genomskåda hans verk. Mot allt förnuft måste vi hålla fast vid det som Skriften vittnar om Guds allverkande och allestädesnärvaro.

Den med allmakten förenade kärleken visar sig däri, att Gud låter skapelsen tjäna oss till godo. Liksom han icke har skonat sin egen Son, utan utgivit honom för oss alla, så har han ej heller skonat de skapade tingen eller behållit dem för sig själv utan givit dem åt människan för att vara henne till tjänst och nytta. »Han giffuer oss alt thet oss behöffwes bådhe til lijff och siel, ty thet är alt hans creatur och godha goffwor som oss skal komma till nytto och gagn» (III, 429, 9 ff.).

Budet innefattar kravet, att människan skall inse och förtrösta på denna Guds godhet och bruka tingen i skapelsen såsom Guds gåvor. Ty dessa ting »kunna icke tiäna oss til godho medh mindre thet skeer aff hans welsignelse, skickelse och befallning» (III, 430, 4 f.). Människan skall alltså leva i tacksamhet mot Skaparen, som förser henne med allt gott. Och när han tager sina gåvor ifrån henne, har hon likväl Skaparen kvar, som ingen kan taga ifrån henne, och då kan intet skada henne, »for ty han kan hielpa ää hwad oss på komma kan, så wel utan sin creatur som genom sin creatur».

I budet om gudsfruktan och om hjärtats förtröstan och fasthållande vid Gud ligger grundvalen för de andra buden. Också kärleken till nästan, som befallnes i den andra tavlan, är att anse som en gudstjänst. »Ty epter thet gudh är en ande och wil wara dyrkat och affhallen j andanom, begiärar han inga lekameliga tjänist aff oss, och haffuer för then skul wendt then lekamelig eller utwartis tjänisten som honom skee skulle jn uppå wor nästa, så ath all then tjänist wij göre wor nästa räknar gudh sich til, ther före beslutas all bodhorden j kerleken til wor nästa, så ath när man gör sin nästa til godho, thå haller man gudz bodh och tiänar honom» (I, 271 f.).

Det första budet innesluter i sig också den rätta tron och lärostycket om bönen. Den första trosartikeln talar om Gud Skaparen och om vad vi skola tro om honom. Såsom redan visats hör denna tro nära samman med budet om att frukta och älska Gud över allting. Emedan han är Skaparen, är han också den

från vilken allt gott kommer och som utger skapelsen till vår tjänst och nytta. Den kristna tron är sålunda en uppfyllelse av det första budet. »Så see wij at een Christelighen troo swarar moot thet första bodhet» (III, 442, 23 f.). Den andra artikeln visar oss den Guds godhet, som ligger däri, att han ej blott offrat tingen i skapelsen åt oss utan också utgivit sin ende Son för oss, »på thet han skulle frelsa oss frå then iemmer och bedröffuelse som vij uthi kompne wore» (444, 16 ff.). Och den helige Ande är Guds gåva, genom vilken han uppväcker oss till tro på Ordet och förnyar oss i vårt inre, så att vi kunna följa Guds bud och göra vad gott är. Så uppenbaras i den kristna tron Guds godhet, att »Han haffuer giffuit oss all sin creatur j himmelen och på iordenne, och ther til sin eeghen son och then helga anda, och haffuer han ther medh draghit oss til sich igen, epter thet wij worom honom jfråå faldne» (III, 448).

I det första budet kan också huvudstycket om bönen innefattas. Eftersom Gud har befallt oss att bedja, kunna vi ej rätt frukta och älska honom utan att också utbedja oss det goda av honom och anropa honom i nöden. »Ther fore ligger oss then aldra största machten uppå at wij altijdh liggie gudh j öronen och bidhie honom om hielp til at göra thet oss bör at göra, och troo thet oss bör troo» (III, 450 f.). Bönen är befalld av Gud lika väl som det är oss befallt att icke ha främmande gudar och att icke dräpa. Den är också nödvändig på grund av vår svaghet och skröplighet. Det räcker icke att äga den kristna tron och veta, vad som är Guds vilja. Vi måste också oavlåtigen bedja om Guds hjälp till att göra och till att tro samt om hans bistånd i nöden.

Så höra lagen, tron och bönen tillsammans. I alla dessa huvudstycken är det fråga om att hava Gud allena till sin Gud och att vänta allt gott av honom. »Och må wij här wel kunna merkia huru the lycktas all in på en grund, Bodhorden seya oss fore att wij inga fremande gudhar skole haffua, utan halla oss allenast in til gudh som himmel och iordh skapat haffuer, then oss och lijff och siel giffuit haffuer, Hwilkit wij och så göre medh troone, At såsom icke är meer än en gudh til som alt gott giffuer, Så haller troon sich allena widh honom, Een christeligheen bön stäär och aleenast in til honom som wij nw hördt haffue» (III, 458 f.).

Denna enhetliga konception av hela den kristna läran som en explikation av det första budet kompletteras hos Olavus Petri med en annan tankegång, i det att det första budet anknytes till den naturliga gudskunskapen, till den omständigheten att människan alltid räknar med en gud av något slag, någon eller något som hon förtröstar på och av vilken hon väntar sig allt gott (I, 11). På samma sätt anknyter han hela dekalogen, den gudomliga lagen i dess helhet, till den naturliga lagen: Av naturen inse vi, att vi böra handla mot andra som vi

vilja, att de skola handla mot oss. Budet om att älska Gud över allting och vår nästa som oss själva överensstämmer med det som förnuftet inser vara rätt (I, 22). Budorden angiva, vad människan skall göra och låta, vilka gärningar, som äro Gud behagliga, och vilka, som äro honom misshagliga, hur människan skall förhålla sig mot Gud och mot nästan. Att föreskriva andra gärningar såsom en tjänst åt Gud är att införa en »falsk, diktad andlighet». Den som håller sig till de tio buden, får så mycket att göra, att han ej får tid över till några andra gärningar. (I, 22). Dessa budord äro »then rätta reglan som gudh haffuer satt oss före ther wij skole liffua epter» (III, 440, 23 ff.). Genom lagen får människan sålunda veta Guds vilja. Hon har att frukta Gud och hålla honom allena för sin Gud samt här på jorden leva icke för sig själv utan sin nästa till tjänst. Därför är lagens huvudsumma att älska Gud över allting och vår nästa såsom oss själva. Denna regel är så hög, att ingen utom Kristus kan eller har kunnat efterleva den. Därför består lagens uppgift däri, att den visar oss vår brist och driver oss till Guds barmhärtighet. Budorden ge ej kraften till att göra det goda. »Forstondet giffua the, machtena giffua the icke» (III, 440 f.). Likväl måste Guds lag hållas, om vi skola komma till den eviga saligheten (III, 441, 11 ff.).

Lagen själv visar oss sålunda, att en människa icke kan bliva rättfärdiggjord genom laggärningar, eftersom hon aldrig kan till fullo motsvara dess krav. Makten att hålla Guds bud måste bli henne given. Härmed ha vi nått fram till den svåraste punkten i Olavus Petris undervisning, hans framställning av rättfärdiggörelsen och helgelsen.

Lagen uppfylles genom tron. Detta sker så, att människan genom tron får ett nytt sinne, så att hon älskar Gud och då också gärna vill göra hans vilja (III, 443, 30 ff.). »Troon kommer thet åstadh, at menniskian får en sådana kerlech til gudh at hon heller wil förtörna hela werldena, och låta hugga sich all j stycke sönder, än at hon skulle noghot göra som honom wore emot» (II, 491, 8 ff.). Hela hennes liv skall vara »en gudz prijs och tackseyelse». Gud behöver icke hennes yttre gärningar, utan kärleken till honom skall bevisas i kärleken till nästan (I, 32), som »skal mera ligia henne på hiertat än alla hennes ägodelar, ia, hon skal heller wilia mista lijffuit än at hon skulle förkrenkia then kerlech som hon skal haffua til sin nästa» (II, 493 f.). Genom kärleken uppfylles lagen, och människan lever efter Guds i Ordet uppenbarade vilja. Också trons frukt måste ha Guds ord och befallning för sig, som människan håller sig till och så vet, vad hon har att göra eller låta. Läran om lagen, tron och bönen visar oss sålunda, huru människan genom Guds verk återställles, så att hon får makten att leva efter Guds vilja, vandra efter hans bud. —

Människans rättfärdiggörelse inför Gud sker icke genom den uppfyllelse av lagen, som hon själv kunde nå fram till i helgelsen. Den sker allenast genom

