

# ÄKTENSKAP OCH SKILSMÄSSA I DET NYA TESTAMENTET

AV PROFESSOR OLOF LINTON, KÖPENHAMN

Då enligt reformationens »formalprincip» den heliga Skrift skall utgöra rättesnöret för den kristnes tro och liv synes det vara en enkel och framkomlig metod att i alla förekommande frågor undersöka vad Skriften säger för att därefter dirigera både den enskilde kristnes och kyrkans praxis. I själva verket har också denna metod spelat en mycket stor roll inom de olika reformatoriska kyrkorna och kommer alltså till användning. Det egendomliga är emellertid att den endast användes partiellt men samtidigt som något självklart. Detta är paradoxalt. Ty om metoden är självklar, skulle den ju användas generellt.

Men detta är icke den enda egendomligheten. Det är inte bara omfånget av skriftanvändningen som växlar, det är också själva arten av skriftanvändningen. Det har ju nämligen visat sig och visar sig alltså, att olika religiösa riktningar och olika exegetiska skolor tolka bestämda skriftord på mycket divergerande sätt. Här ha två traditioner stått emot varandra: enligt den ena, mest konsekvent företrädd inom den katolska kyrkan, är Skriften verkligen, tagen för sig själv, otydlig, varför det är nödvändigt med en auktoritativ tolkning, given genom Kyrkan. Enligt den andra finns ingen sådan auktoritativ tolkning — vilken i realiteten kommer att stå över Skriften — och Skriften är i sig själv tydlig. Detta betyder dock ej, att varje enskilt skriftställe är tydligt utan endast att Skriften som helhet är tydlig, varför det tydliga ordet också får bestämma tolkningen av det otydliga. Förutsättningen härför är att Skriften är en enda, sammanhängande enhet. Konsekvensen av denna tankegång blev, dels att teologerna, de nya skriftlärdarna, fingo avgörandet i sin hand, dels att skillnaden mellan Gamla testamentet och Nya testamentet, som betydligt så mycket både i urkyrkan och hos reformatorerna, kom att skjutas åt sidan:

varje skriftord kunde åberopas i varje läge — d. v. s. principiellt sett; i verkligheten blev det annorlunda, dels därför att man ofta (tyst) medgav att somliga bud hade en begränsad giltighet, dels därför att man ofta brukade den allegoriska metoden.

När det nu frågas efter äktenskap och skilsmässa i *Nya testamentet*, förutsättes tydligen ett annat sakernas läge, i det att man icke talar om Bibeln rätt och slätt utan om Nya testamentet. Vad kan anledningen vara härtill? Det beror utan tvivel därpå, att Gamla testamentet över huvud kommit i skymundan som auktoritativ och normerande skrift. Vad som står där har enligt nu gängse tankegångar på de flesta håll även inom Kyrkan, även bland troende och aktiva kristna, icke utan vidare någon förbindande betydelse för Kyrkans tro eller praxis eller för den enskilde kristne. Gamla teologiska tankegångar, enligt vilka det Gamla testamentet är en förberedelse till det nya och därför icke i sig självt är tillräckligt och avslutat, förbinda sig här med nya tankar om det Gamla testamentet som något lägre, föråldrat och övervunnet. Vad som står i det Gamla testamentet får icke längre någon normativ betydelse.

När det gäller äktenskap och skilsmässa synes en sådan motsättning mellan de två »förbunden» vara särskilt påtaglig. I Gamla testamentet förekomma både månggifte och skilsmässa som erkända institutioner. I det Nya testamentet är engifte den enda och självklara äktenskapsformen, och skilsmässan förklaras strida mot Guds mening med äktenskapet. Men det torde vara lämpligt att redan här påpeka att den motsättning som man här finner mellan det Gamla och det Nya testamentet är ganska egenartad. När man eljes talar om sådana motsättningar sker det ju vanligen antingen så att man framhäver att en rad gammaltestamentliga bud ha fallit bort för den kristne, omskärelse, reningsbud, regler om ren och oren spis, offerlagar, etc. eller så att man framhäver att den nytestamentliga etiken icke består i observans av enskilda bud utan i en inre livshållning, som betämmer hela människan. I det förra fallet rör det sig om en reduktion, som man uppfattat på olika sätt, i det att man ibland negerat alla enstaka buds giltighet för den kristne, medan man i andra fall nöjt sig med en mindre radikal reduktion. I det senare fallet uppfattar man däremot motsättningen som ett överbudande av den gammaltestamentliga moralen — »om eder rättfärdighet icke övergår fariséernas och de skriftlärdes». Här — ifråga om äktenskapet — skulle vi däremot stå

inför en skärpning av ett bestämt bud. Härtill kan man visserligen formellt sett finna analogier i bergspredikan: Jesus tolkar också budet mot att svärja falskt och budet mot att dräpa radikalt som förbud mot att alls svärja och att ens vredgas på sin nästa. Men i dessa senare fall rör det sig ju icke om nya bud av formalrättslig karaktär, som det skulle göra, om vi här ha ett förbud mot skilsmässa i formellt rättslig mening. Men hur än denna fråga skall behandlas — jag återkommer till den senare — så synes det ju vara tydligt, att det Nya testamentets ställning till äktenskapet är en annan än Gamla testamentets, varför frågan på goda grunder kan ställas så, som den ställts i det ämne, som förelagts mig: äktenskap och skilsmässa i det Nya testamentet.<sup>1</sup>

Frågan synes då endast bli, vilka de nytestamentliga ställen äro, som här komma i fråga och om deras tolkning.

Men redan här möta vi åtskilliga spörsmål:

1) Är det säkert, att vi i det Nya testamentet möta ett enhetligt vittnesbörd i frågan?

2) Är det verkligen så, att man kan hämta färdiga regler i etiska frågor i det Nya testamentet? Är det icke fastmer så, att det är på anden det kommer an, på helheten? Skall icke hela det etiska handlandet springa fram ur människans totala hållning till Kristus och inte bestå i ängsligt aktgivande på en mängd olika regler och bud?

3) Är man villig att tillämpa den metod, som man på det här ifrågasvarande området gärna brukar, också på andra områden, så att man också tar alla andra Jesusord »bokstavligt», att alls icke gå ed, att vända andra kinden till, att under inga förhållanden ens vredgas på sin broder? Men om man icke är villig härtill, hur skall man så begrunda, att vissa ord, och icke andra skola tagas »bokstavligt»?

4) Inta brotten mot sjätte budet en särställning? Är icke detta fastmer en modern förträngning av begreppet »synd», underhållen av de sensationslystna å ena sidan och av moralisterna å den andra? Härpå kunde man naturligtvis svara: när det gäller äktenskap är just äktenskapsbrott ur-

<sup>1</sup> Föreliggande uppsats är utarbetad 1952 på uppdrag av Kyrkomötets utredningsnämnd. Den skulle vara kort och levereras tämligen fort. Det hade varit grund till att utvidga arbetet och genomtänka problemen igen före tryckningen. Men det skulle föra långt. Jag har därför valt att trycka uppsatsen i oförändrat skick.

synden, medan den är bedrägeri, när det gäller handel. Men denna analogi talar ju i själva verket inte för utan mot en isolering av synderna mot det sjätte budet som »Synden» i en annan och mer speciell mening än andra brott mot de tio buden. En sådan isolering har icke några rötter i det Nya testamentet, där vi tvärtom ha en stark betoning av sammanhanget de olika »synderna» emellan.

5) Isoleringen av en bestämd synd som särskilt svår har också en annan konsekvens, nämligen den att allt, som faller inom detta speciella område skäres över en kam. Men kan man verkligen — om man ändå gör distinktioner och graderingar mellan olika »synder» — fasthålla att bedöma alla skilsmässor utan hänsyn till de olika omständigheterna i det enskilda fallet. Frågan är ju egentligen icke exegetisk och faller därför egentligen utanför mitt ämne, men må i alla fall i största korthet behandlas. Man kan ju t. ex. jämföra följande fall: en gift man har lärt känna en kvinna, som han finner mera tilldragande än sin hustru, söker skilsmässa för att få gifta om sig med denna kvinna och driver detta igenom. I detta fall är ju det nya äktenskapet den direkta fortsättningen på ett äktenskapsbrott, och det synes egendomligt att själva brottets avslutande akt skulle erhålla kyrklig välsignelse. I ett annat fall kan det röra sig om en skilsmässa på grund av vissa tämligen fristående grunder — sinnessjukdom t. ex. Är den senare utan vidare att jämställa med den förra, medan den ogifte — hur han än levat — skulle radikalt skilja sig från båda?

6) Det finns för vigsel av frånskilda tre möjligheter: 1) att radikalt avvisa den, 2) att godtaga den för alla fall, 3) att medgiva olika möjligheter, d. v. s. i realiteten att lämna till den enskilde prästen att viga eller icke viga. Alla lösningarna ha sina vanskligheter. Kan verkligen exegetiken befria oss ur detta dilemma genom otvetydig och klar exeges av de nytestamentliga orden ifråga?

Den frågan kan icke här få något definitivt svar. Det är endast fråga om att så sakligt som möjligt redogöra för de nytestamentliga utsagorna om äktenskap och skilsmässa, att framdraga det nytestamentliga materialet så fullständigt som möjligt och att bedöma det utan att på förhand låta sig influeras av moderna frågeställningar. Detta är, som man lätt kan se, om man jämför olika exegeters yttranden i denna och liknande frågor, icke någon enkel sak, och allt vad jag här kan göra anspråk på är ett försök i denna riktning.

Det torde vara ändamålsenligt att först sammanställa materialet utan några vidare kommentarer:

1) »I haven hört, att det är sagt: 'Du skall icke begå äktenskapsbrott'. Men jag säger eder: Var och en som med begärelse ser på en annans hustru, han har redan begått äktenskapsbrott med henne i sitt hjärta» (Matt. 5: 27—28).

2) »Det är ock sagt: 'Den som vill skilja sig från sin hustru, han skall giva henne skiljebrev'. Men jag säger eder: Var och en som skiljer sig från sin hustru för någon annan saks skull än för otukt, han blir orsak till, att äktenskapsbrott begås med henne. Och den som tager en frånskild kvinna till hustru, han begår äktenskapsbrott» (Matt. 5: 31—32).

3) Då ville några fariséer snärja honom och trädde fram till honom och sade: »Är det lovligt att skilja sig från sin hustru av vilken orsak som helst?» Men han svarade och sade: »Haven I icke läst, att Skaparen redan i begynnelsen 'gjorde dem till man och kvinna' och sade: 'Fördens skull skall en man övergiva sin fader och sin moder och hålla sig till sin hustru, och de tu skola varda ett kött?' Så äro de icke mer två utan ett kött. Vad nu Gud har sammanfogat, det må människan icke åtskilja». Då sade de till honom: »Huru kunde då Moses bjuda, att man skulle giva hustrun skiljebrev och så skilja sig från henne?». Han svarade dem: »För edra hjärtans hårdhets skull tillstodde Moses eder att skiljas från edra hustrur, men från begynnelsen var det icke så. Och jag säger eder: Den som för någon annan saks skull än för otukt skiljer sig från sin hustru och tager sig en annan hustru, han begår äktenskapsbrott». Då sade lärjungarna till honom: »Är det så med mannens ställning till hustrun, då är det icke rådligt att gifta sig . . .» (Matt. 19: 3—10).

4) Då ville några fariséer snärja honom, och de trädde fram och frågade honom, om det vore lovligt för en man att skilja sig från sin hustru. Men han svarade och sade till dem: »Vad har Moses bjudit eder?» De sade: »Moses tillstodde, att en man fick skriva skiljebrev åt sin hustru och så skilja sig från henne». Då sade Jesus till dem: »För edra hjärtans hårdhets skull skrev han åt eder detta bud. Men redan vid världens begynnelse 'gjorde Gud dem till man och kvinna'. 'Fördens skull skall en man övergiva sin fader och sin moder och de tu skola varda ett kött'. Så äro de icke mer två utan ett kött. Vad nu Gud har sammanfogat, det må människan icke åtskilja». När de sedan hade kommit hem, frågade hans lärjungar

honom åter om detsamma. Och han svarade dem: »Den, som skiljer sig från sin hustru och tager sig en annan hustru, han begår äktenskapsbrott mot henne. Och om en hustru skiljer sig från sin man och tager sig en annan man, då begår hon äktenskapsbrott» (Mark. 10: 2—12).

5) »Var och en som skiljer sig från sin hustru och tager sig en annan hustru, han begår äktenskapsbrott. Och den som tager till hustru en kvinna, som är skild från sin man, han begår äktenskapsbrott» (Luk. 16: 18).

6) Men dem som äro gifta, bjuder jag — dock icke jag utan Herrer: En hustru må icke skilja sig från sin man (om hon likväl skulle skilja sig, så förblive hon ogift eller förlike sig åter med mannen), ej heller må en man förskjuta sin hustru. Till de andra åter säger jag själv, icke Herrer: Om någon som hör till bröderna, har en hustru som icke är troende, och denna är villig att leva tillsammans med honom, så må han icke förskjuta henne. Likaså om en hustru har en man, som icke är troende, och denne är villig att leva tillsammans med henne, så må hon icke förskjuta mannen. Ty den icke troende mannen är helgad i och genom sin hustru, och den icke troende hustrun är helgad i och genom sin man, då han är en broder, annars vore ju edra barn orena, men nu äro de heliga. — Om däremot den icke troende vill skiljas, så må han få skiljas. En broder eller syster är i sådara fall intet tvång underkastad, och Gud har kallat oss till att leva i frid. Ty huru kan du veta, du hustru, om du skall frälsa din man? Eller du man, huru vet du, om du skall frälsa din hustru? (1. Kor. 7: 10—16).

7) Då förde översteprästerne och fariséerna dit en kvinna, som hade blivit beträdd med äktenskapsbrott; och när de hade lett henne fram, sade de till honom: »Mästare, denna kvinna har på bar gärning blivit beträdd med äktenskapsbrott. Nu bjuder Moses i lagen, att sådana skola stenas. Vad säger då du? Detta sade de för att snärja honom, på det att de skulle få något att anklaga honom för. Då böjde sig Jesus ned och skrev med fingret på jorden. Men när de stodo fast vid sin fråga, reste han sig upp och sade till dem: »Den av eder som är utan synd, han kaste första stenen på henne». Sedan böjde han sig åter ned och skrev på jorden. När de hörde detta, gingo de ut, den ene efter den andre, först de äldsta, och Jesus blev lämnad allena med kvinnan, som stod där kvar. Då såg Jesus upp och sade till kvinnan: »Var äro de andra? Har ingen dömt dig?» Hon svarad: »Herre, ingen». Då sade han till henne: »Icke heller jag dömer dig. Gi,

och synda icke härefter» (Joh. 8: 3—11 men sannolikt en interpolation, jfr nedan).

Dessa texter kunna väl räknas för att vara de viktigaste. Därtill komma några andra, som också må medtagas:

8) Du som vill lära andra, du lär icke dig själv! Du, som predikar, att man icke skall stjäla, du begår själv stöld! Du, som säger, att man icke skall begå äktenskapsbrott, du begår själv sådant brott! Du, som håller avgudarna för styggelser, du gör dig själv skyldig till tempelrån! Du som berömmar dig av lagen, du vanärar Gud genom att överträda lagen . . . (Rom. 2: 21—23).

9) Ty om någon håller hela lagen i övrigt men felar i ett, så är han skyldig till allt. Densamme som sade: »Du skall icke begå äktenskapsbrott», han sade ju ock: »Du skall icke dräpa». Om du nu visserligen icke begår äktenskapsbrott men dräper, så är du dock en lagöverträdare (Jak. 2: 10—11).

10) »Vad som går ut ifrån människan, detta är det, som orenar människan. Ty inifrån, från människornas hjärtan, utgå deras onda tankar, otukt, tjuveri, mord, äktenskapsbrott, girighet, ondska, svek, lösaktighet, avund, hädelse, övermod, oförsynt väsende. Allt detta onda går inifrån ut, och det orenar människan (Mark. 7: 20—23).

11) . . . Ty från hjärtat komma onda tankar, mord, äktenskapsbrott, otukt, tjuveri, falskt vittnesbörd, hädelse. Det är detta, som orenar människan; men att äta med otvagna händer det orenar icke människan (Matt. 15: 18—20).

12) »Fariséen trädde fram och bad så för sig själv: 'Jag tackar dig, Gud, för att jag icke är som andra människor, rövare, orättrådiga, äktenskapsbrytare, ej heller såsom denne publikan'» (Luk. 18: 11).

13) Veten I då icke, att de orättfärdiga icke skola få Guds rike till arvedel? Faren icke vilse. Varken otuktiga människor eller avgudadyrkare eller äktenskapsbrytare, varken de, som låta bruka sig till synd mot naturen, eller de, som själva öva sådan synd, varken tjuvar eller giriga eller drinkare eller smädare eller roffare skola få Guds rike till arvedel. Sådana voro ock somliga bland eder, men I haven låtit två eder rena, I haven blivit helgade, I haven blivit rättfärdiggjorda i Herrens, Jesu Kristi, namn och i vår Guds Ande (1. Kor. 6: 9—11).

Det är tydligt, att dessa nytestamentliga ord genomgående återspegla

en synnerligen kategorisk och rigorös syn på äktenskapet. Äktenskapet är en gudomlig ordning och därför i princip oupplösligt: Vad Gud har sammanfogat, skall icke människan åtskilja. Äktenskapsbrytare kunna ej få Guds rike till arvedel. Och denna syn på äktenskapet genomföres i de Jesu ord, som naturligt nog stått och måste stå i debattens centrum, i polemik mot den skilsmässopraxis, som den mosaiska lagen medgav. Den mosaiska lagen kombinerade ju nämligen en ytterst rigorös lagstiftning mot äktenskapsbrott — förövaren härav skulle stenas — med en tämligen lax lagstiftning om skilsmässa — mannen kunde ganska lätt skilja sig från sin hustru.

De ifrågavarande gammaltestamentliga texterna, som utgöra bakgrunden för flera nytestamentliga utsagor om äktenskapet, må här kort beröras. Det första står i 5. Mos. 24: 1—4, där skilsmässoförfarandet dock snarare förutsättes och regleras än påbjudes:

Om en man har tagit sig en hustru och äktat henne, men hon sedan icke längre finner nåd för hans ögon, därför att han hos henne har funnit något som väcker hans leda, och om han fördenskull har skrivit skiljebrev åt henne och givit henne det i handen och skickat henne bort från sitt hus och kvinnan sedan, när hon har lämnat hans hus, går åstad och bliver en annans hustru, och nu också denne andre får motvilja mot henne och skriver skiljebrev åt henne och giver henne det i handen och skickar henne bort ifrån sitt hus, eller om denne andre man, som har tagit henne till hustru, dör, då får icke hennes förste man som skickade bort henne, åter taga henne till hustru, sedan hon har låtit orena sig, ty detta vore en styggelse inför Herren; du skall icke draga synd över det land, som Herren, din Gud, vill giva dig till arvedel (5. Mos. 24: 1—4).

Här är alltså äktenskapsskillnad medgiven mannen, och den frånskilda hustrun kan — liksom naturligtvis mannen själv — ingå nytt äktenskap. Men det skall ske i legala former: mannen skall ge den förskjutna hustrun ett »skiljebrev» som ett bevis för att hon icke är en förlupen hustru utan kan ingå ett nytt ärbart äktenskap. Det enda, som förbjudes men som i gengäld framställes som en svår »styggelse», är att hustrun efter ett andra äktenskap återvänder till sin första man. Men varför inställer sig först här den skarpa indignationen? Det hänger väl samman med att hela det »andra» äktenskapet nu kommer i en helt ny dager. Det sista äktenskapet ter sig som en fortsättning av det första och mellantiden som ett äkten-



skapsbrott. Men detta spörsmål har i vårt sammanhang mindre betydelse. Mycket viktigare är en annan fråga, den som i Matteusevangeliet ställes till Jesus: kan en man verkligen skilja sig från sin hustru »av vilken orsak som helst»? För rabbinerna, för »de skriftlärde», var detta i första rummet en exegetisk fråga: Hur skall man tolka orden i 5. Mos. 24: 1, att mannen hos sin hustru funnit »något som väcker hans leda» så att han »får motvilja mot henne»? Därom voro de judiska rabbinerna på Jesu tid icke eniga, och den fråga, som ställes till Jesu var alltså en aktuell fråga. Några företrädde en strängare uppfattning, andra en »mildare». Enligt de förra måste det som »väcker leda» vara något som med skäl väckte leda hos en rättrogen jude, främst naturligtvis otrohet, men också sådant som att hon var mindre nogräknad med de rituella buden och därför också kunde bringa sin man i fara för t. ex. att äta oren spis. Men jämte denna strängare riktning, som fordrade påtagliga skäl, fanns också en mildare riktning, enligt vilken »motviljan» var tillräcklig grund. Men för båda parter stod det naturligtvis fast, att skilsmässa var tillåten, eftersom den förutsattes i Mose lag.

Vad fariséerna och de skriftlärde yttra i evangelierna passar alltså någorlunda till vad vi ur judiska källor veta om dessa ting. Man diskuterade under vilka betingelser skilsmässan var lovlig. Men — som ofta i evangelierna — passar Matteusevangeliets version bäst till den judiska miljön. Det torde vara lämpligt att ett ögonblick dröja vid denna skillnad, som har mycket stor betydelse och spelat en mycket stor roll i tolkningens historia.

Hos Markus fråga »några fariséer», »om det är lovligt för en man att skilja sig från sin hustru». Denna form kan frågan knappast ha haft om det rörde sig om en uppriktigt ställd fråga, ty skilsmässan var ju, som vi sågo, tillåten enligt lagen, och fariséerna vände sig då knappast till Jesus för att få upplysning om den saken. Markusevangeliet förtäljer därför också, att frågan icke var uppriktigt menad: »Då ville några fariséer snärja honom, och trädde fram och frågade honom» (Mark. 10: 2). Samma fariséer referera också Moselagens föreskrift på följande vis: »Moses tillstodde, att en man fick skriva skiljebrev åt sin hustru och så skilja sig från henne». Här beröres som synes icke med ett ord det i denna miljö aktuella spörsmålet om en man behövde ha någon reell grund för sin önskan att skiljas. Markustexten går alltså alls icke in på den inomjudiska debatten

om mannen fick skilja sig »av vilken orsak som helst», såsom det heter i Matteusevangeliet. I överensstämmelse härmed är Jesu svar kategoriskt: »Den som skiljer sig från sin hustru och tager sig en annan hustru, han begår äktenskapsbrott med henne». Svaret passar alltså till frågan: är skilsmässa tillåten? Svar: Nej.

Denna radikala negering av varje skilsmässa fordrar ett tillägg, som också visar, att man avlägsnat sig från den judiska miljön. Ty skall det radikalt inskräpas att varje form för skilsmässa är förbjuden, måste man ju också förbjuda hustrun att skilja sig från sin man. Ett sådant tillägg finns också hos Markus: »Och om en hustru skiljer sig från sin man och tager sig en annan man, då begår hon äktenskapsbrott». I judisk miljö var ett sådant tillägg knappast nödvändigt, ty där stod det från början klart, att det endast är mannen som kan skilja sig från sin hustru. Men om skilsmässan radikalt förnekas, faller ju varje skillnad — i detta avseende — mellan kvinnan och mannen: ingendera kan skilja sig. Och för Markusevangeliets läsare, som levde i en hellenistisk miljö, var ett sådant tillägg nödvändigt. Ty där kunde — åtminstone på romerskt område, och Markusevangeliet är ju kanske som traditionen menar skrivet i Rom — också hustrun ta initiativet till en skilsmässa. Det blev då nödvändigt att lägga till ett förbud också för hustrun att skilja sig, så att icke det skenet kunde uppkomma att hustrun kunde ha en rätt, som icke mannen hade. Det som karakteriserar Markusevangeliets variant är alltså två ting: den radikala negeringen av varje form för skilsmässa och tillbakaträdandet av den judiska miljön. Svaret i Markusevangeliet är obetingat och därför heller icke miljöbetonat.

Detta kategoriska svar är emellertid icke omotiverat utan motiveras utifrån berättelsen i första Mosebok om människans skapelse; dels 1. Mos. 1: 27, dels 2: 24:

Och Gud skapade människan till sin avbild, till Guds avbild skapade han henne, till man och kvinna skapade han dem (1. Mos. 1: 27).

Då sade mannen: »Ja, denna är nu ben av mina ben och kött av mitt kött. Hon skall heta maninna, ty av man är hon tagen». Fördenskull skall en man övergiva sin fader och sin moder och hålla sig till sin hustru, och de skola varda ett kött (1. Mos. 2: 24).

Enligt Jesu utläggning hos Markus (och Matteus, jfr nedan) innebär detta, att äktenskapet till sin mening är ouplösligt. »Så äro de icke mer

två utan ett kött» och kunna alltså icke åtskiljas: »Vad nu Gud har sammanfogat, det må människan icke åtskilja».

