



*Teologiska  
uppsatser*

TILLÄGNADE

ANDERS NYGREN

19  $\frac{15}{11}$  50

Svensk Teologisk Kvartalskrift

Häfte 3—4, 1950

# ANDERS NYGREN

## TEOLOGEN OCH KYRKOMANNEN

Då Anders Nygren fyllde femtio år, berördes i denna tidskrift hans teologiska gärning. Det betonades då, att denna ej var avslutad och därför ej kunde överblickas. Detta gäller alltså, fast tio år förflutit, sedan ovanstående omdöme skrevs. Ty då Anders Nygren menade, att det icke vore rätt av honom att avsäga sig biskopsämbetet i Lund, betydde detta ej, att han ansåg sin teologiska gärning i huvudsak avslutad. Tvärtom kunde man säga, att skälet var, att vid detta tillfälle denna gärning som sin konsekvens syntes kräva en praktisk verksamhet, då han uppfordrades därtill. Redan före biskopsutnämningen hade han nödgats åtaga sig presidentskapet i Lutherska världsförbundet. Luthersk teologi kan ej vara likgiltig för, hur den tillämpas i kyrkan. Och då anmodan att åtaga sig chefskapet för Lunds stift kom från stiftets präster, syntes läget kräva, att han ej ställde sig vid sidan av det praktiska livets krav. Men om dessa förorsakat ett tillfälligt uppehåll i hans vetenskapliga produktion, har man anledning att hoppas att detta ej blir alltför långvarigt. Och man får ej förbise, att de många avgöranden, som måste träffas i hans ämbete som biskop och president i Lutherska världsförbundet, kunna innebära en tillämpning och ett vidareförande av de teologiska grundtankar, som finnas i hans produktion.

Det som synes utmärka Nygren torde framför allt kunna sägas vara hans stora saklighet och klarsyn. Han har visat sig äga en sällsynt klar blick för vad en rad svåra problem innebära och en ovanlig förmåga att genomskåda falska frågeställningar och alternativ, vari man varit fången, och att ge en helt ny belysning åt gamla problem. Därför har bl. a. den kristna idéhistorien kunnat framstå i nytt ljus genom hans vetenskapliga arbete. Det ligger i sakens natur, att en sådan insats kan väcka både beundran och kritik. Den senare beror delvis på att ej blott lekmän utan även forskare ofta äro bundna av gamla frågeställningar och tänkesätt och att tolkningen av en sådan nyinsats som Nygrens

måste ställa särskilt höga anspråk på kunskap, urskillning och omdöme. Den opposition, som Nygrens framställning ibland kunnat väcka, kan emellertid även sammanhänga med att han stundom just gått in på frågor, där olika meningar naturligen kunna göras gällande. Då man som Nygren berör de mest centrala och avgörande frågorna i tolkningen av kristendomen, blir med nödvändighet framställningen aldrig fullständig. Sakligt sett ha ju tiderna igenom olika tolkningar av »kristendomens egenart» framställts, även om ej dessa uttryck begagnats. Och det är självklart, att varje tolkning av vad kristendomen är måste vara ofullkomlig; man ser alltid endels. Varje generation måste arbeta sig fram till sin egen förståelse av kristendomen. Nygren har givit en ny och utomordentligt fruktbar belysning av grunddrag i densamma. Men hans tolkning är ej avsedd att absolutifieras; varje absolutifiering måste här betyda en förvanskning. Det värdefulla med en sådan tolkning som Nygrens är just, att den ej blott ger en ny belysning av för kristendomen centrala problem utan att den även direkt stimulerar till vidare tänkande. På ingen punkt bör man anse sig färdig; intet resultat är dogmatiskt fastlåst, hur mycket än ett nytt ljus fallit över stoffet. Det kräves ofta mycket för att komma vidare, men till fortsatt forskning är det hans arbeten vilja egga. Saklig kritik är här det, som kan verka befordrande; epigonartat eftersägande kan däremot skada. Just det sista kan leda till en svårartad vantolkning och förgrovnig, till schablonisering och förvanskning. Om man t. ex. av Nygrens skillnad mellan eros och agape skulle förledas att tro, att en Origenes eller en Augustinus enligt Nygren ej vore *kristna* stormän utan representerade en helt utomkristen inställning, vore ju detta en förvanskning av hans tankegång. Och själva begreppet *agape* måste förstås i hela dess rikedom, om ej missförstånd av Nygrens tolkning därav skall uppstå. Agape torde tänkts såsom inneslutande lag, nomos; nomos och nomos-motiv äro ej samma sak, liksom laglydnad och lagiskhet ej betyda ett och samma utan kunna vara motsatser. Agape har som bakgrund lag och torde på ett sätt själv kunna sägas förutsätta den dialektik mellan lag och evangelium, som reformationen kan tala om. Vill man begagna bibliska uttryck, skulle man kunna säga, att agapetanken innehåller tanken på lagen både såsom avslutad och fullbordad genom Kristus.

Ännu mer vanskligt synes det ha varit att tolka Nygrens religionsfilosofiska tankar. Där ha förekommit missförstånd, såsom då man talat om ett dubbelt sanningsbegrepp hos honom. Missstolkningar av hans intentioner ha än gått



i den riktningen, att man gjort gällande, att han egentligen skulle förneka Guds existens, än i den, att han blott sökte grunda en ortodox uppfattning. Alltsammans visar, hur svårt det varit att rätt förstå innebörden i hans intentioner — man synes härvidlag ej heller ha gjort sig så stor möda. I själva verket är emellertid i Nygrens tänkande ett utkast gjort till en religionsfilosofi av högst betydande räckvidd. Nygren har än ej utfört den i detalj. Dess utgångspunkt är tagen i det problemläge, som skapats genom Kants insats. Detta problemläge har nu förändrats, något som gör det svårare att förstå Nygren och att förklara och åskådliggöra de realiteter, han belyser. Det är emellertid icke några rester från Kant eller Schleiermacher, som Nygren okritiskt skulle övertagit. *En sak är att på nytt sätt vidareföra en ansats, som finnes hos en stor tänkare, en annan sak vore att släpa med sig en obearbetad rest från en övervunnen tankevärld.*

Enligt undertecknads mening tillhör det de allra angelägnaste uppgifterna, att de religionsfilosofiska frågorna bli vederhäftigt bearbetade. Efter reformationen kom protestantisk teologi att i viss mån begagna tankegångar, som sammanhånga med den aristoteliska filosofien eller med den bearbetning därav, som gjordes i högskolastiken. Detta tänkesätt sammanhängde egentligen organiskt med en annorlunda orienterad teologi än den lutherska. Senare engagerades teologien i en rad problem, som uppkommo genom vetenskapens framsteg samt genom upplysningstidens tänkesätt och de nya frågeställningar, som blevo givna genom dess syn på historisk utveckling och på naturlig religion m. m. »Tro och historia», »tro och vetande» blevo ofta berörda frågor. Och dessa återkomma alltjämt, både i förbindelse med en sådan religiös syn, som präglades under upplysningstiden, och med senare uppkomna frågeställningar och åskådningar. Svårigheten har varit att vinna en fruktbar utgångspunkt vid försöket att förstå problemen.

Nygrens ansats härvidlag har, som sagt, än ej utvecklats i dess konsekvenser. Den har ej alltid rätt uppfattats, och om han själv skulle få tillfälle att utföra sin uppfattning och påvisa dess genomgripande betydelse för både teologiskt och filosofiskt tänkande, vore detta säkerligen en stor vinst.

För Nygrens arbeten kan det sägas vara typiskt, att vissa tankelinjer genomföras med oerhörd kraft. Det är alltid utmärkande för betydelsefulla insatser, att de kunna väcka både häftigt motstånd och entusiastiskt bifall. Det är också ofta så, att det efter en betydande insats uppkommer en reaktion mot densamma,

stundom beroende på sådana misstolkningar, som epigoner lätt göra sig skyldiga till, stundom på sådana, som uppkomma genom den affektbetonade motviljan mot idéernas innehåll, stundom åter på att man har helt andra utgångspunkter för sitt tänkande och därför finner det riktigt att tänka efter helt andra linjer. Efter en tid brukar man emellertid ofta återvända till ifrågavarande insats såsom till en tillgång, som ej tillräckligt utnyttjats. Man måste ofta först komma på ett visst avstånd från så djupgripande tankeinsatser som Nygrens för att få tillräcklig frihet och perspektiv att rätt bedöma och utnyttja dem.

\*

Att klart förmå bedöma en situation i nutida kyrkoliv kan vara uttryck för samma förmåga av saklighet och klarsyn som då det gäller det rätta bedömandet av en invecklad vetenskaplig fråga.

Alltsedan 1933 hade Nygren särskilt haft anledning att rikta blicken ut mot de kyrkliga förhållandena i Mellaneuropa, och han hade tidigare än de flesta skönjt innebörden i det nazistiska hotet och avslöjat dess antikristliga tendens. Med åren har han alltmer fått anledning att »tänka i kontinenter». Särskilt lutherdomens ställning och förhållande till andra kyrkosamfund har tilldragit sig hans uppmärksamhet. Hans ställning som Lutherska världsförbundets president har givit honom möjlighet att ej blott teoretiskt angiva ett från luthersk synpunkt riktigt ekumeniskt program utan även att börja arbeta på dess genomförande. Redan vid Faith and Order's möte i Edinburgh 1937 lyckades Nygren att tillsammans med Nørregaard giva den viktiga artikeln om nåden en sådan formulering, att representanterna för olika kyrkosamfund i den kunde igenkänna sina djupaste intentioner, om än dessa ej uttryckts på detta sätt eller med den klarhet som här. Och före det Lutherska världsförbundets konferens i Lund tio år senare hade under Nygrens inspiration och ledning ett dokument författats, som visade sig kunna bli nästan oförändrat antaget av de olika lutherska kyrkornas representanter (jfr denna tidskrift 1947, sid. 175 ff.). För den amerikanska lutherdomen betydde detta mycket, och det förefaller som om den nuvarande presidenten på förvånande lyckligt sätt skulle kunna vara ett enande namn för olika lutherska riktningar i Amerika.

Så står Nygren nu mitt uppe i ett världsomfattande arbete. På det kyrkliga området tillämpar han sin klara tanke och sitt säkra omdöme. Detta betyder, att lutheraner världen runt få nytta av hans ledning. Hans teologi innesluter

en kyrkosyn, som här kan göras fruktbar. Det ligger ganska nära till hands för de många små lutherska trossamfunden att isolera sig, att betrakta sig själva såsom färdiga kyrkor. Mot sådana tendenser kan Nygren ställa fram sin syn: det finns blott *en* kristen kyrka, men de lutherska kyrkosamfunden, som bevara kyrkans skatt, evangeliet, så som Luther återupptäckte det, ha möjlighet att tala till kyrkan på ett särskilt sätt och lära den rätt förstå den skatt den äger. De kunna så hjälpa de andra kyrkosamfunden att förstå evangeliets innebörd på ett djupare sätt. Men de måste då kunna förklara denna så, att andra kunna fatta, att somligt, som de själva syftat till, just har sitt klaraste uttryck i den lutherska reformationens tendenser. På så sätt blir det ej någon skillnad mellan luthersk samverkan och ekumenik; den förra kommer ej att bli en störning för den senare, utan lutherdomen får sin bestämda uppgift inom det ekumeniska samarbetet. Men därför fordras, att lutherdomens teologi uttryckes klart och att ej den ofullkomlighet, som präglat olika tiders teologiska tänkande, blir absolutifierad och högsta norm; i stället kräves ett fördjupande både i Luthers åskådning och ett klargörande av den kristna idéhistorien alltifrån urkristendomen. I detta har Nygren just gjort sin stora insats, och dess konsekvenser för den praktiska kyrkoledningen kan han nu draga.

Förvånande mycket har medhunnits de år, Nygren varit Lutherska världsförbundets president. Ett långt och lyckosamt besök i Förenta Staterna knöt samman den amerikanska och den europeiska lutherdomen mer än förut. En resa till Indien och Afrika visade sig gynnsam för kyrkosamfunden där och verkade i riktning mot deras samordnande i en enhet, varvid likväl den ekumeniska synen på samhörigheten med andra kyrkosamfund kunde bibehållas. Mycket arbete återstår ständigt; till sommaren skall t. ex. den lutherska exekutivkommittén under Nygrens ordförandeskap sammanträda i Jerusalem. Och den stora lutherska världskonferensen i Hannover 1952 måste förberedas.

Under tiden har emellertid biskop Nygren medhunnit åtskilliga resor inom Europa. Vid ett besök i Skottland i somras, förlänade honom Aberdeens universitet sitt hedersdoktorat, och då han senare deltagit i konferenser och hållit föredrag i Tyskland, passade Heidelbergs gamla universitet på att där förläna honom motsvarande hedersgrad.

Om här ej talats så mycket om det, som mest utgjort Nygrens arbete de två sista åren, ledningen av och omsorgen om det stora Lundastiftet, betyder detta ej, att det skulle intagit mindre plats eller intresse i hans dagliga gärning. Såsom

hälsan tiger still, så kan det dagliga arbetet vara mindre att tala om än det mer ovanliga. Säkert är, att just arbetet för och i stiftet tagit och tager Nygrens mesta tid och att det intager främsta rummet i hans hjärta. Han har också alltmer tillvunnit sig prästernas förtroende. Hans ledning av prästmötet i höst gav också prov ej blott på hans säkra omdöme i de teologiska frågor, som berördes, utan även på hans praktiska handlag.

\*

Denna tidskrift har ej kyrklig karaktär utan teologisk. Då dess redaktion riktar en lyckönskan till biskop Nygren på hans sextioårsdag, vänder den sig också främst till den vetenskaplige författaren, teologen, som under många år varit tidskriftens medarbetare. Men då denne nu också är kyrkoman och i det arbetet genomför sin teologiska syn, så långt detta är möjligt, må även biskopen och presidenten för Lutherska världsförbundet hyllas. Framför allt må dock här den förhoppningen uttalas, att det skall förunnas honom möjlighet att fortsätta och fullfölja sitt teologiska och religionsfilosofiska författarskap.

RAGNAR BRING

# OFFER OCH MÄSSOFFER

ELLER

»DHETT OFFER SOM PÅ HANDKLÄDET FALLER»

AV PRECEPTOR CARL-MARTIN EDSMAN, UPPSALA

Offret utgör en av religionens väsentliga livsyttringar. Själva ordet rymmer på en hel skala av nyanser alltifrån det yttre kultiska offret till den högsta andliga insats. Denna rikedom återspeglas i den religionshistoriska diskussionen av offrets egentliga innebörd och väsen, varvid den rituella offerhandlingen träder i förgrunden för intresset. Än framhålles offrets karaktär av gåva, än dess gemenskapsstiftande natur, än dess livsskapande kraft.

En analys av offrets väsen kan icke vara rent teoretisk utan måste anknyta till bestämda historiska offerhandlingar. Som få andra religioner erbjuder här kristendomen ett rikt åskådningsmaterial. Detta har dessutom den fördelen, att det är lättare tillgängligt och begripligt än gamla, utomkristna offerriter, som ofta först måste rekonstrueras, innan tolkningen sätter in, eller än nutida naturfolks rituella handlingar, som förutsätta en helt annan livsbetraktelse än vår. Dessutom finns redan i de kristna urkunderna själva en visserligen icke ensamstående men mycket omfattande reflexion över offrets väsen. Denna förhindrar eller försvårar en spekulativ intolkning av idéer, som mera höra hemma inom forskarhjärnan än i forskningsobjektet.

Den uppfattning eller de uppfattningar av offret, som utmärker kristendomen, kunna visserligen icke utan vidare överföras på andra religionsområden. En amerikansk antropolog skriver nyligen helt drastiskt om ett allmänt, jämförande religionsstudium med kristendomen ensam som grundval, att det »skulle vara lika ovetenskapligt som att skriva en jämförande anatomi av däggdjuren efter att ha dissekerat en elefant».<sup>1</sup> Man skulle kunna genmäla, att kristendomen rymmer på så många skilda och sins emellan varierande religiösa livsyttringar, att den snarare borde jämföras med den paradisiska lustgårdens alla djur än med elefanten ensam. Och vidare kunde man tillfoga, att risken på senare tid oftare varit den, att den religionshistoriske anatomen trott sig begripa den kristna elefantens natur efter att ha dissekerat den australiska pungråtten eller den

<sup>1</sup> W. Howells, *The Heathens. Primitive Man and his Religions*, New York 1948, s. 4.

babyloniska ruinschakalen, än tvärtom. Det är sålunda befogat med varningar åt ömse håll vid en jämförande religionsforskning, där kristendomen utgör det ena jämförelseledet. Men det är lika fullt obestridligt, att besläktade företeelser, t. ex. offret, som höra hemma inom olika religiösa helhetsstrukturer, ömsesidigt kunna belysa varandra.

I det följande skall undersökningen sättas in på en enda punkt, men en knutpunkt, där flera linjer i det rika offerkomplexet löpa samman: offret som skänk åt gudomen å ena sidan och som grundval för mänsklig och gudomlig gemenskap och nytt liv å den andra. Det gäller några ännu vid 1800-talets slut i vårt land kvarlevande rester av det medeltida oblationsväsendet, närmast offren vid särskilda, kyrkliga högtider och vid högmässan i samband med nattvardsgång.<sup>2</sup> Om G. Schreiber, som mer än de flesta bidragit till klargörandet av de mellaneuropeiska, kyrkliga offerbruken under medeltiden,<sup>3</sup> kan säga, att dessa i motsats till tiondet tilldragit sig en ringa uppmärksamhet,<sup>4</sup> gäller detta ännu mer om svenska förhållanden. Och likväl går det en allmänkyrklig tradition, vilken återspeglas i de svenska landskapslagarna, från medeltiden till Gustaf II Adolfs och Karl XI:s förordningar om prästerskapets avlöning, 1800-talets lokala lönekonventioner och ännu kvarlevande offerseder. Utan den internationella, liturgihistoriska och kanoniskt-rättsliga bakgrunden bli de sistnämnda knappast förståeliga, så mycket mer som den ursprungliga offeridé, vilken sammanhållit församlingens offergåvor och prästens mässoffer till en enhet — under kyrkans äldsta tid ha de tvenne offren också bokstavligen varit ett — redan under medeltiden blivit undanskymd. Ur lekmanoffret framväxer ett kyrkligt och prästerligt privilegium och på evangelisk-luthersk mark försvinner offer-tanken även från den av prästen celebrerade mässan. Men ändå förblir offret knutet till gudstjänsten och altaret.

Den som vill fullfölja det nu uppskisserade forskningsprogrammet stöter snart på en rad specialproblem, som ha att göra med gudstjänstordning, kyrkorum och kyrkoskrud (paramentik), lexikografi, kultur- och rättshistoria, folkloristik och i samband därmed frågan om det växlande källvärdet i muntlig och skriftlig tradition. I denna uppsats har åtskilligt måst utelämnas eller endast antydas, och det sydsvenska och danska materialet har i en hyllningsskrift för Lunda-

<sup>2</sup> För olika slag av *oblaciones* och den rika terminologien, se G. Schreiber, Untersuchungen zum Sprachgebrauch des mittelalterlichen Oblationenwesens, Diss. Freiburg i. Br., Wörishofen 1913.

<sup>3</sup> *Gemeinschaften des Mittelalters. Recht und Verfassung, Kult und Frömmigkeit* (Gesammelte Abhandlungen I), Münster i. W. 1948, s. 151 ff., 213 ff., 306 ff.

<sup>4</sup> *Gemeinschaften*, s. 153. Schreiber, vilkens arbeten icke voro bekanta för förf. av denna uppsats, när den påbörjades, framhåller också oblationsväsendets religionshistoriska källvärde, a. a., s. 164.

biskopen fått träda i förgrunden. När undersökningen koncentrerats omkring offer på altar- och kommuniionsduk, har framställningen vidare utformats som ett bidrag till den sistnämndas ännu oskrivna historia.

Just i och över kommuniionsduken ha nämligen de båda offren, lekmännens och prästens, mötts. Den slant, som ser ut såsom en betalning för hostian och redan på 1200-talet uppfattats på detta vis, är egentligen en offergåva och en ersättning för det bröd och vin, som ursprungligen framburits och sedan såsom mässoffer ånyo utdelats åt församlingen. Terminologiskt är denna enhet bevarad i det engelska »houseselling cloth»<sup>5</sup> såsom beteckning för kommuniionsduken. »Housel» är ett i engelskan nu obrukligt substantiv och verb med betydelsen av konsekurerade nattvardselement, utdelandet eller mottagandet av dessa, resp. utdela eller mottaga nattvarden. Det fornengelska nominet »hüsl» har med samma innebörd inlånats i isländskan och fornorskan, och i västnordiskan förekommer även verbalbildningen »hüsla», som återfinnes i det arkaiserande, nynorska »husle». Det gotiska substantivet »hunsli», som möjligen är besläktat med det avestiska *spanta-*, betyder emellertid offer och användes i den gotiska bibelöversättningen såväl om hedniska och israelitiskt-judiska blodiga offer som om Kristi offer.<sup>6</sup> I ljuset av den enbart kristna användningen av ordet i fornengelskan anser F. Kauffmann, att dess egentliga betydelse i gotiskan varit den heliga offermåltiden eller den offergåva, som givits till denna.<sup>7</sup>

Samhörigheten mellan offergåva och mässoffer återfinnes även i medeltidslatin, där dessa ting båda kallats för *oblatio*. Även *oblationem facere* blir härigenom ett flertydigt uttryck, som kan betyda lekmännens frambärande av offret, prästens förrättande av mässoffret och själva kommuniionsakten.<sup>8</sup> Vårt »oblat» såsom namn på nattvardsbrödet inrymmer rent språkligt den gamla offerseden: det är till sin ursprungliga innebörd den gåva in natura, som av församlingen offrats på altaret, konsekurerats av prästen och sedan delgivits menigheten.

Efter att ha avgränsat vår uppgift och antytt den helhetsuppfattning, som blivit nästan helt upplöst under svenskt 1800-tal eller i varje fall varit omedveten för dem som då deltagit i de kyrkliga offren, övergå vi till att skildra några av dessa.

<sup>5</sup> Ej noterat i *The Shorter Oxford English Dictionary*, 3rd ed. Oxford 1947, s. v. »houseselling».

<sup>6</sup> S. Feist, *Vergleichendes Wörterbuch der gotischen Sprache*, Leiden 1936—39 s. v.

<sup>7</sup> Der Stil der gotischen Bibel VIII (*Zeitschrift für Deutsche Philologie* 49, 1923, s. 11—57), s. 56.

<sup>8</sup> Jfr den varierande tolkningen av brevet om hälsingarnas tionde 1297 (DS II, nr 1202 s. 237), J. Cederlöf, *Det finländska prästerskapets ekonomiska ställning intill sjuttonde seklet* (*Skrifter utg. av Svenska Litteratursällskapet i Finland* 239), Helsingfors 1934, s. 87 f.; Svenska Landskapslagar av Å. Holmbäck—E. Wessén, Ser. 3. Sthlm 1940, s. LIX, 281, not 49 (= Hildebrand!); P. Browe, *Die häufige Kommunion im Mittelalter*, Münster i. W. 1938, s. 135.

## I.

I en 1934 till Folklivsarkivet i Lund inkommen uppteckning (gjord före 1924?)<sup>9</sup> berättar den hundra år tidigare födde sagesmannen om julfirandet i Skegrie socken i sydvästra Skåne vid 1800-talets mitt. I denna skildring redogöres även för följande kyrkliga sedvänja: »På juldagen skulle alla följas åt till kyrkan. Sedan gudstjänsten var slut skulle man 'gå till offers'. Detta 'offer', som bestod i penningar, var avsett att delas mellan prästen och klockaren. Prästens tribut lades på altaret, och klockarens på första bänken. Själva offerandet tillgick så, att man i en lång rad gick upp till altaret. Man gick först in i sakristian, bak altaret, och medan man stod här togs pengarna upp ur fickan. När man så kom fram vid andra sidan altaret lades pengarna på detta. Innanför altarskranket stod prästen och tackade givaren. Då man sen gick ned i kyrkan igen lades pengarna till klockaren på första bänken. När offerandet var slut och alla åter placerade på sina platser, gick prästen ned i kyrkan och höll ett tal vari han tackade för offret. Då prästen slutat reste sig klockaren och sade: 'Även jag tackar för min beskärda del'» (LUF 3929: 12 f.).

Ett flertal sagesmän, födda omkring 1850 eller något senare ha liknande ting att förtälja. Utan närmare angivande av dagen berättar sålunda en gammal Malmödam om offret till präst och klockare i landskyrkorna i stadens omedelbara närhet: »Prästen bredde ut sin näsduk på altaret, så gick folk fram och lade pengar. Klockaren bredde ut sin näsduk vid predikstolen. Sedan tackade de för sig. Prästen brukade tacka för båda. En gång var prästen och klockaren osams. Då tackade prästen bara för sig. Och klockaren tackade för sig efteråt. Vi hade en hushållerska. Hon gav 1,50 till prästen» (LUF 11179: 3).

Ett till beloppet obestämt offer till präst och klockare har upptagits vid altaret i Rörum norr om Simrishamn (LUF 2491: 17). I Vomb har man offrat till prästen på midsommardagen genom att marschera upp till altaret och lägga pengarna, efter råd och lägenhet en 50-öring eller 1-krona, på dess ena sida (LUF 2687: 16). I Reslövs och Karaby kyrkor väster om Eslöv ha präst och klockare delat det offer, som upptagits till jul, påsk och pingst (LUF 3242: 63). Klockaren har i N. Nöbbelöv norr om Lund fått sitt offer juldagen och påskdagen. Den 25- eller 50-öring, varmed folket bestått honom, har man lagt på den näsduk, som klockaren brett ut på en stol (LUF 2293: 5).

När det heter, att »förr i världen upptogos i Esphults kyrka varje juldag kollekt åt både präst och klockare» (LUF 4797: 100) torde användningen av

<sup>9</sup> Jfr inledningen till en så goti som ordagrann duplettskildring, LUF 6802.



ordet »kollekt» snarare återgå på den unge sagesmannens mindre exakta språkbruk än på en ändrad form för offrets uppbärande. Emellertid har man också att räkna med en omläggning av själva kyrkobruket, sedan detta officiellt avskaffats. En dylik förändring av gammal sed ligger tydligen bakom en uppgift från Vallby om »offer i 'gåve-stocken' (= fattigbössan)» på juldagen (LUF 5989: 2). Själva offret har här bibehållits, men syftet och kanske även formen ha blivit andra. Däremot har det ursprungliga ändamålet bevarats i den sedvänja, som privat levt kvar ännu vid 1800-talets slut i Lund, att de som haft gott om det, vid de större högtiderna genom posten eller tjänare sänt penningkuvert till prästen (LUF 11305: 14).

Om man gör det tankeexperimentet, att någon utsände nya frågelistor om det gamla, nu upphävda kyrkoffret och kartlade de inkomna svaren, skulle säkerligen utbytet bli ringa. Och i de svar, som innehölle något mera än negativt besked, kunde man nog räkna med återgivanden av många skilda ombildningar av den gamla seden å ena sidan och med direkta missuppfattningar och vantroktningar å den andra. För vinnandet av en riktig och mera omfattande historisk bild skulle det alltså löna sig föga att gå till folktraditionen, eftersom det är fråga om en nu försvunnen sedvänja. Däremot utgöra de äldre uppteckningar, som redan finnas,<sup>10</sup> ett betydelsefullt historiskt material, när det gäller att få en levande inblick i den praktiska utformningen av ett kyrkligt bruk, som icke uppkommit av en slump utan sedan kyrkans äldsta tid i Norden kringgårdats av lagar och förordningar. För en full och allsidig förståelse av denna sed, är det sålunda även i detta fall nödvändigt att gå till de skrivna aktstyckena, på vilka det icke finns någon brist.<sup>11</sup>

<sup>10</sup> Se utom de ovan citerade de även för kunskapen om en del kyrkliga offer högst intressanta svaren på ULMA:s förträffliga frågelistor M 97 (»Tionde och annan kyrklig beskattning»), M 107 (»Kyrkobyggnad och kyrkogård») och M 111 (»Gudstjänst och nattvardsgång»). Jfr LUF 6976; 7283: 14; 8493: 1—2. Frågelistans olyckliga formulering är dock här skuld till de negativa svaren, jfr sagesmannens kritik, LUF 9043: 6.

<sup>11</sup> Jfr S. Wilskman, *Swea Rikes Ecclesiastique Werk I—II*, Örebro 1781—82, I, s. 502. Utom det opublicerade materialet från sockenarkiven och uppåt kan man, när det gäller prästerskapets avlöning i allmänhet, för Skånes del rådfråga N. Bruzelius, *Under rättelse rörande Skånska Prästerskapets Löne-Inkomster jemte andra rättigheter och utskylder*, uppställd i *Alphab. tisk Ordning med hänvisning till den Författning hvarest de utgå*, Lund 1832; för Skåne, Halland och Blekinge J. A. Thurgren, *Handbok i svenska prästerskapets rättigheter från äldsta till närvarande tider*, 2 uppl., Sthlm 1886, s. 76—94 (även klockarnas inkomster, såsom Wilskman I, s. 318 ff.); G. Johannesson, *Den skånska kyrkan och reformationen*, Diss. Lund 1947, s. 283 f., med litt.hänv. En konkret inblick i offrens stora betydelse såsom inkomst i Skåne giver G. Petré, *En obefordrad prästmans inkomster på 1850- och 1860-talen (Kyrkohistorisk Årsskrift 1948, s. 146—54)*. Lokala sedvänjors bibehållande från dansk-norsk tid belyses även av N. Beltzén, *De kyrkliga tiondeprestationerna i Jämtland och Härjedalen (Bil. till Redogörelse för Högre Allm. Lärov. i Östersund 1944—45)*. För äldre uppsvenska förhållanden, se J. Cederlöf, a. a. Jfr även nedan, s. 174, not 24.

På en tänkt utbredningskarta över högtidsoffren i t. ex. Lunds stift, skulle åtskilliga vita fläckar icke bero på att sedvänjan, sedan den avlagts, blivit bortglömd på orten. Utan de offer, som redan de nordiska landskapslagarna i varierande utformning tillerkänt prästen, som av den danska Kirkeordinansen 1539 behölls för jul, påsk och pingst,<sup>12</sup> som genom en kunglig resolution  $\frac{1}{10}$  1686 trots uniformitetssträvandena alltjämt tillerkändes Lunds stifts prästerskap,<sup>13</sup> och som officiellt upphävdes först genom den 1862 för hela landet förordnade prästlöneregleringen, vilken trädde i kraft under de närmast följande decennierna — för klockaren kom motsvarande bestämmelse först 1883 —,<sup>14</sup> dessa offer hade på många håll genom överenskommelse mellan präst och församling, ersatts med fasta årliga avgifter eller också borttagits från gudstjänsten. Lönekonventionen av den 1 maj 1858 i Fru Alstad har sålunda följande bestämmelser på denna punkt:

»I stället för jul-, påsk- och pingstdagarnas offer betalas af hvarje helt hemman till Pastor 6 rdr banco årligen, hvilket utgör offret för åborna, deras hustrur, vuxna söner och döttrar samt drängar och pigor. Af hvarje annan mantalsskrifven person, som icke är skattefri eller utfattig, erlägges istället för nämnda högtidsoffer årligen af mankønet 8 skillingar banco och af kvinnkønet 4 skillingar af samma mynt. Dessa penningar aflämnas till Pastor af åborna, då kvicktionden levereras och af alla andra den 1 okt. ... påskøren betalas som vanligt varit» ... (LUF 87: 90 ff.).<sup>15</sup>

Utifrån en senare tids uppdelning av livet i en profan och en andlig sfär kan det tyckas vara en profanering av Herrens bord, att man där skramlat med pengar.<sup>16</sup> Seden att lägga pengar på altaret har dock hållit i sig ända in i våra dagar i samband med offer till missionen, och även kollekt åt viatiserande teologer har framburits i form av offer. På sina håll upptagas dock dessa och andra offer på så sätt, att pengarna läggas på en duk å ett bord framme i koret, och detta tillvägagångssätt har också tillämpats vid de gamla högtidsoffren åt präst

<sup>12</sup> Även andra högtider förekomma.

<sup>13</sup> G. Göransson, Canutus Hahn, en biografisk studie (*Saml. och stud. till sv. kyrkans hist.* 25). Diss. Lund 1950, s. 193

<sup>14</sup> H. G. F. Sundberg, Kyrkorätt, Helsingfors 1948, s. 210. Det kunde dock dröja, innan dessa bestämmelser trädde i kraft. I Strövelstorp skedde detta 1891, och klockaren uppbar därstädes sin helgonskyld till år 1900, se B. Åberg, En Skånekyrka genom åtta seklar, Lund 1949 s. 195, 258, jfr 154, 166 ff. I dylik, lokalhistorisk litteratur finns ofta mycket material att hämta.

<sup>15</sup> Även LUF 2907: 75 innehåller en avskrift av en dylik överenskommelse från en ej namngiven församling i Kronobergs län av Växjö stift. Avtalet skall där gälla från  $\frac{1}{6}$  1837 och 50 år framåt. I LUF 4715: 29 talas om avgift i reda pengar åt präst och klockare (Asarum).

<sup>16</sup> »År 1830 beslöt sockenstämman, att offren såsom störande för andakten ej skulle uppbäras under gudstjänsten utan av klockaren vid mantalsskrivningen», Åberg, s. 194. Jfr Josef II:s avskaffande av offergången, Schreiber, Gemeinschaften, s. 169.

och klockare.<sup>17</sup> Att offer och altare höra ihop, kan man även se på det alltjämt levande eller återupplivade bruket att bära fram kollektståvarna till altarringen. Om de äro utan de sedvanligt, långa skaften, läggas de vanligen därefter av prästen på altaret.

## 2.

Redan före upplysningstiden, närmare bestämt på 1680-talet, förbjöds emellertid ett annat altaroffer, som efter reformationen försvunnit i de gamla danska landskapen, men som levt kvar i det ursprungliga Sverige, nämligen de s. k. dukpenningarna. Vid nattvardsgång hade man burit fram dessa på altarduken.<sup>18</sup> Men det ansågs, att andakten härigenom stördes, och att oriktiga föreställningar kunde uppkomma om att det var möjligt att köpa sig till sådana heliga håvor. Ett kungligt brev av 8/5 1688 föreskrev därför, att de nattvardsberättigade på de fyra böndagarna skulle gå fram i koret efter högmässans slut och efter råd och lägenhet lägga de penningar, som tidigare lagts på »duken», på ett särskilt härför uppställt bord.<sup>19</sup>

Högtidsoffren ha naturligtvis icke kunnat föranleda sådana vantolkningar som dukpenningarna. Bakom anordningen med bord behöver det, när det gäller de förstnämnda, utom ev. hänsyn till andakten icke ligga andra än rent praktiska skäl. Altarets placering i koret tillåter nämligen icke alltid en rundvandring av ovan skildrat slag. Och man har ryggat tillbaka för att låta menigheten passera mellan altaret och altarringen.<sup>20</sup>

Religions- och kyrkohistoriskt erbjuder den nu skildrade användningen av altaret, såsom redan antytts, inga problem. Det som de mest skilda religionsbekännare i alla tider lagt fram på altaret, har i första hand framburits åt den gud, som ägt altaret. Men prästerna ha såsom gudens tjänare alltid haft del i gudaoffren. Och även de offerande själva ha i den gemensamma, heliga måltid, vilken ofta åtföljt offret, i vigd form återfått en del av den gåva, som de givit åt guden. Den kristna nattvarden utgör en dylik, helgad måltidsgemenskap, där

<sup>17</sup> Se J. Lundskog, *Den gamla kyrkstigen*, Sthlm 1944, s. 149, 153. För motsvarande anordning i det katolska Tyskland, se J. Kraamp, *Messgebräuche der Gläubigen in der Neuzeit* [*Stimmen der Zeit* 56: 111 (1926), s. 206—23], s. 216.

<sup>18</sup> Så S. Baelter, *Historiska Anmärkningar om Kyrcko-Ceremonierna*, Sthlm 1762, s. 531 = kap. 31 § 17. Jfr Växjö domkapitels akter 1690, nr 395, cit. SAOB:s excerptsaml.: »Mine inkomstster wore swage och Dukpenningerne woro borte, så att Hundrade dehlen af församlingen icke gofwe dem sedan dhe blefwe aflyfte ifrån Altaret.»

<sup>19</sup> *Wilskman I*, s. 174 f.; se även s. 558 f.

<sup>20</sup> Jfr Lundskog, s. 156. I Spekeröd i Bohuslän har man dock gått genom altarringen, ULMA 3273: 6, s. 2.

ursprungligen alla bidragit med bröd och vin. Men sedan kyrkan själv börjat sörja härför och offergåvorna in natura, *oblata*, förlorat sin egentliga och ursprungliga innebörd, har menigheten icke upphört att komma med sina *oblaciones* av skilda slag, till prästerskapets, kyrkans och de fattigas underhåll.<sup>21</sup> I synnerhet har detta blivit fallet vid de stora högtiderna, då man allmänt gått till nattvarden.<sup>22</sup> Den frivilliga gåvan har så småningom blivit en rättslig fordran, sanktionerad av den kanoniska rätten.<sup>23</sup> Under medeltiden har man icke dragit sig för att lägga fram dessa offer och gåvor på ett altare, också in natura, varom sådana uttryck som »altarbörd», »altarmat» och »altarläge» bära vittnesbörd. Orden »julaltare» och »påskaltare» såsom beteckningar på naturaprestationer åt präst eller klockare erinra likaledes om det ursprungliga sammanhanget. Efter reformationen ha särskilda mataltaren uppförts och använts ända in på 1700-talet.<sup>24</sup>

Dukpenning har efter reformationen i Sverige erlagts såsom en frivillig gåva vid varje (?) nattvardsgång. Den invändning om sakramentsköp, som Karl XI tager upp, är gammal, och den romerska kyrkan hävdar redan på 1200-talet gentemot anklagelsen för simoni, att sakramenten utdelas gratis.<sup>25</sup> I praktiken har det naturligtvis varit svårare att upprätthålla denna distinktion, icke minst sedan gammal hävd blivit en rättighet. I ett brev år 1556 från Gustav Vasa till fogdarna i Finland nämnas dukpengarna tillsammans med *jurae stolae*.<sup>26</sup> Om den medeltida, årliga påskkommunionen under 1600-talet efterträts av en oftare

<sup>21</sup> Jfr Cederlöf, s. 87; P. Browe, *Die häufige Kommunion*, s. 134 ff.; J. A. Jungmann, *Missarum sollemnia, eine genetische Erklärung der römischen Messe I—II*, 2. Aufl. Wien 1949, II, s. 19, 25 ff., ett oskattbart standardverk; Schreiber, *Gemeinschaften*, s. 306—35.

<sup>22</sup> Frågorna om de nattvardspiktigas olika offerplikt, förhållandet mellan påsk- och dukpenningar å ena sidan och påskpenningar såsom tiondelösen och påskoffer å den andra måste här förbigås. Utan den medeltida, svenska och allmänkyrkliga bakgrunden förblir mycket härav oklart. Teol. lic. A. Andrén, Lund, skall i sin avhandl. om nattvarden behandla dessa problem.

<sup>23</sup> c. 69, *Dist. I de consecr.* (ed. Friedberg I, sp. 1312 f.), se för kommentar Schreiber, loc. cit.; c. 55, *C. XVI, q. 1* (ed. Friedberg I, sp. 778 f.).

<sup>24</sup> Se *Sveriges Kyrkor*, Blekinge 1, s. 21 f., 93, 143, 170, 222, 326; Blekinge 2, s. 167; Närke 1, s. 304; Uppland 2, s. 159, 276 f.; 3, s. 96; Uppland 4 och Västergöt. 1, s. v. »altare»; Östergöt. 2, s. 97. Vidare inventarieförteckningar i visitationsprot. från Växjö stift 1680—84 (Växjö domkapitels arkiv F II: 1), s. 271, 341, 343, 365, 403, 458, 474, 481. De flesta omnämningarna avse det kak-, ost- eller mataltare, som använts vid kyrkogångskvinnornas offer, se härom C. R. af Ugglas, *En folklivsbild från 1600-talet* [*Rig* 9 (1926), s. 69—73]; M. Åmark, *Kakaltaret i Överselö kyrka* [*Bidrag till Södermanlands äldre kulturhistoria* 27 (1934), s. 14—18]; M. Collmar, *Jäders kyrkas kakaltare* [*Bidrag*, etc. 30 (1937), s. 18—21]; L. Fr. Rääf, *Ydre Härad i Östergötland kyrkliga förhållanden* (*Saml. och ant. till en beskrifn. öfver Ydre Härad* 4), Örebro 1865, s. 14, 30, 247, 277, 404, 420; SAOB, s. vv., och G. Näsström, *Forna dagars Sverige I—II*, Sthlm 1941—48, II, s. 297; jfr I, s. 178.

<sup>25</sup> Browe, *Die häufige Kommunion*, s. 136 f.

<sup>26</sup> Kon. Gustaf I:s registratur 1556 (*Handl. rör. Sveriges hist.* I: 26), Sthlm 1911, s. 22.

upprepad nattvardsgång, är det klart, att dukpengarna måste ha utgjort en försvarlig inkomst. Prosten Dryselius i Jönköping skriver också 1690, sedan den dåvarande formen för deras uppbärande förbjudits, att de förr »warit pastorum bästa och richtigste inkomst; näst spannemåhlen».<sup>27</sup>

Emellertid ha dukpengarna också använts för andra ändamål. I ett förslag till vederlag för dukpenningarna skriver häradsprosten och riksdagsmannen N. Lundebergius år 1689 å Norrvidinge härads i Småland vägnar, att fyra parter fått sitt årliga underhåll av »Handklädzpenningarne» (sic!), nämligen prästänkor, häradsstipendiestudenter, socknedjäknar och kapellaner.<sup>28</sup> Bland Åbo domkyrkas inkomster för räkenskapsåret 1608/09 finner man vinpenningar.<sup>29</sup> Denna post återkommer de närmast följande åren men avlöses sedan dels av duk- och vinpenningar,<sup>30</sup> dels av offervinpenningar.<sup>31</sup> För åren 1623/27 noteras dukpenningar, och under <sup>22</sup>/<sub>8</sub> 1629 är det antecknat, att då »wart bössan öpnat som duke peninger inlagde äre vthj».<sup>32</sup> Den åländske kontraktsposten Murenus konstaterar också i ett visitationsprotokoll från Kökar år 1661, att dukpengarna av ålder hört den därvarande kyrkan till för inköp av vin.<sup>33</sup> Biskop Gezelius d. ä. i Åbo föreskriver i sina visitationspåminnelser av år 1673 en extra avgift till vinhåll, eftersom vinsäden icke räcker till, »antingen i ett Bäckten när the gåå til Skriffte eller elliest något wist om Åhret».<sup>34</sup> Här finns visserligen icke beteckningen dukpenningar med. Men en notis i en sockenbeskrivning av Stöde i Medelpad år 1769 f. visar, att namnet på offret i fråga levt kvar lång tid, sedan det upphört att läggas »på duken». Apropos »en munke kladd eller kyrkoräkning» från katolsk tid, där bl. a. inkomstposterna »stockeoffer» eller *ex trunco* äro upptagna, tillfogar den prästerlige författaren: »Man beholler här ännu det namnet *duk-stump*, som är lådan där communicanter lägga sine små skriffpenningar, til kyrkans bästa.»<sup>35</sup> Det är icke alldeles klart om uppgiften från Åbo år 1629 avser

<sup>27</sup> Växjö domkapitels akter 1690, nr 177, cit. SAOB:s excerptsaml.; jfr *ibid.* 1713, nr 119; 1721, nr 149; 1781, nr 46; överenskommelse om pastoralerna från Kronobergsförs. <sup>1</sup>/<sub>5</sub> 1837, LUF 2907: 75.

<sup>28</sup> Växjö domkapitels akter 1689, nr 1172.

<sup>29</sup> R. Hausen, Utdrag ur Åbo domkyrkas räkenskaper 1553—1634 (*Bidrag till Åbo stads historia* I: 1), Helsingfors 1884, s. 65.

<sup>30</sup> *Ibid.*, s. 75 ff., 88.

<sup>31</sup> *Ibid.*, s. 85, 93.

<sup>32</sup> *Ibid.*, s. 100, 110.

<sup>33</sup> Acta Visitatoria 1637—66, utg. af K. Österbladh (*Finska kyrkohist. samf:s handl.* 6), Borgå 1908, s. 501, jfr s. 124, 382.

<sup>34</sup> *Perbreves Commonitiones Eller Korta Påminnelser, etc.*, Åbo 1673, s. Ev.; även hos O. Wallquist, *Ecclesiastique Samlingar* 1—8 (t. I—III, pag. I—II), Växjö—Sthlm—Lindköping 1788—95, II, s. 315. Jfr KF <sup>1</sup>/<sub>6</sub> 1883, som upphäver Kungl. resol., brev och cirkulär från 1668, 1691, 1692, och 1804 angående extra vinören och vinpenningar, när vinsäden tryter.

<sup>35</sup> J. Nordlander, *Norrländska samlingar* 1: 1—6, Sthlm—Uppsala 1892—1905, s. 62, not 1.

samma förfarande, eller om dukpengarna där senare nedlagts till förvaring i bössan.<sup>36</sup>

Murenius skiljer mellan fyra slags offer: de som givas till de fattiga, till kyrkan enbart, till prästen enbart och slutligen de som skola halveras mellan präst och kyrka efter lyckligt överståndet seglats eller sjukdom, varvid prästen i kyrkan framför tacksägelse härför till Gud. Utförliga föreskrifter lämnas för det sätt på vilket dessa skilda offer skola frambäras och förvaras.<sup>37</sup> I ljuset av dessa definitioner bör man tolka en rad andra notiser om offer hos Murenius, såsom upprepade förbud mot offer under själva gudstjänsten,<sup>38</sup> att prästen än fått sina offergåvor »i handen»<sup>39</sup> och än på altaret.<sup>40</sup> De medeltida distinktionerna mellan *oblaciones ad altare*, *ad manus presbiteri* och *ad truncum* skymta här klart igenom.<sup>41</sup> Vi avstå emellertid här från att närmare gå in härpå och från att följa dessa olika offer, deras skiftande användning och de växlande former, under vilka de uppburits ända till 1800-talets slut. Det kan dock framhållas, att också Rudbeckius tycks räkna med en mångfald offerformer liksom med lokala variationer i Västerås stift, när han i sitt 1623 tryckta inventarieformulär under kyrkoherdens inkomster upptager bl. a. följande rubriker: »Offer, Ofredaghar, Årsoffer, Dukoffer, Altarelegha . . Påskemål, Maatskott.» För Gagnefs del är endast dukoffer och påskemål ifyllda med resp. »skall gifwas Påska» och »3 af bondhen».<sup>42</sup>

Rudbeckius skiljer mellan dukoffer och altarläge, och Murenius har en liknande uppdelning, när han talar om offret till prästen, »som legges på duken och altaret när så hender sådan fall skeep» (s. 240). Möjligen kan man här finna en antydning om att dukpengarna ursprungligen ha att göra med en annan duk än altarduken. Som ifråga om så många andra kyrkliga bruk från efterreformatorisk tid i Sverige, klarnar även dukpengarnas egentliga innebörd, ifall man går tillbaka till medeltida svensk och kontinental romersk-katolsk praxis. Den skillnad, som ännu på 1600-talet kan spåras mellan duk- och altaroffer, är klart uttryckt i ett brev, utfärdat den 21 dec. 1514 av biskop Brask i Linköping. I detta fastslås prästerskapets privilegier, till vilka också offren på särskilda högtids-

<sup>36</sup> Jfr Acta Visitationaria, s. 403: »Kyrkiowerderna skola gå fram huar sitt 1/2 år och instoppa offerpengarna i offuerkistan», och s. 443 (500 f.): »presteoffret i kyrkian af offerstocken och duken».

<sup>37</sup> Acta Visitationaria, s. 240.

<sup>38</sup> Ibid., s. 313, jfr s. 296 f.

<sup>39</sup> Ibid., s. 551, 561.

<sup>40</sup> Ibid., s. 336, 501, 516, 561.

<sup>41</sup> Schreiber, Unters. zum Sprachgebrauch, s. 10; idem, Gemeinschaften, s. 270, 327, Register, s. v. »oblatio», sp. 468 b.

<sup>42</sup> Sveriges Kyrkor, Dalarne 1, s. 131 f.

dagar höra: »Item the siu äre theris rette offerdager om åhret, som är jul, kyndermesse, påsche och pingesdaga, helgonmessa, kirkiemessodagh, kirkiones patrone dagh, som är theres aflatsdager. Å thessom dagom bör hustru och bonde, hvardtera offra en penningh; och så munga, som Guds lekamen tage, offra om påscha en penningh på altaret och annen i handkledet.»<sup>43</sup> Vad är det här fråga om för handkläde?

## 3.

Brevet av år 1514 är jämte ytterligare ett dokument av biskop Brask under rubriken »handkläde» upptaget i supplementet till Söderwalls ordbok över det svenska medeltidsspråket. Termen handkläde definieras där såsom »till mässkruden hörande linneduk, använd bl. a. vid den liturgiska handtvättningen före mässan, handlin». Dessa f. ö. sinsemellan motstridiga förklaringar äro helt gripna ur luften. De ha tydligen inkommit över stickordet »handkläde», som i den först citerade innebörden är behandlat i en dansk tidskriftsuppsats, anförd i ordboksartikeln. Dylika betydelsekontaminationer ifråga om det liturgiska handklädet finnas även i Fritzners ordbok över det fornnorska språket och i Svenska Akademiens ordbok. Delvis äro de föranledda av missförstånd hos äldre mer eller mindre fackmän på skilda områden, delvis giva de upphov till nya dylika hos historiker av skilda slag, även kyrko- och liturgihistoriker. En terminologisk upprensning är här i hög grad av nöden.

Den som söker göra en dylik finner snart, att det är tämligen svårt att erhålla en åskådlig bild av själva kyrkoceremonierna, icke minst av lekmännens delaktighet i dessa. De liturgiska formulären äro bevarade, om de kyrkliga funktionärernas liturgiska aktion giva samma källor en nödtorftig upplysning, men församlingens och den enskilde kristnes sätt att skicka sig i olika kyrkliga sammanhang är mestadels oregistrerat. Den reflexionen tränger sig osökt på hur viktigt det måste vara för framtida kyrkohistorisk forskning, att man nu upptecknar icke enbart utdöende sedvänjor eller mera kuriositetsbetonade bruk utan också registrerar det för oss påtagliga och vardagliga beteende, som det för samtiden icke erbjuder något problem att beskriva.

Ordet handkläde har i liturgiskt sammanhang alltsedan medeltiden haft en ovanligt rik och skiftande användning. Även om några betydelser fallit bort på grund av reformationen, är termen ingalunda entydig, när den uppträder i 1500- och 1600-talets aktstycken, både tryckta och otryckta, där den är rikligen

<sup>43</sup> *Historiska Handlingar* 8: 1, Sthlm 1879, s. 66.

belagd, i synnerhet i kyrkornas inventarieförteckningar.<sup>44</sup> Det är också betecknande, att Paulinus Gothus i sin »Thesaurus catecheticus» använder ordet i pluralis. På tal om nattvardsceremonier, som indelas i väsentliga och »omstendelighe», av vilka de senare i sin tur äro antingen nödvändiga eller villkorliga, säger han nämligen: »Om Altare aff Sten eller trä / kärille / Paten och Kalck / liwswdwar / handklädhen / etc. Är onödigt /at någhon gör sikh Samwet eller bekymber: Vtan hwar och en blifwe ståndandes vthi then frijhet / medh hvilka CHRistus oss frijadt haffwer / och late sikh icke på nytt fångas vnder träl-domssens ok / Gal. 5. I.»<sup>45</sup>

Handkläden (*manutergia*), d. v. s. handdukar, som använts vid liturgisk hand- eller fingertvagnig, kunna beläggas för nordisk, medeltida gudstjänst.<sup>46</sup> Definitionen i Söderwalls ordbok behöver följaktligen icke helt sakna exempel, sedan det felaktigt anförda utmönstrats, ehuru det svenskspråkiga materialet är både torftigt och mångtydigt. Det handkläde, som använts vid prästens fingertvagnig vid altaret efter offertoriet (lavabohandduken) har naturligtvis efter reformationen bortfallit tillsammans med lavaboceremonien. Däremot har den särskilda handduk, som dels brukats vid prästens fingertvagnig efter komunionen och dels tjänat till att rentorka kalken (stundom ha skilda plagg använts för dessa olika ändamål),<sup>47</sup> i sin egenskap av torkduk till kalken överlevt reformationen i Sverige. Genom lekmannakomunionen sub utraque forma har den också fått en vidgad användning och följt med kalken till de altarringar, som snart kommit i bruk.

Detta *extorsorium* eller *purificatorium*, resp. handkläde, torde till skillnad från övriga handkläden vid dopfont, på predikstol, bokstol och altardisk gömma sig bland de »4 handklädher» vid korsaltaret, vilka nämnas i en inventarieförteckning från Skultuna kyrka i Västerås stift år 1577.<sup>48</sup>

<sup>44</sup> Jfr H. Pleijel, Det liturgiska handklädet, dess innebörd i folktraditionen och i verkligheten (*Lunds Univ:s Årsskrift*, Avd. 1, Bd 45: 2), Lund 1948, s. 3: »De litterära notiserna om det liturgiska handklädet äro från äldre tid ganska sparsamma.» Handkläde i betydelsen kommu-nionsduk förbigås helt av Pleijel.

<sup>45</sup> 2 uppl. 1640, s. 371; 1 uppl. 1631, s. 333, med »Görs icke behof» i st. f. »Är onödigt». Även P. Dijkman, *Antiquitates Ecclesiasticae*, Sthlm 1703, s. 173, nämner »handkläden» bland »forna Kyrckebonad och Mässeskud».

<sup>46</sup> Detta material skall framläggas i annat sammanhang.

<sup>47</sup> J. Braun, *Die liturgischen Paramente in Gegenwart und Vergangenheit*, 2. Aufl. Freiburg i. Br. 1924, s. 212; *idem*, *Das christliche Altargerät*, München 1932, s. 531 ff.; Jungmann II, s. 91 ff., 503 ff. I ett medeltida synodalstatut för Strängnäs stift föreskrivas tvenne plagg, som dock båda ha samma beteckning, *extorsorium*, se S. Kroon, *Det svenska prästmötet under medeltiden (Saml. och stud. till sv. kyrkans hist. 18)*, Diss. Lund 1948, s. 164 ff.

<sup>48</sup> Västerås domkapitels arkiv F III a, s. 94; jfr G. Ekström, *Västerås stifts herdaminne I: 2*, Falun 1949, s. 66, som i denna del gör flitigt bruk av visitationshandlingarna från 1500-talets slut.



Tyvärr höra nu nämnda specifikationer av handklädet snarast till sällsyntheterna, och vi ha i denna term ett gott exempel på de rika möjligheter till sammanblandning av skilda parament, som föreligga, om man enbart har en inventarieförteckning att gå efter, vare sig denna är latinspråkig och medeltida eller svenskspråkig och efterreformatorisk. En annan svårighet är den från äldsta tid och till våra dagar ständigt växlande och rika terminologien, vilken gör, att samma föremål på en gång har en hel rad olika, också lokalt varierande namn. Det är därför viktigt att taga fasta på de mera fåtagliga ställen, där användningen av vederbörande parament är direkt angiven. I inventarieförteckningarna kan emellertid ibland det omgivande sammanhanget och förekomsten av andra kyrkotextilier med vilka förväxling annars vore möjlig, kasta ljus över den speciella användningen av ett parament, som icke är närmare definierat. Bristen på en bestämd ordning, upprepningar, dupletter och senare tillägg kunna dock försvåra identifikationen.

Det är icke heller enbart en historiker, som under nu nämnda förhållanden kan göra förväxlingar, utan även celebranterna själva. Praktiska försiktighetsmått och anvisningar i ceremonieböckerna vittna härom. Sålunda föreskriver cardinal Borromäus på 1500-talet, att torkduken för kalken skall broderas med ett kors, uppenbarligen för att därmed dess syfte skall markeras och förväxling med övriga handdukar undvikas.<sup>49</sup> Och i det »Manuel de liturgie et Cérémonial selon le rit romain» av J. Haegy, som hör till de mest använda handböckerna bland dagens franska romersk-katolska prästerskap, inskärpes att administranten vid kommunionen skall taga »une nappe de communion (et non le voile du calice ou le manuterge)».<sup>50</sup>

Vad emellertid det svenska purifikatoriet eller handklädet vid altaret beträffar, förekomma tillräckligt många avgränsningar av detsamma från andra liturgiska plagg med samma namn, för att dess förekomst skall kunna styrkas från 1500- till 1800-talet. I Nås kyrka i Dalarna finnas sålunda år 1578 (?) 3 handkläden, varav ett på altaret, ett på bokstolen och ett på predikstolen.<sup>51</sup> Även i Gagnef räknas ett handkläde uttryckligen till altaret. I Rudbeckius ovan (s. 176) nämnda inventarieförmulär är nämligen rubriken »Handklädhe» för Gagnef ifyllt sålunda: »1 st. föruthan på bordhet». Ett inventarium från Mosjö kyrka i Örebrotrakten, upprättat år 1613, skiljer mellan altarhandkläde och handkläde i betydelsen kommuniionsduk: »Hankläde 2 et på Altaret och eth

<sup>49</sup> Braun, *Paramente*, s. 213.

<sup>50</sup> 13<sup>e</sup> ed., Paris 1925, I, s. 336 (= Part. V, Sect. II, Chap. I, Art. II, § 4, n. 305). Jfr nedan, s. 186 och 192!

<sup>51</sup> F III a, s. 141, Ekström, s. 383.

på Sätet» (= kommunionstol).<sup>52</sup> Två år senare förtecknas i Alsike söder om Uppsala »Handklädhe på Althare 2 st.»<sup>53</sup> År 1636 skänker Jan Banérs fru till Stockholms Storkyrka bland övrig kyrkoskrud även »een drälsduuk och handklädhe på altaret.»<sup>54</sup> Sammanställningen har sin betydelse, eftersom den i varje fall här utesluter, att »handkläde» använts om själva altarduken.<sup>55</sup> Denna har f. ö. utom denna beteckning haft ett flertal andra, såsom altarblöja, altarlakan och altarkläde.

Att ett handkläde på 1600-talet inte endast hört samman med altaret utan också använts såsom torkduk för kalken, bekräftas av en annan donationsförteckning. År 1659 förärar nämligen Sigrid Banér Lidingö kyrka en fullständig altarutrustning, däribland ett »Handklädhe, grofft, at torka flaska och kannan medh» och ett »Grant klädhe, något slethet, at torka kalk, patennet och skrinet medh.»

Terminologien är f. ö. internordisk, och även i Danmark har man skiljt mellan altarduken och de handkläden, som förknippats med densamma. Då Stiftsprovst Nannestad i Aarhus år 1748 kallas till biskop i Trondheim, skänker han till sin gamla domkyrka »En hvid Alterdug med bibelske Forestillinger, udsyet med rød Silke og forsynet med brede Kniplinger . . . med 6 Haandklæder i Damaskes Mønster, til Brug paa Alteret ved Communion og ved Daaben.»<sup>56</sup>

Under 1800-talet har altarhandklädet i Sverige fått en vidgad användning och kommit att bäras av prästen också på predikstolen. Detta sekundära bruk och alla de folkpsykologiskt intressanta fantasier, som knutits till det samma, äro på grundval av ett rikt material i Kyrkohistoriska arkivet i Lund skildrade av H. Pleijel i den ovan citerade skriften om »Det liturgiska handklädet». Vi ha här ett gott exempel på ett tredje slag av folktradition. Tidigare ha vi mött dels muntliga källor från nyare tid, som komplettera de gamla skriftliga, dels sådana, som innebära en förvanskning i förhållande till de skrivna dokumenten. Men den folkliga spekulation, som uppkommit omkring den vita duk, som 1800-talsprästen hållit i handen, giver absolut ingenting för den historiska förklaringen av denna sedvänjas uppkomst och försvinnande. Detta framgår med full klarhet av Pleijels egen skrift (s. 23, 30) med dess teori, att

<sup>52</sup> Se nedan, s. 196.

<sup>53</sup> *Sveriges Kyrkor*, Uppland 4, s. 132.

<sup>54</sup> *Sveriges Kyrkor*, Sthlm 1, s. 494.

<sup>55</sup> Äsyftas denna eller möjligen kommunionduken med det smala handkläde, »som lägges långs på altaret» (1678), *Sveriges Kyrkor*, Blekinge 1, s. 175? Jfr nedan s. 196.

<sup>56</sup> Chr. V. Hertel, *Forsøg til en antiqvarisk-historisk Beskrivelse over Aarhus Dom- og Cathedral-Kirke I—II, Haderslev—Aalborg 1809—1810, II, s. 20.*

handklädet ursprungligen utgjort en profan prydnadsnäsduk, som övergått till att bli en liturgisk dekoration.

Även Pleijels problemlösning har en principiell räckvidd, eftersom den visar, att den kyrkliga folktraditionen från 1800-talets slut måste behandlas med kritik, när den användes som historisk källa. Ifråga om den muntliga traditionen i allmänhet från samma tid har M. P. Nilsson med skärpa hävdad det samma gentemot C. W. von Sydow, vilken liksom sina lärjungar vill identifiera den folkliga förklaringen med den historiska.<sup>57</sup> Och samma tendens har nyligen gjort sig gällande, när det gäller den folkliga traditionen om kyrkan och dess ordningar.<sup>58</sup>

Dessa principiella konstateranden stå fast, även ifall detaljfrågan om »prästanäsduken» löses på ett annat sätt än av Pleijel. I själva verket avslöjar en enda litterär notis mera om dess ursprung och försvinnande från i första hand predikstolen än hundratals uppteckningar av muntlig 1800-talstradition. Denna uppgift finnes hos U. L. Ullman, vilken just stått den krets av Uppsalateologer nära, vilken ivrat mot det som kallats »prästanäsduken» eller »handklädet». I avdelningen om den prästerliga ämbetsdräkten tillfogar nämligen Ullman i sin liturgik följande not: »Det s. k. altarhandklädet, en egendomlighet för vår svenska kyrka, är egentligen ämnadt att användas blott vid nattvardskalkens kringbärande till nattvardsgästerna och gör då god nytta. Att det af många svenska liturger bäres i handen jemväl vid andra liturgiska handlingar är ett sällsamt bruk, som saknar all förnuftig grund.»<sup>59</sup>

Det torde framgå av det äldre material, som ovan anförts, att liturghistorikern Ullman, om man bortser från den alltför snäva begränsningen till Sverige, uppfattat saken riktigt, och att man över den hävdvunna termen »handkläde» kommer rätt, medan den folkliga beteckningen »prästanäsduk» leder vilse. Hur utomordentligt seg och kontinuerlig terminologien *kan* vara, visar sig dock vid en jämförelse mellan Kumla kyrkas medeltida räkenskapsbok<sup>60</sup> och en uppteckning, som gäller förhållandena i samma kyrka år 1936. I den förra noteras under 1400- och 1500-talet upprepade gånger 1—10 icke närmare specificerade handkläden, i den senare redogöres för ett besök i sakristian, på vilkens altar-

<sup>57</sup> Jfr diskussionen i *Rig* 1949, s. 179 ff.

<sup>58</sup> Se B. Gustafsson, *Kyrkoliv och samhällsklass i Sverige omkring 1880*, en kyrko-historisk-sociologisk undersökning (*Saml. och stud. till sv. kyrkans hist.* 22), Sthlm—Lund 1950.

<sup>59</sup> U. L. Ullman, *Evangelisk-luthersk liturgik med särskild hänsyn till den svenska kyrkans förhållanden I—II*, Lund 1874—85, I, s. 80. Noten är med även i 2:dra uppl. men saknas i den 3:dje (1901).

<sup>60</sup> Utg. J. Samzelius, Diss. Lund, Uppsala 1946 (= *Närke, Studier över landskapets natur och odling*, 4).

bord jämte gamla biblar ligga »hannklä'n (servetter) ock små dukar använda ve nattvardsgång».<sup>61</sup>

Hur den vita duken på prästporträtten skall tolkas, är en mera komplicerad fråga, som kräver en egen undersökning. Denna duk går tillbaka till 1500-talet och är alltså betydligt äldre än vad Pleijel synes räkna med och den förekommer i hela Norden. Den kan icke isoleras från andra attribut, som de avporträtterade prästerna bära i händerna, eller från motsvarande plagg hos andra än präster. Likaså har man att beakta, vad som varit mode inom en viss tids porträttkonst.

Redan det begränsade material, som nu anförts, giver vid handen, att »handkläde» kan betyda åtskilligt, när det utan närmare angivelse dyker upp i en källa. En förväxling är emellertid utesluten, nämligen den som föreligger i den andra definitionen av ordet »handkläde» i supplementet hos Söderwall, enligt vilken detsamma jämnställes med »handlin». När man granskar nämnda ordboks beläggställen för »handkläde» och »handlin» (obs. tillägget till bd II och supplementet!), finnes icke ett enda, där den till mässkläderna hörande *manipulus*, på svenska »manipel» eller »handlin», betecknats såsom handkläde, eller där »handlin» använts i annan än liturgisk betydelse. Terminologien är sålunda, vad medeltiden beträffar, klart fixerad på fornsvenskt språkområde, och detsamma gäller det fornnorska<sup>62</sup> och det isländska. För det sistnämnda fastslår F. B. Wallem, att det tydligt skiljes mellan handkläde och handlin, vilka icke få sammanblandas såsom hos Bang.<sup>63</sup>

Liksom *manutergium* endast översattes med handkläde i »Latinskt-svenskt glossarium efter Cod. Upps. C 20», har också *manipulus* såsom parament endast en enda svensk synonym, nämligen »hond lyn».<sup>64</sup> Även här är alltså vokabulären klar och entydig, och mot bakgrunden av de övriga beläggen får detta sista argument *ex silentio* ett ökat värde.