Kristi främmande rättfärdighet, som innebär en fullkomlig uppfyllelse av Guds lag och genom Guds barmhärtighet tillräknas människan i tron. Barnskapet, det eviga arvet, delaktigheten i himmelriket får hon sålunda i tron, allenast därigenom att hon förenas med Kristus, så att han blir henne till rättfärdighet, helgelse och förlossning. Det är denna Guds barmhärtighet, som omskapar människans hjärta, så att hennes liv blir ett liv i tacksägelse till Gud och i nästans tjänst. Genom ett ont leverne förspilles det eviga arvet, men genom ett gott leverne bevisas den tro och tacksamhet, som människan är skyldig Gud. Att se sina egna gärningar som en förtjänst vore att bryta mot Guds bud, som säger, att vi skola hava Gud allena till vår Gud, och att försmäda Kristus, som utgivit sig själv för oss. »En rett Christen menniskia trætter icke mykit om sina fortienst, utan bekenner sich for en arm syndare, och tackar gudh for sina barmhertigheet» (II, 519, 18 ff.). Eller, som det heter i en annan av de aforismer, som sammanfatta boken Varigenom människan får den eviga saligheten: »Then är Christen som ingen annor hielp eller tröst weet utan Christum» (II, 517, 21 f.). Gentemot den Gud, av vilken människan får vänta sig och mottaga allt gott, är hon skyldig att bevisa sin tacksamhet genom att leva efter hans vilja och gärna göra det som är honom behagligt. Så återställes hon till det rätta gudsförhållande, som hon skapades till men förlorat genom fallet.

Det nu sagda visar, huru nära rättfärdiggörelse och helgelse ställas samman. Bådadera ingå i det verk, som Gud har utfört och utför till människans återförande från syndens fördärv till en rätt tro och vandel. Den skarpa distinktionen mellan tro och gärningar finns med i bakgrunden, men vad som framför allt betonas är den konkreta enheten av bådaderna i den kristnes liv. Trosbegreppet får ofta en sådan utformning, att det motsvarar vad Luther kallar »fides incarnata», d. v. s. tron framställes sådan den tager gestalt i gärningarna, den innefattar i sig kärleken, som noga taget blott är dess framträdelseform i det yttre.¹

Hittills ha vi skisserat den tankelinje, enligt vilken den kristna läran kan sammanfattas i det första budet eller i en framställning om lagen, tron och bönen. Vi möta emellertid ofta hos Olavus Petri också en annan helhetskonception, som han gärna begagnar sig av då han vill sammanfatta huvudinnehållet i den kristna undervisningen: budskapet framställes som en lära om »människans skapelse, fall och upprättelse».²

Människan skapades god. Olavus Petri talar om hennes »ärliga skapelse». Redan hennes kropp är något underbart. Man måste förundra sig över att ögat som är så litet liksom i en klar spegel kan rymma hela det vida synfältet. Ännu

¹ Jfr S. von Engeström i Svensk teol. kvartalskrift 1941, 10.

² Jfr S. Ingebrand, Olaus Petri och reformationen, Ny kyrkl. tidskrift 1952, 15.

underbarare är människans själ eller ande, som man ej kan se utan blott till en ringa del känna genom dess verkningar. Människan är kroppslig och andlig: en kroppslig varelse liksom djuren, andlig liksom änglarna. Hon skapades till Guds bild och likhet, vilket betydde att hon till sin inre beskaffenhet, i fråga om helighet och rättfärdighet och vishet var lik Gud. I den ursprungliga skapelsen var allt långt härligare än nu, naturen skönare, solljuset klarare. Det onda fanns icke och ej heller döden. Människan var skapad till odödligt liv. Det lekamliga livet skulle visserligen taga en ände men skulle utan dödens mellankomst övergå i det eviga livet. Människan var skapad att leva till Guds ära, prisa och tacka honom samt lyda hans bud. I och med att människan ägde Guds ord, levde i Ordet, hade hon också livet och sanningen, »ty Ordhet är thet retta lijffuet». Liksom Gud har skapat allting genom Ordet, håller han det också vid makt genom Ordet.

Människans fall består däri, att hon avföll ifrån Ordet. Hon lockades genom djävulens list till tvivel på Guds befallning och sedan till att bryta däremot. Eva blev bedragen genom Ormen till att äta av den förbjudna frukten, Adam syndade med berätt mod, när han i stället för att lyda Guds befallning rättade sig efter sin hustrus ord. »I så motto» — säger Olavus Petri — »haffuer Adam haftt mera skuld än Heva». Därför talar också Paulus om Adams fall och härleder synden från Adam.

Bortvändandet ifrån Ordet är roten till allt ont. Därigenom hemfaller människan åt döden, eftersom hon har liv allenast genom Guds ord. Hon förvandlas från att vara Gud lik till att bliva djävulen lik. Hon förlorar Guds natur och får i stället en ond natur; i stället för kärlek till Gud uppstår gudsförakt, i stället för att söka Guds ära söker hon sin egen ära, i stället för att lyda Gud söker hon själv bliva såsom Gud och överträder hans bud. Denna onda art visar sig i Adams och Evas svar till Gud, när de anklagas för sin synd. I stället för att falla till föga och bedja om nåd och misskund söka de anklaga Gud och lägga skulden på någon annan: »Kvinnan, som du gav mig, bedrog mig etc.».

När människan vikit från lydnadens väg, har hon kommit bort från livet och hemfallit åt döden, från sanningen och ljuset till att bliva fången under lögnen. Hon står under Guds vrede till evig dom och har till sin natur blivit fördärvad. Hennes hjärta är vrängt och hennes gärningar onda, så att hon, lämnad åt sig själv, endast kan gå allt längre i villfarelse och ondska och mer och mer uppväcka Guds vrede. Hennes nöd är så stor att intet skapat kan rädda henne. Endast genom att Gud upprättar henne, vilket han också i sin barmhärtighet gör, kan hennes skada bliva helad.

Kristi människoblivande, den heliga Skrifts utgivande och predikoämbetet äro de medel, varigenom människans upprättelse sker. Ty liksom hennes fall

bestod däri, att hon vek bort ifrån Guds ord och lät djävulens ord få insteg i sitt hjärta, så sker räddningen därigenom att Gud giver henne sitt ord, som är livet och sanningen, och låter det på nytt intaga hennes hjärta. Därför låter Gud sitt inre ord bliva ett yttre ord, som av människan kan emottagas. Hans ord blir människa. Det framställes av profeter och apostlar i den heliga Skrift. Det föres vidare till släkte efter släkte genom predikoämbetet. Genom att mottaga detta ord skulle människan på nytt undfå Guds sinne och mening, som i ordet uttryckes, i sitt hjärta och därigenom återföras till livet och sanningen. Så är Guds ord ett hjälpmedel mot det lögnens välde, varunder människan är fången. Genom detta ord allena kan människan bliva frälst och undkomma den eviga fördömsen.

Att människan blir upprättad eller förlossad är helt och hållet Guds verk, såsom det heter hos aposteln Paulus, att Gud »förrän världens grund var lagd utvalt oss i Kristus till att vara heliga och ostraffliga inför sig» (Efes. 1). Detta Guds eviga rådslut har i det gamla förbundets tid uppenbarats i större och större klarhet, för att sedan bringas till fullbordan i det människoblivna ordet, i Kristus, vars verk är grunden till människans frälsning. Det kommer allenast av Guds outgrundliga kärlek, att han av oss, för honom vederstyggliga och genom synden fördärvade människor vill göra heliga, ostraffliga människor, pånyttfödda till en ännu större härlighet än den Adam vid skapelsen ägde. Detta sker genom Kristi försoning, som såtillvida är en ännu större gärning än skapelsen som därtill fordrades ej blott Guds allsmåktiga ord, som skapar av intet, utan Kristi pina och död, varigenom Guds vrede stillas, syndens skuld utplånas och människans fiender, döden och djävulen, besegras. Guds egen Sons hjärteblod skulle utgjutas, på det att vi skulle bliva friköpta från syndens välde. Häri uppenbaras, huru rik och utsäglig Guds nåd och barmhärtighet är.