Men hur kan detta förenas med den gammaltestamentliga förordningen, som reglerar skilsmässan och alltså förutsätter dess möjlighet? Det är det spörsmål, som fariséerna nu bringa på tal och som måste inställa sig för varje jude på denna punkt. Det är det spörsmålet, som blir det egentligen intressanta i diskussionen sådan den förlöper hos Markus, och i överensstämmelse därmed dyker det därför hos Markus först upp under diskussionens gång — inte från början som hos Matteus. Vill Jesus då sätta Mose-lagen ur funktion? Upphäver han den gammaltestamentliga ordningen för att införa en ny ordning? Frågan kan besvaras med både ja och nej. Utan tvivel skiljes i texten på två ordningar: den ursprungliga och ideala, som finnes uttryckt i 1. Mos. 2: 24: att mannen övergiver sin fader och moder och »håller sig till sin hustru» för beständigt, i det att de tu blivit »ett kött» och följaktligen äro oskiljaktiga, och den senare mosaiska lagen med dess koncession åt »edra hjärtans hårdhet». Men också denna mosaiska ordning hör till »lagen»: den upphäves därför icke och förblir giltig, också därför att den behöves, eftersom människorna äro »hårdhjärtade». På så vis består denna lag liksom andra lagbestämmelser, som förutsätta brott mot Guds vilja. Moselagen upphäves icke, men den förlorar sin uppgift för Kristi lärjungar. Ty de äro kallade till att förverkliga Guds mening med människolivet, också på denna punkt. Förutsättningen är ju nämligen denna, att en ursprunglig ordning, Guds skapelseordning, blivit förstörd, men att denna ursprungliga ordning likväl gäller. Det är — om man fullföljer evangeliets intention — icke fråga om en partiell rigorös lagstiftning inom den allmänna lagstiftningens ram utan om en totalt ny tillvarelseform, som radikalt och på alla områden bestämmes av den »ursprungliga» gudomliga planen och meningen med skapelsen. Och till denna nya tillvarelseform äro lärjungarna kallade. Inför sina lärjungar inskärper därför Jesus enligt Markusevangeliet på nytt att den som skiljer sig från sin hustru, begår äktenskapsbrott (10: 11).

Hos *Lukas*, som över huvud icke så mycket intresserar sig för inomjudisk debatt — men såsom skriftställare väl för den judiska miljön — finns icke diskussionen med fariséerna. Lukas nöjer sig med att återge de ord, som enligt Markusevangeliet äro riktade till lärjungarna (Mark. 10: 11 f) men de äro enligt sammanhanget hos Lukas riktade till fariséerna:

»Var och en, som skiljer sig från sin hustru och tager sig en annan hustru, han begår äktenskapsbrott. Och den som tager till hustru en kvinna, som är skild från sin man, han begår äktenskapsbrott» (Luk. 16: 18).

Här ha vi alltså också en dubbelutsaga, men det är icke såsom hos Markus mannen, som är subjekt i den ena och kvinnan i den andra, utan mannen är subjekt i båda utsagorna. Mannen förbjudes 1) att skilja sig från sin hustru och taga sig en ny hustru, 2) att över huvud gifta sig med en fränskild. Teoretiskt sett är här en möjlighet till skilsmässa lämnad öppen: att mannen skiljer sig från sin hustru men sedan ej ingår nytt äktenskap. Men om författaren till evangeliet alls reflekterat över denna möjlighet är osäkert. Det sannolikaste är väl att också ordet hos Lukas skall uppfattas som ett radikalt förnekande av varje form för skilsmässa.

Här torde det vara bäst att inflika några ord om 1. Kor. 7, där Paulus utgår från förbudet mot skilsmässa i kategorisk form:

»Dem som äro gifta, bjuder jag — dock icke jag utan Herren: En hustru må icke skilja sig från sin man (om hon likväl skulle skilja sig, så förblive hon ogift eller förlike sig åter med mannen), ej heller må en man förskjuta sin hustru» (1. Kor. 7: 10 f). Här föreligger alltså ett förbud riktat till både män och kvinnor — såsom hos Markus, ty också Paulus talar ju till hednakristna, som tillhöra en hellenistisk miljö. Att Paulus riktar budet kategoriskt till männen men för kvinnans del tänker sig möjligheten av en skilsmässa hänger samman med att kvinnan i många situationer kunde bli skild utan att hon kunde göra något däråt. I sådant fall må ej ont bli värre genom ett nytt äktenskap. När det Luk. 18: 16 och flerstädes säges: »den som skiljer sig från sin hustru och tager sig en annan hustru, han begår äktenskapsbrott», så är ju också där tanken den att det nya äktenskapet gör skilsmässan till ett äktenskapsbrott. Visserligen säges — utom 1. Kor. 7: 11 — ingenting direkt om det fallet att någon skiljer sig utan att ingå nytt äktenskap, men så mycket är väl tydligt att det utan att vara på något sätt lovligt dock icke faller under samma dom som det att skilja sig och ingå nytt gifte, vilket är ett »äktenskapsbrott».

Versionen hos *Matteus* skiljer sig från Markus (samt Lukas och Paulus) på flera sätt till hela sin uppläggning. Redan fariséernas fråga är en annan än hos Markus. Hos Markus lyder frågan, som vi sågo, »om det är lovligt för en man att skilja sig från sin hustru». Hos *Matteus* lyder den: »Är det lovligt att skilja sig från sin hustru *av vilken orsak som helst*? Denna

fråga var ett verkligt rabbinskt problem, ty rabbinerna diskuterade, som vi nyss sågo, livligt meningen med orden i 5 Mos. 24: 1: »därför att han hos henne upptäckt något som väcker hans leda». Får en man verkligen skilja sig från sin hustru »av vilken orsak som helst» eller endast under vissa betingelser, och vilka äro dessa i så fall? Frågan hos Matteus kunde för så vitt vara ärligt menad men också hos Matteus heter det, att fariséerna ville snärja Jesus med sin fråga (19: 3).

Också hos Matteus — liksom hos Markus — passa fråga och svar samman, men frågan är icke riktigt densamma och icke heller svaret är det samma. Hos Matteus svarar nämligen Jesus:

Och jag säger eder: Den som *för någon annan orsaks skull än för otukt* skiljer sig från sin hustru och tager sig en annan hustru, han begår äktenskapsbrott (Matt. 19: 9). Här är icke bara tal om ja eller nej utan också om en betingelse: endast under en betingelse är äktenskapsskillnad tillåten: om hustrun bedriver otukt. Men tonvikten faller inte på detta enda undantag utan på förbudet mot skilsmässa. Och hela Matteustexten i övrigt utgår från det oskiljaktiga äktenskapet såsom den enda rätta ordningen. Liksom hos Markus heter det: »Så äro de icke mera två utan ett kött. Vad nu Gud har sammanfogat, det må människan icke åtskilja». Och liksom hos Markus talas om en skapelseordning och om en koncession åt människornas hårda hjärtan: »För edra hårda hjärtans skull tillstodde Moses eder att skiljas från edra hustrur, men från begynnelsen har det icke varit så».

Det är alltså tydligt att också för Matteus är äktenskapet efter Guds vilja oupplösligt. Men hur skall man då förklara, att själva kravet hos honom icke framföres i kategorisk form utan att det gives ett undantag, en betingelse under vilken skilsmässa kan förekomma?

Att klausulen i Matt. 19: 9 icke är en tillfällighet framgår av Matt. 5: 32, där den också förekommer: »Var och en som skiljer sig från sin hustru för någon annan orsaks skull än för otukt, han bliver orsak till att äktenskapsbrott begås med henne».

Redan hos Markus kunde man iakttaga, att förhållandet till Mose-lagens faktiska föreskrifter spelar in: i Mose lag finns en bestämmelse om skilsmässa, och den måste ha en mening och kan ej utan vidare skjutas åt sidan. Hos Markus tolkas detta som en genom människohjärtats hårdhet nödvändig avvikelse från skapelseordningen. Samma tolkning finns, som

vi ha sett, också hos Matteus. Men Matteusevangeliets förhållande till lagen är här — såsom på andra håll — mer positivt än Markus'. Det är för Matteus tydligen en orimlighet att Jesus skulle sätta Moselagen ur funktion. Det måste därför finnas ett fall, då skilsmässa är lovlig. Men för att detta icke skall föra till att principen uppgives — Matteus har ju tydligt tanken om det enligt skapelseordningen ouplösliga äktenskapet — nämnes som enda möjlighet ett nästan groteskt fall, att hustrun bedriver otukt — något som enligt Moselagen var belagt med dödsstraff, varför det ju, *om* man håller sig till lagens bestämmelser endast kunde röra sig om en formell skilsmässa före domens exekverande. Dessa drastiska konsekvenser ha fört till besvärliga problem, som givit upphov till en hel litteratur. De vanligaste lösningsförsöken gå antingen ut på att judarna på Jesu tid ej upprätthöllo dödsstraffet i detta och andra fall — dödsstraff skulle ju åtminstone enligt Joh. 18: 31 approberas av ockupationsmakten — eller också att det grekiska ordet porneia här ej skulle ha sin vanliga betydelse och avse någon mindre radikal förseelse mot sexualetiken. Men detta senare stöter på flera svårigheter, dels därför att porneia regelmässigt har betydelsen otukt, dels därför att också äktenskapsbrott enligt Mose lag var belagt med dödstraff — jfr nedan till Joh. 8: 3 ff. I sådana fall skulle ju också skiljebrevet sakna mening. Avsikten med detta var ju nämligen att skydda den frånskilda kvinnan. Med detta brev i handen hade hon ett bevis för att hon icke var en förlupen hustru utan blivit förskjuten av mannen. Med det i handen kunde hon inträda i ett nytt ärbart äktenskap. Enligt judisk rätt kunde därför det här framförda »undantaget» knappast ha någon reell betydelse. *Om* denna klausul skulle vara ursprunglig och Jesus alltså sagt att skilsmässa vore lovlig endast om kvinnan gjort sig skyldig till otukt, måste fariséerna, som väl kände judisk lag och praxis, snarast ha uppfattat detta som ironi, som ett endast skenbart undantag utan någon som helst praktisk betydelse.

Men även om denna tolkning av orden »utom för otukt» icke skulle vara riktig, så synes i alla fall så mycket vara säkert, att också Matteusversionen som helhet förutsätter äktenskapets principiella ouplöslighet. Formellt sett göres visserligen ett undantag men icke i realiteten. Men varför göres det då alls? En möjlighet är den ovan antydda, att själva förekomsten av förordningen om skilsmässa i 5. Mos. 24, förutsätter att det finns fall, där lagen kan tillämpas. Undantaget är då icke förestavat

av praktiska hänsyn, så att mannen med den otuktiga hustrun kan få skilsmässa, utan av hänsyn till Skriftens bokstav. Skulle det däremot vara så att klausulen är förestavad av praktiska hänsyn, måste väl konsekvensen bli att man betraktar klausulen som ett senare tillägg, som tillfogats för kyrkotuktens behov. Men hur man än ställer sig härtill, så blir det därvid att det radikala avvisandet av varje skilsmässa är det dominerande motivet i den synoptiska traditionen.

Men är då redan skilsmässa äktenskapsbrott? Intet av de nytestamentliga ställena påstår detta: det står icke: »den som skiljer sig begår äktenskapsbrott». Äktenskapsbrottet kommer till stånd först genom det nya äktenskapet. Därför kan också Paulus säga, att hustrun icke skall skilja sig från sin man, men *om* hon skiljer sig, skall hon antingen förbli ogift eller förlika sig med mannen — att hon efter ett eventuellt nytt äktenskap skulle återvända till den förste mannen är det därvid naturligtvis alls icke tal om, detta var ju redan enligt 5. Mos 24: 4 en svår styggelse. Och därför heter det i evangelierna, att den som skiljer sig från sin hustru och tager en ny hustru begår äktenskapsbrott och att den som skiljer sig från sin hustru och därigenom möjliggör ett nytt äktenskap för henne, han »blir orsak till att äktenskapsbrott begås med henne». Likaså begår en man som gifter sig med en frånskild hustru äktenskapsbrott. Förutsättningen är tydligen den att äktenskapet — trots skiljebrevet — egentligen består, ty vad Gud sammanfogat kan människan icke åtskilja. Om mannen däremot *dör*, är kvinnan verkligen fri och kallas ej äktenskapsbryterska, om hon gifter sig med en annan (Rom. 7: 1 ff). Men detta att först ett nytt äktenskap kallas äktenskapsbrott betyder efter de texter, som citerats, tydligen icke att det är lovligt att skilja sig blott icke någon av parterna gifter om sig. För det första heter det ju, att de två blivit ett kött och att människan icke kan åtskilja, vad Gud sammanfogat, och härav framgår att redan skilsmässan oavsett konsekvenserna är ett brott mot Guds vilja. För det andra blir den som låtit skilja sig även om han själv icke skulle ingå nytt äktenskap »orsak till att äktenskapsbrott begås» med hans frånskilda hustru och blir alltså medskyldig.

Så synes det alltså röra sig om ett ganska enkelt spörsmål, när man frågar efter det Nya testamentets ställning till äktenskap, skilsmässa och omgifte: äktenskapet är efter Guds vilja ouplösligt, den som skiljer sig och gifter om sig begår äktenskapsbrott. Det enda problem, som tycks bli

över, är om Jesus generellt och radikalt förbjudit äktenskapsskillnad eller om han gjort ett undantag: »utom för otukts skull». Denna fråga har också spelat en stor roll ända sedan den gamla kyrkans dagar.

Utgångspunkten i all äldre utläggning är att Skriften icke kan motsäga sig själv och särskilt att Jesus icke kan motsäga sig själv. Markus-texten med det radikala förbudet och Matteustexten med det enda undantaget måste alltså konformereras. Hur går detta till?

Augustinus har på detta spørsmål givit ett svar, som blivit bestämmande för nästan hela den katolska uttolkningen. Han företräder i saken den radikala linje, som finns hos Markus: äktenskapet är oupplösligt och en upplösning av äktenskapet är under alla förhållanden förbjuden. Men hur går detta att förena med Matteustexten? Augustinus gör här en juridisk distinktion: Markus talar verkligen om skilsmässa, äktenskapets reella och formella upplösning. Den är förbjuden. Matteus däremot talar om vad vi snarast skulle kalla hemskillnad, att makarna utan äktenskapets reella upplösning leva var för sig. En sådan »hemskillnad» är enligt Augustinus alltså lovlig under den i Matteus-evangeliet nämnda betingelsen, om hustrun gjort sig skyldig till otukt. Denna tolkning är emellertid icke möjlig. I grundtexten användes i båda fallen samma ord, och det är rent godtycke att tolka ordet på ett sätt hos Markus och på ett annat hos Matteus. Och detta ord betecknar ovedersägligen skilsmässa och intet annat. Augustinus inför alltså för texten främmande kategorier. Men — som sagt — genom århundraden har denna tolkning dominerat i den katolska tolkningen och även satt sina spår i kyrkomötesbeslut och påvebullor och därigenom behärskat den katolska kyrkans teori och praxis. På senaste tid ha emellertid några katolska teologer och exegeter, som insett vanskligheten i Augustinus' utläggning, försökt att finna en ny utväg — utan att bryta med själva grundprincipen om äktenskapets oupplöslighet, som ju nu icke mera kan brytas, då ju hela den katolska traditionen står där bakom med sin uppfattning av äktenskapet som ett sakrament. Denna tolkning går korteligen ut på, att Matteus-texten, som liksom Markus-texten talar om verklig skilsmässa (detta är alltså avvikelser från Augustinus), skall tolkas så: »Den som skiljer sig från sin hustru — vore det än för otukts skull — och tager sig en annan hustru, han begår äktenskapsbrott». Om denna tolkning är riktig, blir det som synes ingen skillnad



mellan Markus' och Matteus' version, ja Matteus inskräper då ännu skarpare än Markus äktenskapets absoluta oupplöslighet.

Då denna tolkning främst grundar sig på filologiska argument är det omöjligt att här diskutera densamma. Blott så mycket kan sägas att det finns vissa analogier till ett sådant uttryckssätt men att analogierna — åtminstone i de flesta fall — halta. Därtill kommer att det tydligen icke fallit någon av de gamla grekiska kyrkofäderna — som dock hade grekiska till modersmål — in att tolka de ifrågavarande orden på annat sätt än den traditionella tolkningen förutsätter: »utom för otukts skull». I själva verket torde vi endast stå inför en ny förlägenhets-utväg.

Den nyare exegetiken utgår icke utan vidare från att Skriften överensstämmer med sig själv utan vill genom en kritisk undersökning och analys av de skrifter — eller skriftdelar — som ingå i vår Bibel, nå fram till en historisk tolkning. Motsättningen till den äldre exegetiken med dess ofta konstlade harmoniseringsförsök har därvid fört till en reaktion, som ofta lett till en alltför minutiös uppdelning i källor och ett alltför hastigt konstaterande av »motsägelser». I dessa hänseenden kan man nu iakttaga en viss reaktion, och man är mera benägen än tidigare att betona enheten bakom mångfalden och att framhäva den bibliska religionens egenart. Men detta innebär icke — där man icke ger upp forskningskravet — en blott återgång till det gamla. Principiellt sett måste forskningen stå fast vid att var text måste tolkas för sig. Men det betyder att man avväger likheter och olikheter utan att för rättrogenhetens skull förneka olikheter eller för radikalismens skull förneka likheterna.

Detta gäller också utforskandet av evangelierna. Så ställas vi åter inför frågan om de båda varianterna i Jesusordet om skilsmässan men nu utan att utgå från att de måste stämma överens. Möjligheterna att det sakligt sett icke finnes någon skillnad står med andra ord alltjämt öppen men också den andra möjligheten — att det rör sig om verkliga varianter — måste tas med i betraktande. Några harmoniserande tolkningar ha i det föregående avvisats, en annan har antytts som plausibel, nämligen den att den klausul, som Matteustexten har, endast är skenbar. Möjligen kunde man härför anföra en analogi. I Lukas-varianten av ordet om Jonas-tecknet står att intet annat tecken skall givas »än profeten Jonas' tecken» (Luk. 11: 29). Detta betyder där i realiteten intet tecken, ty hos Lukas är det Jonas' predikan — icke som hos Matteus Jonas' vistelse i den stora

fiskens buk — som är »Jonas' tecken». På samma sätt skulle klausulen om otukten nämna ett undantag, som inte var något undantag eller ett orimligt fall. I realiteten skulle vi då också hos Matteus ha ett radikalt förbud mot skilsmässa. Men vanligare är att man — även om man icke kan enas om klausulens innebörd — dock antar, att Markus- och Matteus-texterna innehålla verkliga varianter av ett och samma Jesusord. Spörsmålet blir då vilken form, som är den ursprungliga. Fem skäl — kanske flera — kunna anföras för Markus-evangeliets prioritet.

1) Allmänna iakttagelser, som ha visat att Markus-texten som regel har prioriteten framför Matteus och Lukas.

2) Kontexten: »Vad Gud har sammanfogat, skall människan icke åtskilja», »från begynnelsen var det icke så», »de tu skola varda ett kött». Denna kontext passar egentligen endast till ett radikalt avvisande av skilsmässan.

3) Det är lättare att förstå klausulens införande än dess bortfall.

4) Klausulen har en juridisk anstrykning, som knappast är ursprunglig. Ingenstädes eljest i evangelierna förekommer det att Jesus motiverar en avvikelse från det radikala kravet med den andra partens sviktande. Det är tvärtom det mest karakteristiska i Jesu »morallära» att etiken göres oberoende av den andres förhållande: om man är vänlig mot vänner, vad synnerligt är det, nej, älsken edra ovänner, etc.

5) Den radikala formen synes vara förutsatt av Paulus i 1. Kor. 7: 10.

De tre första argumenten torde vara de starkaste. Till det fjärde återkommer jag, beträffande det femte kan man anføra att vi ju hos Paulus icke ha något referat utan endast en hänvisning till Jesu ord.

Till förmån för Matteus-texten talar däremot egentligen — så vitt jag kan se — blott ett men ett ganska starkt argument: debatten i den form den möter hos Matteus har en starkare förankring i den judiska miljön än Markus-varianten. Man kan därför icke utan vidare avvisa möjligheten att Matteus-texten har den ursprungligaste formen.

Men även om så skulle vara förändrar detta icke något i helhetsbilden. Som redan ovan framhållits företräder Jesus också enligt Matteus-versionen den tanken att äktenskapet är principiellt ouplösligt och att skilsmässan strider mot Guds mening med äktenskapet. Därom kan intet tvivel råda.

Och dock återstå ännu några problem, av vilka jag här något vill dröja vid tre: för det första, vad har det för betydelse, att Moses »tillstatt»

skilsmässa »för edra hjärtans hårdhets skull». Vilken plats ha de orden i sammanhanget? För det andra: vilken är egentligen pointen i polemiken mot fariséerna? Rör det sig bara om olika stränghet, så att fariséerna tillåta skilsmässa — under vissa betingelser — medan Jesus icke under några omständigheter — eller endast under en omständighet — tillåter den? Eller ligger motsättningen djupare? För det tredje — det föregående spørsmålet för direkt över i detta: Har icke det äktenskapsideal, som här företrädes, också andra konsekvenser än förbudet mot skilsmässa? Hur skall man eljest förstå orden: »från begynnelsen var det icke så» och orden: »Var och en som med begärelse ser på en annans hustru, han har redan begått äktenskapsbrott med henne i sitt hjärta?» (Matt. 5: 28).

1) Jesus nekar ej att skilsmässa kan förekomma. Den strider visserligen mot Skaparens avsikt och mening med äktenskapet. Men människorna äro onda och därför har Moses »tillstätt» skilsmässa »för edra hjärtans hårdhets skull». Det rör sig alltså om en nödförordning, som går ut ifrån att idealet icke kan upprätthållas bland syndiga människor. Detta betyder tydligen icke att skilsmässa är »tillåten», icke är ett brott emot Guds vilja. Skilsmässan motiveras icke utifrån olika eventuella, mer eller mindre plausibla motiv, som helt eller delvis rentvå den som låter skilja sig. Det finns här ingen moralisk eller kvasimoralisk motivering för skilsmässan. Vi laborera med motsättningen: antingen avvisar man skilsmässan över huvud eller också räknar man med att den kan vara motiverad utifrån vissa mer eller mindre plausibla hänsyn. Jesus räknar med skilsmässa men icke med någon plausibel motivering: skilsmässan har sin grund i människans hårda hjärta och »för edra hjärtans hårdhets skull» tillstodde Moses eder att skiljas.

2) Jesu ord om skilsmässan äro i evangelierna traderade som ett led i Jesu uppgörelse med fariséerna. I den nyaste fasen i evangelieforskningen, inom den s. k. »formhistoriska skolan» har man ofta i sådana fall gjort gällande antingen att hela »stridssamtalet» är en återspeglning av den äldsta församlingens debatter med judar eller också att ett äkta Jesusord kan ha infogats i en »ramberättelse». I båda fallen möter man den inklädnad i vilken ett Jesusord framträder i den evangeliska traditionen med en viss skepsis. Denna hållning motiverar man bl. a. med hänvisning till att de olika synoptiska evangelierna, också när det traderade Jesuordet framträder i identisk eller nästan identisk form, ofta ha inledningar, som av-

vika från varandra. Också i fråga om perikopen om skilsmässan föreligger ett sådant fall. Själva den inledande frågan är icke formulerad på samma sätt, och vi ha sett att frågan både hos Markus och Matteus passar till den form som Jesu svar fått hos de båda evangelisterna. Men därtill kommer att debatten enligt de båda evangelisterna förlöper olika. Enligt Markus kommer Jesus strax med en motfråga: »Vad har Moses bjudit eder?» och fariséerna svara: »Moses tillstodde att en man fick skriva skiljebrev åt sin hustru och så skilja sig från henne». Och så kommer Jesu svar: »För edra hjärtans hårdhets skull etc». Hos Matteus svarar Jesus strax med hänvisningen till 1. Mos. 1: 27 och 2: 24: »Haven I icke läst, att Skaparen redan i begynnelsen etc», och så komma fariséerna med motfrågan: »Hur kunde då Moses bjuda, att man skulle giva hustrun skiljebrev etc» och så följer Jesu andra svar:» . . . från begynnelsen var det icke så . . .» Också här måste man säga sig att den form debatten fått hos Matteus passar bättre till miljön och gör ett mer konkret intryck av en levande debatt med frågor och motfrågor. Dessa varianter utesluta naturligtvis att vi i båda fallen ha ett troget referat av debattens verkliga förlopp. Endast den ena varianten kan vara riktig. Men möjligheten finns också att båda versionerna äro försök att ge de traderade Jesusorden en passande ram. Men försöken kunna i så fall icke vara oberoende av varandra. Det är ju nämligen egentligen icke debattens material som varierar, det är huvudsakligen grupperingen som varierar. I båda versionerna rör sig debatten om skilsmässa med hänvisning till moselagens bestämmelse om skiljebrev och om äktenskapets oupplöslighet med hänvisning till 1. Mos. 1: 27 och 2: 24.

Emellertid torde man i det här föreliggande fallet tämligen tryggt kunna påstå, att det rör sig om Jesusord med polemisk innebörd. Även om orden icke vore traderade i form av ett »stridssamtal», måste man säga sig att de höra hemma där.