Icke heller ha de svenska medeltidslagarna kallat manipeln »'handklæþji' eller 'handlin'», såsom Pleijel gör gällande.<sup>65</sup> I Upplandslagens kyrkobalk XIV: 10 bötfälles den som lägger hatt, vantar eller vapen på altarklädet. Några hand-

<sup>61</sup> ULMA 10700: 14. Handkläderna och dukarna torde vara synonymer för samma plagg. Torkklädet till kalken kallas stundom i moderna inventarieförteckningar »serviett», se S. Ambrosiani, Gotländska kyrkoinventarier, Sthlm 1912, s. 22.

<sup>62</sup> Se Fritznér, s. vv. I inventarierna från Ylmheim omnämnas både 1321 och 1323 såväl handlin som handkläde, Dipl. Norv. XV, nr 8, jfr även Helen Engelstad, Messeklær og alterskrud, middelalderske paramenter i Norge, Oslo 1941, s. 12.

<sup>63</sup> De islandske kirkers udstyr i middelalderen (*Foreningen til norske fortidsmindesmærkers bevaring, Aarsberetn. for 1909*, s. 1—64; 1910, s. 1—64), 1910, s. 61.

<sup>64</sup> Utg. E. Neuman (*Saml. utg. av Sv. Fornskriftsällsk.* 45), Uppsala 1918—42. Därjämte anföras betydelseerna »en handfull säd» och den militära enheten *manipulus*.

<sup>65</sup> Det liturgiska handklädet, s. 23.

skrifter ha i stället för vantar »handklædhe», en beteckning för handplagg, som bevarats i en del dialekter ända in i våra dagar.<sup>66</sup> Detta ställe är enligt C. J. Schlyters »Ordbok till Samlingen af Sweriges Gamla Lagar» (Lund 1877) det enda i dessa lagar, där ordet handklæde förekommer. Däremot nämnes det liturgiska handlinet i Yngre Västgötalagens (II: 2) och Smålandslagens kyrkobalkar (III: 2; IV: 1; VII, inledn.). I den moderna översättningen av de svenska landskapslagarna återgiver emellertid E. Wessén konsekvent »handlijn» med »handklæde»,<sup>67</sup> en tolkning, som redan vunnit burskap genom Schlyters och Stiernhielms glossarier. Utan kommentar blir den emellertid vilseledande, och detsamma gäller likställandet av manipel och handklæde i modern, högkyrklig rituelllitteratur.<sup>68</sup> Identifikationen av de tvenne orden bör liksom hos Söderwall också strykas i Svenska Akademiens ordbok (»handklæde» 1 a och »handlin» 1). Eller också skall det i den sistnämnda klart angivas, att »handklæde» 1 a är en senare översättning (Stiernhielm, Schlyter), resp. arkaisierande omskrivning (Wessén) av handlin. För återgivandet av »handlin» 1 med »handduk» saknas varje grund.<sup>69</sup>

Den nutida sammanblandningen av handlin och handklæde synes Stiernhielm delvis vara skuld till. Då han år 1663 i ordlistan till sin utgåva av Yngre Västgötalagen översätter »handlin» i kyrkobalken II: 2 med »handklæde», bör väl detta snarast uppfattas så att det förstnämnda ordet vid denna tidpunkt varit mer eller mindre dött, alldeles som »linda» återgives med »bälte, cingulum». Och att ordet varit ur bruk, kan hänga ihop med att detsamma varit fallet med det liturgiska plagget självt. I gängse handböcker och facklitteratur brukar det också allmänt angivas, att manipeln sannolikt bortlagts efter reformationen.<sup>70</sup>

Tyvärr äro direkta föreskrifter om bortläggandet av manipeln i stil med följande danska hittills okända för svenskt vidkommande. Ett biskopsmöte i Köpenhamn 10 aug. 1540 säger nämligen om mässkläderna: *Celebraturi missam siue caenam Domini tantum Albam succinctam et casulam induant, omissis (vt vocant) stolis manicularibus*, Danice: stoll, hoffuidlyn oc handlyn, atque (flera hss tillfoga: *assumentes*) *istis in Alba discoloribus, propter abusum et*

<sup>66</sup> Rietz, s. v. »Hanklä».

<sup>67</sup> Svenska Landskapslagar av Å. Holmbäck—E. Wessén, Ser. 5, Sthlm 1946, s. 204, 424 (2 ggr), 426.

<sup>68</sup> H. Andersson, Om gudstjänstliga bruk och ceremonier, Osby 1937, s. 27.

<sup>69</sup> J. Ihre, Glossarium Suiogothicum I—II, Upsaliae 1769, vilken anföres såsom belägg, skiljer mellan »handklæde, handduk» å ena sidan och »handlin» å den andra. För det sistnämnda ordet hänvisas just till Västgötalagen samt anglosaxiskan.

<sup>70</sup> O. Quensel, Strödda drag af svenskt kyrkolif under gångna tider, Uppsala 1912, s. 145; A. O. T. Hellerström, Liturgik, 2 uppl. 1940, s. 56 f.; Pleijel, Det liturgiska handklædet, s. 23.

*superstitionem*.<sup>71</sup> Med hänsyn till den konservatism på det liturgiska området, som varit ett genomgående drag vid reformationens genomförande i Sverige, skulle man kunna vänta, att manipeln blivit bevarad där i motsats till i Danmark. Laurentius Petri hänför den också till den andra gruppen av ceremonier, nämligen de som kunna lidas eller utan skada umbäras men böra avskaffas om vantro eller missbruk insmyger sig.<sup>72</sup>

En genomgång av några tryckta och otryckta inventarieförteckningar bekräftar emellertid, att manipeln avlagts efter reformationens genomförande i Sverige. I det inventarium för kyrkorna i Skara stift 1583, som S. Lampa utgivit, finns manipeln endast upptagen två gånger, den ena f. ö. jämte handklädet, vilket ånyo visar, att man skilt mellan dessa tvenne liturgiska plagg.<sup>73</sup> Även i Västerås stift har det gamla handlinet vid motsvarande tidpunkt kommit ur bruk på de flesta håll. Visserligen omtalas visitationsprotokollen tre »manippler» för Tortuna (1574)<sup>74</sup> av vilka en år 1606 noteras såsom bortstulen,<sup>75</sup> för Romfartuna ej mindre än fem »manippler» (1579)<sup>76</sup> och för Arboga Uppkyrka en.<sup>77</sup> Men för Stora Tuna angives det uttryckligen om två olika »messe-redhen», att de i motsats till ett tidigare »heellt» sådant äro *sine manipulo*,<sup>78</sup> och Rudbeckius' år 1623 tryckta inventarieformulär upptager icke manipel, medan stola och »band» (jfr ovan »linda»!) äro med. I Växjö stift saknas från 1600-talets mitt varje spår av manipeln,<sup>79</sup> och detsamma gäller Visby stift.<sup>80</sup> För en gammal dansk kyrkoprovins är det sistnämnda förhållandet mindre påfallande, ehuru icke alldeles självklart, eftersom kyrklig uniformitet trots alla beslut varit ganska svår att genomföra. Mot den tystnad, som utmärker sockenkyrkornas inventarier ifråga om handlinet, behöver det icke strida, att domkyrkornas rikare skrudkammare bevarat detta parament, även sedan det kommit

<sup>71</sup> Danske Kirkelove 1536—1683, I—III, udg. af H. Fr. Rørdam, Khvn 1883—1889, I, s. 153.

<sup>72</sup> Om Kyrkio Stadgar och Ceremonier, Wittenberg 1587 (1566), s. 34 v. Jfr KO 1571, kap. 17.

<sup>73</sup> *Västergötlands Fornminnesförenings Tidskrift* III: 3—4, Sthlm 1912, Bil. 2, s. 28 och 44.

<sup>74</sup> Västerås Domkapitelsarkiv, F III a, s. 74, äv. cit. Ekström, s. 739. Obs. även 3 handkläden!

<sup>75</sup> F III a, s. 82, ej hos Ekström.

<sup>76</sup> F III a, s. 90. Obs. även 5 handkläden!

<sup>77</sup> F III a, s. 112. Ursprungligen 3. Trean är överstruken.

<sup>78</sup> F III a, s. 4; jfr s. 31 (Stora Skedvi), där det om flera mässhakar heter, att de äro försedda med allt tillbehör.

<sup>79</sup> Se Växjö domkapitels arkiv D II: 1, som enligt påskrift och katalog innehåller kyrko- eller prästgårdsinventarier från 1669—71 men i själva verket rymmer på motsvarande anteckningar också från förra delen av 1600-talet, jfr s. 42 v.; F II: 1, s. 221—500 (en lång serie inventarieförteckningar, uppgjorda vid visitationer 1680—84).

<sup>80</sup> Visby domkapitels arkiv, H. Spegel: *Kyrkiornas Inventarium på Gothlandh 1680* [—1682].

ur bruk. Bland den mässkrud, som 1581 förvaras i Strängnäs domkyrkas yttre sakristia och alltjämt användes vid denna tidpunkt, befinna sig 8 huvudlin, 11 stolor och lika många maniplar samt 9 cingula. 1599 års inventarium upp-tager ännu efter Angermannus' räfst 9 maniplar.<sup>81</sup> I Åbo domkyrka förtecknar ett inventarium från 1630 hela 22 maniplar,<sup>82</sup> och i Uppsala domkyrka regi-streras 1652 tillhopa 44 »stolor, band och manipuli».<sup>83</sup> Även såsom krigsbyte ha en del handlin kommit in i Sverige på 1600-talet.<sup>84</sup>

Eftersom manipeln efter reformationen så småningom försvunnit från mäss-kläderna,<sup>85</sup> är det högst osannolikt, att detta parament upplevt en förnyelse och kommit igen i form av det handkläde, som den svenske 1800-talsprästen på många håll burit både vid altartjänst och predikan. Pleijel avvisar också med rätta denna teori.<sup>86</sup> Den är framförd av en specialist på kyrkliga textilier, Agnes Branting, år 1919 i en tidningsintervju, som innehåller en rad fel-aktigheter,<sup>87</sup> men upprepas icke i hennes följande år utgivna bok om textil kyrkoskrud. Det är denna tidningsartikel, som kombinerad med Stiernhielms ordlista till Västgötalagen utgjort grundvalen för SAOB:s identifikation av 1800-talshandklädet med handlinet.

## 4.

I föregående avsnitt ha vi utmönstrat några felaktiga definitioner av det handkläde, i vilket enligt biskop Brasks skrivelse en penning offrats om påsken, och i samband därmed stött på en rik användning av termen ifråga. Vilken innebörd har den då hos biskop Brask? Om man liturgihistoriskt söker utreda detta mot både nordisk och europeisk bakgrund, erbjuda sig icke så få tolknings-

<sup>81</sup> K. K:s on Leijonhufvud, Ur Strängnäs domkyrkas inventarieförteckning (*Bidrag till Södermanlands äldre kulturhistoria* 28, 1935, s. 43—46) s. 44 f. De medeltida förteckningarna äro förlorade, se Marita Lindgren, Strängnäs domkyrkas medeltida textilier (*Bidrag, etc.* 26, 1933, s. 22—36), s. 36.

<sup>82</sup> Hausen, s. 119.

<sup>83</sup> Agnes Branting, Textil skrud i svenska kyrkor från äldre tid till 1900, Sthlm 1920, s. 82.

<sup>84</sup> *Ibid.*, s. 83. Att handlinet skulle saknas i Johan III:s liturgi är felaktigt. I 1588 års upp-laga uppräknas *Stola Brachialis*, översatt med »handlin», »manipel» bland de mässkläder vid vilkas påtagande särskilda böner läsas, O. Quensel, Bidrag till svenska liturgiens historia I—II, Upsala 1890—93, II, s. 108.

<sup>85</sup> Dijkman, s. 173, har med »handlin» i den långa uppräknigen av »forna Kyrckebonad och Mässeskrud», vilken han tillskriver Laurentius Petri, jfr dennes »Om Kyrkio Stadgar», s. 34, 68 vf., 83 r., varav framgår, att D. handskas ytterst fritt med sin förlaga. Inga historiska slutsatser kunna byggas på detta »citata», som dock bör noteras, eftersom det innehåller ytter-ligare ett gammalt belägg för »handlin».

<sup>86</sup> Det liturgiska handklädet, s. 23.

<sup>87</sup> Svenska Dagbladets söndagsbilaga 4/5 (nr 118 B), s. 3.

möjligheter. Det skulle t. ex. kunna röra sig om lekmännens vita »förningsdukar»<sup>88</sup> i bl. a. Ordo Romanus II (800/900-talet)<sup>89</sup> eller om det offertoriekläde, i vilket subdiakonen samlat församlingens gåvor och burit dem till altaret, och ur vilket under medeltiden såväl den subdiakonala axelduken som det nuvarande kalkklädet utvecklats.<sup>90</sup> En närmare granskning av det svenska materialet skapar emellertid ett säkrare utgångsläge för den jämförande undersökning, som giver full klarhet i frågan.

Det har redan framhållits, att det medeltida, prästerliga avlöningssystemet, vari även offren ingå, i princip bestått oförändrat efter reformationen. När så är fallet, är det à priori sannolikt, att även de yttre formerna för uppbärande av tionde, avgifter och offer mer eller mindre bibehållits, åtminstone under den första efterreformatoriska tiden. Ovan har detta sammanhang också skymtat, och vi återknyta nu till den identifikation av duk- och handklädspenningar, som föreligger i prosten Lundebergius skrivelse 1689,<sup>91</sup> liksom till fördelningen av dessa på fyra parter: prästänkor, häradsstipendiestudenter, socknedjäknar och kapellaner.

Utom i brevet 1514 kommer nämligen biskop Brask in på det dubbla offret å altaret och i handklädet även i de föreskrifter, som han utfärdat för den vid biskopsgården i Linköping anställda personalen, vilken omfattat icke mindre än ett 50-tal skilda grupper! Av dessa ha tre, nämligen kapellanen, kapelljäknaren och småsvennerna del i det offer, som konfirmanderna lägga i handklädet vid biskopsvisitationerna, då biskopen förrättat konfirmation, tydligen i förbindelse med mässa och konfirmandkommunion<sup>92</sup>: *debetur sibi (capellano) in visitatione medietas oblacionum, prouenientium ad manutergium per confirmandos, ac oblaciones ad altare . . . aliam vero medietatem ex antiqua obseruatione recipiunt scolaris capelle et vernaculj.*<sup>93</sup>

<sup>88</sup> Det vore en lockande uppgift att jämföra kyrklig och profan sed på detta och många andra områden. De paralleller och ursprungsteorier, som finnas hos många folklivsforskare och textilspecialister bliva ofta missvisande eller oriktiga på grund av bristande insikter i de kyrkligt-liturgiska sammanhangen.

<sup>89</sup> Jungmann II, s. 11. Jfr de i not 43 nämnda faten (*patenae*) eller skålarna (*offer-toria*) med den »tavla» (*tabula*), som använts vid nordiskt altaroffer i efterreformatorisk tid!

<sup>90</sup> Jfr Fr. Bock, *Geschichte der liturgischen Gewänder des Mittelalters I—III*, Bonn 1859—71, III, s. 126 ff.; Braun, *Paramente*, s. 215, 231; Jungmann II, s. 72 f., I, 92. Se även ovan, s. 179 och nedan s. 192.

<sup>91</sup> Se ovan, s. 175.

<sup>92</sup> För förbindelsen mellan konfirmation och eukaristi, jfr *Dictionnaire de théologie catholique*, s. v. »Confirmation», sp. 1050, 1068; *Dictionnaire de droit canonique*, s. v. »Confirmation», sp. 102; *The Catholic Encyclopaedia*, s. v. »Confirmation».

<sup>93</sup> E. Arnell, *Bidrag till biskop Hans Brasks Lefnadsteckning*, Akad. afhandl. Upsala, Sthlm 1904, Bil., s. 12; jfr s. 88.



Om man bortser från den under medeltiden mindre erkända gruppen präst-änkor, erhåller man vid jämförelsen mellan den evangelisk-lutherske prostens skrivelse från Växjö stift vid 1600-talets slut å ena sidan, och den romersk-katolske biskop Brasks tjänstereglemente från Linköping vid 1500-talets början å den andra ett gott exempel på den obrutna kyrkliga traditionen: kapellanen är gemensam för båda dokumenten, medan häradsstipendiestudent och kapelldjäkne liksom socknedjäkne och småsven nära motsvara varandra, om man betänker, att med både studenter och gymnasister måste ha avsetts i första hand blivande präster.

Den latinska termen för den duk, i vilken offergåvorna hamna (obs. uttrycksättet!), nämligen *manutergium*, motsvarar, om man följer språkbruket i »Latinskt-svenskt glossarium», noga det handkläde, som nämnes i biskop Brasks skrivelse 1514. Det är i båda de braskska aktstyckena fråga om kommunion, ehuru brevet åsyftar den allmänna påskkommunionen, under det att tjänstereglementet avser konfirmandernas kommunion. Fördelningen av de skilda offren upprepas f. ö. i liknande ordalag och klargöres ytterligare i de likaledes på latin nedskrivna bestämmelserna av kapelldjäkneens skyldigheter och förmåner.<sup>94</sup> Samma föreskrifter återkomma för tredje gången vid uppräknningen av småsvennernas plikter och förmåner, men nu betecknande nog på svenska: »Jtem i visitering aff gambлом sidh bør smaswena halla handcledz, ther som færmes . . . Jtem aff *thz offer*, som *tha faller i handcledz* (kurs. här) ffaa smaswena oc cappelledieknen helfften moot capellanen oc capellediegnen tredingen aff them halffdeel».<sup>95</sup> Av denna text framgår det, att småsvenner hållit handklädet. Mot bakgrund av de två latinska versionerna av samma liturgiska handlingar är det vidare uppenbart, att handklädet icke hör ihop med konfirmationen-färmelsen utan med den samtidigt förekommande kommunionen.

De ovan kursiverade orden återkomma så gott som ordagrant i tvenne dokument, som ingå i Växjö domkapitels akter för åren 1650/51. Det första (nr 135) utgöres av ett <sup>10</sup>/<sub>4</sub> 1651 upprättat kontrakt mellan kyrkoherden i Långasjö och hans nye kaplan i Ljuders annexförsamling angående fördelningen av det odelade gällets avkastning. Enligt detta erhåller kaplanen Petrus Joannis utom prästbolet i Ljuder och prästräntan av ett visst antal gårdar »alleenast dhett offer som på handklädet faller, vthaf heela sochnen», medan *jurae stolae* följa gårdsfördelningen. Det andra dokumentet (nr 172) är en <sup>20</sup>/<sub>0</sub> 1651 av prosten i Ryda-

<sup>94</sup> *Jtem scholaris capelle habebit cum capellano 3am oblacionum communium, proueniencium ad altare, cum vernaculis vero de eorum parte, ad manutergium proueniente, eciam 3am partem ubi officium visitacionis agitur*, Arnell, Bil., s. 14; jfr s. 91.

<sup>95</sup> Arnell, Bil., s. 32; jfr s. 93 f. Arnell endast avtrycker och parafraiserar texterna utan att inlåta sig på någon kommentar.

holm insänd rapport till domkapitlet angående den förlikning i en lönetvist, som vid av honom hållet prostating i Fryele ingåtts mellan kyrkoherden därstädes, Jöran Osaengius, och kaplanen i Hagshult, Ahasverus S. Nedlinus. Den sistnämnde skall ha prästbolet i annexförsamlingen, fyra tunnor spannmål, 2 riksdaler, »alt offer som på handklädet offras, och collecterna aff hela gäldet».

Den terminologiska överensstämmelsen mellan 1500- och 1600-talsaktstyckena gör det sannolikt, att det i samtliga fall rör sig om det handkläde, vilket enligt de förstnämnda varit i bruk vid kommunionen. Att detta handkläde också på 1600-talet använts vid nattvardsgång, framgår redan av beläggen i SAOB, vilka äro just från Växjö stift, och som lätt kunna flerfaldigas enbart med hjälp av SAOB:s förträffliga excerptsamling. En genomgång av de ovan nämnda inventarieförteckningarna från Växjö, Västerås och Visby stift liksom av samlingsverket *Sveriges Kyrkor*, där ofta gamla inventarier äro avtryckta eller refererade, giver vid handen, att detta »berättehandkläde» (berätta = utdela nattvarden), vår vita kommunion(s)duk, som ligger på altarringen vid nattvardsgång, haft en lång rad skiftande namn. Detta material skall publiceras i annat sammanhang. SAOB skiljer icke mellan detta handkläde på altardisken och det som hört till själva altaret: altarhandklädet = kalktorkklädet eller purifikatoriet.<sup>96</sup>

Men har man verkligen lagt pengar »i» eller »på» kommunionssduken? Den olika användningen av preposition kan f. ö. svara mot ett av småsvenner framför kommunikanterna utspänt handkläde i det ena fallet och en på altardisken utbredd duk i det andra.<sup>97</sup> Därmed äro vi inne på den förändring av altarrummet, som skett under 1500-talet, och på nödvändigheten av att gå till både nordiskt och allmänneuropeiskt jämförelsematerial för att förstå den svenska sedvänjan att offra i handklädet. Detta bruk, som överlevt reformationen i vårt land, har sin rot i medeltida romersk-katolsk och därmed internationell kyrkosed.

Under kyrkans historia har nattvarden enligt romersk-katolsk rit utdelats till lekmännen på skilda ställen. Kyrkobesökarna ha antingen fått den på sina platser av prästerskapet, eller också ha de gått fram till huvudaltaret i koret, till ett sidoaltare, till det gamla, ganska höga altarskranket eller till korsaltaret framför korskranket. På 1200-talet börjar man på sina håll låta tvenne akolyter hålla en duk framför kommunikanterna, som knäböja framme vid altaret. På 1500-talet<sup>98</sup> har denna stundom lagts på en bänk, som ställts framför nattvardsgästerna mellan långskeppet och presbyteriet. De lösa bänkarna ersättas

<sup>96</sup> Se SAOB, s. vv. »handkläde», »berättehandkläde» och »altarhandkläde».

<sup>97</sup> Det senare förekommer alltså i tyska, katolska kyrkor, se K r a m p, loc. cit.

<sup>98</sup> Agnes Branting, *Textil skrud*, s. 49 f., anför dock belägg redan från 1400-talet.

under nästa århundrade med de alltfört brukliga, fasta kommuniionsbänkarna av trä eller sten. Dessa äro beräknade för knäfall och därför lägre än de äldre altarskranken i Nordafrika på Augustinus tid och i karolingertidens Frankrike. Samtidigt borttagas nästan överallt de gamla korskranken, som helt avskilt koret från den övriga kyrkan.<sup>99</sup> På protestantiskt håll byggas likaledes på 1600-talet de nu gängse altarringarna. Det är sålunda påfallande, hur kyrkorummets omändring sker i samma riktning och vid samma tid inom såväl den romerska som de evangelisk-lutherska kyrkorna.

Den nämnda dukens tillkomst hänger uppenbarligen samman med den ökade vördnad, som kommit Kristi kropps och blods sakrament till del, sedan det fjärde Laterankonciliet upptagit transsubstantiationsläran i sin mot albigenserna riktade trosbekännelse. Från detta koncilium stamma också en rad liturgiska föreskrifter, som sedan ytterligare inskräpts och utvidgats vid de årliga prästmöten, även svenska, vilka ha samma kyrkomöte att tacka för sin tillkomst.<sup>100</sup> I detta stora sammanhang höra även de nordiska synodalstatuterna hemma. Men varken i dessa eller i Laterankonciliet's liturgiska bestämmelser finnes en dylik duk omtalad, som skall hindra nattvardselementen att vanhelgas genom att falla ned på golvet.

Det är det detaljerade och klart preciserande Ordinarium, med vilket dominikanernas ordensgeneral Humbert de Romans ville göra slut på sin tids liturgiska oreda, och vilket stadfästes år 1256, som första gången beskriver bruket av en kommuniionsduk i samband med ordensbrödernas högtidliga mässa. I detta Missale conventuale påbjudes följande ordning för kommunionen: *Postmodum communicent. Primo: ministri secundum graduum suorum ordinem. Deinde conuentus incipiendo a superioribus. Et ueniant fratres bini et bini . . . In primis autem cum ministri communicare debent. accedant duo de fratribus stantibus in choro quibus sacrista innuerit. et flexis genibus iuxta sacerdotem a dextris et a sinistris eius: teneant mappulam mundam et honestam a sacrista sibi traditam et inter sacerdotem et communicantem extensam a sacerdote usque ad communicantem. Applicantes autem illam sub mento communicantis. Postquam autem omnes ministri fuerint expediti de communionem: Acoliti teneant predictam mappulam predicto modo.*<sup>101</sup>

<sup>99</sup> Jungmann II, s. 454 f.; jfr även *Reallexikon zur deutschen Kunstgeschichte*, s. v. »Altarschränken», och Bock III, s. 19 f.

<sup>100</sup> S. Gagnér, *Zur Entstehung der europäischen und der schwedischen Diözesansynode (Kyrkohistorisk Årsskrift 1948, s. 1—31)*.

<sup>101</sup> J. W. Legg, *Tracts on the Mass (Henry Bradshaw Society 27)*, London 1904, s. 85, efter ett ms i Brit. Mus. av franskt ursprung från tiden 1260—75. Tydligt ligger denna eller en motsvarande text bakom det förkortade citat, som jämte ett franskt inventarium från 1328 utan källhänvisning är återgivet hos Braun, *Paramente*, s. 233. Icke heller Bock III, s. 20,

Med hänsyn till dominikanernas stora betydelse för svensk liturgi, särskilt den i Åbo, Uppsala och delvis även i Linköping,<sup>102</sup> kunde man tycka, att det skulle räcka med denna hänvisning till Humberts liturgi för att knyta bandet mellan den europeiska kontinenten och Norden. Men den dominikanska liturgien har så starkt påverkat också utomnordisk liturgisk praxis, att det icke är givet, att bruket av en *mappula*, som hållits av tvenne bröder eller akolyter mellan kommunikanterna och prästen, enbart genom dominikanerna nått Sverige och dess nordiska grannländer. Icke heller är det sagt, att sedvänjan ifråga uppkommit bland dominikanerna, därför att den först är belagd hos dem.<sup>103</sup> Vi anföra därför ytterligare några texter för att påvisa, hur spritt bruket varit.

Ordningen för mässan hos Liègebenediktinerna i Sankt Jakobs kloster utgör endast en lätt överarbetning av den dominikanska riten. Beträffande föreskrifterna för kommuniionsakten i den sistnämndas *Missale conventuale* äro dessa till större delen direkt avskrivna i den benediktinska »*Liber ordinarius*» kap. 61.<sup>104</sup> I båda mässordningarna föreskrives det sålunda, att prästen skall taga hostian i högra handen och patenen i den vänstra och så hålla patenen under hostian, när denna räcker åt kommunikanten. Och därpå fortsätter den just här starkt avkortad »*Liber ordinarius*»: *et duo fratres teneant mappulam hinc et inde inter sacerdotem et communicantem extensam*.<sup>105</sup> Liturgien i Sankt Jakobs kloster har själv haft ett stort inflytande,<sup>106</sup> varför det icke varit betydelselöst, att just detta moment kommit med.

Även karmeliternas mässa av år 1312 har blivit starkt påverkad av den dominikanska,<sup>107</sup> och detta gäller även det avsnitt, som här intresserar oss.<sup>108</sup> Men bruket av kommuniionsduk har icke blott varit spritt bland de nämnda munkordnarna, utan det har även tidigt varit känt i Rom. I *Ordo Romanus XIV* från 1300-talets början står sålunda följande angående kommunionen för

anför tyvärr några belägg för sina här rikhaltiga uppgifter, vilka delvis förvanskade och förkortade återfinnas hos Agnes Branting, *Textil skrud*, s. 48. Enligt P. Browe, *Die Verehrung der Eucharistie im Mittelalter*, München 1933, s. 57, skall en kommuniionsduk vara nämnd från omkr. 1250 i *Monum. Rom. episc. Vesprimensis*, Budapestini 1896/1907, I, s. 213.

<sup>102</sup> H. Johansson, *Hemsjömanualet*, en liturgihistorisk studie (*Saml. och stud. till sv. kyrkans hist.* 24), Diss. Lund 1950, s. 147; W. R. Bonniwell, O. P., *A history of the Dominican Liturgy 1215—1945*, New York 1945, s. 204 f., under hänvisning till Lindberg och Malin(iemi).

<sup>103</sup> Humbert är själv beroende av cistercienserna, se P. Volk, O. S. B., *Der Liber ordinarius des Lütticher St. Jakobs-Klosters (Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktinerordens 10)*, Münster i. W. 1923, s. LXXII. Jfr dock Migne, PL 166, sp. 1385 ff.

<sup>104</sup> Volk, s. LXXII.

<sup>105</sup> Volk, s. 99.

<sup>106</sup> Jungmann I, s. 128.

<sup>107</sup> Ibid.

<sup>108</sup> Se Legg, s. 243, vilken dock jämför ett *Ordinale*, tryckt i Venedig 1544, med *Missale conventuale*. Karmeliternas *Ordinarium* av år 1312 har icke varit tillgängligt för mig.

dem som ordineras (n. 56): *Cumque pontifex circa finem Missae sanguinem sumpserit, post primam ejus ablutionem, antequam digitos abluat, accedant ad eum qui communicari debent, primo sacerdotes, secundo diaconi, tertio subdiaconi. Duo autem ex ministris extendant mappulam qua tegitur calix, vel aliam decentem, et teneant extensam inter pontificem et communicantes.*<sup>109</sup>

Beteckningen för kommuniionsduken är i alla hittills anförda texter *mappula*. Det motsvarande *mappella* finns med i »Latinskt-svenskt glossarium» men med den för det ändamål det här är fråga om mindre passande översättningen »lithet handhclädhe». I samtliga fall utgöras kommunikanterna av munkar, präster eller andra medlemmar av den kyrkliga hierarkien. Ännu i dag sker också kommunionen på det nu skildrade sättet vid en romersk-katolsk missa solemnis.<sup>110</sup> Vi äro sålunda icke endast hänvisade till litterära källor, om vi vilja ha en åskådlig bild av bruket i fråga. Detta gäller f. ö. också medeltiden, eftersom kommuniionsduken finns avbildad på samtida miniatyrer.<sup>111</sup> I en illustrerad 1300-talspsaltare, som tillhört drottning Mary I och nu befinner sig i British Museum,<sup>112</sup> återgivas två kommunionsscener, där en duk av två kyrkotjänare hålles utspänd framför tre, resp. fyra knäböjande kommunikanter.<sup>113</sup> Det enda i bildframställning, som icke stämmer med de ovan anförda texterna, är, att prästen icke räcker hostian över duken utan står på samma sida som mottagaren. Möjligen är detta en eftergift för åskådlighetens skull.

Med hänsyn till den kulturspridningens tendens att gå uppifrån och ned i samhället, vilken gör sig gällande också på det kyrkliga området, innebär det icke någon överraskning, att bruket av kommuniionsduk vid medeltidens slut också dyker upp i samband med lekmanakommunionen. Klosterriterna ha naturligtvis även direkt utgjort förebilder för det liturgiska handlandet i stifts- och sockenkyrkor. Samtidigt med denna utveckling uppträder även penning-

<sup>109</sup> Migne, PL 78, sp. 1172 B. För kalkklädets användning såsom kommuniionsduk, jfr ovan s. 179 och 186.

<sup>110</sup> Se t. ex. Haegi I, s. 448 (= Part. VII, Sect. I, chap. III, n. 108), jfr s. 336 (Part. V, Sect. II, chap. V, n. 338); A. Fortescue—J. B. O'Connell, *The Ceremonies of the Roman Rite described*, 3rd ed., London 1930, s. 138. En åttonde upplaga har kommit 1948, och O'Connell har numera utgivit en egen stor handbok i ämnet. För litteratur om kyrko-ceremonierna i allmänhet bör man rådfråga den utmärkta liturghistoriska tidskriften *Ephemerides liturgicae* med dess rika bibliografi, s. v. »Praxis liturgica: rubricae, cermoniae.» En god översikt av gängse handbokslitteratur på området finnes även hos Fortescue, inledn.

<sup>111</sup> Påpekat av Braun, *Paramente*, s. 233, men utan belägg.

<sup>112</sup> H. Norris, *Church Vestments, their Origin & Development*, London 1949, s. 104 f. Detta arbete kan endast nyttjas med största försiktighet, jfr *Journ. of theol. studies*, N. S. 1 (1950), s. 127 f. Utan att kunna avgöra, vem som har rätt, konstatera vi, att Norris har handskriftsbeteckningen »MSS. Royal 2, B. W. I», medan F. G. Lee, *A Glossary of Liturgical and Ecclesiastical Terms*, London 1877, s. 154, citerar »MS. Brit. Mus. 2. B. VII».

<sup>113</sup> Norris, Pl. IX (s. 113); jfr Pl. VIII (s. 104).

offret i kommuniionsduken. Olika former av altarofer ha sedan gammalt hört ihop med församlingens kommunion,<sup>114</sup> och det innebär därför icke i princip något nytt, att offret lägges i handklädet, för att använda svensk terminologi. Den notis, som finnes i Ordo Romanus XIV, att kalkklädet användes till kommuniionsduk, får i detta sammanhang en ökad betydelse. Såsom ovan påpekats, har kalkklädet framgått ur det offertoriekläde, i vilket församlingens offergåvor samlats. Det finns alltså ett historiskt sammanhang mellan det gamla offertorieklädet, den kyrkliga s. a. s. förningsduken, och den senare kommuniions- och offerduken. Men när den sistnämnda kommer i bruk, har offret in natura upphört.

Det är en präst i Mainz, Florentius Diel, som i sina föreskrifter om hur hans församlingsbor skola förhålla sig i kyrkligt hänseende, upplyser oss om förekomsten av handklädsoffret, vilket han vänder sig emot (omkr. 1500). Under söndagen Judica (5. i fastan) giver nämligen Diel utförliga anvisningar om påskkommunionen, som fortgår från Palmsöndagen och 14 dagar framåt. Bl. a. framhålls, att då det är Guds vilja, att ingen skall träda inför hans altare med tomma händer (Ex. 23: 15), bör gåvan offras i förväg och icke i samband med nattvardsgången. Sysslandet med yttre ting stör nämligen andakten och kärleken till Frälsaren. Efter några föreskrifter om männens och kvinnornas klädsel återkommer Diel till samma ämne, då han inskräper att den duk, som av två personer hålles utspänd framför kommunikanterna, icke tjänar till att fånga upp pengar, utan att den skall hindra hostian att genom en olyckshändelse falla till golvet: *Mappa ergo illa mundissima, qui ibi extensa tenetur a duobus, non ad pecuniam immittendam tenetur, sed ad cautelam ad cauendum uidelicet, ne ex alicuius tussi aut quocunque alio aduerso casu, sacra Eucharistia de manu sacerdotis laberetur in terram, pro quo poenitentia agenda foret secundum iuris dispositionem.*<sup>115</sup>

Samtidigt som det romersk-katolska prästerskapet riktar sig mot bruket att offra pengar i kommuniionsduken, minskas eller försvinna de yttre möjligheterna härtill, genom att duken lägges på de kommuniionsbänkar, som från 1500-talet börja användas i allt större utsträckning.<sup>116</sup> En provincialsynod i Aqui år 1585 räknar ännu med båda möjligheterna, när den påbjuder, att nattvardsgången skall försiggå under ordning: *nisi ante ipsos parata sint scamna cum mappis,*

<sup>114</sup> Se ovan s. 173 ff.

<sup>115</sup> Die pfarramtlichen Aufzeichnungen (Liber consuetudinum) des Florentius Diel zu St. Christoph in Mainz (1491—1518), hrsgg. von Fr. Falk (Erläuterungen und Ergänzungen zu Janssens Geschichte des deutschen Volkes, hrsgg. von L. Pastor, IV: 3, Freiburg i. Br. 1904), s. 15 och 46.

<sup>116</sup> Jfr dock ovan, s. 188.

*adsint duo clerici; vel alii duo pii homines, ubi clericorum numerus non sit, qui mappam extensam habeant ante communicandos.*<sup>117</sup> Även här angives såsom syfte med duken, att den skall förhindra att något av det högheliga sakramentet faller till marken. Liksom hos Diel är beteckningen för kommuniionsduken *mappa*, av »Latinskt-svenskt glossarium» översatt med »hondhlaghen», vilket ord återfinnes med samma betydelse i de gotländska inventarieförteckningarna 1680—82.

Vi rikta så våra ögon mot Norden. Bildframställningar av 1500-talets evangeliskt-lutherska nattvaridsfirande visa en menighet, som knäböjande mottager brödet framme vid altarets ena hörn och vinet vid dess andra. Så skildras altarets sakrament på den kända altartavlan från Thorslunde Kirke på Sjölland, som är utförd år 1561.<sup>118</sup> Alldeles samma anordning finner man f. ö. på en altarmålning från 1569 i Mühlberg (Sachsen).<sup>119</sup>

I Olaus Petris »Messan på Swensko förbettrat» (1548) framställer ett träsnitt en kommunikant på knä mitt framför altaret, medan stående församlingsmedlemmar vänta på korets epistelsida.<sup>120</sup> I den svenska översättningen av S. Musaeus, Catechismus, utförd av N. Balck och tryckt i Stockholm 1596, finns likaledes ett träsnitt under frågan »Hwadh är HErrans Nattvard?» (s. J i ij). Det avbildar en enda kommunikant, som knäböjande mottager brödet från en mässklädd präst vid altarets ena hörn.

De nu anförda nattvaridsframställningarna sakna alltså både altardisk och kommuniionsduk. Eftersom bruket av den sistnämnda hänger ihop med en värddnad för sakramentet, vilken ur luthersk synpunkt kunnat tolkas såsom papistisk vidskepelse, är det egentligen föga överraskande, att varken duken eller något annat skydd mot tillspillogivandet av nattvardselementen förekommer på mönsterskildringar av en evangelisk nattvardsgång. Emellertid finns det redan publicerat källmaterial, som ger en god inblick i berättehandklädets historia i Norden under 1500- och 1600-talet. Med hänsyn till att de kyrkohistoriska urkunderna i Danmark hunnit utgivas i långt större utsträckning än motsvarande i Sverige, bör det icke förvåna, att det mesta stoffet kommer från Danmark-(-Norge) och de forna danska landskapen i Sverige. Det är högeligen sannolikt att också de svenska arkiven gömma på åtskilligt material i denna fråga, eftersom kommuniionsduken är så välbelagd från den tid, då den lagts på altardisken.

<sup>117</sup> Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio, ed. J. D. Mansi, 31—53, Paris—[Arnhem—]Leipzig 1901—1927, 34 B, sp. 948 E.

<sup>118</sup> Reproducerad bl. a. hos Troels-Lund, Dagligt Liv i Norden i det sekstende Aarhundrede I—XIV, 3. udg. Khvn—Kristiania 1908—10, VIII, s. 100. Jfr härtill *Kirkehistoriske Samlinger*, udg. af Selskabet for Danmarks Kirkehistorie, Khvn 1849 ff., R. 5: I, s. 392; R. 6: III, s. 186 f.

<sup>119</sup> *Realexikon zur deutschen Kunstgeschichte*, s. v. „Abendmahl”, sp. 43 f., jfr sp. 41.

<sup>120</sup> Agnes Branting, *Textil skrud*, s. 50.

I en räkenskapsbok från Kjølstups kyrka på Fyen, vilken börjar år 1847, är även en inventarieförteckning från ungefär samma tid inbunden. Där uppräknas bl. a.: »enn lang dugh aff smot læritt ath berette folck wdoffuer».<sup>121</sup> I detta fall kan det vara fråga om ett liturgiskt plagg, som förskriver sig från katolsk tid och nu kommit ur bruk eller är på väg att göra det. Att det likväl torde röra sig om en alltjämt levande kyrkosed, framgår av följande föreskrifter från ett »landemode» i Roskilde 1561: »Ingen maa ofre, naar der er Altergang, for at han ikke skal synes, at han kjøber Sakramentet. Ved Nadveren skal der have en hvid Dug, dog sømmeligt uden Overtro og Misbrug.»<sup>122</sup> Här påbjudes sålunda direkt bruket av kommuniionsduk. Att det måste ha varit en sådan, som hållits utbredd av tvenne personer och icke av en altardisk, framgår av ett synodalbeslut 1568, likaledes från Roskilde. Enligt detta förbjudes det att sätta »Bænke til Altergjægsterne».<sup>123</sup> Indirekt framgår det även, att man offrat i duken, eftersom denna kommer på tal omedelbart efter förbudet av offer under nattvardsgången. Detta förbud har f. ö. icke en absolut innebörd, såsom man kan se av det klagörande tillägget »uden eneste paa de høje Fester» i bestämmelserna från landemoderna i Roskilde 1565<sup>124</sup> och 1582,<sup>125</sup> nämligen de »som findes udi Ordinansen, at Præsten skal have Offer paa», förtydligar ytterligare det sistnämnda.

Emellertid saknas icke heller direkta belägg för att man också uppe i Norden offrat pengar i kommuniionsduken, och detta i klart efterreformatörsk tid. I de artiklar, som antagits av ett prästmöte i Visby på 1570-talet och sedermera bekräftats tvenne gånger, senast 1611, handlar § 6 om »Handlagen att bruge under Sakramenternis uddelelse». Denna paragraf lyder i sin helhet sålunda: »Effterdi mand haffuer befundit att en part aff allmuen haffuer den mening med de Penninge, som de kaster udi handlagenet effter Sacramenternis uddelelse, att de dermed ville betale bröd och vyn, saa er beslutett, at slett ingen Penning effter denne dag skall kasts derudi. Oc dersom nogen herimod findis att giöre, da skall Presten straffe dem derfor, oc giffue Fogeden det tilkiende, at han maa bliffue straffed som vedbör. Men Handlagenet maa mand dog vel

<sup>121</sup> Chr. A. Jensen, *Katolsk Kirkeinventars Skæbne efter Reformationen, Studier og Exempler (Aarbøger for nordisk Oldkyndighed og Historie, R. 3: 11, 1921, s. 167—204), s. 170. Obs. i fortsättningen: »Item ij gamle handklær paa høye alter. — Item høye alter klæe».*

<sup>122</sup> *Kirkehist. Saml.*, R. 2: II, s. 471.

<sup>123</sup> *Ibid.*, s. 504.

<sup>124</sup> *Ibid.*, s. 484.

<sup>125</sup> *Kirkehist. Saml.* R. 2: IV, s. 378. Jfr förbudet av skriftpenngar, R. 2: V, s. 27 (1592), och förbuden att från nattvarden avvisa dem, som icke fullgjort sina ekonomiska skyldigheter mot prästen, *ibid.*, s. 41 (1597); se härom även K. F. Hansson, *Lundabiskopen Peder Winstrup före 1658*, Diss. Lund. 1950, s. 192, 194, 211.



bruge, der som det seedvanligt er, foruden nogen penning i kastelse, saasom till en beprydelse oc Reverentz hoess Sacramenternis uddelelse, udgydelse.»<sup>126</sup>

Det som i Visby betraktas såsom en prydnad och ett uttryck för vördnad anses i Stavanger vid samma tidpunkt som ett vittnesbörd om falsk nattvardsuppfattning. Prästmötet därstädes 1573 uttalar sig nämligen på följande vis: »Ittem effterdj mange simpel folk haffuer wærit bedragen de transsubstantiatione panis et vini oc derfor mente at wære fornøden, at 2 kirke ombutzmend skulle holle it handklide for dennem, naar de berettis, haffuer wj wdj denne vor forsamling aldellis denne handell med de handklæder afflagd.»<sup>127</sup> Men också i Roskilde, där dock sedvänjan att bruka en duk vid nattvardsgången direkt inskräpts så sent som 1561, är man 1592 färdig att fördöma den såsom papisteri. Prästmötet säger alltså detta år: »Saadanne gamle Skikke, som skrive sig fra Pavedømmet, skulle fuldkommen afskaffes. Der holdes endnu somme Steder en Dug for dem, som gaa til Alters (som Bispnen sagde sig selv at have set nu nyligen); det skal aflægges.»<sup>128</sup> Denna text bekräftar den ovan framförda tolkningen av 1561 års beslut, att duken *hållits* av tvenne personer.

Hitills ha vi på danskt kärnområde endast mött beteckningen »dug(h)» för kommuniionsduken, medan motsvarande norska term är »handkläde» och den gotländska »handlakan». Den sistnämnda återkommer, såsom redan framhållits, även i de vid biskop Spegels visitation uppgjorda inventarieförteckningarna från 1680—82, liksom den är belagd redan i »Latinskt-svenskt glossarium». Benämningen »handkläde» är också knuten till Skåne och Blekinge. I biskopens av Lund kompletterande anmärkningar till Kirkeordinansen av år 1539, vilka 1631 inforrats av Kungl. Maj:t i Köpenhamn för att inarbetas i ett planerat tillägg till densamma, heter det: »Endog der befales, at Sakramenternes Uddelelse og Lærdommens Udlæggelse skal ske lige ens hos alle, og efter Kong Frederiks Brev 1568, som det holdes udi Vor Frue Kirke i Kjøbenhavn, saa befindes dog nogle Steder, udi Skovbygden synderlig, at naar der kommuniseres, da holder Kirkeværgerne et Haandklæde for dem, som have sat sig ned<sup>129</sup> at annamme Sakramentet.»<sup>130</sup>

<sup>126</sup> O. Wallquist, *Eccl. saml.* II (t. III), s. 516.

<sup>127</sup> A Brandrud, *Stavanger Domkapitels Protokoll 1571—1630*, utg. for Det Norske Historiske Kildeskriftfond, Christiania 1901, S. 549. Denna text är ofta citerad: Fritzner, s. v. »handklædi»; Gunvor Ingstad-Trættemberg, *Handakledet og den seremonielle tildekning av hendene*, Oslo 1944, s. 11; B. Gulbrandsen, *Nattverden i norsk kirkeliv (Bibliotheca Norvegiae Sacrae 17)*, Oslo 1948, s. 65.

<sup>128</sup> *Kirkehist. Saml.* R. 2: V, s. 28 f. Jfr Ingstad-Trættemberg, s. 11, med felaktig ställhänvisning.

<sup>129</sup> = knäfallit, jfr nedan, s. 196.

<sup>130</sup> *Kirkehist. Saml.* R. 3: II, s. 97.

Det tycks emellertid ha varit besvärligt med den liturgiska disciplinen i Lundastiftet även på 1600-talet. Så sent som 1665 upptages nämligen i en inventarieförteckning från M(j)ällby i Blekinges sydvästra hörn också »Et gammelt moxen opslidt lärsidtz-Haandklädhe med gammel gemeen Kniplingh for Enderne; Hwilkit af Kiörche Wergerer Sub Communione holdis twert for Communicantibus.»<sup>131</sup>

De lutherska kyrkvårdarna ha efter reformationen trätt i stället för de romerska akolyterna eller andra medlemmar av hierarkien. Emellertid har också den romerska kyrkan på 1500-talet tillåtit fromma lekmän att hålla kommuniionsduken.<sup>132</sup> Det medeltida bruket har dock så småningom, vad lekmanakommunionen beträffar, försvunnit å ömse håll, delvis av praktiska skäl, och på lutherskt håll också på grund av dogmatiska betänkligheter. Men ännu under 1600-talets senare hälft ha alltså det då 400-åriga kyrkobruket oberoende av reformationen varit levande i en nordisk sockenkyrka. Men i allmänhet hade då utvecklingen redan gått andra vägar och den yttre ramen för nattvardsgången blivit densamma som i våra dagar.

Till denna utveckling, som innefattar altarringarnas uppkomsthistoria i Sverige, kan antecknas följande. Kommuniionsduken uppträder lagd på altardisken omkr. 1600 i inventarier från Västerås stift. Den kallas där även »sätessduk» (jfr kommuniionsstol = säte), och är betecknande nog uppförd bland nyanskaffad kyrkoskrud. Två sådana sätessdukar äro sålunda utan årtal antecknade i marginalen till Fellingsbro kyrkas inventarium (1596?).<sup>133</sup> Bland ytterligare nya föremål, som förvärvats till samma kyrka, och av vilka det första är från 1618, omtalas även »En sätess duck med brangolt silke».<sup>134</sup> Kyrkoherden i Stora Skedvi, Johannes Johannes Gestricius, som tillträdde 1586/87, nämner bland nytillskotten i sin kyrka »itt Handkläde köpt som brukas uppå säthet som ähr för Altarett».<sup>135</sup> I ett inventarium från Strängnäs stift, upprättat år 1613 för Mosjö kyrka i Örebrotrakten förtecknas »Handkläde 2 et på Altaret och eth på Sätet».<sup>136</sup> Att det verkligen är altardisken, som åsyftas med »sätet», framgår av de motsvarande benämningar, vilka något senare uppträda i Östergötland och Stockholm: »handkläde på stolen för altaret» (Örtomta 1633),<sup>137</sup> »drällz handkläde

<sup>131</sup> *Sveriges Kyrkor*, Blekinge 2, s. 174.

<sup>132</sup> Se ovan, s. 193.

<sup>133</sup> F III a, s. 114.

<sup>134</sup> Ibid.

<sup>135</sup> F III a, s. 34.

<sup>136</sup> *Sveriges Kyrkor*, Närke 1, s. 220.

<sup>137</sup> *Sveriges Kyrkor*, Östergötl. 1, s. 177; jfr Agnes Branting, *Textil skrud*, s. 50 f., som träffat rätt beträffande det historiska sammanhanget men överinterpreterar den språkliga innebörden av »handkläde».

långt till communionstolen» (Vreta kloster 1658)<sup>138</sup> och »en hvit duk med bredh knytning omkring, som brukas på stolen vidh sacraments förrättande» (Storkyrkan omkr. 1660).<sup>139</sup>

I Adolfs Fredriks kyrka i Stockholm finns en vinflaska av mässing från omkr. 1625, på vilken en nattvardsscen är ingraverad.<sup>140</sup> Också en altarring är avbildad, och på den ligger en bred, fransad duk, som hänger fritt och långt ned, åt församlingen till. Ingen nattvardsgäst är framme vid altaret, men osökt frågar man sig, om kommuniionsduken använts på samma sätt som vid lekmanakommunionen inom den romerska kyrkan av idag,<sup>141</sup> så att kommunikanten med händerna fattat tag i den fria ändan av duken och hållit den mot bröstet. Denna metod utgör ju en övergångsform mellan den medeltida katolska sedvänjan, alltjämt bibehållen vid den romerska hierarkiens kommunion, att mottaga altarets sakrament över en duk, som hålles av tvenne ministranter, och det nutida bruket i svenska kyrkan, enligt vilket kommuniionsduken mera framstår såsom en högtidlig prydnad. Och här bör en undersökning sättas in, om höljandet av händerna med handskar, kyrknäsdruk, e. d., utgör ett mera folkligt försök att bibehålla eller ersätta den funktion, som det liturgiska berättehandklädet en gång fyllt utöver sitt egentliga syfte att hindra ett vanhelgande av sakramentet.<sup>142</sup>

Som slutvinjett till detta avsnitt ur berättehandklädets eller kommuniionsdukens historia kan väljas tvenne biskopliga förordningar från 1600-talet, av vilka den ena påbjuder den nya ordningen, under det att den andra ytterligare inskräper densamma.

Det förstnämnda aktstycket ingår i biskop Johannes Gezelius d. ä:s påminnelser vid hans visitationer i Åbo stift, tryckta 1673. Beträffande kyrkan föreskriver Gezelius bl. a., »at Altaret medh dess Prydning wäl skiötes / at Skijfwan för hwilken Communicanterne falla på knää / bygges på Tree sijdor om Altaret / och betäckes medh Kläde (der Kyrckiones Medel någorlunda tillsäja) hwilket städze ther på ligger / och en Linne Duuk lägges ther vppå / när

<sup>138</sup> *Sveriges Kyrkor*, Östergötl. 2, s. 129. SAOB upptager endast »kommunikantstol».

<sup>139</sup> *Sveriges Kyrkor*, Sthlm 1, s. 496.

<sup>140</sup> O. Källström—R. Askmark, *Altare och funt*, Sthlm 1948, s. 37.

<sup>141</sup> Härvid bortses från det under 1800-talet uppkomna bruket att hålla en särskild bricka under kommunikantens haka (att skilja från den medeltida användningen av patenen för samma ändamål), vilket officiellt sanktionerats, se *Acta apostolicae sedis* 21 (1929), s. 635. Kommuniionsduken skall dock användas samtidigt, och både i *Missale Romanum* (Ritus servandus in celebratione missae X: 6) och *Rituale Romanum* (tit. IV, c. 2 n. 1) talas det om utsträckandet av *lintheum seu velum album*, resp. *lintheum mundum*, framför kommunikanterna.

<sup>142</sup> Gunvor Ingstad-Trættemberg har tydligt sett detta sammanhang men sammanställer också texter och företeelser, vilka icke eller endast indirekt ha med varandra att göra.

den H. H. Nattvard begåås; Item en beqwämligh Pall nedan omkring ock så på 3 sijdor».<sup>143</sup>

Det andra aktstycket är en passus i biskopen av Växjö Jonas Johannis Scarinius förordningar för prästerskapet, överlämnade vid prästmötet 1679. Denna lyder sålunda: »Kyrkan hålles med all dess skrud renlig, nemligen at Altaret efter råd och förmögenhet prydes, disken, vid hvilken Communicanterne falla på knä, med et stycke kläde altid betäcket, och sedan när HERRANS Nattvard begås, lägges derpå en hvit linne-duk.»<sup>144</sup>

<sup>143</sup> Perbreves Commotiones, s. A 2 v f., även avtryckt hos Wallquist II, s. 291.

<sup>144</sup> Wallquist II, s. 358.

# HELIGHET OCH RÄTT

## ETT UTKAST

AV PROFESSOR ERLAND EHNMARK, LUND

»Don't you sometimes stand staring at those old eastern patterns and things, till you have a hunch that that old Lord God is still driving like a dark Apollo, and shooting black rays of death?» —  
»If he is», replied Father Brown, »I might call him by another name». (Chesterton, *The Arrow of Heaven*)

Är det rätta rätt, därför att Gud vill det, eller vill Gud det, därför att det är rätt? När problemet möter för första gången, i den lilla platonska dialogen Eutyphron, är det i en något annorlunda formulering. Det gäller att bestämma det heliga. Men frågan är ju i grunden densamma.

Sokrates möter Eutyphron vid »konungens pelargång». — Har du också en process i gång, Sokrates, eftersom du inte som vanligt håller till i Lykeion utan har kommit hit till rättslokalen? — Jo, så är verkligen fallet. Det är en ung man, som jag inte känner närmare — han heter Meletos, om du vet vem det är, han har stripigt hår, klent skägg och böjd näsa — som anklagar mig för religionsbrott. — Jag förstår, Sokrates, det är ditt daimonion, som man retar sig över. Så är det med mig också — när jag talar om gudomliga ting, är det ingen, som tror mig, och ändå finns det ingenting som jag förutsäger som inte slår in. Men oro dig inte för processen. Den kommer nog att gå bra, liksom min kommer att göra.

Så får Eutyphron äntligen tala om, vad hans egen rättssak går ut på. Hans far hade straffat en slav, som mördat en kamrat, med att slå mördaren i bojor och kasta honom i en grop; där lämnades han i avvaktan på att religiös expertis skulle tillfrågas men dog innan så hann ske. Eutyphron anser nu att hans far är saker till — låt vara ouppsatligt — mord på slaven och har stämt honom inför rätta. Det värsta är, tycker han själv, att man försöker hindra honom från att föra talan. Så litet, menar Eutyphron, vet man i allmänhet om det heliga, om hur gudarna ställa sig till vad som är rätt och orätt.

Sokrates blir naturligtvis intresserad som alltid, när någon menar sig veta

något. Eutyphron å sin sida är inte trög att svara på de försåtliga frågorna: han låter villigt Sokrates leda sig och bringas endast så småningom att vackla en smula i sin dogmatiska självsäkerhet — som han dock snart återvinner; Eutyphron hör inte till dem som skördade andlig vinst av samvaron med Sokrates.

Vad det heliga är? Det är lätt att säga. Heligt [d. v. s. religiöst riktigt] är att göra just vad jag nu gör, att ställa om så att den som handlar orätt får sitt straff, det må sedan vara en hur nära anhörig som helst. Det finns märkliga bevis på att det så förhåller sig.<sup>1</sup> Man är ju ense om att Zevs är den bäste och rättvisaste av alla gudar, men han fängslade dock, som alla veta, sin egen far, när denne svalde sina barn — vilket uppenbarligen var en orätt handling — och denne behandlade sin far på ungefär samma sätt. Är det inte då underligt, att man blir förargad på mig, när jag följer sådana föredömen. Man bedömer ju mina handlingar och gudarnas på alldeles olika sätt.

Sokrates svarar stillsamt, att det just är därför att han reagerar, när någon berättar sådana historier om gudarna, som han nu är anklagad. Ironien är emellertid förspilld på Eutyphron. Tror du då verkligen, att allt det där är sant, undrar Sokrates, t. ex. att det kan råda strid och ovänskap mellan gudar; tror du på allt det som skalderna berätta och konstnärerna återge i sina målningar? Eutyphron försäkrar, att han tror inte bara på detta utan på mycket mera förunderliga ting, som man i allmänhet inte har reda på; han är fullt beredd att tala om det för Sokrates, som säkert kommer att bli förvånad. En annan gång, säger Sokrates med samma artigt avvärjande tonfall som hans landsmän långt senare använde mot den kristne aposteln: vi kunna kanske tala om det där en annan gång i lugn och ro, men jag fick inte riktigt klart för mig vad du menade att det heliga var. Du sade, att det var att göra just vad du nu gör, att anklaga sin far för mord. Det är ju bara ett exempel. — Eutyphron tvingas så att försöka definiera det heliga och stannar inför bestämningen: heligt är det som är gudarna välbehagligt. Sokrates är genast färdig med en invändning. Det har ju nyss sagts, att gudarna tvista med varandra. Vad äro de oense om? När man blir oense, är det ju inte om rent faktiska förhållanden, om sådant som kan mätas och vägas och räknas, utan det är väl om vad som är rätt och orätt, skönt och fult, ont och gott. Om sådant kan man bli ovänner, eftersom det är saker som inte kunna objektivt avgöras — men så måste det väl också vara hos gudarna. Eutyphron går utan vidare med på att gudarnas tvister gälla rätt och

<sup>1</sup> μέγα σοι ἐρῶ τεκμήριον τοῦ νόμου ὅτι οὕτως ἔχει (5 E). Νόμος måste här beteckna gudomlig lag, gudomlig ordning. Jfr Burnet ad loc.

orätt. Det är emellertid ett farligt medgivande, och Sokrates sätter in stöten på den svaga punkten. Om gudarna ha olika åsikter om rätt och orätt, och om vidare det heliga är det som gudarna älska, så kan det uppenbarligen inträffa, att ett och detsamma både älskas och hatas av gudar. Därmed faller skillnaden mellan det heliga och dess motsats. Resultatet av detta definitionsförsök blir, skulle man kunna säga, att en enhetlig moralisk norm inte kan antagas, eftersom gudarna icke äro ense om vad som är rätt.

Trängd av Sokrates invändningar — och ledd av hans frågor — ändrar Eutyphron sin definition till att lyda: heligt är det som *alla* gudar älska. Därmed vinner han den fördelen, att en objektiv moralisk norm kan antagas; det finns, vad gudarna vidkommer, en enhetlig princip för det rätta. Han håller sig också, som längre fram närmare skall beröras, fullt inom gängse uppfattningsgränser, eftersom gudarna som helhet gemenligen uppfattades som en moralisk makt.

När Sokrates har fått Eutyphron så långt, kan han komma med den frågeställning, som hela det föregående resonemanget tjänat till att förbereda. Är det heliga heligt, därför att gudarna älska det, eller älska gudarna det, därför att det är heligt?

Frågan går totalt över Eutyphrons horisont. Sokrates tar ledningen än mer än förut och driver sin interlokutör till positionen att gudarna älska det heliga därför att det är heligt. Argumenteringen är den, att man annars inte får veta, varför gudarna föredra det heliga. Man kan inte definiera en sak enbart genom att tala om hur någon reagerar gentemot den. Den andra definitionen: heligt är det som gudarna älska, säger ju ingenting om helighetens väsen utan anger endast en relation. Det heliga måste ha en bestämd karaktär som gör att gudarna älska det. Men fortfarande är ingenting sagt om vad denna karaktär är.<sup>2</sup>

<sup>2</sup> Enligt denna tankegång skulle alltså exempelvis bestämningen av det heliga som det »numinösa» endast vara en beskrivning av människans reaktion inför fromhetens objekt, ej av detta objekts egen karaktär. Häri ligger givetvis en svårighet av fundamental betydelse för religionspsykologien. Hur religionen än definieras, kommer man inte förbi att religionen själv anser sig vara ett relationsförhållande mellan å ena sidan människan, å den andra något som betraktas som övernaturligt och heligt. I denna uppgivna relation är emellertid endast det ena ledet tillgängligt för undersökningen; en verklig definition av det heliga, av det religiösa objektet, är därför icke möjlig utan att metafysikens gränser överskridas. Religionen kan därför icke vetenskapligt definieras annat än i form av en beskrivning av det religiösa tillståndet. Det heliga, såsom uttryck för det religiösa objektets speciella karaktär, är gripbart endast genom den reaktion det framkallar. Men såvitt som religionen är en särpräglad yttring av mänskligt själsliv, kommer varje definition av det heliga att löpa i cirkel; man kan icke gärna bestämma det specifikt religiösa med icke-religiösa termer. Frågan är, om icke den väg som Otto beträtt vid sitt försök att framställa det heliga som en kategori sui generis går just i en sådan cirkel. Söderbloms helighetsbegrepp är icke i samma grad utsatt för en kritik av detta slag, eftersom

Sokrates, som inte var någon vän av cirkeldefinitioner, ingriper med en ledfråga: hur förhåller sig det heliga till rätten? Vi mena ju, att det som är heligt också är rätt. Kan man vända på satsen och säga, att allt som är rätt också är heligt? Det kan man uppenbarligen inte, varför Eutyphron måste medge, att heligheten är en del av rätten, nämligen den del därav, som har avseende på gudarna.

Emellertid är det tydligt, att även när heligheten så som här subsumeras under rättens begrepp, så kvarstår cirkeln i definitionen. Gudarna själva äro ju heliga; det heliga skulle alltså vara den rätt som har avseende på heliga väsen.<sup>3</sup> Man kan vidare säga, att om det heliga är en del av rätten, så följer härav dels, att vissa rättsförhållanden äro religiöst likgiltiga, dels att religionen mister sitt egenvärde. Kan religionen definieras i rättens termer, så har den inte längre någon specifik karaktär qua religion.

Vi skola inte här uppehålla oss vid att denna definition av heligheten säkerligen icke ger uttryck åt Sokrates' verkliga uppfattning. Som så ofta i de platoniska dialogerna är resonemanget mera att betrakta som en trevare i en viss riktning än som en målmedveten bevisning fram till ett på förhand bestämt resultat — det är inte minst därför som dessa dialoger leva, så starkt till och med, att det mången gång är lättare att uppfatta dem som verkliga meningsutbyten med den historiske Sokrates som huvudperson än som successiva resultat av en systematikers tankemödor. Åsikten att religionen endast vore en del av moralen, nämligen våra plikter emot gudarna, ger i varje fall knappast rättvisa åt Sokrates' egen fromhet.<sup>4</sup> På frågan, varför man skall göra det rätta, har Sokrates till slut ett rent religiöst svar. För honom var snarare moralen en del av religionen.

för denne helighetens väsen ligger just i det absoluta kravet och icke i vare sig kravets positiva innehåll eller människans reaktion inför detsamma. Se Religionsproblemet hos Nathan Söderblom s. 64 f.

<sup>3</sup> Det är alldeles samma cirkel som återkommer i vissa moderna teorier angående »mana». Den övernaturliga kraften, säger man, härrör enligt primitiv uppfattning alltid från gudar eller andar, och därmed skall gudsföreställningens ursprunglighet vara uppvisad. Men dessa gudar och andar äro ju själva övernaturliga.

<sup>4</sup> Jfr A. E. Taylor, *Plato* (1948) s. 153: Eutyphron är bunden i den vanliga föreställningen att det finns flera olika slags plikter. »Man has, e. g. a certain set of 'duties to God,' and another distinct set of duties to his fellow-men, and it would follow that you might specialize in one of these branches of duty but neglect the others. You might be strong in 'religion' but weak, e. g. in honesty, like the legendary Welshman who 'had a wonderful gift in prayer but was an awful liar'. From the Socratic point of view, this would be impossible. *All* virtue is knowledge of good, and consequently any one real virtue, if you live up to it, will prove to cover the whole of human conduct. The 'content' of morality and that of religion would thus alike be the whole sphere of human conduct, and it would be quite impossible in principle to distinguish a man's 'religious' from his 'moral' duties.»



Men man kan undra, om Eutyphron var tvungen att följa Sokrates så långt som han gjorde här i dialogen. Han kan ju inte stanna här heller utan går tillbaka till sin första ståndpunkt, och där lämnar Platon honom med en beklagande huvudskakning från Sokrates' sida. Den punkt, där han kunde ha gjort motstånd, är själva utgångssatsen för det nya resonemanget. Går man med på att allt som är heligt också är rätt, så blir det svårt att undvika konsekvenserna, men är det heliga verkligen alltid det rätta? Eutyphron var visserligen bunden av vad han själv sagt i början av samtalet. Det var ju han som hänvisade till myten som mönster för det rätta och heliga. Men en mindre bigott grek skulle ha opponerat just här. Och ser man förhållandet mellan helighet och rätt i ett något vidare sammanhang än det som rymmes inom den platonska dialogens ram, är det inte längre så entydigt.