Guds faderliga barmhärtighet — som syndabekännelsen talar om — visar sig framför allt däri, att Kristus genom sin pina, död och uppståndelse har nedslagit dödens välde, stillat Guds vrede och utverkat, att vi skulle få den helige Ande, som utdriver den onda begärelsen och förnyar människan. Liksom synden innebar, att människan bar på skuld inför Gud, stod under hans vrede och samtidigt att hennes natur var fördärvad och omvandlad till en ond och syndig natur, så innebär förlossningen genom Kristus dels, att han borttager syndens skuld, dels att människan genom tron förnyas eller födes på nytt till en ny natur, till att vandra i helighet och ostrafflighet. Detta sker genom den helige Ande, som skulle driva ut de onda lustarna och »göra oss froma och godha och skickeliga til thet som Gudhi är behageligt». För att människan skall nå sin bestämelse, bli arvinge till Guds rike »moste hon födhäs aff Gudhi och få den Gudz arten j gen, som hon tilförenne hade j första skapelsen, Gudz beläte som för-

krenkt och j menniskione förfallet war, moste uprettas j gen, Och thet är then helga Andas werk» (III, 573, 22 ff.).

De båda grundskemata för den kristna undervisningen, som så klart utformats av Olavus Petri, och som vi i det föregående ha tecknat i stora drag, höra nära samman och vävas ofta in i varandra. Läran om människans skapelse, fall och upprättelse bildar ramen för framställningen om lagen, tron och bönen. Budskapet om frälsningshistoriens plan för människans upprättelse utmynnar i läran om boten, d. v. s. om lagens och evangeliets verkan hos den konkreta människan, varigenom hon får del av samma upprättelse. Hur Olavus Petri själv förknippar de båda grundkonceptionerna med varandra till en enhetlig bild av människan och av trons innehåll, framgår bl. a. av följande text, hämtad ur den till postillan fogade katekesen: »Ja, gudh wor himmelske fadher haffuer skapat oss ther til at wij skulle fölia hans wilia epter och halla hans bodh, Men epter thet wij föllom j syndena, så gaff gudz son sich j dödhen for oss, på thet wij motte komma ther til jgen at gudz bodh skulle aff oss warda hallen, Och for then skul kommer then helge ande j wor hierta at han skal nidertryckia syndena och giffua oss macht til at halla gudz bodh, Theta alt warder oss forkunnat genom Evangelium och trones predican, til huilken wij skole settia ena fasta troo, Ty wij haffue alt thet godha som nw sagdt är genom ena stadigha och Christeligha troo» (III, 450, 6 ff.)

Syftet med undervisningen i den kristna läran är för Olavus Petri intet annat än att inskräpa Guds ord och bud. Människan behöver veta Guds vilja, ty hon är skapad till att leva efter den. Och hon kan också få veta den, eftersom den uppenbarats i Guds ord. Undervisningen är ej det enda medlet att göra detta ord känt och förstått. Läsandet av Skriften, predikan, psalmer och sånger tjäna samma syfte. Också dramat har Olavus Petri begagnat sig av, i Tobiae komedia. — Huvudsaken är att Guds vilja blir känd, det må ske på det ena eller andra sättet. Det är påfallande, huru starkt Olavus Petri betonar budorden, den kristnesandel i sin undervisning. Men det sker icke på ett lagiskt sätt. Förutsättningen är hela tiden evangelium. Den goda vandeln är ej förtjänst inför Gud utan en tacksägelse till honom, som ger människan allt gott, också kraften till det goda. »Then där något gott göra vil, han skal hava gudz nådh thertill». Lagen skall driva till evangelium, vara en uppfostrare till Kristus. Och omvänt: just därför att vi hava den kristna tron genom evangelium och genom sakramentens gåvor, är det också skäligen, att vi lära känna Guds bud, som blott i tron kunna uppfyllas, och med en god vandel bevisa denna tro i gärning. —

Vi ha i det föregående sett, huru Olavus Petri i sin undervisning anknyter till

universella förutsättningar: att varje människa måste ha en gud, som hon förtröstar på; att lagens och fromhetens krav överensstämma med vad förnuftet borde lära oss inse vara det riktiga. Men samtidigt koncentrerar han samma undervisning till det i Skriften uppenbarade Ordet och till den tro, som endast evangelium kan åvägabrunga. Såsom en funktion av Ordets förkunnelse är undervisningen en under alla tider bestående vägledning i fråga om det som — med Olavus Petris egen terminologi — »hör till en kristens ämbete», d. v. s. en rätt tro ochandel.

TEOLOGISK LITTERATUR

Från det gammaltestamentliga forskningsfältet

I nedanstående översikt behandlas följande arbeten:

G. ERNEST WRIGHT: *Biblische Archäologie. Berechtigte Übersetzung aus dem Amerikanischen von Dr. Christine v. Mertens.* 300 sid. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1958. Pris DM 36.

KURT SCHUBERT: *The Dead Sea Community. Its Origin and Teachings.* 178 sid. Harper & Brothers. New York 1959. Pris \$ 3.75.

M. MARTIN: *The Scribal Character of the Dead Sea Scrolls. I, 1958 XXXII — 410 — 70 sid. Pris 600 fr. II, 1959. II — 411—718 — 14 sid. Pris 400 fr. (Bibl. de Muséon, Vol. 44—45. Publications Universitaire, Louvain).*

WILLIAM H. BROWNLEE: *The Text of Habakkuk in the Ancient Commentary from Qumran.* 130 sid. (Journal of Bibl. Lit. Monograph Series, Vol. XI) Philadelphia, Penn. 1959. Pris \$ 1.50.

ILMARI SOISALON-SOININEN: *Der Charakter der asterisierten Zusätze in der Septuaginta.* 200 sid. (Annales Academiae Scientiarum Fennicae. Ser. B. Tom. 114) Helsinki 1959. Pris 1000 F. Mk.

GEORGE A. F. KNIGHT: *A Christian Theology of the Old Testament.* 300 sid. S. C. M. Press. London 1959. Pris 30 Sh.

NORMAN K. GOTTWALD: *A Light to the Nations. An Introduction to the Old Testament.* XXIV + 614 sid. Harper & Brothers. New York 1959. Pris \$ 6.50.

J. DE FRAINE: *Adam et son lignage.* 319 sid. (Museum Lessianum. Section Bib-

lique 2). Desclée de Bro:wer. Brügge 1959.

Between God and Man. An Interpretation of Judaism. From the Writings of Abraham J. Heschel. Selected, edited, and introduced by Fritz A. Rothschild. 279 sid. Harper & Brothers. New York 1959. Pris \$ 5.00.

Professor Ernest Wright vid McCormick-seminariet i Chicago är inte enbart skrivbordsarkeolog utan därjämte en aktiv utgrävare, senast verksam i det bibliska Sikem, där de gamla, av tyskarna påbörjade utgrävningarna återupptogs i amerikansk regi år 1956. Hans här anmälda arbete, som först publicerades på engelska 1957, vill ge en sammanhängande framställning av arkeologernas arbete i Palestina och i någon mån även den övriga gamla Orienten och konfrontera dess resultat med den bibliska historien. Det har blivit en synnerligen vacker och påkostad bok med en mängd förnämliga bilder och kartor. I sin syn på arkeologien och Bibeln är Wright anhängare av en bestämmd skola, nämligen kretsen kring W. F. Albright, som i många avseenden är hans läromästare. Vad som framför allt kännetecknar denna forskargrupp är förutom en konservativ inställning till de bibliska traditionerna en stark tilltro till den enskilda fyndens betydelse som historiska vittnesbörd. Negativt sett svarar mot denna optimism en påfallande obenägenhet att anlägga litterärkritiska och traditionshistoriska synpunkter på bibeltexten. Den bibliska berättelsen, sådan den är bevarad i sin nuvarande gestalt, får bilda den självklara grundvalen, och arkeologiens uppgift blir att skapa en bakgrund för denna berättelse. Framför allt i synen på

den äldsta historien står Wright mycket långt ifrån den mera kritiska tyska forskningen, representerad av t. ex. Albrecht Alt och Martin Noth. I många fall råder en nästan diametral motsats mellan den amerikanska och den tyska uppfattningen, t. ex. i fråga om patriarkerna och Josua. Inte minst iögonfallande blir denna dissensus därigenom, att litteraturhänvisningarna i den tyska upplagan omarbetats, så att amerikanska monografier och uppsatser i stor utsträckning utbytts mot tyskspråkig och annan europeisk litteratur, som i många fall ger en helt annan bild än författarens egen.