Detta har stor betydelse också för ordens förståelse. Rör det sig nämligen om en debatt med fariséer rör det sig icke om en debatt med immoralister utan med moralister. Detta betyder naturligtvis icke att ordet om äktenskapets oupplöslighet skulle bli mindre radikalt och blott vara ett polemiskt infall utan principiell betydelse. Men det betyder, att udden är riktad mot ett annat håll än vi äro benägna att tänka oss. Fariséerna menade — på grundval av moselagens föreskrifter — att om en man lät skilja sig, så var han i sin fulla rätt, blott han uppfyllde formaliteterna

och skrev det skiljebrev, som lagen påbjöd. Så var saken klar och ingen kunde förebrå honom något. Han har fullgjort lagens föreskrifter. Det är denna attityd, som Jesus angriper. Iakttagandet av vissa formella stadgar kan icke fritaga någon från att vara bunden vid Guds mening och avsikt med äktenskapet.

Om man förstår detta Jesusord på detta sätt, passar det också in i den evangeliska traditionen i stort. Om det skulle vara så att Jesus här på en bestämd enskild punkt skärper lagens fordran och förbjuder skilsmässa, som dock lagen tillåter, så skulle detta ord inta en särställning inom den evangeliska traditionen. Rör det sig däremot om att hävda att man icke genom det formella iakttagandet av en föreskrift i lagen, här utfärdandet av ett skiljebrev, på något sätt har uppfyllt hela Guds fordran, står detta ord i bästa samklang med den övervägande tendensen i en rad Jesusord och hela evangeliets väsen. Denna tolkning ger också relief åt orden: »för edra hjärtans hårdhets skull», som eljest komma bort därför att man inte får någon riktig mening i dem. Orden äro då riktade till den lagrättfärdige, den egenrättfärdige — icke till syndarna — och inskräpper, att han icke genom iakttagandet av det formella kravet om skilsmässa är fritagen från skuld. Lagen fritar icke från skuld, ja den är själv motiverad av människornas ondska. Vad Jesus då gör är icke så mycket att förbjuda skilsmässa — det gör han egentligen icke! — utan vad han gör det är att han förklarar att äktenskapsskillnad under alla förhållanden strider mot Guds avsikt och mening med äktenskapet och att den som bryter äktenskapet bryter mot Guds vilja, även om han iakttager de legala formerna.

3) Därmed äro vi redan inne på det tredje spørsmålet, nämligen om äktenskapsidealet i dess fulla omfattning och dess relation till det speciella spørsmålet om skilsmässa. Om det sagda är riktigt kommer man till det för den rådande debatten ganska viktiga resultatet att lydningen för ett speciellt bud ingalunda kan vara till fyllest. Man kan därför vända på saken och säga, att man ingalunda kan rädda sig in bland de oförvitliga därigenom att man icke låter skilja sig. Om man kommer in på den linjen har man i själva verket betänkligt närmat sig den »fariséiska» ståndpunkten eller den i evangelierna tecknade fariséiska ståndpunkten. Då har man bortsett från polemikens adress.

Det är nämligen tydligt, att man icke kan reducera debatten i Matt. 19 och Mark. 9 till ett spørsmål om skilsmässans vara eller icke vara.

Det är icke ett tillfredsställande referat av debatten om man refererar den så: i en debatt mellan fariséerna och Jesus om skilsmässan förfäktade de förra, att skilsmässan var lovlig — ehuru man kunde diskutera under vilka betingelser den kunde ske — medan Jesus förklarade att den under inga betingelser — eller endast under en betingelse — var lovlig. Visserligen är det så fariséerna ville ha det, och det är också så vi — eller i varje fall de flesta av oss — vilja ha det. Vi skola ställa frågan, och Jesus skall svara på den och icke på något annat.

Men detta stämmer icke med den bild den evangeliska traditionen ger oss, och det är allt skäl att antaga att traditionen på denna punkt har rätt. Ty också i den äldsta kyrkan var man intresserad av att få bestämda svar av Jesus på bestämda frågor. Har en förvandling av traditionen skett, så har den därför snarare fört i denna riktning än den motsatta. Men nu visar den evangeliska traditionen på många punkter att Jesus icke svarar på ett upplagt spörsmål: man ber honom om hjälp att slita en arvtvist, och han svarar med en varning för girighet, man ber honom om ett besked om det är »lovligt att giva kejsaren skatt» och han svarar med ett ord om att ge Gud vad Gud tillhör, man frågar honom om skilsmässans betingelser och han svarar med en hänvisning till Guds avsikt och mening med äktenskapet. Hela tiden föres spörsmålet över från detaljen till helheten.

Därför ses också skilsmässan såsom del i en helhet. Det som är det väsentliga i perikopen är icke avvisandet av skilsmässan utan det bakomliggande äktenskapsidealet. Har man premisen: det äktenskap som Gud velat, har man också konsekvensen: äktenskapet är ouplösligt, och skilsmässan strider mot Guds vilja. Men om man tar konsekvensen: äktenskapet kan ej upplösas, så har man därmed ej idealet. Att här vända om satsen är ett utslag av begreppsförvirring.

Den helhet, det här är fråga om, är det »ideala äktenskapet» eller rättare äktenskapet efter Guds vilja. Därmed menas tydligen icke ett äktenskap, som hjälpligt håller ihop, utan något mycket mera. Hur strängt detta är tänkt framgår särskilt av två ting. För det första hänvisningen till skapelseordningen: »från begynnelsen har det icke varit så». Ty dessa ord avse väl i sammanhanget just att äktenskapet till sin mening var ouplösligt men att detta skulle vara hela innebörden i denna hänvisning till »begrynnelsen» kan icke vara riktigt. Vi ha tvärtom här att se tanken

på en fullkomlig värld, sådan som den direkt utgått av Skaparens vilja. Enligt denna äro »de tu ett kött», och det att skilja de tu är som att skära sönder en kropp. För det andra ha vi i Jesusordet: »Var och en som med begärelse ser på en annans hustru, han har redan begått äktenskapsbrott med henne i sitt hjärta». Detta ord är ju oerhört mycket strängare än det andra. Där står det ju inte ens att den som skiljer sig begår äktenskapsbrott utan att den som skiljer sig och gifter om sig begår äktenskapsbrott, här säges det att redan den som »ser på en annans hustru till att begära henne» begår äktenskapsbrott »i sitt hjärta». Båda orden få ju sin stränghet därav att ett tekniskt uttryck från äktenskapsrätten överföres till ett förhållande, som icke är äktenskapsbrott i ordinär mening. Men avsikten härmed är icke en ändring av äktenskapsrätten — även om saken genom århundraden uppfattats så — utan griper mycket djupare än så. Det är visserligen tydligt att om denna syn på äktenskapet genomföres, så försvinner skilsmässan men icke egentligen därför att den förbjudes utan därför att den faller bort. Förbudet mot äktenskapsskillnad kan då endast få den betydelsen att det slår vakt om äktenskapet helgd. Att ta ut förbudet mot skilsmässa ur detta större sammanhang och upprätthålla det utan avseende på äktenskapsidealet kan knappast försvaras med någon hänvisning till evangeliet.

I detta sammanhang torde det vara lämpligt att diskutera några spörsmål, som i diskussionen om Matt. 19 och Mark. 10 ofta komma bort men som dock ha en viss betydelse — och som ha spelat en ganska stor roll i den katolska diskussionen. Redan ovan har påpekats att Jesus ju icke förbjuder skilsmässa, han förutsätter att skilsmässa kan äga rum av hänsyn till »hjärtats hårdhet». Detta problem måste ju uppkomma, då man radikalt juridiskt vill tolka Jesusordet om skilsmässa och icke halv-juridiskt, som oftast är fallet på protestantiskt håll. Hur skall man förklara hänvisningen till »hjärtats hårdhet» som motivering för att Moses »tillstodde» skilsmässa? Om skilsmässan radikalt avvisas, hur kan det då bli tal om en skilsmässa på grund av hjärtats hårdhet? Förklaringen ligger enligt en vanlig tolkning däri, att Jesus talar till judar och icke till lärjungar. Ett visst stöd får denna tolkning i Markustexten, som tydligt skiljer på Jesu ord till judarna i debatten med fariséerna och de ord, som han strax därefter i enrum riktar till lärjungarna. Där återkommer Jesu rigorösa krav på äktenskapets oupplöslighet utan något som helst tal om Mose-

lagens skilsmässobestämmelser. Meningen måste vara att dessa fallit bort för lärjungarnas del, vilket ju är helt naturligt, då lärjungarna äro de som kallats till ett liv i Jesu efterföljd i obrottslig trohet mot Guds vilja. Det är andra, som ha »hårda hjärtan» och därför kunna tillåtas att skilja sig. Detta är naturligtvis på visst sätt riktigt: för den som lever efter Guds vilja faller skilsmässan bort.

När katolsk exeges förfäktar den nämnda ståndpunkten, beror det emellertid icke bara eller ens främst på dessa exegetiska övertåganden utan på den katolska läran om äktenskapet som ett sakrament. Det judiska äktenskapet var emellertid icke något sakrament, och det ligger därför icke något orimligt i att Jesus förutsätter att judar kunna skilja sig för hjärtats hårdhets skull — det heter ju också i de ord, som riktas till fariséerna: »för *edra* hårda hjärtans skull». Men om denna tolkning kan vara riktig, är naturligtvis högst tvivelaktigt. Den inför en distinktion mellan äktenskap och äktenskap, som är texten helt främmande och som skulle innebära, inte bara att fariséerna och Jesus ha olika tankar om äktenskap och skilsmässa utan också att de skulle tala om helt skilda ting — vilket Jesus skulle ha vetat men icke sagt ett ord om och fariséerna icke haft en aning om. Den konsekvent juridiska uppfattningen av Matt. 19 och Mark. 10 för så vitt jag kan se ad absurdum.

Men också den halvt juridiska tolkningen är ohållbar. Det vill säga: texten talar tydligt nog om idealet men säger intet om hur man skall förfara, om idealet icke uppehålls. Det står inte ett ord om hur man då skall förfara för att begränsa det onda — det som är juridikens uppgift.

I detta sammanhang torde det vara lämpligt att också säga några ord om en evangelieperikop, som synes stå Matt. 19 och Mark. 10 så fjärran som tänkas kan, berättelsen i Joh. 8: 3—11 om äktenskapsbryterskan.

Till att börja med är det tillbörligt att vi notera att perikopen visserligen tillhör vårt kanoniska Johannesevangelium men dock icke kan anses höra till det ursprungliga Johannesevangeliet. Denna text saknas nämligen i de äldsta och bästa handskrifterna. Därtill kommer, att den helt saknar johanneisk prägel och att den i några handskrifter kommit att inflyta på andra ställen i våra evangelier. Några handskrifter ha sålunda denna text mellan Joh. 7: 36 och 7: 37, andra mellan Luk. 21: 24 och 21: 25, andra åter mellan Luk. 21: 38 och 21: 39. Det är därför tydligt att denna perikop ej stått i det ursprungliga Johannesevangeliet — och ej heller i något



annat av våra evangelier. Men detta hindrar ej att stycket kan vara gammalt eller rent av äkta. I varje fall bör också denna text få en plats här.

En kvinna, som blivit beträdd med äktenskapsbrott på bar gärning föres till Jesus, och skriftlärde och fariséer erinra om Moselagens föreskrift, att hon skall stenas. Och frågan lyder: »vad säger du?». Också denna fråga är i evangeliets framställning en snärjande fråga: ett ja skulle innebära att kvinnan skulle dödas, ett nej skulle ställa Jesus i opposition mot den mosaiska lagen (3. Mos. 20: 10, 5. Mos. 22: 22). I denna situation kommer svaret: »den av eder som är utan synd, han kaste den första stenen på henne». Detta svar utgår naturligtvis från förutsättningen, att ingen är utan synd. Men det bortser däremot ifrån att det icke är fråga om privatjustice utan om att handhava lagen — ett konsekvent tillämpande av det förfaringssätt, som här användes, skulle ju omintetgöra varje rättsförfarande, då man ju inte kunde få någon domare, som var utan synd. Men pointen ligger väl just häri. Debatten begynner på det juridiska planet men föres av Jesus över till frågan om »hjärtat». På det viset kan man t. o. m. finna ett visst sammanhang mellan den tanke, som ligger bakom i Matt. 19 och Mark. 10 och den som vi möta här.

Ytligt sett förhåller det sig väl snarast tvärtom. Man får ju det intrycket, att Jesus i det synoptiska ordet om skilsmässan är anstötligt sträng, medan han här är lika anstötligt mild. Vi få inte i någotdera fallet graderingar. Man kunde ju annars i ena fallet ha väntat sig en viss rimlig gradering av olika skilsmässofall med angivande av, när de kunde vara motiverade, i det andra fallet ett mildare straff än dödsstraff men dock ett straff. Nu få vi intetdera — utom möjligen i Matteusversionens ord: »utom för otukts skull».

Hur skall man förklara detta? För det första kan anmärkas att utvägen med ett mildare straff icke existerade för rabbinerna, för Jesus eller för Paulus. Skulle kvinnan dömas, skulle hon dömas efter lagen. Domen kunde bortfalla — den utvägen var tänkbar, huru svår den än var för en rätttrogen jude — men den kunde icke ruckas efter gottfinnande. Det är därför helt i sin ordning, när det i texten heter blott: »har ingen dömt dig?», och Jesus säger: »icke heller jag dömer dig». Domen efter den gammaltestamentliga lagens föreskrift — döden genom stening — bortfaller och därmed domen över huvud. Men detta innebär givetvis icke att kvinnans

handlingssätt godtages. Detta är självklart också utan orden: »Gå och synda icke härefter».

Det finns därför trots allt ett samband mellan »strängheten» och »mildheten», nämligen avvisandet av alla gränsdragningar, som tillåter mig att klart och påtagligt skilja de oförvitliga och de andra. Detta är ju också ett drag, som går igenom hela den evangeliska traditionen. I och för sig kunde man kanske därför gott hålla också Joh. 8: 3—11 för äkta. Men dess bevitning är ju som sagt ovanligt svag och för frågans avgörande — om ett sådant kan komma till stånd — måste man ju också indraga andra argument än dem som höra med i vårt sammanhang.

Det kunde vara mycket att tillägga. Särskilt hade jag haft för avsikt att något mer än som skett gå in på uttolkningen av ifrågakommande texter inom protestantisk forskning på olika håll, särskilt reformert och anglikansk och det blir kanske anledning att komma tillbaka härtill. För tillfället måste jag alltså sätta punkt här och slutar blott med några sammanfattande punkter:

1) Evangelietexterna ge klart vid handen att äktenskapet enligt Jesu mening till sin idé är oupplösligt och att skilsmässan strider mot Guds mening och avsikt med äktenskapet.

2) Spörsmålet är i evangelierna icke behandlat som ett juridiskt spörsmål. Upptakten — med fariséernas fråga — är visserligen juridisk men icke genomföringen — med Jesu svar.

3) Polemiken är riktad mot fariséerna — d. v. s. moralisterna och icke syndarna — mot den tanken, att jag kan bestå inför Gud om blott formaliteterna äro i ordning.

4) Punkt 1) innebär att redan skilsmässan är ett brott mot Guds vilja, oavsett om något nytt äktenskap följer eller icke. Men ett sådant brott kallas icke »äktenskapsbrott». Först när ett nytt äktenskap ingås säges att det rör sig om ett äktenskapsbrott.

5) Några graderingar göras icke, och de strida egentligen mot hela andan i de yttranden av Jesus, som här komma ifråga.

# LOV OG NÅDE I LUTHERS GALATERBREVS- FORELÆSNING 1516/17

AV CAND. THEOL. LEIF GRANE, KÖPENHAMN

Til galaterbrevsforelæsningen 1516/17 har vi intet manuskript fra Luthers hånd, men blot en enkelt nedskrift. Alligevel er vi i den lykkelige situation at kunne fastslå, at det drejer sig om et særdeles pålideligt dokument, hvilket let kan ses ved en sammenligning med den trykte galaterbrevskommentar fra 1519, som netop er blevet til på grundlag af forelæsningen. En meget stor del af scholierne findes næsten ordret i kommentaren. Derimod er det meste af glosserne og nogle af scholierne faldet bort eller væsentlig ændret. Dertil kommer, at kommentaren rummer en mængde nyt stof, ikke mindst af polemisk art, men naturligvis også en række teologiske ændringer og tilføjelser.<sup>1</sup> Men i hvert fald lader det sig godtgøre, at vor tekst til forelæsningen er tilforladelig.

## I. LOVEN OG SYNDEN

### *Lovretfærdigheden*

I forbindelse med spørgsmålet om forholdet mellem lov og nåde kommer man ikke uden om at beskæftige sig med syndens problem. Det vil derfor være rimeligt at begynde med at undersøge, hvad Luther i Galaterbrevsforelæsningen forstår ved synd, thi netop synden er årsag til, at lov og nåde i vis forstand står i modsætning til hinanden. Udfra Gal. 2,16: »Men da vi ved, at ingen bliver retfærdiggjort af lovgerninger, men kun ved tro på Jesus Kristus» etc., fastslår Luther, at definitionen på retfærdighed, i modsætning til den almindelige definition: »Retfærdighed er den dyd at give enhver, hvad der tilkommer ham» (Aristoteles), her lyder:

<sup>1</sup> WA 57,2. afd.: Die erste Vorlesung über den Galaterbrief 1516/17 (herefter citeret som: 57 G) s. XI ff., hvor der gives en statistik.

»Retfærdighed er tro på Jesus Kristus«.² Heraf drager han den konklusion, at al synd — da synd er det modsatte af retfærdighed — derved reduceres til vantro, infidelitas,³ thi al synd, siger han videre, sker enten af kærlighed til de jordiske goder, som mennesket har del i under medgang, eller af den frygt for at blive berøvet for dem, som opstår under modgang.⁴ Hvad vil nu dette sige? Det vil sige, at mennesket synder, når det a) under gode kår tilegner sig det, som skaber de gode kår, hvorved dette og ikke Kristus bliver genstand for dets tillid, og når det b) under modgang opgiver alt håb, fordi det ingen støtte kan finde i det, som det kan forføje over, i stedet for at forlade sig på Kristus. At synden er vantro, vil da sige, at den består i menneskets forsøg på at skabe sig en af Kristus uafhængig sikkerhed og i den fortvivlelse, som opstår, når det menneske, som stadig har dette mål, ikke når det.⁵

Denne forståelse af syndens åndelige karakter bliver yderligere understreget ved behandlingen af begrebet »kød«, caro. I tilslutning til Gal. 3,3, hvor Paulus siger: » I begyndte i ånd, vil I nu fuldende i kød? » konstaterer Luther, at caro ikke blot kan betegne sanseligheden, thi her kalder Paulus lovretfærdigheden for »kød«. Caro er da overhovedet alt, som er udenfor nåden.⁶ Derfor er da også alle gerninger, som sker udenfor nåden, synder. Gerningerne sker da enten af frygt eller af selvkærlighed. Alene troen kan fjerne synden,⁷ thi mennesket er som Adams barn tilbøjeligt til det onde og har vanskeligt ved at gøre det gode.⁸ Det vil altså

² 57 G, 69, 15 ff.: »Iusticia est virtus reddens unicuique, quod suum est«. »Iusticia est fides Jhesu Christi«.

³ 57 G, 70, 5 f. Cum ergo fides sit universalis iusticia, sequitur, quod peccatum redditur ad infidelitatem, qua non creditur in Christum.

⁴ Fortsættelsen af citatet i note 3 lyder: quod patet hoc modo, quia omne peccatum fit vel amore mali accidente in tempore prosperitatis vel timore mali humiliante in tempore adversitatis, hvilket i det følgende udlægges i overensstemmelse med den frige gengivelse ovenfor.

⁵ Det må bemærkes, at den i note 4 citerede sætning ikke er Luthers egen. I udlægningen af salme 79 i »Dictata super Psalterium« anfører Luther nogle ord fra Augustins udlægning af samme salme, gående ud på, at al synd har sit ophav i cupiditas eller timor. Derefter tilføjer han: Inde sumpta est vulgaris illa distinctio, quod omne peccatum fit aut ex amore male accedente [inflammante], aut ex timore male humiliante, WA 3,609, 4 ff. Her er altså tale om en »vularis distinctio«, som Luther her benytter udfra sin nyvundne forståelse af synden som vantro.

⁶ 57 G, 77, 18 ff. Se også 103, 10 ff.

⁷ 57 G, 80, 26 f.

⁸ 57 G, 68, 16 f.

sige, at syndsbegrebet er helt og holdent bestemt af modsætningen: udenfor nåden — i nåden. Ikke naturlige anlæg o. lign. er afgørende, men udelukkende, om mennesket ved nåden er helt afhængigt af Gud, d. v. s. lever »efter ånden», eller om det vil opbygge sig en sikret, på dets egen besiddelse støttet, tilværelse, d. v. s. »lever efter kødet».

Idet vi nu er klar over, at synden er vantro, hvilket Luther karakteriserer som dyrkelse af det skabte i stedet for skaberen, vil vi være i stand til at forstå, hvorfor loven og nåden kommer i modsætningsforhold til hinanden. I nær tilknytning til modsætningen mellem kød og ånd står begrebsparret bogstav — ånd, littera — spiritus. Modsætningen mellem kød og ånd svarer til modsætningen mellem lov og nåde. Caro og littera er i Galaterbrevsførelæsningsen nærmest synonyme.<sup>9</sup> Loven er dræbende bogstav og kan ikke give, hvad den kræver, men højest bidrage til at fremme menneskets selvkærlighed ved at danne en kødelig retfærdighed, en *iustitia carnalis*,<sup>10</sup> hvilket vil sige en retfærdighed, som vel gælder overfor mennesker, men ikke overfor Gud.<sup>11</sup> Thi netop ved bestæbelsen for at opfylde loven synder mennesket ved at udgive sin lovopfyldelse, der uden nåden kun sker under viljens modstand, for en virkelig opfyldelse.<sup>12</sup> *Iustitia carnalis* er altså blot en ydre retfærdighed, som ikke er noget værd hos Gud, fordi der hos ham ikke er personsanseelse. Nu er ifølge Luther i modsætning til skolastikken ordet person ikke udtryk for noget i selve menneskets væsen, men betegner blot det, som mennesket udadtil anses for. Hvad mennesket synes at være, ser Gud altså ikke på, men, siger Luther, alene på hjertet.<sup>13</sup> Overensstemmende hermed afviser Luther også den i skolastikken gængse sondring mellem en lovopfyldelse, der tilfredsstiller lovens krav om bestemte handlinger, og en opfyldelse, der sker i overensstemmelse med Guds mål, d. v. s. i nåden. Hvis nemlig loven kan opfyldes uden nåden, da er nåden blot et nyt krav udover loven. Loven kan ikke overholdes uden nåden, thi omend de ydre gerninger mod loven kan undlades, så forbliver dog hadet og begæret i hjertet.<sup>14</sup> Derfor kan Luther sige, at enten tjener vi loven — som trælle — eller Gud — som

<sup>9</sup> Se f. eks. 57 G, 21, 4 f; 37, 12 f.

<sup>10</sup> 57 G, 37, 12 ff; 23 ff.

<sup>11</sup> 57 G, 22, 13 f; 23, 11 f.

<sup>12</sup> 57 G, 22, 6 ff; 20 ff.; 69, 6 ff; 79, 4 ff.

<sup>13</sup> 57 G, 67, 18 ff.

<sup>14</sup> 57 G, 80, 6 ff; jfr. 56, 274, 11 ff, hvor den samme argumentation findes, og hvor

sønner.<sup>15</sup> Loven eller Gud, d. v. s. levende enten i overensstemmelse med kødet eller i overensstemmelse med ånden.

Det kunde synes, som om der herved sættes en ubegribelig dualisme i Gud selv, thi Kristus er såvel lovens som nådens giver.<sup>16</sup> Hvoraf kommer da denne negative vurdering af loven? Den skyldes den *anvendelse*, som loven får, når den kommer i menneskets hænder. Ikke loven og Gud står mod hinanden, men det kødelige menneskes misbrug af loven og Gud. Hvori ligger nu dette misbrug? Deri, at mennesket ved hjælp af loven søger at gøre sig uafhængigt af Gud, d. v. s. lige det modsatte af, hvad loven kræver! Men det vil sige at »behage i kødet». »Behage» kan man på to måder: enten overensstemmende med Kristus, idet man underkaster sig Guds vilje uden hensyn til noget skabt, hverken godt eller ondt, eller overensstemmende med Adam, idet man vender sig mod det skabte og lader hånt om Guds vilje.<sup>17</sup> Den negative vurdering af loven hænger altså sammen med menneskets forståelse af den, som bevirker, at den bruges mod dens egen hensigt. Derfor bliver den til forbandelse, og derfor er den »verdeselementer» og »fædrene traditioner».<sup>18</sup> Dette sidste fører os frem til lovens mærkelige tvetydighed, og man må vistnok også konstatere en vis nuancering af begrebet littera.

## II. LOVENS DOBBELTE KARAKTER

Loven er på den ene side »bogstav», fordi den er uden nåde, d. v. s. kræver uden at give.<sup>19</sup> Da kødet jo netop også karakteriseres af at om-

Luther, netop i denne forbindelse, kommer med det berømte udbrud: O, Sawtheologen! Se også Conf. Aug. Art. XVIII, 8.

<sup>15</sup> 57 G, 36, 11 ff: — — — *Itaque fratres non sumus ancillae filii / ut serviamus legi sed libere / ut serviamus Deo* — — —. (Gal. 4, 31).