Det kan verkligen ifrågasättas, om förbindelsen mellan gudar och rätt är lika omedelbart given som förbindelsen mellan gudom och helighet. Heligheten uttrycker gudomens väsen. Den gud som icke är helig, som icke har övernaturlig förmåga, som icke kan verka, han är ingen gud. Men upphör guden att vara gud, om och när han icke längre har rätten om hand, om hans verkande icke försiggår enligt rättens normer?

Här ligger en egendomlig dialektik fördold. Rätten, uppfattad som objektiv — och om annat kan här ej vara fråga — har tydligen en övernaturlig relevans. Dess samband med det heliga kan religionshistoriskt uttryckas så, att rätten har sitt fäste i gudarnas övernaturliga existens. Om normen för ont och och gott, för rätt och orätt skall vara objektivt giltig, måste den ju tillhöra den övernaturliga — vi skulle säga: översinnliga — verkligheten. Det är därför ett praktiskt psykologiskt postulat, att det goda och rätta har gudomlig sanktion. Rätten är helig i den meningen att gudarna vaka över den eller bestämma den — eller bestämmas av den.

Men i denna förbindelse mellan gudar och rätt — nödvändig så till vida, att det objektivt rätta på något sätt måste tillhöra gudavärlden — ligger en svårighet för tanken och för det religiösa medvetandet, vilken förr eller senare blir aktuell och då blir en drivande kraft till religionens utveckling och förändring. För en realistisk uppfattning av tillvaron är det endast alltför tydligt, att rätten icke alltid segrar, att människolivet icke genomgående styres av moraliska principer. Antagandet att rätten har sitt fäste i tillvarons grund tycks motbevisas redan av tämligen elementära livserfarenheter. En svårighet av annan art ligger vidare i att om rätten tänkes ha sitt fäste i gudarnas värld och bestämma deras handlingar — vilket är innebörden i tanken att världsstyrelsen går efter moraliska regler — så har man därmed ytterst antagit en princip över gudarna. Rätts-

kravet blir alltid tillika ett krav på gudomen. Man förutsätter att rätten finns med i tillvarons innandömen, att den har sin sanktion i att den är helig. Men om rätten är objektiv, hur kan gudomen då låta bli att följa den? Därmed finns i sista hand något som står över gudomen; gudarna representera icke längre tillvarons högsta princip.<sup>5</sup>

Man kan också framställa saken så, att vid en konflikt mellan gudstron och rättskravet antingen gudomens helighet står som dess absolut behärskande egenkap, varvid rätten i värsta fall får falla; eller rättskravet hålles uppe, varvid det personliga viljementet i gudsbilden löper risk att utsuddas. Om tyngdpunkten lägges på rätten, vilken alltid tenderar att uppfattas som en ordning, blir i sista hand, såvida rättsordningen finns oberoende av gudomen, endast ringa eller ingen plats övrig för en personlig gudamakt — rätten såsom ordning, såsom världsordning är givetvis omöjlig att påverka. Religionen blir en form av ödestro. Den gud, som icke har rätten om hand, blir därför icke mindre gudomlig, men varje inskränkning i gudomens makt innebär en motsvarande minskning i religiös betydelse. Heligheten är ett mera primärt och centralt drag i gudsbilden än rätten.

Några historiska exempel skola belysa detta abstrakta resonemang.

Job säger:

Om jag också hade rätt, skulle jag ej få något svar,  
jag skulle få tigga min motpart om nåd.  
Om jag ropade på honom, skulle han då svara mig?  
Jag kan ej lita på att han lyssnade till min röst (9: 15 f.).

Lindblom kommenterar: »Här är gränsen överskriden mellan vad man har rätt att säga om Gud och vad man icke har rätt att säga. I de fyra raderna förnekas det gudomliga hos Gud. Rättfärdighetens Gud har blivit en grym och hänsynslös tyrann.»<sup>6</sup>

Det gudomliga hos Gud skulle alltså vara hans rättfärdighet. Man har då rätt att fråga, var i Jobs bok Guds rättfärdighet kommer tillsynes. Job har, som Lindblom framhåller, endast *en* att hålla sig till.<sup>7</sup> Om rätten skall finnas någon-

<sup>5</sup> Jfr Aristophanes, Molnen 902 f.: — Det finns ingen rättvisa. — Jo, hos gudarna. — Hur kan då Zevs ha sluppit att bli straffad för att han fängslade sin far? (Här finns hela sammanhanget i ett nötskal. Om rättvisa finns, måste den finnas hos gudarna, och gudarna själva måste vara henne underkastade. Jfr även Aisch. Eum. 640, Plato, Res publ. 378 B och Burnet till Eutyphro 5 e 5 och 6 a 8.)

<sup>6</sup> J. Lindblom, Boken om Job och hans lidande, 1940, s. 163. Jag har i ovanstående citat från Job anført Lindbloms översättning.

<sup>7</sup> Lindblom, a. a. s. 158.

städes i tillvaron, måste det vara hos den allsmäktige Guden; finns rättfärdigheten inte där, så finnes det ingen evigt giltig regel för rätt och orätt. Problemet är ju detta. Antingen har Job orätt, och Gud är verkligen rättfärdig. Så mena vännerna. Eller lider Job oförtjänt, och då väntar man att hans oskuld skall bli erkänd. Om Job inte får rätt, eller om han inte bevisas ha orätt, svävar tydligen rättens objektivitet, dess gudomliga verklighet, i fara.

Men i Guds tal till Job finns intet som kan tas till intäkt för åsikten att Gud skulle vara bunden av en rättsprincip. Vad som där framhålls, är Guds makt; heligheten är den över allt mänskligt förstånd och över all mänsklig förmåga upphöjda kraften.

Vill du göra min rätt om intet  
och döma mig skyldig för att själv stå såsom rättfärdig?  
Har du en sådan arm som Gud,  
och förmår du dundra med din röst såsom han?  
Pryd dig då med ära och höghet,  
kläd dig i majestät och härlighet (40: 3 f.).

Guds rätt vilar på hans makt; hans rättfärdighet är suverän och behöver ej taga hänsyn till andras krav.

Vem har först givit mig något som jag alltså bör betala igen?  
Mitt är ju allt vad som finnes under himmelen (41: 2).

Låt vara, att Job får ersättning för allt vad han förlorat — även detta är tydligen från Guds sida en akt av fullständig frivillighet. Under alla förhållanden är vad som bringar Job till underkastelse icke att han blir överbevisad om att ha orätt, icke att han står där som en syndare, vilken lider det hans gärningar värda äro, utan att han förnimmer Guds makt. Inför den måste han böja sig, därför att han är för ringa att gå till rätta med himmelens och jordens herre. Om »det gudomliga hos Gud» vore hans rättvisa, så måste man säga, att Guds uppenbarelse icke är ägnad att övertyga Job på den punkten. Men nu är det tydligen så, att heligheten finns även oberoende av rätten.

I en religion, där guden är världsskapare, och i synnerhet när det gäller en så viljebetonad, suverän gud som Jahve, kan ju rätten icke gärna tänkas ha sin grund annorstädes än i gudens vilja. Det förefaller icke att finnas rum för tanken på en rättsordning oberoende av den gudomliga viljan, ty därmed skulle denna viljas suveränitet kränkas. Vid frågan om Jahve älskar det rätta därför att det är rätt, eller om det är rätt, som överensstämmer med hans vilja, stannar man här inför det senare alternativet, trots att hela Jobs problem bygger på för-

utsättningen av en objektiv rättsordning. Den rätt, som Jahve talar om, är identisk med och proportionell till hans makt. Rätt och värde sammanfalla här som på flera håll i äldre rättsuppfattning.

Job böjer sig icke därför att han är övertygad om Guds rättvisa men därför att han fick möta Gud. Hans protest mot tillvarons orättfärdighet var direkt framsprungen ur hans fromhet. Driven av ett religiöst behov sökte han en rättfärdig Gud. Hans hädelser föddes ur djupet av hans själavända — är det inte därför som denna bok är så förunderligt levande än i dag? Vad Festugière i annat sammanhang har sagt finner här sin tillämpning: »Il n'est que l'âme religieuse pour exiger que l'image qu'on lui offre de son Dieu soit grande et pure. Et il n'est que l'âme religieuse pour protester, dans le malheur, contre la cruauté du Dieu. Comment l'indifférent ou le sceptique s'en prendrait-il au divin, puisqu'il n'admet point de divin? On n'entend pas de blasphème dans la bouche d'un matérialiste: pour blasphémer, il faut croire. Et enfin, il n'est que l'âme religieuse pour s'inquiéter de cette impénétrable énigme qu'est l'être divin, pour éprouver, jusqu'à l'angoisse, le mystère du Dieu inconnu.»<sup>8</sup> Jobs plågade själ vinner ro icke genom att problemet om Guds rättfärdighet får en teoretiskt acceptabel lösning — lika litet som någon annan kommer han förbi tillvarons fruktansvärda orättfärdighet — men genom att han får se sin Gud. Då blir också rättfärdigheten, så som människor fatta den, ett relativt begrepp.

Vem var då jag, som i oförstånd gav vishet namn av mörker?  
 Jag ordade ju om vad jag icke begrep,  
 om det som var mig för underbart och det jag ej kunde förstå.  
 Men hör nu, så vill jag tala;  
 jag vill fråga dig, och du må giva mig besked.  
 Blott hörsägner hade jag förnummit om dig,  
 men nu har jag fått se dig med egna ögon.  
 Därför tager jag det tillbaka och ångrar mig  
 i stoft och aska (42: 3 f.).

Man kan i grekisk litteratur finna en anknytning till detta. I Sophokles' Oidipusdramer är rättssynpunkten visserligen med: Oidipus är objektivt sett skyldig, ty han har, låt vara ofrivilligt, begått de handlingar som sudla hela hans liv. Men personligen är han oskyldig. Hela hans långa lidande är en följd av omständigheter utanför hans egen kontroll; subjektivt sett är han utan skuld. Sophokles har, som det synes med full avsikt, i sin behandling av sagan ställt den ärvda skulden och vad därmed sammanhänger i skuggan för att låta allt ljus falla över det individuella problemet. Han vill visa, hur vanskligt och

<sup>8</sup> A. J. Festugière, *La religion d'Euripide* (i: *L'enfant d'Agrigente*, 1950) s. 11.

osäkert ett människoliv är. Det som hände Oidipus kan hända var och en. Vi veta inte, vad som förestår oss; om det har sina orsaker i fädernas missgärningar eller endast i det mänskliga livets allmänna villkor, kan från den synpunkten vara likgiltigt. Det första Oidipusdramats slutord: prisa icke någon lycklig, ingen man av jordens ätt, förrän livets gräns han hunnit oberörd av livets kval, — de orden ge dramats hela innehåll. Människan är en bräcklig och förgänglig varelse, som inte själv kan skapa sin lycka. Hon är i allt beroende av gudarnas hjälp, hon kan inte förutse utgången av sina förehavanden, hon kan inte veta, om det som hon gör länder till lycka eller till olycka.

Inte heller den lösning, som Sophokles finner i det andra Oidipusdramat, är bestämd av rättssynpunkten. Oidipus i Kolonos, detta drama som man lika gärna kunde kalla ett oratorium, klingar ut i en visserligen vemodig men befriande ton. Oidipus får till slut frid. Men han får inte rätt. Gudarna, som ha den juridiska rätten på sin sida, ge honom nåd men inte upprättelse i den meningen att han förklaras oskyldig. Han når försoning men för brott som han aldrig erkänt som sina egna och som inte heller äro det. Hans död är avundsvärd, men inte därför att rätten i den skulle segra. En världsordning, som tillåter att människor få lida så som Oidipus, kan inte prisas för dess rättfärdighets skull; men ingenstädes i gammalgrekisk litteratur förnimmes väl gudomens majestät så som i Sophokles' sista dikt, och ingenstädes träder det numinösa draget i gudsbilden så starkt till mötes som här. Oidipus blir efter döden en heros, med makt att hjälpa Thesevs' stad Athen, där han funnit tillflykt; han får ett saligt slut.<sup>9</sup> Han blir löst från den förfärliga skuldbörda han burit i ett långt liv; hans död är lycklig i den meningen att kvalen lyftas av honom. När siarguden Apollo har lett hans steg till Eumenidernas, hämndegudinnornas, lund i Kolonos, där han ryckes bort från de levandes värld, så betyder det, att hämnandeandarna äro blickade, att han har fått nåd. Oidipus får inte upprättelse i den mera krassa betydelsen av ersättning för vad han genomgått, men han är dock en annan, när han dör, än när dramat började. Han kommer som en skyddssökande, men det blir han som kan lämna hjälp och skydd, som kan försvara Athens heliga stad. Han kommer som en blind tiggare, ledd vid handen av sin dotter. I den oerhörda slutscenen är det han som leder de andra: till det yttre blind ser han vid ett inre ljus en väg okänd för dem. Rätten har haft sin gång, den gudomliga lag, som säger att en gärning måste få följder; nu är Oidipus löst från orsakslagen. Men över denna lag, som leder till så uppenbara orätt-

<sup>9</sup> 'Ἄλλ' ἐπεὶ ὀλβίως γ' ἔλυσεν τὸ τέλος, φίλοι, βίου,  
λήγεται τοῦδ' ἄχους · κακῶν γὰρ δυσάλωτος οὐδεὶς. (O. C. 1720 f.).

visor för de stackars dödlige, står Zevs ofattbar. När Sophokles drar facit av sin hjältes liv, räknar han inte efter, om ont och gott uppväga varandra. Han låter honom få frid, den slutliga friden, och i den går ändå, tycks han mena, räkningen ihop på något sätt.

På vilket sätt den gamle mannen dog  
kan ingen dödlig nämna, utom Thesevs.  
Det var ej någon gudens ljungeldsflamma  
som oförmodat ryckte honom bort,  
ej någon plötslig virvelstorm från havet.  
En gud tog honom till sig eller jorden,  
som smärtfritt öppnade sin modersfamn.  
Han skildes hädan utan kval och sjukdom,  
och utan klagan; underbar i sanning,  
om någon dödligs, var hans ändalykt (1656 ff.).

Det sista ordet får inte rätten utan gudomens makt, av vilken Oidipus efter sin död blir delaktig, såsom en heros.

På den jord som han bestämt  
dog han i ett främlingsland,  
och i graven djupt beskuggad  
vilar han i evighet  
sörjd och icke obegråten (1705 ff.).

Sophokles kan icke ha skrivit dessa dramer utifrån uppfattningen att tillvarons grund är rättfärdighet. För honom, liksom för många andra djupt religiösa naturer, räckte, har Wilamowitz en gång sagt, rättvisans begrepp, jämvikten mellan att göra och att lida, icke till.<sup>10</sup> Rätten innesluter i sin okuvliga gång alltför mycket oskyldigt lidande för att den skulle kunna ge människolivet trygghet. Sophokles, som en gång skrivit:

Om gudar bjuda, till och med från rättens stig  
man måste vika av, med blicken fäst på dem,  
ty ont är ingenting som gudar ha befallt (Thyestes, fr. 226),

slutar sitt sista drama med några ord, vilkas innebörd man frestas återge med ett citat: det är fullbordat —

Så slutan, o barn, er jämrande låt  
och klagan ej mer!  
Ty detta står fast som en klippa.<sup>11</sup>

<sup>10</sup> Griechische Tragödien I s. 19.

<sup>11</sup> Jfr Ord och Bild 1946 s. 15 ff.; Lindblom, a. a. s. 216. Citaten ur Oidipus i Kolonos ha citerats efter Zilliacus' översättning.

Lindblom ställer med all rätt Jobsboken i kontrast till Aischylos' Prometheusdrama. Han formulerar skillnaden i gudsbild mellan de båda dikterna på följande sätt: »I det gammaltestamentliga skaldestycket är Gud från början till slut en rättfärdig Gud (även om Job ej alltid inser det). Gud kan ej ändra sig och behöver ej ändra sig. Är någon människa fiende till Gud, så är det hon som måste ändra sig, men icke Gud. I det grekiska dramat är Gud föränderlig. Försoningen beror mer på förändringen hos Gud än på förändringen hos människan. Gamla Testamentets gudsidé är i egentlig mening en religiös idé. Gudsidén i Aischylos' drama är en typiskt mytologisk idé.»<sup>12</sup> Bortsett från att Jahves rättfärdighet i Jobsboken på sin höjd visar sig i att Job får sina ägodelar tillbaka — vilket icke upphäver det faktum att han utan rätt blev dem förlustig — kan man här fråga sig, varför grekerna — i varje fall Aischylos — kunde tänka sig en föränderlig gud, medan en sådan tanke tydligen var omöjlig från israelitisk synpunkt. Svaret på frågan ligger i det sätt på vilket förhållandet mellan religion och rätt uppfattas. Jahve är föränderlig bland annat därför att han skapat världen; han är oföränderlig såsom världens yttersta grund måste vara det. Rätten kan icke tänkas ha något annat fäste än i honom; utanför honom finns ingenting. För Aischylos är det icke på samma sätt. Hos honom dragas konsekvenserna mycket långt ur de förutsättningar som från början funnos i grekisk religion — Euripides och stoikerna fortsätta, på skilda sätt, denna linje.

Alltifrån Homeros har rättstanken en säregen ställning i grekisk religion. Ur viss synpunkt kan man säga, att tanken på rättsordningen ofta väger tyngre än tron på de enskilda gudarnas personliga makt och inflytande. Detta gäller säkerligen icke kulten, icke den enskilde troende, som nalkas sin gud med bön och offer och för vilken denne representerar den gudomliga makten för att inte säga allmakten. Men för den mera reflekterade fromheten, om den också i Grekland aldrig utbildade en fast systematisk åskådning, stod det klart, att tillvarons princip är rätten och att denna rättsordning, som tillika var ödesordningen, representerades av gudarna som helhet. Alltifrån Homeros göres en bestämd skillnad mellan de enskilda gudarna som separata personligheter — vilka kunna ha skilda åsikter — och gudarnas samfällighet, främst företrädd av Zevs. De enskilda gudarna kunna verka mer eller mindre oberoende av en abstrakt rätts krav: Zevs eller »gudarna» aldrig. På ett utomordentligt belysande sätt kommer detta till synes i Iliaden, där enskilda gudar stå på vardera av de kämpande parternas sida men gudarna som helhet — eller Zevs — likafullt styr utgången av kampen så, att rätten segrar. Trojanerna måste förlora, därför att Paris' svek var upphovet till kriget.

<sup>12</sup> Lindblom, a. a. s. 207 f., id. i *Dragma*, M. P. Nilsson ... dedicatum, 1939, s. 280 ff.

Häri ligger redan en tendens att i stället för en personlig gudamakt sätta en mera abstrakt tänkt världsstyrelse, och det är desto mer betydelsefullt att denna tendens gör sig förnimbar hos Homeros, som just i de homeriska dikterna de enskilda gudarnas personligheter framställts på ett så åskådligt sätt. Ett av de stora problemen för grekisk religion var att förlika denna arkaiska, mytiska bild med senare tiders religiösa erfarenhet och moraliska åskådning.

Denna tendens kunde endast förstärkas av den omständigheten, att enligt grekisk åskådning gudarna icke hade skapat världen. I hela den äldre litteraturen är den meningen rådande, att världen fanns till före gudarna och oberoende av dem. De ha endast tagit i besittning och delat en värld, som existerade före dem. Men inte nog med att världen fanns före gudarna; dess inrättning, den ordning enligt vilken livet på jorden försiggår, fanns också. Det vill med andra ord säga att ödesordningen — som kom att uppfattas som en rättsordning — fanns före gudarna och oberoende av dem.

Det är därför i yttersta instans inte gudarna som bestämma vad som är rätt och orätt. Rättsnormen är förankrad i tillvarons själva princip; i jämförelse med denna äro gudarna i viss mening sekundära. Deras förhållande till rätten består inte i att de bestämma vad som är rätt, utan i att de vaka över rätten, att de realisera den i och med att de straffa och belöna, att de leda världens öden så att ordningen upprätthålles. De hålla världen i jämvikt, men rätten står fast dem förutan, och denna ordning, vilken icke alltid är att fatta som en förutbestämmelse, förmå de icke att rubba.

I Grekland har man sålunda en princip, oberoende av gudarna, nämligen ödesordningen. Rättare sagt, man har två skilda system, som man söker kombinera.<sup>13</sup> Gudarnas makt och helighet förnekas ingalunda, men världsordningen är icke mindre övernaturlig. Därav den ständiga konflikten, eftersom grekisk fromhet i det längsta söker hålla rättskravet uppe.

I Aischylos' Prometheusdrama är utgångspunkten den, att Prometheus är skyldig. Han har satt sig upp emot Zevs och trotsat dennes makt. Prometheus har gjort sig skyldig till hybris. Att så är, att Prometheus har felat, säger kören (260), och han erkänner det själv:

Av egen vilja, ja, av egen vilja  
förgick jag mig och skall det ej förneka.  
Min mänskokärleks lön blev eget kval (268, Zilliacus' övers.).

Zevs har därför rätt att straffa honom, men nerven i dramat ligger i att denne Zevs, som alltså är i sin goda rätt, ändå icke är en rättsgud. Han är det inte, men

<sup>13</sup> M. P. Nilsson, Geschichte der griechischen Religion, I, 1941, s. 340 f.



han blir det. Zevs har själv tagit sig makten, han är enväldig och han är en tyrann: hans medhjälpare heta kraft och våld, och det straff han utmåter åt Prometheus går långt över vad som kan anses lämpligt (jfr slutorden: »I sen hur jag lider med orätt») — men Zevs är icke allsmäktig. Han måste till slut böja sig för den ödesordning, som inte ens han förmår rubba. Han måste släppa Prometheus lös för att rädda sig själv; inte nog med det, han blir tvungen att försona sig med den mänsklighet han tänkt förgöra och för framtiden avstå från sitt tyranni. Dramat — och dess förlorade fortsättning — handlar om hur en ändring inträder i gudavärlden, hur rättsprinciper *bli* bestämmande för gudarnas verkande, men i och med att dessa principer tänkas som något över gudarna, står alltså rätten som det högsta. På alldeles samma sätt sker i Orestien en förändring i gudarnas inställning: de dunkla hämndemakter, som representeras av Erinyerna, få foga sig i den rättsordning, vars förespråkare är Apollon. Också där är det en rättsprincip som slår igenom i gudavärlden.

Men just denna sammanställning av rätt och öde medförde de största svårigheter för grekisk religion. Ty här ligger grunden till den övervikt som ödestron småningom fick på de personliga gudarnas bekostnad, varvid en starkt bidragande orsak givetvis var den mytiska belastning som de olympiska gudarna hade att dragas med — vilken delvis var en följd av att äldre föreställningar kodifierats i odödliga diktverk och därför så mycket svårare kunde överges. Ju mer ödestron tränger igenom, på desto knappare kost sätts det religiösa behovet. Ödet är otillgängligt för bön och offer. Ju mer rättstanken lägges till grund, desto mer förlorar kulten i betydelse. Går allt efter rätt eller enligt en oeftergivlig nödvändighet, finns ingen anledning att söka beveka makterna. Här ligger en väsentlig anledning till den resignation, som alltmer präglar grekisk uppfattning. Euripides kämpar i det längsta för att upprätthålla tron på en rättfärdig världsstyrelse,<sup>14</sup> men hur abstrakt blir inte hans gudsbegrepp:

O du, som jorden bär och jorden har till tron,  
vem än du är, som ej av dödlig tanke nås —  
naturens egen lag eller ett världsförnuft —  
till dig jag ber, o Zevs. Du går din tysta stig  
och leder allt som är fram till dess rätta mål. (Trojades 884 f.).

Zevs är rätten; det är Euripides som präglat ordet att om gudar göra något ont, äro de ej gudar (fr. Bellerophon 294). Stoa håller i teorien fast vid att rätten är världsprincip, men stoikerna komma själva att i praktiken betrakta världen som något ont och ödet som sin motståndare. Teorien om en rättvis världsstyrelse

<sup>14</sup> Jfr Festugière, a. a.

visar sig alltför verklighetsfrämmande. Det är under sådana förhållanden endast naturligt, att reaktionen tog sig uttryck i tillflykt till mysteriereligionerna, där, väl att märka, den bättre lott i det kommande livet, som tillförsäkrades de invigda, icke gavs dem på grund av någon deras förtjänst utan som en följd av invigningen. Så tar religionens irrationella moment överhand gentemot den rationalism, som rättstanken alltid innebär.

Den intellektuellt mest tillfredsställande lösningen på det problem, som här har antytts, är naturligtvis teorien om en orubblig, fast rättsordning, där gudomen har rätten helt i sin hand och i sin verksamhet totalt bestämes av rätts-synpunkten. Om det är något, som människor ha ropat efter, så är det rätten. När rätten icke förverkligas i detta liv, har man sökt tröst i tanken att en kommande tillvaro skall utjämna orättvisorna, vare sig detta sker i ett liv efter döden, i form av en själavandring eller så att barn och barnbarn få umgälla vad fäderna brutit. Men när rättstanken verkligen fått genomsyra en livsåskådning in i de sista konsekvenserna, visar det sig endast alltför väl, att den världsbild, som där avtecknat sig, är mera skrämmande än någon annan. I Indien, där rättskravet mera följdriktigt än på något annat håll lagts till grund för hela livsuppfattningen, blir människans hetaste strävan att komma loss ur en tillvaro, som in i minsta detalj är styrd av en moralisk kausalitet.

Den allvarligaste svårigheten med rättstanken är i själva verket, att om rätt skall skipas utan prutmån, ingen går fri. Jobs problem är ett verkligt problem, så vitt som det oskyldiga lidandet är ett faktum. Men drömmen om en absolut rättvisa i tillvaron är långt mera hemsk än Jobs verklighet, ty med den drömmen dömer människan sig själv. Rätten kan icke täcka det religiösa behovet, därför att människan icke anser sig hålla måttet inför sina egna krav. Det ligger en allvarlig tankeställare i den omständigheten, att själavandringen så ofta, hos Platon liksom i Indien, uppfattas som ett straff. Till slut ligger däri tanken, att människan inte är så mycket värd. Hennes rätt är inte så stor, när hennes värde mätes med det gudomligas mått. Det är inte alltid en förmån för människan, att rätten förverkligas.

Det som i religionen kallas frälsning står väl alltid i motsats till rättstanken. Om människan kunde reda sig med rätt, vore frälsning umbärlig. Men man begär frälsning icke endast undan tillvarons så att säga normala lidande, det som kommer var människa till del oberoende av hennes gärningar, det som följer av hennes ändliga natur, utan även, och framförallt, undan den rättvisa vedergällningen. Här ligger en av religionens svåraste antinomier. Rättskravet måste ställas, men det räcker inte med bara rätt. Erfarenheten av mänsklig begränsning är mången gång så stark, att antinomien mellan gudomens helighet och makt

å ena sidan och dess rättfärdighet å den andra hellre får stå öppen än att hoppet om frälsning uppges. Vad människor i denna situation ha fordrat av religionen är ett erkännande av lidandets verklighet och en väg ut ur det. Vad man begärt har inte varit rätt utan nåd, inte frihet utan frälsning, inte vedergällning utan misskund. Rättskravet och det religiösa behovet stå här som vitt skilda ting. Därför blir gudomens heliga rättfärdighet av annan art än mänsklig rätt. Pascal säger: »L'unité jointe à l'infini ne l'augmente de rien, non plus qu'un pied à une mesure infinie. Le fini s'anéantit en présence de l'infini et devient un pur néant. Ainsi notre esprit devant Dieu; ainsi notre justice devant la justice divine. Il n'y a pas si grande disproportion entre notre justice et celle de Dieu, qu'entre l'unité et l'infini. Il faut que la justice de Dieu soit énorme comme sa miséricorde; or, la justice envers les réprouvés est moins énorme et doit moins choquer que la miséricorde envers les élus.»<sup>15</sup>

Den skillnad, som här gjorts mellan helighet och rätt kunde också, och kanske med större verklighetstrohet, eftersom så vitt skilda föreställningar inordnas under det heligas begrepp, kallas en skillnad mellan uppfattningen av det heliga såsom vilja och uppfattningen av det såsom ordning. Ty också rätten är ju helig, så vitt den tänkes ha sin rot i en objektiv, övernaturlig verklighet. Ju mer viljementet betonas i uppfattningen av det heliga, desto svårare är det att därmed förena tron på en universell rättsordning; ju mera »ordningen» betonas, desto svårare är det att få rum för ett personligt gudsbegrepp.

Frälsningen får i båda fallen olika karaktär. I ena fallet sker den genom nåd från personligt tänkta gudamakters sida. I det andra fallet, mest konsekvent utförd av Buddha, består frälsningen i att komma loss ur hela livssammanhanget. Ty nåd och förlåtelse finnas endast hos personliga väsen; eftersom »ordningen» måste vara opåverkbar, blir konsekvensen, att den enda möjliga frälsningen ligger i att lösgöras ur »ordningens» räckvidd, men när denna är hela universums ordning, kan frälsningen endast betyda fullständig förintelse (att Nirvana har även andra, positiva drag, är ur denna synpunkt sett en inkonsekvens). Det är i grunden samma sak, om man säger att rättstanken leder till moralism och just därmed gör frälsningen ouppnåelig inom livssammanhangets ram.

<sup>15</sup> Pensées, Article X: 1 bis.

# DE MORALISKA FÖRESTÄLLNINGARNAS "SANNING".

AV PROFESSOR SIGFRID VON ENGSTRÖM, UPPSALA

I Price's Review of Morals (1758) hävdas med största energi, att de moraliska föreställningarna äro »sanna». De moraliska omdömena göra anspråk på att innehålla kunskap i samma mening som våra omdömen om nödvändighet och tillfällighet i skeendet eller om likhet och olikhet. Moralproblemet gäller om våra moraliska omdömen uttrycka en uppfattning av föremålen själva eller om de endast äro utsagor om föremålens verkningar inom oss. »Är rätt och orätt verkliga bestämningar hos handlingar eller blott kvaliteter hos våra psyken, utsäga de, kort sagt, vad handlingar äro eller blott förnimmelser, härflytande ur våra naturers särskilda beskaffenhet och struktur?»

Det är emellertid värt att observera, att Price i anslutning till sin kunskaps-teoretiska ståndpunkt bestämt avvisar alla teorier om att rätt och orätt skulle vara bestämningar, tillgängliga för sinnesförnimmelsen. Rätt och orätt äro intuitivt givna för *förståndet* liksom kausalitet, substans, materiens ogenomtränglighet och andra »idéer».

Sanning i denna bemärkelse måste enligt Price tillkomma de moraliska föreställningarna, såvida icke alla utsagor om rätt och orätt skola förlora mening. Utsäga icke de moraliska omdömena beskaffenheter hos de handlingar, som vi bedöma, utan endast våra egna reaktioner, blir allt lika rätt. Det är då lika omöjligt att uttala sig om rättheten i en handling som det är omöjligt att hävda sanningen i ett teoretiskt omdöme, om man menar, att allt är, som det synes vara. Äro åter de moraliska föreställningarna »sanna», få de moraliska omdömena evig giltighet. Ett ting är, oföränderligt, vad det är. En handling, som *är* rätt, kan aldrig mista denna egenskap. Price menar visserligen icke, att en och samma yttre handling alltid skulle vara rätt, resp. orätt. Förhållandena kunna i en viss situation göra rätt, vad som i en annan situation är orätt. Men principerna för det rätta handlandet äro oryggliga.

Det moraliska omdöme, som enligt Price gör anspråk på sanning, är utsägan-det av predikatet god om sanningskärlek och rättvisa och dylika ting. Det goda i denna bemärkelse är något omedelbart för förståndet givet. Det kan inte definieras eller härledas ur annat. Det moraliska omdömet's möjlighet hänger

på den specifika karaktären hos det moraliska predikatet god. Om det att vara god antoges likabetydande med lagenlig, samhällsnyttig eller liknande, skulle ej ett karakteristiskt moraliskt omdöme föreligga, blott ett konstaterande, att en viss handling vore samhällsnyttig etc. Denna tankegång har sedermera upptagits och utförts i G. E. Moore's Principia Etica och andra engelska framställningar av etiken.

Med tanke på problemläget i den svenska debatten har det ett betydande intresse att anknyta till Price. Under inflytande av Hägerströms moralkritik har alternativet i stor utsträckning uppfattats på samma sätt som hos Price, ehuru frågan besvarats på motsatt vis: De moraliska föreställningarna äro *icke* sanna, alltså äro de moraliska omdömena endast uttryck för våra reaktioner, vårt subjektiva ställningstagande. Den hägerströmska kritiken tar emellertid icke upp debatten exakt efter Price's linje, utan ställer alternativet: är det moraliskt rätta något *empiriskt* konstaterbart, något för vår objektiva iakttagelse givet, eller innebära våra moraliska föreställningar subjektiva reaktioner. Enligt det senare alternativet innebär omdömet »det är rätt att tala sanning» en utsaga av samma innebörd, som utsagan »så trevligt att träffa dig!» Med det sistnämnda utropet säger man ju ingenting alls om hurudan den person är, som man sammanstött med. Och det är svårt att hävda, att utropet skulle betyda utsägandet av en objektivt existerande trevlig beskaffenhet hos sammanträffandet. Det beror helt och hållet på min, ev. bådas, subjektiva reaktion, att det utlöser en angenäm överraskning.

Ett viktigt argument för Price är, att bestridandet av de moraliska föreställningarnas sanning skulle medföra som konsekvens, att man aldrig kan ta fel i inställningen till mänskliga handlingar, egna och andras. Allting är då, som det för ögonblicket tyckes vara — för var och en. Price har svårt att tänka sig en större absurditet än ett dylikt påstående.

Det är visserligen riktigt, att man icke av den hägerströmska ståndpunkten kan dra slutsatsen, att allt är tillåtet. Säger man först, att begreppsparet rätt—orätt saknar mening, kan man inte i nästa sats påstå, att det är *rätt*, om man gör, vad som faller en in. Emancipationen från all moral kan inte själv vara moraliskt rätt. Men tesen, att de moraliska föreställningarna sakna mening, innebär å andra sidan, att det endast är ett subjektivt tycke, om man stämplar något som *orätt*. Att sätta sig över de moraliska föreställningarna är då icke något orätt. Menar man med påståendet, att man har rätt att i alla avseenden göra, som man vill, ingenting annat, än att moralens åsidosättande icke är orätt, kan ingen invändning resas mot en sådan konsekvens av den hägerströmska moraluppfattningen.

I sin installationsföreläsning »Om moraliska föreställningars sanning» yttrade Hägerström: »Alltid skall visserligen den civiliserade människan på *ett* sätt känna ansvar för sina högsta värden realisation. Hon skall alltid frukta framför allt annat att svika sin uppgift i fråga om dem, att underlåta vad hon kan utföra . . . Hennes fruktan skall vara bestämd blott därav, att det här gäller hennes högsta värden, vilkas relativa förverkligande allena gör henne livet värt att leva.» Hägerström synes här räkna med värden, som äga prioritet. Men konsekvensen av hans ståndpunkt är, att individen icke alls begår något orätt eller felaktigt, om han sviker sina högsta värden. Klerkernas förräderi är i verkligheten icke något förräderi, inte mera än det är förräderi mot skärgården, om man på gamla dagar tröttnar på att tillbringa semestern där. De högsta värden, inför vilka den civiliserade människan skall känna ansvar enligt Hägerström, inta sin rangställning blott så länge man lockas av dem, och för de personer, som ha samma smak. Men ingen kan fordra, att andra skola dela hans smak, och ingen må på något sätt fördöma dem, som tycka olika. Uppskattar man inte räsvaktighet eller grymhet eller tyranni, så är det en ren smaksak. Eventuellt tycker jag inte om de ryska arbetslägrens gräsligheter. Men detta berättigar mig icke att säga, att de ryska lägren *äro* gräsliga. Om lägerkommendanten eller underbödlarna trivs med sin sysselsättning, är detta icke något orätt eller förkastligt. *Min* smak kan ju icke pretendera att bestämma över andra.

Om det etiska problemet tvingade oss att välja mellan alternativet »sanning» i de etiska omdömena eller fullständig godtycklighet i alla smakomdömen, vore situationen ganska bekymmersam. Det är svårt att desavouera Price, då han stämplar som det absurdaste av allt, att vi aldrig skulle vara berättigade att kalla ett handlings sätt verkligen bättre än ett annat. Axel Hägerström skulle nog ha känt sveket mot sina högsta värden som ett förräderi. Han skulle icke velat medgiva, att den hänsynslöst ärlige och trofaste endast för en godtycklig subjektiv värdering har företrädde framför den hållningslöse medlöparen. — Å andra sidan möter det stora svårigheter, att tillskriva de moraliska omdömena »sanning». Ätminstone tar det emot, om man vill göra gällande, att den moraliska godheten är något för våra sinnen eller för vår inre iakttagelse förnimbart på samma sätt som luktqualiteterna eller det växlande stämningsspelet inom oss.

Det har emellertid i detta sammanhang intresse att konstatera, att knappast någon etiker i hela moralfilosofiens historia förfäktat, att de moraliska omdömena ligga på samma plan som omdömen om sinneskvaliteter eller yttre ting. Det är betecknande, att Price, till vilken vi här anknutit, emedan han med osedvanlig programmatisk kraft gjort de moraliska omdömenas sanning gällande, noga understryker skillnaden mellan sinnesintryck och moraliska före-

ställningar. De moraliska idéerna äro lika litet som orsaksidéen och substansidéen förmedlade genom sinnesintryck. Den blotta iakttagelsen ger oss varken det ena eller det andra slaget av idéer. Price avvisar också tanken, att det goda — i moralisk bemärkelse — skulle kunna härledas ur en översinnlig vilja. Den hägerströmska förklaringen av de gängse moraliska föreställningarna går närmast ut på att moralen bottnar i antagandet av en översinnlig värld, från vilken de moraliska normerna hämtas. Price invände häremot, att den blotta fakticiteten av en högre vilja — gudomlig eller samhällelig — icke implicerar, att denna högre makt är god. Härmed är på visst sätt utsagt, att de moraliska omdömena icke äro existentialomdömen. Omdömet, att något är gott, ger icke uttryck åt uppfattningen, att detta något har en viss faktisk beskaffenhet. Den sanning Price tillskriver de moraliska omdömena är tydligen en »sanning» av särskilt slag.

Om moralfilosofien aldrig räknat med alternativet, att de moraliska omdömena skulle äga sanning i samma bemärkelse som empiriska satser, är det icke något inlägg i den etiska diskussionen att påvisa, att de moraliska omdömena icke utsäga något om tingens empiriska kvaliteter. Det är snarast ett argument à la »goddag — yxeskaft». Utgår man ifrån att alla omdömen, vilka avse att uttrycka något annat än sinneserfarenheter, sakna mening, blir visserligen följden, att de moraliska utsagorna, som ju icke uttrycka sinneserfarenheter, också äro meningslösa. Sir David Ross har mot denna uppfattning stillsamt invänt, att tesen om meningslösheten i alla omdömen, vilka icke återge sinneserfarenhet, själv icke är uttryck rätt och slätt för en sinneserfarenhet. Den är sålunda meningslös.

I varje fall är det överflödigt att ingående utreda, att de moraliska omdömena ej gälla empiriska kvaliteter. Något sådant har veterligen ingen påstått. De som förfäkta de moraliska omdömenas »sanning», åsyfta tydligen därmed något annat, än att godheten är en kvalitet, som uppfattas med ögat eller näsan. Är det riktigt, som Ewing påstår, att flertalet moralfilosofer i samtiden bekänna sig till tron på en objektiv moral, måste uppmärksamheten riktas åt annat håll, när riktigheten i denna uppfattning skall debatteras. De moraliska omdömenas »sanning» innebär något annat än riktiga utsagor om sinnenas och den inre iakttagelsens vittnesbörd.

Men *vad* frågan gäller, då man debatterar de moraliska omdömenas »sanning», är icke lätt att fixera. Det populära sedliga medvetandet rör sig knappast med distinkta begrepp på denna punkt. Problemet är icke endast att analysera fram, vad som ligger i det gängse moraliska bedömandet av mänskliga handlingar, och sedan söka att verifiera eller falsifiera den förhärskande åskådningen. Icke

heller kan den filosofiska debatten sägas ha utkristalliserat en entydig problemställning. Det vanskliga är att få grepp om vad själva frågan innebär.

Det är lätt nog att formulera den position, som avvisas genom förfäktandet av de moraliska omdömenas sanning. De som hävda sanningen i våra moraliska idéer, hysa i någon form den uppfattningen, att det har mening att *diskutera*, om en handling verkligen är rätt.

Om det skulle vara så, att politiker finnas, vilka arbeta för igångsättande av ett nytt världskrig, kan denna strävan eventuellt rubriceras såsom orätt. Våra moraliska omdömen innebära icke blott, att någon — vem som helst — är inställd i viss riktning, så att en handlings godhet är detsamma, som att den faktiskt eftersträvas. Uttala vi en förkastelse om dem, som tilläventyrs önska frambesvärja världskriget nummer tre, betyder förkastandet icke enbart utsagan, att ett nytt världskrig skulle komma olägligt för den, som opponerar sig däremot, men vore mycket lägligt, och alltså gott, för krigsivrarna. Det moraliska bedömandet innefattar påståendet, att även om somliga ha intresse av en ny världsomfattande kraftmätning, är deras önskan icke *riktig*. Mot de impulser, som faktiskt göra sig gällande, ställer man, vad som vore rätt att eftersträva. Tesen om de moraliska omdömenas sanning utsäger, att man *icke* vill acceptera alla tycken som naturliga och därför lika riktiga.

Härom torde enighet råda bland alla, som hävda de moraliska omdömenas »sanning». Vad som negeras, är någorlunda klart.

Som ovan antytts, är det väl också allmänt erkänt, att de moraliska omdömenas »sanning» icke innebär, att dessa omdömen äro utsagor om bestämningar, som kunna uppfattas med våra sinnen eller vår inre iakttagelse. Menar man detta med sanning, äro de moraliska omdömena icke »sanna».

Men frågan kvarstår, vad som positivt kan läggas in i utsagan att de moraliska omdömena äro »sanna». Om man som Price hänför de moraliska föreställningarna till »idéerna» och sålunda ställer dem i paritet med orsakstanken, substansbegreppet och liknande, måste en åtskillnad dock uppmärksammas. Kausaliteten uppfattas som faktiskt bestämmande skeendet, ehuru den enligt Price icke direkt kan iakttagas med våra sinnen. Men även om sedelagen aldrig helt bestämde något mänskligt handlande, skulle vi ändå säga, att den *beror* på det. Det goda är ett ideal, vilket kausaliteten icke är. Parallellen med de teoretiska idéerna ger därför, även om man antar densamma, föga vägledning beträffande arten av »sanning» hos de moraliska idéerna.

Då det goda har karaktären av ideal, synes det nödvändigt att på något sätt ställa det i relation till en strävande vilja, för vilken det är ideal. Men därmed inträder, förefaller det, den fatala situationen, att den, som icke är besjälad av



samma strävan, är urståndsatt att respektera idealet i fråga eller entusiasmeras av det. Så snart man härleder det goda ur praktiska tendenser av något slag, synes möjligheten att hävda »sanningen» i omdömena om det goda bortfalla. Stat pro ratione voluntas.

Etikens historia är rik på försök att utfinna något viljemål, som skulle kunna betraktas som centralt och allmänmänskligt. Detta skulle kunna utgöra rikt-punkten för den etiska strävan. Men om man lyckades påvisa något mål eller ideal, som *faktiskt* eftersträvades och *faktiskt* dominerade vår vilja, skulle därmed endast en naturnödvändig bestämningsgrund för viljan ha upptäckts. Om alla människor vore besjälade av lyckosträvan, skulle detta vara ett enkelt faktum, som man endast hade att konstatera. Lyckan vore icke ett ideal och icke något, som det vore *riktigt* att eftersträva. Man hade genom konstaterande av det dominerande viljemålet endast fastställt en tyngdlag, så att säga, för viljan.

Om det, som behagar var och en, är det goda för honom, får detta goda ingen myndighet, när det inte längre eller inte ännu tilltalar honom. Ingen strävan blir då den riktiga. Tänkes åter ett bestämt mål vara gemensamt och nödvändigt för alla människor, uteslutes av annan anledning kategorien det riktiga eller det i moralisk mening goda. Det goda ersättes av det naturnödvändiga.

Detta dilemma tvingar oss till slutsatsen, att *om* de moraliska omdömena skola äga »sanning», det goda måste vara föremål för viljans erkännande, men ändå icke vara satt av viljan på sådant sätt, att viljeinriktningen på det goda är faktisk och ofrånkomlig. Man måste i någon mening acceptera det goda, även när man åsidosätter det. De moraliska omdömenas »sanning» förutsätter något, som man kunde kalla en moralisk intuition, vilken gör sig gällande, även då den förnekas. Deras »sanning» blir då överensstämmelsen med den moraliska intuitionen. Denna är icke i varje ögonblick uttryck för vad som aktuellt viljes. Den aktuella viljan kan gå i helt annan riktning. Ändå finns intuitionen där som en inkapslad tendens.

Poängen i medvetandet om de moraliska föreställningarnas »sanning» skulle då vara, att det finns moraliska principer, som ingen kan undandra sig i den meningen, att ingen kan *helt* göra sig oberoende av dem. Även den som tror sig vara amoralisk, har i alla fall »moralisjukdomen» i blodet. Liksom det icke lyckas någon logikföraktare att helt frigöra sig från tankelagarna, så går det icke heller för någon amoralist att genomföra principen, att ingen har rätt, ej ens han själv.

Det är möjligt, att man inte kan uppställa någon enda konkret sedlig grund-sats, som erkänts »överallt, allestädes och av alla». Men det intryck av moraliskt kaos, som uppkommer, då man studerar framställningar av moralens

historia, korrigeras väsentligt, om man tillika efterforskar, vad som in nuce finns på olika håll.

Det är uppenbart, att en enskild individs moralitet icke uttömmande kan bestämmas genom protokollförande av hans egna handlingar och av hans principer vid bedömandet av dem. Ofta äro människor både sämre och bättre än sina principer. Om någon in abstracto predikar il sacro egoismo, lär det dock ej vara omöjligt att komma på honom med handlingar och bedömningsnormer, vilka markant avvika från den konsekventa egoismens program. Att varje anhängare av bergspredikans moral stannar långt under sina egna grundsatser, lär inte förnekas av någon. Vid konfrontationen med primitiva folkstammar ha kristna missionärer ofta frestats att överbetona motsatsen till den kristna moralen. Det vore också orätt att försöka bagatellisera den. Men samtidigt som både praxis och principer hos de vilda folken väsentligt avvika från bergspredikans moral, måste konstateras, att det hos dem över hela linjen finns *ansatser* till en kärleksmoral, som vetter i riktning mot bergspredikan. Ibland frestas man säga, att den kristna moralen visar, vad mänsklighetens moraliska tendenser gå ut på, när de bringas till full aktualitet.

Det var helt säkert fel, då man trodde sig kunna sammanställa en kodex av formulerade moralbud, vilka voro strängt allmänmänskliga i betydelse av medvetet insedda och praktiserade. Men det förefaller vara lika oriktigt, om man på grund av olikheterna i moralisk praxis och moraliska bud, drar slutsatsen, att det *icke* finns någon gemensam moralisk intuition. Det finns ingen breddgrad, där hjälpsamhet och pålitlighet avskys såsom svåra moraliska fel. Inte heller blir man någonstades hyllad som helgon, om man efter förmåga »maskar» och låter andra slita för sig.

Varje människas samvete är icke utan vidare identiskt med hennes aktuella moraliska medvetande. Samvetet är för handen mera som aning eller ansats. Varje ämbetsman gör anspråk på att vara opartisk och vederhäftig. Men det lär icke vara för någon fördolt, att vi alla ha mycket långt till att ens i princip realisera hänsynslös saktighet utan alla sidoblickar. På liknande sätt förhåller det sig över hela linjen med våra moraliska intuitioner.

Tar man hänsyn inte endast till den moral, som praktiseras och formuleras i konkreta bud, utan också till detta latent moraliska medvetandet, synes icke uteslutet att förfäktat antagandet av en allmänmänsklig etisk grundintuition. Denna sammanfaller icke med aktuellt förhandenvarande viljerörelser eller värderingar. Om så vore, skulle man aldrig med Axel Hägerström kunna tala om att »svika sin uppgift i fråga om» de högsta värdena. Man skulle endast kunna konstatera, att någon ändrat sig som den kvinna, vilken ej längre tycker om

fjölårets mod. Men det hade ingen mening att beteckna detta som svek mot de egna värdena. Kanske är det symptomatiskt, att även Hägerström — låt vara kanske i retoriskt syfte — använder denna terminologi. Det är just något för moralen utmärkande, att den vilar på grundsatser, vilka man håller heliga, men dock ofta »sviker». Överger man sin smak i andra stycken, kännes icke detta som svek.

En begriplig mening får talet om de moraliska omdömenas sanning, därest man i sina moraliska omdömen eftersträvar att ge uttryck åt den moraliska grundintuitionen. Förutsättes denna vara konstant till sin tendens, ehuru den i mänsklighetens och individernas existens oavlåtligt *svikes* — vari ligger att man på något sätt är medveten om den, men ändå åsidosätter den — äro de moraliska omdömena tillförsäkrade en giltighet, som visserligen icke är likbetydande med sanning i teoretisk bemärkelse, men har analogi med sanningen. Sanningen ligger däri, att ingen *kan radikalt* och *konsekvent* emancipera sig från de sedliga normerna. Varje försök i denna riktning är ett mer eller mindre medvetet *svek*.

# RELIGION OCH MORAL I SEPTUAGINTAS PROVERBIA-ÖVERSÄTTNING

AV PROFESSOR GILLIS GERLEMAN, LUND

Proverbia hör till de fria, ibland parafraaserande Septuagintaöversättningarna. Den omkostymring vishetstendenserna genomgått vid översättningen till grekiska, gäller såväl formen som innehållet. Ser man på den stilistiska nygestaltningen, äro tre drag särskilt påfallande. Översättaren har till följd av sin förtrogenhet med hellenistisk litterär tradition i stor utsträckning omformat originalets synonyma paralleller till antiteser. Med fin förståelse för vad grekiskt språkbruk kräver har han vidare dämpat ner eller avlägsnat många av förlagans bilder och metaforer. Ett tredje kännetecken på Proverbia-översättningens hellenistiska tendenser kan man finna i dess talrika anspelningar på olika grekiska auktorer.

När det gäller den sakliga omgestaltningen av ordspråken — och det är den som här främst skall sysselsätta oss — kan man i den grekiska översättningen iakttaga en glidning i religiös-moraliserande riktning, en tendens att ge texten en mera expressiv religiös-etisk formulering än den har i det hebreiska originalet. Den grekiske översättaren har ansett det nödvändigt att understryka sentensernas religiösa karaktär genom små förskjutningar i själva språkbruket. Så ha visheten och dess manifestationer i stor utsträckning blivit föremål för en viss omtolkning.

2, 11 MT »klokheden skall vaka över dig,  
insikten skall beskydda dig».

LXX »god klokhet skall vaka över dig,  
helig insikt skall beskydda dig».

»Klokheden» och »insikten» äro enligt israelitisk uppfattning manifestationer av visheten betraktad som en mysteriös, lyckobringande själslig habitus och behöva ingen speciell legitimering, som de fått i Septuaginta.

21, 16 MT »Den människa som far vilse från förståndets väg,  
hon hamnar i skuggornas krets».

LXX »Den människa som far vilse från rättfärdighetens väg» etc.

Till den lycka som visheten förmådde skänka hörde även långt liv. Enligt den grekiske översättaren är visheten inte vuxen att bära upp rollen av livgivare, som i stället tilldelats rättfärdigheten.

3, 18 MT »Ett livets träd är hon för dem som få henne fatt,  
och sälla må de prisas, som hålla henne kvar».

Att hålla fast vid visheten skänker framgång — en självklar tanke för hebréen. Översättaren är försiktigare och skriver i andra ledet, »och för dem som stödjat sig på henne såsom på Herren, är hon stabil».

19, 11 a MT »Förstånd gör en människa tålmodig».  
LXX »En barmhärtig man är långmodig».

Klokheden är för hebréen själsstyrka, den ger sin man lugn och jämvikt. För översättaren åter ter det sig nödvändigt att ge den moraliska betraktelsen ett mera expressivt uttryck. Genom att ersätta klokheden med barmhärtigheten har han formulerat satsen som en ren truism.

Liksom visheten och dess manifestationer ha även dårskapen och dåren i den grekiska versionen blivit omtolkade i religiös-moraliserande riktning. Hebreiskans många benämningar på »dåren» återges med förkärlek med orden ἀσεβής eller κακός, t. ex. 1, 7, 22, 32; 3, 35; 9, 7 f.; 13, 19; 14, 6. Även »dårskapen» har i översättningen fått en liknande moralisk accentuering, t. ex. 13, 16; 14, 18; 15, 2, 14; 17, 12; 26, 11.

Denna tendens att förtydliga och förstärka den religiösa och etiska orienteringen berör inte endast terminologien »vis — dåre», utan är ett genomgående drag i hela den grekiska Proverbia-översättningen. Endast några få exempel må anföras.

10, 26 MT »såsom ättika för tänderna och såsom rök för ögonen, så är den late för den som sänder honom», LXX »så är orättfärdighet (skadlig) för den som övar den».

11, 15 MT »den som går i borgen för en främling skall slås i kras, men den som hatar handslag, skall vara trygg», LXX »den som är ond handlar illa, närhelst han beblandar sig med en rättfärdig; han hatar ljudet av trygghet».

13, 11 MT »hoprafsad rikedom skall förminsкас, men den som samlat efter hand skall få mycket», LXX tillägger till första ledet »med orättfärdighet» och till andra »med gudsfruktan».

13, 19 a MT »en uppfylld önskan är ljuvlig för själen», LXX »de frommas önskningar ...».

19, 22 b MT »bättre är en fattig man än en lögnaktig», LXX »bättre är en fattig rättfärdig än en rik lögnare».

20, 8 MT »en konung som sitter på sitt domarsäte, rensar bort allt ont», LXX »en rättfärdig konung ...».

21, 9 MT »bättre att bo i ett hörn under taket, än huset gemensamt med en trätgirig kvinna», LXX tillägger i andra ledet »med orättfärdighet».

21, 22 MT »en vis kan storma en stad av hjältar och slår ned den starkhet som de hoppades på», LXX »... som de ogudaktiga hoppades på».

29, 23 MT »en människas högmod böjer ned henne, men den som är nedböjd till sitt sinne skall vinna ära».

LXX »högmod ödmjucar en man, men de ödmjuka befäster Herren med ära».

Hur skall denna omtolkning av Proverbiavisheten i LXX förklaras? Kanna vi veta något om de faktorer, religiösa och moraliska, som varit bestämmande för LXX Proverbias interpretation?

Georg Bertram påpekar, att vi här ha att göra med tendenser som redan finnas i det hebreiska originalet, nämligen att förmänskliga gudsbilden.<sup>1</sup> Utan tvivel är detta påpekande riktigt. Om man kan säga, att chokmafromheten betecknar ett förmänskligande av den teocentriskt präglade Jahverreligionen, så har LXX Prov. tagit ytterligare ett steg i samma riktning. Om de vise gentemot profeternas stränga uppenbarelsereligion, som ställde Gud och hans obetingade krav på människan i centrum, kunna kallas exponenter för en mera humaniserad fromhet, där i stället människan och hennes väl eller ve kommit i blickpunkten, då kan man säga, att dessa vise funnit en förstående uttolkare i den grekiske översättaren av Proverbia.

Det är emellertid en egendomlig felsyn av Bertram, då han söker förstå denna humaniserande fromhet som en specifikt judisk företeelse, ett utslag av judisk legalism. Det är inte riktigt, som Bertram gör gällande, att LXX Prov. skulle vara starkare präglad av vedergällningsläran än MT.<sup>2</sup> Om man betänker vilken dominerande roll vedergällningstanken spelar i den hebreiska chokmafromheten, måste Bertrams beläggställen framstå som helt intetsägande och ge intet stöd åt uppfattningen, att den grekiska översättningen representerar en legalistisk nyprägling av MT. Bertram anför LXX 16, 2, ett ställe om vars hebreiska motsvarighet vi inte kunna bilda oss en säker uppfattning, då LXX Prov. i början av kap. 16 är åtskilligt kortare än MT. I de sinsemellan nästan identiska

<sup>1</sup> ZAW 1936, s. 167.

<sup>2</sup> ib. s. 159.

ställena 14, 12 och 16, 25 går LXX på intet sätt utöver vad som säges i MT. Å andra sidan kan man finna exempel på att LXX Prov. tappat bort den i MT klart uttalade vedergällningstanken, såsom i 12, 21 a: MT »intet ont skall möta den rättfärdige», LXX »intet orättfärdigt behagar den rättfärdige». På samma sätt 11, 5: MT »den ostraffliges rättfärdighet gör hans väg jämn, men syndaren faller på grund av sin synd», LXX »rättfärdighet stakar ut ostraffliga vägar, men ogudaktighet samtycker till orättfärdighet».

Framför allt är det emellertid en annan egenhet i LXX Prov. som Bertram stämplar som judisk, nämligen schematismen och uniformiteten i den sedliga värderingen. Den rika etiska vokabulären i originalet har av översättaren starkt reducerats och återförts på ett fåtal gemensamma nämnare. Särskilt ha κακός och κακία uppsugit en rad hebreiska mer eller mindre adekvata ekvivalenter. Den normala motsvarigheten till κακός är hebr. רע. Därjämte förekommer κακός (κακία) i LXX Prov. för ytterligare ett tiotal hebreiska ord. Sammanlagt förekommer enbart κακός nära 100 gånger i LXX Prov., därav i ej fullt hälften fall som motsvarighet till former av st. רע. Som redan antytts anser Bertram den uniformering och förträngning av den etiska uppfattningen som ligger i detta språkbruk karakteristisk för den judiska lagfromheten med dess onyanserade moraluppfattning.<sup>3</sup>

Bertram har rätt så tillvida, att man inom judendomen kan konstatera en reducering och uniformering av den etiska vokabulären. Men denna har en i hög grad särpräglad karaktär. Den innebär en koncentrerings inte endast av den etiska terminologien utan av hela den sedliga värderingen kring lagen. Dess signatur är thora, νόμος. Skall man nämna en för judisk moralism och legalism karakteristisk term, blir det inte LXX Prov:s älsklingsord κακός utan ἄνομος eller παράνομος.<sup>4</sup> I fråga om användningen av dessa termer intar LXX Prov. en särställning inom LXX på ett sätt som belyser faran av att skära hela den grekiska översättningen av Gamla testamentet över en kam. κακός förekommer utanför LXX Prov. mer än 200 gånger i de kanoniska böckerna, men väl att märka, i mer än 180 fall som en fullt naturlig ekvivalent till ורע. Av de övriga omkring 20 ställena, där κακός sålunda ej är legitimerat av hebr. רע, finnas ungefär hälften, 9 st., i den grekiska Jobsboken, som i många avseenden visar märkliga överensstämmelser med LXX Prov.

Kan man sålunda säga att LXX Prov. visar en påfallande förkärlek för κακός, är motsatsen fallet när det gäller med νόμος sammansatta vokabler. I LXX, med undantag för LXX Prov., fungera ἄνομος etc. i stor utsträckning

<sup>3</sup> Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, III, 1935 ff., s. 480.

<sup>4</sup> C. H. Dodd, The Bible and the Greeks, London 1935, s. 78 ff.

som gemensam nämnare för den etiska vokabulären. Så förekommer ἀνομία sammanlagt mer än 200 gånger i LXX:s kanoniska böcker, därav i LXX Prov. endast en enda gång, 13, 11. ἀνομία har i sig uppsugit inte mindre än 24 olika hebreiska vokabler. ἄνομος förekommer totalt 90 gånger varav i LXX Prov. på 9 ställen. ἄνομος användes som ekvivalent för 21 hebreiska ord. Här uppväges skillnaden mellan LXX Prov. och den övriga LXX i någon mån därav, att παράνομος finns på 25 ställen i LXX Prov. (totalt 45 ställen i LXX:s kanoniska böcker).

I detta sammanhang måste också påpekas den påfallande frihet, med vilken LXX Prov. återger själva nyckelordet תורה. Medan detta ord i Psaltaren alltid, i Pentateuken och Profeterna med mycket få undantag återges med νόμος har LXX Prov. förutom νόμος ett flertal ekvivalenter: θεσμός, λόγος, νόμιμα, νομό-θεσμος, τάξις. Proverbiaöversättaren har ej på samma sätt som är fallet med översättarna av Pentateuken, Psaltaren och profetskrifterna uppfattat תורה som en teknisk term.

Den särställning LXX Prov. intager med avseende på den etiska vokabulären, talar starkt emot uppfattningen att översättaren skulle vara ett språkrör för judisk legalism. Tvärtom saknar hans etik på ett markant sätt den legalistiska synen. Den schematism i fråga om etisk värdering som obestriddigen präglar även LXX Prov., bär inga specifikt judiska drag, lika litet som den religiösa omtolkningen av vishetsentenserna. Att vi ha här att göra med en översättare, som står främmande för den ortodoxa judiska inställningen till lagen, framgår måhända allra klarast, om vi ge akt på det pedagogiskt-intellektualistiska drag som präglar LXX Prov. Det är åter Bertram, som med utgångspunkt från den i LXX vanliga översättningen av מוסר med παιδεία, påpekat, att vi i den grekiska översättningen ha en psykologisering av strafföreställningen.<sup>5</sup> Den gammaltestamentliga, teologiskt präglade tanken på Guds tuktan, tillrättavinsning har i LXX genom översättningen παιδεία, uppfostran, undervisning, kommit på glid mot en mera rationalistisk och psykologiserande inställning. I själva verket är även denna företeelse ett led i den större omvandlingsprocess varom vi tidigare talat och som går ut på att ersätta den gammaltestamentliga uppenbarelsereligionen med en antropocentrisk, humaniserad fromhet. Även detta pedagogiskt-moraliserande drag vill Bertram sammankoppla med den judiska legalismen. LXX:s παιδεία är enligt Bertram i sista hand en lagundervisning, fastän han nödgas medge, att denna tanke finnes uttryckligen formulerad endast på ett ställe, IV Mack. 5, 34. Här visar sig åter faran av att, som Bertram, betrakta senjuden-

<sup>5</sup> Der Begriff der Erziehung in der griechischen Bibel, i: Imago Dei, Beiträge zur theologischen Anthropologie, Gustav Krüger dargebracht, Giessen 1932, s. 33—51.



domen inklusive LXX som en homogen storhet och bortse ifrån dess rikedom på nyanser i religion och etik. Vad LXX Prov. beträffar saknar tanken på Guds παιδεία varje anstrykning till legalistisk betraktelse. Då Bertram säger: »in der Zucht des Gesetzes findet das Judentum Leben und Seligkeit» (Prov. 24, 27 LXX: »das Gesetz lässt gute Erziehung leuchten wie ein Licht . . .»),<sup>6</sup> är detta direkt felaktigt och ägnat att ge en skev bild av LXX Prov. Citatet är i stället hämtat ur Ecclesiasticus 24, 27.

Av det vi hittills lärt känna såsom för LXX Prov. konstitutiva drag, är det tydligt att denna bok står främmande för det specifikt judiska i religion och etik. Dess antropocentriska, humaniserade fromhet, dess frihet från legalistiska tendenser, dess pedagogiskt-moraliserande intresse, alla dessa faktorer leda bort från judendomen till den grekiska världen. Redan den stora förtrogenhet med hellenistisk litterär tradition, vilken som vi nämnt, är så starkt framträdande, när det gäller LXX Prov:s yttre form, gör det naturligt, att man frågar sig, om inte denna översättning även i den sakliga tolkningen är influerad av hellenistiska strömningar. Frågan om LXX:s förhållande till grekisk filosofi är inte ny. En rad forskare, framför allt från förra seklet, ha från skilda utgångspunkter angripit problemet utan att man kan tala om någon consensus. Oenigheten beror till stor del på, att man inte tillräckligt beaktat den vitt skilda karaktären hos olika delar av LXX, utan i alltför hög grad betraktat hela översättningen som ett enhetligt verk. Därtill kommer ytterligare, att man ofta utgått från en felaktig frågeställning. I mycket stor utsträckning har frågan om LXX:s påverkan från filosofiskt håll kommit att enbart gälla inflytelser från den äldre grekiska filosofien med dess intresse för begreppsanalys, logiska och kunskapsteoretiska spekulationer etc. Freudenthal t. ex. söker med hjälp av en stickordsmetod komma åt vissa för grekisk filosofi betydelsefulla termer och pröva deras innebörd i LXX.<sup>7</sup> Bortsett ifrån att Freudenthal ej tar vederbörlig hänsyn till LXX:s karaktär av översättning, är hans metod, speciellt när det gäller LXX Prov., som han i stor utsträckning lägger till grund för sin undersökning, av mycket tvivelaktigt värde. Det vore i själva verket ett tämligen vanskligt företag för en översättare att göra Proverbia med dess övervägande praktiska syftning till språkrör för platonisk eller aristotelisk filosofi. Att Freudenthals svar på frågan, huruvida LXX visar påverkan av grekisk filosofi, blir ett kategoriskt nej, är därför inte ägnat att förvåna. Det hellenistiska tänkande, med vilket judendomen kom i kontakt och från vilket en påverkan på LXX är mest plausibel, hör hemma i de stora efteraristoteliska skolorna. Den

<sup>6</sup> *Imago Dei*, s. 51.

<sup>7</sup> *Jewish Quarterly Review*, 1889—90, s. 205 ff.

riktning, man framför allt har anledning att tänka på, är stoicismen med dess religiösa stämmningsläge och starka etiska intresse.

I själva verket har den stoiske filosofen, åtminstone vid första anblicken, åtskilligt gemensamt med den hebreiske vishetsläraren. Båda syfta i sin förkunnelse mot ett likartat mål: att förhjälpa människan till lycka. Båda känna sig som förmedlare av gudomlig vishet, hemligheter som uppenbarats för dem. Liksom den hebreiske vise indelar även stoikern mänskligheten i två skilda grupper, visa och dårar.