Qumrantexterna ger allttjämt den gammaltestamentliga forskningen en mängd arbetsuppgifter. Kurt Schubert, som är professor i judisk religion och kultur vid universitetet i Wien, har tidigare publicerat en rad uppsatser i skilda vetenskapliga tidskrifter. I bokform har han nu sammanfattat de viktigaste resultaten av sina forskningar. Detta arbete som utkom på tyska 1958 och följande år i engelsk och svensk översättning, är populärt hållet men bygger på gedigen primärforskning. Dess tyngdpunkt ligger i en konfrontation mellan Qumranmenigheten och andra judiska riktningar samt den begynnande kristendomen. Intressant är hans påpekande, att åtskilliga Jesus-ord får sin riktiga förklaring, först när de uppfattas som anti-qumranska. Så är fallet med t. ex. Matt. 5, 43: »I haven hört att det är sagt: Du skall älska din nästa och hata din ovän». Den första delen av detta bud är känt från Gamla testamentet, t. ex. Lev. 19, 18. Men budet att hata sina ovänner söker man förgäves både i Gamla testamentet och i den judiska traditionslitteraturen, och man frågar sig onekligen, hur Jesus kunde förutsätta, att hans åhörare kände till ett sådant bud. Qumranlitteraturen ger svaret. Det finns knappast någon Dödahavstext som inte predikar

fiendehat, ett hat av kosmiska dimensioner och utmynnande i det eskatologiska kriget i ändens tid.

När de första Qumrantexterna offentliggjordes 1948, tog man även paleografiska synpunkter till hjälp för att bestämma rullarnas ålder. Sedan dess har naturligt nog det teologiska och historiska innehållet lagt beslag på forskarnas intresse och frågan om den yttre textgestalten har kommit i skymundan. Nu har emellertid M. Martin i ett arbete omspännande två mäktiga volymer på sammanlagt omkring 800 sidor tagit upp detta problem till grundlig behandling. Här kan endast ges några glimtar av de många och intressanta resultat författaren kommer till. Martin begränsar på goda grunder sitt material till de sex viktigaste skrifterna: Disciplinrullen, Krigsrullen, Lovpsalmerna, Habackukkommentaren och de båda Jesajarullarna. I dessa särskiljer han 13 olika skrivare. Flera har alltså varit verksamma i samma rulle och samarbetet mellan de olika skrivarna är som Martin visar en ganska komplicerad historia. Det har inte varit så, att en skrivare (A) gjorde ett bestämt pensum färdigt, varefter en annan (B) tog vid, för att i sin tur avlösas av en tredje (C). Utan den ursprunglige skrivaren har lämnat lakuner, som utfyllts av en eller flera medhjälpare. Ett skrifvarlag har alltså arbetat hand i hand på samma rulle. De starkt varierande bokstavsformerna talar emot antagandet, att skrivarna skulle tillhöra en gemensam skrivarskola.

Volym II ger en ytterst intressant inblick i den korrigeringsprocedur som varje färdigskrivna rulle ovillkorligen måste genomgå. Härvid rättades sådana fel som haplografier, dittografier, förväxling av gutturaler, matres lectionis supplerades och alternativa läsarter insattes. Vid denna korrigerings användes särskilda revisionsexemplar som ofta avvek från

avskrivarnas förlagor. Martins arbete är betydelsefullt inte bara för studiet av Qumrantexterna. Det kastar också ett intressant ljus över de bibliska texternas skriftliga trädning.

Brownlee ställer en mera begränsad uppgift för sig, nämligen att undersöka bibeltexten i Habackukkommentaren och dess betydelse för den gammaltestamentliga textkritiken. Hans inventering av avvikelserna från den masoretiska texten ger en lista på inte mindre än 136 varianter. Till allra största delen är det fråga om avvikelser i ortografien. I 48 fall har Qumrantexten plene-skrivning, medan masoreterna har defektiv stavning. För det omvända förhållandet har Brownlee funnit 12 exempel. Det är framför allt tendensen till plene-skrivning som har kommit vissa forskare att rikta uppmärksamheten på likheten mellan Qumranläsarter och variantsamlingarna hos Kennicott, Ginsburg och de Rossi. Givetvis kan denna överensstämmelse inte tagas till intäkt för tesen att Qumrantexterna skulle härstamma från medeltiden. Brownlees arbete är i hög grad av registrerande och refererande natur och torde bli av värde för mera djupgående analyser.

Den finländske exegeten Ilmari Soisalon-Soininen, som 1951 disputerade på en avhandling om den grekiska översättningen till Domareboken, har i en intressant studie fortsatt och vidgat sina Septuagintastudier. Denna gång vänder han intresset mot Origenes' revision av den grekiska bibeltexten, närmare bestämt de tillägg Origenes gör till den gamla Septuagintatexten för att bringa denna i närmare överensstämmelse med masoreternas text. För att få dessa tillägg att smälta in i den omgivande texten har Origenes tvingats att göra vissa ändringar och retuscheringar av kontextens lydelse. Man har här ett utomordentligt material för studiet av Origenes' arbetssätt och text-

kritiska metod. Soisalon-Soininens skickligt genomförda undersökning kommer utan tvivel att få stor betydelse för den fortsatta Septuagintaforskningen.

Ett ökat intresse för bibelteologien kännetecknar f. n. den gammaltestamentliga forskningen. George A. F. Knight var tidigare professor i Gamla testamentet i Nya Zeeland men är numera verksam som universitetslärare i St Andrews. Han har skrivit ett populärt arbete i behagligt kåserande stil, där han, som titeln anger, vill betrakta Gamla testamentet som en kristen skrift. Han gör emellertid inga försök till en genomförd kristologisk eller typologisk tolkning. Vad vi får är en undersökning av Israels trosvärld, ordnad efter systematiska principer: Gud, Gud och skapelsen, Gud och Israel etc. I en gammaltestamentlig teologi är en dogmatik av detta slag tämligen problematisk. Det går knappast att ge en adekvat framställning av det dynamiskt levande gammaltestamentliga budskapet med hjälp av statiska schemata, teologiska linjer som är oss välbekanta men främmande för gammaltestamentligt tänkande. Knights dogmatiserande metod leder nästan med nödvändighet till en evolutionistisk syn på Gamla testamentet: det blir ett förstadium till den högre religion vi möter i Nya testamentet; från ett primitivt stadium utvecklas Israels religion till en tro som på sina ställen är nästan nytestamentlig.

Lika litet som i Knights arbete finner man i Gottwalds bok några ansatser till en bibelteologisk nyorientering. »A Light to the Nations» är avsedd som en universell introduktion till Gamla testamentet. Formellt sett ger den närmast intrycket av en gammaltestamentlig litteraturhistoria, men i själva verket har här isagogik, Israels historia och gammaltestamentlig teologi vävts samman till en sammanhängande framställning. Det ligger i

sakens natur, att ett arbete av detta slag endast i mycket begränsad omfattning kan bygga på primärforskning. Vad Gottwald ger är en välbalanserad och talangfullt skriven sammanfattning av förut kända fakta. I kontroversiella frågor av historisk eller arkeologisk natur är hans hållning utpräglat amerikansk med ett ibland markerat ställningstagande mot den kritiska tyska forskningen. Boken är rikt illustrerad och innehåller en mängd förnämliga kartor över Palestina och den Främre orienten under olika tider från 2600 till 63 f. Kr.

Temat »individ och kollektiv i Gamla testamentet» tycks ha haft en speciell dragningskraft på engelska bibelforskare, med Wheeler Robinson i spetsen, som alltsedan 1911 i en rad arbeten har sysslat med detta problem, framför allt i sitt 1936 utkomna arbete *The Hebrew Conception of Corporate Personality*. Bland de forskare som gått i hans fotspår kan nämnas R. Aubrey Johnson och G. E. Wright. I ett intressant arbete tar Louvain-professorn de Fraine upp samma problem i hela dess vidd. Ingen skarp gräns skiljer individ och kollektiv i Gamla testamentet. En individ kan representera en grupp så fullständigt att de båda blir identiska. För oss är det naturligt att tala om två typer av »kollektiv personlighet». Vi utgår antingen från individen och ser i hans aktivitet en manifestation av ett kollektivum. Eller tänker vi primärt på ett kollektiv som är inkarnerat i en individ. Denna distinktion existerar inte för hebréen. För gammaltestamentligt tänkande genomtränger båda aspekterna varandra och kompletterar varandra.