<sup>16</sup> 57 G, 26, 6 f: — — — *angeli fuerunt ministri, Christus autem autor legis date.*

<sup>17</sup> 57 G, 59, 5 ff: »Placere» — — — *fit duobus modis: vel secundum Christum vel secundum Adam. i. e. secundum interiorem vel exteriorem hominem. Secundum Christum est placere voluntati Dei sine respectu cuiuscunque creature bone vel male. Secundum Adam autem est placere creature sine respectu voluntatis Dei.*

<sup>18</sup> Se 57 G, 61, 5—8, hvor det siges, at de fædrene overleveringer ikke blot er fari-særnes overleveringer, men også selve Guds lov, fordi den in littera er overleveret fra fædrene.

<sup>19</sup> 57 G, 96, 12 f: — — — »littera», ut beatus Augustinus, de littera et spiritu, est

fatte alt, som er udenfor nåden, forstår vi, hvordan de to begreber kan blive identiske. Det udenfor nåden stående, kødelige menneske er netop konformt med loven i dens egenskab af bogstav og ser ikke, at den også er — eller kan være — andet end det. Den er nemlig på den anden side åndelig, spiritualis, for så vidt den peger hen på nåden. Dette sidste er hensigten med loven: »Loven lærer nemlig Kristus og ikke sig selv».<sup>20</sup> Den er »sandhedens skygge og skikkelse». Når den forstås ret, bevirker den, at nåden søges.<sup>21</sup> Alt afhænger af forståelsen. For den, som forstår lovens hensigt, bliver den åndelig, for den, som misforstår, bliver den bogstav. Loven står således så at sige »midt imellem» de to livsholdninger, som kød og ånd, vantro og tro, synd og nåde, er udtryk for. At det er sådan, ligger ikke i lovens væsen, men i menneskets faktiske beskaffenhed. Loven lærer nemlig Kristus, d. v. s. den indebærer en forjættelse om, at det, som den kræver, skal blive virkelighed. Når Luther derfor siger, at loven er bogstav, fordi den er uden nåde, er det ikke udtryk for ringeagt for loven, men erkendelse af, at mennesket er kød! Synden alene bevirker, at loven, når mennesket konfronteres med den, optræder som krav og derfor bliver til forbandelse. Gud er altid den samme og vil det samme med loven og nåden, og derfor vilde lov og nåde uden synden være identiske. Synden sætter spliden imellem dem, og med syndens fjernelse er derfor også lov og nåde forsonede.

Hidtil har vi brugt ordet »bogstav» i dets sammenhæng med »kød», betegnende lovens forbandende virkning, idet den lader mennesket falde til ro i en kødelig retfærdighed. Det betegner imidlertid også alt, som er gået igennem menneskers hænder i modsætning til Guds levende åbenbaring ved Ånden. Overfor »verdenselementerne» som er »skrifter, love etc., der er modtaget eller overleveret ved mennesker», stiller Luther »Guds elementer», som er: »skrifter, der er indskrevet i hjerterne med Guds levende finger, som nåde, retfærdighed, klogskab, kærlighed, fred, visdom, kraft etc. De kan nemlig ikke overleveres ved nogen menneskelærdomme».<sup>22</sup>

prorsus omnis doctrina seu lex quecunque, quando est sine gratia. Om loven, der kræver uden at give, se 57 G, 20, 8.

<sup>20</sup> 57 G, 96, 15 ff. 57 G, 34, 20 f: Lex enim docet Christum et non se ipsam.

<sup>21</sup> 57 G, 27, 2 ff, om lovens virkning hos henholdsvis de ydmyge og de hovmodige: sic enim lex humilibus est pro promissis Dei, superbis autem» adversus promissa Dei», quia illos facit suspirare ad gratiam, hos inflat propria iusticia contra gratiam.

<sup>22</sup> 57 G, 87, loff: Igitur breviter »elementa mundi» sunt scripture, doctrine, leges etc. per homines acceptæ vel tradite. Elementa vero Dei vel divina sunt scripture digito

Der er her tale om en betoning af littera som noget, mennesket kan forføje over, i modsætning til nåden, som er helt udenfor menneskets indflydelse. Således er der kun tale om en nuance, thi littera i betydningen »kød« var jo netop også udtryk for menneskets ønske om at bygge på sin egen retfærdighed i stedet for at forlade sig på Gud alene. Dermed er ringen sluttet. »Bogstav« (kød) er det, som mennesket kan bemægtige sig og forføje over, i modsætning til ånd, som betyder villigheden til at modtage alt fra Gud. Også denne modsætning mellem det, som er i menneskers hænder, og Guds levende åbenbaring, er derfor et udtryk for synden, ikke en metafysisk modsætning mellem Gud og menneske. I menneskets hånd bliver loven til et krav om præstationer, hvorved mennesket uvægerligt kommer i modsætning til den, thi det, loven kræver, er netop — at blive givet! Derfor er lovens *ophør* og *opfyldelse* det samme. Her er vi nu i stand til at se, hvad Luther mener, når han siger, at mennesket ikke formår at opfylde loven. Når det, loven kræver, er, at mennesket skal leve ud af Gud, d. v. s. af *nåde*, bliver ethvert forsøg på at opfylde den ensbetydende med *ikke* at opfylde den! Menneskets manglende evne til at opfylde loven har derfor intet at gøre med moralsk afmagt. Luther har slet ikke ringe tanker om, hvad mennesket kan præstere i moralsk henseende. Modsætningen i spørgsmålet om loven mellem Luther og skolastikken er derfor ikke først og fremmest en divergens i opfattelsen af, *hvor* fordærvet mennesket er blevet ved arvesynden, men en artsforskellig opfattelse af loven, og dermed af menneskets gudsforhold. Det liv i kærlighed, som mennesket er bestemt til, kan ifølge Luther kun komme i stand, idet mennesket giver afkald på en selvstændig eksistens, og lever helt og holdent af, hvad det modtager fra Gud. Derfor lærer loven Kristus, og derfor er den »sandhedens skygge«, men på den anden side netop heller ikke mere.

### III. LOVEN SOM HENVISNING TIL NÅDEN

Loven viser hen til nåden, idet den afslører synden, så at mennesket begynder at søge nåden.<sup>23</sup> Lovens opfyldelse skænker evangeliet ved

Dei cordibus impressa ut gratia, iusticia, prudentia, charitas, pax, sapientia, virtus etc. Hec enim nullis doctrinis hominum tradi possunt.

<sup>23</sup> M. h. t. denne tanke kan der henvises til 57 G, 26, 1 ff; 27, 2 ff; 59, 17 ff; 83, 9 ff.



Kristus, thi han den eneste, som opfylder loven.<sup>24</sup> Overfor bogstavens lov, som er syndens dræbende lov, står åndens lov, som ikke står skrevet nogen steder, men er selve det nye liv, som Gud skaber, idet han indgyder Helligånden i hjerterne. »Åndens lov er det, som bogstavens lov kræver, nemlig viljen, d. v. s. kærligheden». Det to love forholder sig til hinanden som et tegn til det betegnede, signum til signatum, vox til res. For den, som har det »betegnede», er tegnet ikke nødvendigt.<sup>25</sup> Den lov, som mennesket kender, kan kun kræve; give kan kun åndens lov, som er Guds levende virken med os ved Helligånden, lovens opfyldelse. Loven bliver på den ene side altid bogstav i menneskets hånd og er på den anden side også, når den forstås ret, kun en henvisning til nåden. Den er et tegn, som ikke behøves længere, når opfyldelsen er kommet med evangeliet eller åndens lov. At lovens opfyldelse er nåde, skyldes ikke, at mennesket er for svagt, men tværtimod kan opfyldelsen kun ske i nåde. Derfor må loven, når den skal henvise det faldne menneske til nåden, virke som en dom over dets forsøg på at opbygge sin egen sikrede tilværelse, d. v. s. føre til syndserkendelse.

Det menneske, for hvem loven har afsløret syndigheden, og som derfor opgiver at støtte sig til egne gerninger, er nu beredt til at modtage nåden, som ikke er noget som helst andet end Guds barmhjertighed,<sup>26</sup> hvorved han nu begynder at virke med mennesket, idet han sender sin ånd.<sup>27</sup> Forud for Guds virke ved Ånden, der således egentlig allerede må tænkes at indtræde ved syndserkendelsen, går kun prædestinationen. Om nogen forberedelse til nåden fra menneskets side tales der ikke. Dette kan ikke være nogen tilfældighed, thi Galaterbrevet kunde udmærket give anledning dertil. Her er da Luther kommet et stykke videre, end han var i Romer-

<sup>24</sup> 57 G, 37, 8 ff.: — — — quia nemo legem implet nisi Christus, ergo non potest ullus iustificari extra Christum.

<sup>25</sup> 57 G, 73, 15 ff: Lex ergo spiritus est, que nullis prorsus scribitur litteris, nullis profertur verbis, nullis cogitatur conceptibus, sed est ipsa viva voluntas experimentalisque vita »scripta digito Dei» i. e. spiritu sancto »in cordibus nostris» Ro. 5., i. e. tota simul iusticia intra et extra, sc. »arbor bona» cum suis fructibus. Ibid. 25: Lex spiritus est illud, quod lex littere requirit, sc. voluntas i. e. charitas.

<sup>26</sup> 57 G, 48, 9: *misericordia* / i. e. gratia iustificans; jfr. 56, 3 ff.

<sup>27</sup> 57 G, 77, 2 f. (Ånden gives forud for tro og gerninger.). 57 G, 10, 2 f: Kaldelsen (Paulus') ved nåden udlægges: effectu predestinacionis; 30, 23 ff: Spiritus enim facit filios, non filii spiritum mitti faciunt, nisi respiciatur ad eternam predestinacionem, ubi sumus etiam filii, antequam spiritus mittitur.

brevsforelæsningen, hvor forberedelsen endnu spiller en rolle. Der siges det f. eks., at det er nødvendigt stadig at arbejde, studere, bede og døde kødet, for at det gamle må blive udryddet og viljen fornyet, thi: Nåden gives ikke uden, at man selv har beredt jordbunden.<sup>28</sup> Også gerningerne får her deres betydning. Det er nemlig ikke sådan, at gode gerninger skal forkastes på den måde, at de bør untlades, men alene tilliden til dem er forkert. Betragtes de blot som forberedende til retfærdiggørelsen, er de gode, thi da kan de jo ifølge sagens natur ikke få os til at tro, at vi dermed er retfærdige. De skal blot berede »Herrens vej», som de ikke er identiske med, for den er: »Guds retfærdighed, som den nærværende Herre selv virker i os efter gerningerne». Disse forberedende gerninger øves iøvrigt for at gøre os »egnede og modtagelige» for Guds retfærdighed, idet de er udtryk for en søgen efter retfærdighed.<sup>29</sup> Det er tydeligt, at Luther her i formen er afhængig af skolastikken, og ved første øjekast synes det også, som om han sagligt er i overensstemmelse med læren om, at mennesket skal berede sig til nåden ved at gøre, hvad det formår. Imidlertid ligger noget sådant slet ikke i Luthers interesse. Motivet er derimod ønsket om at fastholde det i forelæsningen dominerende humilitasbegreb. Da troen bevirker ydmyghed, må alle dens gerninger betragtes som forberedende til retfærdigheden! »Ja alle retfærdige og i nåden øvede gerninger er forberedende til den følgende fremgang i retfærdiggørelse». Det, som Luther vil udtrykke med talen om forberedende gerninger, er derfor ikke, at mennesket selv er medvirkende til retfærdiggørelsen, men *tværtimod* vil han hermed endnu en gang beskrive den rette livsholdning, som består i at sætte al fortrosthed til Gud, under fuldkommen opgivelse af alle holdpunkter. Netop den, som ikke mener sig retfærdiggjort, er retfærdig.<sup>30</sup> Frelsevisheden har endnu ingen plads i Luthers retfærdiggørelseslære,<sup>31</sup> og derfor kan han forsøge at udtrykke menneskets afhængighed af den

<sup>28</sup> 56, 257, 28 ff; Non enim dabitur gratia sine ista agricultura sui ipsius.

<sup>29</sup> 56, 223, 20 ff; jfr. 254, 19 ff.

<sup>30</sup> 56, 259, 9 ff; Immo omnia opera iusta et in gratia facta sunt preparatoria ad sequentem profectum iustificationis. 56, 259, 18 ff; 268, 17 ff; 394, 34 ff. Gennem hele forelæsningen går tanken om, at de retfærdige altid søger efter retfærdighed og sukker efter nåden.

<sup>31</sup> Det er nu den almindelige opfattelse, at *Karl Holl* havde uret, når han hævdede det modsatte. I Galaterbrevsforelæsningen understreges uvisheden ikke længere, men en lære om frelsevished finder man først i den efterfølgende Hebræerbrevsforelæsning, se f. eks. 57 H, 169, 9 ff; 208, 29 ff; 233, 7 ff.

guddommelige tilregning på denne måde. Retfærdiggørelsen af tro alene er ikke truet deraf. »Ja, hverken de gerninger, der går forud, eller de, der følger efter, retfærdiggør, hvor meget mindre gør da lovens gerninger det!» »Vi gøres nemlig ikke retfærdige ved at øve retfærdige gerninger, men når vi er retfærdige, øver vi retfærdige gerninger. Altså retfærdiggør alene nåden!».<sup>32</sup> Vi står her overfor en hos den unge Luther typisk begrebsudvikling: begrebet mister sin oprindelige betydning og anvendes derefter først til at udtrykke noget helt andet (Rom.); dernæst faldet det bort på grund af uegnethed til at udtrykke den pågældende sag (Gal.).

I Galaterbrevsföreläsningen er talen om forberedende gerninger som nævnt bortfaldet. Gerningerne bedømmes efter, om de anses for nødvendige eller om de gøres i frihed. Det kommer udelukkende an på forståelsen. I sig selv kan lovgerningerne således være såvel gode som onde, alt efter hvilken betydning, der tillægges dem. Menes de nødvendige — og dermed følger, at der bygges på dem — er de onde, thi da er mennesket blevet hos sig selv, medens loven netop vilde vise det udover sig selv til Gud.<sup>33</sup>

#### IV. NÅDEN: TROEN OG KRISTUS (ORDET)

##### *Regnum gratie-regnum glorie*

Inden vi kan skildre, hvordan loven får sin opfyldelse i nåden, må vi undersøge, hvori denne nåde består. Da den er identisk med den retfærdighed, som i troen skænkes den kristne, vil det sige, at vi må forsøge at skildre trosforholdet. Med hensyn til troserkendelsens karakter kan vi fatte os i korthed, da Galaterbrevsföreläsningen her i det væsentlige reproducerer tanker fra Romerbrevsföreläsningen, som ofte er behandlet i litteraturen og kan anses for alment kendte. Det drejer sig om tanker om evangeliets

<sup>32</sup> 56, 255, 15 ff: Immo nec opera precedentia nec sequentia Iustificanc, quanto minus opera legis! — — — Non enim Iusta operando Iusti effimur, Sed Iusti essendo iusta operamur. Ergo sola gratia Iustificat.

<sup>33</sup> 57 G, 63, 8 f. Tota vis huius controversie consistit non in operibus legis precise, sed in necessitate et liberalitate operum legis. 57 G, 97, 27 ff: Igitur opera, si fiant conscientia necessitatis, peccata sunt adversus gratiam; si autem fiunt pietate charitatis merita sunt secundum gratiam.

forskellighed fra al menneskelig visdom,<sup>34</sup> hvilket bevirker, at troen er en holdning imod erfaringen,<sup>35</sup> da Gud åbenbarer sig under sin modsætning: »Guds visdom kommer nemlig i dårskab, kraften i svaghed, freden i korset og kort sagt: ordet i kødet».<sup>36</sup> Derfor er mennesket ude af stand til at tro uden nåden. Troen bliver ikke blot til ved nådens hjælp, nej, al virken fra menneskets side er indstillet: »Guds aktivitet er vor passivitet».<sup>37</sup> Først når mennesket er helt »tomt», er det beredt til at modtage nåden.<sup>38</sup> Derefter kommer mennesket gennem det ved Ånden levendegjorte ord til tro på Kristus. Det er tydeligt, at Luther her er påvirket af den tyske mystik med dens tale om den fuldkomne tomhed som forudsætning for kontemplationen. Denne påvirkning gør sig også gældende i Romerbrevsforelæsnngen, hvor de samme tanker forekommer.<sup>39</sup> Nu er det ganske vist en hos Luther hyppigt forekommende tanke, at alt vort eget må udryddes for at give plads til nåden, men dermed er blot sagt, at mennesket må anerkende Guds dom, hvorved det bliver villigt til at modtage alt fra Gud. Da er anerkendelsen af Guds dom identisk med retfærdiggørelsen. Derimod synes det, som om udtalelserne om passivitetet forudsætter en retfærdiggørelsesproces i 3 led: Først loven og synderkendelsen, derpå »tomheden» i forventning om nåden og endelig til sidst Ånden og nåden.<sup>40</sup> Selv om det, der har bevæget Luther til at optage disse tanker, vel er ønsket om at understrege, at Gud alene er virksom ved retfærdiggørelsen, kan man dog ikke undgå at få det indtryk, at de mystiske udtryk delvis har bevaret deres psykologiske karakter. Dog forbliver der en afgørende forskel mellem Luther og mystikken i Luthers bundethed til det ydre, forkyndte og hørte ord, som også i denne periode fastholdes,<sup>41</sup>

<sup>34</sup> 57 G, 9, 3 ff.

<sup>35</sup> 57 G, 57, 8 ff; 78, 15 f, 26 ff.

<sup>36</sup> 57 G, 32, 20 ff: Venit enim sapientia Dei in stulticia, virtus in infirmitate, pax in cruce et breviter verbum in carne.

<sup>37</sup> 57 G, 31, 19: Actio Dei est passio nostra.

<sup>38</sup> 57 G, 78, 13 ff.

<sup>39</sup> 56, 375, 18 f: — — — Natura Dei est, prius destruere et annihilare, quicquid in nobis est, antequam sua docet.

<sup>40</sup> Se f. eks. 56, 379, 2 ff, hvor Luther siger, at omend vi beder og arbejder forud for nåden, skal man, når nåden kommer, ophøre med al virksomhed og vente i ren passivitet.

<sup>41</sup> Jfr hertil 57 G, 77, 1 ff, hvor det i udlægningen af »ex auditu fidei», Gal. 3,5, siges, at »auditus» på dette sted står pro ipso verbo seu euangelio vocaliter predicato. Luther

hvorfor det i hvert fald kan siges, at den eventuelle psykologiske klang i ordene ikke berører Luthers egentlige intention.

Bundethed til det ydre ord er det samme som bundethed til den inkarnerede Kristus. Om man siger: Troen og ordet, eller: Troen og Kristus, kommer ud på eet. Den tro på ordet, som Ånden skaber, betyder konformitet med Kristus således, at den kristne får syndernes forladelse og del i den lovopfyldelse, som Kristus har præsteret, d. v. s. en tilregnet retfærdighed for Kristi skyld.<sup>42</sup> Denne enhed med Kristus bliver til ved, at Kristus formes i os (Gal. 4, 19); Luther understreger vigtigheden af, at det ikke er os, som formes i Kristus;<sup>43</sup> forholdet til Kristus er bestemt af inkarnationen og går ikke udover troen på ordet. Kristus er her lig med erkendelsen af Kristus. Dermed er det sagt, at enheden med Kristus ikke er en mystisk enhed: den er en erkendelse af Kristus og derfor bundet til ordet. Men Luther foretager endnu en afgrænsning: »Dog bør det i høj grad undgås, at den erkendelse tages for en spekulativ erkendelse, ved hvilken Kristus blot erkendes objektivt».<sup>44</sup> En sådan rent objektiv tro er død og er også dæmonernes besiddelse. Nej, der er tale om en praktisk, virksom erkendelse, i hvilken Kristus selv er subjekt.<sup>45</sup> Thi det kristne liv er ikke vort eget, men det, at Kristus lever i os.<sup>46</sup> At komme til tro er at afføre sig selv,<sup>47</sup> så at Kristus bliver enerådende.

At mennesket retfærdiggøres af tro alene, betyder da ikke blot en afgrænsning i forhold til gerningerne, men også en nøje bestemmelse af Gudserkendelsens art. Vi så, at det korteste udtryk for, at Gud åbenbarer sig under sin modsætning, d. v. s. i strid med menneskets naturlige erken-

fortsætter: *Ideo distinguit ipsum non tantum ab aliis verbis, sed etiam ab ipso euangelio scripto aut cogitato. Ånden hører altså sammen med det forkyndte ord.*

<sup>42</sup> 57 G, 59, 20 ff; 17, 14 ff; 69, 15 ff.

<sup>43</sup> 57 G, 93, 26 f.: *Nec dixit: donec vos formemini in Christum, sed: »donec formetur Christus in vobis».* Jfr. flg. note.

<sup>44</sup> 57 G, 94, 1 f: *Licet verum est Christum personaliter in nullo prorsus formari — ac sic glosa illa recta quidem est, sc. fidem seu cognitionem Christi pro »Christo» hic accipi atque intelligi — summe tamen cavendum est, ne ista cognitio accipiatur speculative, qua Christus tantum obiective cognoscitur.*

<sup>45</sup> 57 G, 94, 7 ff: *Sed est accipienda ipsa practica, sc. vita, essentia et experientia ad exemplum et imaginem Christi, ut iam Christus non sit obiectum nostre cognitionis, sed nos potius obiectum cognitionis eius, ut supra dixit: »Nunc autem cum cognoveritis, immo cum cogniti sitis».*

<sup>46</sup> 57 G, 93, 28 f.

<sup>47</sup> 57 G, 28, 10 ff.

delse, var »ordet i kødet». Derfor forbliver gudserkendelsen også en »brudt» erkendelse lige, indtil »nådens rige», regnum gratie, afløses af »herlighedens rige», regnum glorie. Ganske vist er disse to riger ikke artforskellige, for såvidt som Kristus hersker i dem begge. Men han regerer på forskellig måde. Nådens rige er: »et rige indenfor troens sfære, i hvilket Kristus regerer som menneske», og således vil det forblive til den yderste dom, når Gud skal blive alt i alle. »Dette er herlighedens rige, i hvilket Kristus skal regere som Gud, på lige fod med faderen; ikke at det er to forskellige riger, men på forskellig måde, nu i tro ved Kristi menneskelighed, da i skuen ved Guds væsens åbenbarelse».<sup>48</sup> At troserkendelsen bevirker enhed med Kristus, betyder derfor intet andet, end at mennesket i troen giver afkald på alt, hvad det selv kan begribe og derved forføje over, thi i troen er det Kristus, der råder. Meningen er da ganske den samme, som når Luther i Romerbrevsforelæsningsen taler om, at Guds ord gør mennesket til det samme, som det selv er: sandt, retfærdigt o. s. v.<sup>49</sup> Den i troen skænkede reputative retfærdighed er da kun retfærdiggørelsens begyndelse. Guds mål er herlighedens rige (regnum glorie), hvor han skal være alt i alle. For at det kan nås, må mennesket helt omskabes. Det er en for Romer- og Galaterbrevsforelæsningsen fælles tanke, at Gud måtte blive menneske, for at mennesket kunde blive Gud.<sup>50</sup> Målet med inkarnationen er da menneskets fulde konformitet med Kristus. K. A. Meisinger anfører en parallel fra »Theologia deutsch»: <sup>51</sup> Dass got alle menschen an sich nehme — — — und yn ynn allen vormenschet wurde und sy in ym vorgottet — — —. Ligheden er dog kun formel, thi Luther tænker eskatologisk. I nådens rige er dette endnu ikke virkelighed. Her kan Gud kun erkendes imod den i troen prisgivne erfaring, thi, som det siges i Romerbrevsfore-

<sup>48</sup> 57 G, 55, 15 ff: — regnum gratie est regnum in fide, in quo Christus in quantum homo regnat, — — —. Et hoc usque ad iudicium extremum, in quo — — — crit »Deus omnia in omnibus». Hoc est regnum glorie, in quo Christus regnabit in quantum Deus, idem cum patre; non quod sit aliud et aliud regnum, sed aliter et aliter, nunc in fide per humanitatem Christi, tunc in specie per revelationem essentie Dei.

<sup>49</sup> 56, 227, 2 ff. (tunc enim iam similis forma est in verbo et in credente).

<sup>50</sup> 56, 330, 1 ff: Sic »Verbum caro factum est» et »assumpsit formam servi», ut caro verbum fiat et homo formam assumat verbi. 57 G, 94, 10 ff: Nam hoc est, quod prius Deus est factus caro, quam caro fieret Deus. Ita oportet in omnibus prius Deum incarnari, quam eos in Deo indivinari, et inde recte habet illud Platonicum: »simile simili cognosci».

<sup>51</sup> 57 G, XXI.

læsningen, sådan (sub contrarie specie) har Gud handlet i sit eget værk, Kristus, som er exemplar for alle Guds gerninger.<sup>52</sup> I herlighedens rige skal det blive anderledes. Hele kristenlivet er da retfærdiggørelse, nemlig Guds virken ved ordet, hvorved han omskaber den troende til konformitet med Kristus, der inkarneredes netop, for at dette skulde kunne ske.