Djupare sett är emellertid det som skiljer ännu mera påfallande. Den lycka, som den stoiske vise genom sin förkunnelse ville förmedla, var inte yttre framgång, rikedom, inflytande, hälsa, avkomlingar etc. utan behovslösheten, själstyrkan och sinnesron. Och i överensstämmelse med detta syfte måste också hans undervisning bli en annan än den hebreiske vishetslärarens. För det yttre livets mångahanda har stoikern föga intresse, utom som bilder för de djupare sanningar, han förkunnar. Inte i det yttre livets olika utgestaltning ligger skillnaden mellan den vise och dåren, utan i det olika sätt, på vilket människorna bära sitt öde, tåligt och glatt eller under gråt och klagan. Man skulle rentav kunna säga, att den gammaltestamentlige vishetslärarens livssyn betänkligt påminner om den ståndpunkt som stoikern bekämpar och föraktar: dårens, med alla hans materiella omsorger och bekymmer, hans positiva värdering av rikedom, av arbetsamheten som en väg till framgång, hans intresse för sällskapsliv och etikettsfrågor m. m.

Gå vi så till LXX Prov., kunna vi konstatera att dess modifiering av originalet står i överensstämmelse med stoicistiska tendenser och på vissa punkter synes få sin enklaste förklaring, om vi räkna med en av stoisk livssyn influerad översättare. Den religiöst-moraliserande omtolkningen av vishetssentenserna som vi funnit i LXX Prov. stämmer väl med grekisk och speciellt stoisk uppfattning. Den stoiska filosofien har en omisskännelig religiös grundton. Stoikern förkunnar tillvarons ändamålsenlighet. Allt är förutbestämt och förnuftigt inrättat. Denna tanke har smält samman med tron på en gudomlig försyn och gjort den stoiske vise till en religiös förkunnare, genom vilken Gud själv talar och till en själasörjare, som tröstar de svaga och förmanar de självbelåtna. Denna religiöst bestämda livssyn präglar även uppfattningen av visheten och den vise. Visheten är för stoikern inte ett ensidigt intellektualistiskt begrepp. Den är summum bonum, inbegreppet av allt gott som kan sägas om en människa, liksom dårskapen är summum malum, sammanfattningen av allt ont. Den vise äger på alla områden av livet fullkomlig insikt och allt vad han gör, är riktigt. Han, och endast han, förstår alla yrken, han är den rätte härskaren, härföraren,

läkaren, talaren, diktaren etc. Den vise är vidare, och det är i detta sammanhang det viktigaste, även i religiösa ting den fullkomlige, den ende verkligt fromme. Omvänt är dåren en i alla avseenden misslyckad individ och i religiöst avseende gudlös. Därför kan t. ex. Chrysippos säga, att alla oförnuftiga äro ogudaktiga,<sup>8</sup> medan den vise betecknas som θεοσεβής eller som εὐσεβής καὶ θεοφιλής.<sup>9</sup>

Bakom denna identifiering av den vise och den fromme ligger den äktgrekiska tanken, att rätt insikt leder till rätt handling, framlagd av Platon i Protagoras och andra dialoger. Här framträder klart skillnaden mellan judisk och grekisk uppfattning av visheten. Å ena sidan en nationell förträngning, som identifierar visheten med thorastudiet, å den andra en vidgning av gränserna, så att visheten får en universell syftning och i sig innesluter såväl praktiska och teoretiska kunskaper som religion och moral. Det är mot bakgrunden av denna senare konception av visheten som den religiös-moraliska omtolkningen i LXX Prov. måste ses.

Även den tendens till schematisering och uniformisering som är tydlig i LXX Prov., när det gäller den etiska värderingen, har en exakt motsvarighet i stoisk livssyn. Stoikerns måttstock för den sedliga bedömningen saknar alla graderingar och hans moraluppfattning är starkt schematisk. Människan är, säger Chrysippos, lik Zeus, om hon är vis. Men kommer hon endast en aln under denna dygdenivå, är hon strax absolut dålig, liksom simmaren, som kommer endast en aln under vattenytan, drunknar lika säkert som om han befunne sig på havets botten.<sup>10</sup> Även för stoikern blir LXX Prov:s älsklingsord, κακός jämte φαῦλος, ett sammanfattande uttryck för den moraliskt förkastlige, synonymt med ἀφρων och ἀπαίδευτος.

Det finns vidare i LXX Prov. åtskilliga detaljinterpretationer som få sin naturliga förklaring, först om de förstås som en återspeglning av brytningen mellan gammaltestamentlig vishet och en stoicistiskt influerad livsuppfattning. Sålunda är inställningen till det praktiska livet och dess triviala omsorger ej helt densamma i översättningen som i originalet. Särskilt ha den hebreiske vishetslärarens ständigt återkommande uppmaningar till flit som en väg till rikeedom och hans lika vanliga förkastelse-domar över lättjan i mycket stor utsträckning omtolkats i LXX Prov.

10, 4 MT »fattig blir den som arbetar med slapp hand,  
men de flitigas hand blir rik»,

<sup>8</sup> III 661.

<sup>9</sup> III 608, 567; Zenon I 216.

<sup>10</sup> III 245.

- LXX »fattigdom böjer ned en man,  
men de modigas (ἀνδρείων) händer bli rika».
- 10, 5 MT »den som samlar in om sommaren är vis,  
men den som sover i skördetiden är en skam».
- LXX »den vise räddas undan hettan,  
men den laglöse blir bränd av vinden under skörden».
- 10, 26 MT »såsom syra för tänderna och såsom rök för ögonen,  
så är den late för den som sänder honom åstad»
- LXX »... så är laglöshet för dem som praktisera den».
- 12, 24 MT »de flitigas hand skall få makt,  
men lättja blir träldom».
- LXX »de utvaldas hand kommer med lätthet till makt,  
men de svekfulla bli till byte».
- 12, 27 MT »den late (eg. lättjan) fångar inte sitt byte,  
men människans dyrbara ägodel är att vara flitig».
- LXX »en svekfull får ej upp något villebråd,  
men en ren man är en dyrbar ägodel».
- 19, 24 MT »den late gömmer sin hand i fatet  
och för den ej åter till munnen».
- LXX »den som orättfärdigt döljer sina händer i skötet ...».
- 20, 13 a MT »älska inte sömn, på det att du ej må bli fattig».
- LXX »älska inte att förtala, på det att du ej må bli borttagen».
- I 24, 30 f. skildras som ett avskräckande exempel den lates vanskötta åkrar.
- MT »jag gick förbi en lat mans fält  
och en oförståndig människas vingård.  
Och se, den var helt överväxt med törnen  
och dess yta var täckt av tistlar  
och dess stenvmur var nedbruten».
- I LXX är det inte tal om försumlighet i arbetet, utan om den oförståndige, som  
måste övervakas på samma sätt som en åker eller en vingård:  
»såsom en åker är en oförståndig man  
och såsom en vingård en människa som saknar förstånd.  
Om du lämnar honom åt sig själv, förtorkar han,  
han blir helt överväxt med gräs och övergiven  
och hans stenvmurar brytas ned».

På samma sätt händer det att alltför ohöljt lovtal över rikedomens omtolkas i LXX Prov.

14, 24 a MT »de vises krona är deras rikedom»

LXX »de vises krona är en klok man» (πανούργος).

En innebörd som är ungefär motsatt originalets har LXX Prov. givit 14, 23. MT »av all möda kommer vinning, men tomt prat leder endast till brist».

LXX »hos var och en som gör sig bekymmer, finns överflöd, men den som är nöjd och oemottaglig för smärta, skall leva i armod». Meningen synes vara, att endast den fattige kan vara sorglös, medan rikedomens alltid för med sig oro och bekymmer.

23, 4 MT »möda dig inte för att bli rik, avstå därifrån, om du är vis»

LXX »om du är fattig, mät dig inte med en rik, drag dig tillbaka med din insikt».

LXX har här givit texten en något annan innebörd och dess grekiska formulering är helt i enlighet med stoikernas ständiga maning att acceptera livet sådant det är, nöja sig med den roll, man tilldelats. Visheten ger kompensation för yttre misslyckande. Efter 17, 6 har LXX Prov. ett tillägg, 6 a: τοῦ πιστοῦ ὄλος ὁ κόσμος τῶν χρημάτων, τοῦ δὲ ἀπίστου οὐδὲ ὀβολός.

Ingen kan misstaga sig på, att vi här ha en hellenistiskt präglad, retorisk formulering. Till sin innebörd påminner satsen om stoikernas uttalanden om den vise, som äger all rikedom. Det må vara nog att hänvisa till några ställen hos Chrysippos, III 590, 593, 598.

Till sist skall här endast beröras en svårbegriplig formulering i LXX Prov., som får god mening, om den ses i ljuset av stoisk naturuppfattning. Det är det berömda ställe, där Vishetens preexistens skildras. Enligt MT var Visheten hos Gud såsom hans וְיָחִיד, 8, 30. Det hebreiska ordet är oklart till sin innebörd men har av massoreterna sannolikt fattats i betydelsen »byggmästare». Även LXX har inlagt samma mening i ordet men skriver: ἡμην παρ' αὐτῷ ἀρμόζουσα. Här preciseras Vishetens roll vid världsskapelsen på ett intressant sätt: Visheten avpassar, skapar harmoni. Detta är en tanke som hör hemma i stoicistisk naturuppfattning. Då allt i världen är genomströmmat av den gudomliga visheten, följer därav att världen är fullkomlig. Tingens fullkomlighet framträder i deras harmoniska skönhet och deras ändamålsenlighet. Varje sak och varje varelse i världen är skapad för att tjäna till någon annan saks

eller varelses bästa: växterna till föda åt djuren, djuren till föda och till hjälp åt människan etc.

Det gäller om LXX Prov. liksom om LXX i stort, att dess av filologisk metod och av historiskt betraktelsesätt oregrerade interpretation löper risken att bli en tummelplats för främmande idéer och föreställningar. Den miljö, i vilken denna översättning tillkommit, världsstaden Alexandria med dess starka andliga aktivitet, gör denna fara ännu större. Ingenstädes voro judarna så som i Alexandria utsatta för hellenistiskt inflytande. De breda skikten av judendomen ha visserligen även här intagit en ytterst avvisande hållning, som renderade dem anklagelser för misantropi. Andra vände däremot sin fädernetto ryggen och gingo helt över till det andra lägret. Men flertalet av de bildade intogo en mellanställning. Utan att bryta med judisk tro och sed hade de den största förståelse för värdet av hellenistisk bildning. Av denna tongivande riktning ger Aristeasbrevet en intressant teckning, 121 f.

Samma skiftning finner man även i hela den efterbibliska judiska litteraturen: en partikularistisk och legalistisk riktning och en friare, med liten eller ingen anknytning till lagen. Till den förra höra t. ex. Tobit, Judit, I och II Mack., till den senare Sapientia. Till detta grekvänliga skikt hör även översättaren av Proverbia.

De reminiscenser av hellenistisk filosofi som kunna påvisas i LXX Prov. berättiga oss inte till att beteckna översättaren som en stoisk filosof. Vad vi finna är en moderat inställning till hellenistisk kultur och tänkande, ett förstadium till den längre gående hellenisering som är ett faktum hos Philon. LXX Prov. är ett dokument över konfrontationen mellan gammaltestamentlig fromhet och grekisk filosofi i ett av dess begynnelsestadier. Gränsen mellan de båda har ännu inte blivit flytande på samma sätt som senare blev fallet, och om något allvarligt hot mot den judiska fromheten kan man ännu inte tala. Den välvilliga inställning till hellenistisk kultur som lyser fram ur LXX Prov. har avsatt sina tydligaste spår i översättningens stilistiska utformning. Men på samma gång är det obestridligt, att även hellenistiskt tankegods, i första hand av stoiskt märke funnit vägen in i LXX Proverbias interpretation.

# EROS OCH AGAPE INOM SEXUALMORALEN

AV LEKTOR FOLKE HOLMSTRÖM, LINKÖPING

Vid första påseende kan måhända sammanställningen: »Eros och agape inom sexualmoralen» förefalla överraskande. När man inom den nyare teologien i anslutning till Anders Nygrens idéhistoriska analys av den kristna kärlekstanken<sup>1</sup> har skilt mellan eros och agape, har det varit fråga om att fixera egenarten inom gudsförhållanden av motsatt struktur. Är det inte långsökt eller vågat att försöka spåra verkningar av denna principmotsats på ett så helt inomvärldsligt område som det inbördes förhållandet mellan könen?

I den mån emellertid religionen innebär en människans totalreaktion mot tillvaron, förefaller det ej orimligt att antaga ett sådant mer eller mindre dolt samband mellan förhållandet mellan människan och Gud och förhållandet mellan man och kvinna. I varje fall inom kristen tro, som uppfattar Gud såsom tillvarons suveräne Herre, innesluter gudsförhållandet också en bestämd relation till världen och medmänniskorna, till natur och kultur, till hem och samhälle.

På ett i kristenhetens långa historia ganska unikt sätt ha i våra dagar den kristna sexualmoralens principer och praxis råkat i brännpunkten för den offentliga debatten. Under sådana förhållanden har den teologiska etiken all anledning att undersöka, huruvida den religiösa strukturmotsatsen mellan eros och agape kan vara ägnad att skänka ökad klarhet över vad en specifikt kristen hållning på detta livsområde innebär.

Den moderna debatten om kärleken mellan könen har i stor utsträckning bestämts av ett pendlande mellan en idealistisk och en naturalistisk livssyn: för den förra är kärleksupplevelsen företrädesvis en erfarenhet av själarnas andliga harmoni, för den senare företrädesvis en utlösning av kropparnas sinnliga driftspänning. Är denna motsats mellan en idealistisk och en naturalistisk livsbetraktelse ett uttryck för en genuint kristen livsstämning eller sammanhänger den med världsåskådningens förutsättningar av annan art? Särskilt i anglosachsiska länder har »den moderna ungdomens uppror» vänt sig mot den

<sup>1</sup> Anders Nygren: Den kristna kärlekstanken genom tiderna. Eros och agape. I (1930) —II (1936).

livsfientliga asketism och det konventionella pryderi, som anses utmärkande för en kristen sexualmoral. Är det då verkligen en genuint kristen hållning, som angripes, när en populär uppfattning hos stora grupper betraktar såsom kristen helt enkelt den, som »är rädd för sin kropp»? Är detta icke snarare en attityd, som tillhör en platoniserande livsstämning? Åtminstone berättar Porphyrios' biografi om Plotinos, att han »syntes blygas att vara i en kropp».<sup>2</sup>

Vår första och grundläggande uppgift blir att genom en *systematisk strukturanalys* försöka framställa motsatsen mellan de religiösa världar, som benämns eros och agape, och därefter efterfråga, hur olikheten i religiös livssyn återverkar på värdesättningarna inom sexualmoralen. Finnes det en mot eros och en mot agape svarande sexualmoral? Kan spänningen inom modern västerländsk syn på sexualproblemen återföras på influens från två motsatta livssyner, som vi efter deras ursprung kunna benämna den genuint kristna och den genuint platonska?

I den mån utrymmet det medger, skulle jag därjämte vilja meddela några stickprov ur ett modernt *idéhistoriskt material*, där den använda arbetsmetodens fruktbarhet kan demonstreras. De äro hämtade ur en påbörjad undersökning över brottningen mellan mera lutherskt och mera nyplatoniskt influerade argument i den moraliska debatten om äktenskapet under jämnt ett och ett halvt sekel — från Friedrich Schlegels »skamlösa» roman »Lucinde» 1799 och Friedrich Schleiermachers anonyma försvarsskrift för den 1800 fram till kritiken av Sven Stolpes »Sakrament. En roman om kärlek» 1949.

## A. RELIGIONSSTRUKTUR OCH SEXUALMORAL

Grundläggande för hela vår västerländska kulturvärld är som bekant den utprägling av erotstanken, som Platon givit i dialogen »Symposion», och där är själva utgångspunkten en direkt motsättning mellan »den himmelske» och »den vulgäre Eros». Redan i Pausanias' tal ställes »den allmänneliga eller vulgära Afrodites» Eros, d. v. s. den sinnliga kärlekens dragning mellan man och kvinna, såsom låg och skamlig i motsats till »den himmelska Afrodites» Eros, den antika gossekärleken, som förbinder sig med pedagogisk och filosofisk lidelse och därför leder till den högsta dygd. »Lågsinnad är just den vulgäre älskaren, som älskar kroppen mer än själen», heter det där. »Den åter, som

<sup>2</sup> Porphyrios: Vita Plotini (ed. R. Volkmann, 1883), c. I., här citerat efter Alf Ahlberg: *Filosofiens historia från den äldsta grekiska antiken till våra dagar* (3:dje omarb. uppl. 1946, s. 216) och Herbert Preisker: *Christentum und Ehe in den ersten drei Jahrhunderten. Eine Studie zur Kulturgeschichte der alten Welt* (Neue Studien zur Geschichte der Theologie und der Kirche 23, 1927), s. 33, 230 (not 338).



älskar själva det goda sinnelaget, är beständig livet igenom, då han fäst sig vid något beständigt.»<sup>3</sup> Men det är först genom den högre visdom från de grekiska mysterierna, vari Sokrates blivit invigd av sierskan Diotima från Mantinea, som det blir expressivt fastslaget, att Eros blott genom att i allt mer sublimerad flykt vända sig bort från den sinnliga skönheten hos enskilda kroppar och själar kan nå kontakt med den högsta idévärlden, där det i och för sig sköna uppenbaras — det himmelskt och oförgängligt sköna, som tillika är det högsta och enda goda.<sup>4</sup>

Därför att Platon fattar »den himmelska Eros» såsom begärande kärlek till idévärldens högre liv och kontrasterar den mot människans begär efter sinnevärldens jordiska ting, etableras en tragisk spänning och splittring mellan andeliv och sexualliv i människans väsen.<sup>5</sup> Med sin intellektuella strävan, sitt estetiska svärmeri och sin sedliga kamp, med alla de andliga krafter, som i sin längtan uppåt mot värdenas evighetsrymd konstituera hennes idealitet och religiositet, är människan stadd på flykt bort från sin sexualitet, »den vulgära Eros», som drar henne nedåt och binder hennes traktan vid den lägre, jordiska och förgängliga sidan av hennes eget och världens väsende. Sålunda blir hinsidesvänd världsflykt, asketisk livsstil och skräckblandad misstro mot kroppen såsom det ondas säte något konstitutivt för den platoniska livsställningen i alla dess former. Väl rymmes inom dess ram — såsom redan en jämförelse mellan Platon och hans störste fortbildare Plotinos visar — en rik skala av nyanser mellan radikalt världsundflyende och esteticerande världsbesjälande, eftersom sinnevärlden ännu såsom fallen, timlig existensform bevarar en avglans av den eviga världens skönhet.<sup>6</sup> Men för ett positivt accepterande av människans sexualliv finnes näppeligen något utrymme inom den platoniserande moralens rāmärken.<sup>7</sup>

<sup>3</sup> Platon: Symposium, 180—185, citerat efter Lindskogs tolkning, I (1920), s. 266—272.

<sup>4</sup> Platon, a. a. 201—212, resp. Lindskogs tolkning, I, s. 292—305.

<sup>5</sup> Jfr Rolf Lagerborg: Die platonische Liebe, 1926, Kap. II, spec. s. 26—27: »Dem Platon fehlt Verständnis für das Weib als Geschlechtswesen und seine Missachtung gegenüber der geschlechtlichen Liebe ist offenbar.»

<sup>6</sup> Jfr bl. a. Albert Nilsson: Svensk romantik. Den platoniska strömningen, 1916, s. 13, 26—38, Gustaf Aulén: Den kristna gudsbilden genom seklerna och nutiden, 1927, s. 123, Anders Nygren, a. a. I, s. 141—142, Gustaf Ljunggren: Det kristna syndmedvetandet intill Luther, 1924, s. 199:

»I denna metafysiska grundsyn av nyplatonisk färgning har den dubbla sedligheten inom katolicismen sin djupaste rot.»

<sup>7</sup> Herbert Preisker, a. a. s. 34—35, framhåller, att Plotinos och Porphyrios ha infört en sedlig rangordning mellan människorna som är okänd för stoikerna och som ställer sexuella asketer andligt högre än gifta personer: »Es werden also zwei Klassen von Menschen unterschieden, die Verehelichten und die Ehelosen; die letzteren gelten als die höher Stehenden. Es gibt eine doppelte Stufe der Moral: Heiraten zum Zweck der Kinderzeugung ist erlaubt, aber zur Lebenshaltung der Vollkommenen gehört geschlechtliche Aszese.»

Därför att eros såsom religiös princip är uppåtriktad, kommer den att stå i markerad motsats och öppen konkurrens till den naturliga kärleken, vare sig man fattar denna såsom övervägande erotisk eller övervägande sexuell attraktion mellan man och kvinna. Såsom religiös princip är däremot agape nedåtriktad, och därför kan den på ett helt annat organiskt sätt bli kontinuerligt förbunden med människans erotiska drömmar och sexuella driftliv. Här råder sålunda ej från början någon strukturmotsats mellan himmelsk och jordisk kärlek, mellan andlighet och sinnlighet, utan just människans naturliga driftliv kan bli det jordiska »lerkärl», som fylles av den »översvinnliga kraft», som ovanifrån härflyter ur den himmelske Faderns kärlek (2. Kor. 4: 7, Rom. 5: 5).

Då kärlek vidare i agapes mening icke som i eros' är blott begärande åtrå, utan framför allt *skänkande* hängivelse och offrande tjänst, behöver i dess sammanhang inte ens den sinnliga kärleken bli ensidigt krävande, utan kan få sin präglning av på en gång givande och mottagande.

Såsom i särskild mening nådens religion erbjuder evangeliet sålunda särskilda möjligheter till en organisk kultursyntes mellan naturvuxet och andeingivet just på sexualmoralens fält. Den motsats mellan det sexuella och det sedligt-religiösa, varmed flertalet högre kulturreligioner laborera, är här i princip genombruten. Därför har den kristna sedligheten i själva verket helt andra principiella möjligheter än den hellenistiska bildningsreligionen att på ett fruktbart sätt realisera det i vår sportbetonade tid ofta anförda lösensordet från det gamla Hellas: »En sund själ i en sund kropp».

Efter denna grundläggande analys av den motsatta strukturen i eros' och agapes religiösa system gå vi nu att uppvisa, hur den mera konkret träder i dagen i en rad dogmatiska huvudfrågor.

I. Accepterandet av människans könsliv inom kristen sedlighet kan sägas ha sin dogmatiska grund i tron på Gud såsom Skapare. *Med den bibliska skapelsetron följer en hög värdesättning av hela den jordiska tillvaron såsom ursprungligen god* — såsom en gåva ovanifrån: »Ty allt vad Gud har skapat är gott och intet är förkastligt» (1. Tim. 4: 1—6). Till det mest omistliga i det arv kristendomen fört med sig från sitt ursprung i judendomen hör G.T.:s positiva syn på sexuallivets lyckomöjligheter, dess stränga äktenskapliga moral och dess glädje över blomstrande barnskaror. Det är ytterst karakteristiskt och tänkvärt, att det är i mycket konkret sammanhang, på tal om den i hamnstad Korint florerande rituella och profana otukten, som N. T. talar om kroppen såsom »ett tempel åt den helige Ande, som bor i eder och som I haven undfått av Gud . . . Så förhärligen då Gud i eder kropp» (1. Kor. 6: 12—20).

Uttryckt med kosmologiens kronologiska bildspråk kan den positiva världsbejakelsen inom kristen fromhet sägas vara betingad av att *i bibeln skapelseberättelsen kommer före syndafallsberättelsen*. På första bladet i »Genesis» inskärpes, att »Gud såg på allt som han hade gjort, och se, det var mycket gott» (1 Mos. 1: 31). Först därefter tänkes syndafallet inträffa, varigenom skapelsen delvis hemfaller under ondskans herravälde. För den gnostiska och hellenistiska erosfromheten är det däremot karakteristiskt, att syndafallet sammanfaller med skapelsen. Själva grundfelet ligger just i detta, att världssjäl såväl som människosjäl från preexistensen i den rena andlighetens himmelska sfär störtats ned i materiens låga värld och besudlats genom att bli inspärrad i kroppen såom i ett fängelse.

Redan härur följer den grundläggande moraliska konsekvensen, att *synden* för erosåskådningen utifrån bryter in över människan såsom en ej självförvållad metafysisk olycka, medan den för biblisk gundsyn ter sig såsom ett *personligt brott* mot Guds heliga vilja, för vilket människan på ett helt annat sätt är aktivt medansvarig. Inom eros' sammanhang lämnar synden också följdriktigt själens innersta — själva »gudomsgnistan» — oberörd, medan den inom agapes sammanhang obevekligt bryter själens innersta kontakt med Gud.

II. Närmast måste vi dock dröja vid en annan kardinalpunkt i dogmatiken: frälsningsuppfattningen, som å ömse håll organiskt sammanhänger med skapelse-tolkningen.

Den *frälsning* eros erbjuder sina sökare går ut på befrielse av människans själ ur dess fatala inspärrning i kroppens fängelse, medan den bibliska tron syftar till *förlossning av människans vilja ur bundenheten i en syndig inriktning*. Med klassisk klarsyn är motsättningen mellan asketisk erosfromhet och livsbejakande agapetro utformad redan av den äldste kyrkofadern Irenaeus, gnostikernas bekämpare: »Medan *de* sträva att åtskilja det oriktigt förbundna, sträva *vi* att återförena det oriktigt åtskilda».<sup>8</sup> Tror man, som gnostikerna och Marcion, att kroppen är ett fuskverk av en underlägsen skapargud, måste den givetvis lämnas utanför frälsningsverket, tror man däremot, som den bibliskt tänkande kristne, att också kroppen är en gåva av den Högste Gud, som är både Skaparen och Frälsaren och Heliggöraren, kommer den lika nödvändigt att inbegripas i en frälsning, som först här kan bli total.

<sup>8</sup> Enligt Gustaf Wingren hittas citatet ej i ordagrant denna form hos Irenaeus. Även om liknande formuleringar äro ytterst vanliga. Vid närmare granskning befinnes formuleringen vara att återföra på Gustaf Aulén: Dogmhistoria (1917), s. 31, som sammanfattar ett referat hos Adolf Harnack: Lehrbuch der Dogmengeschichte I (1886), s. 429, som i sina tre första upplagor här har en hänvisning till Gustav Mohlitz' dissertation (Dresden 1874), den där bortfallit i hans standardverks fjärde upplaga (1909), s. 558.

Här nödgas vi också notera en djupgående olikhet i fråga om den *dualism mellan gott och ont*, som frälsningen i de olika fallen har att övervinna. Inom eros' världsuppfattning är det avgörande en övervägande metafysiskt bestämd nivåskillnad mellan högre och lägre skikt av verklighet eller skilda värdesfärer, andens värld och materiens, medan agapes världsvy utgår från *en övervägande sedligt-religiöst bestämd motsättning mellan goda och onda viljemakter*, som kämpa om herraväldet. Mot den statiska motsatsen mellan »de båda världarna» i eros' livsuppfattning står inom apapes en spänningsladdad historisk-överhistorisk brottnings mellan »de båda eonerna» — »den nuvarande tidsåldern», då ondskans makter delvis dominera, och »den tillkommande», då Guds goda makt ensam skall regera.

Med rumsliga symboler kan tillvarons avgörande gränslinje inom eros-sammanhanget schematiskt åskådliggöras med en horisontal skiljelinje, som avgränsar materiens låga värld från andens höga himmel, medan däremot inom agape-fromheten tillvarons hemliga skiljelinje ter sig såsom en *vertikal* gränslinje, som går rakt igenom både högre och lägre skikt av tillvaron och allt efter den innersta viljeriktningen delar upp varelserna på alla nivåer i två motsatta grupper, gudsrikets och »denna tidsålders barn».

För *antropologien*, i sin tillämpning på människan, betyder denna kosmiska dualism inom eros' sammanhang en tudelning av människans väsen, där själen representerar den högre och förnämre delen och kroppen den lägre och föraktligare delen. Inom agapes tankevärld finna vi däremot en människosyn, som på ytan företer en tredelning av människan i ande, själ och kropp ( $\piνεῦμα$ ,  $\psiυχή$ ,  $σῶμα$ ), men i grunden innebär *en enhetlig betraktelse av människan* såsom bestämd av en dominerande viljeriktning. Anden betraktas nämligen såsom den styrande principen, som i lika mån behärskar både själen och kroppen. Alltefter som en människa momentant lyder den goda eller den onda viljan, är hon ledd — eller med bibelns språk »besatt» — av antingen Guds eller Satans andemakt. Människan blir här alltså icke uppspaltad på olika metafysiskt skilda skikt av olika högt värde, utan i sitt väsens hela omfattning betraktas hon inom agapes värld såsom ett enhetligt och ansvarigt jag, som med själ och sinne, hull och hår har att engagera sig personligt i världsstriden mellan den goda och den onda kämpande andemakten. Här blir livet fullt av dramatisk spänning, ty striden mellan kosmos' stormakter rasar fram och tillbaka, och än står människan under nådens hägn, än är hon åter hemfallen åt fördärvmakternas tyrannvälde.<sup>9</sup>

<sup>9</sup> I festskriften till Carl Stange (*Zeitschrift für systematische Theologie*, 1939, s. 576—585) har jag haft anledning söka närmare utveckla »Die kulturelle und soziale Bedeutung der anthropologischen Totalitätsbetrachtung» för utbyggandet av en evangelisk samhällssyn.

III. Enligt bibelns grundsyn har *synden* icke sin grund i människans kroppsliga bestämdhet — vilket erosläran innebär —, utan beror fastmer på *viljans självvika förvändhet*, i upproriskt trots mot »Guds goda och nådiga vilja». Eftersom agape enligt N. T. är den Guds kärlek, som »icke söker sitt» (1. Kor. 13: 5), betyder synden till sitt innersta väsen *egocentricitet*, vilken bestämning ur rent religiös synpunkt kan preciseras såsom *otro* (Rom. 14: 23), ur moralisk såsom *självviskhet*. För erosreligionen innebär synden däremot väsentligen sinnlighet.

Hela den för sexualmoralen avgörande frågan om den sedliga värderingen av natur och kultur må här betraktas ur en vidgad religionshistorisk aspekt. Agapetron är oss i huvudsak given genom bibeln, på den speciella uppenbarelsens linje, medan erosfromheten bör ses mot bakgrunden av vad den allmänna religionshistorien visar oss av en kontinuerlig men glidande övergång från naturreligion till kulturreligion. Allt vad som rör fruktbarhetens och födelsens mysterier, där naturens skapande vitala krafter tydligast röja sig, är ju på ett primitivt stadium i särskild grad omgivet av helig skygghet, föremål för religiös vördnad och omgärdat av kultisk magi. Men vid stigande kultur sker ofta ett omslag till en diametralt motsatt värdering, i det man gripes av livstrött leda vid driftsutlevelsen och vid fruktbarhetskulternas sexuella excesser och i stället söker själens räddning i ett asketiskt förkvävande eller spiritualistiskt sublimrande av de sinnliga drifterna.<sup>10</sup> Delvis kan detta måhända förklaras religionspsykologiskt — ut ifrån den egendomliga ambivalens, som utmärker de primitiva tabu- och helighetsföreställningarna, där skygg vördnad för det maktfyllda föremålet ytterst lätt slår över i numinös skräck för något orent, snarare misstänkt såsom demoniskt än dyrkat såsom gudomligt.<sup>11</sup> Men väsentligen torde denna viktiga motivförskjutning få förklaras kultur- och religionshistoriskt.<sup>12</sup> I och med att kulturreligionen löper linan ut och hamnar i panteistisk akosmism eller oändlighetsmystik, blir målet för dess idealistiskt tillspetsade frälsningslära ej blott sinn-

<sup>10</sup> Jfr Herbert Preisker, a. a. s. 3: »Die kulturfreudige Stimmung der alten hellenischen Welt weicht im späteren Hellenismus mehr und mehr der kulturüberdrüssigen Ascese. Man kan die Umgestaltung nicht leicht überschätzen.»

<sup>11</sup> Jag nöjer mig med att hänvisa till de bekanta analyserna av Nathan Söderblom: *Helighet* (Nord. Familjebok<sup>2</sup>, Bd 11 1909, sp. 310—314. Översikt av allmänna religionshistorien, 1912, s. 166—174), *Holiness* (Encyclopaedia of religion and ethics, ed. by J. Hastings, vol. 6, 1913, s. 731—741) och Rudolf Otto: *Das Heilige* (1917) jämte Aufsätze, das Numinose betreffend (1923).

<sup>12</sup> Då Friedrich Heiler i sin kontrasteckning av mystik och profetisk fromhet (*Das Gebet. Eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Untersuchung* 1948, <sup>4</sup>1921) bestämmer eros' religionstyp med orden: »Die Mystik stellt in ihrer Entstehung eine negative Reaktion gegen die entwickelte Kulturreligion dar» (s. 250), är det konsekvent, att dess livsideal blir rent negativt formulerat: »Die Sittlichkeit der Mystik ist Askese» (s. 270).

lighetens dödande, utan själva jagmedvetandets utlocknande i extasens enhet med en operonligt fattad gudom.

*Det egentliga grundtemat i seklers sexualdebatt, det osäkra pendlandet mellan två motsatta ytterligheter — libertinismens naturalistiska driftsutlevelse och asketismens spiritualistiska världsflykt —, hör alltså strängt taget ihop endast med erosfromhetens frågeställning.* Agapetron åter omfattar tack vare den bibliska antropologiens totalitetsaspekt människan från både hennes sinnliga och hennes själfulla sida och upphäver därför den extrema motsättningen mellan naturalistisk och idealistisk människosyn såsom ett skevt ställt alternativ, där ett syntesens både — och vore mera på sin plats.

I denna framställnings andra huvuddel ha vi nu, skissartat och fragmentariskt, i fråga om skapelse, frälsning och synd sökt fastställa några av dessa motsatta tankevärldars karakteristika. Vi övergå härefter till att i en tredje huvuddel söka klargöra de moraliska konsekvenserna ur dessa olika religiösa förutsättningar för *sexuallivets ställning* inom båda dessa i och för sig vitt skilda, men i historien sammanflätade tankesammanhang, det av eros bestämda och det av agape bestämda.

IV. Medan eros-tänkandet statuerar en metafysiskt motiverad värdeskillnad mellan själ och kropp, psykiskt och fysiskt, kommer för agapetänkandet den psykiska och den fysiska sidan i människans *naturliga* kärleksliv att te sig såsom sedligt likvärdiga. För en moral, som inspireras av bibelns syn på det mänskliga, finnes det ingen anledning att bruka skilda värdeskalor för de båda sidor av människolivet, som t. ex. Eduard Spranger håller i sär såsom erotik och sexualitet — den förra »en alldeles övervägande själslig form av kärlek», den senare »alltid grundad på kroppsliga, alltså sinnliga retningar».<sup>13</sup>

Om betraktelsen utsträcker till kärleken såsom *religiös* tendens, är redan påvisat, att det inom kristendomen icke — såsom inom platonismen — blir fråga om en motsatsspänning, utan om en samverkan mellan den himlaborna och den jordvuxna kärleken. Medan eros' fromhet följdriktigt mynnar ut i kravet på sexuell askes såsom ett psykologiskt resp. moraliskt villkor för vinnande av extasens himmelska salighet, framställer däremot agape-åskådningen *helgelsen av hela människan* — till ande, själ och kropp — såsom mål för himmelrikets barn.

*Liksom Anden från Gud i sitt skapande, frälsande och helgande verk omsluter både själ och kropp såsom en oskiljaktigt fungerande organisk helhet, så*

<sup>13</sup> Eduard Spranger: Ungdomsårens psykologi, övers. av Alf Ahlberg, 1927, s. 83.

*omsluter agape från Gud — den osjälviska kärleken — både erotik och sexualitet inom människans naturvuxna kärleksliv.*

Om betraktelsen utsträcker till kärleken såsom *social* faktor i människornas inbördes gemenskapliv, markeras ytterligare olikheten i den religiösa motivering, som moralen kan få ur eros' och ur agapes aspekt. Medan platonismens himmelsvända eros-trängtan förutsätter en slitande spänning mellan förhållandet till det gudomliga och förhållandet till det världsliga, leder i kristendomens kärlekskonception *en sammanhängande linje* raka vägen från det religiösa barnskapsförhållandets himmelska salighet till det mänskliga hemmets jordiska lycka. Det förhåller sig ju inte alls så, att den kristne — såsom platonikern och andra eros' följesvenner — måste förkväva, dämna upp eller avleda livskraften från den sexuella sfären för att den i mer eller mindre sublimerad gestalt skall kunna bära upp en moralistisk salighetssträvan, utan fastmer är det den från ovan mottagna nåden, som ger människan på jorden moralisk kraft att låta den könsliga kärleken fullt ut fylla sina naturliga funktioner och därmed orka bära ett alltmera vidgat ansvar i det mänskliga samlivets och kulturlivets olika sedliga sammanhang. För kristen tro strömmar fastmer den osjälviska kärleken från vår himmelske Fader ned i människornas värld, och meningen är, att den godhet, som de få mottaga, genom deras olika inbördes relationer skall ledas vidare ut över jorden i form av kärleken till nästan. Och ingen människa kan jag här på jorden bokstavligen komma närmare än den älskade, med vilken det förunnas mig att enligt naturens, samhällets och Guds ordning sammansmälta till ande, själ och kropp.

Hittills har framställningen genomgående måst byggas upp antitetiskt, men när vi nu stå inför de båda sista huvudpunkterna för vår jämförande analys: V. Äktenskapsuppfattning och VI. Samhällssyn, kan det kanske bli mera utrymme för en positiv framställning av den kristna livssynen, eftersom erosfromheten här egentligen endast har rena negationer att komma med: celibatär isolering i stället för *kristet hemliv* och hinsidesvänd individualistisk världsflykt i stället för *socialt samverkande kulturgemenskap*.

I schematisk form sammanställas å nästa sida de bestämningar av grundbegreppen inom eros' och agapes sammanhang, som framgå av vår jämförelse.

Sammanfattningen är ägnad att åskådligt demonstrera, hur *genomgående negativ* inställning erosfromheten visar gentemot sexualetiska problem. Endast i mycket oegentlig mening kan dess syn bringas in under de positiva rubriker, som få god mening vid konfrontation med agape-åskådningen.

För en sedlig kultivering av könsens relationer torde föga impulser vara att hämta från det asketiska livsidealet, som föreskriver, att sexualiteten i görligaste

Uppfattning av	enligt eros	resp. enligt agape
I. Skapelse: II. Frälsning:  Dualism:  Antropologi: III. Synd:	tragiskt syndafall frigörelse från kroppen  metafysisk nivåskillnad mellan värdesfärer psyko-fysisk kluvenhet sinnlighet	positivt värde förlossning också för kroppen personlig motsättning mellan viljemakter enhetlig viljeriktning otro, själviskhet
IV. Sexualideal: V. Familjeideal: VI. Samhällsideal:	[sexuell askes] [celibatär isolering] [individualistisk världsflykt in i ensamheten  med det gudomliga alltet]	sexuellt helgande total livsgemenskap världsomvandlande kulturgärning i och genom gemen- skapen med människorna och med Gud

mån skall undertryckas i stället för att helgas. Och för gestaltande av hemlivet är ingenting att hoppas av ett ideal, som anbefaller undvikande av familjebildning i stället för det sexuella samlivets och den erotiska innerlighetens utbyggande till total livsgemenskap. Och samhällsinsatsen blir väsentligen inskränkt till den lilla exklusiva kretsen av likasinnade mystiker, när erosfromhetens gudsökare vända ryggen åt människorna i världen och fly ut i öknen eller in i klostret för att i dess avskildhet så mycket bättre kunna odla förbindelsen med det gudomliga i allt. Det är därför skäl att sätta uttrycken för erosfromhetens moraliska hållning i dessa huvudstycken inom parentes eller helt utplåna dem för att drastiskt visa, att denna fromhetstyp här har praktiskt taget ingenting att komma med.

Om vi alltså anse oss kunna göra »tabula rasa» med eros' bidrag till positiv idealbildning på dessa viktiga livsområden, är schemat ägnat att markera det samlade resultatet av den nu genomförda konfrontationen mellan eros och agape såsom totala livsinställningar: Tvärtemot vad själva termen »eros» i alldagligt språkbruk skulle lägga nära till hands att låta förmoda, visar det sig vid närmare eftertanke, att *en positiv kärleksmoral låter sig utvecklas endast i agapes sammanhang.*

Just på sexualmoralens fält synes alltså det kristna evangeliet visa sig vara »det glada budskapet» om en rak befriande utväg ur det dilemma, där den mo-



derna kärleksdebatten förefaller ha kört fast: vår livsföring behöver varken hemfalla åt en vitalistisk naturalism med dess hämningslösa utsvävningar eller falla offer för en moralistisk asketism med dess naturvidriga självstympning.

Då framställningen nu inskränkes till att söka ge en positiv skiss av sexualproblemen inom agape-åskådningens sammanhang, gäller det först den kristna synen på *äktenskapet* såsom uttryck för en naturlivets, samhällslivets och gudslivets ordning. Den kristna trons tacksamma accepterande av kärleken såsom en naturens gåva är ju ej liktydig med ett tygellöst slopande av den självbehärskning, som är en förutsättning för höjd sedlig kultur; men självtukten motiveras ej av asketismens missaktning, utan av skapelsetrons uppskattning av den naturliga kärleken.

V. Vad är det då, som enligt en evangelisk grundsyn gör könskärlekens realiserande till ett sedligt förhållande först i äktenskapets legala form?

Först och främst gäller det visserligen att på basis av bibelns skapelse- och frälsningstro acceptera den *erotiska* böjelsen och den *sexuella* dragningen mellan två individer av motsatt kön såsom de naturgivna psykiska och fysiska betingelserna för personlig lycka i ett äktenskap. Men för att en erotisk och sexuell förbindelse mellan två människor skall helgas till ett äktenskap i anda och sanning kräves framför allt från kontrahenternas sida den *sedliga* viljans löfte om obrottslig trohet, dokumenterat inför samhället i giltig *rättslig* form. Äga de därtill den kristna trons personliga förlitande på Guds ord och löfte att stödja sig vid, skänker detta den ingångna förbindelsen en särskild *religiös* helgd. Först genom dessa senare moment — det sedliga, det rättsliga och det religiösa — får äktenskapet sin grund i något mer än subjektiva böjelser — det vilar nu på en fast förpliktelse, en objektiv ordning, en gudomlig stiftelse, som ej blott skänker mening och helgd åt jordelivet, utan öppnar en utsikt mot äktenskapets fullkomning i det eviga livet bortom dödens gräns.

Lämnad åt sig själv synes den enbart sexuella åtrån, »libido», vara blott en opersonlig naturdrift, vars rent sinnliga behov kan fyllas genom en fysisk förbindelse med första bästa exemplar av det motsatta könet, som tillfälligtvis råkar komma i dess väg. Men om detta är den renodlade släktinstinkts blinda och urskillnadslösa urval, så motväges detta av det mest kräsna och exklusiva urval från den erotiska inlevelsen, som från den själsliga sidan med intimaste förståelse och sensiblaste ömhet söker fatta och förverkliga den älskades djupaste individualitet. Att i vår tid en »opersonlig erotik» gör sig så bred — själva ord-

sammanställningen är en förskräckande »*contradictio in adjecto*»! — blottar ett återfall i barbari ned mot ett närmast juridiskt livsplan från den kulturnivås plan, där den klarsynt väljande och personligt besjälade erotiska känslan är hemmastadd. Särskilt är det ju romantikens evärdliga förtjänst att ha inskräp, att först ett kärleksliv, där de sinnliga drifterna adlats genom att formas och genomträngas av personlighetens själsliga krafter, svarar mot människonaturens och kultursamhällets värdighet.

Likväl vore det ett missgrepp att, med många romantiker, inbilla sig, att för ett hållfast äktenskap ej skulle tarvas mer än den erotiska känslans personliga förfining. Att grunda äktenskapet på kärlek i betydelse av enbart böjelse — utan den sedliga garanti, som ligger i de älskandes förbehållslösa vilja till livslång trohet, — det vore att söka bygga sin lyckas hus på sanden.<sup>14</sup> *Sedligt legitimerat blir det sexuella samlivet mellan man och kvinna först genom en helhjärtad vilja till trofast hängivelse, där den naturliga känslans flyktighet är stadgad och stålsatt av den ansvarsglada avgörelsens sedliga kraft.*

Enligt evangelisk grundsyn kan äktenskapets sedliga giltighet knappast anses vila på vigseln, fattad formellt såsom enbart legal sanktion — den må nu komma från kyrkan eller staten eller bådadera. Här som alltid beror vårt livs sedliga halt ytterst på sinnelagets kvalitet, på äktheten i den kärlek, som *reellt* binder makarna samman. I nutiden är man emellertid alltför ofta benägen att förbise, att denna kärlekens äkthet ingalunda är ägnad att utesluta, utan fastmer att *innesluta* det rättsliga momentet i äktenskapet.<sup>15</sup> Den man eller kvinna, som inte vill genom förbindelsens legalisering insätta de älskandes livsgemenskap i det runt omkring dem fungerande samhället, visar sig snarast inkompetent för ingående av en intim förbindelse — emedan han eller hon brister i personlig kärlek. Varje sexuell gemenskap, som ej respekterar äktenskapets sociala form, visar därmed symptom på att kärleken ej är så total, som det i agapes sammanhang förutsättes. Just agapes prägling av kärlekens livsgemenskap ger den dess *position* mitt uppe i det pulserande samhällslivet. Så får då i *dess* sammanhang vigseln — om än blott medelbart — en fundamental betydelse för äktenskapets giltighet ej blott i juridisk, utan i moralisk mening: den utgör ett rättsligt intyg

<sup>14</sup> Jfr Emil Brunner: *Das Gebot und die Ordnungen. Entwurf einer protestantisch-theologischen Ethik*, 1932, <sup>2</sup>1933, s. 329: »Ehe auf Liebe gründen heisst sein Haus auf den Sand bauen» samt Hermann Keyserling: *Das richtig gestellte Eheproblem (Das Ehe-Buch*, 1925, s. 16): »Leider ist es nicht anders: keine Art Ehe geht regelmässiger in die Brüche, als die aus ausschliesslicher persönlicher Anziehung geschlossene, während letztere, umkehrt, am ehesten dort lebendig bleibt, wo aus der Liebe keine Ehe ward.»

<sup>15</sup> Jfr härom närmare Arvid Runestam: *Det sedliga och det rättsliga momentet i äktenskapet (Svensk Teologisk Kvartalskrift 1932, s. 141—153), spec. s. 145—147.*

inför all världen på sådana personliga kvalifikationer för äktenskap som öppen redbarhet, sedlig ansvarskänsla och ömsesidig hänsyn.

Förslagsvis sammanfatta vi den *kristna* idén om det *heliga* äkta standet sålunda: *Äktenskap innebär en total livsgemenskap i personlig kärlek och sedlig trohet*, vari två människor av motsatt kön av fri vilja och under Guds ledning sträva att i alla livets förhållanden inbördes komplettera, stödja och tjäna varandra — och därmed också det samhälle, där Gud ställt dem att verka, sida vid sida, hand i hand.

De sist tillagda orden visa över till vad som nu står oss åter: att antyda hur inom agapes värld blickfältet från de sexualmoraliska problemen med nödvändighet vidgar sig mot *en allmän samhällssyn, en totalvy över världshistorien och en eskatologisk utblick mot den eviga fulländningen*.

VI. »Den heliga familjen» bildar ju som bekant en trefald: fader, moder och barn. Genom barnens fostran vidgas hemmets uppgifter till att gälla framtidens människosläkte. Men det kristna hemmet får ofta ej blott livspräglade betydelse för sina egna medlemmar, utan utgör ofta även en cellbildning för en stillsam omprägling av hela livsatmosfären i världen däromkring. Då familjen är den intimaste av mänskliga gemenskapsformer, är det framför allt inom dess lilla krets, som den kristna anden genom tiderna gjort en undanskymd men sakta världsomdanande kulturinsats — genom förnyelse av individens sinnelag verkande för samhällets nydaning.

Sexuallivet blir, som redan antytts, i agapes sammanhang helgat ej blott i kraft av skapelsetron, utan i sin helhet inneslutet såsom ett integrerande led i det fortskridande frälsningsverk, som triumferar genom Jesus Kristus, den Korsfäste och Uppståndne. Just i hans passion — för den kristne världshistoriens centrum och mysterium — är den eljest obrytbara självskhet ända ned i grunden övervunnen, som annars hämmar den totala kärleken till Gud och den universella kärleken till medmänniskan lika väl som den exklusiva kärleken mellan makar.

En kristen sexualmoral har just genom sin anknytning till agapes religiösa centrum enastående möjligheter att låta den expansion av den naturliga självkärleken, som är den största faran för sund livsgemenskap också inom hemlivet, bli vederbörligen beskuren. Även inom dess ram blir kärlekens vilja till hel hängivelse lätt hämmad och uppdämd genom alltför snäva gränser i form av familjeegoism, nepotism, koteriväsen och annan sorts partiskhet. Men det kärlekens liv, i vilket den kristna tron inviger den, som därav låter sig gripas, är ej blott

ett *tacksamt mottagande* av goda gåvor från Gud, utan ett *fritt skänkande* av fullt hjärta åt nästan.

I den mån de älskande hålla öppet *uppåt* mot tillflödet från Gud — den universella kärlekens flödande källa —, förmår deras hem också *utåt* fullfölja »den öppna dörrrens politik» — det generösa givandet.

I och med att den jordiska kärlekens lyckoöverflöd mottages som en oförskyld gåva ur den Högstes hand, kan det nämligen ej gärna hållas inspärrat inom något kringgärdat hemlivsreservat, utan måste i överströmmande glädje räckas vidare till så många som möjligt av jordens barn, som ännu stå utom räckhåll för osjälvisk kärlek. Den hemlivets rikedom, som ligger fördold i makarnas solidariska gemenskap inbördes, kan näppeligen bevaras inom någon idyllens falska ro, avskärmad från både insyn och utblick mot livets stora sammanhang, som en damm utan avlopp med unket och stillastående vatten. Utan då agapes nåd är var morgon ny, måste den dagligen och stundligen få avrinna för att såsom friskt källvatten ledas ut i den mänskliga gemenskapen utanför hemmet — i umgängeskretsen, på arbetsplatsen, i kulturgärningen, i samhällsbygget och i folkens internationella samverkan.

I den mån på antytt sätt en osjälvisk agape från ovan får besjåla och genomsyra både jordisk »eros» och »sexus» och trivialt vardagsjobb och låta människorna gå ut över jorden, själva burna av kärleken och därför i stånd att bära den vidare till andra, kommer det kristnade hemmet att framstå också såsom en profetisk budbärare om härligheten i det Guds rike, som håller på att kämpa sig fram mitt under vårt jordelivs trassel och trångmål. Hemmets trånga värld har i så fall ett perspektiv mot himmelriket av en storhet och vidd utan like.

En kristnad sexuallerfarenhets fulla innebörd blir uttömmande redovisad först genom det skimmer av förklaring, som den kristna trons yttersta visshet om historiens mening och evighetens fulländning kastar däröver. Genom att Guds rikes väldiga bygge på vår jord timras inom hemmets avskilda vrå blir den tendens till varaktig trohet, som innebor i den naturliga kärlekens behov av varm hängivelse, krönt med hoppet om evig fulländning.

När en teologisk sexualetik får skissera den osjälviska kärlekens verkningsätt mitt i syndens värld, kan det visa sig, att det kristna ethos från sin förankring i agape på detta fält vidgar sig och växer ut till en hel kristen samhällssyn och historietolkning, eftersträvar en positiv kultursyntes och tar gestalt i en praktisk samhällsbyggargärning.

## B. NUTIDA EROS-TÄNKANDE — OCH SENANTIKT

Då vi alltså fått tillfälle att ur *systematiska* synpunkter utveckla den rika innebörden i vårt ämne, hur skissartat det än måst ske, vill jag till sist gärna få med åtminstone några stickprov ur de *idéhistoriska* analyser, som, enligt det forskningsprogram jag fått skissera i »Metodisk inledning till en kristen social-etik» (1943), utgöra ett nödvändigt metodiskt komplement till den systematiska strukturanalysen. I sin renodlat abstrakta form kan denna alltför lätt misstolkas som idel verklighetsfrämmande schematism och luftig skrivbordskonstruktion, om den ej blir gediget underbyggd med det konkreta historiska och psykologiska material, vid vars analyserande den systematiska typmotsatsen bevisat sin fruktbarhet såsom vetenskaplig arbetshypotes.

Jag nödgas här inskränka mig till de allra färskaste beläggen ur mitt idéhistoriska stoff — ett par nästan dagsaktuella uttalanden av svenska skriftställare. Det intressanta är, att de båda vid närmare granskning genom en sextonhundraårig idétradition befinnas vara beroende av senantik erosfromhet. Exempelen äro samtidigt ägnade att drastiskt belysa behovet av ökad teologisk upplysning i dessa ting i våra dagars Sverige.

Den romersk-katolska konvertiten Sven Stolpes »Sakrament. En roman om kärlek» behandlas i en litteraturkrönika över föregående års svenska romanproduktion i Svensk Tidskrift 1949 (s. 176) av en känd litteraturhistoriker, sedan dess placerad på en nyckelpost i vårt kulturella liv. Han skriver: »Den kärlek det är fråga om är inte amor utan caritas, inte eros utan agape, den paulinska kärleken, som inte söker sitt.»

Hur hållbart är i verkligheten detta klassificerande lekmanuomdöme, om vi gå till romanen med det teologiska preciseringsinstrument, som jag här sökt framlägga? Boken förhärmligar ett s. k. »vitt äktenskap», där man och kvinna leva samman utan sexuell kontakt. Ett sådant synes mig vara en typisk kompromissprodukt mellan de motstridiga förutsättningar, varmed den romerska kyrkans dubbla sedlighet här nödgas laborera: å ena sidan upphöjes äktenskapet rent av till ett av de sju sakrament man räknar med, å andra sidan nedsettes det till något lägre än virginiteten, kyskheten fattad i den enbart negativa betydelsen av sexuell abstinens. Det i vithetens oskualdsrena färg höllda äktenskapet är sålunda en livsform, där man äger äktenskapets form och sken — men försakar och förnekar dess *kraft*. Här finner jag »eros-motivet» framträda i ganska renodlad form.

Detta synes också kunna bekräftas, om vi nu över denna svenska boknyhet

rulla upp det idéhistoriska perspektivet bakåt. Sven Stolpe är förmodligen själv omedveten om att han har en föregångare inom senantikens romanlitteratur. Heliodorus av Emesa har i sin berömda roman »Aetiopica» i tio böcker skildrat, hur kungadottern Charicleia efter tusen förvecklingar äntligen får sin Theagenes, men efter bröllopet — i helt nyplatonisk anda — förmår sin älskare att hålla sig inom skrankorna av en sträng abstinens. Dylika s. k. »änglääktenskap» voro vanliga i senantikens värld, alldeles oberoende av kristendomen, och denna roman dateras till samma tredje århundrade efter Kristus, då även *Hans* kyrka t. v. definitivt dukade under för asketismen.

Men erosmotivet har makt ej blott över nutidens svenska katoliker, utan även över det kyrkomöte, som är det representativa organet för vår svenska »evangeliskt-lutherska» kyrka.

I 1937 års psalmbok har äntligen vårt lands kristenhet fått en psalm, som ger ett inspirerat uttryck för en yngre generations upplevelse av sexuallivets helgd i den kristna trons ljus. Det är nr 235, som bär titeln »Bröllopspsalm» i Karl-Gustaf Hildebrands egen diktsamling »Vårdagjämning» (1936), men fått införas i psalmboken endast på villkor att den försetts med en liten »Brasklapp»: »Bearb. (1937)», som visar, att författaren är utan ansvar för den text, som där möter. Inledningsstrofen, där sexualförhållandet mellan man och kvinna på ett grandioست sätt ställes direkt i förbindelse med den kristna trons centrala mysterier, världens skapelse och Frälsarens inkarnation, är helt struken. Med småaktig kriorättning har därtill psalmboksredaktionen, under personligt ingripande av d. v. statsrådet Arthur Engberg, i tredje strofen utbytt diktarens kristallklara, fullt logiska och äkta paulinska bön:

»Gör våra ringa kroppar,  
Gud, till ditt tempelhus!»

mot den skäligen meningslösa, lika logiskt absurda som påfallande obibliska frasen:

»Gör du vår kropp och *ande*,  
Gud, till ditt tempelhus!»

Även denna moderna textförvanskning kan emellertid åberopa senantik hemul. Det verkligt dråpliga är, att ett motsvarande tillägg redan i  $\kappa\omega\upsilon\eta$ -texten fogats till det Paulusord ur 1. Kor. 6: 20, som förut anförts som belägg i vår framställning: »Så förhärligen då Gud i eder kropp!» I vår äldre bibelöversättning lyder alltså detta ställe: »Derföre priser nu Gud uti edar kropp och i

edrom anda, hwilke Gudi tillhöra.» Det var den texten, som lästes i Arthur Engbergs barndomshem.

I sitt välmenta nit att »förbättra» det anstötliga intryck, som bibelns positiva sexualmoral gör på sinnen, som behärskas av erosmotivet, har förmodligen denna gamla förvanskning av bibeltexten samma psykologiska grund som psalmboksredaktionens kriorättarfasoner.<sup>16</sup> Och därigenom får detta moderna kätteri från vår lutherska kyrkas sida lika ålderdomliga hellenistiska anor som Sven Stolpes lovprisande av ett äktenskap utan sexualliv.

Enligt biblisk åskådning är det *just kroppen*, som helgas till tempel åt Guds ande. Enligt mystisk åskådning åter är Gud inneboende i den mänskliga anden.

Göres oss ytterligare vittnesbörd behov om vikten av att evangelisk teologi omsider med allvar och grundlighet upptager sexualmoralens problem till behandling — *bl. a.* i ljuset av motsatsen mellan eros och agape?

<sup>16</sup> Karl-Gustaf Hildebrands bröllopspsalm är ej medtagen i vare sig februariförslaget eller septemberförslaget 1936, utan införes först i kyrkomötesutskottets förslag 1936, där första strofen är struken men texten i den tredje oförvanskad. Den *efter* kyrkomötets slut tillsatta kommittén för definitiv redigering av den nya psalmboken bär sålunda ansvaret för ifrågakarande textförvanskning.

Kursiveringarna i psalmens text äro gjorda här.

I protokollet från debatten i kyrkomötets plenum omnämnes psalm nr 235 flera gånger. Boktryckare Håkan Ohlsson citerar (s. 53) med gillande ett prästerligt yttrande: »Om jag toge den psalmen vid en vigselakt, tror jag, att bruden rodnade ända till hårfästet», men detta framkallade ett bestridande av en gammal kyrkomötesveteran, kontraktsprosten Gunnar Ekström (s. 115).

Ur mera estetisk synpunkt kan det vara skäl att i detta sammanhang fullfölja den textkritiska granskningen på ännu en punkt. Borttagandet av inledningsstrofen har nödgat till flera förvanskande ingrepp i andra strofens text. I det mot den bibliska totalitetsaspekten väl svarande böneropet:

»Och ge åt vår unga låga  
den eld, som är *hel* och *sann!*»

ha *bl. a.* de sista orden utbytts mot bestämningen »klar och sann». Denna vändning leder snarast tankarna till den yttre eldslågan (trots att psalmboksredaktionen måst förtydligande skriva »vår kärleks låga»), och därmed försvagas diktens andliga halt, medan åter skaldens egna ord direkt syfta mot och också nå in till kärlekens inre låga såsom det väsentliga i den poetiska symbolen och därmed förmå blotta något av den intensiva kraft och det sedliga majestät, som den erotiska lidelsen kan äga.

# EFTER VILKEN METOD BÖR EN TEOLOGISK ÅSKÅDNING UTFORSKAS?

NÅGRA REFLEXIONER

AV DOCENT GÖSTA HÖK, UPPSALA

Svensk systematisk teologi av i dag arbetar i stor utsträckning med historiska uppgifter. Den försöker utreda, klarlägga och förstå totalkonceptionen hos enskilda teologer och fromhetsriktningar av äldre datum. Luther och reformationstiden ha av naturliga skäl stått i centrum, men uppmärksamhet har också ägnats äldre såväl som yngre teologi. Metoden för sådan forskning har mera sällan diskuterats.

Metoden är beroende av föremålets struktur. Varje teologisk åskådning, den må framföras av en enskild eller av en fromhetsriktning, består av ett stort antal delföreställningar. Dessa kunna konstateras och registreras var för sig, och som ett första steg i riktning mot att lära känna en åskådning är detta alltid nödvändigt. Så långt råder säkert enighet om metoden. Föres undersökningen icke längre, kommer man dock icke fram till någon acceptabel bild av föremålet. De många sinsemellan icke förbundna tankarna göra, att allting tycks flyta. För att komma vidare måste man på ett eller annat sätt finna ordnande principer, som hålla ihop det hela och göra det till en levande åskådning eller i vissa fall ett system. Då gäller det att finna den rätta metoden.

Med principfrågornas införande riskeras nämligen, att objektiviteten uppgives. 1800-talets av Hegel och spekulativ teologi influerade dogmhistoriska forskning ger många exempel på detta. I sitt slag genial och för alla tider banbrytande var den likväl subjektivt bestämd. Allt ordnades efter en med materialet icke kongenial mall. Hedendom, judendom och kristendom sattes mot varandra som trenne typer av religion. Den kristna tankens historia förklarades såsom uppkommen genom en blandning av dessa tre. Kristendomen vann, så sade man, sina anhängare på judisk och hednisk missionsmark. Judekristna och hednakristna förmådde därvid icke helt frigöra sig från sitt gamla sätt att tänka. Därför uppstodo blandformer.



1800-tals teologiens tal om dessa på missionsmark förekommande blandformer innehöll säkert en sanningskärna. Dess sätt att bestämma hedendomens, judendomens och kristendomens väsen var däremot i hög grad tidsbestämt. Här smög sig den egna filosofiska och teologiska grundsynen in. Uppdelningen blev därför en historiefilosofisk konstruktion. Man undgick den flytande mångfalden, så att det blev ordning och reda i det kristna tänkandets historia, men samtidigt vantolkades denna.

Den generation av forskare, som genomskådat och lämnat 1800-talets konstruktioner, ställes inför ett dilemma. Helt utan ordnande principer blir allt kaos. Man drunknar i ett myller av föreställningar, utan att skönja sammanhanget. Med ordnande principer kan ett subjektivt moment införas, som förstör det hela. Det finnes endast en väg undan detta dilemma. Det är att genom induktion hämta principerna ur det material, som skall ordnas. De principer eller allmänna tankar, efter vilka materialet skall ordnas, måste vara kongeniala med detsamma.

Metoden blir då att i det föreliggande materialet söka den tendens eller de tendenser, som färga framställningen och binda ihop tankegången till ett helt. Man finner kanske lättast tendensen i polemiska skrifter, men vissa tendenser behärska som regel även mer uppbyggligt material såsom predikningar och bibelförklaringar. Varje ledande tanke, som bestämmer framställningen, det må ske medvetet eller omedvetet, betecknas här som tendens. Ibland kan en enda tendens behärska det hela, andra gånger bestämmas den teologiska eller uppbyggliga skrift, som analyseras, av flera tendenser, som icke direkt kunna härledas ur varandra.

Vad vi åsyfta, är att inom det kristna tänkandets historia använda en metod parallell med den som användes inom botaniken, när man överger Linnés sexualsystem för en indelning i naturliga familjer. Indelningsgrunden skall vid systematisering vara kongenial med materialet.

Därmed är saken dock icke färdig. Det mänskliga tänkandets historia har sina egenartade problem skilda från naturvetenskapernas. Allt tänkande består dels av från andra traderade föreställningar, dels av sådana som ge uttryck åt den egna ståndpunkten. Med det traderade materialet följa vidare vissa tendenser, som en gång tillhört och ordnat detta, och dessa behöva icke sammanfalla med egna aktuella tendenser. Tvärtom föreligger ofta en viss spänning mellan det traderade tänkesättet och aktuella tendenser.

Låt oss belysa saken med ett exempel. Hos Luther finnes mycket traditionellt bibelteologiskt stoff. När Luthers egna aktuella tendenser icke lagt hinder i vägen, har detta traderats ganska oförändrat från kyrkofäderna och särskilt

från Augustinus. Till Luther har det kommit både via medeltida teologer och direkt. Med detta material följa vissa tendenser, som en gång tillhört detsamma. Ibland sammanfalla dessa tendenser med tendenser, som äro aktuella hos Luther. Så är t. ex. fallet med Augustini principiellt antidonatistiska inställning. Andra gånger äro de tendenser, som ursprungligen bestämt materialet, främmande för Luther. Augustini caritasteologi kan sålunda icke förenas med den mogne Luthers tänkande. Traderas då, såsom fallet är, material, som concipierats under inflytande av caritasteologien, så måste detta hos Luther antingen korrigeras, eller också kvarstår en spänning. Det vanliga är kanske, att Luther korrigerar det traderade materialet, men det sker icke alltid och misslyckas ibland. Under sådana förhållanden kan en spänning uppstå mellan traderade tankar och Luthers egna genuina tendenser.

För att komma till rätta med sådant, skulle man helst vilja skilja traderade tankar, som nyttjas på grund av likartad tendens hos den som övertager dem, från tankar som gå igen endast på grund av traditionens makt. De senare kunna ej anses lika grundläggande för förståelsen av en åskådning som de förra. Frågan blir bara, om det är praktiskt möjligt att göra en sådan skillnad.

Det är tänkbart, att tankar ibland traderas så mekaniskt, att den med dem ursprungligen förbundna tendensen alls icke följer med, och det är troligt att så är fallet, när den motsatta tendensen är mycket tydlig. Men tankar kunna också traderas så, att tendensen följer med. Vem kan avgöra, när det ena eller det andra är fallet? Vi ha icke rätt att lösa frågan genom antagandet, att varje åskådning är fri från inre motsägelser. Intet system är logiskt fullkomligt, än mindre det i en fromhetsriktning gängse tänkesättet. Man kan bli tvungen att konstatera mot varandra stridande tendenser. Häruti skiljer sig föremålet för vår forskning från naturvetenskapens. I naturen finnas inga sfinxer, men mänskligt tänkande kan innehålla sådana onaturliga konstellationer.