Av stort intresse för en Alltestamentler är det urval av den amerikanske religionsfilosofen Abraham Heschels skrifter som nyligen utgivits på Harper & Brothers. En stor del av Heschels produktion föreligger i en rad svåråtkomliga artiklar och

det är därför glädjande att denna representativa antologi gör det möjligt att taga del av de väsentliga dragen i hans mångsidiga författarskap. Som introduktören Fritz A. Rothschild framhåller, strävar Heschel efter att åstadkomma en syntes mellan östeuropeisk-judisk fromhet och modern västerländsk filosofi. Kanske borde man snarare säga, att han konfronterar de båda. Någon syntes i egentlig mening uppnår han knappast och hans starkt kritiska inställning till vissa drag i västerländskt tänkande har gjort att han i mångas ögon – och inte helt oberättigat – framstår som en antirationalist och mystiker. Till det intressantaste i boken hör de artiklar som sammanförts under rubriken »Religious Observance» och i vilka Heschel bl. a. konfronterar den judiska synen på Lagen med den paulinska rättfärdiggörelseläran.

GILLIS GERLEMAN

GUNNAR HILLERDAL: *Teologisk och filosofisk etik. Brytningar och synteser i etikens historia från antiken till nutiden*. 274 sid. Svenska Bokförlaget (Scandinavian University Books). Stockholm 1958. Pris kr. 26:—.

I denna tidskrifts andra årgång (1926) anmäldes av Jens Gleditsch Anders Nygren: *Filosofisk och kristen etik*. Såsom Gunnar Hillerdal framhåller i förordet till sitt arbete *Teologisk och filosofisk etik*, måste dettas titel leda tankarna till Nygrens sju lustrer tidigare utkomna bok, detta desto hellre som Hillerdals arbete också innehåller »en kritisk uppgörelse i bestämd riktning . . . med Nygrens sedan decennier i vida kretsar härskande grundsyn».

Redan innan läsaren hinner så långt som till denna uppgörelse, som utförs i kap. 6, 10 och 11, slås han av de stora

olikheterna mellan de båda arbetena med besläktade titlar. Redan i yttre avseende äro olikheterna påfallande. Med sina ovanligt stora texttytor, väl ägnade att rymma en från början till slut energiskt och stramt genomförd tankegång och en totalkonception av stor slutenhet, ger Nygrens imponerande volym — andra upplagan av år 1932 är ett fotomekaniskt nytryck av den första från 1923 — betraktaren intrycket av att stå inför ett verk, som bildat epok i teologiens historia, ett arbete, som är något alldeles för sig. Hillerdals bok ingår i serien Scandinavian University Books, och det om mycket stor beläsenhet och utpräglat allmänmetodologiskt intresse vittnande innehållet är satt i två spalter och har noterna samlade längst bak; i Teologisk och filosofisk etik tala både uppläggning och typografi om en ny tid.

En jämförelse mellan Filosofisk och kristen etik och Teologisk och filosofisk etik visar mycket klart, att en teologisk generationsväxling skett och Hillerdals arbete ger många vittnesbörd om värdet av »unga, friska viljor» men också om sanningen i talesättet: »Gammal är äldst.»

Medan Nygren genom sin anknytning till en viss tankegång i den kant-schleiermacherska traditionen ur en synpunkt sett kunde sägas, visserligen icke utan starka reservationer, röra sig inom ramen för de allmänna värderingar, som utgått från Kant, »protestantismens store filosof», återspeglar Hillerdals framställning något av den i dagens filosofiska debatt utbredda avvisande inställningen till den store kónigsbergaren.

Bertrand Russel har en gång helt frankt karakteriserat kantianismen såsom en filosofisk olyckshändelse. Man har en känsla av, att Hillerdal betraktar Nygrens anslutning till kritikismen såsom en *teologisk* olycka, vars verkningar det gäller att undanröja.

Vi kunna här bortse från att Nygrens beroende av Schleiermacher av Hillerdal framställts minst sagt onyanserat; att ange relationen mellan Nygren och Schleiermacher i fråga om tanken på ett enhetligt vetenskapssystem så, att Nygren är »bara ett eko av SCHLEIERMACHER» (s. 236), kan näppeligen sägas vara korrekt. (Rörande Hillerdals fortsatta resonemang jfr Hjalmar Lindroth, Anders Nygrens kritik i förhållande till Kants och Schleiermachers i Nordisk teologi. Idéer och män. Till Ragnar Bring den 10 juli 1955. Till skillnad från H. menar L., att Nygren i sin koncentration kring giltighetsfrågan »har stöd varken i Kants eller Schleiermachers kritikism».) Det bör emellertid framhållas, att Hillerdals strävan att befria arbetet med gränsregleringen mellan teologisk och filosofisk etik från vad han uppfattar såsom en kriticistisk tvångströja, avsätter positiva resultat i den *idéhistoriska utblick*, som utgör bokens första del. (Kapitelrubrikerna äro följande: 1: Urkristen etik och antika vishetsläror. Motsättningarna mellan den filosofiska och kristna etiken växer fram. 2. Den medeltida enhetskulturens lösning: Teologi och filosofi i harmonisk samverkan under kyrkans hägn. 3. Nyansatserna inom teologisk och filosofisk etik vid nya tidens början framkallar det vetenskapssystematiska problemet.)

Den översikt över etikens historia, som här lämnas, är elegant utförd och fyller utan tvivel ett behov. Eftersom boken som nämnts ingår i serien Scandinavian University Books, kan man våga hoppas, att många skola tillgodogöra sig de viktiga fakta, som Hillerdal med säker blick utvalt ur ett övermåttan rikt stoff.

Den första delen kan nu icke blott vara till stor praktisk nytta för den, som vill orientera sig i etikens historia. Principiellt betyder utgångspunkten i vissa frågeställningar i antiken, vilka ha nära släktskap

med problem i dagens filosofiska tänkande, att förståelsen för detta senare underlättas genom det sätt, på vilket det historiska perspektivet lagts. Särskilt gäller detta existensfilosofiska bidrag till den filosofiska etiken. Hillerdal pekar med rätta på den affinitet, som råder mellan vissa av dessa existensfilosofiska insatser och en av NT inspirerad etisk reflexion (jfr s. 206). Det, som säges härom, kunde med fördel ytterligare utvecklas. Anmälnaren vill för sin del peka på en sak, som är aktuell med hänsyn till den inspiration, som studiet av Hillerdal kan skänka den teologiska etiken att taga närmare befattning med existensfilosofiskt orienterad etik, men också aktuell med tanke på den kritik, som Hillerdal riktar mot en ensidig teologisk fixering på Kants kategoriska imperativ (jfr s. 169. Här måste man åter reagera mot en grovt schematisk teckning, denna gång av förhållandet mellan Nygren och Kant. Nygren utgår *icke* från att Kants filosofi såsom sådan är »den vetenskapliga filosofien». Jfr uppsatsen Söka och finna. Några reflexioner till kanttolkningen. Filosofi och motivforskning, s. 187–196.)

Det är tvivelsutan fruktbart, att konfrontera NT:s syn på nästankärleken icke blott med den kantska regeln att handla allmängiltigt utan också med Heideggers existential »das Mitsein» och tanken på existentiell avgörelse. Existensfilosofisk etik har visat sig kunna bestämma begreppet nästa så, att nästan är den, som ingen hjälper, om icke jag gör det, den, som behöver just mig framför alla andra. Jämför Max Müller, *Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart*, s. 32: »Tue was jeder an deiner Stelle tun müsste, dieser Kantische Grundsatz ist das genaue Gegenteil der existentiellen Maxime: Tue was nur Du kannst und was an deiner Stelle eben niemand tun könnte.» I ljuset av en sålunda antydd existens-

filosofisk tankegång framstår för övrigt Hillerdals karakteristik av Herrmanns etik såsom »ett stycke existensfilosofi» (s. 158) som missvisande. Att Herrmann menar, att »etiken sysselsätter sig med studium av 'den mänskliga existensen', som uppbäres av föreställningen 'att vi själva äro levande'», hindrar ju icke, att studiet leder till ett accepterande av Kants formulering: »Handla så att din viljas maxim städse på samma gång kan gälla som princip för en allmän lagstiftning». För en existensfilosofiskt grundad etik av anförd typ präglas nästans kategori icke av allmängiltighet utan av »Geschichtlichkeit».

°

De båda senare delarna av Teologisk och filosofisk etik behandla *Några moderna lösningsförsök* (4. Den romersk-katolska lösningen: Teologien samverkar harmoniskt med den 'sunda' filosofien men avvisar den 'osunda'. 5. Schleiermacher postulerar en harmoni mellan teologisk och filosofisk etik på grundval av en ny religionspsykologi och transcendental religionsfilosofi. 6. Anders Nygrens vetenskapssystematiska utredning av förhållandet mellan filosofisk och kristen etik. 7. Radikallösningen att uppge tanken på en självständig kristen etik /Wilhelm Herrmann och K. E. Løgstrup/ och 8. Tanken att kristendomen löser den filosofiska etikens dilemma /Torsten Bohlin och Emil Brunner/) och *Den teologiska etikens principlära* (9. Den teologiska etikens forskningsuppgifter. 10. Den teologiska etikens vetenskaplighet. 11. Den teologiska etikens självständighet).