## V. KONFORMITETEN MED KRISTUS

### *Den kristnes kamp*

Den retfærdighed, som skænkes de kristne ved troen, er en tilregnet retfærdighed. De er retfærdige »på grund af Kristus, på hvem de tror, og med hvem de begynder at blive ligedannede ved det gamle menneskes dødelse».<sup>53</sup> Hvad der endnu ikke er »dødet», tilgiver Gud på grund af troen og den påbegyndte konformitet. Men da synden stadig findes, er således den kristne på een gang gammelt og nyt menneske, kød og ånd. Derfor er heller ikke frelsen afsluttet; udsagn i skriften om frelsesgerningerne bør ikke forstås, som var de fuldkomment afsluttede, men sådan, at de er begyndt at opfyldes.<sup>54</sup> »Vi er forløste, d. v. s. vi er endnu i færd med at blive forløst».<sup>55</sup> Fuldendt er frelsen først, når det gamle menneske er helt dødet. I dette liv former da den kristnes tilværelse sig som en kamp mellem kød og ånd; ingen af dem kan få helt overhånd på grund af den andens modstand. Derfor er da alle hellige endnu delvis kødelige, omend de er åndelige efter det indre menneske (Augustin-citat). Heraf er det klart, hvordan kristenlivet ikke består i at være, men i at blive, ikke i sejr, men i kamp, ikke i retfærdighed, men i retfærdiggørelse . . .<sup>56</sup> Kødets gør sig endnu gældende, men blikket er rettet fremad, thi den kristnes liv i kødet er et liv i tro (Gal. 2,20): »Kødets liv er ikke mit egentlige liv»,<sup>57</sup> thi at

<sup>52</sup> 56, 376, 31 ff.

<sup>53</sup> — — — propter Christum, in quem credunt et cui incipiunt fieri conformes per mortificationem veteris hominis, se 57 G, 74, 9 ff.

<sup>54</sup> 57 G, 88, 15 ff.

<sup>55</sup> 57 G, 30, 22: Nos sumus redempti i. e. adhuc redimimur.

<sup>56</sup> 57 G, 102, 14 ff: Ex quibus patet, quomodo vita christiana non stet in esse, sed in fieri, non in victoria, sed in pugna, non in iusticia, sed in iustificatione — — —.

<sup>57</sup> 57 G, 19, 10: Vita carnis non est mea vita propria.

leve i tro betyder at være korsfæstet for verden.<sup>58</sup> »Mit egentlige liv» er da det nye menneskes liv: Kristus i os. Den dobbelthed, hvorunder den kristne lever, kommer særligt tydeligt frem i udlægningen af Gal. 2,20: *Vivo autem sc. secundum novum hominem iam non ego: quia ego sum vetus homo . . . Quod autem nunc vivo . . . in carne: licet non secundum carnem in fide vivo* q. d. *vita carnis non est mea vita propria . . .*<sup>59</sup> »Ego» er det gamle menneske, som skal dø, men alligevel er »*vita mea propria*» Kristus eller fides Christi. Kun i troens »*extra me*» kan det personlige pronomen med rette bruges! Det jeg, som har sin eksistens uafhængigt af Kristus, er det, som står under lovens dom, og som må dødes, inden inkarnationens mål kan nås: herlighedens rige, hvor Gud er alt i alle. Det vil da sige, at menneskets væsen som »jeg» kun er ægte, når det ikke, hverken i »god» eller »dårlig» forstand, vil hævde sig i sin selvstændighed overfor Gud, men netop i tro giver afkald på al selvstændighed for at modtage alt fra Gud.

Det ses her, hvor langt Luther er fra at ville standse med den tilregnede retfærdighed som en rent udvendig tilegnelse af Kristi gerning. Tanken om troen som konformitet med Kristus indebærer, at den kristne må gå samme vej som Kristus. Ikke-tilregnelsen af synden sker på grund af troen og på grund af den begyndte ligedannelse med Kristus. Derfor bliver helliggørelsen heller ikke problematisk, thi i troen lever Kristus og begynder at omskabe mennesket. Men da kristenlivet er kamp, ikke sejr, forbliver fremgangen skjult, og mennesket vedbliver i dette liv at leve af syndernes forladelse, d. v. s. af den tilregnede retfærdighed. Også her er Kristus exemplar for Guds gerning: som Gud er skjult i inkarnationen, er den kristnes »guddommeliggørelse» skjult under kampen med kødet. Derfor er også på samme tid loven ophørt ved Kristus, og dog virker den, fordi mennesket stadig er kød. Ophørt — og dermed opfyldt — er den, forsåvidt troen netop er det, som loven kræver: fuld afhængighed af Kristus. Som fordring gør den sig endnu gældende for at døde det gamle menneske.<sup>60</sup> Derfor har mennesket brug for den delagtighed i Kristi lovopfyldelse, som troen giver, men samtidig betyder konformiteten med Kristus også, at den kristne nu begynder at opfylde loven, idet han lever

<sup>58</sup> 57 G, 55, 26 ff.

<sup>59</sup> 57 G, 19, 6 ff.

<sup>60</sup> Se f. eks. 57 G, 100, 12 ff.



ud af det liv, som netop i troen er blevet ham til del. Anderledes kan det ikke være, thi loven lærer jo Kristus, d. v. s. fordrer at blive opfyldt ved, at dens fordring gives.

## VI. NÅDEN SOM LOVENS OPFYLDELSE

Eftersom nåden giver det, som loven kræver, er den kristne fri for loven, og derfor ikke bundet til bestemte gerninger. Men denne frihed er ikke det samme som tøjlesløshed. Det er en frihed, som består i trældom, thi »Åndens trældom er netop åndens frihed, og kødets trældom er netop kødets frihed».<sup>61</sup> Frihed fra synden er bundethed til retfærdigheden. Derfor betyder den kristnes frihed fra lovgerninger heller ikke ubundethed, men bundethed til det, som kærligheden byder.<sup>62</sup> Kærligheden er jo det, som loven kræver i alle de mangfoldige former, hvori den møder mennesket. Naturens, skriftens og nådens lov er heri eet,<sup>63</sup> og det samme vil alle ceremonier o. s. v.: »den betegner intet andet end det gamle menneskes dødelse og det nyes levendegørelse, d. v. s. kærligheden i Kristus».<sup>64</sup> Nu er dette, som vi har set, netop det, som åndens lov giver. Den tro, som er eet med Kristus, er derfor karakteriseret af at være virksom i kærlighed.<sup>65</sup>

Følgelig er forholdet mellem tro og gerninger intet problem for Luther. I samme øjeblik, man spørger, hvad den, som er kommet til tro på Kristus, nu bør gøre, er man vendt tilbage til gerningsretfærdigheden. »Men derfor har den retfærdige ikke loven, thi han skylder den intet, da han har kærligheden og nåden, som loven kræver».<sup>66</sup> Skyldig for loven er

<sup>61</sup> 57 G, 99, 17 ff: *Servitus spiritus est ipsa libertas spiritus, et servitus carnis est ipsa libertas carnis. Nec differunt nisi sicut terminus a quo et ad quem, quia libertas dicitur respectu peccati, a quo liberat, et servitus iusticie, ad quam traducit.*

<sup>62</sup> 57 G, 63, 25 f.

<sup>63</sup> 57 G, 101, 3 ff.

<sup>64</sup> 57 G, 100, 15 f: — — — *nihil aliud significat quam mortificationem veteris hominis et vivificationem novi i. e. charitatem in Christo.*

<sup>65</sup> Det siger sig selv udfra det foregående, at Luther må afvise talen om, at kærligheden begynder med selvkærlighed. Den kærlighed, som er lovens opfyldelse, er netop vendt udad mod næsten, og, vel at mærke, ikke bestemt af sin genstands »elskværdighed», men elsker ligesåvel det usle og uværdige. Se 57 G, 100, 18 ff; 101, 18 ff; 106, 27 ff.

<sup>66</sup> 57 G, 105, 23 f: *Sed ideo iustus non habet legem, quia nihil debet legi habens charitatem et gratiam, quam lex requirit.*

kun den uretfærdige,<sup>67</sup> d. v. s. den, som er bundet til loven. »Således bør 3 og 7 ikke være 10, men *er* 10» siger Luther med et Augustincitat. »Ligeledes bør karret, der er fuldt af vin, ikke fyldes, men *er* fyldt. Således bør den retfærdige ikke leve godt og handle godt, men han *lever* godt og *handler* godt». <sup>68</sup> Hvordan skulle lovens fordring have noget at sige til den, som har det, loven kræver? Når nåden er lovens opfyldelse, er det klart, at troen er virksom uden at behøve lovens fordring for at være det. Man kunde måske også udtrykke det sådan: Det, loven kræver, er frihed fra loven! D. v. s. loven vil intet andet end sit eget ophør, thi lovens ophør er, som tidligere nævnt, netop dens opfyldelse. Når da dette er virkelighed i troen, betyder det, at gerningerne udspringer af troen uden noget »debere», og at de netop af den grund er i overensstemmelse med lovens intention.

\*                    \*  
\*                    \*

Hvad Luther her siger om lov og nåde, er ikke blot interessant som et trin i Luthers udvikling, men også et vægtigt bidrag både til tolkningen af Paulus og til en systematisk-teologisk overvejelse af spørgsmålet. I mange henseender er det nok så interessant som den senere Luthers ofte noget stereotype redegørelser for forholdet mellem lov og evangelium. Således som retfærdiggørelseslæren udvikles i Galaterbrevsforelæsnngen, er den ikke blot et vigtigt lærepunkt, men snarere et »synspunkt», hvorfra der kastes lys over hele frelseshistorien. Luther vil drive en *theologia crucis*; inkarnationen og troen angiver dens muligheder og grænser. Men det betyder ikke, at han ikke skulde være klar over eller ikke være interesseret i, at den dag skal komme, da alt skal blive anderledes. Ligesom Kristus en gang skal herske »inquantum Deus» og ikke længere som den inkarnerede alene, således skal, svarende hertil, troen ophøre og afløses af skuen. Uden dette eskatologiske perspektiv, mister Luthers retfærdiggørelseslære sin mening. Den forening af lov og nåde, som i troen er *begyndt* at ske, er først fuldstændig, når Gud er alt i alle.

<sup>67</sup> Ibid. 28 f.

<sup>68</sup> Ibid. 24 ff: Sic tria et septem non debent esse decem, sed sunt decem, ut beatus Augustinus de libero arbitrio disputat. Item vas plenum vino non debet impleri, sed est impletum. Ita iustus non debet bene vivere et bene facere, sed bene vivit et bene facit.

# TEOLOGISK LITTERATUR

LARS HAGBERG: *Jacob Serenius' kyrkliga insats. Kyrkopolitik — Kristen-  
domsförsvar — Undervisningsfrågor. Akad. avh. XXXIV + 444 sid.*  
(*Samlingar och studier till svenska kyrkans historia. 28.*) Svenska kyrkans  
diakonistyrelses bokförlag, Stockholm (tr. i Lund) 1952. Pris kr. 27:—.

Lars Hagbergs avhandling om Jacob Serenius' kyrkliga insats behandlar en av frihetstidens mest kända riksdagsprelater. Årsbarn med seklet tjänstgjorde Serenius som pastor vid svenska församlingen i London ungefär ett årtionde, varefter han var kyrkoherde och prost i Nyköpings Östra församling 1735—1763 och biskop i Strängnäs stift 1763—1776. Mest känd för eftervärlden har Serenius blivit som mösspolitiker. Som sådan var han på grund av sin politiska skicklighet, slughet och hänsynslöshet en av hattarnas mest fruktade och hatade motståndare. Det är också på politikens fält, som Serenius har gjort sina största insatser.

Hagbergs avhandling är avsedd att vara en monografi över Serenius' kyrkliga insats. Den politiska verksamheten ligger utanför avhandlingens ram och beröres endast i den mån den har betydelse för den kyrkliga insatsen. Dessa sidor av Serenius' verksamhet gripa dock på många sätt in i varandra och kunna icke helt skiljas åt. Även med hänsyn tagen till dessa förhållanden måste det emellertid sägas, att Hagberg knappast fasthållit den monografiska uppgiften. Bitvis verkar avhandlingen nästan mer som en detaljerad biografisk redogörelse än som en monografi. Författaren har vacklat något mellan en biografisk syn på sitt ämne och en mer allmänt biografisk med stort intresse för smånotiser.

Det första kapitlet behandlar Serenius' englandstid, hans verksamhet bland annat för kyrkobyggnadens tillkomst och hans kulturella förbindelser samt hans tvist med svenske ministern i London. Därefter framställs Serenius' kyrkliga insats i Sverige i tre kapitel: Serenius' kyrkopolitiska insats, hans kristendomsförsvar och hans insatser för undervisningsväsendet. I ett avslutande kapitel ges en sammanfattande karakteristik av Serenius' personlighet.

För utredande och klarläggande av Serenius' verksamhet och insatser

har Hagberg genomarbetat ett synnerligen stort arkivmaterial. Det fordrar ofta ett minutiöst detaljarbete att i källmaterialet spåra och följa en av frihetstidens mera framstående intrigörer. Avhandlingen bär spår av långvariga och trägna studier, icke minst i tidens vidlyftiga riksdagshandlingar, och författarens arkivstudier äro värda ett erkännande, om de också kanske litet för mycket kommit att bli huvudsaken.

Serenius' kyrkliga insats infaller under en tid, då prästerskapet befinner sig på defensiven i sitt försvar för det gamla enhetskyrkosystemet. De alltmer framträngande religionsfrihetskraven, kulturlivets allmänna åberopande av förnuftet och den empiriska iakttagelsen och lösgörande från teologiens ledning och herradöme, de därmed sammanhängande angreppen på prästerskapet, dess inkomster, privilegier och inflytande i samhället överhuvud, se där några huvudtendenser i den tidssituation, vari Serenius och hans ämbetsbröder hade att verka. Serenius' roll i detta tidssammanhang kommer emellertid icke klart fram i avhandlingen, beroende på att författaren alltför mycket koncentrerat sig på Serenius' egna göranden och låtanden och icke i tillräcklig grad satt honom i relation till de samtida strävandena i hans omgivning. Det stora materialet har i viss mån tagit överhanden över författaren. Nu svävar Serenius i avhandlingen i vissa avseenden i ett tomrum. Serenius' *andel* i sitt stånds strävanden och det för honom originella kunde kommit klarare fram.

Serenius' kristendomsförsvar blir exempelvis i Hagbergs framställning alltför isolerat från det övriga prästerskapets. Kampen för religionsenhetens bevarande är ett av huvudmotiven i prästeståndets strävanden under denna tid. Enligt recensentens mening borde detta kapitel hellre kallats »Serenius och kristendomsförsvaret» eller »Serenius och prästerskapets kamp för religionsenhetens bevarande» eller något dylikt.

Det ideologiska kristendomsförsvaret under frihetstiden skedde ju framför allt med hjälp av wolffianismen, dess matematiska metod och naturliga teologi, gudsbevis o. s. v. Wolffianismen blev den teologiska apologetikens främsta hjälpmedel. Hela wolffianismen, som slog igenom i Sverige, är egentligen en metod för kristendomsförsvar. Nils Wallerius' kristendomsförsvar med wolffianismens hjälp har haft stor betydelse, och Wijkmark betecknar på grund därav Wallerius som en av vår kyrkas inflytelserikaste personligheter. Denna Wallerius' insats förbigås helt av Hagberg. Det synes vara att gå över ån efter vatten, då Hagberg säger, att Serenius sannolikt fått sitt starka intresse för kristendomsförsvar från England. Serenius' kristendomsförsvar är långt ifrån något isolerat eller för honom originellt utan flyter naturligt in i samtidens allmänna kyrkliga strävan.

Men hur ställde sig då Serenius till wolffianismen? Dessa problem har författaren icke tillräckligt fattat i sikte. Det författaren säger om Serenius' teologiska ståndpunkt är anmärkningsvärt vagt och svävande, och författaren har icke utnyttjat de möjligheter, som förefintligt material faktiskt ger för en närmare bestämning av Serenius' åskådning. I fråga om Serenius' prästmötesavhandling 1744 *De lege synes* Hagberg (s. 266) icke helt ha förstått, vad diskussionen i och om denna avhandling egentligen rör sig om. Ett utmärkt hjälpmedel att tränga in i dessa problem kunde han haft i R. Josefsons undersökning *Guds och Sveriges lag* (1950), som han icke utnyttjat.

I prästeståndets envetna strävanden att åter få upphävd den 1741 beviljade religionsfriheten för anhängare av den engelska och reformerta kyrkan synes Serenius ej ha tagit någon del. Detta är ju på ett sätt naturligt men dock av betydande intresse, då Serenius däri skiljer sig från flertalet ämbetsbröder, vilket Hagberg endast i förbigående konstaterar. Det är anmärkningsvärt, att Hagberg icke alls utnyttjat H. Levins undersökning *Religionstvång och religionsfrihet i Sverige 1686—1782* (1896), som ger en grundläggande framställning av hithörande frågor.

I stället betonade Serenius på dessa riksdagar desto mer faran från katolikerna. I detta sammanhang nämner Hagberg (s. 256 och 258) ett Serenius' memorial till prästeståndet vid riksdagen 1740—41 om katolikfaran. Memorialet, skriver Hagberg, upptogs icke till diskussion, men detta berodde säkerligen ej därpå att prästeståndet underskattade faran från katolicismen utan hade väl sin grund i den partipolitiska bakgrunden. Det rätta förhållandet är emellertid, att memorialet av Hagberg förlägges till fel riksdag. Det är visserligen tryckt i *Thyselius' Handlingar rörande svenska kyrkans och läroverkens historia 2* (1841) under rubriken »Prosten mag:r Jak. Serenii memorial vid 1740—1741 års riksdag emot katolska kyrkans tillväxt i riket», men av innehållet framgår, att det hör samman med riksdagen 1742—43. Bland annat framhåller Serenius i memorialet, att han »redan sidsta riksdag . . . förmärkt uti riksens ständers manufactur och handels deputation» den romerska kyrkans ansenliga tillväxt i Sverige, och han beklagar, att katoliker »kunna ock komma så långt, at de blifwa herrdagsmän, effter som man har exempel sista riksdag på at prästeståndets påminnelser om herrdagsmäns inhabilité i anseende till sentiments i religion ej blifwit attenderade». Memorialet är också utnyttjat i H. Levins ovannämnda arbete (s. 84 f.) och förlägges där till riksdagen 1742—43.

Författarens omdöme (s. 113), att Serenius fick »ett storartat erkän-

lande» av ständerna 1741 för sitt lexikon, synes mig vara resultatet av en felbedömning. I mitten av mars 1741 uteslöts Serenius ur handels- och manufakturdeputationen. Han skyndade då att färdigställa lexikonet, och i en dedikationsepistel, daterad 27 april, dedicerade han det till ständerna och avtryckte i dedikationen alla riksdagsmännens namn. Ständerna kunde icke gärna undgå att på något sätt tacka honom. Hos adeln föreslog hatten Palmstierna, att man skulle ge honom någon belöning, »som mera hade afseende på hedren än nyttan». Henning Gyllenborg instämde och föreslog, att man kunde ge honom tre medaljer, varvid särskilt framhölls, att hedern därvid var »mera än värdet, emedan de äro små» och ej väga mer än 10 dukater vardera.<sup>1</sup> Många hattar fingo däremot stora belöningar, Tessin sålunda omkring 18.300 rdr. sp.<sup>2</sup>

I kapitlet om Serenius' kristendomsförsvar redovisar Hagberg hans andel i publiceringen på svenska av ett par apologetiska arbeten. Serenius' insats här skulle ha framträtt i tydligare relief, om något mera hade nämnts om tidens apologetiska litteratur för övrigt. Då den svenska upplagan av Fergusons *Astronomy* 1771 betecknas som ett bevis för »det nära samband, som för Serenius existerade mellan kristen apologetik och naturvetenskap», måste man göra den reflexionen, att detta var helt tidstypiskt och icke något speciellt för Serenius utmärkande.<sup>3</sup>

Vidare omnämnes det 1773 med förord av Serenius utkomna »Sammandrag af de förnämsta bewis til christna religionens sanning och försvar emot fritänkare», utgörande av Johan Möller översatta utdrag ur skrifter av Grotius, Knutzen och Nösselt. Till belysning härav kunde, om man inte vill gå tillbaka till äldre på svenska utkomna arbeten om den kristna religionens visshet och sanning, såsom de Mornays, Leneaues' och Petrus Malmbergs, åtminstone ha nämnts, att Grotius' apologi förut fanns utgiven i svensk översättning under titeln »Sex böcker om den christna lärans visshet och sanning» (och även redan under 1600-talet i Stockholm tryckts i två tyska upplagor, 1651 och 1656) och att Königsberg-professorn Martin Knutzens apologi samma år som det ovannämnda sammandraget utkom förelåg i svensk översättning, vilken följande år utgavs under titeln »Philosophiskt bewis på sanningen af den christna religionen, deruti en uppenbarad religions nödwändighet i almänhet och sanningen

<sup>1</sup> Sveriges ridderskaps och adels riksdags-protokoll från och med år 1719, 12, 1740—1741 s. 294 ff. Hagberg synes icke ha utnyttjat de tryckta adelsprotokollen.

<sup>2</sup> C. G. Malmström, Sveriges politiska historia, 2 uppl. 2 s. 444 f.

<sup>3</sup> Se t. ex. E. Linderholm, Sven Rosén och hans insats i frihetstidens radikala pietism (1911) s. 151 f. Detta grundläggande arbete är ej utnyttjat av Hagberg.

eller wissheten af den christna i synnerhet på otwifwelaktiga förnuftets grunder efter matematisk läro-art framgifwes och försvaras». Översättningen godkändes för tryckning av hovkonsistoriet <sup>15/9</sup> 1773, varvid protokollet anger den svenske översättaren som anonym.<sup>4</sup> Knutzen hörde till de wolffianer, som förenade den rationalistiska metoden med en pietistisk fromhet.<sup>5</sup> Några år senare utkom ett liknande arbete, av Göttingen-professorn Gottfried Less, i svensk översättning med titeln »Den christna religionens sanning» (Sthm 1778), vari naturalister och deister bekämpas med åberopande av Addisons Evidences of the christian religion, Butlers Analogy of religion o. s. v., och samma år utgavs C. Wijkman, Undersökning af den christna religions sanning till försvar emot deisteriet, Afd. 1. Redan vid riksdagen 1755—56, då prästeståndet vidtog flera åtgärder till fritänkeriets hämmande, förelåg i ståndet förslag om översättning till svenska av en stor vederläggningsskrift mot deismen av den engelske prästen och författaren John Leland. Den tillänkta översättningen skulle verkställas av domprosten Filenius i Linköping och förses med ett företal av Nils Wallerius.<sup>5a</sup> Denna plan blev ej förverkligad. 1780 utkom emellertid ett litet utdrag ur detta Lelands arbete i översättning av Olof Rönigk under titeln: Summariskt bewis för den af Gud uppenbarade religionens sanning, af John Leland författadt . . .

I avsnittet om Serenius och konfirmationen har Hagberg på ett förtjänstfullt sätt avlivat »myten om Serenius som konfirmationens upphovsman i Sverige» men tillskriver honom dock ett icke ringa inflytande i denna sak. Man kan emellertid icke få det rätta perspektivet på Serenius' insats utan att företa en icke alltför summarisk överblick över vad som skedde runt omkring honom. Trots att litteraturen om konfirmationens införande i Sverige är rätt riklig, synes en del material härom ännu återstå att indraga i diskussionen. Som A. Thomson uppvisat, diskuterades konfirmationen ingående i 1723 års ecklesiastika deputation, vilket dock icke satte några spår i 1731 års kyrkoordningsförslag.<sup>6</sup> I anmärkningar och påminnelser över detta förslag vidrördes stundom konfirmationsfrågan.

<sup>4</sup> Hovkonsistoriets protokoll <sup>15/9</sup> 1773. Stockholms stadsarkiv.

<sup>5</sup> Allg. deutsche Biographie, art. Knutzen, Martin.

<sup>5a</sup> Se memorialet i F 58, avd 2 nr 27, Prästeståndets arkiv i Riksarkivet. Om Leland se Dictionary of national Biography och The British Museum. Catalogue of printed books, 31.

<sup>6</sup> A. Thomson, Till frågan om 1731 års kyrkoordningsförslag (LUÅ. N. F. Avd. 1. Bd. 49. Nr 4) s. 26.

Detta har påpekats av Staaff, som anför ett enda belägg, nämligen ett önskemål i häradshövding Dubbenhielms påminnelser, »at then utomlands uti en del lutherska församlingar brukelige så kallade confirmation kunde här i riket införas».<sup>7</sup> Härvid bör observeras, att dessa påminnelser äro författade först 1746 och att författaren är identisk med den förutvarande notarien i Umeå Carl Dubb, som stod pietismen nära. Han hade understött prosten Grubb och spelat en aktiv roll i 1726—27 års ecklesiastika deputation. Vid tiden för påminnelsernas författande var han häradshövding i Roslagen och blev först senare (1756) adlad. I ett annat aktstycke med anmärkningar över samma kyrkoordningsförslag heter det i anledning av förslagens kap. 7 § 2 om dem som första gången vilja gå till avlösning och Guds bord, att det »woro önskeligit, att den så kallade confirmationen, som nyligen är introducerat i Dannemarck, kunde och komma i bruk härmed. Det skulle märckeligen upmuntra ungdomen till att i tid lära läsa och winläggia sig om att förstå sina christendomsstycken.» Detta aktstycke är anonymt och odaterat, möjligen författat av en prästman i Lunds stift.<sup>8</sup> I Lunds stifts till ständerna 1738 ingivna anmärkningar över kyrkoordningsförslaget efterlyses också bland annat förslag om en konfirmationsceremoni.<sup>8a</sup>

Hagberg nämner, att konfirmationsfrågan var uppe till behandling i prästeståndet vid riksdagarna 1751—52 och 1760—62, utan att Serenius synes ha yttrat sig i denna sak. Därtill kan läggas, att frågan var före även vid riksdagen 1755—56, då Serenius icke var riksdagsman. Prästeståndet tillsatte då åtta småutskott för att överlägga om och bereda olika kyrkliga önskemål och ärenden. I det utskott, som leddes av Skarabiskopen Halenius och som hade frågor om gudstjänsten och kyrko-ceremonierna på sin lott, förehades även frågan »de sacramento confirmationis».<sup>9</sup> Vid tre riksdagar i följd var sålunda frågan om konfirmationen föremål för överläggningar inom prästeståndet, utan att protokollen förmåla något om att Serenius deltog däri.