Låt oss med historiskt material ytterligare belysa de problem, som här berörts. Vad skall man svara, om någon frågar efter den konservativa pietismens typ? Den konservativa pietismen kommer sällan med nya läror. Den rör sig i stort sett både exegetiskt och dogmatiskt med från ortodoxa författare traderade tankegångar. Likväl är den till sin tendens helt artskild från ortodoxien. Saken åskådliggöres lättast med hjälp av kyrkobegreppet.

Det till pietismen traderade kyrkobegreppet innesluter alltsedan Augustini tid element, som icke utan motsägelse kunna förenas med varandra. Hos Augustinus bestämmes kyrkobegreppet av kampen mot donatisterna och deras asketiska exklusivitet. Kyrkan liknas därvid otaliga gånger vid ett loggolv, där agnar och säd ligga utbredda om varandra. Onda och goda leva båda tillsammans i kyrkan

intill domens dag. Vid domen blåsas agnarna bort under det att vetet blir kvar, men icke förrän vid domen.<sup>1</sup> Detsamma åskådliggöres med ett flertal bilder. Ogräs och vete skola intill skördetiden växa tillsammans i samma åker, då först skola de skiljas (Matt. 13, 24—30).<sup>2</sup> Onda och goda fiskar fångas i samma not och skiljas icke förrän noten drages upp på land, d. v. s. vid domen (Matt. 13, 47—50).<sup>3</sup> Noa hade både rena och orena djur i arken. Noas ark är ju en bild av kyrkan.<sup>4</sup> Augustini kyrka är därför en alla famnande kyrka. Den finnes icke endast i Afrika. Den är katolsk, världsomfamnande.<sup>5</sup>

Alla som äro i kyrkan äro dock icke *av* densamma. Augustinus kan tala om samma kyrka som Kristi kropp, och dit höra endast de lemmar, som hava kärlek (*caritas*).<sup>6</sup> Den stora världsomfamnande katolska kyrkan innehåller både goda och onda. Lemmar i Kristi kropp äro däremot endast de goda, de som hava kärlek till Gud och nästan och lyda buden. Därför tillhöra donatisterna icke kyrkan. De ha genom sin schism visat sig sakna broderskärlek.<sup>7</sup> I stället för bilden av Kristi kropp kan Augustinus här använda bilden av vinträdet (Joh. 15, 1 ff.)<sup>8</sup> eller templet byggt av levande stenar (1 Petr. 2, 5). Murbruket, som binder den enskilda stenen till byggnaden är kärlek.<sup>9</sup> Donatisterna sakna kärlek.

<sup>1</sup> Se t. ex. Migne P. L. XXXVI col. 190 ff., 240 f., 248 f., 329, 339, XXXVII col. 1604 f., XXXVIII col. 498, 549, 642.

<sup>2</sup> Se t. ex. Migne P. L. XXXVI col. 248 f., XXXVIII col. 550.

<sup>3</sup> Se t. ex. Migne P. L. XXXVI col. 134.

<sup>4</sup> Se t. ex. Migne P. L. XXXVI col. 115.

<sup>5</sup> Se t. ex. Migne P. L. XXXVI col. 170, 177 f., 180 f., 244, 642.

<sup>6</sup> Se t. ex. Migne P. L. XXXV col. 1999: »Audi consolationem: *Sed non erant ex nobis. Omnes haeretici, omnes schismatici ex nobis exierunt, id est, ex Ecclesia exeunt; sed non exierunt, si ex nobis essent. Antequam exirent ergo, non erant ex nobis. Si antequam exirent, non erant ex nobis; multi intus sunt, non exierunt, sed tamen antichristi sunt.*» och om dem som sakna kärlek i likhet med donatisterna col. 2029: »Intus sis, foris sis; antichristus es: sed quando intus es, lates; quando foris es, manifestaris.» vidare col. 2003: »Unusquisque considerans conscientiam suam, si mundi amator est, mutetur; fiat amator Christi, ne sit antichristus.» och col. 2056: »Aurum est, conflatur massa, et fit unum aliquid: sed nisi fervor charitatis accendat, ex multis in unum conflari non potest.» och XXXVIII col. 588: »Mundus damnatus, quidquid praeter Ecclesiam: mundus reconciliatus, Ecclesia.» XXXVI col. 662: »Tota enim Ecclesia constans ex omnibus fidelibus, quia fideles omnes membra sunt Christi, habet illud caput positum in coelis quod gubernat corpus suum; etsi separatum est visione, sed annectitur charitate.» col. 773: »Duae istas cavitates faciunt duo amores: Jerusalem facit amor Dei; Babyloniam facit amor saeculi.» Jfr dessutom XXXV col. 1998 f., 2028, 2056, 2062, XXXVI col. 107 f. 109, 646, 851 f., 983 f., XXXVIII col. 562, 588.

<sup>7</sup> Se t. ex. Migne P. L. XXXV col. 2020, XXXVI col. 311 f.

<sup>8</sup> Se t. ex. Migne P. L. XXXV col. 1990, XXXVI col. 232.

<sup>9</sup> Se t. ex. Migne P. L. XXXVI col. 433: »Tantum autem valet junctura charitatis, ut quamvis multi lapides vivi in structura templi Dei convenient, unus lapis ex omnibus fiat.» Jfr XXXVI col. 86.

Det vidare och det trängre sättet att tala om samma kyrka användas båda av Augustinus i hans kamp mot donatisterna. Det vidare kyrkobegreppet spelas ut mot donatisternas exklusivitet, det trängre brukas för att bemöta donatisterna, när dessa påstå att uppenbart ogudaktiga människor likställas med rena genom att accepteras i kyrkan. Augustinus säger, att agnar och vete vila tillsammans på kyrkans tröskgolv. Det är icke fråga om att förneka, att det är skillnad på agnar och vete, men agnar och vete skola icke skiljas åt i denna tiden. De skola båda finnas i kyrkan, de förra såsom andligen döda, de senare såsom andligen levande.

I ortodoxien får det vidare kyrkobegreppet namnet synlig kyrka, det trängre kallas åter osynlig kyrka. Synlig och osynlig kyrka kunna då ej mer helt identifieras. Pietismen arbetar också med denna distinktion.

Om man bortser från nyanserna och särskilt från de komplikationer som introduceras med predestinationstanken, så är det Augustini tankar om kyrkan, som traderas genom medeltiden till reformatörerna och från dessa via ortodoxien till pietismen. Tankarnas struktur är i stort sett oförändrad. Olika tiders och olika religiösa riktningars sätt att tala om kyrkan bestämmes däremot alls icke av samma tendens. Om skolastiken arbetar med tendenser av samma art som hos Augustinus, så är detta icke fallet hos Wiclif. I opposition mot kyrkan ledes han av en tendens, som mer påminner om donatisternas. Han rör sig med det från Augustinus traderade materialet, men lägger tonvikten så att det tjänar hans egen oppositionella tendens. På samma sätt är det hos pietisterna.

Låt oss granska detta närmare. Augustini kyrkobegrepp koncipieras under kamp mot donatisterna. Det är kyrkligt, vänt mot isolation och sektväsende. Men det koncipieras icke utan inflytande från caritasteologien. Dess vidd bestämmes av den antidonatistiska inställningen, den nödvändiga gränsdragningen mellan onda och goda sker med hjälp av caritasteologien. Kristuskonformiteten bygges därvid av Augustinus på förekomsten av caritas, ej som i äldre teologi på dop och tro.<sup>10</sup>

Wiclif, som är främmande för caritasläran, lägger all vikt vid att kyrkan består av goda människor, d. v. s. människor med caritas. Luther, som kämpar mot svärmarna och lämnat caritasläran, betonar tvärtom kyrkans katolicitet. Wiclif anknyter så till det tränga, Luther till det vida kyrkobegreppet hos Augustinus.

Likväl traderas material, som icke direkt ger uttryck för den egna tendensen. Tendensen i Luthers teologi är icke uppdragandet av en gräns mellan onda och

<sup>10</sup> Se t ex. Migne P. L. XXXVI col. 231: »Hoc autem corpus nisi connexione charitatis adhaereret capiti suo, ut unus fieret ex capite et corpore, . . .» Jfr XXXVI col. 200, 205.

goda här i tiden. Luther värjer sig mot varje sådan synlig gräns. Kunde Augustinus i vissa sammanhang, då trinitetsläran icke direkt behandlas, närma sig en dynamistisk åskädning genom att jämställa den helige Ande med caritas, så är detta helt omöjligt för Luther.<sup>11</sup> Den helige Ande är för Luther aldrig en opersonlig kraft. Den är alltid en del av triniteten och därför personlig, aktiv och alla goda gåvors givare. Att göra den till en nådegåva eller habitus, som ofta i medeltidsteologien, vore för Luther att degradera densamma. Därför kan enligt Luther ingen människa *ha* den helige Ande, i samma mening som man kan *ha* en habitus eller caritas. Konsekvensen blir att varje synlig gräns mellan onda och goda faller bort. Med de från Augustinus och medeltiden traderade bibelutläggningarna följa likväl en gräns, låt vara att den är osynlig. Det är icke som hos Augustinus kärlek eller icke kärlek, som utgör gränsen, utan tro och otro. Man ser det särskilt tydligt, när Luther återger Augustini tolkning av Matt. 16, 13 ff.<sup>12</sup> Petrus bär på det stället sitt namn, endast i den mån han är en del av klippan. Det är hans tro och bekännelse, som grundlägger Kristuskonformiteten, och Kristuskonformiteten är borta, så snart han motsäger Kristus. Kunde nu Luther göra gränsen mellan tro och otro icke endast osynlig, utan helt tidlös, föreläge ingen spänning mellan dessa tankar och hans antisekteriska tendens. Det lyckas emellertid icke, i alla fall icke alltid. Det traderade materialet lägger hinder i vägen. Det medför tankar av äldre struktur, som omformas men likväl icke helt låta sig förenas med Luthers i övrigt betygade tendenser. Man kommer icke här helt bort från att det föreligger en spänning.

Det som sker med pietismen, är att dessa tankar av äldre datum få nytt liv. Pietismen åberopar sig på Luther med rätt och med orätt. Tudelningen, gränsen mellan vredens stånd och nådaståndet, hämtas fram ur Luthers skrifter, och den finns där, därför att den följt med från Augustinus traderat material. Så långt har pietismen rätt. Men pietismen har likväl icke rätt, när den åberopar sig på Luther, ty Luthers tendens var, när det gällde kyrkan, icke att skilja utan att bekämpa sekterism och svärmeri. För Luther är därför det *vida* antidonatiska kyrkobegreppet hos Augustinus det viktiga. Augustinus och Luther äro båda kyrkliga teologer med front mot asketisk isolation. Detta är däremot icke pietismens tendens. Pietismen vill samla de från

<sup>11</sup> Se t. ex. Migne P. L. XXXV col. 2004: »Unctionis sacramentum est, virtus ipsa invisibilis, unctio invisibilis, Spiritus sanctus; unctio invisibilis, charitas illa est quae in quocumque fuerit, tanquam radix illi erit, quamvis ardente sole arescere non potest.» col. 2024: »Quid est, *Ipsa Spiritus interpellat pro sanctis*, nisi, ipsa Charitas quae in te per Spiritum facta est?» col. 2025: »Si enim inveneris te habere charitatem, habes Spiritum Dei ad intelligendum: valde enim necessaria res est.»

<sup>12</sup> Se t. ex. Migne P. L. XXXVIII col. 479 ff. Jfr Luther W. A. 100 III 208—218.

synd rena, den *trånga* kyrkan inom den vida. För detta ändamål utnyttjas tankar, som funnits hos Augustinus och traderats till Luther. Särskilt är det tanken på nådaståndet, som nu utnyttjas för isolation och sekterism. Hos Augustinus kännetecknades detta av caritas, likaså i medeltidsteologien. I reformationsteologien utbytes caritas mot levande tro. Till tanken på levande tro anknyter pietismen, men bestämmer empiriskt i motsättning till reformationsteologien denna levande tro såsom en tro åtföljd av bestämda goda gärningar. Utan ett minimum av goda gärningar finnes ingen levande tro. Alla som sakna detta minimum av goda gärningar, anses befinna sig utanför nådaståndet och kyrkan i egentlig mening, och så blir den osynliga gränsen synlig. Pietismen rör sig i stort sett inom samma tradition som reformationsteologien, men dess tendens är en helt annan. Inom samma tradition kunna olika tendenser göra sig gällande.

Forskningen kompliceras ytterligare genom att traditionen är utsatt för påverkan från olika tendenser och förändras. Hos Augustinus och i medeltiden infogas sålunda alla tankar i ett schema, som ger plats *både* för nåd och för belöning av gärningar. Gud kröner sina egna gåvor.<sup>13</sup> När nådestanken förändras med reformationen avvisas varje meritumtanke. Ett nytt ledmotiv har gjort sig gällande. De tankar, som traderas, möta därför i nya sammanhang. Så är den nya konstellationen icke exakt densamma som den äldre. Traditionen har fått en ny form.

Sammanfattande kunna vi därför säga, att den konservativa pietismen drives av liknande motiv som en gång donatismen. Likväl håller den sig samvetsgrant inom ramen av den föreställningsvärld, som traderats till densamma från Augustinus och reformationsteologien. Man undviker alla kätterier och nöjer sig med att gruppera och betona det traderade materialet, så att den egna tendensen framhäves.

Materialet ger denna möjlighet. Dubbelheten i Augustini kyrkobegrepp lämnar dörren öppen. Pietismen utnyttjar, liksom en gång Wiclif, det medgivande, som Augustinus gör inför donatismen, när han talar om en kyrka med både levande och döda, både goda och onda, både vete och agnar. Augustinus skiljer dem redan här i tiden genom att tillskriva de levande caritas i motsats till de döda. De levandes tro är förbunden med caritas. Reformationsteologien skiljer på sitt sätt, trots sin polemik mot caritas, levande tro från död. Den konservativa pietismen återknyter icke direkt till caritastanken, men skiljer likväl levande tro från död, nu genom att aktge på frukten. Levande tro är enligt den konservativa pietismen alltid förbunden med ett visst minimum av goda

<sup>13</sup> Se t. ex. Migne P. L. XXXVI col. 895.

gärningar. Utan detta minimum av gärningar hör ingen till de troendes samfund, som är kyrkan i egentlig mening.

Avsikten med dessa exempel var endast att illustrera, hur en trosåskådning eller fromhetsriktnings tänkande kan röra sig med traderat material inom traderade gränser mot irrlärighet under det att tendensen likväl varierar, ja till den grad förändras, att den blir motsatsen till vad den en gång varit. Att tvenne åskådningar tillhöra samma tradition betyder därför icke, att de äro lika. De kunna tvärtom trots detta vara motsatta. Ortodoxi och moderat pietism tillhöra i stort sett samma teologiska tradition, men kämpa likväl för helt skilda ting. Det är den synliga kyrkan, som ligger ortodoxien om hjärtat, den synliga kyrkan och dess för alla avsedda evangelieförkunnelse. Pietismen intresserar sig däremot för hur man genom botkamp och goda gärningar skall bli en medlem i den osynliga kyrka, som är Kristi brud.

I den gamla kyrkans kristologiska strider råder samma spänning mellan tradition och tendens, som i det ovan med utgångspunkt från pietismen behandlade materialet. De riktningar, som där bekämpa varandra, äro hela tiden densamma. Tendensen lever med andra ord kvar från generation till generation. Tendensen att betona det mänskliga hos Kristus på bekostnad av det gudomliga är sålunda densamma hos Paulus av Samosata, Lucianus, Arius, antiokenerna och Nestorius. Tendensen att betona det gudomliga på bekostnad av det mänskliga är åter densamma hos Sabellius, Athanasius, Apollinaris av Laodicea, Cyrillus av Alexandria och Eutyches av Konstantinopel. Vad de lära däremot, är trots samma tendens alls icke detsamma. Här är varje generation tvungen att i stort sett hålla sig inom de gränser, som utstakats och fastslagits av föregående generationer. När en ny strid blossar upp, respekteras i allmänhet föregående ekumeniska mötesbeslut. Motsättningarna växa oftast fram inom de traderade gränserna. Gränsen dras allteftersom tiden framskrider trängre och trängre. Skild tendens gör likväl, att det traderade materialet kommer att utnyttjas på olika sätt. Så skapas nya varandra bekämpande formuleringar till dess ett nytt kyrkomöte får uttala sig. Av lätt förstådda skäl, kunde det icke fortgå så i längden. Tendensen lät sig icke bindas av traditionen och så uppstå skilda kyrkosamfund, ett nestorianskt och flera jakobitiska.

Om en mycket grov bild tillåtes, skulle det som nu sagts, kunna åskådliggöras genom en jämförelse med navigation. Ett fartygs position bestämmes genom att latitud och longitud angivas. På samma sätt måste en teologisk åskådning eller en fromhetsriktnings art bestämmas genom att ange dels vilken tradition den tillhör, dels också dess tendens eller de drivande motiven för densamma. Nöjer man sig med det ena, uppstår mycket lätt missförstånd.

Tvenne åskådningar tillhörande samma tradition men med olika tendens kunna då kallas närståede, hur långt ifrån varandra de än befinna sig, vad tendensen beträffar. Tvenne åskådningar med helt olika tradition men med samma tendens kunna också kallas närstående, i detta fall på grund av tendensen. Såsom jag uppfattar sakerna rör sig sålunda den konservativa pietismen i stort sett i samma tradition som reformationsteologien och ortodoxien, men har likväl en annan tendens än denna. Zinzendorfs teologi, vars tendens är separatistisk och besläktad med pietismens, tillhör åter en svärmisk tradition. Det är därför på sätt och vis lika riktigt att dra en gräns mellan pietister och herrnhutare — den ena öser ur en ortodox, den andra ur en svärmisk tradition — som att föra dem samman — tendensen är liknande.

I framställningssyfte har problematiken nu förenklats på ett otillåtet sätt. Traditionen, är icke konstant, den förändras successivt än på den ena än på den andra punkten. Det är icke heller fråga om *en* tendens. Inom varje åskådning göra sig alltid flera och ibland motstridande tendenser gällande. Föremålet för vår forskning har med andra ord en ganska invecklad struktur.

Forskningens metod måste här som alltid anpassas efter det utforskade föremålets struktur. I vårt fall innebär det, att hänsyn tages både till mer eller mindre mekaniskt traderade tankegångar och till tendens. Vederbörlig hänsyn till det traderade materialet innebär, att detta registreras oberoende av varje påvisbar tendens. Det är inte mindre viktigt att känna den nyanserade teologiska tradition, en åskådning tillhör, än att känna dess egna målsättningar och tendenser. Man måste alltid räkna med möjligheten av att tendenser, som från början tillhört ett visst material, nästan omedvetet följa detta och i viss mån göra sig gällande vid sidan av och till och med i strid med de tendenser, som behärska en åskådning. Vederbörlig hänsyn till en åskådnings tendens innebär åter ett noga aktgivande på de syften, som bestämma källskrifternas komposition. Samma traditionella material kan utnyttjas på mycket olika sätt, beroende på vad man vill uppnå med föreliggande skrift. Det är inte nog att veta, *att* en sak säges, man måste veta, *varför* en sak säges. Man känner inte en kristen tänkare förrän man vet, vad han vill och vad han kämpar för. Erkännes kravet på vederbörlig hänsyn både till traderade tankar och till tendens, får detta vissa praktiska konsekvenser.

Ensidigt immanent analys av *en* åskådning måste sålunda undvikas. Med immanent analys kan visserligen fastställas, vad som säges, men icke om detta beror på arv från äldre tider, eller om det beror på en aktuell tendens, som bestämmer den analyserade åskådningen. Immanent analys utan utblick bakåt gör det icke möjligt att skilja traderat material från tendens.



Ensidig examination av *ett* motiv i en åskådning måste vidare undvikas. Trots värdefulla resultat föres den med föremålet mindre förtrogne lätt vilse, om han icke får stifta bekantskap med den helhet, av vilken det examinerade utgör en del. *En* tendens kan komma att överskattas på bekostnad av andra.

Bäst synes då vara att dels klarlägga traditionen, dels i detalj studera förefintliga tendenser, väga dessa mot varandra samt utröna hur de bryta sig mot traditionen och korrigerar densamma.

# ORDET OCH VÄRDET

AV LEKTOR RUDOLF JOHANNESSEN, GÄVLE

## I.

En människas sätt att leva grundar sig på en viss — oftast outtalad — uppfattning om vad som är betydelsefullt och väsentligt i livet. I fall denna medvetna eller omedvetna förvisning om tillvarons väsentlighet går förlorad, mister livet sin mening. Detta sammanbrott för livskänslan kommer till stånd antingen därigenom att människan upptäcker, att vad som förut tyckts skänka innehåll och sammanhang åt livet, i själva verket är betydelselöst och sålunda icke förmår uppbära denna roll, eller också därigenom att hennes liv berövas den faktor hon fortfarande vill tillmäta den avgörande betydelsen. Så kan en människa, som helt inriktat sitt liv på penningförvärv, betrakta detta liv som förfelat, antingen därför att hon kommit till insikt om att penningen överhuvud icke har den avgörande betydelse, hon förut tillagt den, eller därför att hon misslyckats i sina förvärvssträvanden, så att hennes liv berövats den meningsfyllande faktorn, rikedom.

De olika livsåskådningarna kunna betraktas som olika svar på en gemensam fråga: vad är av avgörande betydelse, vad är väsentligt i livet? Om man här inför begreppet värde och använder det i så vid bemärkelse, att det får beteckna allt som aktas ha vikt och betydelse, så äro alla livsbestämningar, vare sig de grunda sig på meddelandet av en idé eller på budskapet om ett faktiskt ingripande, sålunda även kristendomen, att betrakta som värderingar. Men det kan ifrågasättas, om det är lämpligt att låta begreppen värde och värdering ha detta vida omfång. Det förefaller nämligen, som om dessa begrepp förde tanken på en upplevelse eller inställning, som icke är identisk med den, vari människan upplever det betydelsefulla överhuvud. Det vore därför önskvärt, att terminologien här kunde angiva en skillnad, eller att man åtminstone noga klargjorde, när beteckningen värde och värdering användes i vidare eller trängre bemärkelse.<sup>1</sup> Att kristendomen talar om värden i den vidare bemärkelsen, d. v. s. om vad som är betydelsefullt, avgörande och väsentligt i tillvaron, är

<sup>1</sup> Nedan kommer begreppet värde att användas uteslutande i sin trängre betydelse.

utan vidare klart. Men det vill synas, som om det som enligt kristen uppfattning utgör tillvarons väsentligheter icke kan betecknas som värden i trängre mening, utan att kristendomens svar på frågan om livets betydelsefullhet är motsatt alla spekulationer över värdena och deras rangordning. I kristendomen möter människan en meningsfull realitet av annan dignitet än värdet. Denna livsavgörande realitet är Ordet.

## II.

I centrum för det kristna livet står icke värdetilläggnelsen utan tilläggnelsen av Ordet. På detta sätt skulle man kunna omskriva den reformatoriska principen om rättfärdiggörelse genom tro utan gärningar. Gärningen som uttryck för mänsklig strävan kan nämligen likställas med värdetilläggnelse och värderealiserings, tron åter är uttrycket för människans mottagande och bejakande av Ordet.

Värdet appellerar till människans strävan (men icke nödvändigt till en i vanlig mening självisk sådan) genom att erbjuda sig som målpunkt för denna. Det läge vari människan försättes inför värdet, skiljer sig på avgörande sätt från det läge, vari hon befinner sig inför Ordet. Värdet tillåter en indifferent, oavgjord ställning; människan kan förhålla sig avvaktande och stå likgiltig inför det som erbjuder sig som ett värde. Hon kan helt enkelt lämna frågan öppen om hon skall eftersträva och befrämja eller tvärtom bekämpa och undfly det förmenta värdet; hon behöver icke tillägga det vare sig positiv eller negativ värdekaraktär utan kan taxera det till ett värde av  $\pm 0$ .

Ordet ställer däremot människan inför en absolut avgörelse. Möjligheten till en indifferent hållning, en position mittemellan tro och otro, mellan ja och nej, existerar icke utan endast ett radikalt antingen-eller. Därför är också Ordet självt antingen lag eller evangelium — eller bådadera på en gång — antingen kärlek eller vrede — eller kärlek i vrede — men icke något mittemellan. Människan står antingen under evangeliets löfte eller under lagens hot, antingen under kärleken eller under vreden — eller samtidigt under båda. Någon neutral oavgjord position, som varken är bestämd av kärlek eller vrede, är här obefintlig. Ordet är en absolut livsavgörande faktor och icke som värdet blott en livsmöjlighet. Till värdet kan människan ställa sig avvaktande, men Ordet bestämmer hennes existens definitivt.

Under det att en skarp dualitet, ett obönhörligt antingen-eller, kommer att känneteckna livet under Ordets bestämning, utmärkas de värdebestämda livsfaserna av en allmän relativering, glidning och kontinuerlig övergång. I värde-

kosmos härskar den relativa motsättningen mellan högre och lägre, vilken gör det möjligt att uppställa en värdenas rangordning. Särskilt i de ontologiskt orienterade värdesystemen (t. ex. hos Augustinus) går denna relativiserande tendens så långt, att existensen av något egentligt ovärde förnekas. Värdeskalen får med andra ord endast en positiv del. Något *metafysiskt*, väsensmässigt ont existerar icke, och vad de dualistiska systemen falskeligen beteckna såsom sådant, är rätteligen att betrakta endast som bristande värde. Att i valet mellan olika värdemöjligheter föredraga ett lägre värde framför ett högre blir i överensstämmelse härmed innebörden av det *moraliskt* onda.

Men även där man utgår från dualistisk uppdelning av tillvaron, blir denna dualism, så snart den lägges under värdeaspekt, relativiserad. Det onda kommer att förläggas till värdeskalans negativa del. Men liksom + 100 endast är relativt skilt från + 10 genom de mellanliggande värdena, så råder det också blott en relativ åtskillnad mellan +100 och -100. Värdegraderingen innebär, att värde och ovärde utgår från en nollpunkt, varöver värdena alltmera höja sig och varunder ovärdena alltmera sänka sig. Genom en höjning av de negativa värdena når man alltså samma läge som genom en sänkning av de positiva. Det minsta goda och det minsta onda sammanfalla.

En sådan gemensam punkt, i riktning mot vilken motsatserna alltmera skulle utjämnas för att slutligen sammanfalla, är obefintlig inom den livssfär, som bestämmes av Ordet. Den motsats som här råder mellan Guds kärlek och Guds vrede (och alla de motsättningar som ytterst gå tillbaka på denna grundläggande motsättning: lag-evangelium, synd-rättfärdighet, tro-otro, himmel-helvete) kan icke relativeras, så att kärleken och vreden, bringade till ett minimum, skulle sammanfalla och ett läge uppstå, där såväl kärleken som vreden upphörde, såsom värde och ovärde upphöra på värdeskalans nollpunkt.

Är motsättningen mellan kärleken och vreden radikal till skillnad från den blott relativa, som råder mellan värde och ovärde, bilda å andra sidan de förra en fastare enhet än de senare. Mellan värde och ovärde råder blott en indifferensens enhet: på den punkt, där de sammanfalla, ha de båda förlorat sin valör — enheten är egentligen blott chimär. Såsom radikala motsatser äro kärleken och vreden förenade icke i indifferensens utan i paradoxens enhet. I kristendomens grundtanke om syndarens rättfärdiggörelse ligger det, att Guds kärlek endast möter i och genom hans vrede. Endast syndaren rättfärdiggöres, det betyder ju: endast den som upplever Guds vrede får uppleva hans kärlek. Eftersom människan är syndare, kan hon icke möta Gud enbart i hans kärlek utan måste bejaka honom i hans vrede. Den på en gång vrede och kärleksrike Guden möter i den lidande Guden. Kärleken och vreden förbindas — utan att för-

blandas eller försvagas — i lidandet. Korset är, såsom Luther ofta betonar, uppenbarelsen av Guds kärlek och på samma gång den starkaste förkunnelsen av hans vrede. De fördömdas osalighet d. v. s. förnimmelser av Guds eviga vrede, skall enligt honom bestå i anblicken av Guds döende son.

Därigenom att Ordet, såsom det tydligast talar från Kristi kors, innefattar på en gång en *radikal motsättning* och en *paradoxal enhet*, skiljer det sig på avgörande sätt från värdet, inom vars sfär det råder en blott *relativ motsättning* och trots detta en blott *chimär enhet*. Det liv för vilket Ordet utgör tillvarons avgörande faktum, får därmed en annan struktur än det, där värdet intager denna plats. Ordet och värdet skapa tvenne skilda livsdimensioner. I ena fallet kommer människolivet att göras beroende av det uppställda högsta värdet. Livskampens seger och nederlag knyts till vinsten och förlusten av detta värde. Men i alla sina faser kommer dock livet att bli ställt under en blott relativ motsättning. Den egentliga olikheten mellan den ena livssituationen och den andra består nämligen i det större eller mindre avståndet från det högsta värdet. Människan närmar sig detta genom att uppsöka värdekretsar av allt högre dignitet, liksom hon avlägsnar sig från det genom att hänvända sig till de lägre och värdefattigare ting. Det högsta värdet är slut- och höjdpunkten på den linje, där värdena alltefter sin rang äro placerade och utefter vilken människolivet skrider fram. Vare sig vägen går uppåt eller nedåt för människan, kan hennes belägenhet i varje moment fixeras till en viss punkt på denna linje, som förbinder alla tänkbara livsmöjligheter.

Men då livet ställes icke under värdets utan under Ordets bestämning, kommer en motsättning av radikal natur att bli förhärskande. Kärleken och vreden äro tvenne punkter, mellan vilka ingen förbindande linje kan dragas. Vreden kan icke betraktas såsom en lägre grad av kärlek, såsom dennas negativa pol. Men liksom ingen linje *förbinder* kärlek och vrede, så *skiljas* de icke heller av någon linje eller något avstånd. Människan föres icke närmare Guds kärlek genom att alltmera avlägsnas från hans vrede. Utan först genom att gå in under vreden möter hon kärleken.

Denna radikala motsättning och paradoxala förening kan betraktas som det allmänna drag, varigenom Ordets livsbestämning skiljer sig från värdets. Den närmare utformningen av såväl motsättningen som enheten, där kärleken och vreden tydligen icke äro jämställda, utan där kärleken har primatet, kunna vi lämna åsido, då vi här endast ställt oss uppgiften att ange själva grunddragen.

## III.

Det är uppenbart att den kristna idéhistorien i stor utsträckning är påverkad av antik livsåskådning med dess grundfråga om det högsta värdet. Detta betyder, att värdets aspekt kommit att undantränga Ordets. Vad som ursprungligen varit menat och haft sin egentliga innebörd under Ordets aspekt, har nu förts under värdets. Den katolska teologien är i sina klassiska representanter, Augustinus och Thomas, till sin grundstruktur en värdespekulation, dominerad av problemet om det högsta värdet och människans möjligheter att nå detsamma. Från antik spekulatör eller från den av värdeupplevelsen bestämda livsuppfattningen, hämtar man den systembyggande principen och inför de kristna ut-sagorna som led i en värdespekulation. Den så uppkomna åskådningen företer givetvis stora skiljaktigheter i förhållande till antik filosofi och kan därför icke betraktas blott som en utlöpare av denna. Den katolska teologien är ett uttryck för kristendom, men för en omböjning av denna. Det bör emellertid ihågkommas, att kristendomen icke sammanfaller med teologien. Bedömningen av den katolska teologien sammanfaller därför icke med bedömningen av den katolska kristendomen i dess helhet.

De värdespekulativa systemen kunna från en viss synpunkt uppdelas i två stora huvudgrupper, å ena sidan de som utgå från det drag i värdeupplevelsen, som är att beteckna som *hängivelse*, ibland stegrad till självuppgivelse, å andra sidan de som utgå från värdeupplevelsen såsom innebärande den egna personens *självhävdelse* och *självfullkomning*. Om det här är fråga om två kvalitativt olikartade värdeupplevelser eller blott om två sidor av en och samma upplevelse, kan här lämnas oavgjort. De på hängivelsesdraget byggda systemen kunna förefalla mera besläktade med biblisk-reformatorisk åskådning. Betecknande är Luthers olika hållning till Augustinus och Thomas. Den förre har han ofta velat framhålla som sin bundsförvant, medan han till den senare ställer sig helt avvisande. Och att Augustinus främst bygger på hängivelse-, Thomas åter på självhävdelsestanken, torde vara oförnekligt.<sup>2</sup>

<sup>2</sup> I mitt arb. *Person och gemenskap* 1947, har jag som beteckning för hängivelsens och självhävdelsens värdeinställning använt termerna subjekttranscendens resp. subjektimmanens, eftersom människan i förra fallet är inriktad på något värdefullt *utanför* det egna jaget, i senare fallet på det värdefulla *inom* jaget. Mot min tes, att den augustinska värdebetraktelsen företrädesvis är subjekttranscendent (byggd på hängivelsesdraget), den thomistiska däremot subjektimmanent (byggd på självfullkomningssträvandet), har från katolsk sida, visserligen under acceptering av problemets principiella uppläggning, invänts att värdena enligt Thomas' bonumfilosofi äro klart objektivt förankrade. Det skulle därför vara ett stort misstag att karakterisera den thomistiska värdefilosofien såsom subjektimmanent eller subjektiv. (H. Roos i *Credo* 1948, nr 2, sid. 112 ff. Jfr *Dens. i Catholica* 1948, nr 2, sid. 74). Denna kritik beror

Ehuru de inbördes olikheterna i de på värdeupplevelsen uppbyggda systemen i och för sig äro betydande nog, kunna de likväl gentemot Ordets livsbestämning behandlas som en enhet. Vare sig transponeringen av de kristna utsagorna sker under den ena eller andra värdeaspekten, blir en förvanskning av deras ursprungliga mening ofrånkomlig.

En sådan förvanskning må här i korthet åskådliggöras med ett konkret exempel. När det i N. T. talas om döden som motsats till livet, menas därmed icke blott livets avslutning och upphörande, icke heller blott ett tillstånd som följer på det jordiska livet. Utan fastän liv och död äro radikala motsatser, äro de dock förenade som samtidiga bestämningar av den mänskliga existensen. Såsom alltid under Ordets aspekt råder på en gång radikal motsats och paradoxal förening. Livet blir här liktydigt med ställningen under Guds kärlek, döden med tillståndet under hans vrede. Livets seger över döden är kärlekens seger över vreden, och såsom människan får del av Guds kärlek genom hans vrede, så uppstår hon till livet genom döden. Motsättningen mellan liv och död står under samma problematik som de övriga stora grundmotsättningarna under Ordets aspekt : kärlek och vrede, lag och evangelium, synd och rättfärdighet o. s. v.

Införd under värdeaspekt undergår motsättningen mellan liv och död en relativering. Döden göres till livets motsats i den meningen att den får innebära livets utlocknande och negation. Döden representerar nollpunkten på den skala, där det fulla livet utgör höjdpunkten. Det fullkomliga livet och den totala döden förbindas genom mellanstadier, där livet kontinuerligt övergår i döden, i det att allt flera livsmoment förintas. Döden är tomhet och värdefattigdom, livet rikedom och värdefullhet. Relativeringen, d. v. s. avtrubningen av den radikala motsättningen, medför tillika en avprutning av enheten. Mellansta-

helt på en elementär begreppsförväxling. Motsättningen subjektivt — objektivt kan vara liktydig med motsättningen subjektiv uppfattning — objektiv realitet. Men utbyter man termen subjektimmanent mot termen subjektiv, så får den senare termen icke tilläggas den betydelse den har i den nämnda motsättningen, så att den skulle beteckna något som blott existerar i subjektets uppfattning utan någon motsvarighet i den objektiva verkligheten. Motsättningen mellan subjektimmanens och subjekttranscendens är en motsättning inom verkligheten själv, nämligen mellan det varande som den egna personen representerar i motsättning till allt varande utanför densamma. Hur Thomas från sin utgångspunkt i ett subjektimmanent grundvärde kan komma över till en viss subjekttranscendens med hjälp av metafysisk spekulation, såsom att skilda väsen genom artlikhet bilda en enhet, att delen existerar i och genom helheten och att allt slutligen existerar i och beror av Gud, är i mitt ovan anf. arb. utförligt klarlagt. Om-dömet att min grundsyn på thomismen är förfelad, därför att den är psykologiskt och icke metafysiskt orienterad (Credo 1948, sid. 116) vilar på den nämnda begreppsförväxlingen. Termen subjektimmanens har i min framställning icke psykologisk utan metafysisk innebörd.

dierna icke blott förbinda utan skilja också livet och döden: människan är närmare livet ju längre bort hon befinner sig från döden. Ju mera liv, desto mindre död, och tvärtom.

Att det redan i fornkyrkan finns starka tendenser till att på detta sätt överflytta den bibliska motsättningen mellan liv och död till värdeplanet, torde vara ett faktum. Därmed hotas tillika den bibliska gudsbilden med förvanskning: Gud uppleves icke främst som Ordets, kärleken och vredens Gud, utan såsom värdekällan, som i sig innefattar all tänkbar värdefullkomlighet, av vilken tillvarons övriga värden endast äro utflöden eller avspeglingar.

#### IV.

Att den biblisk-reformatoriska åskådningen ställer Ordet som den avgörande livsbestämningen, betyder icke, att den helt upphäver värdespekten, utan blott att den begränsar denna till dess rätta område. Ordets existensbestämning gäller *gudsförhållandet*, i *världsförhållandet* däremot har värdebestämningen sin legitima funktion.<sup>3</sup>

<sup>3</sup> Enligt G. Wingren är grundfelet i den luthertolkning, som framlägges i mitt ovan anförda arb., att värdeaspekten drages in och lägges över skapelsen, varigenom enheten hos Luther sönderbrytes (Sv. teol. kv. 1948, s. 52; samma synpunkt hos Hj. Lindroth i Ny kyrkl. tidskr. 1948, s. 126). En sådan anmärkning vore befogad endast om värdeaspekten utan vidare jämfördes med Ordets aspekt. Men nu är Ordets aspekt klart överordnad värdets. Förhållandet till Ordet och värdet kan likställas med förhållandet till givaren och gåvan. I förhållande till gåvan uppleves värdet av det givna men på samma gång kärleken hos givaren. Att tolka denna upplevelse så, att bakom gåvans värde skymtar det ännu större värdet hos givaren själv, såsom man bakom ljusreflexen kan ana ljuskällan, vore att absolutifiera värdeaspekten. En sådan tanke ligger bakom den romerska teologien, som i det skapade ser *similitudines Dei*, avspeglingar, relativiseringar av det absoluta värdet. — Samma förhållande som mellan givaren och gåvan råder mellan den befallande och befallningen. Värdeaspekten kan icke elimineras från etiken. Översättningen av gärningarna till värdetermer är icke som G. Wingren påstår godtycklig och missvisande (o. a. a., s. 51). Som nedan skall klargöras är det icke möjligt att undvika begrepp, som i sak äro beteckningar för värde, även om själva ordet undviks. — Genom att skapelsen lägges under värdeaspekt, behöver den icke, såsom Wingren vill göra gällande (a. a., s. 53), i och med detta bli undanryckt Guds nyskapelse. Skapelseförhållandet är icke lösgjort från *gudsförhållandet*, ty Gud och det skapade höra samman som givaren och gåvan, befallaren och befallningen. Man kan icke stå i rätt förhållande till givaren utan att mottaga hans gåvor och icke heller till befallaren utan att lyda hans befallning. Det råder sålunda ett intimt samband mellan tron (det rätta *gudsförhållandet*) och gärningarna (*skapelseförhållandet*), såsom nedan närmare skall klargöras. Wingrens kritik av min framställning av förhållandet mellan tro och gärningar (a. a., s. 53 f.; jfr Dens. Predikan, 1949, s. 206 f.), torde sålunda vara obefogad. W. är här bestämd av det i modern teologi nästan allena rådande »dynamiska» betraktelsesättet av den kristna etiken: tron uppfattas som ett



Människan är ett värdeskapande och värdemottagande väsen — detta blir icke förnekad. Men vad som förnekas är att den mänskliga existensen därmed skulle vara slutgiltigt bestämd. I stället är därmed blott en sida av människoväsendet angivet. Att vara människa betyder först och främst att stå inför Ordet, inför mötet med Gud i hans vrede och kärlek, i dom och upprättelse. Denna situation kan icke bestämmas som vare sig ett värdeskapande eller ett värdemottagande, utan här ställes människan inför ett livsfaktum sui generis.

I förhållandet till Gud, Skaparen, är människan höjd över värdeperspektivet, vilket är reserverat för hennes förhållande till det skapade. Låter man begreppet gärning betyda en aktivitet, som utgår från en mål- och värdesättning, kan saken också uttryckas så, att förhållandet till världen är gärningarnas område, såsom förhållandet till Gud är trons.

När värdeperspektivet undantränger Ordets livsbestämning genom att utsträckas också till gudsförhållandet, innebär detta, att också Gud göres till ett mål — och såsom det högsta värdet till det yttersta målet — för det mänskliga värdesträvandet, eller m. a. o. att tron undantränges av gärningarna. Motsättningen mellan trons och gärningarnas frälsningsväg är sålunda att fatta som en motsättning mellan skilda livsplan, icke blott som två olika vägar inom ett och samma plan. Utan närmare kvalificering kommer därför inkarnationstanken eller tanken på Guds nedstigande icke att i och för sig stå i någon annan motsättning till tanken på människans uppstigande genom egna ansträngningar än den som råder mellan två olika medel för samma mål. Införda under värdeschema komma de nämligen blott att representera de båda olika möjligheterna att eliminera det avstånd som skiljer det mänskliga värdesubjektet från det gudomliga värdeobjektet. För att bli uttryck för motsättningen mellan antik och kristen frälsningstanke måste linjen uppåt och linjen nedåt, eros och agape, närmare kvalificeras genom bestämning av dimensionsolikheten. Utan en sådan

gudomligt aktivitetscentrum, som förmedlar Guds verksamhet genom den troende som redskap eller kanal. Detta torde vara en felaktig tolkning av de kristna utsagorna om Guds kraft och närvaro i tron. Man utgår nämligen då från ett fysikaliskt kraftbegrepp, men detta kan icke genom någon som helst psykologisk omformning bli tillämpligt på personliga realiteter. Gud är icke närvarande på samma sätt som en kropp eller fysisk kraft. Guds närvaro realiseras i ett personligt förhållande av tilltal och svar. Detta betyder icke ett förflyktigande av Guds reella närvaro utan blott ett avståndstagande från en förgrovd uppfattning, som gör den personliga närvaron liktydig med tinglig-funktionell förhandenvaro. Med utgångspunkt i inadekvata kategorier kommer man med nödvändighet att missuppfatta den biblisk-reformatoriska åskådningen, hur nära man än söker anknytning till de historiska urkunderna. Det finns icke något förutsättningslöst begripande av ett givet material — frågan är blott om de förutsättningar, med vilka man arbetar, svara mot detta material eller äro främmande för detsamma.

kvalificering torde det även vara svårt att bereda plats för spänningen mellan lag och evangelium.

Inom värdesfären är människan antingen receptiv eller produktiv, i det att hon antingen själv mottager värden eller frambringar sådana. I båda fallen uppställs ett värde som mål, vare sig detta mål är att uppnå ett visst redan bestående värdeting eller att producera ett sådant, så att värdetinget uppkommer som resultat av människans aktivitet. Såväl den receptiva som den produktiva målsättningen syftar till en värdeökning, i ena fallet genom ökat tillgodogörande av redan befintliga värden, i andra fallet genom ökning av själva värdetillgångarna.

Värdeökning i dessa båda bemärkelser torde kunna betraktas som den gemensamma princip, vari alla etiska system överensstämmer. Skiljaktigheterna uppkomma dels i fråga om *vad* som skall betraktas som värde, dels i fråga om *vem* som bör få del av detta värde. Vad den senare frågan angår, hävdar den katolska etiken i sin thomistiska form, att det är den handlande själv, vilken i första hand har att tillgodogöra sig de uppställda värdena, varför den primära sedliga uppgiften blir att realisera de med den egna personen givna värdemöjligheterna. I motsats härtill har man velat se det utmärkande för den biblisk-reformatoriska åskådningen, att den i jagets ställe insätter nästan som etikens centrum — något sådant som plikterna mot den egna personen skulle där sakna hemortsrätt. En sådan uppfattning om den bibliska etikens egenart torde emellertid vara oriktig.

Man kan icke upphäva den här givna frågeställningen med att säga, att Bibelns etik icke är värdeetik. Ty vilken grund en etisk åskådning än ytterst bygger på, kan den icke undgå frågan om värdena och deras fördelning. Utlägger man den biblisk-lutherska etikens grundsats om nästan som etikens centrum med att handlingarna skola utföras som tjänst åt medmänniskan och vara denna till nytta och gagn, har man f. ö. i och med detta upptagit frågan om värdena och deras fördelning. Ty att vara en människa till gagn, nytta, hjälp, måste ju betyda att tillföra henne de värden, varav hon är i behov.

Den kristna etiken bygger ytterst på Guds kärlek. Denna kärlek själv mottages visserligen endast i tron. Men kärlekens yttringar och gåvor äro tillgängliga för varje människa, oberoende av tro eller otro. I *tron* mottager människan Guds kärlek, i sina *gärningar* mottager hon denna kärleks *gåvor*, vare sig för att själv komma i åtnjutande av dem eller för att vidareföra dem till andra.

Varje värdetillägnelse, även den rent receptiva, tillhör handlingarnas område, också så till vida som den förutsätter ett val mellan olika möjligheter. Människan måste göra ett urval ur den överskådliga värderikedom, som till-

varon erbjuder. Värdena äro visserligen gåvor av Guds kärlek. Men det ligger i människans hand att avvisa eller mottaga dem. Värdena bli hennes endast genom hennes eget fria val. Och hur detta val utfaller är något lika etiskt kvalificerat som de handlingar, vari den ena människan förmedlar värden till den andra. Att människan villigt mottager de värden som Gud vill skänka henne är en lika viktig akt av lydnad som att hon utför de handlingar, genom vilka värden förmedlas till andra människor. Visserligen är det allt avgörande att mottaga Guds kärlek i tron. Men detta mottagande av kärleken själv kan icke isoleras från mottagandet av denna kärleks gåvor och uttryck. Man kan icke avvisa kärlekens gåvor utan att tillika avvisa kärleken själv. Däremot kan en människa mottaga kärlekens gåvor utan att taga emot den kärlek, vari de skänkas. Också människan utan tro är i stånd att mottaga och uppskatta skapelsens goda, men i blindo, utan att se givaren bakom gåvorna, Skaparen i det skapade.

Nyare framställningar av protestantisk etik behärskas av en tendens att helt utnönstra den nu berörda sidan i handlingslivet och att som den troendes legitima handlande endast vilja betrakta den aktivitet, genom vilken den handlande förmedlar värden till andra. Den kristne skulle i sitt handlande helt vara inriktad på att tjäna sin nästa. Detta innebär en förträngning av det etiska livet, vilken ytterst går tillbaka på en missuppfattning av de biblisk-reformatoriska principerna. Ty Gud upphör icke att skänka det skapade goda till den troende människan. Och även om man skulle mena, att den troende endast hade rätt att mottaga sådana värden, som utan hans eget strävande eller åtgörande komme honom till del, så skulle dock själva tillgodogörandet av de omedelbart erbjudna värdena innebära en aktivitet, som vore inriktad på ett värde till godo för den egna personen och icke för medmänniskan. F. ö. torde det vara en oriktig tanke, att den kristne i fråga om sina egna värdetillgångar borde vara enbart receptiv och i sin produktiva aktivitet helt och hållet inriktad på att tillgodose medmänniskans bästa. Intet hindrar, att de värden en kristen människa har att mottaga också kunna vara frukten av hennes egna ansträngningar. Denna värdeproduktion och dess tillgodogörande bör icke blott betraktas som ett medel för henne att i sin tur vara medmänniskan till gagn, utan som det sätt varpå Guds gåvor realiseras för henne själv. Det är att avvisa dessa gåvor, om människan icke enkelt tager emot dem såsom sådana, utan envisas med att betrakta dem som led i sin roll som hjälpare åt andra.

Den mänskliga själviskheten som framträder i otrons gärningar upphäves alltså icke därigenom att människan helt fräntages intresset för de egna livsvärdena, så att hon nu blott skulle önska vara sina medmänniskor till gagn. Utan

hon tager alltjämt emot Guds gåvor i det timliga, men på ett nytt sätt, nämligen i *tacksamhetens* och icke i anspråkets inställning. Den tacksamhet varom här är fråga, är möjlig blott under trons förutsättning. Ty endast tron känner Guds kärlek, och endast den troende kan därför mottaga skapelsens goda som gåvor av denna kärlek. Söker förnuftet dikta sig en gud bakom skapelsen, blir dennes ställning till människan ett obekant x, som hon söker bestämma utifrån den situation det skapade erbjuder för henne. Därför uppfattar hon Gud som välvillig, när allt går henne väl i händer, och som hotfull, då olyckorna hopa sig. Gud göres beroende av det timliga, Skaparen av det skapade, d. v. s. människan reser anspråk på de gåvor, hon anser sig i behov av, för att erkänna Gud i hans kärlek. Den troende däremot reser inga sådan krav. Han vet, att Guds kärlek icke kan härledas ur det timliga. Han vet, att hans bön om ljusning i olyckorna kan mötas av ett »min nåd är dig nog», och att just detta uppgivande av alla anspråk är prøvostenen på om han låter Gud vara Gud, Skaparen. Först när Guds kärlek står fast i tron oberoende av växlingarna i det timliga, är sann tacksamhet möjlig, därigenom att gåvorna icke längre uppfattas som betingelser för Guds kärlek utan mottagas som fria skänker.

Liksom människan endast i tron kan *mottaga* i *tacksamhet* kan hon också endast i tron *tjäna* i *lydnad*. Utan tro söker människan i de handlingar, varmed hon tjänar sin medmänniska, se en uppoffring av något som tillhör henne själv, ett offer varmed hon kan omstämna Gud. Men denna vilja att bestämma över Gud är motsatsen till lydnad mot honom. Guds ställning till människan måste stå fast i tron, för att sann lydnad i gärning skall vara möjlig.

Den mottagande tacksamheten och den tjänande lydnaden är det kristna livets in- och utandning, båda blott möjliga i trons luft.

Fördelningen mellan människans mottagande av värdena och hennes avstående av dem till förmån för andra kan icke regleras genom på förhand fastslagna normer. Det naturliga förnuftet känner visserligen en princip, enligt vilket mottagandet och utgivandet av värden kan regleras, nämligen *suum cuique*. Varje person tillerkännes ett värdeområde, vars gränser åtminstone tillnärmelsevis kunna fixeras. Detta område bör människan icke otillbörligt utöka genom att eftersträva värden, som falla utanför detsamma, liksom hon å andra sidan icke heller kan anses pliktig att uppgiva någon betydande del därav till förmån för andra. Denna princip genombrytes emellertid av tron. Visserligen är det från förnuftets synpunkt lätt att bestämma, vad som är *suum cuique* exempelvis i förhållandet mellan gäldenär och borgenär, där den förre har skyldighet att återbetala, den senare rätt att återkräva det lånade. Men icke desto mindre kan det för den som i tron upplevt den totala förlåtelsen vara en naturlig conse-

kvens att avstå från en sådan rätt. Tjänaren som i liknelsen fått de fyratusen punden efterskänkta, hade också själv bort avstå från att utkräva de hundra silverpengarna.

I Bergspredikan framställes den hållning gentemot medmänniskorna, som är den naturliga konsekvensen av trons situation under Ordet. Den som själv står under domen tillkommer det icke att upphäva sig till domare över andra, och den som själv lever av Guds förlåtande kärlek måste också för egen del vara villig till förlåtelse. Om människan i sitt handlande förhåller sig annorlunda, visar detta, att hon saknar tro, d. v. s. att hon icke mött Gud i hans vrede och kärlek och icke lever av Guds doms- och förlåtelseord.

Under Ordets perspektiv blir Bergspredikan icke en beskrivning av mänsklig fullkomlighet och helighet, utan anger blott vad som spontant framväxer ur den rättfärdiggjorda syndarens situation, d. v. s. ur tron. Bergspredikan uppställer icke en högre moralisk kvalificering, som människan skulle kunna förvärva, utan åskådliggör trons konsekvenser för handlingslivet. Men dessa konsekvenser torde icke, såsom modern teologi ofta framställer saken, kunna förstås som en dynamisk fortverkan av Guds egen aktivitet, förmedlad genom den kristna människan. Ordet vari Gud är verksam, är en personlig princip, vars inverkan på människan icke kan bestämmas som influens och kraftöverföring (hur »personligt» och viljemässigt detta förlopp än må tänkas). Ordet utplånar icke det mänskliga subjektet genom att förvandla det till redskap och genomgångsled, utan just i sin egenskap av tilltal förutsätter eller rättare skapar det den mänskliga personligheten som särskild part i gudsförhållandet. Det är med hänsyn till denna sin ställning i gudsförhållandet, som människan är subjekt för den etik som framställes i Bergspredikan. Dess bud gäller människan, när hon handlar å egna vägnar, såsom rättfärdiggjord syndare, som själv är ställd under domen och själv hänvisad till förlåtelse, och som därför icke kan upphäva sig till domare över någon.

Men människan handlar icke alltid å egna vägnar utan tages också i anspråk för att handla å Guds vägnar, vilket sker i och med att hon anförtros ett ämbete. Ämbetet (i den vida bemärkelse Luther tillägger detta) är för Luther fullmakten att handla å Guds vägnar. Och här gäller icke längre bergspredikans krav på ett allt förlåtande sinnelag. Ämbetet måste skiljas från personen, handlandet å egna vägnar från handlandet å Guds vägnar, eller med Luthers terminologi Christperson från Amtsperson. Såsom kristen person är människan fråntagen sin befogenhet att döma och straffa, och Gud måste själv utöva domsrätten genom de ämbeten han anförtror människorna.

Den fullmakt som ämbetet innebär kan emellertid som allt annat missbrukas.

Därför är den populära uppfattningen som jämför Luthers ämbets- och statsuppfattning med Gottesgnadentum helt missvisande. Luther hävdar icke någon ämbetets självhärlighet, så att varje handling i ämbetet eo ipso skulle vara ett uttryck för Guds vilja, utan han menar endast att den *borde* vara det.

Hithörande frågor kunna icke närmare utredas. Av betydelse i detta sammanhang är endast att framhålla den principiella artolikheten i de situationer, som föreligga för människan i hennes egenskap av ämbetsperson och kristperson. I ämbetets situation har hon att handla å Guds vägnar, oberoende av sin ställning som kristperson. Såsom själv ställd under domen, kan hon visserligen icke å egna vägnar, som kristperson, vara någon annans domare. Men detta får icke hindra henne att i sin ämbetsställning utföra Guds domar, ty i ämbetena är det ytterst icke hon utan Gud som handlar.

På ämbetena kan man alltså anlägga den dynamiska betraktelse, som man med orätt synes vara benägen att utsträcka till hela den kristna etiken. Ämbetena och de däri ställda personerna äro de medier, varigenom Guds vilja förmedlas, de kanaler som måste hållas öppna för Guds skapande och uppehållande kraft. Människans kompetens att handha ett ämbete ligger i hennes förnuft och är sålunda oberoende av tro och otro. Trots att ämbetshandlingarna sålunda äro lagda i människans egna händer och underställda hennes förnuftiga bedömning — att förnuft och billighet skall råda är vad Gud vill nå med ämbetena — så råder alltså det skenbart paradoxala förhållandet att i dessa handlingar är Gud i högre grad subjekt än i hennes handlingar som kristperson, i tron.<sup>4</sup> I ämbetshandlandet är nämligen människan endast redskap, medan hon såsom kristperson själv är subjekt, i den meningen att handlandet bestämmes av hennes egen situation. Människan såsom själv dömd anstår det icke att döma. Dom och vrede kunna icke ha någon plats i de handlingar, för vilka den kristna människan själv är subjekt, då hon handlar å egna vägnar (»für sich selbst») såsom kristperson. Men det är människan och icke Gud som fräntages vreden och domsrätten. Gud har frihet att döma, straffa och stå det onda emot, och han gör det i och genom de mänskliga ämbetena, d. v. s. i det handlande, för vilka människan icke själv är subjekt utan blott instrument, i det att hon handlar icke å egna utan å Guds vägnar.

Det anförda gäller närmast de världsliga ämbetena. Men i sin gemensamma

<sup>4</sup> Att ämbetet (såsom en förnufts egen verksamhet oberoende av trons gudsförhållande) inordnas under skapelseförhållandet men samtidigt i motsats till de ur tron framgående gärningarna är att tillskriva Gud såsom subjekt, innebär alltså icke någon »glidning» i bestämningen av förhållandet mellan Skaparen och det skapade. (Jfr Wingren i Sv. teol. kv. 1948, s. 50 och 54.)

motsättning till människans ställning som kristperson kan andligt och världsligt ämbete behandlas som en enhet. I båda ämbetsformerna handlar människan å Guds vägnar och måste låta sin person träda tillbaka för ämbetet. Överkorsas skillnaden mellan person och ämbete, kommer man med Luthers uttryck att blanda in personen i ämbetet. Människan betraktar då ämbetet som en personlig värdighet, vari hon höjer sig över nästan och upphäver sig till domare eller förmyndare-välgörare gentemot denna. Den patriarkaliska andan, som uppkommer genom en sådan sammanblandning av ämbetsrelationerna med de personliga relationerna, är därför väsensskild från luthersk ämbetsuppfattning. I det patriarkaliska samhället försummade man att öva skillnaden mellan person och ämbete, en övning som däremot det moderna samhället ger rika tillfällen till. Eftersom ämbetet i senare fallet konstitueras av funktionen och icke av personen, komma även de högst ställda ämbetenas representanter i situationer, där de befinna sig utanför området för det egna ämbetet och där de alltså ha att underordna sig andra ämbetsfunktionärer. Också excellensen och generalen äro t. ex. underställda polisens och tulltjänstemannens befogenheter. Ett samhällssystem som på detta sätt sätter funktionen och icke personen i centrum utgör givetvis icke någon garanti mot sammanblandningen av person och ämbete — även de varandra korsande ämbetsfunktionerna uppfattas och upplevas vanligen som personliga värdigheter — men erbjuder dock en god anknytningspunkt för den reformatoriska grundsynen på ämbetet och dess uppgift.

## V.

Distinktionen mellan Ordet och värdet synes kunna tjäna som hjälpmedel att nå fram till en totalbetraktelse (vilket icke är detsamma som en rationell slutgiltig framställning) av den biblisk-reformatoriska teologien. De särskilda frågorna i denna teologi skulle då kunna återföras till tvenne ständigt återkommande grundproblem. Det ena skulle gälla förhållandet mellan kärleken och vreden, och alltså beröra dialektiken inom Ordets egen sfär. Härunder falla frågor som behandla synd och rättfärdighet, förlåtelse och dom, tro och otro, gott och ont, liv och död, himmel och helvete etc. Det andra grundproblemet gäller förhållandet mellan Ordets och värdets olika dimensioner. Hit höra frågorna om Skaparen och det skapade, himmel och jord, andligt och världsligt, betraktelsen coram Deo och coram hominibus etc. Andra frågor skulle åter utmärkas av att båda problemkomplexen där på olika sätt korsas. Så är t. ex. fallet med frågan om lag och evangelium, person och ämbete, det skapade som larva Dei etc.

Ordets perspektiv, sådant det ovan framställts, innebär icke en spekulatio, som skulle ställa det konkreta bibelordet i skuggan. Utan det är framhämtat ur detta konkreta ord såsom en i klarhetens intresse bildad abstraktion. Träffar denna abstraktion något fundamentalt, anger den i och med detta den förutsättning, från vilken de enskilda utsagorna äro att förstå. Och i fall andra förutsättningar inskjutas, kan man utan att närmare ingå på enskildheter förutsäga, att en vantolkning föreligger. Detta fastställande av de fundamentala förutsättningarna utgör icke en spekulatio utan en legitim analys av det föreliggande materialet.<sup>5</sup> Däremot kan det sägas vara en spekulatio, om man söker begripa en företeelse utifrån förutsättningar, som äro väsensfrämmande för denna. Ett exempel kan tjäna att förtydliga det sagda. Om någon skulle påstå, att en musikkonsert är att förstå som en gymnastisk övning, avsedd att uppöva vissa muskelpartier i den mänskliga organismen, så kan detta sägas vara en spekulatio i betydelse av något utifrån pålagt, något för företeelsen främmande, som icke kan hämtas fram ur dess egen meningsbestämmdhet, utan som kommer att förrycka och förvanska hela dess innebörd, i det att alla moment utifrån denna förutsättning få en innebörd som de i verkligheten icke ha (musikinstrumenten bli gymnastikredskap, partituret gymnastikprogram, åhörarna åskådare av uppvisningen osv.) Om man nu gentemot en sådan vantolkning hävdar att det är fråga om *musik* och att allt bör förstås utifrån denna förutsättning, så är detta icke en ny spekulatio, som ställes mot den förra, utan en legitim abstraktion, ett angivande av ett grunddrag, som är givet i företeelsens verkliga natur. När vi på motsvarande sätt gentemot den romerska teologiens tolkning av de bibliska utsagorna utifrån värde metafysikens förutsättningar hävda, att dessa utsagor i verkligheten icke äro att förstå utifrån värdets utan ifrån Ordets aspekt, så innebär detta icke ett utbyte av den ena spekulatio mot en annan. Ty i det konkreta bibelordet självt äro tvenne grunddrag givna, nämligen radikal motsättning (kärlek-vrede, tro-otro osv.) och paradoxal förening av det sålunda motsatta. Det är dessa grunddrag, som vi vilja beteckna som Ordets dimension. Och det är vår mening, att denna abstraktion träffar djupare moment i bibelordet än andra abstraktioner. När man t. ex. söker ange bibelordets egenart genom att framhålla dess budskapskaraktär, så är det visserligen också här fråga om en egenskap, som hör till Ordets väsen, men den ligger enligt vår mening icke så djupt. Budskapskaraktären torde i själva verket icke kunna betraktas som fundamental utan är att underordna Ordets aspekt. Också värde metafysiken kan nämligen iklädas budskapets form utan att väsentligen förändra

<sup>5</sup> Såsom en med värde metafysiken jämförd spekulatio är Wingren benägen att fatta Ordets aspekt (a. a., s. 57; *Dens. Predikan* 1949, s. 71).



karaktär. Därför måste värdeaspekten först radikalt upphävas och ersättas av Ordets aspekt, om icke ständiga överslag och glidningar i värdemetafysisk riktning skola förekomma. Budskapskaraktären är icke i och för sig tillräcklig att förhindra detta.

Den klara avgränsningen mellan Ordets och värdets livsbestämningar utesluter emellertid icke ett nära sammanförande av desamma. Det är blott i gudsförhållandet som Ordets aspekt är allenarådande. I förhållande till det skapade har värdeaspekten en rättmätig funktion. Detta innebär i sin tur icke en klyvning av det kristna livet och en blott mekanisk sammanställning av tvenne i och för sig oförenliga ståndpunkter utan en verklig syntes. Hur denna syntes är att tänka ha vi ovan antytt, då vi framställt den kristna livsåskådningen som tacksamhet och lydnad. Denna hållning realiseras inom värdenas och gärningarnas område, men är där blott möjlig under Ordets och trons förutsättning. Ordets livsbestämning lyfter alltså icke upp människan i en inbillad högandlig sfär utan ställer henne in i de jordiska förhållandena men med en ny hållning, nämligen lydnadens och tacksamhetens.

I denna syntes mellan Ordet och värdet är också möjligheten given för en syntes mellan kristen och djupare utomkristen, på värdeupplevelse grundad livserfarenhet. Sub specie verbi får denna erfarenhet sitt korrektiv genom att anvisas de gränser, inom vilka den är giltig.

# GRUNDPROBLEMET I REINHOLD NIEBUHRS SOCIALA ETIK

AV DOCENT RUBEN JOSEFSON, UPPSALA

Skall man bestämma de drivande motiven i Niebuhrs teologi och utveckling är det framförallt två omständigheter, som måste beaktas.<sup>1</sup> Den ena är att hans teologiska åskådning tagit gestalt under en mycket intensiv brottningsprocess med konkreta socialetiska problem och att hela hans teologi således har ett socialetiskt förtecken. Beroendet av de socialetiska frågeställningarna är så starkt, att man icke sällan har anledning att fråga, om inte den kristna uppenbarelsen i Niebuhrs tolkning har förlorat en del av sitt karakteristiska innehåll, då den nästan uteslutande får svara på socialetiska frågor och relationen till frälsningen blir bortskymd. Den andra faktor, som måste uppmärksammas, då Niebuhrs teologi skall karakteriseras, är Paul Tillich och hans åskådning. Med hjälp av Tillichs religionsfilosofi och dess satser om förhållandet mellan det betingade och obetingade söker Niebuhr interpretiera uppenbarelsen, och med dess hjälp vill han finna förbindelsen mellan evangeliets absoluta kärleksmoral och den relativa rättfärdighet, som har sin plats i det sociala livet.

Om Niebuhrs etiska åskådning kan kallas realistisk, så är det inte minst därför att han återger de nytestamentliga kraven, framförallt så som de framställas i Bergspredikan, i hela deras radikala skärpa. Han uppfattar dem uppenbarligen inte som exempel på hur den kristna kärleken i vissa bestämda situationer kan gestaltas, utan som absoluta bud av sådan skärpa att de omöjliga kan praktiseras i det sociala livet. Hans allvarligaste anmärkning mot den liberala teologin i dess amerikanska form, mot social gospel, är att den försökt draga ned gudsriket till jorden och förutsatt ett kommande tillstånd, där denna kärleksmoral skulle bestämma människans liv i de sociala ordningarna. Därmed har Bergspredikans etik förlorat sin eskatologiska karaktär, och radikalismen i Jesu krav har avtrubbats. I *An interpretation of christian ethics*, där han med emfas framhåller budens absoluta karaktär, säger han också att Jesu etik innehåller ett helt och hållet omöjligt ideal.