I kapitel 10 kritiseras Barth mycket skarpt i samband med en intressant jämförelse mellan bibelutläggning och lagtolkning (s 212 ff), men författaren röjer detta oaktat en påverkan av barthianska tankegångar. Någon gång är denna påverkan rent verbal. Varför uppenbarelsen

skall sägas »slå ned» i världen, är för icke-barthianen ej så lätt att förstå. Man fäster sig emellertid vid uttrycket, också därför att det möter i ett arbete, som traderar uppfattningen, att Nygren låter filosofien sakligt sett bestämma frågeställningarna vid motivforskningen. I den populära diskussionen bruka konsekvenserna härav gärna framställas så, att Nygren vid sin beskrivning av agape »låter det se ut, som om Guds kärlek skulle stiga ned hit till jorden i en gudsövergiven sfär» (Jfr hur denna tolkning av Nygren avvisas av Valter Lindström i Aktuell religionsdebatt. Föredrag och diskussionsinlägg från Sveriges Kyrkliga Studieförbunds konferens i Stjärnholm 1957, s. 118). Hillerdal talar om NT:s »anspråk på att skildra en ny uppenbarelse», vilket måste »sammansättas med det faktum att den värld, som uppenbarelsen slår ned i, redan är Guds värld», och tillägger: »För att göra det nytestamentliga perspektivet full rättvisa måste inkarnations-teologien förbindas med läran om skapelsen, vad som i den kristna bekännelsen senare kommer att utgöra den första artikeln» (s. 17). Till detta bör sägas, att det är just Barth, som mer än någon annan måste ägna stor möda åt att etablera den antydda förbindelsen. Om utgångspunkten icke är en kristologiskt begränsad uppenbarelse, som får »slå ned i världen senkrecht von oben», och andra trosartikeln icke principiellt sättes före den första (Jfr Wingren, Skapelsen och lagen, ss. 25, 131), *skildrar* NT icke primärt en ny uppenbarelse utan *är* självt ett led i det gudomliga handlande, som begynte med skapelsen.

Inflytandet från Barth visar sig framförallt i utläggningen av den nytestamentliga parenesen, en utläggning, som bör göras till föremål för exegetisk granskning, och i synen på teologiens uppgift: »Teologien står i predikans tjänst. Det bedri-

ves teologiska undersökningar, därför att förkunnelse äger rum» (s. 238. Jfr Barth, Die kirchliche Dogmatik, I, 1, s. 2: »Es gibt also Theologie in diesem eigentlichen Sinn, weil es in der Kirche von ihr und ohne sie Rede von Gott gibt. Theologie *folgt* der Rede der Kirche, sofern sie mit ihrer Frage, ob es dabei mit rechten Dingen zugehe, nicht an einem ihr fremden Masstab, sondern an ihrem eigenen Ursprung und Gegenstand misst». Hillerdal gör visserligen gällande, att teologien, eftersom den följer bestämda vetenskapliga kriterier, är i grunden skild från predikan. »Det hindrar emellertid inte, att den tjänar den fortgående förkunnelsen. Den gör så både då den kritiskt skärskådar given förkunnelse och då den till predikantens och själavårdarens vägledning strävar efter att analysera nuet ur skilda aspekter och att konfrontera livets skilda förhållanden med Nya Testamentets verklighetssyn och etik«.).

Intressantare än förhållandet mellan författaren och Barth är emellertid den av den förre i förordet proklamerade frigörelsen från »Nygrens sedan decennier i vida kretsar härskande grundsyn». Olika orsaker ha enligt Hillerdal samverkat till, att fastän Nygren »inte endast djärvt ställt frågan om den teologiska etikens relationer till den filosofiska och till filosofien överhuvud» utan »också gett ett intressant och betydelsefullt lösningsförsök av detta viktiga problem» (förordet), hans försök dock blivit förfelat. När detta under framställningens gång skall uppvisas, riktar Hillerdal i stor utsträckning sina hugg mot samma ställen hos Nygren, vilka framför allt Wingren tidigare angripit, och det måste sägas, att Hillerdals yxa ingenstädes når djupare in i barken än Wingrens gjort — i regel hejdar sig Hillerdal, innan eggen ens trängt så långt. För att icke tala i bild: Wingrens klara och bestämda tesar presenteras av Hillerdal med

en viss försiktighet. En viktig erinran gentemot Nygrens metod får sålunda exempelvis denna formulering: »Nygren riskerar att låta frågorna till materialet vid deskriptionen bestämmas inte av materialet självt utan av religionsfilosofien» (s. 149. Kurs. av mig.). Risken att låta främmande synpunkter förrycka typskildringen lurar på alla forskare, och det viktiga är icke, att också Nygren är utsatt för denna risk, utan — vilket ju Wingren energiskt inriktat sig på — hur Nygren bemästrat den. Hillerdals svar på denna fråga är emellertid, också det, en aning svävande: »Åtskilligt talar likväl för, att Nygren också i sin motivforskning i realiteten influerats av frågeställningar, som emanerar från religionsfilosofien» (s. 149 f.).

På andra punkter är författarens kritik av Nygren mindre försiktig i tonen: »För hävdande av ett vetenskapssystem i den Nygren-Schleiermacherska bemärkelsen torde man vara tvungen att ständigt på nytt företaga nya skrivbordskonstruktioner för att följa med den pågående utvecklingen vid västerländska universitet och inte minst dess tekniska högsolor!» (s. 23 f.). I detta sammanhang heter det också: »Nygren har försiktigt kringgått hela kristendomens sanningsfråga, väl in-seende, att i samma ögonblick som denna föres på tal och reda göres för teologiens uppfattning av en ny uppenbarelsens verklighetsdimension, utsättes tanken på ett enhetligt vetenskapssystem för övermäktiga påfrestningar.» Förhåller det sig verkligen så, att Nygren listigt applicerat skygglappar på teologiens ök för att kunna sporra det fram till det hägrande vetenskapssystematiska målet, »väl inseende», att detta icke kunde nås med en springare, som hade synen i behåll?

Den avgörande kritiken mot Nygren, flerstädes utvidgad till en förebråelse mot teologer i allmänhet, gäller *bestämningen av den filosofiska etikens begrepp*. I och

för sig är en diskussion av denna fråga en tacknämlig och nödvändig sak — Gleditsch säger i sin inledningsvis nämnda recension av *Filosofisk och kristen etik*: »... jeg er bange for at der fremdeles vil fremkomme forsøk paa flersidig begrundelse av etiken hvorunder den filosofiske etik ikke vil nøie sig med at danne kategorierne til utfylnding av evangeliet» (Svensk Teologisk Kvartalskrift 1926, s. 79 f.) — det *sätt*, på vilket bidrag till en sådan diskussion ges, är därvid dock icke ovidkommande.

Hillerdals huvudinvändning mot Nygren är, att dennes förfaringssätt är *dogmatiskt*. Det är icke så litet överraskande att finna en tänkare, som pläderar för en strikt genomförd filosofisk *kriticism*, utsättas för anklagelsen att genomgående hemfalla åt *dogmatism*. Beskyllningen mot Nygren för dogmatiskt tillvägagångssätt upprepas emellertid på s. 150–152 gång på gång: »Nygren förfar dogmatiskt, då han menar att transcendentalfilosofien utgör den filosofiska utvecklingens slutstadium. Så kan nämligen, tillspetsat uttryckt, Nygrens åskådning karaktäriseras, då han hävdar att (den) transcendentalfilosofiska metoden är den filosofiska metoden par préférence och att kriticismen icke blott är ett utvecklingsstadium i filosofiens historia».

Sällan har väl någon i en vetenskaplig debatt råkat såsom tillhygge använda en så farlig bumerang som påståendet, att Nygrens filosofiska grundläggning är dogmatisk. Ett sådant påstående blir förvisso icke troligare, därför att det upprepas ett antal gånger.

Sin filosofiska position har Nygren exakt angivit och grundligt motiverat, så grundligt, att det är uppseendeväckande, att någon kunnat ge kritiken av Nygren en sådan gestalt, som Hillerdal gjort.