I prästeståndets egen ecklesiastika deputation meddelade Halenius 3/7

<sup>7</sup> A. W. Staaff, Om konfirmationens uppkomst och antagande i Sverige (1871) s. 66. Det av Staaff citerade exemplaret är sannolikt det, som nu ingår i A 950: 5, KB.

<sup>8</sup> Ab 17, Västerås stifts- och läroverksbibliotek. Detta band innehåller bland annat ett flertal anm. från Lunds stift över 1731 års kyrkoordningsförslag.

<sup>8a</sup> I V: 3, Uppsala domkapitels arkiv i Uppsala landsarkiv.

<sup>9</sup> Se tablån över ärendena i de åtta utskotten i F 58, Prästeståndets arkiv i Riksarkivet. Jfr C.-E. Normann, Cleri comitalis cirkulär s. 243 f. samt A. Warne, Till folkskolans förhistoria i Sverige (1929) s. 172 f.



1761, att han »uti hela sitt stift redan af egen drift företagit sig att låta ungdomen så af högre som nedrigare stånd undergå det wäsentligaste och sjelfwa materiale af en sådan act». Den kände mösspolitikern prosten Bolmstedt från Wram i Lunds stift tillfogade, att både han och flera andra kyrkoherdar gjorde detsamma i sina enskilda församlingar. Deputerade beslöto hos ståndet förorda, att offentliga och med uppbyggliga ceremonier beledsagade nattvardsförhör med dem som första gången skola gå till nattvarden, »utaf prästerskapet öfwer hela riket blefwo wedertagne». Den  $^{10}/_3$  1762 påminde prosten Bolmstedt i deputationen, att deputerade »måtte med allwar arbeta deruppå, att confirmationsceremonien blifwer öfwer hela riket införd», vilken fråga ännu icke tagits före i ståndet. Åt Bolmstedt och Halenius uppdrogs att »projectera en method, som wid det tillfället allmänneligen kunde iakttagas». Vid deputationens sammanträde  $^8/_5$  1762 förelåg också ett sådant förslag,<sup>10</sup> men som Hagberg anför intogs detta mer detaljerade förslag icke i prästeståndets cirkulär vid riksdagens slut.

De här gjorda kompletteringarna till Hagbergs framställning avse att visa, att det först efter mera ingående undersökningar av nattvardsförhörens historia i de olika stifteten efter 1686 och under 1700-talet blir möjligt att få fram de rätta proportionerna på vad som i denna fråga varit Serenius' insats. Han är en av de många, som arbetat härför. I vilken mån han kan göra anspråk på del i äran kan på forskningens nuvarande stadium icke helt klart urskiljas.

Hagberg har icke levererat någon skönmålning av Serenius. Dennes personlighet framträder klart karakteriserad i avhandlingen, och i sista kapitlet ges en i stort sett väl avvägd sammanfattning därav. Det i stor utsträckning tendentiösa källmaterialet har behandlats med nödvändig kritik, som dock på en del punkter kunde varit skarpare genomförd. Avhandlingen utgör ett värdefullt tillskott till den icke så rikhaltiga litteraturen om 1700-talets ordinära kyrkoliv.

<sup>10</sup> Prästeståndets egen eklestiasitika deputations protokoll  $^3/_7$  1761,  $^{10}/_3$  och  $^8/_5$  1762. F 60, Prästeståndets arkiv i Riksarkivet. Ärkebiskopen Troilius' av Hagberg anförda rekommendation  $^{14}/_{10}$  1761 innebar endast ett instämmande i det beslut de deputerade fattat  $^8/_7$  samma år, då ärkebiskopen icke var närvarande, varför Hagbergs framställning här blir en smula missvisande.

CARL-EDVARD NORMANN.

## DEN SANNE GNOSTIKERN

WALTER VÖLKER: *Der wahre Gnostiker nach Clemens Alexandrinus. Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur herausgegeben von Walther Eltester und Erich Klostermann. Bd 57. XXVIII + 672 sid. Akademieverlag, Berlin 1952.*

Att befria de kristna alexandrinerna från senare tiders rationalistiska överkalkningar och intellektualistiska förträngningar och låta dem gälla för det som de tidigare gällt: de stora läromästarna för det andliga livet, formgivarna och gestaltarna av den asketisk-mystiska fromheten, däri ser Walter Völker sin stora uppgift. Han har givit oss tre stora arbeten: 1931 *Das Vollkommenheitsideal des Origenes*, 1938 *Fortschritt und Vollendung bei Philo von Alexandrien* och nu detta väldiga arbete om Clemens, till omfånget det största av de tre. Allt detta skall dock endast vara en början, och sedan kommer fortsättningen med de stora kappadocierna, Maximus Confessor, Johannes Climacus m. fl. Huvudändamålet är att visa hur den mystiskt färgade fromhet som utvecklas genom dessa har sina rötter i Alexandria och till stor del behärskas av vad de stora alexandrinerna lärt. Att ett sådant beroende finns är egentligen redan väl känt men däremot inte grundligt utrett.

Författarens hjärta blir varmt, så fort det doftar mystik. Med särskild värme skildrar han därför Origenes' teologi, och det är egentligen rätt stimulerande att läsa hans Origenes-bok, just därför att förf. så lever och känner med sitt föremål. Samma värme blir det inte i Clemens-boken, helt enkelt därför att Clemens själv är mera kylig till hela sitt framträdande. Medan Clemens vältaligt beskriver fromheten så lever Origenes i den med hela sitt hjärtas glöd. Clemens skriver svungfulla uppsatser över det som han anser eftersträvansvärt, Origenes anbefaller det inte blott, utan han lever i det.

Origenes har visserligen skrivit ofantligt mycket mer än Clemens, men han skriver på ett helt annat sätt klart och inträngande, medan Clemens ofta är ordrik ända till pratsamhet. En avhandling om Clemens måste därför bli diger, om Clemens skall hinna komma till tals. Det är en huvudangelägenhet i metoden, att Clemens själv skall få tala och liksom hinna tala till punkt. Förf. ber också i förordet läsaren att ha tålmod. Först sedan Clemens själv talat, kan det vara någon mening med analys. Förf. är mycket angelägen att vara fri från varje slag av skolastik, i form av förut tillrättalagda mönster, där den arme kyrkofadern skall pressas

in. Man märker snart att förf. dock har ett slags schema. Han börjar gärna med att taga fram exempelvis en typiskt stoisk terminologi som C. använder, t. ex. i dygdläran. Sedan visar han upp sambandet med Filo och kan även dra trådar till Platon och Aristoteles för att till sist framhålla, att vilka termer Clemens än använder, så har han ändå tolkat om dem så att de få en kristen innebörd.

Så vill Völker väcka känsla för hans inre rikedom och dess uttrycksmöjligheter för att sedan stiga upp från personlighetens centrum ända till ytan och inordna alla dess säryttringar i denna individs kosmos och tyda dem utifrån helheten. Därmed är sagt att förf. inte nöjer sig med en ren beskrivning av vad C. sagt, utan söker nå fram till en bild av honom, och särskilt av hans fromhetsliv. Samma metod är använd även i Origenesboken. Om denna bild av personligheten göres riktig, måste den vara ett gott bidrag även till den teologiska förståelsen. Givetvis är det vanskligt att söka tränga in i en personlighet och få en bild av individens »kosmos» (i den mån det är kosmos och inte kaos!), men det är tydligt att Völker är noga med att inte dikta utan att ha underlag även i detta fall. Det ford-ras naturligtvis också en speciell begåvning hos en vetenskapsman för att kunna utföra något sådant, ett slags jämvikt mellan intellekt och intuition, båda rikt utrustade. I själva verket torde risken till feltolkningar vara minst lika stor för den, som liksom går rent matematiskt till väga som för den som även har en stark känsla för den person han behandlar och låter denna känsla lysa upp och värma framställningen.

När man läser Clemens skrifter te de sig som en brokig vävnad, utförd med en viss konstnärlighet. Det mesta består av grekisk filosofi och litteratur. Långa citat ur Homeros m. fl. kan uppfylla sida efter sida. Men här och var glänser liksom en guldtråd ett bibelord med förklaring. Är nu Clemens i grunden en grekisk filosof med några kristna stänk, eller är han framför allt en kristen? Däröf är meningarna starkt delade, men Völker är fullt och fast övertygad om att han *är* en kristen. Det är nära nog den röda tråden, författarens praeterea censeo: Clemens ist ein Christ.

Man har svårt att vinna klarhet om varför Clemens skriver såsom han gör. Förf. visar några huvudmotiv. Clemens vänder sig både till kristna och till hedningar. Inför de kristna måste han försvara sig för att han sysslar med filosofien. »Fäderna» hade aldrig lämnat några skrifter efter sig, men nu vill C. visa, att det är en religiös plikt, jämställd med predikan, att författa teologiska verk. Han vänder sig också till hedniska filosofer för att bevisa, att den kristne inte är gudlös. Därför äro också kristendomsföljelserna onödiga! Men han nöjer sig inte med att försvara

kristendomen; angriparna skola själva bli vunna. Han vänder sig till en estetiskt bildad publik, som inte var van att fråga: Vad är sant? utan: Vad är angenämt? Därför lägger han stor vikt vid att göra sin framställning så att den skall behaga. Att komma med Bibeln till dessa människor, som ännu inte kunde fatta Bibelns innehåll vore meningslöst; i stället skall man taga fram de filosofer, som äro allmänt erkända och låta dessa bevisa de kristna sanningarna. Slutsatsen blir: Gå över till kristendomen! Stromata innehåller även polemik mot sofister och gnostiker samt även några försök att vinna judarna.

Oordningen i Stromata har varit ett bekymmer för alla forskare. Den kan bero på litterär oskicklighet eller på att C. aldrig hann göra sitt arbete färdigt, men den kan också till en del vara avsiktlig som ett led i C:s symbolism. C. är den förste i den kristna litteraturen som ställt upp en teori om symbolismen, ett sätt att se världen så att de synliga tingen få en andlig innebörd och beteckna osynliga ting. Denna symbolism hör hemma i Alexandria och var välkänd där, men C. använder den i den kristna teologien. Det djupaste innehållet i Stromata är endast tillgängligt för »gnostikern», som genom att tränga in i innehållet liksom blir författarens medarbetare. För de andra är det andliga innehållet dolt, så att det icke skall kunna profaneras.

I inledningen ger vidare Völker en översikt över den litterärkritiska behandlingen av C. samt av Clemens-forskningens historia. Här måste han med beklagande instämma i Jülichers ord: »Nicht so belehrend wie umfangreich.»

Arbetets huvudlinje är att visa hur den kristne gnostikern danas enligt Clemens. Det första kapitlet kommer att heta »Die Sünde und ihre Bekämpfung». Tanken på framåtskridandet mot fullkomligheten behärskar allt, och syndens bekämpande är begynnelsen till frälsningen. I detta kapitel behandlas gudsbilden, och som väntat möter man här en uppgörelse med Anders Nygren. Völker drar ju i härnad mot alla, som på något vis förneka, att C. i grunden tänker som en kristen. Nygren menar, om man skall tillspetsa det, att Clemens även när han talar om agape egentligen menar en förfinad eros, en i grunden självisk »kärlek». Vidare saknar man hos C. det paradoxala i den gudomliga kärleken därför att Gud hos människan enligt C. finner något värt kärlek. Völkers sätt att bemöta Nygren är typiskt för hans metod. Vad den senare invändningen beträffar, söker han visa, att C. visserligen talar om att Guds kärlek till människan på något sätt är naturlig: Guds avbild i människan är det älskvärda. Men på andra ställen, t. ex. i en utläggning av 1 Joh. 4: 16 (Strom. IV 100,5 ej

anfört av Nygren) bemödar sig C. riktigt att tala om hur paradoxal Guds kärlek till människan är, den beror inte på någon naturlig böjelse, den visas mot oss fastän vi genom synden gjort oss främmande för Gud. Detta är enligt förf. den undervisning som är avsedd för de fullkomliga. Men när han talar om att Guds kärlek är »naturlig» vänder han sig till nybörjarna för att anknyta till deras tänkesätt. Detta sätt att se på saken stämmer ju överens med den uppdelning av Strom. i olika skikt, avsedda för olika läsare, som förf. utgår från. Det som är avsett för »gnostikern» är med avsikt skrivet så att det endast kan uppfattas av denne, men det är i dessa avsnitt som vi ha att söka Clemens' innersta tankar. Mot den förra invändningen mot C. säger Völker, sedan han givit några ytterligare exempel, t. ex. det bekanta stället om fågelmodern som flyger ner på marken för att skydda ungen som fallit ur boet: »Natürlich und selbstverständlich, wie Nygren will, ist hier nichts, und wenn dieser verdienstvolle schwedische Gelehrte den Eros als eine selbstüchtige Liebe schildert, so darf er ihn bei unserem Autor nicht suchen». (s. 81). I detta sammanhang ser det nästan ut, som om Völker utan vidare accepterade Nygrens distinktioner. Det är dock endast i denna lilla uppgörelse, som han går in på dem. Völkers metod att urskilja kristet och hellenistiskt är att helt enkelt fråga efter vad som har hemortsrätt i Skriften och vad som inte har det, och Nygrens distinktioner synas i grunden föga intressera honom.

Hos C. förekomma en mängd ställen som kunde tyda på att han huvudsakligen rörde sig med ett abstrakt guds-begrepp. Alltifrån Baur har det varit vanligt att läsa ut det så. Även här använder Völker sin metod att skilja på vad som är avsett för filosofiska läsare från det som är Clemens' innersta mening. Denna finner man i alla de varmhjärtade orden om Guds godhet, ord som direkt gå tillbaka på bibliska, särskilt nytestamentliga skrifter. Här möta vi tanken på en personlig Gud, en kärleksfull fader, som söker människorna och utger sin Son för dessa. Förf. finner härvid instämmande från många andra forskare. I samband med dessa utredningar finner V. en anledning att mot de Fayes säga, att C. egentligen inte företräder en särskild kristendomstyp, väsentligt skild från Irenaus och Tertullianus. Det viktigaste i gudskunskapen för C. är icke gnosis utan agape. På samma sätt lär Irenaeus, att gudskunskapen blir större, ju mer man älskar. Och liksom Tertullianus lär C. att huvudändamålet med Guds kärlek är människornas frälsning. Tyvärr har V. icke anfört vilka skäl de Fayes har för att draga bestämda gränser mellan Clemens och de båda västerlänningarna. Vidare vänder han sig i en not mot den i England vanliga tendensen att spela ut Alexandria mot Kartago.

I fortsättningen av samma kapitel redogöres för Logos' verk, antropologien, viljefriheten och synergismen. Förf. påpekar mycket flitigt att synergismen ständigt och jämnt möter hos C. liksom hos hans lärjunge Origenes. Den är mer utpräglad hos C. än hos O., som är mer bibliskt orienterad. Dock får man hos C. lägga märke till att läran om viljans frihet står som ett led i kampen mot gnostikerna och även visar hans självständighet mot stoikerna. I detta fall liksom i fråga om läran om gudsbelätet är C. starkt beroende av Filo. Man måste i detta sammanhang komma med en undran beträffande kristendomstypen: Är icke behandlingen av dessa frågor tillräckligt betydelsefull för att motivera talet om en särskild alexandrisk kristendomstyp, även om man med förf. är angelägen om att framhålla den kristna trons enhet under alla skiftningar på ytan?

I nästa avsnitt redogöres för syndens väsen och ursprung. Man möter här en vacklan mellan bibliska och filosofiska grundtankar. Liksom Filo lär han, att den fria viljan är syndens utgångspunkt. Denna insikt använder han sedan mot gnosticisterna för att visa, att synden ej ligger i människans väsen. Man vet genom Origenes, att vissa kretsar också ursäktade vissa synder med att peka på övermäktiga demoner. Läran om den fria viljan utesluter dock icke, att djävulen har sin hand med i spelet. Pathos, lidelse, står nära synden, men liksom Filo bryter han med den stoiska tanken genom att återföra pathos på epithymia. Att olydnaden jämte okunnigheten är en viktig orsak till synden är också en ogekisk tanke liksom framställningen av syndaren som fiende till Gud och av otron med föraktet för buden. C. har från Filo tagit upp distinktioner som fått stor betydelse i själavården, t. ex. skillnaden mellan frivilliga och ofrivilliga synder. I motsats till Filo räknar C. även den onda föresatsen som synd. I detta sammanhang påpekas det också, att C. är angelägen om att bevisa, att de kristnas etik inte är sämre än Aristoteles'. —

I avsnittet om fortsättningen av kampen mot synden kommer frågan om syndfriheten upp. Det ser ibland ut som om C. lärt att gnostikern kunde bli syndfri i detta livet. Ett noggrant studium visar dock, att ej ens den »fullkomlige» blir syndfri utan ständigt måste fortsätta kampen.

Kapitel II heter *Der Kampf gegen die Pathe<sup>1</sup> und die Stellung zur Welt*. Att få ett rätt förhållande till lidelserna är den troendes stora sedliga uppgift. Synergismen framträder här. Han skall kämpa mot lidelserna för att bli värdig Guds hjälp. Under denna kamp kan han ej

<sup>1</sup> I originalet:  $\pi\acute{\alpha}\theta\eta$ .

undgå taga ställning till världen. Däri kommer fram en dubbelhet i inställningen hos C., som forskarna ofta förundrat sig över. Ibland talar han i mycket asketiska tongångar och synes helt behärskad av platonsk tradition i inställningen till kropp och materia, och ibland ser han ut att i hög grad bejaka världen och vad som finns i den. Denna spänning hänger samman med Clemens' egen personlighet. Han står mellan Filo och Origenes. I judendomen finns inga ansatser till världsflykt, Clemens är ej alldeles bestämd, O. är det åter i hög grad. Men förf. ser en ytterligare orsak till spänningen, som forskningen förbisett: Världsbejakandet kommer fram ur kampen mot gnosticister och rigorister. Mot de förra kunde han t. ex. prisa människokroppens skönhet. Det är tydligt att författarens sympatier i hög grad faller på den konsekvent asketiske Origenes' sida, något som sammanhänger med en tendens att övervärdera askes och mystik. — Kanske är det så att han i en utåtriktad och njutningslysten tid finner en särskild glädje i att stanna inför alexandrinerna.

Kap. III heter *Der allmähliche Aufsteig zur Vollkommenheit*. Här börjar förf. behandlingen av den positiva sidan. Gentemot gnosticisterna hävdar han tron som den nödvändiga begynnelsen. Men tron kan utvecklas till gnosis. Typisk för Clemens är här utläggningen av rättfärdiggörelsen. När Abraham blir rättfärdig genom tron, så innebär det, att han tack vare tron kommer till något, som är större och fullkomligare än tron. Samtidigt kan han tala om att tron inte är något ofullkomligt utan egentligen rymmer allt i sig. Förf. lägger ned stor möda på att visa, hur mycket tron egentligen betyder för C. Visserligen är det ofrånkomligt, att det finns mycket som överträffar tron, framför allt gnosis, men egentligen finns allt detta redan i tron. C. var vidare den förste teolog, som gav sig in på en principiell uppgörelse mellan tron och den aristotelisk-stoiska vetenskapsläran, *pistis* och *epistémé*. Den kristna tron är till sitt väsen högre än all kunskap, men samtidigt är *pistis* en förutsättning för verklig *epistémé*. Stundom kan C. utnyttja Aristoteles för att bevisa tron. Föresatsen är nödvändig till gärningen, och tron är föresatsen. Avsnittet är emellertid enl. förf. rätt oklart och verkar en smula sofistiskt men har sitt intresse därför att det visar, hur C. ständigt och jämnt söker möta sina filosofiska motståndare. Under denna uppgörelse kan det inte undgå att trosbegreppet vacklar, än har det en så vid betydelse, att det är nästan uttunnat på innehåll, och än har det en strikt mening. Visserligen uppkomma stora tolkningssvårigheter, säger förf., men just detta vacklande har sin särskilda tjusning för Clemensvännen. (s. 239). Man kunde till-

lägga, att detta arbetes särskilda tjusning ligger i att förf. på något vis söker fånga C. i det ständiga skiftandet mellan olika sätt att skriva.

Även i förhållandet mellan tron och dess utvecklingsformer finns likheter med Filo, men förf. ser en grundskillnad, som består i att Clemens är kristen och därför känner den helige Ande.

I samma kapitel beskriver han också dygderna i deras begynnelse. Författarens angelägenhet är även i detta avsnitt att visa att Clemens under allt sitt användande av grekisk dygdlära är och förblir kristen. Han kan t. ex. som god stoiker skriva, att dygden leder till eudaimonia, men förtydligar det liksom Filo genom att hänvisa till att man genom lydnad förvärvar frälsningen (261).

Dock märker man i detta sammanhang en viss brist hos förf. Lydnad är visserligen något som i hög grad hör hemma i Skriften, men det skulle behövas en klarare utredning om vad C. verkligen menar med lydnad, innan man använder ett ställe som detta för att bevisa, att C. verkligen tänker som en kristen.

I kap. IV kommer förf. äntligen in på huvudämnet: Gnosis. Detta kapitel är en hel avhandling för sig med 5 underavdelningar och omfattar nära 150 sidor. I den första underavdelningen behandlas terminologifrågor. Ordet gnosis har hos C. en rätt skiftande betydelse beroende på att C. vänder sig till så många slags läsare. För de vanliga kristna vill han framhålla att tro och gnosis äro i grunden detsamma, men tron kan utvecklas till gnosis. För filosoferna vill han visa, hur överlägsen gnosis är, och åt gnosticisterna säger han, att varje människa kunde få del av gnosis, om hon blott mödade sig. Inte mindre än fyra betydelser finner förf. hos C. Gnosis är en rent teoretisk kunskap av olika grader men utan teologisk halt, den kan vidare vara en kunskap som befordrar dygden, den kan också se ut som en enérgeia. Gnostikern har del i den gudomliga verksamheten genom sitt skådande, och den sedliga fullkomligheten blir en följd av detta skådande. Slutligen kan gnosis beteckna den kristna tron överhuvudtaget (304 f.). Redan hos Barnabas användes termen gnosis också för att beteckna den djupare, allegoriska skriftutläggningskonsten. C. har tagit upp termen för att erövra gnosticisternas älsklingsterm. Det är då inte att undra på, om andra ord ibland konkurrera med gnosis, såsom sofía och theoría. Theoría får stundom beteckna toppunkten av vad som kan uppnås här på jorden (316). Förf. påpekar också hur redan Filo sökte undervisa sin hedniska omvärld med hjälp av deras egna termer.

I nästa avsnitt behandlas förutsättningarna för uppkomsten av gnosis.



Här märker man åter, hur förf. vill framhålla C:s kristna halt. Den naturliga människan vet intet om Gud, kunskapen kommer genom Logos och tack vare inkarnationen. Inställningen till filosofien avhandlas i en särskild exkurs. C. värderade de världsliga vetenskaperna högt och såg i dem en förutsättning för ett djupare skådande av den andliga sanningen. C. delade flera kyrkofäders uppfattning att filosoferna »stulit» sitt goda från profeterna. Med sådan teori blir det ju lätt att finna något gott hos filosofien. Dock ha somliga forskare funnit teorien så genant för C. att de betraktat ställena ifråga som interpolationer! Men i detta avsnitt vidrör förf. en grundläggande svaghet hos C: Enligt honom sker uppåtstigandet till gnosis utan någon smärtsam rening. Det blir mera som en lugn utveckling. Origenes betonar saken dess mer.

Därefter behandlas skrift och tradition som källor till gnosis. Det är tydligt, att förf. i detta avsnitt jämte det att han framhåller att C. är kristen också vill visa, hur han står i samma led som Irenaeus. C. är skriftteolog (259). Han använder inte skriften för att bevisa ett redan gjort antagande om gnosis utan han härleder gnosis' innehåll ur Skriften. Den kyrkliga kanon är också av stor vikt för den rätta skriftutläggningen, alldeles som för Irenaeus. Men den oskrivna traditionen är ej endast skriftutläggning utan också summan av högre och djupare insikter om änglavärlden m. m. Skrift och tradition genomströmmas båda av den gudomlige Anden, som är både skapare och källa till gnosis.