<sup>1</sup> De allmänna dragen av R. Niebuhrs utveckling och teologi kan studeras i G. Hammars lärarika avhandling *Christian realism in contemporary american theology*.

Samtidigt riktar han emellertid också kritik mot protestantismens, särskilt lutherdomens, passivitet i sociala frågor. Gjorde sig den liberala teologin skyldig till misstaget att på ett utopistiskt sätt tro på Gudsrikets förverkligande här på jorden, så har den protestantiska ortodoxin gjort sig skyldig till ett misstag av helt annan art, då den ej kunnat finna någon förbindelse mellan den kristna kärleken och den borgerliga rättfärdigheten. Här har man i allra bästa fall gått så långt att kärlekskravet fått betydelse i den privata sfären, medan livet i de sociala ordningarna lämnades därhän. När kärlekens krav ställdes, var detta riktat mot den enskilde i hans omedelbara förhållande till nästan och mot den gemenskap, i vilken han var inställd. Vad Niebuhr vill nå fram till är uppenbarligen en syntes mellan liberalteologi och protestantisk ortodoxi, en syntes som i likhet med liberalteologin framhäver kärlekskravets relevans för det sociala livet och i likhet med ortodoxin betonar den kristna kärlekens upphöjdheter över allt vad borgerlig rättfärdighet heter. Att denna syntes blott kan fattas genom ett dialektiskt tänkande är för Niebuhr självfallet, liksom att varje väg som för bort från denna dialektik är en irrväg.

I *The nature and destiny of man*, där ett omfångsrikt och på många punkter ganska krångligt kapitel är ägnat frågan om »The kingdom of God and the struggle for justice», betonas kraftigt det dialektiska förhållandet mellan den historiska rättfärdigheten och kärleken som ett specialfall av förhållandet mellan historia och evighet. Det betyder, att kärleken är på en gång uppfyllelsen och negationen av all förverkligad historisk rättvisa. Att kärlekens lag måste betyda en dom över varje utgestaltning av den sociala rättfärdigheten är självfallet efter vad som förut sagts om Niebuhrs tolkning av Bergspredikans etiska innehåll. Buden radikaliseras till den grad att de aldrig kan omsättas i verkligheten. Icke fullt så tillgänglig är tanken att kärleken innebär uppfyllelsen av rättvisan eller den borgerliga rättfärdigheten. Att denna uppfyllelse icke kan innebära ett faktiskt förverkligande av kärleken är uppenbart. Varje socialt tillstånd befinner sig på avstånd från kärleken och är underställd dess dom, ehuru människan i sin syndiga förmäthenhet undandrar sig denna dom och förväxlar rättfärdigheten med kärleken. Den positiva förbindelse mellan kärleken och rättfärdigheten, som Niebuhr söker, kan alltså icke förklaras på annat sätt än att kärleken är det ideal, mot vilket rättfärdigheten eller den sociala rättvisan söker sig. Den sociala rättfärdighetsprincipen åsyftar enligt Niebuhr alltid broderskap och rättvisa, och varje ögonblick i historiens liv är fyllt av obegränsade möjligheter till dess förverkligande. Så tjänar exempelvis varje system av rättssatser broderskapets anda och därmed också kärleken, i det att det utvidgar känslan av förpliktelse mot de andra på ett trefaldigt sätt. Det utvidgar en

omedelbart känd förpliktelse inför påtaglig nöd till konstant förpliktelse, uttryckt i fixerade satser om inbördes hjälp. Den exklusiva relationen mellan ett jag och *en* annan utvidgas till en komplex relation mellan ett jag och *de* andra. Och slutligen utvidgas det etiska området genom rätten från de förpliktelser, som omedelbart skönjes av det individuella jaget, till mera omfattande förpliktelser, som samhället definierar från dess mera objektiva perspektiv. Niebuhr menar uppenbarligen att den enskilda människan, då hon är inställd i en av vissa rättsatser bestämd gemenskap, på en gång står inför kravet och tvingas att gestalta en mera omfattande gemenskap och att hon därmed förs in i en riktning, som intenderar kärleken.

Den kärlekens lag, som är uppenbarad i Bergspredikan, innebär därför inte enbart en dom över mänsklig rättvisa och rättfärdighetssträvan utan framstår även som en drivande princip i människolivet. I ett bidrag till sammelverket *Christian Faith and the Kingdom of God* säger Niebuhr om Gudsrikets lagar, att de ej är lagda på det moraliska livet genom en övernaturlig uppenbarelse utan snarare är att betrakta som transcendenta möjligheter, som ligger i all moralisk erfarenhet. Om detta förhållande råder mellan mänsklig rättfärdighetssträvan och kärlek, så betyder det att Niebuhr inte helt kan godtaga Nygrens distinktion mellan eros och agape. Den är för absolut. Visserligen motiveras kärleken i den icke kristna uppfattningen med en hänvisning till den egna lyckan och därför är Nygrens analys av motsatsen mellan den kärlek, som NT betraktar som normerande, och det egoistiska element, som är bestämmande för den klassiska tankens eroslära, viktig. Men om man bortser från den teoretiska uppfattningen och går till den verkliga människan, så är hon i sin frihet sådan, att hon inte är utan vetskap om en kärlek, som inte söker sitt. Nygren har — det är tydligen Niebuhrs mening — utan vidare godtagit den klassiska tolkningen av eros såsom riktig, men har just därigenom kommit att på ett oriktigt sätt kontrastera agape och eros, oriktigt därför att det är odialektiskt. Niebuhr ser spänningen, men hans huvudintresse är att finna förbindelsen mellan mänsklig kärlek och gudomlig agape. Det är i konsekvens härmed som Niebuhr i *The nature and destiny of man* anger som sitt teologiska program, att han eftersträvar en syntes mellan reformation och renässans, och det är just denna syntes som här är föremål för undersökning och diskussion.

Då Niebuhr hävdar att Gudsrikets lagar är transcendenta möjligheter, som finns implicite i varje moralisk erfarenhet, är detta en tanke som är hämtad från Tillichs filosofi. Enligt denne vill etiken realisera det obetingade genom handling. I moralen är människan alltid inställd mot det obetingade. Men den handling, varigenom det obetingade skall förverkligas, är givetvis alltid själv

betingad, varför det som faktiskt realiseras, när idealen skall förverkligas, aldrig når upp till det som skall realiseras. Om det obetingade nu bestämmes som Gud eller Guds kärlek — och det är Tillichs och Niebuhrs mening att så skall ske — blir det uppenbart att Gudsrikets lagar måste framstå som transcendenta möjligheter för människan. Båda bestämningarna måste fasthållas. Det är verkliga fråga om mänskliga möjligheter, just därför att människan är inställd mot det obetingade, som enklast kan visas därmed att människan äger insikt om sin ändliga och betingade karaktär. Men samtidigt är denna möjlighet transcendent, enär varje förverkligande sker i det betingades sfär, för att nu använda en oegentlig bild eftersom förhållandet mellan det betingade och det obetingade enligt intentionen ej kan uttryckas som ett förhållande mellan två sfärer eller verklighetsområden.

På denna punkt är det all anledning att fråga, om inte oemotsvarigheten mellan den sociala rättfärdigheten och kärleken i Niebuhrs teologi uteslutande kan hänföras på förhållandet mellan det betingade och det obetingade, och om det inte är den mänskliga begränsningen och ändligheten som gör, att kärlekens lag aldrig kan omsättas i verkligheten. I så fall skulle denna motsättning icke återföras på den för det reformatoriska tänkandet avgörande motsättningen mellan Guds vilja och människans synd. Själva ändligheten skulle vara den motståndets princip, som hindrade människan att förverkliga kärlekens lag. I sin frihet har människan möjlighet att vända sig mot den fullkomliga kärleken, som hon äger vetskap om, eftersom den är lagen för hennes liv, men på grund av den ändliga begränsningen kommer denna kärlek att vara transcendent i förhållande till varje tänkbart förverkligande. Konsekvensen härav måste tydligen bli, att Jesu historiska liv också måste präglas av denna oemotsvarighet mellan kärleken och dess förverkligande, och att den kärlek han utövade och levde in i världen endast är en approximation till den kärlek, som är den mänskliga existensens grund och yttersta norm. Niebuhr väjer ej heller för denna konsekvens. I *An interpretation of christian ethics* framhåller han, att den kristne tror att kärlekens ideal föreligger reallt i Guds vilja och natur, även om han inte känner till någon plats i historien, där detta ideal har realiserats i sin rena form. Detta måste gälla även Jesu historiska liv. Och det är konsekvent ut från hans avgörande grundsyn. Niebuhr har anledning att återkomma till frågan i *The nature and destiny of man*, när han utreder förhållandet mellan den offrande kärleken och Kristi syndfrihet. Han vänder sig där mot de vanliga teologiska försöken att förvandla varje akt av den historiske Jesus till en symbol för den högsta fullkomligheten, liksom han riktar sin kritik mot en moralistisk tolkning av Kristi syndfrihet. När Kristusgärningens betydelse i detta sammanhang skall anges, hän-

visar Niebuhr visserligen till den offrande kärleken, den kärlek som ej söker sitt, vilken givetvis är en transcendent möjlighet och som människan även utanför Kristusuppenbarelsen har kännedom om. Jesus har gått denna kärleks väg, och det är möjligt att medgiva att det hos honom finns en remarkabel överensstämmelse mellan lära, livsmål och handling. Men när han gav sitt liv på korset, så är det närmast ett vittnesbörd om att kärleken inte är en historisk möjlighet, att den är en omöjlig möjlighet. I samma ögonblick som den högsta kärleken förverkligas, upphör livet. Jesu historiska liv, huru bestämt av kärleken det än må ha varit, faller alltså i princip utanför betraktelsen. För inkarnationstanken eller — med Niebuhrs terminologi inkarnationsmyten — har Niebuhr naturligtvis intresse, men den betecknar i och för sig blott ett speciellt fall av det allmänna förhållandet mellan Gud och människa. Det är i förening med korsets symbol, som inkarnationstanken får sin egentliga, för tron grundläggande betydelse. Han är i konsekvens härmed kritisk mot huvudströmmen i den anglikanska teologien, som söker bestämma kristendomens innehåll med inkarnationstanken som centrum. Niebuhrs kristologiska tänkande är koncentrerat till korset, och korset då fattat som höjt över historien och som en symbol för den mänskligt-gudomliga agape. Det karakteristiska är här att agape, den kärlek som ej söker sitt, ej kan förverkligas i historiens liv, och när Jesus så att säga lever ut människans yttersta möjligheter, är riktningen inte längre medmänniskorna, indragna i historiens liv, utan Gud, det obetingade. Det skulle föra för långt att närmare utföra denna tankegång hos Niebuhr, och det är ej heller nödvändigt för vår uppgift. Vår fråga var, om inte oemotsvarigheten mellan kärlekens ideal och den realiserade rättfärdigheten enligt Niebuhrs tolkning kan återföras på den ändliga begränsningen, och vi måste nu efter denna hänvisning till Niebuhrs försök att förstå Kristusuppenbarelsen besvara denna fråga jakande.

Därmed är emellertid inte sagt att Niebuhr identifierar ändlighet och synd, skapelse och syndafall, men väl att mänsklighetens väg utan synd i allt större utsträckning skulle ha gått mot förverkligandet av kärlekens lag, varvid dock varje förverkligande samtidigt skulle ha uppvisat oemotsvarighet mellan det som skulle realiseras och det som verkligen hade realiserats. En gräns, som ej kan överskridas, är satt för människans frihet och självtranscendens. Och det onda i historien är en konsekvens därav, att människan icke beaktar denna gräns, är ovillig att acceptera sitt beroende och sin ändlighet. Synden får sitt tillfälle genom ändligheten utan att därför identifieras med denna. Gentemot Ritschl gör Niebuhr gällande, att biblisk tro inte söker en väg ut ur motsägelsen mellan ändlighet och frihet, utan försoning för synden, vars religiösa dimension är

människans uppror mot Gud och vars moraliska och sociala dimension är orättvisan eller orättfärdigheten.

Människans sociala situation är således alltid bestämd av detta dubbla förhållande. Hon upphör aldrig att vara människa, d. v. s. på en gång ändlig och fri, och det betyder att hon ständigt står inför nya etiska möjligheter och också verkligen förmår att i viss utsträckning gestalta den rättvisa, som är hennes väsens lag och kärlekens form under det sociala livets villkor (Niebuhr talar ganska ironiskt om den form för kärleken som filantropin utgör). Men samtidigt är hon bestämd av den visserligen icke nödvändiga men dock oundvikliga synden, varför kampen för rättvisa alltid måste innebära kamp mot synden som orättvisans princip. Och biblisk tro söker, icke upplösningen av den ständigt existerande motsägelsen mellan ändlighet och frihet, utan försoning för och övervinnande av synden. Detta måste konsekvent innebära, att den eskatologiska frälsningen icke innebär ett upphävande av den här berörda motsatsen. Det är därför enligt Niebuhr djupt meningsfullt att den bibliska eskatologin låter Kristus framträda som domare över historiens liv. Det betyder att, då det historiska möter det eviga, det då dömes av sin egen ideala möjlighet. Eskatologin blir så ett mytiskt uttryck för en enkel mänsklig samvetserfarenhet. Denna kritiska analys av Niebuhrs åskådning har här förts fram så långt, att det torde vara ganska uppenbart, att hans interpretation av kristendomen förutsätter en alldeles bestämd filosofisk och antropologisk uppfattning. Det är ingen tvekan om att Niebuhr har kunnat anlägga betydelsefulla och väsentliga synpunkter på kristendomen, men den avgörande frågan måste givetvis vara hur hållbar den filosofiska grunden är. Niebuhrs kristendomstolkning påkallar inte blott en teologisk utan även en filosofisk kritik. Denna kritik måste framförallt sätta in på en punkt. Man måste fråga om inte Niebuhrs tolkning borttager något väsentligt i det kristna uppenbarelseninnehållet och om talet om en uppenbarelse egentligen har någon mening, om inte det som uppenbarelsen förmedlar är, icke Guds vilja, utan människans högsta möjligheter. Denna fråga kan inte besvaras i detta sammanhang. Här är det blott möjligt att hastigt beröra den, då nu uppenbarelsens betydelse för det sociala etiska problemet skall anges.

*En* bestämd relation mellan uppenbarelsen och etiken är redan framhävd. Kärlekens lag är inte en ny lag, som pålägges människan genom en övernaturlig uppenbarelse, utan den är given i hennes moraliska medvetande, är hennes väsens lag. Därför kan uppenbarelsen ur denna synpunkt ej innebära någonting annat än en upplysning om människans faktiska villkor. Den bibliska uppenbarelsen ger en tolkning av den mänskliga situationen, som människan visserligen oberoende av uppenbarelsen äger vetskap om men som hon dock ständigt förnekar

genom sin synd. Den särskilda uppenbarelsen förutsätter den allmänna, och ur denna synpunkt lägger Niebuhr sin röst för Brunner i den kända debatten mellan den sistnämnde och Barth om en uppenbarelsens anknytningspunkt. För social-etikens vidkommande innebär detta att den bibliska uppenbarelsen bringar den allmänna moraliska erfarenheten till klarhet. Redan häri ligger en möjlighet att bryta syndens, d. v. s. själviskhetens makt. Men den kristna erfarenheten betyder också att uppenbarelsen innesluter makt eller nåd, som skapar, icke blott möjligheten, utan även verkligheten av egenviljans krossande, av att människan får ett centrum utanför sig själv. Här skulle det specifikt kristna komma in, då kristendomen säges erbjuda en kraftkälla utanför människan själv. Nåden framträder nu enligt Niebuhr på ett dubbelt sätt, som Guds makt i människan, genom ånger och tro, och som gudomlig förlåtelse. Niebuhr vill här ge uttryck åt den paulinska erfarenheten, att uppfyllelsen av livets mening icke faller inom livet självt, varför förlåtelse alltid är nödvändig, och att människan genom nåden i princip har brutit med egenviljan eller synden och förts in på helgelsens väg. Han vill fasthålla tanken att nåden på en gång är förlåtelse och förnyelse, varvid förnyelsen synes vara principiellt primär i förhållande till förlåtelse.

Det är nu ganska anmärkningsvärt att Niebuhr icke synes vilja exklusivt binda förnyelsenåden till Kristusuppenbarelsen. En mycket belysande passage i *An interpretation of christian ethics* skall här anföras. Han säger där att den kristna människan är inställd i ett stort socialt sammanhang och i en religiös tradition. Hon är i allmänhet lojal mot sin kyrka. Hon kommer därför att utföra handlingar, som ej är enbart uttryck för hennes naturliga sympatier utan hon är därvid bestämd av dessa sociala eller historiska makter, av vilka hon är bunden. Därför har den katolska teologin rätt, då den talar om tro, hopp och kärlek som teologiska dygder, vilka läggas till den naturliga människan. Den har blott orätt däri att den har bundit nåden vid sakramenten och tron. Dessa makter i livet, som förmår människan att understundom handla mot sina egna naturliga sympatier, kan ej enligt Niebuhr bestämmas med andra ord än Guds nåd.

Som en kraftkälla vid sidan av nåden nämner Niebuhr nu också tron. »But love is not only a fruit of grace, but also a fruit of faith.» Och att kärleken är en frukt av tron betyder att dess motivering ligger i den ånger, som är latent i varje moralisk erfarenhet, och den tacksamhet, som en människa känner för livets godhet, en ånger och en tro som givetvis på ett särskilt sätt aktualiseras genom den bibliska uppenbarelsen men som icke enbart är knutna till denna.

Här har uppenbarligen nåden och tron skilts åt på ett sätt som är mindre vanligt i evangelisk teologi. Nåden verkar, även där den ej är mottagen i tro.



Likaledes är uppenbarelsen och tron skilda åt, på ett sätt som också är mindre vanligt i evangelisk teologi. Den historiska uppenbarelsen som symbol för livets yttersta mening kan visserligen omfattas blott av tron, men det finns tro även utanför den särskilda uppenbarelsens område. Förklaringen till denna uppfattning är säkerligen att söka i Tillichs religionsfilosofi, som inte räknar med en profan värld utan överallt finner rörelsen från det betingade mot det obetingade och vill finna tro eller religion i varje mänsklig erfarenhet. I Niebuhrs teologi återkommer samma tanke i *The nature and destiny of man*, där han ändå ganska exklusivt synes binda nåden vid tron och uppenbarelsen. Men han kan dock i detta arbete säga att om vi undersöker ett individuellt liv eller en social företeelse (achievement) i historien, så är det påtagligt att det finns oändliga möjligheter att finna ett organisationscentrum utanför jaget, liksom det finns oändliga möjligheter att placera jaget i centrum. De förstnämnda möjligheterna är alltid nådens frukter, ehuru det ofta är den dolde Kristus och en nåd, som ej är tillfullo känd, som påbörjar miraklet. Det är alltid nådens frukter, emedan ett liv, som ej kan glömma sig själv och blott gör broderskapet till ett instrument för sin egen lycka och sin egen fullkomning, i verkligheten aldrig kan undkomma egocentricitetens hemska cirkel. När detta ändock sker, beror det på en kraftkälla utanför människan, och den kraftkällan är Guds nåd.

Man kan måhända säga att Niebuhr här från sina utgångspunkter och med sin metod sökt nå en syn på det sociala livet som nyare luthersk teologi, i synnerhet här i Sverige, också sökt utveckla genom att draga in hela livet på jorden under den gudomliga lagens maktsfär. Möjligheten till rättfärdighet och godhet i det sociala livet är given även utanför evangeliets sfär genom den ständigt närvarande gudens vilja. Det är emellertid påtagligt att distinktionen mellan lag och evangelium, som är så betydelsefull för den lutherska teologin, ej på detta sätt förekommer hos Niebuhr. Där den lutherska teologin helst talar om lag, talar Niebuhr om nåd. Niebuhr är också kritisk mot Luthers bestämmingar av förhållandet mellan krav av nåd, lag och evangelium. En närmare konfrontation mellan Niebuhrs åskådning och luthersk teologi skulle vara lärorik. Den kanske skulle leda till resultatet att varken lag eller nåd är det sista ordet utan Guds försyn och att från denna försynstro ett svar på socialetikens grundproblem skall kunna vinnas.

Niebuhr bestämmer således förhållandet mellan rättfärdighet och kärlek primärt ut från det filosofiska begreppsparat betingat-obetingat. Varje steg mot större social rättfärdighet är ett steg i kärlekens riktning, den kärlek som ineligger som ett krav i varje moralisk erfarenhet men som aldrig kan restlöst förverkligas i det historiska och sociala livet, eftersom den är uttryck för det obetingade. På

så vis framstår kravet på rättvisa, broderskap och likhet som den mänskliga andens egna bud, vilka alltid intendera kärleken. Oemotsvarigheten mellan ideal och verklighet kan alltid till en del förklaras genom motsättningen ändligt-öändligt, betingat-obetingat. Den sociala rättvisan är kärlekens relativa form under det historiska livets villkor. Men denna form befinner sig alltid på avstånd från den rena kärleken. *Genom synden förvandlas nu avståndet till motstånd*. Människans sociala existens är därför dubbeltydig. Å ena sidan står hon alltid inför rättfärdighetens krav, å andra sidan omböjer hon detta krav i egocentrisk riktning, där inte krafter utanför människan, d. v. s. Guds nåd, leder handlandet i kravets riktning. Rent logiskt skulle det etiska problemet vara löst — så långt det överhuvudtaget går att lösa under det historiska livets villkor — när människan inte längre påverkas av nådens krafter blott genom att vara inbäddad i en gemenskap utan även genom att medvetet i ånger och tro öppna sig för dessa krafter. Den kristna erfarenheten betygar emellertid, att även nådens verk omböjes i egocentrisk riktning, och därför är alltid också den kristna människans existens bestämd på en gång av avstånd från och motstånd mot kärlekens krav och ideal. Det är av denna grund förlåtelsen har relevans för det etiska problemet, och det återstår att se hur Niebuhr ur denna synpunkt tolkar den kristna förlåtelse tron. Den klart fattade förlåtelse tanken är enligt Niebuhr lutherdomens främsta bidrag till den kristna idéhistorien, och det kan då ha sitt intresse att se hur Niebuhr tolkar detta bidrag.

Enligt *An interpretation of christian ethics* är förlåtelse läran den kristna tankens kulminationspunkt, då den begär av människan att oförrätter skall bäras utan hämndlystnad, därför att hon har insett och känt det onda hos sig själv. »Förlåtande kärlek är en möjlighet för dem, som veta att de ej äro goda, som veta sig vara i behov av gudomlig barmhärtighet . . ., som känna att de liksom alla andra äro överbevisade om synd av en helig Gud och därför veta att skillnaden mellan en god och en dålig människa ur denna synpunkt är irrelevant». Här växer således förlåtelsen fram ur insikten om synd, en insikt som väl ligger i all moralisk erfarenhet men som når sin djupdimension genom den kristna uppenbarelsen. I Niebuhrs till svenska översatta arbete *Tidernas tecken*, där den enda möjliga friden inom och mellan mänskliga gemenskapsgrupper anges vara just förlåtelsens frid, säges också syndmedvetandet vara utgångspunkt för förlåtelsen. Guds dom, som dömer den synd, som finns i all mänsklig rättfärdighet, även i dess högsta former, är således den yttersta källan till den förlåtelse, som är kärlekens högsta krav i det sociala livet.

Det är här påfallande att den mänskliga förlåtelsen härledes från erfarenhet av synd och ej från erfarenhet av nåd. Förlåtelsen i det sociala livet utgår från

insikten att vi alla äro syndare inför vår Herre. Någon direkt linje mellan gudomlig och mänsklig förlåtelse är icke dragen. Den förra känner givetvis också Niebuhr. I *Tidernas tecken* skiljer han mellan förlåtandets frid, alltså den harmoni som är möjlig i det sociala livet, och friden att ha fått förlåtelse, den för den enskilda människan enda möjliga inre harmonin. Om den sistnämnda, den gudomliga förlåtelsen, heter det att den vilar på tron att Gud är nog stor och god för att lösa det mänskliga livets motsägelser, att hans barmhärtighet är den yttersta källan till hans makt och att han genom den övervinner människans upproriskhet mot sin skapare.

Det förefaller inte som om Niebuhr här har förmått att fullfölja sina intentioner att utbygga en syntes mellan renässans och reformation. *Rättfärdiggörelseläran med förlåtelse tanken står där isolerad utan inre organiskt sammanhang med etiken.* I *The nature and destiny of man*, som skall utbygga syntesen, verkar det som om tron på Guds förlåtelse endast har den innebörden för etiken, att den klart säger att den fullkomliga rättfärdigheten icke kan realiseras under historiens villkor. Härmed är också grundproblemet i Niebuhrs sociala etik antytt.

# ELEVATIONEN OCH KORSTECKNET I EVANGELISK SVENSK TRADITION

AV PROFESSOR SVEN KJÖLLERSTRÖM, LUND

»Ty där man uti en kristlig församling slika vissa ordningar, som uti våra agendeböcker, dem vi kalla handböcker, författade äro, icke hade sig efterrätta, så att var och en för den skull dessa stycken måste så förvandla, som honom själv täckes eller såsom det kunde efter lägenheten råka sig för honom falla, kan var och en väl tänka, vad därav ville komma för en oskicklighet och församlingarna emellan för en oenighet och tvist. . . . Dock skall sådan förvandling icke ske efter vars man huvud eller av förvetenhet i oträngde mål . . . utan där lägenheten så kräver, skall det ske välbetänkt av dem som därtill kunna vara bäst betrodda.»

Kyrkoordningen av 1571.

## I.

I sin ämbetsberättelse vid 1942 års prästmöte framhöll biskop G. Aulén, att handboken skulle följas i alla detaljer. Biskopen sade sig ha mycket svårt för att förstå, att det skulle kunna bereda en präst någon glädje att här och var göra små avvikelser från handbokens formulär. Alla sådana avvikelser vore, menade biskopen, uttryck för en klåfingrighet, som vore stridande mot god och lagfäst ordning. Utvecklingen i England, där självtagna avvikelser efterhand lett till liturgiskt kaos, vore ett avskräckande exempel. Då det gällde olika sedvänjor inom olika församlingar, borde visserligen en viss frihet råda, men viktigt och oeftergivligt vore, »att de liturgiska bruk, som komma till användning, befinna sig i god överensstämmelse med svensk kyrkotradition och att inga bruk, som icke ha hemortsrätt inom vår kyrka, importerats utifrån».<sup>1</sup>

Enligt mångas mening höra både elevationen och korstecknet till god evangelisk svensk tradition och ha därför utan vidare återinförts av enskilda präster. I den av Fred Linderöth och Sven Norbrink utgivna boken, »Den svenska kyrkan. Läsebok i kyrkokunskap för kyrka, skola och hem» (2 uppl. 1943),

<sup>1</sup> Strängnäs stifts prästmöteshandlingar 1942 s. 88. Se även Strängnäs stifts prästmöteshandlingar 1948 (1949) s. 81.

läser man, att elevationen diskuterades mycket under Uppsala möte 1593, att en del vore böjda för att avskaffa den men att man likväl beslöt att bibehålla den. Vidare får man veta, att elevationen var vanlig i Sverige mot slutet av 1700-talet och att den ännu iaktas här och var. »Måhända föreligger här», heter det, »en obruten tradition sedan den tid, då denna s. k. elevation förekom i Svenska kyrkan» (s. 156 f.).

I den i flera avseenden upplysande debatten vid 1948 års kyrkomöte angående korstecknet förklarade en talare, att denna ceremoni aldrig officiellt avskaffats i vår kyrka. Förmodligen hade den smusslats undan utan vidare, och talaren uppgav, att han förgäves frågat »lärda män, när den del av gudstjänsten, som korstecknet utgör, blev borttagen eller när över huvud taget korstecknets avskaffande fattats av ansvariga kyrkliga myndigheter».<sup>2</sup> I efterföljande uppsats skall den ställda frågan besvaras. Huvudintresset kommer härvid att inriktas på de »ansvariga kyrkliga myndigheternas» inställning både till elevationen och korstecknet.

I skriften av år 1528 »Om Guds ord och människors bud och stadgar», tillkommen med anledning av det till Örebro 1529 sammankallade kyrkomötet, understryker Olavus Petri, att ändringar i de kyrkliga ceremonierna stundom äro nödvändiga. Av hänsyn till de i tron svaga måste emellertid sådana förändringar genomföras med största varsamhet, och för ordningens skull måste beslut härom fattas av kyrkans ledande män, av »biskopar och prelater». Sådana beslut vore sedan den enskilde prästen skyldig att lyda, enär biskopar och prelater »driva då Guds bud med deras bud och stadgar, som de göra på meniga församlingens vägnar och icke deras egen dikt eller fundar».<sup>3</sup>

De principer beträffande de kyrkliga ceremonierna, som Olavus Petri 1528 gjorde sig till talesman för, ha konsekvent tillämpats i den svenska kyrkan. De kultiska förändringarna ha genomförts med stor varsamhet och alltid efter beslut av »ansvariga kyrkliga myndigheter». Förändringar i kulten ha i äldre tid aldrig varit den enskilde prästens privatsak. Enligt en uppgift skall också avsikten med kyrkomötet i Örebro 1529 ha varit, att den förestående kultreformen skulle ske »endräkteligen» och »icke annorlunda hållas i det ena stiftet och annorledes i det andra».<sup>4</sup> I det anförande, varmed Laurentius Andreae öppnade kyrkomötet, anknöt han till Olavus Petris synpunkter och framhöll liksom denne, att de kyrkliga ceremonierna icke finge ändras efter vars och ens godtycke (»non pro suo libitu voluntatis sine peccato»)<sup>5</sup>.

<sup>2</sup> Allmänna kyrkomötets protokoll 1948 nr 2 s. 22 f.

<sup>3</sup> Olavus Petris samlade skrifter 1 s. 541.

<sup>4</sup> E. Tegel, *Then stormechtighe . . . herr Gustaffs historia* 1 (1622) s. 216.

<sup>5</sup> *Kyrkohist. Årsskrift* 1903, *Meddelanden och aktstycken* s. 87 f.

Genom att åt de kyrkliga ceremonierna ge en symbolisk, uppbygglig tolkning försökte Örebrokonciliet att rädda det mesta möjliga av den medeltida kulturen. Vigvattnet skulle sålunda icke brukas för att »borttaga synder, ty det gör Kristi blod allena, utan i den akt att man skall ihågkomma därmed, att vi äro döpta och stänkta med Kristi blod». Palmkvistar vigas icke för att man skall förtrösta på dem »utan till en åminnelse, att folket strödde palmkvistar i vägen för Kristus».<sup>6</sup> Varken elevationen, på svenska upphöjelsen, föregången av klämtning och åtföljd av tillbedjan, adoratio, eller korstecknet omnämns i Örebrobeslutet, och i 1529 års handbok medtog Olavus Petri korstecknet i både dop- och i vigselritualen. Någon vän av korstecknet i högmässan var emellertid icke reformatorn, och i förordet till den svenska mässan av år 1531 skriver han: »Förty korsande och tecknande kommer här intet vid, ej haver heller Kristus det själv bjudit, ändå att man det utan skada göra kan, när en rätt mening är härmed, så att man icke menar enkom vara av nöden, att så ske skall». I enlighet med detta principuttalande strökos alla korstecken i mässupplagorna av 1531, 1535 och 1537. Ännu vore de dock icke förbjudna. Däremot bibehöll Olavus Petri elevationen, och enligt den i Örebro fastslagna symboliska tolkningen av ceremonierna skulle elevationen förrättas för att erinra både präst och nattvardsgäster om Kristi frälsningsbringande offer på Golgata.<sup>7</sup>

Det visade sig emellertid snart, att den symboliska tolkningen icke ledde till åsyftat resultat. I skriften om vigvattnet av år 1538 tog ärkebiskop Laurentius Petri upp frågan och förklarade, att de symboliskt tolkade ceremonierna förblivit i sitt gamla missbruk. »Ty hjälper ock concilium härtill intet annat än att man av förfarenheten är vorden så mycket vissare, att slikt missbruk och avguderier . . . aldrig någon tid återvänder eller avkommer, förrän själva [vig]vattnet nederlägges.» Vigvattnet och andra liknande ceremonier, som Örebrokonciliet bibehållit, måste därför avskaffas på grund av det gamla, outrotliga missbruket. I spetsen för reformarbetet gick nu ärkebiskopen, och det av honom sammankallade kyrkomötet i Uppsala 1539 skulle bl. a. uppta till behandling »inveteratos errores et mores nondum castigatos».<sup>8</sup> Under åren 1539—1544 skedde också en ganska grundlig utrensning, och vid riksdagen 1544 stadfästes de gjorda förändringarna; samtliga mötesdeltagarna synas högtidligen ha lovat att gemensamt försvara de fattade besluten. Dessa inneburo, att vigvatten, rökelse, monstranser, likvigning, själamässor samt salt vid dopet voro avskaffade cere-

<sup>6</sup> Svenska riksdagsakter I s. 118 ff.

<sup>7</sup> Sven Kjöllnerström, *Missa Lincopensis* (1941) s. 154.

<sup>8</sup> Svenska riksdagsakter I s. 244.

monier i den svenska kyrkan.<sup>9</sup> Någon attack mot elevationen gjordes dock icke. Denna ceremoni bibehölls i vår första officiella mäsas av år 1541 och påbjöds liksom klämtningen i Georg Normans högtidsmässa i *Articuli ordinantiae*.<sup>10</sup> Och när kyrkoherde Nicolaus Jonae i Vadstena 1550 egenmäktigt bortlade elevationen, fick han ett mycket onådigt brev från Gustav Vasa och ålades att bruka de ceremonier, »som . . . tillförne varit hava». Inga ceremonier, förklarade konungen, finge vare sig bortläggas eller införas, om icke beslut härom fattats av »våra ordinarier och klerker över hela riket».<sup>11</sup>

I 1541 års mäsas återinfördes korstecknet i den aronitiska välsignelsen i mäsans slutparti. I mäsasupplagorna 1541—1567 står därför ett + efter orden Faders och Sons och den helge Andes. År 1541 blev sålunda korstecknet i högmäsans slutparti officiellt påbjudet. Detta varade till 1614. Då Laurentius Petri icke i något sammanhang visat något särskilt intresse för korstecknet i högmässan, är det kanske Georg Norman, som tagit initiativet till korstecknets införande i 1541 års mäsasordning.<sup>12</sup>

En ur principiell synpunkt viktig utredning av de kyrkliga ceremonierna gav biskop Erik Falk i sin år 1558 utgivna skrift: »En kort undervisning om några av de förnämligaste artiklar i den kristliga läran», grundvalen för alla följande framställningar om ceremonierna. Till de egentliga adiafora eller »medeltingen» hänförde Erik Falk både elevationen och korstecknet. Då dessa ceremonier varken kunde åstadkomma gott eller ont, varken ordning eller oordning, ägde varje land full frihet att behålla eller avskaffa dem »efter sin egen lägenhet» utan att dock »bära någon styggelse eller döma andra för dessa ceremoniers skull». Elevationen, skriver Erik Falk, hade bortlagts på många håll men bibehållits i Sverige »efter landsens lägenhet, dock fritt lika som medelting, den ock väl hos oss med tiden kunde avlagd varda, var så syntes». Elevationens innebörd var enligt Erik Falk en åminnelse av Kristi eget offer.<sup>13</sup>

## 2.

Den inställning till de kyrkliga ceremonierna, som de ledande svenska kyrkomännen intagit och som fastslagits i Erik Falks skrift av år 1558, skulle under 1500-talets senare hälft utsättas för de häftigaste angrepp. Kritiken kom först

<sup>9</sup> Ivan Svalenius, *Georg Norman* (1937) s. 166 ff.

<sup>10</sup> Otto Ahnfelt, *Utvecklingen av svenska kyrkans ordning* (1893). Bil. 2 s. 49.

<sup>11</sup> Konung Gustaf den förstes registratur 21 (1903) s. 309.

<sup>12</sup> Om Normans insatser vid handbokens revision se Edv. Rodhe, *Dopritualet i svenska kyrkan* (1910) s. 28 ff.

<sup>13</sup> Om Erik Falks skrift se närmare Sven Kjällerström, *Striden kring kalvinismen i Sverige under Erik XIV* (1935) s. 44 ff.

från de till Sverige under Erik XIV:s första regeringsår inflyttade kalvinisterna.<sup>14</sup> För dessa rättroende kalvinlärjungar med konungens egen lärare fransmannen Dionysius Beurraeus i spetsen tedde sig den svenska gudstjänsten i hög grad papistisk. Deras kritik kom också att i första hand riktas mot de bibehållna ceremonierna, bl. dem elevationen och korstecknet.

Redan vid riksdagen 1561 tog Erik XIV upp frågan och begärde prästernas uttalande om ett flertal ceremonier. Frågan återkom vid den stormiga riksdagen i Stockholm 1652. Med ärkebiskop Laurentius Petri i spetsen förfäktade majoriteten bland prästerna, att elevationen vore ett adiaforon, som fritt kunde behållas eller bortläggas, blott det skedde utan förargelse. Resultatet av förhandlingarna om elevationen blev också ett beslut om att den skulle bibehållas till en tid. Härunder skulle prästerna flitigt undervisa folket, att elevationen vore en fri ceremoni, att Kristus sagt: »Tagen och äten» och icke: »Tagen och upplyften», att nattvarden icke vore ett offer och att elevationen icke hade något att skaffa med det gammaltestamentliga hävoffret.

Vid riksdagen 1562 var även exorcismen och det därmed förbundna korsstecknet under debatt. Något beslut fattades dock icke. Redan samma år översatte emellertid ärkebiskopen Thüringenreformatorn Justus Menius' skrift om exorcismen, riktad mot dem som förklarade exorcismen och korstecknet som »lövjarehandel och trollares verk». Om korstecknet heter det, att det icke användes som något trolldomstecken utan för att åskådliggöra »den tro, som man haver till Gud och Herren Jesus Kristus». Strängt går Menius tillrätta med de präster, som önskade helt utesluta exorcismen och korstecknet ur dopritualet eller åtminstone förändra vissa uttryck i detsamma. En sådan frihet ägde icke den enskilde prästen utan församlingen. »Ty står ock sådana frihet icke i dina händer, efter du icke annat är en knekt och tjänare . . . och får för den skull icke därmed handla såsom du själv vill, utan församlingen haver sådana rätt och frihet för sig, att hon härutinnan ord och sätt ställa och skicka må». Denna frihet får den enskilde prästen icke beröva församlingen.

Hade Stockholmsmötet 1562 närmast avsett att komma elevationen till livs, blev egentligen resultatet det rakt motsatta. Den undervisning, som ärkebiskop Laurentius Petri i olika sammanhang gav, innebar ett försvar för *friheten* att bruka denna ceremoni. Utförligast har han behandlat problemet i den ganska omfattande skriften av år 1566: Om kyrkostadgar och ceremonier, utgiven i Wittenberg 1587 av svärsonen Abraham Andreae Angermannus. I denna skrift framhåller ärkebiskopen bl. a., att avgörandet om ceremonierna icke endast

<sup>14</sup> En utförligare framställning av dessa strider ingår i det i föregående not nämnda arbetet.



berodde på kyrkomännen utan på den världsliga överheten, »som icke så ser till kyrkans andliga saker utan också till världsliga och regements lägenheter, vilka heller icke lida att någrahanda förvandlingar skola för hastigt och obeskedligen företagas» (sid. 57). Det avgörande argumentet för elevationens bibehållande var dock för Laurentius Petri dess karaktär av ett adiaforon. I Kyrkoordningen av 1571 heter det sålunda, att elevationen bibehållits i Sverige, fastän den avskaffats i andra länder »genom samma frihet.» Skulle händelser inträffa, som fordrade en förändring i detta hänseende, »skall det ock vara fritt» (sid. 92). Ty striden stod icke om själva tinget »utan allenast om vår kristliga frihet, som våra vedersakare oss förkränka, när de oss nödga vilja antingen till dessa ting eller ifrån» (sid. 14).

Resultatet av 1560-talets debatter om de kyrkliga ceremonierna kan klarast avläsas i beslutet vid 1572 års kyrkomöte. Enligt detta enades kyrkomännen om att förbli vid de ceremonier, »som här till dags ibland oss svenskar och uti våra församlingar hava varit i bruk och nu författade äro uti vår . . . kyrkoordning och ingalunda lida eller tillstādja vilja, att någon andra ceremonier, antingen av sig själv diktat eller de som främmande äro i bruket inför, därmed han må åstadkomma stiften eller ock församlingarna emellan tvist, buller och orolighet».<sup>15</sup> Denna punkt i 1572 års kyrkomötesbeslut blev ledstjärnan för de män, som vägrade att acceptera Johan III:s i helt annan riktning gående reformkrav.<sup>16</sup> Slutresultatet av denna s. k. liturgiska striden blev emellertid någonting helt annat än striderna mot kalvinisterna. Detta gäller både elevationen och korstecknet.

Hade Olavus och Laurentius Petri, Georg Norman och Erik Falk förklarat krig mot vidskepelsen, vände sig Johan III och de honom närstående kyrkomännen först och främst mot profaniteten. Gudstjänstens skönhet och värdighet var Johan III:s mål och avsikten med Röda boken var just att på nytt levandegöra värdet av de gamla kyrkliga ceremonierna. I förordet heter det också, att den äkta fromheten alltid tar sig uttryck i gester och åtbörder: munnen, ögonens, händernas och fötternas, varefter författaren motiverande tillfogar: »Magna pars pietatis in ceremoniis sita est, cum Deo non solum corde sed et manibus ac pedibus sit serviendum.» Dessa ord äro synnerligen upplysande för Johan III:s högkyrkliga program, där ceremonierna tillskrevos ett värde, som var främmande för reformatörerna. En strid var därför oundviklig, och det var under denna strid, som elevationen och korstecknet blevo »mistänkta»

<sup>15</sup> Svenska riksdagsakter 2 s. 443.

<sup>16</sup> Se härom Ragnar Ohlsson, Abraham Angermannus (1946) s. 55 ff.

ceremonier i vår kyrka. Först nu kommo de i farozonen. Prästerna i hertig Karls furstendöme gingo i spetsen, och vid prästmötet i Strängnäs 1592 förbjödos »upphöjelsen vid altaret» och »korsgörandet vid altaret eller i predikstolen».<sup>17</sup> Bakom detta beslut stod givetvis hertig Karl. Den särställning, som Strängnäs stift med hertigen som världslig överhet intog under dessa år, utgör förklaringen till att ett enskilt stifts prästerskap kunde fatta ett sådant beslut. Några månader efter prästmötet i Strängnäs sammankallades kyrkomötet i Uppsala 1593 för att bl. a. fatta beslut »om ceremonier i gemen».

## 3.

Någon debatt om elevationen och korstecknet blev det icke bland prästerna vid 1593 års kyrkomöte, och frågan om de nämnda ceremonierna synes icke ens ha dryftats vid någon officiell session.<sup>18</sup> Att försöka avskaffa det med elevationen förenade missbruket var prästernas främsta mål. Därför beslöts enhälligt den 7 mars, att klämtningen skulle läggas bort. Och för att man lättare skulle kunna komma till rätta med missbruket, skulle klockorna avlägnas »och av vägen skaffas».

I det förslag till mötesbeslut, som uppsattes av prästerna, framhölls beträffande ceremonierna nödvändigheten av uniformitet över hela riket. Visserligen vore de ceremonier, som »icke i sig själva ogudaktiga och vidskepliga äro eller missbruk med sig hava, . . . fria att hålla och icke hålla», men tjänligast och nyttigast vore dock, »att de som en Gud efter hans heliga ord uti en trosbekännelse rätteligen dyrka och därtill uti ett fädernesland och herrskap leva, må ock i ceremonier och disciplinen vara likformige, besynnerligen där icke allenast allmänna prästerskapet utan ock själva överheten och gemene riksens ständer sig därtill förena, bebinda och förskriva». Prästerna hade därför enats om att med kristlig frihet behålla den gamla mässboken och kyrkoordningen av 1571. I strid mot både mässboken och kyrkoordningen hade emellertid »somligstädes mindre, somligstädes mera igenlevde påviska vidskepelse» övats. Till dessa räknades klämtningen vid upphöjelsen. Efter föregången undervisning skulle därför bl. a. denna läggas bort. Det fanns dock en del villkorliga ceremonier såsom elevationen, som brukats av »våra förfäder allt härtill» men som råkat i missbruk, »så att mera ont utav missbruket än av ceremonierna gott varder förorsakat». På grund härav hade de närvarande beslutat att undervisa allmogen

<sup>17</sup> Svenska synodakter 2 s. 55.

<sup>18</sup> Förutom till Svenska riksdagsakter 3 s. 1 ff., hänvisas för framställningen om förhandlingarna vid Uppsala möte till Edv. Rodhe a. a. s. 46 ff. och O. Hellström, Elevationsstriden och enighetsförbundet efter Uppsala möte 1593 (Kyrkohist. Årsskrift 1942).

och söka förmå den att avstå från missbruket. Skulle denna upplysningsverksamhet icke leda till positivt resultat utan själva ceremoniens bortläggande, skulle biskoparna och representanter för domkapitlen sammanträda och diskutera frågan och efter att ha erhållit hertigens och rådets samtycke fatta det definitiva beslutet om elevationens bortläggande »utan något buller och upplopp i stillhet».

Ovan refererade uttalande om de kyrkliga ceremonierna och sättet för deras avskaffande står i mycket god överensstämmelse med traditionell svensk kyrkopolitik alltsedan 1529. Förslaget var emellertid mera utformat med tanke på konung Sigismund än på hertig Karl, som ingalunda var benägen att på detta sätt stadfästa den gamla mässboken. Hertigen ogillade därför mycket bestämt prästernas förslag i ceremonifrågan och yrkade dessutom på ett uttalande om exorcismen.

Johan III:s liturgiska reformprogram hade aldrig sträckt sig till dopritualet, och 1586 års handboksupplaga företedde inga ändringar. Vid genomgången av 1571 års Kyrkoordning vid Uppsala möte 1593 debatterades visserligen exorcismen, men man enades dock om att bibehålla den »efter en kristlig frihet». Enligt hertig Karl var emellertid både elevationen, exorcismen och »det korsande, som prästen gör, när välsignelsen sker», vidskepliga ceremonier, som borde avskaffas. Med hänsyn till gemene man måste dock ceremonireformen genomföras med stor försiktighet, och för att hålla alla möjligheter öppna ville hertigen i mötesbeslutet icke nämna några särskilda ceremonier vid namn.

Resultatet av överläggningarna mellan hertigen och prästerskapet om ceremonierna blev, som väntat var, en kompromiss. Hela partiet om uniformitet i ceremonier och distinktionen mellan en del uppräknade vidskepliga ceremonier och de villkorliga ströks. Elevationen jämställdes med klämtningen och vissa dopceremonier. Likaledes uteslötos orden om att hertigens och rådets medgivande skulle inhämtas, innan ett definitivt beslut fattades om elevationens bortläggande. Enligt mötesbeslutet överlämnades detta avgörande till »biskoparna med några av vart kapitel . . . samt andra de lärdaste av prästerskapet» d. v. s. till ett kyrkomöte. Om exorcismen fastställdes, att den fortfarande skulle brukas »efter en kristen frihet» men att man därmed icke fördömde de församlingar i andra länder eller personer här inrikes (d. v. s. hertig Karl), »som denna icke så bruka utan sig hava den förbehållen och eljest med oss äro ense i tron». Om korstecknet yttrades vid Uppsala möte icke ett ord.

#### 4.

Genom Uppsala mötes beslut hade avskaffandet av det med elevationen förbundna missbruket gjorts till förutsättning för själva ceremoniens bibehållande.

Man höll sålunda ännu fast vid den gamla tesen: »Abusus non tollit usum», men man ville icke längre tolerera missbruket. Att kyrkomännen efter Uppsala möte övergävo denna princip och ganska snart inriktade sig på elevationens avskaffande sammanhänger dels med utvecklingen i Tyskland dels med den ledande roll, som hertig Karl kom att inta.

Efter Luthers död och Karl V:s seger över schmalkaldiska förbundet gävo de adiaforistiska ceremonierna upphov till en förbittrad strid inom Tysklands evangeliska kyrka. I Interim, enligt de svenska reformatorerna »en rätt tillredelse och ingång till papisteriet igen»,<sup>19</sup> hade det lyckats kejsaren att vinna Philip Melancthon och dennes närmaste medarbetare för sina enhetssträvanden och förmå dem att göra ganska stora medgivanden gentemot katolikerna och att utvidga begreppet adiafora till att även omfatta verkligt avgörande tvistefrågor. På grund härav ansågo sig de strängare lutheranerna med den stridbare Mattias Flacius Illyricus i spetsen tvingade till opposition. Så uppstod den adiaforistiska striden och i skarp motsats till melancthonianerna präglade Flacius det mycket viktiga slagordet: »Nihil est adiaphoron in casu confessionis et scandali». Konkordieformelns män ställde sig på Flacius' sida och förklarade, att man i tider av förföljelse, då en klar trosbekännelse krävdes, icke borde ge vika för motståndaren. Såsom församlingens föreståndare borde först och främst prästerna i ord och handling bekänna sin tro och icke vika för fienderna, då dessa med våld eller på ett illistiskt sätt sökte påtvinga församlingen sådana gudstjänstbruk, som varken vore förbjudna eller påbjudna i Skriften. En eftergift skulle också innebära ett brott mot den kristna friheten. Ty så snart artikeln om den kristna friheten, heter det i Konkordieformeln, »försvagas och människostadgar med våld påtvingas kyrkan, såsom vore dessa nödvändiga och underlåttandet av dem orätt och synd, är vägen beredd för avguderi. Härigenom hopas nämligen efter hand antalet människobud och kommer iakttagandet av dem att anses som en gudstjänst och att icke blott jämsättas med utan sättas högre än Guds bud.»

Till Sverige förmedlades Flacius' och Konkordieformelns syn på de kyrkliga adiafora av den landsflyktige Abraham Andreae Angermannus. Under den liturgiska striden stod man i Sverige inför delvis samma problem som under den adiaforistiska striden i Tyskland. Det var därför ganska naturligt, att de svenska antiliturgisterna vände sig till Angermannus för att av honom få upplysningar om läget i Tyskland. Från år 1583 finns också en sådan hänvändelse bevarad.<sup>20</sup> Tre av de framställda spörsmålen handlade om de adiaforis-

<sup>19</sup> Svenska riksdagsakter 1 s. 589 f.

<sup>20</sup> Ragnar Ohlsson, a. a. s. 169 not 33.

tiska ceremonierna. Frågeställarna voro övertygade om att dessa under för handen varande omständigheter skulle gynna papismen och önskade därför veta, hur man borde förhålla sig för att gagna den sak, man kämpade för. De ville även veta läget i Tyskland med anledning av striderna om Konkordieboken och »de isto libro verae ecclesiae censura».

De framställda frågorna klargjorde för Abraham Andreae Angermannus nödvändigheten av upplysning rörande de kyrkliga ceremonierna. Fyra år senare var Angermannus också färdig med utgivandet av tre av sin svärfaders Laurentius Petri skrifter, bland dessa »Dialogus om then förvandling, som medh messone skedde» av år 1542 och den principiellt mycket viktiga skriften av år 1566 »Om kyrkiostadgar och ceremonier». I sistnämnda skrift har utgivaren gjort en del smärre tillägg, vari inflytandet från Mattias Flacius Illyricus är omisskännligt. Icke ens den oskyldigaste ceremoni kan ursäktas, framhåller Angermannus, »efter hon giver av sig ett misstänkt sken till medhåll». I vissa fall, heter det i ett annat sammanhang, såsom vid »tvång, förenings sken och efterlänkelse in till sanningens fiender», förlora aidafora sin villkorliga karaktär och bli »olidliga, skadliga, ja okristliga». Mäster Abraham förstod emellertid, att det icke räckte med vaga antydningar och utgav därför 1587 den omfattande skriften: »Forum adiaphororum» med en rad uttalanden från Luthers, Melanchthons och de strängare lutheranernas skrifter. Enligt utgivaren framställde dessa uttalanden »perpetuam scripturae sacrae, sanctorum patrum et totius catholicae apostolicae ecclesiae doctrinam et constantem sententiam de vera ceremoniarum ratione et usu». Skriften avslutades med Konkordieformelns uttalanden om ceremonierna.

I kampen mot Johan III blev »Forum adiaphororum» ett synnerligen viktigt inlägg, och man kan förstå konungens energiska ansträngningar att förhindra spridandet av sådan litteratur.<sup>21</sup> Viktigare var dock, att utgivaren, den landsflyktige Abraham Andreae Angermannus, nära nog enhälligt valdes till svensk ärkebiskop vid Uppsala möte 1593 och att det lyckades prästerskapet att med rådsherrarnas hjälp förmå konung Sigismund att stadfästa valet. Den nye ärkebiskopen blev till en början ceremonireformens ivrigaste förkämpe.

##### 5.

Beslutet om ceremonierna vid Uppsala möte blev, som väntat var, föremål för olika tolkningar. I Linköpings stift genomdrev den f. d. ivrige liturgistbiskopen Petrus Benedicti redan vid prästmötet 1594 ett beslut om elevationens bortlägg-

<sup>21</sup> Se härom Ragnar Ohlsson, a. a. s. 176 ff.

gande, medan andra biskopar ännu motsatte sig så radikala åtgärder. Avgörandet kom emellertid på det av ärkebiskop Angermannus sammankallade och ledda kyrkomötet i Uppsala i febr. 1595. De närvarande fastställde här, att elevationen skulle avskaffas före midsommar innevarande år och att undervisning skulle meddelas om ceremoniens innebörd och kyrkans frihet ifråga om dylika adiaforistiska ceremonier. I och med detta kyrkomötesbeslut var elevationens avskaffande ett faktum. Beslutet godkändes i princip av både hertigen och rådet.<sup>22</sup> Dess genomförande stötte dock på ganska svåra hinder och beredde kyrkans män ett mycket grannliga och av hertigen ständigt kritiserat arbete. Genom en omfattande upplysningsverksamhet och flera gånger upprepade och skärpta beslut (1604 och 1609)<sup>23</sup> lyckades de dock att få den av gemene man högt skattade ceremonien avskaffad. Ett ständigt återkommande argument i de biskopliga »herdabreven»<sup>24</sup> var, att elevationen måste avskaffas på grund av det missbruk, som var knutet till denna ceremoni som det synliga tecknet på konsekrationen.<sup>25</sup> Dess bortläggande var dessutom icke ett påhitt av en person, icke heller av några få, »höge eller låge ständer» utan vilade på ett lagligt beslut vid kyrkomötet i Uppsala, sedermera samtyckt av »alla härader och städer samt mesta parten av adeln». Slutsatsen kunde därför icke bli någon annan än att »det i så måtto lagliga uti ett fritt kristligt concilio avgått betänkande och i Guds den helga trefaldighets namns åkallande av alla ständer skett är, bör icke av några få ogillas eller föraktas».<sup>26</sup> De vittgående reformkrav, som hertig Karl ytterst syftade till men som han skickligt förstått att dölja i Uppsala mötes beslut, framförde han först i samband med den handboksrevision, som efter många och ingående debatter resulterade i 1614 års handbok. Redan 1595 ålade hertigen professorerna i Uppsala att snarast revidera »mässboken» och därvid bl. a. avskaffa både klämtningen och elevationen.<sup>27</sup>

Om slutresultatet av striderna om elevationen kan man läsa i ärkebiskop Petrus Kenicius' förord till 1614 års handbok. Ärkebiskopen konstaterar här kort och gott, att »upphöjelsen, klämta när upphöjes . . . efter concilii be-

<sup>22</sup> Svenska riksdagsakter 3 s. 513 ff.

<sup>23</sup> Ecclesiastique samlingar, utg. av O. Wallquist, 5 s. 165 och Handlingar rör. svenska kyrkans och läroverkens historia, utg. av P. E. Tyselius, 2 s. 259.

<sup>24</sup> Om dessa se H. Pleijel, Ett småländskt herdabrev från vår reformationstid, nedan s. 385 ff.

<sup>25</sup> Se härtill Ragnar Bring, Kristendomstolkningar (1950) s. 168, där det framhålles, att våra fäder avvisade elevationen för att markera, att det i nattvarden icke är fråga om en mystisk förvandling av elementen och att evangeliet och konsekrationen äro motsatser.

<sup>26</sup> Petrus Melartropaeus' herdabrev, Kyrkohist. Årsskrift 1904, Meddelanden och aktstycken s. 186 ff.

<sup>27</sup> Svenska riksdagsakter 3 s. 538.

slut» uteslutits. Elevationen hade definitivt avskaffats och detta så grundligt, att det skulle dröja 300 år, innan den åter blev aktuell. I varje fall äro ännu icke några uppgifter kända om elevationen under 16-, 17- och 1800-talen. Visserligen uppger Sven Baelter 1762, att somliga präster hölle i patenen och kalken, när de sjönge instiftelseorden. Baelter ansåg denna sed oskyldig men att den likväl icke borde tolereras, då den strede mot Uppsala mötes beslut. Att Baelter var väl underrättad, framgår av prästmötesförhandlingarna i Härnösand 1758. Härvid uppgavs nämligen, att en del präster hölle i — någon upphöjelse är det alltså icke fråga om — patenen och kalken, då instiftelseorden lästes. Med anledning härav erinrades prästerna om skyldigheten att »på det nogaste» följa handbokens föreskrifter, och då denna icke hade någon föreskrift om att prästen vid instiftelseordens läsning skulle fatta med handen i patenen och kalken, borde denna sedvänja avskaffas »såsom en lämning av den så kallade och i Uppsala möte avskaffade upphöjelsen».<sup>28</sup>

Den vid prästmötet i Härnösand 1758 och av Baelter omnämnda ceremonien har ingenting att göra med den vid Uppsala möte avskaffade elevationen. Förstnämnda ceremoni är äldre än elevationen och har sitt ursprung i instiftelseberättelsens ord: »tog ett bröd» och »tog han ock kalken». Ceremonien synes ha varit tämligen allmän i den medeltida kyrkan, innan elevationen segrade i början av 1200-talet.<sup>29</sup> Om den levat kvar i Norrland, dit den nu med säkerhet kan lokaliseras, måste i detta sammanhang lämnas oavgjort.

## 6.

Hade striden om elevationen stått mycket het, gäller detta icke om korstecknet. I förslagen till ny handbok av år 1599 och 1608 strökos korstecknen i den aronitiska välsignelsen liksom i vigselritualet, och det återkom icke i den fastställda handboken av 1614. Uteslutningen icke ens omnämnes av ärkebiskop Petrus Kenicius i det förut nämnda förordet. Troligt är dock, att korstecknet

<sup>28</sup> Ovanstående uppgift har teol. lic. Nils Söderlind, Uppsala, välvilligt medelat förf.

<sup>29</sup> P. Browe, *Die Verehrung der Eucharistie im Mittelalter* (1933) s. 26 ff. Då denna ceremoni ägde rum före konsekrationen bekämpades den alltifrån 1200-talets början. I ett synodbeslut från 1337 heter det belysande: »Praecipimus, ut in celebrationibus missarum presbyter hostiam seu calicem non elevet quam verba transsubstantionis integre sint prolata, ne populus ea prius adorando idolatriam committere videatur». En medeltida beskrivning av den nämnda ceremonien lyder: »Dum dicit: 'Accipit panem', accipit hostiam quatuor primis digitis, ad hoc ipsum ablutis et preparatis et usque contra pectus levat et dicto 'gratias agens' ponit.» Under inga omständigheter fick hostian visas för menigheten. Vid den verkliga elevationen skall hostian visas för att tillbedjas av menigheten.

i högmässan och vigselritualet är inbegripet i orden »annat sådant», som uteslutits »efter concilii beslut». Korstecknet var och förblev officiellt avskaffat i vår kyrka. Annorlunda är förhållandet med korstecknet vid dopet. Dess bibehållande berodde på exorcismen. Tydligt för att tillmötesgå Karl IX beslöt dock kyrkomännen att även vid exorcismen utesluta korstecknet. År 1609 underrättades prästerna om denna förändring med följande ord: »Där som [i handboken] står: »Tag det helge kors tecken, det är uteslutet».<sup>30</sup> Efter Karl IX:s död underkastades handboken en förnyad granskning, och härvid återinfördes den gamla föreskriften om korstecknet vid dopet. Ändringen motiverades med att korstecknet icke var direkt omnämnt i Uppsala mötes beslut och att det »uti rena evangeliska församlingar» ännu var brukligt. 1614 hade emellertid korstecknet vid dopet enligt tidigare fattade beslut redan bortlagts i en del församlingar. Biskoparna hade därför »in congressibus» enats om att göra korstecknet vid dopet frivilligt. I församlingar, där det redan bortlagts, »görs i intet behov, att det på nytt skulle upptagas, att därav icke skulle yppas någon orolighet eller förargelse», skriver ärkebiskopen. Denna fakultativa frihet motiverades med att signum crucis icke var nödvändigt. Även utan korstecknet var det heliga dopet »alldeles fullkomligt och kraftigt». I och för sig var det endast en »res adiaphora», varken förbjuden eller påbjuden i Skriften. En kristen församling kunde därför med gott samvete antingen behålla eller slopa det, och ingen borde »döma eller förargas över de församlingar, som med samma kristliga frihet hava det bortlagt och falla låtit, medan Guds församlings sanna enighet, som allenast står uti evangelijs rena lära och sakramentens rätta bruk, härmed intet varder förhindrat».

I och med att korstecknet vid dopet 1614 gjordes fakultativt, var en enhetlig utveckling omöjliggjord. Vissa biskopar ivrade sålunda för korstecknet, andra däremot bekämpade det. Då ärkebiskopen vid prästmötet i Uppsala 1614 överlämnade den nya handboken till stiftets präster, dröjde han i sitt tal särskilt vid dopföreskrifterna och korstecknets frivilliga användning. Västerås-biskopen Nicolaus Stephani framhöll däremot vid prästmötet i Västerås två år senare, att korstecknet vid dopet var »ett gott kristligt verk och en god kyrkosed» och borde därför bibehållas »uniformiter in omnibus ecclesiis». Detta beslut upprepades sedan under biskop Johannes Rudbeckius' episkopat vid prästmötena 1625 och 1637. Vid sistnämnda synod tillfogades, att inga förändringar i ceremonierna finge företagas utan biskopens och prästmötets bifall.<sup>31</sup>

<sup>30</sup> Se i not 23 sist citerat arbete.

<sup>31</sup> Svenska synodalakter 1 s. 28, H. Lundström, Ur våra äldre prästmötens historia (Kyrkohist. Årsskrift 1902) s. 102, not 3, H. Lundström, Laurentius Paulinus Gothus (1893) s. 265 f. och L. A. Anjou, Svenska kyrkans historia ifrån Upsala möte år 1593 (1866) s. 300.



Biskopen i Strängnäs Johannes Matthiae påbjöd korstecknets slopande, och enligt uppgift 1650 från mycket trovärdigt håll, skall korstecknet ha bortlagts i huvudstaden och delvis i ärkestiftet. Den sittande kyrkolagskommittén beslöt dock, att det skulle bibehållas, fastän några medlemmar av kommittén ansågo ceremonien i fråga för vidskeplig, och 1673 erinrades prästerna i Stockholm om att korstecknet borde brukas vid dopet.<sup>32</sup> 1693 års handbok ändrade icke heller på 1614 års föreskrifter om korstecknet.

I den skrivelse, som åtföljde 1693 års handbok, förbjöds allvarligen »det missbruk, som för detta mycket gängse varit haver, i det att några av eget godtycke hava tagit sig den friheten att stympa och avkorta, vad antingen till ceremonier eller ordasätt uti de förre handböckerna infört och föreskrivit varit». Att av denna skrivelse dra slutsatsen, att korstecknet 1693 gjordes obligatoriskt, torde kanske vara förhastat. Även i denna handbok intogs förordet av år 1614 med påpekandet om korstecknets fakultativa ställning. I detta avseende föreligger ingen olikhet mellan de båda handböckerna. Även efter 1693 torde korstecknet ha förblivit fakultativt, och då reformarbetet mot 1700-talets slut togs upp på allvar, hade säkerligen korstecknet vid dopet bortlagts i ännu flera församlingar. Anledningen härtill framgår av den motivering, som kyrkoherde J. Petrejus gav i sitt yrkande på en handboksrevision vid 1789 års riksdag. Enligt Petrejus var exorcismen »en skandal, ett skrattämne för de lättsinniga och en grämselse för alla, som av hjärtat vörda religion». Korstecknet kunde visserligen tålas, »om man icke så ofta såge vidskepelige käringar ständigt korsa den lille till att efter sin tanka fördriva den onde», och sådant vore att underhålla vantron.

I de yttranden, som Kungl. Maj:t infortrade angående den förestående handboksreformen, yrkade fem av rikets domkapitel, att korstecknet skulle uteslutas i dopformuläret. Bland de övriga, som önskade korstecknets bibehållande, föreslog Lundakapitlet, att orden vid korstecknet borde lyda: »Läran om Jesu kors upplyse ditt förstånd och helge ditt hjärta». Även andra ändringsförslag framfördes. Bland korstecknets försvarare märkes Åboprofessorn J. Tengström, som ansåg det oskyldigt och t. o. m. lämpligt, samt S. Ödmann. Schartau däremot framhöll, att korstecknet borde slopas, när det missbrukades till vidskepelse. Meningarna voro alltså ganska delade, men då majoriteten av domkapitlen uttalat sig för korstecknet, bibehölls det i 1793 års handboksförslag, åtföljt av

<sup>32</sup> Edv. Rodhe, a. a. s. 89 ff. och D. Lindquist, Hovförsamlingens liturgiska tradition 1614—1693 (1944) s. 23 f. I det följande äro, där intet annat uppges, uppgifterna hämtade från Edv. Rodhe a. a. och Dick Helander, Den liturgiska utvecklingen i Sverige under 1800-talet 1 (1934).

orden: »Detta korstecken påminne dig alltid om din korsfäste Frälsare och uppmuntre dig att bliva en trogen Jesu Kristi efterföljare.» I de följande handboks-förslagen 1798 och 1799 ströks det emellertid under motivering, att det hos »enfaldiga ger tillfälle till vidskepelse och vantro». Korstecknet hade liksom elevationen fallit på grund av missbruket.