Man kan anse, att Nygrens filosofiska ståndpunkt är felaktig, och man kan mena,

att hans argumentering för den icke är hållbar, men man kan icke göra gällande, att någon argumentering icke existerar. Att göra det är om något dogmatiskt.

Hur ser nu vederläggningen av Nygrens »dogmatism» ut? Vi kunna fortsätta att läsa, där vi nyss avbröto citatet: »Mot Nygrens teser härom kan kort och gott hävdas, att de av den fortsatta filosofiska diskussionen vederlagts. Nygrens filosofiska metod utgår från ett problemläge i filosofihistorien, som nu på många håll betraktas som övervunnet». Om det är så, att i det nuvarande filosofiska forskningsläget den av Nygren bearbetade frågeställningen anses övervunnen, är det ju likväl icke rimligt att såsom utslag av dogmatism betrakta det förhållandet, att Nygren icke flera decennier i förväg anpassat sig efter den utveckling, som lett fram till dagens filosofiska situation. Är det för övrigt troligt, att *den* »utgör den filosofiska utvecklingens slutstadium»? Hillerdals skäl för att »kort och gott» från dagordningen avföra Nygrens reglering av förhållandet mellan teologisk och filosofisk etik är under alla förhållanden en hos bekämparen av filosofisk dogmatism oväntad auktoritetstro på en vagt antydd och sakligt tvivelaktig consensus philosophorum.

Mot Nygren liksom mot andra teologer, som före Hillerdal behandlat frågeställningen filosofisk-teologisk etik, riktas gång efter annan anklagelser för att vilja »dekretera», vad som är filosofisk etik. Det börjar med nythomismen. Det märkliga i dess inställning säges ligga i kravet att icke blott få göra reda för ett teologiskt betraktelsesätt med rationella argument och därmed konfrontera det med filosofiska åskådningar »utan att därtill också få bestämma filosofiens undersökningsobjekt och forskningsmetoder», något »som reellt blir diktat och förbud» (s. 102). När författaren hunnit till avdel-

ningens slut, menar han sig hos de refererade teologerna ha sett så mycket graderande av de filosofiska systemen och mästrande återförande av dem på en enda frågeställning, att han utbrister: »Det är uppenbarligen teologernas skötesynd, då de går att lösa problemet 'filosofisk och kristen etik', att icke låta filosofien vara herre i eget hus. Vi har gång på gång i detta och tidigare kapitel konstaterat, att teologer vill diktera vilken filosofi som är den vetenskapligt korrekta eller eljest den enda väsentliga!»

Här infinner sig hos författaren den nyktra tanken, att en och annan teolog ju faktiskt kunde tänkas göra berättigade anspråk på att också vara — filosof, och han tillägger: »Ingenting hindrar visserligen en teolog att också vara filosof och att bearbeta filosofiska problem med filosofiska metoder. Något sådant gäller givetvis inte vår kritik» (s. 184). Man vill fråga: Är criticismen då icke att betrakta såsom en filosofisk metod? Svaret skall väl sökas i fortsättningen: »Men då filosofiska problem löses så, att de precis passar till teologiens grundsyn, och då somliga typer av filosofi avvisas utan att bärande *filosofisk* motivering förebringas, har man uppenbarligen rätt att tala om en ovidkommande apologetisk tendens.» Vad menas då med avsaknaden av bärande filosofisk motivering? Avses därmed, att *en viss* filosofisk metod icke korrekt tillämpats? Eller åsyftas det förhållandet, att det redovisade resultatet icke är hållbart ut från från *en annan* filosofisk position? Vare sig det ena eller det andra är fallet, måste ju i ett sådant läge den filosofiska diskussionen föras vidare, och när så icke sker, återvänder standardanmärkningen rörande dogmatism hårdhänt till upphovsmannen.

Hillerdal har en rätt anmärkningsvärd uppfattning om den filosofiska kapaciteten hos teologer. Jag tänker icke närmast på,

att han menar sig överallt i arbeten om filosofisk och kristen etik spåra en apologetisk tendens. En sådan kan man väl mången gång ha skäl att misstänka, och även om det icke finns någon anledning att antaga, att en sådan tendens skall starkare prägla det filosofiska tänkandet hos människor, som ha en kristen livssyn, än hos sådana, som ha en motsatt inställning, är det väl naturligt, att man med Hillerdals utgångspunkt kommer att i första hand spåra den hos de förra. Vad som faller i ögonen, är den snabba och schematiska procedur, med vilken författaren anser sig ha demonstrerat den apologetiska tendensens förekomst, och det summariska och prononcerat ringaktande helhetsomdömet om de behandlade teologernas filosofiska insats, något, som tager sig uttryck i vändningar sådana som ett »tillyxat filosofiska etikens begrepp» (s. 151) och »en filosofi, som för ändamålet egenhändigt hopsnickras eller en som okritiskt övertages från någon bestämd tradition» (s. 186).

I förstone kunde man kanske vänta sig, att sådana omdömen komme från någon fackrepresentant för filosofien, som av omsorg om ämnets auktoritet ansåge det nödvändigt att draga i härnad mot filosofiska outsiders från en annan fakultet. I själva verket är det dock trots allt typiskt, att försvaret av filosofien mot teologiska »diktat» utförs från teologisk utgångspunkt. Med en förutsättningslös syn på det filosofiska läget — och en sådan torde vissa av de kritiserade teologerna ha i större utsträckning än deras kritiker — är det tydligt, att nythomismen icke är ensam om att skilja mellan »sund» och »osund» filosofi. I sak torde alla bestämda filosofiska riktningar göra detta, med olika motivering visserligen, men man bör nog tänka sig för, innan just nythomismens motivering fränkännes filosofisk dignitet. Det saknas icke filosofer med helt av-

vikande grundinställning, som likväl såsom diskussionspartner godtaga nythomismen men bryskt avvisa existentialismen. Vissa existensfilosofer taga å sin sida ytterst kategoriskt avstånd från hela den övriga filosofiska traditionen. En deltagare i en internationell filosofisk kongress kan, säger Konrad Marc-Wogau, icke undgå att snart nog märka motsättningarna mellan olika läger i modern filosofi. »Fyra något så när skarpt avgränsade grupper av filosofer står i harnesk mot varandra.» Det är anhängarna av marxismen-leninismen, nythomisterna, existentialisterna och företrädarna för s. k. analytisk filosofi. »Något tankeutbyte dem emellan är praktiskt taget omöjligt, man talar helt skilda språk» (Dagens Nyheter den 4 december 1957). Bilden av det nuvarande »filosofiska forskningsläget» med de mot varandra stridande riktningarna må kompletteras med en hänvisning till den debatt, som sommaren 1959 förts i några stockholmstidningar om frågan, huruvida Wittgenstein vore att betrakta såsom en filosofisk »sekte» eller icke.

Hillerdals öppenhet visavi olika filosofiska åskådningar är sympatisk, och vi sågo förut, hur den kan leda till för den teologiska etiken värdefull diskussion med t. ex. existensfilosofien. Frånvaron av en egen filosofisk ståndpunkt är emellertid kännbar och leder till mycken oklarhet. Termen filosofi täcker, såsom Hillerdal själv naturligtvis är medveten om, mångahanda ting, och det gäller att ständigt ha detta i minnet, när man behandlar frågan om gränsregleringen mellan filosofien och en annan vetenskap, vars hela historia varit en enda lång brottnings med varandra avlösande filosofiska system.

Hillerdals syn på förhållandet mellan teologi och filosofi kunde sammanfattas med de citerade orden, att teologien måste låta »filosofien vara herre i eget hus». Men man känner sig då frestad att

fråga: Vilket hus? Eller vilken våning i huset? Hyresgästerna äro många, även om alla teologer frånräknas, och åsiktsfloran är stor. Hillerdal undviker med avsikt att binda sig vid en viss filosofisk riktning, och det är gott och väl, men man kan fråga, om det är möjligt att över huvud ställa teologi och filosofi i relation till varandra utan att bestämma, vilken filosofi, som avses.

Strängt taget har Hillerdals öppenhet i förhållande till de många olika filosofiska riktningarna en principiellt viktig begränsning. Bortsett från att vissa filosofiska metoder och historiska riktningar avföras, därför att de icke förefalla att stämma med nu rådande filosofiska strömningar, har Hillerdal gjort ett alldeles bestämt urval bland föreliggande filosofiska system, när han fastslår, »att teologi och filosofi icke är överens om vilken verklighet som skall beskrivas och utforskas» (s. 237). Det finns ju dock *filosofiska* riktningar, som bygga på »övertygelsen att man dock måste räkna med uppenbarelsen som en verklighetsdimension», såsom nythomismen, som icke är rättvist karakteriserad såsom filosofi med konstaterandet, att den är »ett led i en allmän kyrkopolitik» (s. 102), och den kristna existentialismen med flera, som *äro* överens med teologien i den föreliggande vitala frågan, och som icke böra undantagas, när det gäller att tillämpa Hillerdals sluttes: »Teologisk etik bör ständigt på nytt konfronteras med skilda former av filosofi» (s. 237).