När sedan gnosis' väsen behandlas tar förf. först fram ställen i anslutning till aristotelisk-stoisk psykologi. Både *nus* och *hegemonikón* framställas som bärare av gnosis. Men egentligen menar C., att endast den som äger den helige Ande kan skåda Gud. Han lämnar därmed den filosofiska grunden (368). I fråga om förhållandet mellan tro och gnosis måste förf. säga, att det är omöjligt att få en full sammanfattning. Med en viss skärpa vänder han sig mot den ensidigt intellektualistiska tolkningen av begreppet gnosis, som varit förhärskande sedan upplysningen både hos katoliker och protestanter (379). Överhuvud lida de flesta undersökningar av att de uppfatta gnosis alltför trångt och inte ha blick för dess komplexa karaktär. Den stora förtjänsten hos Völker är att han överallt söker få fram denna karaktär, vare sig han beskriver gnosis eller något annat. Hans sätt att skildra Clemens kunde liknas vid när en skicklig organist spelar på en orgel med många stämmor och utnyttjar dem var för sig och i olika kombinationer, så att hela verket får ljuda, men då och då med beklagande märker att någon betydelsefull stämma fattas. Så förstår man att det också måste vara något fel med C:s skildring av gnosis när förf.

inte kan undgå att se ett visst drag av högmod hos den clementinske gnostikern.

I kapitlet *Das Tätige Leben* utvecklas den kristna dygdlära, som C. börjat arbeta fram. I denna märkes mycken stoicism, men C. är en kristen. I samma kapitel kommer V. åter in på agape och möter Nygren än en gång. Nygrens karakteristik av erosfromheten refereras och sedan påpekas, att N. i Clemens ser en typisk representant för denna fromhet och att t. o. m. agape hos C. egentligen betyder eros, ty det rör sig ständigt om en mot Gud riktad åtrå. Völker svarar, att det är alldeles riktigt, som Nygren säger, men C. är i sin uppfattning av kärleken inspirerad av de johanneiska skrifterna. Att denna åtrå finnes där som ett motiv i agape behöver inte betyda att det är en erosfromhet. I så fall skulle även psalm 42 vara ett uttryck för erosfromhet. Likaså betecknas den clementinska agapen som ett uttryck för lydnad mot Gud, en tjänst som kan sträcka sig ända till martyriet. Människan kan inte heller vara utgångspunkten för denna kärlek, eftersom C. åter och åter försäkrar, att den är en Guds, resp. Logos' gåva. Den platoniska stämningen av »Sehnsucht» finns där, men den är ett bimotiv. Skriften är även här avgörande, även om den paulinsk-johanneiska kärleksuppfattningen stundom klädes i en grekisk språkdräkt (484).

I det följande avsnittet, »Das Porträt des Gnostikers», har förf. samlat vad som ej förut sagts och dessutom repeteras åtskilligt av det föregående. C. använder naturligtvis mycken stoisk terminologi för att teckna gnostikern, men dessa termer stå i kristen tjänst. Martyriet är slutligen gnostikerns fulländning.

Till sist gör förf. några reflexioner om den clementinska fullkomlighetsläran i dess historiska sammanhang. Hans största intresse är att framhålla Clemens' betydelse för den kristna mystikens utveckling. Men eftersom han på andra ställen anstränger sig att visa att C. egentligen inte bryter mot den typ vi äga i Irenaeus, borde en jämförelse med dennes uppfattning av den andligt fullvuxna människan ha varit på sin plats. Det ser ut att finnas många gemensamma drag hos den clementinske gnostikern och Irenaeus' fullvuxna människa, men frågan är om inte skillnaderna träda nog så starkt fram. Dit hör bl. a. att den senare har god användning för rättfärdiggörelseläran medan den förre knappt ser ut att ha fattat den. En annan fråga som står kvar är denna: Räknar förf. synergismen som en legitim kristen åskådning, och i så fall varför, eller räknar han den som ett fel hos alexandrinerna? Troligen menar han det senare, men fullt klart är det inte.

Om man slutligen anmärker på bokens volym, så är det alldeles tydligt

att den kunde ha arbetats samman mera. Men de många återupprepningarna ha också en viss pedagogisk betydelse för läsaren. När man väl kommit igenom arbetet, är man inte oberörd, utan Clemens ter sig mera levande och i somliga fall nog så aktuell.

OLOF ANDRÉN.

JEAN GRIBOMONT, O. S. B.: *Histoire du texte des Ascétiques de saint Basile. Publications universitaires (Bibliothèque du Muséon, vol. 32), XIX + 348 sid. Louvain 1953.*

Kyrkofadern Basilius med tillnamnet den store, ärkebiskop av Caesarea i Kappadokien (329—379), har kallats det österländska munkväsendets grundare. Han är en av den östliga kyrkans största lärare; de munkregler som i dag iakttagas i de ortodoxa klostren äro i allt väsentligt identiska med dem som gå under Basilius' namn. Även hans övriga skrifter, icke minst de dogmatiska, där han ytterst energiskt försvarar Nicaenum, ha fått en mycket stor spridning. Därom vittnar bl. a., att några av hans verk mycket tidigt översattes till andra språk såsom syriska, armeniska och latin.

Trots att alltså Basilius' centrala position i kyrko- och dogmhistorien är obestridlig, måste man konstatera, att vi icke äga en tillförlitlig, kritisk Basilius-text. (Denna olägenhet gäller dessvärre så gott som alla grekiska kristna författare.) Den enda Basilius-edition som är att räkna med är fortfarande den för sin tid beundransvärda benediktiner-utgåvan i tre väldiga band 1721—30. Den bygger endast på en bråkdel av det ofantligt rika handskriftliga materialet. Den högeligen önskvärda nyeditionen av Basilius' samlade verk är ett företag på lång sikt, som kräver en samlad insats av flera specialister. Innan den kan komma till stånd måste emellertid viktiga *förarbeten* göras, främst bestående i uppspårande och klassificering av handskrifter, vilka till ett antal av över 1000 äro spridda i snart sagt alla länder i Europa och Främre Orienten.

Nära 200 år förflöto efter benediktiner-editionens tillblivelse innan något skedde i denna sak. Men de senaste decennierna ha frambragt fyra arbeten, som alla ha karaktären av förarbeten till en nyedition. Basilius-brevens tradition har behandlats av den franske abbén Marius Bessières (postumt 1923) och av numera lektorn i Hudiksvall Anders Cavallin (1944); ett första försök till klassificering av de talrika homilie-hand-

skrifterna företages i undertecknads gradualavhandling (1953), och de många komplicerade problem som det under Basilius' namn gående *corpus asceticum* rymmer ha fått en utomordentligt sakkunnig behandling av benediktiner-patern Jean Gribomont (munk i Clervaux, Luxemburg) i hans i juni 1953 vid universitetet i Louvain ventilerade avhandling.

Dom Gribomont, som är både orientalist och teolog, har påtagit sig en väldig uppgift genom att söka utreda hela texthistorien till dessa asketiska skrifter, vilkas autenticitet i många fall är tvivelaktig. Bokens första del ägnas åt beskrivning och klassificering av det handskriftliga materialet. Det rör sig om c:a 150 handskrifter av vilka ungefär hälften bevara den grekiska grundtexten. De övriga bära vittne om att Basilius' asketiska alstring — och då framför allt hans båda samlingar av munkregler — blivit föremål för ej mindre än sju översättningar till andra språk (armeniska, georgiska, arabiska, gammal-slaviska, syriska och latin). På sistnämnda språk finnas två versioner, den äldsta tillkommen endast omkr. 30 år efter Basilius' död. Här kommer författarens gedigna filologiska utrustning väl till pass, och helt säkert skulle mycket få gått i land med det betydande avsnitt (ss. 65—148) som behandlar de nämnda översättningarna.

Bokens huvudparti (ss. 149—274) bär överskriften: Classement des recensions de l'Ascéticon. Här har G. gjort sitt för framtiden värdefullaste arbete. Han har lyckats urskilja sex grekiska recensioner av munkreglerna. De två viktigaste kallar han V (Vulgata) och S (efter Studion-klostret i Konstantinopel). Förf. diskuterar grundligt igenom dessa recensioners värde och deras förhållande till varandra. Av största vikt äro de nio *scholier*, samtliga påträffade i V-handskrifter, som han publicerar i början av detta avsnitt. Dessa *scholier*, som gå tillbaka åtminstone till 500-talet, bekräfta värdet av recension V. I detta parti finnas mycket betydande konkordans-tabeller efter reglernas ordningsföljd i de olika recensionerna. Av dessa framgår betydelsen av vad G. kallar »le Petit Ascéticon», ett corpus som väl motsvarar vad som bjudes av den äldsta latinska översättningen (av Rufinus, omkr. 400). Förf. framlägger hypotesen, att den förlorade grekiska texten till »le Petit Ascéticon» skulle vara den ursprungliga redaktionen, vilken sedan utökats — av Basilius själv eller av andra — till de två samlingarna av regler, sådana de nu föreligga med grekisk text.

Bokens sista avsnitt, »Vers une édition critique», är kanske det viktigaste av alla. Där angives klart den väg varje blivande utgivare av denna viktiga del av Basilius' rika alstring måste beträda för att lyckas i

sin svåra uppgift. Louvain-universitetets teologiska fakultet är att lyckönska till denna avhandling av benediktiner-patern Gribomont, som därigenom på ett utomordentligt sätt fullföljer sin ordens traditioner när det gäller att vårda sig om den store kyrkoläraren Basilius' andliga kvarlätenkap.

STIG Y. RUDBERG.

FRIEDRICH GOGARTEN: *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit. Die Säkularisierung als theologisches Problem.* 220 sid. Friedrich Vorwerk Verlag, Stuttgart 1953. Pris Engelsk broschierat DM. 9: 80, Ganzleinen DM. 12: 20.

Produktionskurvan för Friedrich Gogarten företer en synnerligen ojämn linje. Vissa år på 1920- och 1930-talet publicerade han ett flertal skrifter, men mellan 1937 och 1948 kom det inte mycket av hans hand. Det sistnämnda året utgav han plötsligt två arbeten med markerad systematisk profil, *Die Verkündigung Jesu Christi* och *Die Kirche in der Welt*. Sedan följde 1952 *Der Mensch zwischen Gott und Welt* samt 1953 tvenne böcker, bägge tämligen polemiska, *Entmythologisierung und Kirche* och *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit*. Den inre förbindelsen med Rudolf Bultmann har efterhand allt tydligare framträtt. Om det sistnämnda arbetet bland de här uppräknade skall nu några korta ord sägas. Arbetets huvudtitel lyder som sagt: *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit*. Men undertiteln är egentligen mer talande och utsäger vida bättre vad det boken igenom rör sig om: *Die Säkularisierung als theologisches Problem*.

Gogarten skiljer skarpt mellan »Säkularisierung» och »Säkularismus». Den förra termen betecknar något gott och riktigt, en procedur som är given i och med den kristna tron. Visserligen genomföres sekulariseringen först nu och visserligen är den pådrivande faktorn i sekulariseringen främst den moderna vetenskapen, icke kristendomen — kyrkan tjänstgör som vanligt såsom broms —, men ändå är det så, att sekulariseringens djupaste grund är den kristna tron på Gud. Sekulariseringen innebär, att världen blir »bara» värld (s. 138). Detta är en omöjlighet för den förkristna människan. För henne var världen det fasta, lagen, en verklighet ur vilken hon icke tog sig (s. 170). Att betrakta världen såsom »bara» värld är en möjlighet, som först öppnar sig för en tro, vilken håller världen

för *skapelse*, alltså vet sig stå i gemenskap med den Gud, som skapat världen och är herre över den. Den bibliska skapelsetron är sekulariseringsens grundval och begynnelse. Egendomligt för Gogarten är hans sätt att kombinera denna skapelsetro med den nytestamentliga eskatologien. Den inriktning på det kommande, på framtiden, »parusien», som kännetecknar den urkristna tron på Kristus, skärper denna *frihet* i relation till världen, som ligger redan i skapelsetron. Världen blir på nytt vad den ursprungligen är: Guds skapelse (s. 171). Den nyss så fasta, givna världen upplöser sig i förgängelse och i nyskapelse — den är ingenting som har makt över människan mer, den är »bara» värld (jfr s. 12).

Den andra termen däremot, »Säkularismus», betecknar något totalt annat. Och detta andra är det som idag mestadels blir följden av vetenskapens framsteg och som förväxlas med den goda och riktiga sekulariseringen. I »Säkularismus» uthärdar man inte detta tillstånd, där världen är »bara» värld. Ty om världen är »bara» värld, kan man inte få fram någon livsåskådning genom att betrakta den och utforska den. Ingen helhetssyn är möjlig. Frågan om »det hela» kan icke besvaras. Att uthärda i detta icke-vetande beträffande »det hela» är typiskt för den vetenskapliga livshållningen, och det är tillika typiskt för den kristna tron. Vetenskaplig attityd och kristen gudstro löpa samman i »sekulariseringens» verklighetstrognas sätt att se på världen, utan livsåskådning, utan metafysik. Men i »sekularismen» sker det motsatta: där *besvarar* man frågan om »det hela», där serverar man alltså en ideologi. Och ideologierna är det som idag dra fram genom folken, fyllda av livsåskådning, främmande både för vetenskaplig balans och för trons inre likgiltighet inför världen (s. 138 f.). Vad dessa ideologier *sakna* är just sekulariseringen, just förmågan att se världen som »bara» värld. Dessa moderna ideologier äro religioner, i högsta grad i behov av att lära sig sekulariseringens konst. Om vår samtid skall räddas undan ideologierna, beror på om det nyktra tänkandet orkar uthärda i sekulariseringen. Och detta i sin tur beror på om den kristna tron äntligen kan förkunnas så, att de nyktert tänkande människorna med gott samvete kunna acceptera den och alltså hämta kraft ur den.

I detta sista ansluter sig Gogarten, såsom ovan nyss antydde, till Bultmann och dennes avmytologiseringsprogram. Anmälaren hoppas inom kort i annat sammanhang få tillfälle att ta ställning till Bultmanns tydning av det nytestamentliga kerygmat och önskar icke här föregripa kritiken av den position, som Bultmann — och på sitt sätt även Gogarten — intagit. Här må blott påpekas, att Gogartens utläggning av Gal. 4: 1 ff., där arvet åt Guds söner blir detsamma som den oss omgivande världen,

följer ur Gogartens allmänna bultmannska attityd. När den futura aspekten i eskatologien strykes och det presentiska isoleras, finns det intet annat arv än världen (s. 31 ff.). Men med den grundsynen torde det bli svårare att se världen såsom »bara» värld. Undertryckandet av den futura aspekten förefaller att vara en svag punkt i den av Gogarten givna framställningen. Som helhetsomdöme måste dock sägas, att Gogarten representerar en tolkning av evangeliet och av nutidens andliga situation, som har något att säga icke blott till fackteologer utan till alla som tanke- mässigt brottas med den kristna tron.

GUSTAF WINGREN.

ARTUR WEISER: *Das Buch des Propheten Jeremia, Kapitel 1—25, 13, übersetzt und erklärt. Das Alte Testament Deutsch. Teilband 20. 227 sid. Verlag von Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1952.*

I årg. 27, 1951, av denna tidskrift anmälde undertecknad W. Rudolphs kommentar till profeten Jeremia (utgiven i Eissfeldts Handbuch zum A. T.). Den nyutkomna kommentaren till samme profet av prof. Weiser i Tübingen har delvis en annan prägel, sammanhängande med det syfte kommentarverket »Das Alte Testament Deutsch» vill tjäna, nämligen att vid sidan om en saklig utläggning även ge en »teologisk», d. v. s. söka arbeta fram de religiösa grundtankarna i deras eviga giltighet. Därigenom får kommentaren tillika karaktären av uppbyggelsebok. Den vill inte blott skänka kunskap, utan också ge inblickar i de eviga sanningsvärdena.

Det är intressant att konstatera hur Weisers kommentar på flera viktiga punkter överensstämmer med Rudolphs, till vilken den också gång på gång tar hänsyn. Jeremia har enligt båda, ehuru han var prästson, icke själv varit präst. Dock har han såsom levande i en prästerlig miljö varit väl förtrogen med kulten i Jerusalems tempel och den kultiska traditionen. Polemiken mot offren (kap. 7) får sin förklaring därigenom att Jeremia endast erkände Sinaiförbundet, vars lagstiftning ursprungligen icke kände någon offerthora. Ordet om de skriftlärdes förfalskning av Herrens lag (8: 8) syftar på de skrivna lagarna med deras offerlagstiftning. Jeremia tänker här på offerlagarna i Förbundsoken och Deuteronomium och kanske andra lagar, som sedan kom att ingå i Prästkodex, en lagstiftning som stod i motsatsförhållande till det ursprungliga innehållet i den gam-

maltestamentliga förbundsreligionens kultiska tradition: kerygmat om den heliga utkorelsehistoriens fakta och Dekalogen med den åtföljande be-kännelsen till förbundet.

I motsats till Rudolph vill Weiser däremot icke tala om någon speciell deuteronomistisk källa i Jeremiaboken. I stället lägger han den största vikt vid kultens och den kultiska traditionens betydelse för Jeremias förkunnelse och dess traderande. Vi känner Weisers intresse för den kultiska synpunkten från hans psalmkommentar (se STK 27, 1951, sid. 52 f.). Frändskapen mellan Jeremias förkunnelse och t. ex. Hoseas eller med vissa psalmer förklaras såsom gemensamt beroende av en i kulten levande tradition. Jeremia har enligt Weiser i regel föredragit sina uppenbarelsen i kultiska sammanhang. Detsamma gäller hans böner, så ofta återgivna i hans bok. Därmed förklaras också en rad uttryckssätt och formler med kultisk prägel, som man möter i denne profets utsagor. Att Nordisrael och Juda tillsammans i så hög grad faller inom denne profets intressesfär beror på att han fasthåller förbundstraditionens i kulten uttryckta storisraelitiska tanke. Efter Jeremias bortgång fortsatte man att föredraga hans ord i kultiska sammanhang. Därav blev en följd att de ibland fick en form, främmande för Jeremia men överensstämmande med kultiska mönster.

Denna sista synpunkt är intressant. Genom dess tillämpning löses ofta på ett ganska övertygande sätt problemet »äkta-öäkta» hos Jeremia. Ursprungliga jeremiaord eller tankar av Jeremia har gestaltats i den kultiska traditionen och så efterhand fått en ojeremiansk prägel. Exempel: 9: 12—16 (hebr. bibeln 11—15). Rudolph nöjer sig här med att tala om en »Ergänzung» och om en »nachträglicher Kommentar» till det närmast föregående. Vidare 10: 22—25, där v. 25 tydligt stammar från exilsk eller efterexilsk tid; 17: 19—27, där själva inskräpandet av sabbatsbudets helgd är väl begripligt hos Jeremia, som lade sådan vikt vid Dekalogen, men själva utförandet är av senare ursprung (liknande Rudolph).

Vid sidan om den kultiska traditionen betonar Weiser (»teologiskt») den direkta gudsuppenbarelsens betydelse för Jeremia. Därigenom kan han i vissa fall göra sig fri från besväret att utfinna tidshistoriska förklaringar och anknytningar. »Fienden från norr» i början av Jeremias bok är icke skyterna, ej heller något annat bestämt folk. Här är ett fall av »echte prophetische Zukunftsschau», som har sin grund i omedelbar gudomlig uppenbarelse.

Weisers Jeremiakommentar är både djuptänkt och tankeväckande. Bortsett från enskildheter är det egentligen blott på tre punkter anmälaren



känner sig uppfordrad till viss gensägelse. På tal om sammanställningen av doms- och frälsningsprofetia i 1: 10 (»upprycka och nedbryta, uppbygga och plantera») avvisas förklaringen »först domspredikan, sedan frälsningsförkunnelse». Texten talar icke om något på vartannat följande i tiden, säger Weiser. Udden är väl närmast riktad mot Rudolph: »Jeremia vet om frälsning och lycka såsom Jahves vägar, men först måste, såsom förhållandena ligga, uppryckandet och nedbrytandet ske». Mot detta ställer Weiser denna sats: »Just däri består det gudomliga undret att i själva domen Guds nåd är i verksamhet, Guds nåd som uppbygger, i och med att den förstör, och mitt i undergången skapar nytt liv.» Mig synes detta vara alltför mycket tänkt i överensstämmelse med kristen teologi. Om satsen i viss mån kan ha sitt berättigande, när det gäller egendomsfolket, har den icke sin tillämpning, när det gäller Jahves domar över hednafolken. Vårt ställe säger väl knappast något annat än detta allmänna att profeten har till uppgift att med det maktfyllda gudsordet ibland förkunna dom, ibland upprättelse (gudsordet tänkes alltid som effektivt verksamt). Och adressater för denna förkunnelse är icke bara enskilda och icke bara Juda, utan folken i allmänhet.

Den andra punkten där jag tvivlar är Weisers förmodan att Jeremias skildringar av sitt personliga liv, främst då de s. k. profetiska »konfessionerna» en gång av Jeremia själv upptecknats och sammanställts i ett särskilt enhetligt verk, som sedan brutits sönder av Jeremiabokens redaktor. Vi har inga bevis på att en sådan samling någonsin existerat. Att uppteckningar av intima upplevelser, direkt härrörande från profeten, har förelagat är väl sannolikt. Av dessa har sedan bokens redaktor begagnat sig, när han till ett helt sammanställde Jeremias revelationer, varvid han inpassade dem på lämpliga ställen.

Min sista anmärkning gäller Weisers ställning till frågan om Jeremia och hednafolkens omvändelse. I anledning av styckena 3: 17, 12: 15—17, 16: 19—21 säger han att idén om hednafolkens omvändelse är en gammal tanke som traderats i Jahveförbundets heliga kulttradition. Det synes som om starkare bevis krävdes på denna punkt än de som Weiser framlägger. På mig verkar Rudolphs uppfattning sannolikare. Föreställningen om hednafolkens omvändelse och frälsning är en deuterocesajansk tanke, som först i efterhand har kommit in i den äldre profetlitteraturen. Det föreligger en risk att den hos Weiser på var och varannan sida omtalade »kulttraditionen» blir en nyckel som skall öppna alla lås.

JOH. LINDBLOM.

KARL ELLIGER: *Studien zum Habakuk-Kommentar vom Toten Meer (Beiträge zur historischen Theologie herausgegeben von Gerhard Ebeling, 15). XIII+302 sid. J. C. B. Mohr, Tübingen 1953.*

Kring handskriftfyndet vid Qumran år 1947 har en mycket ansenlig litteratur vuxit upp. Det manuskript som till en början blev mest uppmärksammat av forskarna var utan tvivel den fullständiga Jesajarullen. Senare ha emellertid de utombibliska texterna i allt större utsträckning blivit föremål för ett intensivt studium. Den viktiga och intressanta Habackukkommentaren har i Elligers ovan nämnda arbete blivit föremål för en ytterst grundlig analys. Såväl kvantitativt som kvalitativt är denna undersökning en imponerande prestation som utan tvivel länge kommer att räknas som ett standardverk, till vilket forskningen åter och åter måste vända tillbaka.

Efter några inledande ord om handskriftsfyndet och dess betydelse för forskningen kommer förf. in på Habackukkommentaren. Varsamt och skickligt söker Elliger så långt det är möjligt rekonstruera texten, som på grund av rullens defekter stycktals är rätt fragmentarisk. Resultatet redovisas i en för läsaren bekväm form i ett bifogat texthäfte. Själva Habackuktexten som kommentaren bygger på (endast de två första kapitlen ingå i rullen), visar inga större olikheter gentemot massoreternas text, och de textkritiska svårigheter som på flera ställen vidlåda den senare kvarstå därför i huvudsak oförändrade. De flesta skiljaktigheterna gäller relativt oväsentliga ting — artikeln, olika suffix, kopulan etc. — och det är tydligt, att den nyfunna texten långt ifrån alltid är att föredraga framför den massoretiska.

I ett kapitel har förf. sammanfört ortografiska iakttagelser som ha principiellt intresse för vår uppfattning om den skriftliga traditionens yttre förlopp.

Avsnittet om kommentarens språk och stil, vid vilket Elliger själv fäster stor vikt, har enligt anm:s mening sin största betydelse som materialsamling som utan tvivel kan bli värdefull för stilundersökningar i större sammanhang av det hebreiska språket. De nya textfynden ha vidgat vår kännedom om den efterbibliska hebreiskan och utgör ett argument mot uppfattningen, att mischnahebreiskan skulle vara ett artificiellt språk utan organiskt samband med bibelhebreiskan.

Beträffande kommentatorns utläggningsmetod menar Elliger, att avsikten varit att låta texten ord för ord komma till tals. Detta lyckas emellertid inte och utläggningen präglas av en viss eklekticism. Vidare är

det obestridligt, att kommentatorn atomiserar ordalydelsen och bortser från det idémässiga sammanhanget i texten. De ur sitt ursprungliga sammanhang lösryckta textelementen användas av kommentatorn som byggstenar för ett nytt sammanhang, utläggningens. För att så skall kunna ske måste texten ibland tolkas allegoriskt, vilket framför allt är fallet i kommentarens senare del.

Bakom denna till synes godtyckliga exeges vill Elliger se en bestämd hermeneutisk princip, som han formulerar i följande två satser:

1) *all profetisk förkunnelse handlar om ändens tid* och

2) *denna tid är nu inne*. Kommentatorn har läst in sin egen tid i Habackuktexten och omvänt låtit profetordet kasta ljus över den närvarande tiden. Utläggningens egentliga syfte är praktiskt-själavårdande. Elliger påpekar, att vi här finner samma tolkningsprincip som i Danielsboken. Samma syn på bibeltexten möter emellertid också i Damaskuskriften, där det också är sektens historia och dess angelägenheter som författaren utläser ur sina skriftcitat, inte Israels.