Vid riksdagen 1800 granskades handboksförslaget av prästeståndet och erhöll härvid ett nära nog enhälligt bifall. En av prostarna yrkade dock på korstecknets bibehållande »för den rika uppbyggelse, som därav kan hämtas, och att ögat må hjälpa eftertanken». I den allmänna debatten hälsades reformen med nästan idel lovord. Vid riksdagen 1809—1810 avgav Kungl. Maj:t en proposition om den nya handbokens antagande. Någon opposition mot korstecknets slopande förmärktes icke vare sig i lagutskottet eller bland de fyra stånden. Utan några debatter antogs förslaget av riksdagen.

Den föregående framställningen, som för den mera initierade läsaren endast innehåller välkända fakta, torde till fullo ha visat, att korstecknet icke »smusslats undan utan något beslut av ansvariga kyrkliga myndigheter». I verkligheten förhåller det sig naturligtvis precis tvärtom. Korstecknet avskaffades liksom elevationen av kyrkans ansvariga myndigheter, och senare försök att återinföra det ha strandat. På norrlandsläsarnas krav på korstecknets återupptagande svarade 1852 års kommitterade för handbokens överseende, att Kristi församling icke ägde någon skönare och heligare symbol än korset, men då korstecknet i den liturgiska traditionen alltid stått i innerligt samband med exorcismen, måste det lämnas å sido. Med anledning av en motion (n:r 33) vid 1948 års kyrkomöte om fakultativ användning av korstecken vid dop och högtidlig välsignelseönskan över församlingen och föreskrift härom i handboken, framhöll kyrkomötet, som avtog motionen, att korstecknet i och för sig vore en skön och meningsfylld symbol och att det uttryckligen omnämnas i våra bekännelseskrifter. Korstecknets användande vid dop måste emellertid åtföljas av ett tydande ord, som skulle innebära ändring av gällande handbok, vilken fastställdes så sent som 1942, och en sådan ändring ansågs icke tillräddig. Till det anförda skall endast påpekas, att hänvisningen till korstecknet i »våra bekännelseskrifter» är en sanning med stor modifikation. Korstecknet omnämnas icke i de officiella editionerna av bekännelseskifterna från Broocmans av 1730 till Billings av år 1895 (2 uppl. 1914) men väl i de privata upplagorna från Fjellstedts av år 1854 till Helanders av år 1944.<sup>33</sup>

Beträffande korstecknets användande vid högtidlig välsignelseönskan över

<sup>33</sup> Om de olika editionerna av vår kyrkas bekännelseskrifter se Sven Kjöllnerström, Vår kyrkas bekännelseskrifter i svensk språkdräkt (Sv. teol. kvartalskrift 1945).

församlingen påpekade kyrkomötet, att den svenska handboken alltid varit återhållsam, när det gällt föreskrifter om de liturgiska åtbörderna och att det icke fanns någon anledning att frångå denna princip. Detta påstående är visserligen riktigt, men det gäller varken om elevationen eller korstecknet. Då dessa ceremonier brukats i vår kyrka, ha föreskrifter härom alltid ingått i gällande handböcker. Att anföra kyrkomötets principuttalande som stöd för den enskilde prästens önskan att återinföra korstecknet, är uppenbarligen stridande mot mötets beslut.<sup>34</sup> Här gälla alltjämt ärkebiskop Laurentius Petris ord 1562, att den enskilde prästen icke är församlingens herre utan dess tjänare. Skola elevationen och korstecknet återinföras, måste beslut härom fattas av ansvariga kyrkliga myndigheter. Detta är i varje fall svensk tradition. Att bryta med denna 400-åriga tradition torde icke vara välbetänkt.

<sup>34</sup> Enligt G. Aulén föreligger intet hinder för den enskilde prästen att välsignelsen vid gudstjänstens slut åtföljes av korstecknet. Aulén tillfogar: »Denna mening har konfirmerats av 1948 års kyrkomöte.» Strängnäs stifts prästmöteshandlingar 1948, s. 83, noten. Redan i kyrkomötesdebatten avvisades emellertid en sådan tolkning. Se Allmänna kyrkomötets protokoll 1948 nr 2 s. 24.

# DEUTEROJESAJA I DEN NYFUNNA JESAJA-HANDSKRIFTEN FRÅN PALESTINA

AV PROFESSOR JOH. LINDBLOM, LUND

I årgång 25 (1949) av denna tidskrift hade jag tillfälle att i en artikel »Problem och aktualiteter på det gammaltestamentliga forskningsfältet» i korthet redogöra för det senaste uppseendeväckande fyndet av hebreiska handskrifter i Palestina. Särskilt uppehöll jag mig vid den för den gammaltestamentlige exegeten märkligaste av alla texterna, nämligen den så gott som fullständiga avskriften av Jesajaboken. Jag hade då endast tillgång till några smärre fotografiska provbitar. Nu ha vi fått till vårt förfogande en utgåva av hela texten i en präktig volym, vilken, utom Jesaja, också innehåller en annan av de berömda handskriftstexterna, nämligen en kommentar till profeten Habakkuk. Som förläggare står »The American Schools of Oriental Research» (New Haven, U. S. A.), och utgivare är Millar Burrows med biträde av John C. Trever och William H. Brownlee, namn som redan från första början voro förknippade med handskriftsfyndet. Titeln är: *The Dead Sea Scrolls of St. Mark's Monastery. Volume I. The Isaiah Manuscript and the Habakkuk Commentary*. Arbetet är tillägnat den syriske ärkebiskopen-metropoliten av Jerusalem, Athanasius Jeshue Samuel, som också har skrivit ett kort förord, vari han uttalar sitt tack till de amerikanska lärde för deras mödor med studiet och utgivandet av de det syriska Markusklostret tillhöriga handskriftsrullarna.

I en allmän inledning meddelas i korthet på nytt de allmänt kända fakta i samband med handskrifternas uppdagande. Vidare redogöres för de signa som i framtiden komma att användas för de olika manuskripten. Med utgångspunkt i beteckningen »The Dead Sea Scrolls», förkortat till *DS*, betecknas nu den stora Jesaja-handskriften *DSIa*. Bokstaven *a* skiljer den från en annan handskrift till Jesaja, nämligen den som ingår i den samling som äges av det hebreiska universitetet i Jerusalem (se min nyss nämnda uppsats) och lär innehålla den sista delen av Jesaja bok (från kap. 48). Den kallas *DSIb*. Dessa signa äro ju enkla och lätta att använda. Bättre hade det dock kanske varit, om man hade kunnat finna på alldeles neutrala och internationella beteckningar i stället

för de specifikt engelska. Från svenskt håll (Bo Reicke i *Studia theologica*, II, 1, Lund 1949) har föreslagits att man skulle kalla rullarna »ta<sup>ʿ</sup>āmiremanuskripten» efter det område där fyndgrottan är belägen och Jesajaboken *Jes. Ta<sup>ʿ</sup>ām*. o. s. v. Kanske har dock det arabiska ordet synts en smula otympligt i praktiken. Vi få i inledningen också veta att till grund för den här reproducerade texten ligga fotografier av handskriftstexten tagna i Jerusalem 1948 av d:r John Trever, som för tillfället tjänstgjorde som direktor för det amerikanska institutet därstädes. Fotograferingsarbetet var ganska omfattande. Jesajarullen, som ju i sin helhet måste behandlas med den yttersta försiktighet, består nämligen av 17 stora pergamentblad, hopsydda med varandra med tråd och tillsammans bildande en längd av 7,34 meter. Texten är skriven i 54 spalter eller kolumner. Rullen är utmärkt väl bibehållen och jämförelsevis lätt att läsa. Den har legat omsorgsfullt inlindad i lärft och nedstoppad i ett lerkrus. Därtill kommer att trakten vid Döda havet, där fyndet gjordes, har ett torrt klimat, jämförligt med övre Egyptens, t. ex. oasen Fajums, ett område berömt för sina talrika välbehållna papyrusfynd.

Själva texten är nu anordnad på det sättet, att den fotografiska kopian av varje kolumn, praktiskt taget i originalets storlek, finnes på ena sidan av uppslaget och en transskription med moderna hebreiska typer på den andra sidan mittemot. Detta gör studiet mycket bekvämt. Men man må ingalunda nöja sig med att blott läsa transskriptionen, ty den ger på många ställen ej ett exakt intryck av vad som faktiskt står i originalet. Inga som helst kommentarer till texten ges i denna volym. Men man har fått det väsentliga, nämligen texten själv. Sedan tillkommer det forskarna att göra sina egna rön och dra sina slutsatser. Inte ens på någon datering ha utgivarna inlåtit sig. Den frågan står f. ö. ännu under debatt. Vid den diskussion som sistlidne januari hölls i London vid ett jubileumssammanträde i »The Society for Old Testament Study», varvid jag hade förmånen att närvara, varierade åsikterna från 100-talet f. Kr. till 500-talet e. Kr. Det är att hoppas att problemet med dateringen snart skall kunna lösas. En viktig faktor härvidlag är givetvis åldern av den keramik som fanns i grottan, särskilt de lerkrus som tjänade som förvaringsrum för läderullarna. Denna keramik anses av tongivande arkeologer vara från sen hellenistisk tid. Det förefaller som om vågskålen nu skulle mest luta åt det hållet, att Jesaja-handskriften är från tiden mellan 175 och 75 f. Kr. (se Albright i *Bulletin of the American Schools of Oriental Research*, nr 118, 1950, sid. 6).<sup>1</sup>

<sup>1</sup> En sammanfattande redogörelse för de yttre omständigheterna omkring det märkliga fyndet jämte en del viktiga filologiska anmärkningar finner man i en nyss publicerad artikel av J. Hempel i *Nachrichten der Ak. der Wiss. in Göttingen, Phil.-Hist. Klasse*, 1949, sid. 411—438, som jag dock först efter fullbordandet av denna uppsats fått kännedom om.

Jag har begränsat följande undersökning till kapitlen 40—55 av Jesaja, »Deuterjesaja», dels därför att jag på senare tid haft särskild anledning att syssla med den babyloniska exilens store profet, dels därför att den tid jag har haft till förfogande för denna uppsats ej tillåtit mig att noggrant genomläsa hela Jesajaboken i den nya handskriften. Och även det jag här har att komma med får ej betraktas som annat än smakprov på vad den nya, i varje fall förmassoretiska texten har att bjuda av egendomligheter i förhållande till den vanliga texten i våra hebreiska biblar, den s. k. massoretiska, den av massoreterna kritiskt recenserade officiella texten.

Redan vid en flyktig blick på den nya texten visar det sig att olikheterna mellan denna och den massoretiska texten äro talrika och genomgående. Att denna gamla text saknar vokaltecken, accenter och andra lästecken faller av sig självt. Ortografien företer även i övrigt många särdrag. Nya och överraskande böjningsformer av både verb och substantiv uppträda. Andra ord eller former brukas i stället för den massoretiska textens. Större eller mindre textdelar uteslutas; åtskilliga tillägg göras. Även om man bortser från frånvaron av hela det massoretiska punkteringssystemet finns det knappt en enda vers som till sitt utseende helt stämmer med den massoretiska texten. Av särskilt intresse äro de rättelser av olika händer, som ej sällan förekomma, införda över raden, i marginalen eller t. o. m. i icke helt utfyllda stycken av raderna. Allt detta ger både filologen och exegeten i speciell mening mycket att tänka på.

Syftet med det följande är att ge en uppfattning av den nya handskriftens egendomligheter i förhållande till den massoretiska texten. Fullständighet är naturligtvis icke avsedd i detta sammanhang.

1. För att antyda vokalljud användas i syfte att säkerställa uttalet i mycket stor utsträckning s. k. vokalbokstäver, framför allt *w* för att beteckna *o*- och *u*-ljud, *j* för att beteckna *i* och *e*. Icke blott långa vokalljud utan även korta bli på detta sätt markerade. Ytterst vanliga äro former sådana som לוא i stället för לו, כולל för כול, כולם för כלם, כוח för כח, זואת för זאת, רואש för ראש, אומר, ראש, רואש för ראש, אומר (part.) för אומר, בוקר (segolat) för בקר, אהל, אהל, הוגר för הוגר (pu'al), בית för בית (41: 14), מסתיר för מסתיר (53: 3), רינה för רנה, רונו för רנו (imp.), אוניות för אוניות (obs. *wāw* för chatef games). Genomgående skrives אלהים för אלהים, יעקב för יעקב, אדוני för אדוני.

2. Ymnigt bruk göres av vilbokstäver för att markera långa vokalljud. Så skrives alltid eller stundom כיה i stället för כה, פיה för פי, ביה för בי, לוא för לו, תהור för תהו, t. o. m. הואה för הוא och היאה för היא (de båda sista formerna kanske dock med annat uttal än det vanliga). Suffixet ך får mycket ofta formen כה, 42: 5 står עליהה för עליה, 53: 11 נפשוהה för נפשו.

3. א och ה användas i stor utsträckning promiscue. Vi påträffa former sådana som ציאה (torrt land, 41: 18, för så vitt ej א här skall betraktas som vokalbeteckning), נרצה i stället för נרצה (40: 2), קרה för קרה (41: 4), בורה för בורה (42: 5), אולם för אולם (41: 7), צמה för צמה (41: 17), אכנה för אכנה (45: 4), רבא för רבא (51: 10), הדס för הדס (55: 13), טמה för טמה (52: 11). Även andra dylika konsonantväxlingar förekomma såsom i ראש för ראש (40: 21), נבאה för נבאה (40: 4; transskriptionen här oriktig). ח och ע tyckas vara förväxlade i סחורה för סחורה (54: 11). Uttalet av gutturalerna tycks vid den tid då denna handskrift eller dess förlaga skrevs ha varit starkt utjämnat.

4. Förväxling av sibilanterna ס och ש föreligger i formen שאי för שאי (49: 18).

5. Vissa egendomliga stavningar tyda på olika uttal i förhållande till det massoretiska: טלים i stället för טלמים (40: 11), גרים för גרים (mycket ofta), שפאים för שפאים (41: 18, 49: 9), פטיש för (det assimilerade) פטיש (41: 7), נאם för נאם, ביארה (mycket) för ביארה (ofta), ימחאו för ימחאו (55: 12), שאריחו för שריחו (44: 17).

6. Bruket av artikeln är ganska oregelbundet. Artikeln är ofta utsatt där den saknas i den mass. texten; någon gång saknas den i strid med mass. Några exempel: 40: 21, 29, 41: 18, 42: 9 o. s. v.

7. Kopulan *w* har en långt rikare användning än i mass. texten, detta såväl mellan olika satser som mellan satsdelar. Särskilt kan observeras ett rätt flitigt bruk av det s. k. *waw apodosis*. (t. ex. efter frågande מי). Ej sällan insättes kopulan på bekostnad av meningen. Exempel: 40: 3, 26, 28, 31, 41: 2, 3, 12, 42: 4, 16, 23, 43: 3, 9, 17, 19, 21, 23, 44: 2, 50: 4, 53: 11. Någon gång saknas kopulan där den finns utsatt hos mass. Se t. ex. 41: 6, 48: 14, 49: 1, 4, 53: 7.

8. Pausalformer, eller kanske snarare former som se ut som pausalformer, av verben äro mycket omtyckta. Sådana förekomma ofta även inne i satsen: 41: 17 (אשובם), 42: 1 (אתמוכה), 43: 13 (אפעולה), 46: 6 (ישכורו), 46: 9 (זכורו, imp., i början av satsen), 47: 2 (עבורי och חשופי, imp.), 48: 16, 50: 8 o. s. v.

9. En viss benägenhet för pluralformer av substantiven kan konstateras. 40: 6 står חסדיו för חסדו (= 54: 8), 40: 10 פעלתו för פעלתו, 40: 28 תבונתו för תבונתו, 42: 4 תורתו för תורתו (= 42: 24), 43: 3 סבאים för סבא, 43: 6 קצוי för קצה, 44: 19 תועבות för תועבה, 45: 9 יוצרו för יוצרו, 45: 14 מדות för מדה o. s. v. I 41: 2 och 49: 2 stå dualisformerna רגליו och ידיו för sing. רגלו och ידו.

10. Pronominalsuffixen förete allehanda egendomliga former. Genomgående står יכם för יכם, יזהם för יזהם, אתכם för אתכם; i stället för בהם få vi בהמה och för לכם står לכמה. För אותם står אותמה. Märk כולם för כלם (44: 9), לשונמה för לשונם (41: 17). Detta bruk att skriva suffixen för 2 och 3 pers. mask. plur. med ett slut-ה, såsom också i de självständiga pronomina i samma person (se nedan punkt 11), förklaras av P. Kahle såsom beroende på ett gammalt, redan

tidigt försvunnet hebreiskt uttal, som ända till denna dag bibehållits hos samaritanerna (Festskriften till Bertholet, 1950, sid. 284 ff.). Se vidare Fr. Diening, *Das Hebräische bei den Samaritanern* (1938), och W. Baumgartner i *Theologische Rundschau*, 1948/49, S. 340. I stället för לָךְ få vi לְכִי (40: 9), för בָּךְ står בְּכָה (41: 11), för אֵלֶיךָ står אֵלֵיכִי (45: 14), för נִפְשֶׁךָ står נַפְשִׁי (51: 23), för גְּאֻלְךָ står גְּאֻלְכִי (49: 26, 54: 8). Arameiserande är דְּרֻכֹּהִי för דְּרָכֹו (48: 15). I verben får femininsuffixet i 2 pers. stundom formen כִּי för כִּי (49: 15).

11. De självständiga pronomina förete former sådana som אַחַם för אַחַם (41: 23, 24), הֵם för הֵם (49: 21), אַחִי (fem.) för אַחִי (51: 10).

12. I verben förekomma ändelser av egendomligt utseende. I 2 pers. pl. möta vi ändelsen חַמָּה för חַמָּה. Verbaländelsen i 2 pers. sing. fem. får ofta (som i syriskan och även på enstaka ställen i textus massoreticus; se Gesenius-Kautzsch, *Hebr. Grammatik*, § 44, h) ett tillagt *jöd*: שְׂמַחִי, זְכַרְתִּי och זְכַרְתִּי i st. f. שְׂמַחִי, זְכַרְתִּי och זְכַרְתִּי (47: 6—7). Andra ställen: 47: 10, 15, 49: 23. Formerna för 1 pers. sing. och 2 pers. sing. fem. i perf. få alltså samma utseende.

13. Den s. k. kohortativa formen av imperf. (även utan kohortativ betydelse) har en mycket stor frekvens. Särskilt må observeras en rad imperfekta med *wāw* cons. med ändelsen קָה. Exempel: 41: 18 f., 26, 42: 1, 6, 16, 46: 4, 49: 5. Märk särskilt וְאִמְרָה i stället för וְאִמְרִי 41: 9. Samma företeelse finner man i den samaritanska pentateuken.

14. Såsom specifika egendomligheter må antecknas att det så gott som undantagslöst skrives הַהָה i stället för det typiskt deuterocesajanska הָהָה och nästan alltid יְרוּשָׁלַיִם i stället för יְרוּשָׁלַם.

15. Såsom arameiserande former måste man väl betrakta אַחֲשִׁיחִי i stället för אַחֲשִׁיחִי (42: 14), אַקְשִׁיבִי för אַקְשִׁיבִי (51: 4), אַחֲחִיבִי för אַחֲחִיבִי (54: 2).

16. Ytterligare kan man konstatera talrika avvikelser i fråga om person, tempora, modi och konjugationer. Närbesläktade former och synonymer utbytas mot varandra (typiskt סִיבִי för סִיבִי 45: 7). Ordningen mellan orden kastas om. Stilistiska utjämnningar förekomma. Smärre tillägg eller uteslutningar uppträda ej sällan. Bokstäver förväxlas eller byta plats, mången gång till förfång för begripligheten. Suffix insätts där de saknas i mass. texten. Ackusativmärket אַ brukas något nyckfullt i förhållande till mass.

17. På talrika ställen föreligga textvarianter, som innebära avvikelser i fråga om själva textinnehållet. Det följande gör ingalunda anspråk på fullständighet. Endast sådant upptages som kan påräkna ett mer allmänt intresse.

40: 6—8. Den nya handskriften erbjuder här en avsevärt kortare text. Mass. lyder: *Allt kött är gräs, och all dess fågring är såsom fältets blomster. Gräset torkar bort, blomstren förvissna, när Jahves anda blåser därpå. Ja, människorna*



äro gräs. Gräset torkar bort, blomstren förvissna, men vår Guds ord förbliver evinnerligen. I DS1a lyder den där ursprungliga texten: *Allt kött är gräs, och all dess fågring är såsom fältets blomster. Gräset torkar bort, blomstren förvissna, men vår Guds ord förbliver evinnerligen.* Av de felande orden äro när . . . *anda blåser därpå* tillagda över raden. *Gräset torkar bort, blomstren förvissna* (nr 2) äro ditsatta i marginalen och *Ja, människorna äro gräs* troligen av en tredje hand införda i slutet av en icke helt utfylld rad. Det har länge insetts att detta ställe i mass. verkar överfyllt. Man har goda skäl att ge företräde åt den nya handskriftens kortare textform. Framför allt måste orden *Ja, människorna äro gräs* betraktas som en sekundär glossa, såsom också vanligen sker. I sin förkortade text överensstämmer f. ö. DS1a med Septuaginta. — Till detta intressanta ställe förtjänar ytterligare en anmärkning att göras. I den över raden skrivna satsen är tetragrammet JHVH icke utskrivet, utan ersatt med fyra punkter. Samma fenomen återkommer också 42: 6, där DS1a har *jag har kallat dig i rättfärdighet* och markerat tetragrammet JHVH med några punkter. Här måste en avsikt föreligga. Otto Eissfeldt har i en uppsats i *Theologische Literaturzeitung*, 1949, Sp. 224 f., förklarat saken så, att skrivaren antingen undvikit att skriva ut det heliga gudsnamnet, därför att det var så heligt, eller, kanske snarare, hade för avsikt att senare ditskriva namnet med särskilda, enkannerligen gammalhebreiska bokstäver, en avsikt som icke kommit till utförande. Vi ha åtskilliga exempel på bruket att skriva JHVH-namnet med särskilda bokstavstyper för att markera dess helighet.

40: 11. Mass. har עֲלוֹת *moderfåren*, DS1a עֲלוֹת, antagligen i betydelsen *dilammen* (jfr 49: 15). Det förra passar bättre i sammanhanget.

40: 12 בִּזְרוֹתוֹ, *med sitt spannmått*, ett exempel bland många på en tendens hos den nya texten att insätta pronominalsuffix även där sådana saknas hos massoreterna (jfr punkt 16).

40: 17. כֹּאפֶס, *såsom ingenting* för det säregna och i G. T. enastående כֹּאפֶס. Det förra har ofta föreslagits av kommentatorerna. Det senare är väl ej omöjligt, men förkastas t. ex. av Koehlers nya lexikon.

40: 19. Mass.: *En avgudabild gjuter metallarbetaren*, DS1a är här längre: *Männe en avgudabild? Ja, metallarbetaren tillverkar en gjuten bild* (? — texten har מִסֵּךְ). Den nya handskriften visar ej sällan exempel på en viss omständlighet i uttrycket.

41: 2. Mass.: *låter honom nedtrampa konungar* (יִרֵד); DS1a: *fäller konungar till marken* (יִירֵד). Det senare har ofta föreslagits, men kan i DS1a naturligtvis innebära en avsiktlig förenkling. Andra förslag i kommentarerna.

41: 3. Mass.: *han går lyckosam fram, han går icke på vägen med sina fötter.*

DSIa: *och han går lyckosam fram med sina fötter på en väg som de ej förstå* (יבייר i stället för יביור). Mass. har givetvis en originellare text.

41: 11. Mass.: *dina motståndare*. DSIa: *alla dina motståndare*. Det senare ger bättre rytm och överensstämmer med Septuaginta. Orden *bliva till intet framför och skola förgås* äro utelämnade.

41: 12. *du skall söka dem, men icke finna dem* utelämnade.

41: 14. Mass.: *frukta icke, du mask Jakob, du Israels manskap* (מתח); DSIa: *frukta icke, du mask Jakob och I döda* (מתחי) *av Israel*. Vanligen har man gissat på רמה, ungefär »småkryp» i stället för מתח och hänvisat till Job 25: 6. DSIa:s läsart förefaller mycket antaglig. Judarna i exilen kallas »döda» i god överensstämmelse med ett mycket vanligt hebreiskt betraktelsesätt.

41: 25 Mass. (om Cyrus): *honom som åkallar mitt namn*. DSIa: *och han anropades med sitt namn*. Här kanske en tendentiös ändring, då man hesiterade inför tanken att Cyrus åkallade Jahves namn. Jfr Sept.: *de skola kallas med mitt namn*.

42: 25. Den mass. texten med sitt חמה אפוי är tydligen i olag. Den nya handskriften förbättrar till חמה אפוי, som ju ligger nära, kanske dock alltför nära till hands, är grammatiskt oklanderligt och överensstämmer med de gamla översättningarna. Den ursprungliga texten har dock kanske lytt annorlunda. Men hur? Äro de båda formerna möjligen två varianter, som av mass. placerats i texten sida vid sida? Dylika dubbleringar äro ej ovanliga och förtjäna en systematisk undersökning, icke minst med hänsyn till de metriska problemen.

43: 19. Mass.: *Ja, jag gör en väg i öknen, floder* (נהרות) *i ödemarken*. DSIa: *Ja, jag gör en väg i öknen, stigar* (נהיבים); så utgivaren. Originallet tycks dock ha נהרות; jfr Albright i *Bull. of the American Schools of Oriental Research*, 1950, 118, sid. 6) *i ödemarken*. Kanske är detta det riktiga. »Floderna» komma på tal strax efteråt i v. 20. E. J. Kissane, *The Book of Isaiah*, II, Dublin 1943, har ovetande om DSIa insatt »stigar» för »floder».

43: 23. Mass. har här följande text: *Du har icke framburit åt mig dina brännoffersfår, och med dina slaktoffer har du icke ärat mig. Jag har icke låtit dig dyrka mig med spisoffer, och jag har icke besvärat dig med rökelse*. DSIa har här en något annan text med intressanta nyanser: *Du har icke framburit åt mig får till brännoffer, och med några dina slaktoffer har du icke ärat mig. Och du har icke berett åt mig spisoffer, och jag har icke besvärat dig med rökelse*. Av den massoretiska texten får man närmast det intrycket att skildringen syftar på tiden före exilen. De offer som då framburos voro i själva verket icke ägnade åt Jahve, utan åt en främmande gud. Många kommentatorer uppfatta också textens mening på detta sätt. Texten i DSIa ger en annan mening:

offrens existens förnekas utan vidare. Orden måste då syfta på tiden då folket befann sig i exil i Babylonien, där ju all offerkult var omöjliggjord. Detta passar bättre i tankesammanhanget. Så tolkar ock Kissane den mass. texten. Profeten vill i det följande visa upp att folkets förestående befrielse och förhålligande uteslutande hade sin grund i Jahves nåd och barmhärtighet, icke i någon som helst prestation från folkets sida. »Du har icke kallat på mig», säger Jahve i v. 22. På vilket sätt, säges i v. 23 f. Det är åtminstone tänkbart att texten av massoreterna blivit något modifierad med tanke på den förexilska kulturen, och att den orecenserade vulgärtexten i DSIa har det rätta.

44: 4. I stället för det egendomliga בבין har DSIa כבין (*de växa upp*) såsom ibland (gräs); texten blir i alla fall rätt oklar. Många förbättringsförslag äro framställda. Sept. har: ὡσεὶ χόρτος ἀνὰ μέσον ὕδατος. Kanske ändå »ibland gräs» kan bibehållas. Man kan tänka på växtligheten i en oas. Vad beträffar den egendomliga ordformen, kan den vara uppkommen genom sammanslagningen av två varianter, två prepositioner med samma betydelse; jfr 42: 25.

44: 8. I stället för det dunkla חרהו har DSIa חיראו, *frukten*; så ofta föreslaget.

44: 16. I den mass. texten läsa vi: *man steker stek och äter sig mätt. Så värmer man sig och säger: härligt, nu har jag det varmt, nu njuter jag av brasan.* DSIa har delvis något helt annat: *vid glöden därav sätter man sig ned och värmer sig och säger: härligt, nu har jag det varmt invid brasan.*

44: 17. Resten av trästycket gör man enligt mass. *till en gud, till en avgudabild åt sig*; enligt DSIa *till en gud, till en trästump* (בלוי עץ), som man faller ned och tillbeder. Det hebreiska ordet בלוי står i Jer. 38: 11 om de stycken av gamla kläder, som Jeremia band under armarna, då han skulle hissas upp ur cisternen. Det är i sådana fall som detta svårt att träffa en avgörelse.

44: 19 Mass.: *ett stycke torrt trä* (בול עץ; jfr Koehlers lexikon); DSIa: *en trästump* (בלוי עץ).

45: 2 Mass.: Jahve skall jämna ההורים, möjligen *de branta, slingrande vägarna* (jfr Volz' kommentar). DSIa har det enklare ההרים, *bergen*. Så ock Septuaginta. Kommentatorerna ha även gissat på ההרכים, *vägarna*. Så ock Koehlers lexikon.

45: 8. Orden *Jag, Jahve, skapar detta* äro utelämnade. I stället för *må jorden öppna sig* står *han säger till jorden*.

45: 9 Mass.: *Ve den som tvistar med sin danare, en skärva bland andra skärvor av jord.* DSIa: *... en skärva med dem som plöja jorden* (?). Texten är under alla förhållanden rätt osäker.

45: 11 Mass.: *Spörjen mig om det som komma skall* (האחרות) *i fråga om mina barn.* DSIa: *Spörjen mig om tecknen* (האחרות) etc.

45: 20. Mass.: *nalkens hit allesammans*, DSIA: *nalkens hit och kommen*.

47: 12—13. Mass.: *Träd nu fram med dina besvärjelser och dina många trolldomskonster, som du har mödat dig med från din ungdom. Törhända skall du få gagn därav, törhända skall du lyckas skrämma något. Du har arbetat dig trött med din myckna klokskap*. DSIA har en delvis annan text: *Träd nu fram med dina förbundna och dina många trolldomskonster, som du har mödat dig med från din ungdom intill denna dag. Enligt din myckna klokskap* (må de nu träda fram etc.). Såväl den ena som den andra texten har sina företräden och nackdelar. Det ursprungliga torde ligga någonstans bakom båda.

47: 14. I stället för den något säregna formen  $\text{בְּחִרְתִּי}$  har DSIA det ordinära  $\text{לְחַרְמִם}$  (inf. qal med suff.;  $wāw$  är vokaltecken, se punkt 1).

48: 10. Mass: *Se, jag har luttrat dig i smältugnen, men icke fått fram silver, jag har utvalt (בְּחִרְתִּי) dig i lidandets ugn*. DSIA: *... jag har prövat (בְּחִנְתִּי) dig i lidandets ugn*. Det senare ligger ju onekligen nära till hands. Det är dock ej uteslutet att även בְּחָר kan ha betydelsen »pröva», »undersöka». Se Koehlers lexikon!

48: 14. Enligt mass. kallas Cyrus *den som Jahve älskar*. I DSIA är uttrycket förändrat till *Jahve är min vän*. Kanske ligger bakom denna ändring en tendens? Jfr 41: 25 och Sept. med sitt säkert avsiktliga ἀγαπῶν σε.

49: 5. Mass.: *och min Gud blev min styrka* (עֵזִי). DSIA: *och min Gud blev min hjälp* (עֲזָרִי). Så ock Targum. Det ena är ungefär lika bra som det andra.

49: 7. Den något dunkla mass. texten tycks vilja beteckna det deporterade Israel såsom föraktande livet. Det är frestande att ändra massoreternas punktering till  $\text{כִּי־נֶפֶשׁ}$  och översätta: *till den som föraktar livet* (Sept. har faktiskt τὸν φαυλιζόντα τὴν ψυχὴν αὐτοῦ). Israel i deportationen räknar icke livet värt att leva. Det stundom föreslagna *den som föraktar sig själv* (Kissane: *the self-contemned*) är icke tillrådligt, då man i en sådan reflexiv konstruktion hade väntat נֶפֶשׁוֹ. Till tanken »förakta livet» finns en god analogi i Job 9: 21: »Jag frågar ej efter mitt liv, jag föraktar min existens.» Jfr också Jos. 9: 24, 1 Sam. 26: 21, Hes. 32: 10, alla med נֶפֶשׁ. DSIA går en annan väg och skriver לְבוֹרֵי נִי (part. pass.), något som av kommentatorerna ofta har föreslagits som det riktiga. Betydelsen skulle då bli *till den som är föraktad med hänsyn till livet* eller *ock till den djupt föraktade* (se t. ex. Du hms kommentar).

49: 9. Mass.: *vid vägarna skola de finna bete*. DSIA: *på alla berg skola de finna bete*. Angående *vägar* eller *berg* kan man tvista, men *alla* (כָּלֵי) tycks vara ursprungligt; jfr Sept. ἐν πάσαις ταῖς ὁδοῖς.

49: 17. En gammal tvistefråga! Är det meningen att säga *dina söner* (בְּנֵיךָ) *hasta fram* (så mass.) eller *dina byggmästare* (בְּנֵיךָ) *hasta fram*. DSIA har avgjort

sig för det senare och skriver בוניך. Något i den vägen har också Sept. läst i sin förlaga, vilket visas av dess οἰκοδομηθήσῃ.

49: 24—25. Mass.: *Kan man taga ifrån hjälten hans byte eller rycka fångarna från den som har rätten på sin sida* (= segraren). DSIa har i stället *rycka fångarna från våldsmannen* (tyrannen), något som ofta har föreslagits och tillika har stöd i vissa gamla översättningar. Vulg.: *aut quod captum fuerit a robusto salvum esse poterit?* I följande vers sker i DSIa en omkastning av leden.

50: 2. Mass.: (om fiskarna i det uttorkade havet) *ruttna* (רובא). DSIa har *torka bort* (חייב). Det förra är avgjort bättre, trots att det senare har stöd i Sept. (ξηρανθήσονται οἱ ἰχθύες).

50: 6. Mass.: *jag dolde icke mitt ansikte*, DSIa *jag höll icke undan mitt ansikte* (Sept. ἀπέστρεψα).

51: 3. DSIa tillägger i slutet: *sorg och fruktan skola fly bort*. Den som reciterade eller den som skrev hade v. 11 i tankarna, där orden ha hemortsrätt.

51: 6. Efter orden *skåda på jorden härnere* har DSIa ett tillägg: *och sen: vem har skapat detta?* Orden äro inkomna från 40: 26 på grund av en minnesassociation. Därefter äro några ord överhoppade, varigenom sammanhanget har blivit förstört.

51: 9. Mass.: *som klöv Rahab*, DSIa *som krossade Rahab*. Det förra är originellare och helt överensstämmande med den gamla myten.

51: 11. Mass.: *Jahves förlossade* (פדויה) *skola vända tillbaka*, DSIa: *Jahves förskingrade* (פזוירי) etc. Även det sista ger god mening, men kan givetvis bero på läs- och skrivfel.

51: 23. I stället för *dina plågares hand* har DSIa *dina plågares och förtryckares* (רובעניך) *hand*. Detta motsvarar Septuagintas text: εἰς τὰς χεῖρας τῶν ἀδικησάντων σε καὶ τῶν ταπεινωσάντων σε.

52: 8. I slutet tillägges ברחמים: *se hur Jahve återvänder till Sion i förbarmande*. Sept. har ἡνίκα ἂν ἐλεήσῃ κύριος τὴν Σιών.

52: 12. I slutet av versen tillägges: *han kallas hela jordens Gud*. En hymnologiskt klingande avslutningsformel, hämtad från 54: 5.

53: 8. מִשָּׁע עִמּוֹ נָגַע לָמוֹ (mass.) erbjuder ett besvärligt crux. Den närmast liggande översättningen är: (han rycktes bort från de levandes land) *för deras synds skull, för vilka mitt folk var en pest*. Det är ej möjligt att här ingå på en närmare motivering för denna tolkning; en sådan skulle kräva en analys av hela Herrens tjänare-problemet i Jes. 53 — jag kommer inom kort att publicera en sådan på engelska. Ej underligt att både kommentatorer och gamla översättare ha varit villrådiga. Otaliga förbättringsförslag ha också sett dagen. Skrivaren av DSIa har ej varit bättre ställd. Dess text מִשָּׁע עִמּוֹ נָגַע לָמוֹ, som för

övrigt att döma efter bokstävernas och bläckets utseende tycks härröra från en främmande hand, kan (med åtskilliga frågetecken) översättas *för sitt folks synds skull, till förmån för vilka han blev slagen* (ענין pu'al, enligt vanlig stavning i denna handskrift; se ovan punkt 1).

53: 9. Mass.: *Och man gav honom hans grav bland brottslingar och bland rika?* (betydelsen oviss). *Rika* har i detta sammanhang alltid förefallit besynnerligt, och man har ändrat texten på olika sätt för att även i detta led få fram ett uttryck för onda människor. Om också »rika» och »syndare» i bibliska texter ej sällan äro korrelata begrepp, kan knappast rikas gravar och brottslingars gravar stå som synonymer. DSIa har i själva verket en text som möjligen löser svårigheterna. Den skriver ועם עשירים ביהמה (utgivarens transskription ger ej ett riktigt intryck av originalet). Om det sista ordet uppfattas som poetisk pluralis av *jōm*, dag, med suff. för 3 pers. sing. (scriptio defectiva förekommer stundom också i denna handskrift), blir översättningen: *och dock var han en gång under sin livstid bland rikt folk*. Så framträder det fasansfulla i Herrens tjänares öde ännu starkare — en analogi till Jobs tragik!

53: 10. I stället för mass. ויהללהו har vår handskrift ויהללהו *och han genom-borrade honom*; jfr v. 5, där vi ha samma verb.

53: 11. Mass.: *På grund av sin själs (persons) plåga skall han se och mättas* (= se sig mätt). DSIa: *... skall han se ljus och mättas* (יראה אור). Detta har ofta föreslagits och har stöd i Sept.: δεῖξει αὐτῷ φῶς.

54: 17: lucka i texten.

55: 1. Texten är här starkt förkortad. Orden *och äten, ja, kommen hit och köpen säd* saknas. Man har ofta anat att det var något fel med den här överfyllda mass. texten och sökt förbättra den. Även Sept. har den kortare texten.

55: 9. DSIa: כיה כגובה שמים, mass.: "כי גבהו ש". Det förra är språkligt bättre, stämmer f. ö. med Sept.

55: 10. Mass.: *bröd åt den som äter*, DSIa: *bröd till att äta*. Sept.: ἄρτον εἰς βρωσιν. Detta låter naturligare, men också den mass. texten ger utmärkt mening.

55: 12. Mass.: *i frid skolen I föras åstad*, DSIa: *i frid skolen I gå åstad* — två tämligen likvärdiga traditionsvarianter.

Med stöd av ovan gjorda iakttagelser kunna vi nu göra ett försök att karakterisera den nya Jesaja-handskriften, och särskilt i dess förhållande till den massoretiska texten.

Det första som vi då kunna fastställa är att dess text på intet vis *sammanfaller* med den massoretiska. Att den saknar de massoretiska vokal-, accent- och läsetecknen är självklart i en handskrift av en så hög ålder. De ortografiska och

grammatiska avvikelserna äro, som vi sett, högst avsevärda och skänka språk-mannen ett vackert material för bearbetning. De kunna bäst förklaras som dels hebreiska språkkrav på den tid under vilken vår handskrift kom till, dels dialektiska säregenheter, dels subjektiva egendomligheter hos skrivaren, resp. hans förlaga, eller hos den krets av människor, vari handskriften en gång i tiden förfärdigats. Att DSIa innehåller samma Jesajabok som den som massoreterna arbetade med är icke det minsta anmärkningsvärt. Jesajaboken som sådan var helt säkert färdig långt innan den nyfunna handskriften skrevs. Tänker man på själva textinnehållet, kan man konstatera att DSIa i huvudsak överensstämmer med den massoretiska texten. Den står också denna text betydligt närmare än den står t. ex. Septuaginta. I stort sett är den nya handskriften sämre än den massoretiska. Den bekräftar på sitt sätt den betydande tillförlitligheten av massoreternas arbete. Den massoretiska texten måste givetvis alltjämt vara utgångspunkten för allt exegetiskt arbete med profeten Jesaja.

Hur skola nu de sakliga avvikelserna förklaras? I en mängd fall äro de att betrakta som rena skrivfel, sådana som man är van vid på alla områden av handskriftlig tradition. Men alla kunna inte förklaras på detta sätt. Det uppträder här och där helt andra ord, som ge en ny mening, tillägg göras i texten och uteslutningar likaså, vilka inte bara bero på slarv eller oaktsamhet från skrivarens sida. Vi komma slutligen dithän att den nya handskriften representerar en särskild linje i Jesajabokens texttradition. Och det synes säkert att vi, när det gäller denna splittring i traditionen, inte få stanna med det skriftliga traderandet, utan måste gå tillbaka till det muntliga. Deuterocesajas utsagor ha efter all sannolikhet länge muntligt förts vidare från släkte till släkte, och helt säkert parallellt med att de fortplantades i skrift. Säkerligen har det sätt varpå de reciterades inverkat på det sätt varpå de nedskrevos. Det är klart att variationer av mer ingripande natur lättare uppstodo vid reciterandet än vid avskrivandet, vilket senare ju följde en mer mekanisk metod.

I den mån »den andre Jesaja» själv nedskrev sina uppenbarelser, kan man naturligtvis tala om deuterocesajanska archetyper; och åtminstone *teoretiskt* skulle uppgiften för textkritiken då vara att söka nå fram till dessas lydelse, något som naturligtvis är praktiskt omöjligt, om man eftersträvar absolut säkerhet. Men i den mån som hans revelationer ej alls nedskrevos av honom, utan muntligt reciterades i allt vidare och vidare kretsar från mun till öra är allt tal om en »urtext» meningslöst. Vi ha då intet annat att göra än att hålla oss till den tradition som överhuvud står till vårt förfogande, vilken helt säkert redan från första början har saknat full enhetlighet och sen så småningom splittrat upp sig på olika traditionslinjer, först muntliga, sedan fixerade i skrift.

Det blir i detta fall knappast någon mening i att tala om den *rätta* texten. Vi måste nöja oss med att helt enkelt konstatera att så har det hetat på ett håll, så på ett annat.

DSIa är säkert blott ett exempel på många under århundradena omkring Kristus existerande textuella särtraditioner. Så länge sådana existerat utan att bli föremål för officiell censurering och textbearbetning, kunna vi kalla dem »vulgärtexter». DSIa är en sådan vulgärtext, som ger oss ett exempel på hur de texter en gång sett ut, med vilka de äldre rabbinerna och sedan massoreterna arbetat, innan de fingo fram den kanoniska texten.

Avvikelserna tyckas i allmänhet vara av ganska spontan och oförarglig natur. Endast i något enstaka fall kan man misstänka en verklig tendens, i så fall hos den religiösa menighet ur vars mitt vår handskrift stammar. Jag tänker särskilt på ställena om Cyrus 41: 25 och 48: 14 (se ovan).

Den nya handskriftens värde som textkritiskt hjälpmedel får ej överskattas, men bör ej heller totalt underkännas. Det finns varianter i den som bära prägel av ursprunglighet. Åtskilliga gånger går den samman med Septuaginta, vilket visar att den i varje fall icke är ensam om sin textform. Så t. ex. 40: 6—8, 41: 11, 42: 25, 45: 2, 49: 9, 17, 50: 2, 6, 51: 23, 52: 8, 53: 11, 55: 1, 9, 10. Det gäller här som i all textforskning: generella omdömen kunna aldrig fällas; man måste gå från ställe till ställe och väga varianternas värde i förhållande till varandra i varje enskilt fall. Och därvid gäller som en allmän erfarenhet att en handskrift av vulgär och t. o. m. rätt förvildad typ mycket väl kan sporadiskt innehålla material av stort värde. Tyvärr kan vid arbete av textkritisk natur endast sällan absolut säkerhet nås i tvistiga fall. Oftast får man nöja sig med sannolikheter eller t. o. m. möjligheter, så vitt man ej får beskedligt stanna med att helt enkelt konstatera faktiska traditionsvarianter eller nöja sig med ett *non liquet*.



# KYRKAN, DENNA TIDSÅLDERN OCH DEN TILLKOMMANDE

AV PROFESSOR HJALMAR LINDROTH, UPPSALA

## I.

Då kyrkan sättes i relation till de tvenne tidsåldrarna, denna tidsåldern och den tillkommande, ställes den därmed in i ett omfattande perspektiv. Med judendomen delade urkristendomen tidsålderstänkandet. Noga räknat skulle man kunna tala icke blott om två tidsåldrar utan om tre. Man räknade nämligen med att den totala tillvaron delade upp sig i tre väldiga tidsavsnitt. Det första är tiden före skapelsen; då hade ännu intet mänskligt liv sett dagen. Det andra faller mellan skapelsen och parusien; detta tidsavsnitt betecknar mänsklighetens historia i egentlig mening. Det tredje följer efter parusien och representerar fulländningen. — Då huvudintresset faller på de båda sistnämnda, talar man vanligen om två tidsåldrar, *denna* aion och den tillkommande. Och frågan gäller kyrkans relation till dessa.

Även om urkristendomens tänkande på ett markant sätt skilde sig från det judiska — vartill vi senare skola återkomma — så vilja vi för tillfället bortse från olikheten och stanna inför att den unga kristendomen i det hänseendet tagit arv av judendomen, att man rörde sig i tidsålderstänkandet och över huvud tänkte företrädesvis i tidskategorien. I detta hänseende skiljer sig det bibliska tänkandet från det hellenistiska, som rör sig företrädesvis i rummets kategori. Vårt tänkande är en gång för alla hänvisat till rummet och tiden. Man rör sig i det hellenistiska tänkandet icke med tidsåldrar (äoner) såsom grundkategori, utan med världar. Då man här antar mer än en värld, blir det en högre och en lägre värld eller två världar över och under varandra eller vid sidan av varandra — alltså idel rumsliga kategorier. Idévärlden hos Platon var en sådan högre värld till skillnad från den lägre, sinnevärlden. Det hellenistiska tänkandet har ingått som ett väsentligt element i det västerländska tänkandet tiderna igenom. Det visar sig på det sättet, att rumskategorien kommer till användning i sådana ofta brukade motsättningar som natur och övernatur, det sinnliga och det översinnliga, det rationella och det överrationella, det hitsidiga och det hinsidiga, Diesseits och Jenseits, immanens och transcendens o. s. v.

Detta tänkande företrädesvis i rumskategorien har icke sinne för tiden i *egentlig* mening. Det grekiska begreppet χρόνος är tiden som abstraktion eller på konkret innehåll tömd form eller kategori, men icke såsom av konkret innehåll fylld och bestämd verklighet. Då man inom detta tänkande rör sig med ett visst tidsbegrepp, blir tiden uttryckt blott för växling och föränderlighet, men ej för skeende, handling och drama, alltså *verk*-ligheten i egentlig mening. Den högre världen, idévärlden, var hos Platon evig i betydelse av tidlös; denna tidlösa värld representerade det sanna varandet, medan den lägre, sinnliga, »overkliga» världen var tidlig och föränderlig.

Då man inom det hellenistiska tänkandet rör sig med ett visst tidsbegrepp i betydelse av föränderlighet, känner man emellertid här icke den absoluta föränderligheten, utan allt fattas som ett evigt kretslopp. Tidsbegreppet är här det cykliska. »Intet nytt under solen» — detta är en typiskt hellenistisk tanke. Men detta betyder, att allt återkommer till samma rum, där det förut varit. Det cykliska tidsbegreppet avslöjar sig till sist som ett rumsbegrepp.

Detta bristande sinne för tiden i *egentlig* mening innebär bristande *historiskt* sinne. Man har givetvis med utgångspunkt från det tänkande, som är bestämt av rumskategorien, tagit sig före att skriva historia, men historien höjer sig här icke över krönikans plan. Det blir ett uppradande av enskilda data och fakta efter varandra — alltså ånyo rumskategorien. Krönika hänger ju ock samman med det grekiska tidsbegreppet χρόνος såsom uttryck för den abstrakta tidskategorien: före- och efter- vartannat. Men man når inom detta tänkande icke fram till historien i egentlig mening. Den historiska synen i egentlig mening har icke hellenistiskt, utan bibliskt<sup>1</sup> ursprung.

Gent emot det hellenistiska: »Intet nytt under solen»; »Allt är evigt kretslopp», står det bibliska: »Se, jag gör allting nytt» (Uppb. 21: 5) eller: »Herrens nåd . . . är var morgon ny» (Klag. 3: 22 f.). I detta »ny» och »nytt» ligger det verkliga tidsbegreppet. Däri röjer sig också den innersta kärnan i den historiska synen. Denna historiska syn får sin tillspetsning i den bibliska eskatologien: »Nya himlar och en ny jord . . . förbida vi efter hans löfte» (2 Petr. 3: 13). »Och jag såg en ny himmel och en ny jord; ty den förra himmelen och den förra jorden voro nu förgångna, och havet fanns icke mer» (Uppb. 21: 1). Om det säges, att det bibliska tänkandet är präglad av det historiska sinnet i egentlig mening och att det eskatologiska motivet är ett bibliskt grundmotiv, så utsäga

<sup>1</sup> Med avseende på de bibliska grundbegreppen i förevarande hänseende jfr O. Cullmanns utredningar i »Königsherrschaft Christi und Kirche im Neuen Testament» (1941) och »Christus und die Zeit» (1946), som jag finner systematiskt-teologiskt synnerligen klargörande och i det följande delvis ansluter mig till.

de två satserna djupast detsamma. Den bibliska eskatologien, innebär, att *allt* en gång blir nytt, vilket är historia i egentlig mening. Här är det icke fråga om den eviga, oföränderliga substansen, om materiens oförstörbarhet eller om konstantheten av krafternas summa — sådana äro naturvetenskapens grundläggande kategorier, utan här, i det bibliska tänkandet, är det fråga om historia, om tänkande i den verkliga tidskategorien.

Här, i det bibliska tänkandet, är det icke heller fråga om två världar över och under eller vid sidan av varandra. Här är det icke fråga om natur och övernatur, sinnlighet och översinnlighet, det rationella och det suprarationella, Diessesits och Jenseits, immanens och transcendens — alla sådana kategorier, så ofta brukade inom föregivet kristet tänkande — ha djupast ingen förankring i Bibeln. Här, i det bibliska tänkandet, är det fråga om *tid* i egentlig mening, om ett *förr*, ett *nu* och ett *sedan*, om ett förgånget, innan världens grund var lagd, ett närvarande mellan skapelsen och parusien och ett tillkommande från och med den förestående parusien. Här är det — kortare uttryckt — fråga om *denna* tidsåldern och den tillkommande. Här är det icke fråga blott om föränderlighet och växling i ett evigt kretslopp, utan om ett verkligt skeende utan återupprepning, om handling, drama och historia. Här, i det bibliska tänkandet, är det fråga icke om det cykliska och därmed slutna och begränsade tidsbegreppet, utan om det lineära, enligt vilket tiden liksom Gud själv är ändlös, oändlig, utan början och slut.

Två tidliga huvudbegrepp känneteckna det bibliska tänkandet: *καιρός* och *αἰών*.

I motsats till det hellenistiska tidsbegreppet *χρόνος*, som utgör en på konkret innehåll tömd abstraktion eller kategori, innebär det bibliska begreppet *καιρός* en innehållsligt bestämd tidpunkt, en tidpunkt alltså, som aldrig på abstrakt vis kan skiljas från det, som därvid sker, tilldrager sig och händer, utan som är *ett* med detsamma. Kairos är den av ett bestämt innehåll fyllda chronos. Kairos är det för ett visst företag lägliga tillfället. Kairos är den tid, som Gud bestämt — icke på abstrakt vis »i det blå», utan »tidens fullbordan», då Gud, som är historiens herre, låtit förutsättningarna inträda för sitt särskilda ingripande. »Tiden (*ὁ καιρός*) är fullbordad, och Guds rike är nära» (Mk. 1: 15). »När tiden var fullbordad sände Gud sin Son» (Gal. 4: 4).

Och *αἰών*, äon, tidsålder, som i gängse språkbruk betyder en naturligt avrundad tidsperiod, innebär på Bibelns språk en av en serie av *καιροί* bestående tidrymd. Alltså aion eller tidsålder betyder icke en abstrakt tidrymd, som kan fyllas av det ena eller det andra innehållet, men i sig själv står neutral eller indifferent till detta innehåll. Utan en viss aion eller tidsålder är alltid *ett* med sitt konkreta innehåll, alltså *ett* med de *καιροί*, de tidsmoment, som tillsammans

bilda nämnda aion eller tidsålder. Kairos kan nu, som vi sett, betyda det lägliga tillfället för Guds ingripande. Men kairos kan också betyda varje lägligt tillfälle för djävulens och det ondas verksamhet. Därav följer, att de av olika kairoi eller lägliga tillfällen uppbyggda äonerna eller tidsåldrarna, *denna* tidsåldern och den tillkommande, enligt Bibelns språkbruk icke betyda abstrakta tidrymder, som kunna fyllas av vilket innehåll som helst, utan utgöra alldeles bestämda storheter. *Denna* tidsåldern betecknar tillvaron under synd, död och djävul, den tillkommande representerar frälsningen och livet.

Såsom en kompletterande anmärkning må tillfogas att i det bibliska språkbruket ordet *κόσμος*, värld, stundom användes som synonym till *αἰών*. Då det för att komma åt det bibliska tänkandet i tidskategorien eller historiens kategori för oss varit angeläget att avgränsa det från det hellenistiska, som tänker i »världar», är det av vikt att uppmärksamma, att *κόσμος*, värld, i biblisk mening är att förstå ut från begreppet *αἰών*. Ordet *κόσμος*, värld, i biblisk mening är sålunda icke att förstå som en vilande, tidlös storhet, utan som ett stycke liv, drama, historia, vare sig det är fråga om *denna* världen, denna syndens och dödens värld, eller den tillkommande av frälsning och liv. De representera icke himmel och jord såsom två vilande världar över och under varandra, utan två storheter, som kämpa med varandra och varav den ena skall avlösa den andra.

## II.

Då det för oss gäller att insätta och förstå kyrkan i relation till de två tidsåldrarna eller de två »världarna», *denna* tidsåldern och den tillkommande, så är det emellertid icke tillräckligt att här söka en avgränsning gent emot det hellenistiska tänkandet. Denna avgränsning har visserligen givit vid handen, hurusom det bibliska tänkandet rör sig i tidskategorien i egentlig mening och därigenom företer en helt annan historisk syn än det hellenistiska. Men det för det kristna trostänkandet specifikt utmärkande historiska och därmed eskatologiska draget kommer tillräckligt fram, först om det urkristna tänkandet samtidigt avgränsas från det judiska, med vilket det eljest har mycket gemensamt.

Det kan sägas, att det ut från religionsbegreppet eller religionskategorien i grunden icke är möjligt att avgränsa kristendomen från judendomen, så till vida som kristendomen delar alla de väsentliga religiösa idéerna med judendomen. Vi ha sett, huru den unga kristendomen med judendomen delar själva tidsålders-tänkandet. Uppenbart är också, att den religiösa idén om Gud såsom kärleksrik fader, frälsaren såsom Messias eller Kristus, Anden, förlåtelsen, helgelsens nya liv, uppståndelsen o. s. v., ja, idén om en omotiverad, spontan kärlek icke är

något för kristendomen till skillnad från judendomen specifikt och egenartat. Alla de nämnda religiösa idéerna finnas inom judendomen. Det är också betecknande och ganska förklarligt, att den unga kristendomen stundom fattades som en judisk sekt. Och det blev också en av den första efterapostoliska generationens främsta uppgifter att avgränsa kristendomen från judendomen.

Är det sålunda icke möjligt att ut från den religiösa ideologien, religionsbegreppet eller religionskategorien avgränsa kristendomen från judendomen, så kan — då de två uppenbarligen representera två skilda storheter — denna avgränsning ske på det viset, att det betänkes, att kristendomen i långt högre grad än judendomen gör allvar av historien. Visserligen har det visat sig, att judendomen och kristendomen såsom tillsammans representerande det bibliska tänkandet på ett helt annat sätt än det hellenistiska tänka i tidens och därmed historiens kategorier, men det skall nu visa sig, att kristendomen på ett ännu djupare och mera intensivt sätt än judendomen låter den historiska synen komma till uttryck.

En »historisk» betraktelse, som icke förmår se på skeendet i världen annat än som ett uppradande av enskilda data, fakta och händelser i tidens före- och eftervartannat, har icke höjt sig över krönikans plan. Det, som kännetecknar den historiska synen i genuin bemärkelse, är att den ser på ett visst skeende såsom bestämt och behärskat ut från en viss person, händelse eller tilldragelse, med ett ord ut från ett visst centrum. Judendomen förlägger detta centrum till parusien, till Messias' uppenbara framträdande. Att märka är att historiens centrum enligt detta betraktelsesätt hör framtiden till. Centrum är den kommande, den väntade Messias. Först med honom skall gudsriket upprättas.

Enligt kristen åskådning är Guds rike i dess härlighet och fullkomlighet något framtida, något rent futuralt. Men detta innebär icke, att kristendomen förlägger historiens centrum till det framtida upprättandet av Guds rike, till parusien. Ty enligt kristen åskådning har den Kristus, som en gång skall komma på himmelens skyar, redan kommit. Enligt kristen åskådning är historiens och hela tillvarons centrum, som behärskar och bestämmer allt, den redan komne Kristus, hans inkarnation, död och uppståndelse. Med honom har fulländningens och härlighetens tidsålder, den tillkommande världens liv, på ett begynnande sätt eller — rättare uttryckt — på ett anteciperande sätt redan inbrutit i denna tidsåldern. Han har här, i denna tidsåldern, grundat och upprättat sitt rike, regnum Christi. Kristi rike är en historisk verklighet, som har sin principiella upprinnelse i Kristi jordeliv, hans inkarnation, död och uppståndelse och som skall bestå, intill dess slutkampen mot ondskans alla makter är genomkämpad, då Kristus enligt 1 Kor. 15: 24 ff. överlämnar sitt rike åt Gud och Fadern och

Gud så blir allt i alla. Enligt kristen åskådning är Kristus, den redan komne, Han, som genom sin inkarnation, död och uppståndelse här upprättat sitt rike, historiens och hela tillvarons centrum. Mot honom syftade Guds eviga frälsningsrådslut före skapelsen, mot honom pekade själva skapelsen och alla Gamla testamentets löften fram. Av honom och den seger över synden, döden och onskans samlade makt, som han principiellt vunnit genom sin död och uppståndelse, är all framtid bestämd. Slutkampen en gång vid dagarnas ände är blott det slutliga realiserandet av Kristi en gång slutförda frälsningsverk. Och så visst som skörd följer på sådd, så visst bestämmer Kristi rike nu och här vad Guds rike en gång i härlighetens värld skall bli. Därför att kristendomen så förlägger hela tillvarons centrum till den historiske Jesus Kristus, till Honom, som redan kommit i världen, har den kristna tron på ett helt annat och djupare sätt än judendomen sin förankring i historien.

I likhet med judendomen räknar sålunda kristendomen med *denna* världen, *denna* tidåldern, och den tillkommande. Liksom det på visst sätt sker i judendomen, förlägger kristendomen tyngdpunkten till den tillkommande. Så till vida är det eskatologiska motivet bestämmande å båda hållen. Men medan judendomen representerar en konsekvent eskatologi i den meningen, att tidens och tillvarons centrum förlägges till parusien, något rent framtida, och dess eskatologi därmed går över till att bli apokalyptik, är *det* utmärkande för kristendomen, att den ser, hurusom den tillkommande tidsåldern icke kommer först med parusien, utan den har redan inbrutit med Jesu Kristi historiska person, hans inkarnation, död och uppståndelse. Vad som skiljer kristendomen från judendomen är sålunda icke principiellt ett stycke religiös ideologi, som kristendomen skulle företräda till skillnad från judendomen, utan *ett stycke historisk verklighet*, Jesus Kristus, hans inkarnation, död och uppståndelse. I denna mening är den kristna tron så djupt förankrad i historien, att den står och faller med ett stycke historisk verklighet, Jesus Kristus. »Om Kristus icke har uppstått, då är ju vår predikan fåfång, då är ock eder tro fåfång» (1 Kor. 15: 14). Och den med den kristna trons historiska förankring nära förbundna eskatologien blir aldrig blott apokalyptik. Det framtida, det som hör till parusien, behöver enligt kristen tro aldrig på ett apokalyptiskt sätt avslöjas, utan det ligger genom Jesu Kristi historiska verklighet öppet och uppenbart. Den slutliga seger över synd, död och onskans samlade makt, som vid parusien skall bli fullkomlig verklighet, har av Kristus principiellt vunnits genom hans död och uppståndelse. Det fullkomliga gudsriket, som en gång skall bli verklighet i den tillkommande världen, härlighetens värld, har redan börjat eller — rättare uttryckt — anteciperats genom Kristi rike, regnum Christi, i denna världen. Den eskatologiska

tidsåldern, som i sin renhet skall bryta in vid dagarnas ände, har redan på ett begynnande sätt kommit genom Jesus Kristus. Trons livsgemenskap med Kristus betyder, att vi redan nu och här, i den gamla aion, i *denna* tidsåldern, äro inför-satta i den tillkommande, i den eskatologiska, i slut- och ändetiden.

### III.

I det föregående ha tecknats de väsentliga dragen av den kristna trons syn på de två tidsåldrarna, *denna* tidsåldern och den tillkommande. Frågan är nu: var har kyrkan sin plats?

Det första svaret på denna fråga är, att kyrkan faller in under regnum Christi, Kristi rike, men icke sammanfaller med detta.

Såsom en del av regnum Christi är kyrkan liksom detta en manifestation i denna världen och i denna tidsåldern av den tillkommande, av Guds rike i härlighetens värld. Såsom en del av regnum Christi är kyrkan likt Kristi rike en anticipation i den närvarande tidsåldern av den tillkommande.

Men kyrkan sammanfaller icke utan vidare med regnum Christi. Kyrkan är den centrala delen, den inre kretsen av regnum Christi. Kyrkan representerar den inre krets, som står centrum, Kristus, närmast. Men regnum Christi är icke begränsat till kyrkan. Det sträcker sig vidare. Kristus var icke sänd blott för att upprätta kyrkan och bli dess herre. Han dog icke blott för kyrkan, utan han dog för *världen*. »Så älskade Gud världen, att han utgav sin enfödde Son» (Joh. 3: 16). Kristi rike omfattar icke blott kyrkan utan även detta jordelivets yttre ordningar, stat och samhälle och familj. Den demoni, de »ondskans andemakter i himlarymderna», som behärska dessa, har Kristus besegrat i sin död och uppståndelse. Därför finnes för dessa ordningar möjligheten att bli kristna ordningar: en kristen stat, ett kristet samhälle och en kristen familj. Men då onskans makter här, såsom över allt så länge denna aion varar, äro i verksamhet, föreligger samtidigt möjligheten för dessa ordningar att glida tillbaka i demoni, såsom historien och icke minst dess senaste skede nogsamt visar. Men även naturen, som alltifrån den första synden i världen vilar under förbannelsen, inneslutes i regnum Christi. I sin död och uppståndelse har Kristus besegrat även den förbannelse, som håller skapelsen i trældom. Visserligen suckar och vändas hela skapelsen under trälldomen (Rom. 8: 22), så länge onskans makter i denna aion äro verksamma. Men därför att genom Kristi död och uppståndelse det avgörande slaget fallit över all ondska i världen, finnes även för skapelsen möjligheten att »en gång bli frigjord ifrån sin trældom under förgängelsen och komma till den frihet, som tillhör Guds barns härlighet» (Rom. 8: 21). Så

äro både kyrkan, det jordiska och mänskliga samfundslivets ordningar, skapelseordningen och naturen inneslutna i regnum Christi. Ty för allt detta har Kristus dött, för allt detta har han genom sin död och uppståndelse bringat en evig förlossning. Allt detta, kyrkan, staten, det jordiska samhället, familjen, den mänskliga sammanlevnaden, ja, själva naturens liv har genom Kristus kommit i en ny och annan situation. De ha genom Kristus, hans död och uppståndelse flyttats in i sluttiden, den yttersta tiden, den eskatologiska tidsåldern, den tillkommande aion, medan ännu *denna* tidsåldern varar och de ännu stå kvar i denna.