Beträffande författarens resultat ifråga om den teologiska etikens *självständighet* (»Det förhållandet, att den kristna etiken räknar med en ny verklighetsdimension, uppenbarelsen, betingar den teologiska etikens självständighet». S. 235) är det till sist värt att påpeka, att det överensstämmer med den med uppenbarelsen icke räknande filosofiska etikens motivering för den teologiska etikens *ovetenskaplig-*

het, vilket med all önskvärd tydlighet framgår, om man med författarens nyss återgivna ord sammanställer Karstens inledningsvis (not 2 till författarens text s. 2) citerade sats: »Den filosofiska etikens förhållande till den teologiska är således det, att den principiellt bygger på annan grund, i det den förkastar auktoritetsprincipen och alla transcendentala synpunkter beträffande sedligheten.»

En sådan självständighet för den teologiska etiken kan ju näppeligen sägas vara *nyvunnen*. Frågan är, om den över huvud skall anses såsom en vetenskapsteoretisk *vinning*.

BENKT-ERIK BENKTSO

LEIF GRANE: *Confessio Augustana. Översättning med noter. Indførelse i den lutherske reformations hovedtanker. Gyldendals forlag (Scandinavian University Books), København 1959. 214 sid. Pris dkr 21: 50.*

När i den allmänna kyrkliga debatten »bekännelsen» användes såsom ett till sin innebörd sällan närmare bestämt slagord kan det vara nyttigt att studera vad de i bekännelseskriterierna ingående dokumenten verkligen har att säga. För ett sådant studium utgör det föreliggande arbetet, låt vara att det begränsats till den Augsburgska bekännelsen, ett utmärkt hjälpmedel.

Förf., som är biträdande lärare vid Köpenhamns teologiska fakultet, har valt att genomgå och nyöversätta Augustana artikel för artikel, varvid han förutsätter, att läsaren har tillgång till originaltexten i den tyska kritiska utgåvan (»Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche», som 1956 utkommit i en tredje, förbättrad upplaga). Översättningen följer med stor noggrannhet den latinska texten (den tyska textens avvikelser anges i

noter) och kompletteras med ofta mycket klagörande såväl språkliga som historiskt-sakliga anmärkningar. Till artiklarna 1–21 ges vidare en stundom ganska utförlig idéhistorisk och teologisk kommentar, i vilken även de s. k. missbruksartiklarna (22–28) i viss utsträckning behandlas.

Denna kommentar täcker ganska vida fält och läsaren konfronteras icke blott med reformatorerna själva och andra med CA samtida utan även med karakteristiska tankar från Thomas av Aquino, Gabriel Biel och Tridentinum. Genom sin rikedom på systematiskt viktiga påpekanden kan den – som underrubriken anger – på sätt och vis tjäna som en första inledning i den lutherska reformationens huvudtankar. Den ensidigt teologiska inriktningen gör dock, att förf. så gott som helt förbigår det faktum, att CA icke blott utgör en samling av teologiskt betydelsefulla teser utan även i sin historiska situation utgjorde ett kyrkopolitiskt dokument. Det senare torde vara av vikt att fasthålla just för att förstå vissa av de föreliggande formuleringarna. Vidare är det för denna kommentar karakteristiskt, att det är Luthers egna teologiska huvudtankar, som på ett dominerande sätt framföres såsom den bakgrund, utifrån vilken man har att förstå CA. På ett påfallande sätt träder Melanchthon, som ju dock var dokumentets författare, i bakgrunden. När man som förf. formulerar sin uppgift så att det gäller att förstå »hvad CA betyder i den bestemte teologihistoriske sammenhæng, som den hører hjemme i» (s. 7) undrar man om icke såväl Apologien – såsom en i den historiska situationen direkt given kommentar – som Melanchthons övriga teologiska skrifter hade bort utnyttjas åtskilligt mer än som nu blivit fallet. Förklaringen till förf:s tillvägagångssätt torde väl delvis få sökas i det förhållandet, att den danska kyrkans bekännelse-skrifter utöver de tre gammalkyrkliga

symbola blott innefattar CA och Luthers lilla katekes. En i Sverige skriven kommentar hade troligen – på grund av CA:s ställning såsom integrerande del av Konkordieboken – fått en något annorlunda karaktär. – Man frågar sig också, varför förf. icke till andra intressanta påpekanden även lagt en analys av CA:s disposition, vilken ur systematisk-teologisk synpunkt torde ha åtskilligt intresse.

Dessa frågetecken i marginalen förändrar dock på intet sätt det faktum, att Grane med denna bok gett oss en lätt-tillgänglig och lärorik hjälp att förstå lutherdomens grundläggande bekännelse-dokument. Den borde komma till användning överallt, där man diskuterar bekännelseskrifternas innehåll och innebörd.

PER ERIK PERSSON

LUTHER DEUTSCH. *Die Werke Martin Luthers in neuer Auswahl für die Gegenwart. Herausgegeben von Kurt Aland. Band 10. Die Briefe. 440 sid. Ehrenfried Klotz Verlag, Stuttgart 1959. Pris DM 19.20 (subskriptionspris: DM 15.40).*

I den västtyska editionen av Luther deutsch har tidigare utgivits Ergänzungsband III, Lutherlexikon, vilket anmälts i denna tidskrift 1957, s. 196. Nu har också band 10 utkommit, ett av utgivaren ombesörjt urval av Luthers brev. Samma kunniga editionsarbete som i Lutherlexikon kommer också till synes i denna upplaga av breven. I Weimarupplagan omfattar Luthers brevväxling 11 stora volymer. Editionsarbetet har därmed fullföljts; vad som återstår är det 12. bandet, som skall omfatta register. En del urvalssamlingar av breven ha tidigare sett dagen, men den föreliggande samlingen är en helt ny sådan. Den bygger på en sorgfällig genomgång av breven i W. A. »Vier

Mal habe ich so die 11 Briefbände der Weimarer Ausgabe durchgesehen, um das Passende zu finden», heter det i förordet. Svårigheten har varit att få med allt väsentligt men ändå ej överskrida det rimliga omfånget. Utgivaren synes ha genomfört denna uppgift utomordentligt väl. Nästan varje brev har någon punkt av intresse, och urvalet är så rikligt, att varje viktigt skede i reformatorns utveckling och teologiska verksamhet blir belyst.

Breven ge som inga andra dokument en levande bild av Luthers vardag, av arbete och sjukdom, av relationer till vänner och till motståndare, av omsorgerna om de anhöriga. Även triviala detaljer få sin glans genom det möte med en stor personlighet de förmedla. Små personliga notiser omväxla med kraftfulla hänvändelser till prelater och furstar (bland dem också Gustaf Vasa). Till den övermänskliga arbetsbördan, som breven omvittna, hörde ej minst en mycket omfattande korrespondens. »Ich brauche fast zwei Schreiber oder Kanzler. Ich tue den ganzen Tag beinahe nichts weiter als Briefe schreiben», heter det redan 1516 i ett brev till Johan Lang (s. 18).

Det synes som om de tidiga breven vore av särskilt stort intresse från rent teologisk synpunkt. Här uttalar sig Luther relativt utförligt i många av kontroversfrågorna, och läsaren får stifta bekantskap med arbetet bakom kulisserna under reformationens avgörande år. Talrika belysande yttranden om Melanchthon — »der fast nichts hat, was nicht über die Grenzen eines Menschen hinausgeht» — höra också till det värdefulla, som tagits med i detta urval.

Man får intrycket att utgivaren, åtminstone i fråga om den senare Luther, lagt huvudvikten vid de brev, som meddela historiska fakta och som återspegla reformationens yttre utveckling. Det rent teologiska stoffet kommer därvid något i skymundan. Att så sker är väl i ett urval av denna art en begränsning som är ofrånkomlig. Samtliga brev äro översatta till nutida tyska. I en förteckning på slutet meddelas korta biografier över samtliga brevmottagare, omkring hundra stycken, något som ytterligare ökar värdet av denna utmärkta brevedition.

BENGT HÄGLUND