Ett centralt avsnitt i Elligers bok är den översättning han ger av Habackukskriften och den därtill fogade tidshistoriska och teologiska analysen. Störst uppmärksamhet ägnas åt den tidshistoriska bakgrunden. Med en viss tvekan daterar Elliger kommentaren till begynnelsen av Herodes' regering. »Rättfärdighetens lärare» är den faktiske grundaren av den sekt, varifrån Habackukkommentaren stammar. Denna sekt står i stark opposition till Jerusalems kultmenighet och dess prästerskap men framför allt till den »orättfärdige prästen», som enligt Elliger är en beteckning för översteprästen i Jerusalem. Vid sidan av denna inomjudiska konflikt framträder emellertid en annan, yttre motsättning. Sekten hotas av ett främmande erövrarfolk, kittéerna, och i det som säges om dessa få vi den världshistoriska, tyvärr i hög grad konturlösa bakgrunden. Till de mest konkreta dragen i skildringen av kittéerna hör, att de kommer fjärran ifrån, från »öarna» och att de offra åt sina »tecken». Detta blir för Elliger det avgörande beviset för att kittéerna beteckna romarna.

Elliger framlägger sin uppfattning med en försiktighet som inger förtroende. Man kan emellertid fråga sig, om han inte genom att isolera sin undersökning till att omfatta endast Habackukkommentaren utan sidoblickar på de övriga skrifter som utan tvivel höra till samma sekt, har onödigt begränsat sitt synfält. Framförallt Sektmanualen och Damaskuskriften kan ge anledning att anlägga nya synpunkter även på Habackukkommentaren och ställa nya frågor på den. Av dessa skrifter framgår bl. a. att menigheten bott i läger och att dess liv varit kringgårdat av otaliga

kultiska föreskrifter. En angelägen uppgift vore att undersöka, om inte Qumranmenighetens kultläger bör sättas i direkt samband med Prästskriftens skildring av Israels lägerorganisation under ökenvandringen och om inte den förra rentav bör betraktas som en reaktionär rörelses medvetna försök att på nytt gestalta Israels liv enligt Mosetidens mönster. Härtill hoppas jag få återkomma i annat sammanhang.

GILLIS GERLEMAN.

A. H. VAN DER WEIJDEN: *Die »Gerechtigkeit» in den Psalmen, XVI+251 sid. Nimwegen 1952.*

Denna bok vill ge en teologisk undersökning av rättfärdighetsbegreppet i Psaltaren. Man skulle också kunna kalla den en lexikalisk undersökning. Tillvägagångssättet är det enklast tänkbara. Det viktigaste hjälpmedlet, när det gäller att precisera innebörden av hbr. stammen *š d q* finner förf. i parallellismen. När »rättfärdig» står som pendang till ord som »rätt-skaffens», »from», »som fruktar Jahve», »Jahves tjänare» etc, bör det, menar förf., tolkas i analogi med dessa. Man kan knappast förvåna sig över att analysen blir oskarp och oftast mynnar ut i sådana allmänna formuleringar som: »So wäre es nicht ausgeschlossen, dass der Dichter mit den Worten *šaddiq* und *ḥasid* die gute Einstellung Jahves gegenüber der Sittlichkeit überhaupt bezeichnen will», s. 210 eller »Wir verstehen die Gerechtigkeit Gottes in den Psalmen am besten als die Bezeichnung seiner sittlichen Vollkommenheit in einem alles umfassenden Sinne», s. 224. *šedeq* definieras på samma tautologiska vis som »das dem Gerechten inwohnende Prinzip», s. 87. Härmed menar sig förf. ha funnit en formel som är vid nog för att i »rättfärdighet» inrymma både »rättvisa» och »barmhärtighet».

Det måste klart sägas ifrån, att förf. med denna spekulativa ordanalys har beträtt en väg som går helt på sidan om det egenartade i Psaltarens fromhet och saknar kontakt med dess problem. För att nämna endast ett av dessa problem: psalmernas funktion i kulten måste givetvis vara av stor betydelse, när man vill undersöka, vad Psaltaren menar med »rättfärdighet» etc. Skall man anse, att »de rättfärdiga» och »de ogudaktiga» är beteckningar för olika religiösa (ev. sociala) skikt inom folket eller är det fråga om Israel contra främmande folk? Denna fråga ställer förf. aldrig och det är signifikativt, att t. ex. Mowinckels namn inte finns nämnt i boken.

En naivt apologetisk tendens är ibland märkbar. Sålunda söker förf.

urskulda de rättfärdigas hämndlystnad mot sina fiender med att det sannolikt ofta är fråga om ett rättmätigt självförsvar från de rättfärdigas sida. F. ö. var de rättfärdiga inte särskilt skonsamma mot sig själva, påpekar han, när de vid edsavläggelse, visserligen hypotetiskt, nedkallade olyckor över sig — »om jag har gjort så eller så, då må olycka komma över mig».

GILLIS GERLEMAN.

ELIJAHU ROSCH-PINNAH: (*Ernst E. Ettisch*): *Hebraeisch ein uraltes Hieroglyphensystem*. XII+199 sid. Tel Aviv 1951.

I förlagsreklamen för denna bok får man veta, att den vill grundlägga en ny vetenskap, nämligen den hebreiska hieroglyfläran. Den förutsätter, heter det vidare, inga fackkunskaper, endast god allmänbildning och ett visst mått av andlig frigjordhet. Efter ett studium av verket är man helt beredd att instämma i att andlig frigjordhet — och ett stort mått därav — kan behövas, om man skall kunna taga boken på allvar, men att läsarens allmänbildning helst inte bör vara av större räckvidd och absolut inte får innefatta kontakt med filologiska problem. Det torde vara tillräckligt att med ett par exempel belysa författarens ytterligt kuriösa funderingar. Bokstäverna i det hebreiska alfabetet är i själva verket hieroglyfer. Genom att isolera radikalerna i ett ord och tolka dem var för sig enligt deras hieroglyfbetydelse kommer man fram till ordets egentliga betydelse — som egendomligt nog i de flesta fall sammanfaller med den hävdvunna! Ordet  $\text{בן}$  t. ex. är sammansatt av hieroglyferna beth (hus) och nun (fisk=frukt-samhet!). Hur kommer man nu fram till betydelsen »son»? Jo, säger författaren, »wenn das Haus fruchtbar geworden ist, ist ihm ein Sohn geschenkt worden», s. 16. På detta sätt går författaren igenom en ansenlig del av hebreiskans ordförråd. Treradikala ord förklaras som konstrukt-förbindelser av två ord, vartdera bestående av två radikaler. Den mellersta radikalen bör nämligen läsas fördubblad, enligt en av författaren upptäckta regel, kallad »das Gesetz vom Fortfall des Doppelzeichens». Ordet  $\text{זן}$  = gammal är sålunda sammansatt av  $\text{ז}$  (det finns) och  $\text{ז}$  (tand). Författaren konkluderar: »Also: Zähne gibt es (im Sinne von Ausfallen) — zu ergänzen: wenn man alt und schlaff wird», s. 100.

GILLIS GERLEMAN.

# FRÅN DEN TEOLOGISKA SAMTIDEN

## GUSTAF AULÉN SJUTTIOFEM ÅR

**D**å biskop Gustaf Aulén den 15 maj detta år fyllde 75 år, firade han sin högtidsdag i Lund, dit han återvänt såsom »teologie studerande». Han har själv framställt sig så vid olika tillfällen. Och något för honom utmärkande kan sägas vara, att han städse förblivit i åthävor lik en student, men förvisso en sällsynt intelligent student, vilkens dag präglas av spännande studier.

Auléns studiehåg har emellertid ej varit av det slag, som leder till »Gelehrsamkeit». Hans verk tillhör ej den sortens arbeten, vilka likna stora uppslagsverk. De äro ej heller lärda detaljundersökningar, där notapparaten vida överväger texten. Hans hela forskningstyp är en annan. Även om hans framställningssätt ibland något kan erinra om Söderbloms, kan man nog säga, att han inom teologien varit den som kraftigast bidragit till att hos oss införa ett mera engelskt sätt att skriva teologi i stället för det tidigare tyska. Det vore dock en överdrift att säga, att han övertagit ett engelskt skrivsätt. Hans framställningar äro högst originella för honom. Då han läst och forskat har han också varit ledd av sin konstnärliga läggning och dess utgestaltande kraft. Med detta sammanhänger också det starkt dramatiska drag, som man kan finna i hans böcker. Underrubriken i hans sista stora arbete, »Ett drama i tre akter», är i själva verket ganska karakteristiskt för hans sätt att skriva. Stora vyer och dominerande, bärande synpunkter utmärka hans böcker. De ha alltid ett bestämt ärende, de vilja något. Med detta följer gärna att om *en* synpunkt, *en* vy övertygat och gripit författaren, den stundom kunnat framföras med en viss ensidig betoning. Själv synes han alltid, med för honom typisk generositet, ha varit villig att modifiera sin framställning, om invändningar av saklig art rests. Hans nya upplagor av »Den allmänneliga kristna tron» innebära omarbetningar och modifieringar. Men ständigt märker man hans egen skaparvilja, som framträder i försök att lära nytt och som gör, att ingenting känns definitivt färdigt. Det vilar ett påtagligt levande drag över Auléns författarskap. Detta gör också hans skrifter så aktuella.

Auléns konstnärliga läggning är det väl också som tillsammans med

hans stora musikaliska begåvning gjort honom till en skapande kraft på det kyrkomusikaliska området och som också är en orsak till hans levande liturgiska intresse. På detta område har han ju för vår kyrka blivit en auktoritet, som utövat ett inflytande, som än ej helt kan mätas.

Det nämndes att Aulén snarare har ett engelskt än ett tyskt skrivsätt; hans böcker framträda ej som svårlästa, specialvetenskapliga verk utan ha något som påminner om de engelska teologiska verkens allmänförståelighet. Naturligtvis är dock sådana jämförelser schablonartade. I varje land finns naturligtvis högst olika skrivsätt. Om man ville jämföra Auléns arbeten med vissa stora danska teologiska framställningar, är det påfallande att de danska äro varandra så olika, att man inom dem kan tala om helt olika typer. Det kan vara intressant att jämföra Auléns stil med två helt olika sätt att förstå kristendomen, representerade av Danmarks tvänne stormän under 1800-talet, Kierkegaard och Grundtvig. Det är då påfallande, hur hela Kierkegaards stil och tänkesätt är fjärran från Auléns, under det att det grundtvigska sättet att tänka står honom vida närmare. Hur fjärran står ej Auléns glada frimodighet och historiska dramatism Kierkegaards självanalyserande, om tungsinnets anfäktelser och en raffinerad självreflektion vittnande attityd, som till slut kan vändas till skepsis och angrepp på kyrkan och hennes sakrament. Grundtvigs poetiska och historiedramatiska syner stå vida närmare Aulén. Och det synes signifikativt, hur kongenial med texten Auléns melodi till Grundtvigs psalm »O liv, som blev tänt» (Sv. ps. 332) är.

Detta är väl naturligt också därför att kyrkan och sakramenten äro centrum i Auléns tänkande. Nästan allt vad Aulén skrivit om, t. ex. om rätten och kristendomen, om försoningen eller vad det vara må, har sin orienteringspunkt i en bestämd kyrkosyn, vilken utarbetats med hänsyn till allt flera sammanhang.

Under sin biskopstid i Strängnäs fick Aulén rikliga tillfällen att utveckla och tillämpa denna sin kyrkosyn. På ett ej vanligt sätt förenade han teologens och biskopens gärning. Han blev också uppskattad som få biskopar, och han lyckades sammanhålla och förena skilda kyrkliga riktningar på ett sätt, som eljest ej varit möjligt. Ja, ganska olika riktningar kunna räkna honom som just sin biskop.

Auléns sätt att förbinda teologiskt och kyrkligt arbete i en enhet, torde kunna sägas innebära något traditionellt svenskt. Hans kyrkosyn bottnar djupt i svensk tradition, hur mycket än den också kan sägas vara allmänkyrkligt förankrad och blivit ekumeniskt betydelsefull. I sin ungdom påverkades han av Harald Hjærne och Nathan Söderblom, av Einar

Billing och J. A. Eklund. Man skulle kunna säga att det finns ett nordiskt drag i Auléns kyrkotänkande, ett samband med våra folkkyrkor. Likväl ha få förmått såsom han väcka intresse i ekumeniska kretsar, varom också översättningarna av hans arbeten vittna. Det är också märkligt att ge akt på hur Auléns kyrkosyn alltså vinner förståelse inom skilda riktningar både i Sverige och t. ex. i Amerika, och huru även de yngsta åldersklasserna bland våra präster och teologer uppskatta den.

Det ovanstående syftar ej till något försök att angiva Auléns betydelse i nutiden. Det vill blott erinra om några drag i hans författarskap och samtidigt innebära en tidskriftens lyckönskan till dess grundare och förste utgivare, till den, som nu oavbrutet i snart trettio år tillhört tidskriftens redaktion. Det är en lycklig omständighet som gör, att man nu ens ej bör försöka karakterisera Gustaf Auléns författarskap som helhet: det är alltså ej slutfört. Han är fortfarande en levande och livgivande gestalt i vårt teologiska liv och ovanstående reflektioner med anledning av hans 75-årsdag ha egentligen blott velat uttrycka glädjen däröver.

RAGNAR BRING.

#### EDVARD RODHE IN MEMORIAM

Edvard Rodhe har skrivit sitt namn i den svenska kyrkans och i den svenska teologiens historia.

Under ett nästan kvartseklångt episkopat blev Rodhe, allteftersom åren gick, mer och mer en förgrundsgestalt inom svenskt kyrkoliv. Han hade inget intresse av att markera den ledarställning han faktiskt kom att intaga. Sitt starkaste inflytande torde han ha utövat i det fördolda som en tillförlitlig och mången gång oförliknelig rådgivare. Därmed skall det emellertid ingalunda förnekas att han också hävdade sin ledarställning i och genom det offentliga framträdandet. Inte minst gäller detta om hans insatser i kyrkomötet. Här vägde hans ord tungt, både när 30-talets mötesförhandlingar sysslade med psalmboks- och handboksfrågor och när sedan fram på 40-talet kyrkomötets arbete mer och mer koncentrerades kring högst brännande kyrkorättsliga problem. Hans anföranden i mötet avlyssnades med spännt intresse och blev ofta utslagsgivande. Han talade alltid med besinningsfullt lugn och med en hälsosam förening av stor kunnighet och stor klokhet. Men samtidigt hade hans tal både sälla och



udd — han kunde, när så föll sig, vara i hög grad »outspoken», och han gav, när så krävdes, klart och bestämt besked. Hans kyrkogärning byggde på gammal god svensk kyrkotradition, men den var helt fri från instängd och trångsynt traditionalism. Ingenting kunde vara mer karakteristiskt för Edvard Rodhe än den frihet och öppenhet, med vilken han nalkades både kyrkliga och teologiska frågor.

När nu en kort minnesruna skall tecknas i Svensk Teologisk Kvartalskrift, är det en självklar sak att tonvikten måste komma att läggas på Rodhes forskargärning. Han började sin akademiska bana som docent i kyrkohistoria — efter att ha disputerat på en avhandling om »Jacob Axelsson Lindblom såsom biskop i Linköping» — och övergick sedan till den praktiska teologien, i vilket ämne han var professor under drygt tretton år, de första sju åren i Uppsala, de senare i Lund. Denna kombination av kyrkohistoria och praktisk teologi är ju hos oss inte så ovanlig — den har gång på gång visat sig giva goda resultat.

Under docent- och professorsåren utvecklade Rodhe en rik och mångsidig litterär verksamhet. Här kan endast de viktigaste av hans skrifter omnämnas. År 1908 kom en bok om »Kyrka och skola i Sverige under 1800-talet», 1909 en homiletisk studie om »Schartau som predikant», 1910 det första av Rodhes liturgiska arbeten »Dopritualet i svenska kyrkan efter reformationen», 1915 en bok om »Kyrkan och nykterhetsrörelsen — en historisk studie». Rodhe strövade också in på det systematiskt-teologiska området — som mycket intresserade honom — och utgav bl. a. ett par smärre böcker om »Ord och sakrament» (1915) och om »Livet efter döden» (1921). Under de senare professorsåren koncentrerade sig hans forskningsarbete framför allt på liturgiska forskningsuppgifter. Med sitt 1917 utgivna arbete »Studier i den svenska reformationstidens liturgiska tradition» beträdde han ett forskningsområde som varit i hög grad försummat. De upptäckter han här gjorde hade inte bara historiskt intresse, de fick också praktisk betydelse för det liturgiska förnyelsearbete, som från 1920-talet växte sig allt starkare i vår kyrka och som så småningom resulterade i en ny kyrkohandbok och en ny mässbok. Grundläggande för kännedomen om den svenska gudstjänsten och dess historia blev sedan Rodhes 1923 utgivna omfattande framställning »Svenskt gudstjänstliv. Historisk belysning av den svenska kyrkohandboken».

Med den förunderliga förmåga Rodhe hade att taga vara även på minsta lediga stund lyckades det honom att också under biskopstiden fortsätta sin forskargärning och publicera flera betydande arbeten. Det var nu 1800-talets och den senare tidens kyrkohistoria som lockade honom. År

1930 publicerade han en stor och innehållsrik bok med titel »Svenska kyrkan omkring sekelskiftet». Den efterföljdes 1935 av en omfattande undersökning av »Den religiösa liberalismen» med underrubrik »Nils Ignell — Viktor Rydberg — Pontus Wikner». Det är ju alltid förbundet med särskilda svårigheter att skildra tidsförhållanden, som ligger oss så pass nära — allrahelst om, såsom här är fallet, tiden präglats av skarpa brytningar. Rodhe var i hög grad skickad att utföra en sådan uppgift, både genom sin utomordentliga förtrogenhet med forskningsföremålet och genom sitt nyktra och välbalanserade omdöme. Båda dessa böcker var otvivelaktigt avsedda som förarbeten till ett större och ännu mera omfattande kyrkohistoriskt verk. Meningen var att Edvard Rodhe i det stora samlingsverk om svenska kyrkans historia, som håller på att utgivas, skulle stå för de två band, i vilka 1800-talets kyrkohistoria skulle skildras.

I viss mån kan också Rodhes sista större arbete »Geijer och samhällslivet — studie i svensk tradition», publicerat 1942, betraktas som ett förarbete till 1800-talets kyrkohistoria. Här beröres visserligen närmast mera allmänna frågor om Erik Gustaf Geijers statsuppfattning och grundläggande samhällssyn, varvid Rodhe bl. a. vill hävda, att kontinuiteten i Geijers tänkande var större än vad det berömda »avfallet» kunde ge anledning att förmoda. Om emellertid också denna studie kan betecknas som ett förarbete till den planerade framställningen av 1800-talets svenska kyrkohistoria, är detta betecknande för författarens vilja att ge denna framställning nödig bredd och se den under vittfamnande perspektiv. Med arbetet på 1800-talets kyrkohistoria var Rodhe sysselsatt in i det sista. Man har anledning hoppas att skildringen av det tidigare 1800-talet skall föreligga i så utarbetat skick att den kan publiceras. Det måste emellertid djupt beklagas att inte Edvard Rodhe med sina enastående förutsättningar fick föra det stora verket i hamn. Dock — det vore orimligt att sluta minnesorden om Edvard Rodhes teologiska forskningsgärning med ett beklagande: tacksamheten har sista ordet.

GUSTAF AULÉN.

#### W. R. INGE IN MEMORIAM

Den 26 februari avled William Ralph Inge 93-årig i sitt hem i Brightwell (Berkshire). Med honom har en av de mest markanta gestalterna inom den engelska kyrkan under den föregående generationen gått ur

tiden. Han var uppfostrad i en akademisk miljö. Hans fader var provost vid Worcester college i Oxford. Sina studier fullföljde han delvis i Cambridge, där han vann en rad akademiska utmärkelser och slutligen kom att 1907 intaga en av de teologiska professorsstolarna. Fyra år senare blev han Dean of St Paul's och det var i denna egenskap, som han vann sin berömmelse. Det monumentala verket om Plotinus, »The Philosophy of Plotinus» 1919, blev hans mest vägande vetenskapliga arbete. Den store nyplatonikern blev för honom icke enbart ett fascinerande studieobjekt utan även en andlig lärofader. Inge står som den främste representanten i vår tid för en platonskt färgad kristendomstolkning, som han givit uttryck åt i en serie verk och som är grundtonen i hans andliga budskap. Oemotståndligt drogs han till de stora mystikerna i skilda tider. Sin uppfattning av den kristna mystiken, som på ett slående sätt kontrasterar emot den inom protestantisk teologi vanliga, har han nedlagt i sina Bampton lectures, »Christian mysticism», som först utkommo redan 1899. Det skulle vara en mycket intressant uppgift — varför icke för en yngre svensk teolog? — att analysera Inges teologiska åskådning, i vilken olika tendenser bryta sig emot varandra. Han mottog starka intryck av den tyska kritiska teologien och räknades i regel som en förespråkare för den teologiska liberalism, som i England fått ett uttryck i »Churchmen's Union» och den i många avseenden intressanta tidskriften »The Modern Churchman». Han kan emellertid icke helt inpassas i denna miljö och han tog alltid avstånd ifrån den eskatologiska skolans evangelietolkning. Han gjorde aldrig anspråk på att själv vara i egentlig mening mystiker, men hans uppskattning av mystiken var i hög grad positiv och i de stora mystikernas upplevelser fann han något av en uppenbarelse. Han älskade att betona, att mystikerna icke motsäga varandra. Hans teologi hade en fast förankring i inkarnationstanken. Detta gjorde honom icke helt främmande för den anglo-katolska skolans åskådning. Själv ansåg han sig vara föremål för deras intensiva ogillande (»they do hate me»), men många högangelikaner funno uppbyggelse i hans skrifter. Det är rätt anmärkningsvärt, att ett av hans sista offentliga framträdanden var en predikan, som han mer än 90-årig höll i det strängt högkyrkliga Pusey House. En sammanfattning av sin åskådning har han givit i uppsatsen »Confessio fidei», som ingår i andra delen av hans »Outspoken essays». För luthersk kristendom stod han egendomligt främmande. Han saknade på detta område säkerligen djupare kunskaper, vilket tog sig ett beklämmande uttryck i en under kriget författad hätsk artikel om Luthers betydelse för Tysk-

lands senare utveckling, där han sällsamt okritiskt gör bruk av en tentiöst sammanställd samling av Luther-citat.

Den något världsfrämmande teologen och mystikern, om han så får kallas, syntes ej särdeles lämpad för den representativa ställningen vid S:t Paul's. En viss isolering skapade hans besvärande dövhet, som väl bidrog till att göra de musikaliskt rikt utgestaltade gudstjänsterna i Londons domkyrka till något av en prövning för honom. Emellertid kom han på ett oväntat sätt att framträda inför den stora allmänheten genom en rad skarpt formulerade och träffsäkra kritiska uttalanden, i vilka han gick till rätta med dagens avgudar. Så vann han en egendomlig popularitet som »the gloomy dean». Hans största litterära framgång blev väl den första delen av hans »Outspoken essays» (första upplagan 1919). I en berömd och ofta citerad »Romanes lecture» sammanpressade han på ett klassiskt sätt sin kritik av samtidens naiva utvecklingstro. Denna föreläsning, »The Idea of Progress» har funnits plats också i andra delen av »Outspoken essays». Ett par rader ur densamma äro så typiska för Inge, att de förtjäna att citeras. »The ancient Pagans, we are told, put their Golden Age in the past; we put ours in the future. The Greeks prided themselves on being the degenerate descendants of gods, we on being the very creditable descendants of monkeys.» Denna kulturkritik fullföljde han i en rad skrifter och jämväl i en strid flod av tidningsartiklar — han var under många år en regelbunden medarbetare i Evening Standard.

Mest tilldragande är Inge utan fråga som rent uppbygglig författare och man skulle önskat, att han varit något mera frikostig med denna del av sin produktion och något mera återhållsam med den kulturkritiska. Hans lilla bok »Speculum animae», som innehåller fyra betraktelser hållna i ett college-kapell i Cambridge redan 1911, måste räknas till pärlorna i vårt århundrades andaktslitteratur. I viss mån kan detsamma sägas om en av hans senare böcker, »Personal religion and the life of devotion» (1924) som innehåller en säreget gripande betraktelse med anledning av en liten dotters död. Det är mycket betecknande både för den klassiska bildning, som var grundvalen i Inge's lärdom, och den egendomliga ömtåligheten om de egna innersta erfarenheterna, att han enligt sina egna ord här satt på latinsk vers vad han icke kunde förmå sig att skriva på engelska. Boken inledes med en dikt på klingande distika ägnad den bortgångna.

I oktober 1922 besökte Inge i egenskap av Olaus Petri-föreläsare Sverige och bekände efteråt i en artikel i Ecumenic Standard, att vårt land vunnit hans hjärta.

YNGVE BRILIOTH.

Universitetsbiblioteket

30 JUN 1954

LUNC