Härmed är i korta drag hela rikedomerna i kyrkans situation angiven. Dess situation är något alldeles egenartat och unikt, icke jämförbart med något annat. Kyrkan sammanfaller icke med regnum Christi och än mindre naturligtvis med Guds rike; den är att hålla isär från olika jordiska samfundsordningar, stat, samhälle o. s. v. ävensom från skapelsens ordning och naturens liv. Den är icke att helt hänföra till vare sig denna tidsåldern eller den tillkommande. Och dock har den relationer och förbindelser åt alla håll. Såsom en manifestation och en antecipation i denna tidsåldern av den tillkommande öppnar den fönstren mot evigheten, mot Guds rike och fullkomlighetens värld. Såsom den innersta kretsen och hjärtpunkten i regnum Christi låter den den tillkommande världens liv och krafter på ett begynnande sätt vara verksamma redan i denna tidsåldern. Såsom den innersta kretsen i regnum Christi har den ansvar och uppgift för den yttre kretsen av samma regnum Christi, dit alla jordiska samfundsformer, stat, samhälle, familj, olika former av mänsklig sammanlevnad, ja, själva naturens liv höra. Då Kristus dött för hela den stora världen och allt som faller därunder, ankommer det på kyrkan att i varje ny tid, så långt det i hennes makt står, i ord och gärning bringa budskapet till världen om den eviga förlossning, som genom Kristi död och uppståndelse möjliggjorts för den. Men ehuru kyrkan så å ena sidan är en manifestation i denna världen och denna tidsåldern av den tillkommande och dess liv, står den dock å andra sidan alltjämt kvar i *denna* världen och *denna* tidsåldern. Ehuru icke *av* världen är den alltjämt *i* världen. Kyrkan befinner sig — kronologiskt talat — i tiden mellan Kristi uppståndelse och parusien. Den nya tidsåldern har redan på ett begynnande och anteciperande sätt brutit in, och dock hör fulländningens och härlighetens tidsålder framtiden till. Kyrkan hör icke till theologia gloriae, härlighetens teologi, utan till theologia crucis, korsets teologi. Att stå i kyrkan är att ännu stå under korset. Det sammanhänger därmed, att vi i kyrkan ännu stå kvar i *denna* tidsåldern. Men samtidigt visar kyrkan genom tecken och antydningar, Ordets tecken och sakra-



mentens tecken hän mot härligheten, hän mot vad som ännu för vårt öga och skådande gömmes bakom förlåten till härlighetens teologi.

Till det egenartade i kyrkans situation höra emellertid icke blott de rikt förgrenade relationer, vari kyrkan står åt olika håll: Guds och Kristi rike, jordiska samfundsordningar och själva naturens liv, utan även den egenartade spänning, som kännetecknar allt kristet liv och som varje kristen kan erfara hos sig själv. Vi skola aktge på tre slag av spänning.

I och genom kyrkan stå vi redan i den yttersta tiden, den sluttid, som tagit sin början med kyrkans Herre. Men å andra sidan står kyrkan ännu kvar i den gamla tidsåldern och har liksom allt annat i denna början och fortvaro och slut. Även såsom stående i kyrkan äro vi ännu kvar i den gamla tidsåldern. Detta utgör det första slaget av spänning: *i* världen och dock icke *av* världen. Det är icke meningen, att vi skola lämna världen, så länge vi äro satta här. »Jag beder icke, att du skall taga dem bort ur världen» (Joh. 17: 15). Och dock heter det samtidigt: »De äro icke av världen, likasom icke heller jag är av världen» (Joh. 17: 16).

Uttrycket »i världen» utsäger något mera än en ortsangivelse. Det innebär, att kyrkan har en uppgift och ett ansvar för den stora världen, ty även för den har Kristus dött och uppstått, även utöver den sträcker sig regnum Christi. Och dock är världen icke bara den, som genom Kristi död och uppståndelse fått möjlighet till en evig förlossning, utan även den, som alltjämt, så länge denna aion varar, behärskas av demonien och som hyser hat och fiendskap mot Gud och hans Smorde. »I världen» — det betyder för kyrkan en positiv uppgift och ett positivt ansvar för världen utan att dagtinga med den. »I världen» får aldrig bli till ett »*av* världen». Det är det andra slaget av spänning, som innerligger i kyrkan och hennes situation. Ännu *i* världen, i denna tidsåldern, har kyrkan sin förankring i den tillkommande.

Den yttersta tid, den sluttid, vari vi genom kyrkan äro införsatta, är dock ännu icke fulländningens tid, härlighetens tid. Detta kan så uttryckas, att vi genom kyrkan redan nu äro i regnum Christi, men ännu icke i Guds rike, härlighetens och fullkomlighetens värld. Detta utgör det tredje slaget av spänning, som innerligger i kyrkans situation. Detta kan så uttryckas, att även om vi nu helt och fullt »äro i Kristus», såsom aposteln så skönt säger, även om vi äro *κυριακοί*, Herren tillhöriga, och därigenom hava del i hela hans frälsning, så äga vi detta ännu blott *i* tro, men *icke i skådande*. Vi äro här hänvisade till att i tron möta honom i Ordets och sakramentens tecken, i nådemedlen, möta honom alltså blott medelbart, men det är oss ännu icke förunnat att se honom ansikte mot ansikte såsom han är, omedelbart, öga mot öga.

Denna tredubbla spänning, betingad av kyrkans egen situation, kyrkans sammanhang med de två tidsåldrarna, präglar arten av de frälsningsdata, som den gamla bekännelsen av ålder har satt i samband med kyrkan: syndernas förlåtelse, de dödas uppståndelse och ett evigt liv.

Syndaförlåtelsen eller rättfärdiggörelsen och det därmed sammanhängande barnskapet hos och gemenskapslivet med Gud kommer till stånd endast genom tron, genom tron allena. Detta har sin grund däri, att vi här, i kyrkans situation, ännu stå kvar i *denna* världen, denna tidsåldern, där vi äro hänvisade till tron, icke till skådandet, det fulla ägandet, den fulla gudsgemenskapen ansikte mot ansikte. Denna fullkomliga gudsgemenskap är förbehållen den tillkommande tidsåldern, härlighetens värld, då vi verkligen ingått i Guds rike. Men den syndaförlåtelse och rättfärdiggörelse, den frihet från syndens skuld och boja, det barnskap hos och det gemenskapsliv med Gud, som en gång i skådande och »erfarenhet» skall bli vår besittning, den är redan nu en verklighet och vår egendom i tron. Ty såsom kyrkan i *denna* tidsåldern är en antecipation av den tillkommande, så äro de gåvor, som kyrkan på sin Herres uppdrag förmedlar, syndaförlåtelse och rättfärdiggörelse, frihet från syndens skuld och boja, barnskap hos och livsgemenskap med Gud, en antecipation av allt detta, som i renhet och fullkomlighet hör den tillkommande tidsåldern, Guds rike och härlighetens värld, till. Och på grund därav att vi här i kyrkans situation aldrig nå utöver den spänning, som inneligger i att vi i tron på ett anteciperande sätt ha del av den tillkommande världens liv, men i skådande och erfarenhet alltfort stå kvar i denna världen och denna tidsåldern, komma vi aldrig här, så länge vi stå i kyrkans situation, utöver den dubbelhet, som inneligger i Luthers bekanta ord, att den rättfärdiggjorda människan aldrig är annat än på en gång rättfärdig och syndare, simul iustus et peccator. Att tala om rättfärdiggörelsen och frälsningen som en real förvandling av oss, ett definitivt utdrivande av synden, ett iklädande av oss redan här på jorden med en himmelsk dräkt, en överjordisk habitus, är ett brott mot det innersta i den kristna tron, ett brott mot trons realism, som verkligen räknar med att vi stå kvar i denna syndens värld, ehuru vi i tron på ett anteciperande sätt få del av den tillkommande världens liv. Den realistiskt kristna synen på rättfärdiggörelsen kan uttryckas så, icke att synden tages bort från oss, så länge vi leva i denna tidsåldern, denna syndens värld, utan att vi genom tron tagas bort ur synden, då vi redan här i denna tidsåldern genom tron på ett anteciperande sätt få del av den tillkommande världens liv.

De dödas uppståndelse eller — såsom de gamla mera expressivt uttryckte sig — »kroppens», »köttets» uppståndelse utgör det andra frälsningsdatum, som av ålder satts i samband med kyrkan. Vad detta innebär, kommer klart till synes

först genom den situation, vari kyrkan står — nämligen så att säga på gränsen mellan de båda tidsåldrarna. *Denna* tidsåldern är icke blott syndens och orättfärdighetens, utan även dödens och förgängelsens värld. Allt är här ställt under dödens och förgängelsens lag, dödén icke blott som en fysisk eller fysiologisk företeelse, utan i betydelse av skilsmässa från Gud. Men nu kan man lätt, när man vill göra allvar av tanken på dödén såsom skilsmässa från Gud, tala om den så, att man kommer bort från kristen tro. Dödén i denna mening innebär enligt kristen tro icke blott detta, att vår själ och ande evigt skiljas från Gud med den tysta förutsättningen, att vår kropp aldrig är ämnad att evigt tillhöra honom. Här har kyrkan ett annat budskap. Alla som stå i kyrkan äro bestämda att till hela sin varelse, ande, själ och kropp, höra Herren till. Därför är det fråga om icke blott själens fortvaro, utan uppståndelsen, nyskapelsen av oss helt, även »kroppens», »köttets» uppståndelse på den yttersta dagen.

Det eviga livet utgör det tredje och sista frälsningsdatum, som av ålder satts i samband med kyrkan. Då Apostolicum ställer »det eviga livet» omedelbart samman med »de dödas uppståndelse», säger redan detta, att det eviga livet på det närmaste hör samman med nyskapelsen på den yttersta dagen. Än tydligare framgår innebörden av det eviga livet genom Nicaenums uttryckssätt: »vi förvänta de dödas uppståndelse och den tillkommande tidsålderns liv» (προσδοκῶμεν ἀνάστασιν νεκρῶν καὶ ζωὴν τοῦ μέλλοντος αἰῶνος). Det eviga livet är intet annat än den tillkommande tidsålderns liv. Och kyrkan har just genom sin situation på gränsen mellan de båda tidsåldrarna uppdraget att genom Ordet, dopet och nattvarden spänna löftesbågen från denna syndens och dödens värld till den tillkommande, rättfärdighetens och livets. Det är det sista svaret på frågan om kyrkan och de båda tidsåldrarna, denna tidsåldern och den tillkommande.

# KIERKEGAARDS TOLKNING AV SJÄLVFÖRNEKELSEN SÅSOM KRISTENDOMENS LIVSFORM

AV T. F. PROFESSOR VALTER LINDSTRÖM, ABO

Frågan om självförnekelsen såsom ett utmärkande kännetecken för den kristna människans livsföring intar en framträdande plats i Kierkegaards författarskap. Detta gäller såväl under dess tidigare skede, då Kierkegaard genom framställningen av stadierna söker åskådliggöra, hur en människa blir en kristen, som under den efter Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift följande perioden, då Kristi krav på efterföljelse håller honom i sitt grepp både som existerande människa och som kristen tänkare. En analys av innebörden i Kierkegaards vid olika tidpunkter gjorda utsagor om självförnekelsen såsom den karakteristiskt kristna livsformen är därför ägnad att kasta ljus över problemet rörande kontinuiteten i hans tänkande över kristendomen och kan åtminstone ge en antydning om arten av den förskjutning, som efterhand synes göra sig gällande.

I »Tre opbyggelige Taler» från år 1844 möta vi i en meditation över texten »Ham bør det at voxe, mig at forringes» tanken på det kristna livet såsom självförnekelse i konkret utformning. Det stora hos Johannes Döparen, heter det här, bestod just däri, att han kunde uttala orden om att Kristus borde växa till och han själv förminskas i ödmjuk självförnekelse och samtidigt med uppriktig glädje. På samma sätt skulle vi, vill Kierkegaard säga, ödmjukt finna oss i vår begränsning och i självförnekelse undvika att söka nå utöver den bestämmelse, som Gud har givit åt oss, även om det kostar på att besegra vår vilja till självhävdelse. Det gäller om varje människa, att hon blott är ett redskap och att hon icke själv känner eller kan bestämma det ögonblick, då redskapet skall sättas åt sidan. Människan måste i denna mening fatta sin intighet och lära sig, att även den högsta sändning i andens värld blott är ett ärende, som hon på Guds befallning är satt att uträtta. Änglarnas utsändande är så skönt, därför att de så snabbt vända tillbaka till Guds tron igen, att de inte få tid att frestas av tanken, att de sköta sitt eget.<sup>1</sup>

Redan här antyddes det sammanhang, som hos Kierkegaard ofta framträder, mellan å ena sidan tanken på självförnekelsen och å den andra tanken på själv-

<sup>1</sup> Sören Kierkegaards Samlede Værker<sup>2</sup>, Bind IV, s. 179—194 (IV, 179—194).

tillintetgörörelsen eller människans förvärvande av insikten, att hon i sig själv ingenting är och ingenting förmår. Genom tanken på självtillintetgörörelsen vill Kierkegaard ge uttryck åt nödvändigheten att varje människa, som är i färd med att bli kristen eller är kristen, dör bort ifrån omedelbarheten och löser upp de band, varmed den naturliga människan binder sig vid det jordiska såsom sitt högsta goda. Envar måste dö bort ifrån den naturliga människans benägenhet att tro, att hon genom sig själv förmår allt och att hon är sin egen lyckas smed. Om hon inte skulle ha framgång med sina planer, anser hon ju, att det beror på hinder utifrån, som hon kan negligera, så länge allt går bra, precis som hon ser bort ifrån olyckan, så länge den inte drabbar henne själv. Denna behagliga inbillning vill självtillintetgörörelsen taga ifrån henne genom att övervinna självskhetens lidelse.<sup>2</sup>

Utgångspunkten för tanken på tillintetgörörelsen är — till skillnad från vad som är fallet t. ex. inom mystiken — belägen inom skapelsetrons sfär. Gud har skapat människan av intet.<sup>3</sup> Detta gäller om henne liksom om naturen, där allt är lydnad — och där allt är intet i den meningen, att det absolut inte är något annat än uttryck för Guds vilja.<sup>4</sup> Men människan skall såsom ande under frihet och ansvar ge uttryck åt samma lydnad, i visshet om att hon utan Guds vilja inte förmår röra ett finger.<sup>5</sup> Detta kan hon emellertid endast göra under den förutsättningen, att hon ställer sig under Guds vilja och låter honom härska helt över sitt liv. Människan är skapad att i samvetets lydnad taga allt ur Guds hand, och den högsta fullkomlighet, som hon kan nå fram till, är därför att genom sitt liv ge uttryck åt att hon utan Gud inte förmår det minsta. I denna hållning ligger trons salighet.<sup>6</sup> Ty att människan genom sig själv ingenting förmår, är i själva verket det negativa uttrycket för att hon genom Gud förmår allt. Det senare kan verka lätt nog, om inte det att själv ingenting förmå vore det svåraste av allt, heter det i Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift.<sup>7</sup> Den bästa utläggningen av tanken på självtillintetgörörelsen återfinnes i talet »At trænge til (behöva) Gud er Menneskets høieste Fuldkommenhed» från år 1844. Också här sättes likhetstecken mellan självförnekelsen och en människas förvärvande av insikten, att hon i sig själv ingenting förmår.

I stadiernas sammanhang utgör tanken på självtillintetgörörelsen en motsvarighet till resignationens begrepp och är ett av de uttryck, som Kierkegaard använder för att beteckna det första ledet i vad han kallar oändlighetens dubbelrörelse. Resignationens rörelse innebär just, att människan löses från de band, varmed hon är fäst vid det timliga som sitt högsta goda. Hon skall göras beredd att offra allt, om Gud så fordrar. Resignationen tillhör det etisk-religiösa stadiet

<sup>2</sup> VII, 451, 462.    <sup>3</sup> IX, 122.    <sup>4</sup> XI, 36.    <sup>5</sup> VII, 232.    <sup>6</sup> V, 108 f.    <sup>7</sup> VII, 419.

eller religiositeten A. Men det står enligt Kierkegaards mening inte i människans förmåga att inom religiositeten A prestera en dylik resignation. Den förblir inom denna sfär en oavslutad rörelse, som uppdragar människans skuld. Det andra ledet i oändlighetens dubbelrörelse skall bestå däri, att den resignerande människan, som är färdig att släppa taget om det jordiska, om så erfordras, av Gud får sig anvisad den verklighet, vari hon skall handla, och att hon genom syndernas förlåtelse får mod att taga emot, vad livet bjuder henne, som en gåva från Gud. Trons rörelse skall skänka verkligheten tillbaka åt människan och bereda väg för henne att enligt Guds vilja ingå i skapelsens sammanhang. Men endast genom tron på Kristus kan hon frigöras från den själviska bundenheten vid det jordiska, så att hon förmår taga emot livet med dess gåvor och förpliktelser ur Guds hand.

Oändlighetens dubbelrörelse, som den troende beständigt utför, skänker enligt Kierkegaards uppfattning icke åt denne några yttre kännetecken, som skiljer honom från andra människor. Vi kunna i detta sammanhang erinra om skildringen av trons riddare i Frygt og Bæven. Dennes livsgestaltning är en ny skapelse »i kraft av det absurda», fastän han i det yttre har en påfallande likhet med spetsborgaren.<sup>8</sup> Efterskrift inskärper i överensstämmelse med denna framställning att den sanna religiositeten karakteriseras av osynlighet. Den är *dold innerlighet*.<sup>9</sup> Kierkegaard påpekar i samma skrift, att »den dolda innerlighetens riddare» väl kan antagas få leva i fred för världens hån, även om han aldrig kan slippa det martyrium, som bortdöendet från omedelbarheten och förargelsens möjlighet innebär. Men han erinrar samtidigt om att det är tidens tolerans och indifferentism, som är orsaken till att den kristne kan slippa så lindrigt undan, åtminstone så länge han icke befattar sig med att döma andra.<sup>10</sup>

Om vi sammanfatta resultatet av den hittills gjorda utredningen kunna vi konstatera, att det icke är någon asketisk tendens, som driver fram tanken på resignationen eller självtillintetgörelsen och den med dessa begrepp nära sammanhängande tanken på självförnekelsen. Kierkegaard vill framhålla, att det för människan gäller att icke dyrka det skapade i stället för eller framför Skaparen utan att hon skall mottaga sitt liv, sina uppgifter och allt, som hon får möta på sin väg, ur Guds hand. Hon måste därvid söka utrota den falska tendensen till frigörelse från beroendet av Gud, som är så djupt rotad i hennes väsen, att hennes kamp mot denna tendens med rätta kan benämnas självtillintetgörelse eller självförnekelse.

Under uppgörelsen med den köpenhamnska skämttidningen Corsaren får Kierkegaard erfara, att den som följer sin kristna övertygelse, även när den

<sup>8</sup> III, 100 ff.

<sup>9</sup> VII, 464 ff., 488, 497, 525 etc.

<sup>10</sup> VII, 497 f., 557 f.

inte passar världsligheten, förr eller senare måste kollidera med denna. Han upplever intensivt, att man inte kan vara kristen utan att taga sitt kors på sig och följa Kristus efter i lidandet. Tanken på efterföljelsen får en central plats i Kierkegaards kristendomsuppfattning.

Vad betyder detta för synen på självförnekelsen? Det medför inte omedelbart någon förändring. I Lidelsernes Evangelium från 1847 framhålls, att Kristi efterföljelse just måste bestämmas såsom självförnekelse. Kristus *var* självförnekelsen, heter det. Och vad innebär då självförnekelsen närmare bestämt för oss människor? Den måste, säger Kierkegaard, betyda, att man går samma väg, som Kristus gick, då han kom till jorden i en tjänares ringa gestalt och levde övergiven av människor, förhånad och bespottad, utan att älska världen och utan att vara älskad av den. Vi möta här den Kristus-bild, som Kierkegaard sedan inte tröttnar att ständigt på nytt ställa fram för sina läsare. Men det är angeläget att påpeka, att efterföljelsen här dock icke framställs som en imitatio Christi. Att vandra samma väg som den ringa människan Kristus innebär, att en människa förvärvar den »Inderlighed», den *inre* hållning, i vilken hon förnekar sig själv och övervinner självkärleken. Kierkegaard framhåller, att det så länge jordelivet varar är omöjligt att bedöma, om en människas liv verkligen är präglad av självförnekelse. Men evigheten skall fråga, heter det, hur ofta du har segrat över ditt sinne, om du har visat självbehärskning, om du i självförnekelse varit villig att bringa offer för en god sak, hur ofta du i självförnekelse har förlåtit din fiende, hur ofta du tåligt burit oförrätter och vad du under självförnekelse har fått lida för Guds skull. Det påpekas, att självförnekelsen i det lilla, inför obetydliga krav, ofta framstår som det allra svåraste.<sup>11</sup>

I Kjerlighedens Gjerninger försöker Kierkegaard, för att använda den karaktéristik, som Hirsch givit, att tänka in likheten med Kristus, den förnedrade och korsbärande, inom den yttre ramen av de levnadsförhållanden, som han känner till.<sup>12</sup> Också här spelar tanken på självförnekelsen en väsentlig roll. Självförnekelsen säges uttryckligen vara kristendomens väsentliga form och den kristna kärlekens kännemärke, som på ett avgörande sätt skiljer denna från kärlek i världens mening.

Skriften om Kjerlighedens Gjerninger binder samman självförnekelsen och människans insikt om att hon själv ingenting förmår på samma sätt, som vi tidigare berört. När en människa har överansträngt sin andes krafter och funnit, att hon i sig själv ingenting förmår, har hon nått fram till självförnekelsen, heter det, och det är denna självförnekelse, som i sin tur upptäcker, att Gud är till. Och denna hållning, i vilken människan så förnekar sig själv, är förut-

<sup>11</sup> VIII, 361 ff.

<sup>12</sup> E. Hirsch, Kierkegaard-Studien 1933, s. 870 f.

sättningen för att Gud skall kunna använda henne som sitt redskap. Kierkegaard uttrycker det också så, att människan under sådana förhållanden får Gud till sin medarbetare.<sup>13</sup> När en människa präglas av självförnekelse vill hon ej vara något för sig själv utan är villig att i självupppoffring gå under, helt och hållet förvandlad till ett redskap i Guds hand.<sup>14</sup> Lika litet som tidigare är självförnekelsen här uttryck för en steril, asketisk viljeövning. Det formellt sett negativa begreppet tjänar långtmer att peka på en positiv livshållning, i vilken människan kan brukas av Gud i hans kärleks tjänst. Med vändningar, som erinra om Luthers tal om den kristna kärleken som »eine verlorene Liebe», kan Kierkegaard framhålla, att den kärleksfulles liv i en viss mening helt och hållet ödslas på andras tillvaro.<sup>15</sup> Den som förnekar sig själv får av Gud anvisning att älska sin nästa, att älska den människa, som kommer i hennes väg.<sup>16</sup>

Kierkegaard är här liksom i Lidelsernes Evangelium angelägen att inskräpa, att självförnekelsen skall komma till uttryck i till synes oansenliga gärningar under vardagslivets villkor.<sup>17</sup> Och han anser fortfarande, att självförnekelsens kärlek inte äger några yttre kännetecken, varpå man skulle kunna känna igen den. Den karakteriseras av dold innerlighet, även om den behärskas av ett behov att få ta sig uttryck i handling. Vi människor vilja gärna ha säkra och tillförlitliga tecken, på vilka kärleken skall kunna kännas igen, säger han. »Men Gud og Christendommen har intet Kjendetegn.»<sup>18</sup>

Samtidigt framhåller emellertid Kierkegaard, att kristen självförnekelse ändock medför bestämda risker. Det är närmare bestämt fråga om en dubbel fara. Ty självförnekelsen innebär icke endast, att människan under kamp med sig själv måste uppge sin egenkärlek för att oegennyttigt kunna arbeta för det goda. Utan den har även gärna som konsekvens, att den kristne till lön för sin självförnekelse icke blir aktad och hedrad utan i stället hatad och avskydd av världen. Den kristna kärleken kan helt enkelt icke undgå att komma i konflikt med världen, då denna hyser en helt annan uppfattning om vad kärlek är än kristendomen.

Eduard Geismar menar, att Kierkegaards framställning i Kjerlighedens Gjerninger av den kristna kärleken, som kommer i konflikt med vad världen kallar kärlek, redan innehåller det sprängstoff, som exploderade 1854, och han tillägger, att det skulle vara oriktigt att påstå, att det lidande, som kristendomen sålunda åsamkar, skulle bero på ett asketiskt förhållande till världen. Kristi framträdande var polemiskt i förhållande till världen och under detta polemiska element måste också hans lärjungar lida.<sup>19</sup>

<sup>13</sup> IX, 408 f.    <sup>14</sup> IX, 316.    <sup>15</sup> IX, 316.    <sup>16</sup> IX, 66 ff.    <sup>17</sup> IX, 155.    <sup>18</sup> IX, 170.

<sup>19</sup> E. Geismar, Søren Kierkegaard 1926—28, V, s. 56.



Detta uttalande utsäger något mycket väsentligt, även om det inte rymmer hela sanningen. Kierkegaard fann, att samtidens kyrkliga läge icke gav uttryck för en dylik nödvändig spänning mellan de kristna och »världen». Slutsatsen är för Kierkegaard lätt att draga. Protestantismens tal om kristendomen som dold innerlighet hade blivit en täckmantel för allsköns världslighet. Kravet på efterföljelse träffade inte människorna i sin stränghet. Detta hade också till följd, att nåden togs fåfängt. Talet om den dolda innerligheten förses därför med ironiska kommentarer i *Indøvelse i Christendom*: man har gömt kristendomen så väl i sitt innersta, att den inte alls finns där. Den som verkligen förnekar sig själv i oegennyttig kamp för det goda, måste liksom Kristus få erfara, att kärleken hatas och sanningen förföljes.<sup>20</sup>

Detta nya drag i Kierkegaards kristendomssyn, som tanken på det med en sann självförnekelse förenade lidandet representerar, strider icke i och för sig mot den uppfattning, som vi funnit väsentlig vid hans framställning av självförnekelsen såväl i stadiernas sammanhang som då efterföljelsen kommer i blickpunkten. Självförnekelsen är fortfarande orienterad utifrån skapelsetanken: människan måste dö bort från sin själviskhet och i denna mening bli intet för att hon skall kunna bli ett tjänligt redskap i Guds hand. Men sker detta, kan man enligt Kierkegaards mening med tämligen stor säkerhet förutsäga, att ifrågasvarande person får röna motstånd och utsättes för lidande från sin omgivning.

Nu måste man dock konstatera, att det i Kierkegaards tänkande över efterföljelsen äger rum en glidning bort från denna principiella inställning, som i och för sig icke kan förklara en allt starkare dragning mot asketisk rigorism. Glidningen eller förskjutningen kan i korthet beskrivas så, att lidandet, som åsamkas genom omgivningens motstånd, då den kristnes liv präglas av självförnekelsens kärlek, träder i centrum och hotar att bli det primära kännetecknet på efterföljelsen i stället för att vara en kanske oundviklig konsekvens av densamma.

Vi kunna tydligt konstatera en sådan förskjutning redan 1848 i ett av de »Christelige Taler», som ingå i samlingen *Tanker som saare bagfra — til Opbyggelse*. Det har till ämne »Det er dog saligt — at lide Forhaanelse for en god Sag» och anknyter till några verser i Bergspredikan: »Saliga äro de som lida förföljelse för rättfärdighets skull, ty dem hör himmelriket till. Ja, saliga ären I, när människorna för min skull smäda och förfölja eder och sanningslöst säga allt ont mot eder. Glädjens och fröjden eder, ty eder lön är stor i himmelen. Så förföljde man ju ock profeterna, som voro före eder» (Matt. 5: 10—12). Vad är det enda, som kan beröva en glädjen över att ha gjort en god gärning, frågar Kirkegaard. Det är att få lön för den. Men när den lönas med

<sup>20</sup> XII, 220 f.

hån? All annan vedergällning gör det goda, som man har gjort, mindre; hånets vedergällning gör det större: det är saligt att lida hån för en god sak. — Vilket är det enda fall, då en människa kan vinna verklig förtjänst, frågar han vidare. Svaret blir: När hon lider, därför att hon gör rätt. Gud skiljer mellan den som gör rätt och belönas därför och den som gör rätt och lider därför.<sup>21</sup>

Dessa reflexioner äro onekligen ganska märkliga. Som lutheran vet Kierkegaard mycket väl och framhåller själv mycket ofta, att våra gärningar aldrig kunna medföra någon förtjänst inför Gud. Men det står att läsa i Bergspredikan, konstaterar han, att det är saligt att bli hånad för en god sak. Det är inte den oegennyttiga gärningen som sådan utan det lidande, som den drar över människan, som ger handlingen en sådan kvalitet, att den medför förtjänst. Genom en gärning, som man oskyldigt får lida för, får man sitt namn inskrivet i livets bok, heter det. Här är icke längre det avgörande, att Gud får använda den människa, som förnekar sig själv, som sitt redskap, utan det väsentliga kännetecknet på sann kristen vandel blir i stället det lidande, som den goda handlingen medför. Att Kierkegaard genom dylika reflexioner under sin strävan att vinna klarhet över efterföljelsens innebörd föres in på tankebanor, som principiellt tillhöra imitatiofromhetens sammanhang, torde icke kunna bestridas.

Förskjutningen i synen på självförnekelsen gör sig bl. a. gällande, då Kierkegaard börjar att skilja mellan självförnekelse i »mänsklig» och i »kristen» mening. I en dagboksanteckning från 1847 frågar han å sin samtids vägnar, om det inte är galenskap att först i mänsklig självförnekelse förneka allt som en människa annars har kärt och att sedan i kristen självförnekelse som lön för detta skörda »hån, förakt, förföljelse, döden».<sup>22</sup> Här vill det synas, som om Kierkegaard till mänsklig självförnekelse räknar vad vi förut funnit utmärkande för självförnekelsen överhuvud enligt hans tidigare tolkning, medan självförnekelsen blir kristen först då en människa som lön för att hon dör bort från världen får möta omgivningens smälek och hat. Det bör kanske framhållas, att Kierkegaard här dock ingalunda menar, att den kristne skall uppsöka lidandet eller utmana världens motstånd för att kunna göra anspråk på etiketten »kristen självförnekelse» för sin livsföring. En människa, som tar det kristna kravet på allvar, *blir* förföljd. Man kan också finna Kierkegaard i god samklang med vad han tidigare funnit vara karakteristiskt för den sanna självförnekelsen, när han även i Kjerlighedens Gjerninger skiljer mellan blott mänsklig och kristen självförnekelse. Den sanna självförnekelsen säges här bestå i att utan någon självisk beräkning bli till intet i Guds hand för att människan av honom skall kunna användas som ett tjänligt redskap i hans kärleks tjänst.

<sup>21</sup> X, 259 ff.

<sup>22</sup> Søren Kierkegaards Papirer, Bind 8 A nr 157 (8 A 157).

Den blott mänskliga självförnekelsen är däremot enligt denna beskrivning förenad genom hopp om lön, genom väntan på människors erkännande och beundran etc.<sup>23</sup>

Men distinktionen mellan en blott mänsklig och en i egentlig mening kristen självförnekelse visar sig dock få synnerligen ödesdigra verkningar. Då det genom yttervärldens motstånd vållade lidandet blir det utslagsgivande kännetecknet på självförnekelse i kristen mening,<sup>24</sup> kan Kierkegaard icke undgå att på imitatio-fromhetens manér i en med tiden allt högre grad fixera vad som i yttre mening hör med till en äkta kristen livsstil, hur mycket han än värjer sig däremot genom att betona, att lidandet blott är ett oundvikligt följdfeomen till självförnekelsens goda gärning. Självförnekelsen synes då icke främst stå i nästans tjänst utan hotar att få sin kvalitet bestämd genom inriktningen på lidandet.

I Synspunktet for min Forfatter-Virksomhed, som Kierkegaard skriver 1848, säger han bl. a., att han förstått det som sin plikt att tjäna sanningen i självförnekelse på ett sådant sätt, att det var hans uppgift att på varje sätt förhindra, att han blev den ansedde, den älskade. Blott den som utifrån sig själv förstår, vad sann självförnekelse är, blott han, säger Kierkegaard, kan lösa min gåta och se, att det är självförnekelse. — Man förvånar sig över att han är så säker på sin sak och att han så bestämt kan påstå, att hans gärning som författare är en sann självförnekelsens gärning. Varifrån hämtar han denna visshet? Genom sitt ingripande mot Corsaren blev han utsatt för hån och förlöjligande och blev ett tacksamt föremål för grinet och karrikatyren. Hans författarskap har dragit över honom lidande, alltså är det präglad av sann självförnekelse, så skulle man med en viss förgrovning och förenkling kunna sammanfatta innebörden i hans resonemang. I dagboken skriver han samma år: »Mit Liv skal ikke igjen være en uchristelig Ud gave af det Christelige, saa man dog i sit eget Liv faaer Gavn deraf. Christi Selvfornegtelse gaaer indtil Døden, ellers er den slet ikke forskjellig fra den verdslige.»<sup>25</sup> Självförnekelsen får i båda dessa uttalanden sin kvalitet genom inriktningen på lidandet. Vi kunna också konstatera, hur Kierkegaard i båda fallen snuddar vid frågan, om han inte måste förhindra att han blir den ansedde och älskade. Att detta problem intensivt har sysselsatt honom, därom vittna åtskilliga uttalanden i hans senare produktion. Han erinrar t. ex. om den sokratiska maximen att man för att i sanning vilja det goda till och med måste söka undgå skenet av att göra det.<sup>26</sup> Men som i så många andra fall har Kierkegaard också här sett den risk, som är förenad

<sup>23</sup> IX, 152 f., 222.

<sup>24</sup> Se ytterligare t. ex. XII, 245, 249 (Indøvelse i Christendom) samt XII, 546 ff. (Dømmer selv).

<sup>25</sup> 9 A 25.

<sup>26</sup> XII, 151; 9 A 223.

med en sådan position. Han konstaterar sålunda, att det ligger något demoniskt i att söka undgå skenet att vara god och att det inte passar för syndare. I stället för den hedniska tanken att söka undgå skenet sätter kristendomen något annat, nämligen syndabekännelse.<sup>27</sup>

Men även om den tolkning av självförnekelsen, enligt vilken den är det negativa uttrycket för att människan helt och utan reservation skall vara ett redskap i Guds hand, finnes kvar även i uttalanden från de sista åren, vinner dock den synpunkt, som här betecknats som en förskjutning inom Kierkegaards ursprungliga uppfattning, allt större inflytande. Självförnekelse och försakelse knyts samman som mer eller mindre identiska begrepp och det skapas så småningom en jordmån, i vilken tanken att den kristne skall uppsöka lidandet kan växa sig stark och där rätten att glädjas över livet effektivt förkväves. Förskjutningen i synen på självförnekelsen visar sig såsom symptom på en glidning i Kierkegaards åskådning överhuvudtaget.

Såsom förut antyddes finns det knappast anledning att se denna glidning som orsaken till Kierkegaards polemiska inställning gentemot den danska kyrkan. Men det sätt, varpå hans kamp mot kyrkan gestaltades, blev dock i hög grad beroende av den förskjutning i hans kristendomstolkning, vi här sökt åskådliggöra enbart utifrån självförnekelsens begrepp.

<sup>27</sup> 9 A 224.

# HEBREERBREVET OCH »DEN HISTORISKE JESUS»

EN STUDIE TILL HEBR. 5: 7

AV PROFESSOR OLOF LINTON, KÖPENHAMN

I Hebr. 5: 7—10 läsa vi: »Med starkt rop och tårar frambar han (Kristus), under sitt kötts dagar, böner och åkallan till den, som kunde frälsa honom från döden; och han blev bönhörd och tagen ur sin ångest.<sup>1</sup> Så lärde han, fastän han var 'Son', lydnad genom sitt lidande; och när han hade blivit fullkomnad, blev han, för alla dem som äro honom lydiga, upphovet till evig frälsning och hälsades av Gud såsom överstepräst 'efter Melkisedeks sätt'.»

V. 7, som här närmast skall undersökas, har sedan gamla tider väckt två huvudfrågor. Den ena är den *kristologiska* frågan: Hur kan Hebreerbrevets förf. tala på detta sätt om Kristus såsom en svag människa, som fruktar döden? Den andra frågan är *traditionshistorisk*: Hur stämmer vad som här förtäljes med våra evangelier?

Frågorna äro som sagt gamla och ha i olika variationer sysselsatt exegeterna alltifrån kyrkofädernas dagar ända fram till »i dag». Därpå kan jag inte här gå in, då det skulle föra för långt. Jag nämner bara såsom exempel ett par ställen hos *Theodoretos* och *Chrysostomos*. Den förre ställer den kristologiska frågan på ett mycket karakteristiskt sätt, då han i sin *Commentarius in omnes sancti Pauli epistolas, Interpretatio epistolæ ad Hebraeos*, cap. V (Migne, Ser. Graec. 82, sp. 712) frågar: »Hur kunde Gud-Ordet, världarnas skapare (jfr Hebr. 1: 2), den oombytliga och oföränderliga, och från lidande frie, frukta döden?» (då Paulus själv, som enligt Theodoretos skrivit Hebr., icke gjorde det, Th. hänvisar till Apg. 21: 13)! Den form frågan fått kunde ge anledning till åtskilliga reflexioner. Man skymtar både ett antikt-filosofiskt gudsbegrepp (Gud är immutabilis), gammalkyrklig kristologi och stoisk etik (den vise fruktar ej döden). Men detta kunna vi inte gå in på här. För oss är det nog att se att

<sup>1</sup> Det är ovisst, om orden εἰσακουσθεῖς ἀπὸ τῆς εὐλαβείας ha denna betydelse. De kunna också översättas: han blev bönhörd på grund av sin fromhet (jfr nedan s. 341). I övrigt kan anmärkas, att den sv. ö., som jag ovan återgivit, uppdelat den långa satsen, som själv blott är en relativsats, i två och även företer andra osäkerhetsmoment.

problemet fanns. Och det lever i andra former kvar också hos moderna exegeter, som fråga efter vilken plats dessa mänskliga drag kunna ha i Hebreerbrevets kristologiska sammanhang.

Också den andra frågan är som sagt gammal. *Chrysostomos* har formulerat den mycket klart i *Homilia XXXIV in epistolam ad Hebraeos*, Hom. VIII (Migne Ser. Graec. 63, sp. 69): »Vad menas med detta 'med starkt rop'? Ingenstädes säger Evangeliet detta, ej heller, att han grät, när han bad, ej heller, att han upphävde något rop». Också detta problem har levat kvar ända till vår tid, ehuru man nu ställer det på annat sätt än förr och frågar efter om vi här stå inför en speciell evangelietradition.

Det är här huvudsakligen den sista frågan, som skall sysselsätta oss. Men först måste Hebreerbrevets kristologi beröras med några få ord. Det är ju nämligen tydligt, att Hebr. 5: 7 hör med i ett större kristologiskt sammanhang. Detta visar sig redan i orden: »under sitt köotts dagar», som karakterisera Jesu jordeliv som ett genomgångsstadium, jfr 2: 7 ff., och det framgår också med all önskvärd tydlighet av fortsättningen här i 5: 9—10. Kristi jordeliv har föregåtts av en tidigare gudomlig tillvaro och efterföljes av upphöjelse och härlighet. Hebreerbrevets kristologi har, såsom man ofta betonat, starka beröringspunkter med Fil. 2: 6—11. Att Jesu »förnedring» eller »utblottande» (Fil. 2: 7) står i detta kristologiska sammanhang innebär vidare, att Kristi tillvaro som människa också har en soteriologisk betydelse. När Kristus »blivit delaktig av blod och kött», är det *för att* kunna frigöra dem som träla under dödsfruktan (2: 14 f.), när han »blivit frestad i allting», är det *för att* kunna bistå dem som frestas. Och därvidlag faller i Hebr. en stark tonvikt på att Kristus verkligen är lik oss (παραπλησίως, 2: 14, ὁμοιωθῆναι, 2: 17, καθ' ὁμοιότητα, 4: 15).

När det därför heter, att Jesus bar fram böner till Gud under högt rop och tårar och bad om frälsning från döden, passar detta utmärkt inom ramen av ett kerygma, där just *kontrasten* mellan Kristi »Gudslighet» och »tjänarskepnad» (Fil. 2: 6 f.) är signifikativ och meningsfull, och *liheten* mellan »Sonen» och »bröderna» (Hebr. 2: 11 ff.) har fundamental betydelse. Men därmed ha vi inte löst frågan om varifrån de i Hebr. 5: 7 förekommande *konkreta dragen* stamma. Kan man få något svar på den frågan?

Sedan äldsta tider har man hänvisat till Getsemanekampen, Mark. 14: 34 ff., Matt. 26: 36 ff., Luk. 22: 40 ff., och Jesu rop på korset, särskilt i Matteus' version: κράξας φωνῆ μεγάλῃ, 27: 50. Men de flesta medge — såsom redan *Chrysostomos* — att detta icke förslår. Så har man tagit sin tillflykt till andra förklaringar; att förf. riktigt velat inskräpa, att »Gud blev kött», att vi ha en anpassning (συγκατάβασις) efter läsarnas fattningsgävor (så *Chrysostomos*), etc.

I modern tid har man ofta hänvisat till möjligheten att vi här stå inför andra evangelietraditioner än dem som fått plats i våra evangelier. Däri ligger i och för sig intet orimligt. Evangelietraditionen var i den äldsta kyrkan säkert en ganska flytande storhet, som var ganska olika på olika platser och i olika kretsar — våra evangelier utgöra ju blott den auktoriserade och kanoniserade evangelietraditionen. Våra möjligheter att komma åt dessa andra traditioner äro emellertid mycket begränsade och vi skulle i så fall bli nödsakade att besvara spørsmålet om bakgrunden till Hebr. 5:7 med ett »vet inte».

Emellertid har man också försökt en annan utväg. A. Loisy såg i Ps. 22 den tillräckliga grunden för vad som säges i Hebr. 5:7<sup>2</sup> och H. Windisch har i sin kommentar till Hebreerbrevet (i Lietzmanns Handbuch)<sup>3</sup> uppvisat, att alla eller nästan alla de drag i Hebreerbrevet, som synas förutsätta särskilda »traditioner» kunna förklaras utifrån G. T. Och även denna väg är plausibel. Ty vi veta ju, att N. T. i Jesu liv, lidande, död och uppståndelse, såg fullbordan av den gammaltestamentliga profetian (i vidaste bemärkelse, omfattande också David, patriarkerna o. s. v.) och tolkat många detaljer, särskilt i lidandeshistorien, i detta ljus. Ja, inte utan grund har man kunnat göra gällande att denna idé kunnat ge upphov till nya drag i lidandeshistorien, i det att man i den äldsta kyrkan rent av kunnat använda G. T. som *källa* till Jesu liv.

\*

Den moderna, religionshistoriska utläggningen av G. T. har som en väsentlig förutsättning frigörelsen från den nytestamentligt-kristliga utläggningen av de gammaltestamentliga skrifterna. Den *interpretatio christiana*, som grundlagts i N. T., fortsatts i gamla kyrkan och förblivit grundvalen för den kristna teologiska traditionen genom mer än tusen år, måste skjutas åt sidan för att man skulle förstå de gammaltestamentliga skrifterna i deras ursprungliga egenart. Den gamla kyrkliga tolkningstraditionen kom genom denna moderna exeges i vanrykte. Det sätt på vilket N. T. läste G. T. kom att te sig som rena godtycket. Och detta omdöme är ju på ett sätt riktigt. N. T. läser för visso G. T. utifrån andra förutsättningar än dem som ligga i texterna själva. Men användningen av G. T. är därför icke helt godtycklig utan dirigerad av bestämda förutsättningar och — vilket är mindre beaktat — bestämda hermeneutiska principer — man må sedan ha vilken åsikt som helst om dessa principer. Och när man nu har raserat den kristna utläggningen av G. T. kommer man inte

<sup>2</sup> Les livres du Nouveau Testament, 1922, s. 183.

<sup>3</sup> 2. Aufl. 1931, särskilt i exkurs s. 25—28: »Christusmythe und geschichtlicher Jesus im Hebr.»

ifrån uppgiften att också taga itu med denna *interpretatio christiana*'s uppkomsthistoria.

Det som här intresserar oss är närmast den frågan om vi i G. T. kunna finna källan till de utsagor, som stå i förgrunden för vårt intresse, nämligen de drag, som teckna Jesus som människa, i bön till Gud, i frestelse, i dödsångest. Kunna dessa drag stamma ifrån G. T. och i så fall varifrån?

Om det finns någon bok i G. T. som här i särskild grad måste komma i åtanke, är det *Psaltaren*. Hur ofta höra vi inte i denna bok att den fromme, som utgjuter sitt hjärta, är betryckt, omgiven av fiender, utsatt för smälek, ropar till Gud, ber om räddning undan döden och blir bönhörd och prisar Gud för hans godhet? Kan detta intryck verifieras så att vi kunna konstatera ett påtagligt sammanhang?

Vi läsa alltså igenom *Psaltaren* i Septuaginta — vi äro ju, när det gäller Hebr. i det lyckliga läget, att vi veta att det är till denna textform vi skola vända oss.

Det visar sig då snart att några av de tankar och uttryck, som vi stannat för i Hebr., äro mycket vanliga i *Psaltaren*. »Med min röst (med hög röst) ropade jag till Herren» läsa vi redan i Ps. 3: 5 och samma ord, κράζειν, förekommer mycket ofta (Hatch-Redpaths Septuaginta-konkordans upptar minst 40 ställen, som höra hit, därjämte κραυγή 4 gånger). I samma psalm v. 8 står: »Stå upp, Herre, fräls mig, min Gud» och denna bön om frälsning upprepas ofta, σώζειν förekommer på bortåt ett 60-tal ställen i hithörande sammanhang, σωτήρ (om Gud i bön) 8 gånger, σωτηρία förekommer i hela *Psaltaren* 34 gånger, (av vilka dock några måste dragas ifrån i vårt sammanhang).

I Ps. 4 träffa vi tre gånger på verbet »lyssna på» eller »bönhöra» (εἰσακούειν), i v. 2 aoristus indikativ εἰσήκουσεν, i samma v. imperativen: εἰσάκουσον och i v. 4 futurum: εἰσακούσεται μου (här samman med ἐν τῷ κεκραγέναι με). Även εἰσακούειν förekommer så ofta i *Psaltaren*, att det kan räknas till dess stående språkskatt (Hatch-Redpaths konkordans upptar ej mindre än 50 ställen). I Ps. 5: 3 möter oss jämte två redan nämnda ord: κραυγή (v. 2) och εἰσακούση (v. 4) också en tredje bekant från Hebr. 5: 7, nämligen *bön*, δέησις (τῆ φωνῆ τῆς δεήσεώς μου). Även om detta ord gäller detsamma (Hatch-Redpath uppta 29 ställen). Enligt Ps. 6: 7 ber psalmsångaren under *tårar* ἐν δάκρυσίν μου, och i samma psalm förekommer också σῶσον (v. 5) och εἰσήκουσεν κύριος τῆς δεήσεώς μου, (v. 10).

I det följande noterar jag icke de ställen, där enstaka av dessa ord förekomma, utan nöjer mig med att anföra de ställen där två eller flera förekomma tillsammans, varvid ett »lyssna» alltid motsvaras av en form av εἰσακούειν, »ropa» och »rop» av κράζειν och κραυγή, »bön» av δέησις, »frälsa» av σώζειν och »tårar»



av en form av δάκρυ: Ps. 17 (LXX 16): 1: »lyssna» . . . »bön», v. 6 »jag ropade», »lyssna», v. 7: »du som frälsar», Ps. 18 (17): 4 »jag skall bli frälst», v. 7: »mitt rop», v. 42: »jag ropade», »ingen var som frälste», . . . »han lyssnade icke». Ps. 19: 7: »Herren frälste sin smorde», v. 10: »Herre, fräls din konung» — här ha vi visserligen blott ett av de sökta orden men då objektet är »min smorde» må stället tagas med. Ps. 21 (22) — lidandespsalmen framför andra, ofta citerad som messiansk i N. T. — ger för oss förhållandevis litet: v. 9. »han må frälsa honom» (cit. Matt. 27: 43) parr., v. 22: »fräls», v. 25: »när jag ropade till honom, lyssnade han till mig» (jfr Matt. 27: 50: »Men Jesus ropade med hög röst», v. 46 ha ingångsorden till Ps. 22 citerats: »Eli, Eli, lema sabaktani»). Ps. 27 (26) 7: »Lyssna, Herre, till min röst, som jag ropade med (εἰσήκουσον, κύριε, τῆς φωνῆς ἧς ἐκέκραξα), förbarma dig över mig och lyssna till mig», »min frälsare» ὁ σωτήρ μου. Ps. 28 (27): 1 »till dig, Herre, ropade jag», v. 2: »lyssna till min böns röst, när jag beder till dig» (jfr ock v. 6), v. 8: »han är en beskyddare av sin smordes frälsning». I Ps. 30 (29) 3 f. ha vi ett rop om räddning från döden: »Jag ropade till dig och du helade mig, Herre, du förde min själ ur Hades, du frälste mig undan dem som stiga ned i gropen», v. 9: »till dig, Herre, skall jag ropa». Ps. 31 (30) :17: »fräls», v. 23: »därför lyssnade du till min böns röst, när jag ropade till dig» (frälsa också v. 3, 8 och 17). Ps. 39 (38): 13: »lyssna till . . . och min bön . . . mina tårar . . .», Ps. 40 (39): 2 f.: »han lyssnade till min bön och förde mig upp ur fördärvets grop» (v. 7—8 av samma psalm citeras Hebr. 10: 5—7). Ps. 54 (53): 3 f.: ». . . fräls mig . . . skaffa mig rätt . . . lyssna till min bön (προσευχῆ)». Ps. 55 (54): 2 f.: »min bön . . . och lyssna till mig . . .», v. 17: »jag ropade till Gud och Herren lyssnade till mig . . . och han skall lyssna till min röst», v. 20: »Herren skall lyssna . . .», Ps. 57 (56): 3 f.: »Jag ropade till Gud den högste . . . och han frälste mig . . .». Ps. 61 (60): 2 f.: »Lyssna, o Gud, till min bön . . . jag ropade till dig . . .», v. 6: »lyssnade . . .», Ps. 62: (61): 3 o. 7: »min frälsare, min hjälpare (ἀντιλήμπτωρ μου)». Ps. 64 (63): »lyssna, o Gud, till min röst vid min bön till dig». Ps. 66 (65): 17: »till honom ropade jag med min mun . . . v. 19 . . . därför lyssnade Gud till mig, han aktade på min rösts bön». Ps. 69 (68): 2: »Fräls mig, o Gud . . . jag har blivit trött av ropande (ἐκοπίασα κράζων)», jfr forts. »de som hata mig utan sak (citerat Joh. 15: 25) . . . de som förfölja mig med orätt», v. 8: »Jag led smälek (ὕπηνεγκα ὀνειδισμόν)», v. 10: »nitälskan för ditt hus skall förtära mig» (cit. Joh. 2: 7), v. 10: »Dina smädarens smädelser hava fallit över mig» (cit. Rom. 15: 3), v. 15: »Fräls mig . . . må jag bli fri från dem som hata mig . . .» v. 17: »lyssna til mig», v. 20: »min smälek», v. 22: jfr »de gåvo mig ättika att dricka» (jfr Matt. 27: 48) etc., hela denna psalm spelar en stor roll i N. T. Ps. 86 (85): 1: »Hör mig, ty jag är fattig

och arm, bevara min själ, ty jag är ren, fräls din tjänare (τὸν δοῦλόν σου) ... ty jag har ropat hela dagen ... v. 6. ... och akta på min böns röst, v. 7: på betryckets dag (ἐν ἡμέρᾳ θλίψεως) ropade jag till dig, ty du lyssnade till mig ... v. 13: och du räddade (ἐρρύσω) min själ från det djupa Hades ... v. 14 ... de sökte min själ ... v. 16: ... giv din kraft åt din tjänare (τῷ παιδί σου) och fräls din tjänarinns son ... v. 17: må de som hata mig se det ...» Ps. 88 (87): 2: »Herre min frälsnings Gud, om dagen ropade jag ... böj ditt öra till min bön, v. 4: mitt liv kom nära Hades, jag räknades bland dem som stigit ned i gropen, jag blev som en människa, som ej kan hjälpas (ἀβοήθητος)», v. 10: »jag ropade till dig, Herre, hela dagen», v. 14: »till dig ropade jag» (jfr ock skildringen v. 16 f.: »jag är fattig, etc.). Ps. 102 (101): 2: »Lyssna, Herre, till min bön (προσευχή), och mitt rop komme inför dig ... v. 3: ... på betryckets dag ... lyssna till mig», v. 9: »hela dagen smäda (ὠνείδιζον) mig mina fiender» (V. 26—28 citeras Hebr. 1: 10—12 och tolkas på ett märkligt sätt). Ps. 106 (105): 44: »lyssna till deras böner ... v. 47: »fräls oss ...» Ps. 107 (106): 6, 13, 28: »de ropade ... och han räddade dem (ἐρρύσατο v. 6), ... frälste dem» (v. 13, 19). Ps. 108 (107): 7: »fräls mig med din högra hand och lyssna till (ἐπάκουσον) mig». Ps. 109 (108): 2: »de talade mot mig med svekfull tunga ... de omgävo mig med hatets ord, v. 22: rädda mig, ty jag är fattig och arm och mitt hjärta är oroligt i mig ... de fingo se mig, de skakade sina huvuden (Matt. 27: 39) v. 31 stå vid den armes sida till att frälsa honom från dem som förfölja hans själ». Ps. 116 (114): 1: »... ty Herren skall lyssna till min böns röst ... v. 3: dödens våndor (eg. födslosmärtor, ὠδίνες, jfr Apg. 2: 24) omgävo mig, Hades faror funno mig, jag fann betryck och bedrövelse ... och jag åkallade Herren: 'O Herre, rädda min själ ... v. 6: jag var i elände (ἐταπεινώθην) och han frälste mig ... v. 8: ty han uttog min själ från döden mina ögon från tårar» Ps. 116: 10 (115: 1) »jag trodde, därför talade jag ock (citerat 2. Kor. 4: 13) och jag var i stort elände (ἐταπεινώθην σφόδρα) v. 16 f. (115: 7 f.) du sönderslet mina bojar ... jag skall offra dig lovets offer». Ps. 118 (117): 5: »i mitt betryck åkallade jag Herren och han hörde mig ... v. 17: jag skall icke dö utan leva och förkunna Herrens gärningar ... v. 21: ... jag skall prisa dig, ty du hörde mig (ἐπήκουσας) och blev mig till frälsning ...» v. 22: »den sten, som byggningsmännen förkastade» etc., (jfr Matt. 21: 42 parr., Rom. 9: 33, 1. Petr. 2: 4 f.), v. 26: »välsignad han som kommer i Herrens namn» (jfr Matt. 21: 9 etc.). Ps. 119 (118): 86: »de förföljde mig med orätt, hjälp mig ... efter din barmhärtighet giv mig liv» (eller efter andra handskrifter: skall jag leva), v. 94: »fräls mig», v. 107: »jag var i stort elände (ἐταπεινώθην ἔως σφόδρα), Herre giv mig liv efter ditt ord ... v. 114: du är min hjälpare

och beskyddare ... v. 116: »jag skall leva ... v. 117: och bliva frälst ... v. 121: överlämna mig icke åt dem som göra mig orätt ... v. 145: »jag ropade av hela mitt hjärta: 'hör mig, Herre' ... jag ropade: 'fräls mig' v. 153: »se mitt elände (ταπεινωσις) och tag mig därur ... v. 156: låt mig leva (ζῆσόν με giv mig liv), v. 157: många äro de som förfölja mig och betränga mig ... v. 161: ... härskare (ἄρχοντες) ha förföljt mig utan sak, v. 173: må din hand bliva mig till frälsning (τοῦ σωσαί με), ty dina bud har jag utvalt ... v. 175: »min själ skall leva och prisa dig». Ps. 120 (119): 1: »Till Herren ropade jag i mitt betryck och han lyssnade till mig, v. 7: då jag talade till dem, förde de krig mot mig utan sak (ἐπολέμου με δωρεάν)». Ps. 130 (129): 1: »Ur djupen ropade jag till dig, Herre, Herre, lyssna till min röst ... till min böns röst». Ps. 138 (137): 7: »Om jag går mitt i betryck, skall du giva mig liv (ζήσεις με), över fiendernas vrede sträckte du ut din hand och din högra hand frälste mig». Ps. 140 (139): »Tag mig ut Herre undan onda människor ... v. 5: rädda mig ... v. 7: akta på min rösts bön». Ps. 141 (140): 1: »Herre, jag ropade till dig, lyssna till mig, giv akt på min böns röst, när jag ropar till dig». Ps. 142 (141): 1: »Med min röst (d. v. s. med hög röst, φωνῆ ἐκέκραξα) ropade jag till Herren, ... jag utgöt för honom min bön ... v. 6: jag ropade till Herren ...: 'giv akt på min bön, ty jag är i stort elände, rädda mig (ῥύσαι με) från dem som förfölja mig, ty de ha fått makt över mig, för ut min själ ur fångelse till att prisa ditt namn.» Ps. 143 (142): 1: »Lyssna till min bön (προσευχῆ) v. 7: hör mig snart, Herre ... jag skall bli lik dem som stiga ned i gropen, v. 9: tag mig ut från mina fiender, v. 10: för ditt namns skull skall du låta mig leva.»

\*

Vad som här anförts kan med skäl karakteriseras med de ord, från vilka vi gingo ut: »Och med starkt rop (κραυγή) och tårar (δάκρυα) frambar han, under sitt köotts dagar, böner (δεήσεις) och åkallan till den, som kunde frälsa (σωσαι) honom från döden; och han blev bönhörd (εἰσακουσθεὶς) och tagen ur sin ångest (εὐλάβεια, kanske rättare: på grund av sin Gudsfruktan: båda översättningarna kunna ju beläggas med analogier från Psaltaren även om ordet εὐλάβεια ej alls förekommer där.

Men är en sådan tolkning plausibel? Kunna vi verkligen antaga att förf. till Hebr. läst Psaltaren på det viset?

Den frågan kan besvaras med ett deciderat: ja. De äldsta kristna ha läst hela sitt G. T. med tanke på Kristus. Icke minst gäller detta om Psaltaren. Vi ha i N. T. ett par ställen, där vi t. o. m. få en motivering för detta sätt att läsa denna gammaltestamentliga bok. I Apg. 2: 25—28 citeras Ps. 16: 8 f.:

Jag har haft Herren för mina ögon alltid,  
 ja, han är på min högra sida, för att jag icke skall vackla.  
 Fördenskull gläder sig mitt hjärta,  
 och min tunga fröjdar sig,  
 och jämväl min kropp  
 får vila med förhoppning  
 den, att du icke skall lämna  
 min själ åt dödsriket  
 och icke låta din helige  
 se förgängelsen.  
 Du har kungjort mig livets vägar  
 du skall uppfylla mig med glädje  
 inför ditt ansikte.

Och så heter det: »Mina bröder, jag kan väl fritt säga till eder om vår stamfader David, att han är både död och begravnen; hans grav finnes ju ibland oss ännu i dag. Men eftersom han var profet och visste, att Gud med ed hade lovat honom, att 'av hans livs frukt sätta en konung på hans tron', därför förutsåg han, att Messias skulle uppstå, och talade därom och sade, att Messias icke skulle lämnas åt dödsriket, och hans kropp icke skulle se förgängelse».

I v. 33 f. göres så en liknande slutledning: »icke har David farit upp till himmelen». Orden: »sätt dig på min högra sida» kan då icke avse David utan måste avse Messias.

Den metod som här kommer till användning, har tre huvudled. Först tolkas det citerade psalmordet strängt bokstavligt utan någon hänsyn till den i Psaltaren så vanliga dikteriska emfasen. Därigenom komma de många ställen, som tala om räddning ur dödsfara att betyda räddning ur döden. Det nästa steget i resonemanget är påvisningen, att den så tolkade texten icke passar på David, som ju gällde som Psaltarens författare. Därmed är det klart, att psalmens »jag» icke kan avse David själv. Här inträder tanken på att David var »profet». Detta innebär, att orden ha en egen förblivande betydelse fristående från den historiska situationen. Men därmed är blott visat, att orden gälla någon framtida gestalt. Här inträder nu Messias tanken och till den kommer man lätt, därför att den messianska tiden uppfattas som framtiden  $\alpha\tau' \epsilon\lambda\omicron\chi\eta\nu$ . Så kunde man resonera för hela G. T:s del. Men när det gällde Psaltaren kom ännu ett argument till: David var Messias' stamfader. David och Messias hörde därigenom intimt samman, Messias är den nye David, Davids son — samtidigt som han var förmer än David (vilket för den tidens sätt att se är ett problem, men det

är en annan historia). Så är Psaltarens »jag» Messias. Och så har man läst Psaltaren i den äldsta menigheten och på detta vis har man argumenterat mot judarna. Och i den debatten hade man delvis samma utgångspunkter som judarna — eller i varje fall många judar. Ty också judarna utgingo från delvis samma förutsättningar. Den hårdraget bokstavliga tolkningen, det Gamla Testamentets profetiska karaktär och den messianska förväntan spela också i deras exeges en framträdande roll. Därför hade också argumenten en större slagkraft än vi kanske äro benägna att antaga. Många judar — om än icke de flesta — voro mottagliga för en sådan argumentation.

I varje fall ha de första kristna läst sitt Gamla Testamente på detta vis. I princip fanns det intet som hindrade, att vilket gammaltestamentligt ord som helst tolkades som en profetia om Kristus. Men i praktiken var inte allt i Gamla Testamentet lika användbart. Vad det gällde, var ju nämligen framför allt att finna stöd för kerygmat.

Härför lämpade sig Psaltaren till stor del utmärkt, särskilt om den tolkades på det ovan berörda ansträngt bokstavliga sättet: De ställen som tala om räddning *från* döden tolkas då som räddning *ur* döden, »låta leva» blir »ge liv», stiga ned i graven icke ett bildligt uttryck för den yttersta dödsfara utan för ett realt förlopp, etc. Härpå äro Apg. 2: 25 ff. och 2: 34 ff., som ovan citerats, goda exempel. Också Hebr. resonerar på samma sätt — om ock utan den för judar beräknade argumentationen: Kristus bad om räddning från döden och blev bönhörd. Man har undrat över detta påstående: Jesus led ju döden och blev sålunda icke bönhörd — varför Harnack t. o. m. föreslagit detta som ursprunglig läsart.<sup>4</sup> Men just om man ser Hebr. 5: 7 som ett sammanträngt referat av vad Psaltaren har att säga om den frommes nöd och räddning, sett med kristna ögon som ett vittnesbörd om Jesu lidande, död och uppståndelse, blir uttryckssättet begripligt. I Psaltaren blir den fromme bönhörd<sup>5</sup> och prisar Gud därför — också Kristus blir bönhörd. I Psaltaren ropar den fromme om räddning från döden — också om Kristus gäller detta, nämligen om man tolkar orden så, som sker i Apg. 2: 25 ff., som en räddning icke *från* men *ur* döden.

Men naturligtvis återstår en del invändningar, t. ex. denna: N. T. plägar dock inte ge några »allmänna referat» av ett gammaltestamentligt ämne utan bestämda, konkreta Skriftställen. Så borde man helst inte peka på ett allmänt »mönster» utan på en bestämd Psalm. Detta har man också föreslagit, t. ex. Ps. 22 (Loisy), vilken psalm ju spelat en ofantlig roll i den äldsta kyrkan, och

<sup>4</sup> Jfr Windischs kommentar till Hebr. 5: 7.

<sup>5</sup> Naturligtvis heter det också på åtskilliga ställen, att Gud icke lyssnade till bönen. Kanske kan därför här framförda resonemang stå sig, även om vi skulle läsa detta »icke» i Hebr. 5: 7.

man kunde också göra andra förslag. Men vi ha ju också exempel på att man i N. T. utan att ge ett direkt citat anspelar på flera gammaltestamentliga ställen. Och vad Psaltaren angår är det behandlade »mönstret» så tydligt, att detta oupphörligt återvändande: dödsfara, bön om räddning, räddning och tacksägelse, måste slå en kristen läsare i det första århundradet, som i G. T. sökte stöd för det kristna kerygmat om den döde och uppståndne Messias.

En annan tänkbar invändning är att man i Hebr. 5:7 också finner ord, som icke härstamma från Psaltaren. Vad två av dem beträffar, *λετηρία* och *εὐλάβεια* behöver väl deras genesis ej bereda oss större svårigheter. De höra väl till den för Hebr. karakteristiska vokabulären med dess förkärlek för en smula sökta, gärna halvt filosofiska, halvt religiösa uttryck. Svårare är det *ισχυρός*, som uppträder som bestämning till *κρῆνῆ*. Det behöver ju i och för sig inte betyda så mycket, men det kan — liksom Hebr. 5:7 i sin helhet — också ha en kerygmatis-kultisk bakgrund och hänga samman med klagoriter — men detta problem kan jag inte ta upp här. Och det kan inte hindra huvudtesen, att Hebr. 5:7 väsentligen utformats i anslutning till Psaltaren.

Man kan också göra den invändningen, att den här framförda tolkningen inte går att genomföra konsekvent. Det finns ju t. ex. också talrika ställen i Psaltaren, där den fromme inte bara klagar sin nöd utan också bekänner sin synd. Varför har man inte övertagit detta?

Svaret är, att det är kerygmat (i vidaste mening) som reglerar urvalet, både positivt och negativt. Det är kerygmat, som gör att allt det ovannämnda, som talar om nöd och död och räddning, tas fram och får tjäna till kerygmats bevisning, och det är kerygmat, som gör att de ställen som tala om syndabekännelse inte komma till användning vid utformningen av Kristusbild. Och det behöva de icke göra. De första kristna läste inte Psaltaren bara för att finna kristologiskt stoff, de läste den ock med tillämpning på sig själva. Och då kunde också dessa syndabekännelser få en plats i den kristna fromhetsövningen. Men det fanns sådant i Psaltaren som var svårt att tolka på detta parenetiska sätt och som också var svårt att tolka »historiskt». Det var de ställen, som talade om räddning ur döden (så som man läste texten) och de som talade om syndfrihet. Detta stämde varken på David eller på andra — alltså handlade de om Jesus Kristus. Så kunde man i kerygmats intresse också använda de talrika ställen i Psaltaren, där den fromme bedyrar sin oskuld eller rent av talar om den »rättfärdige» eller »rene», »din tjänare» etc., allt ord, som de första kristna genast voro benägna att tolka som messianska predikat.

Ännu en invändning: Kan man då verkligen tänka sig, att man i den äldsta kyrkan använt Psaltaren som »källa till Jesu liv», så att vi rätt och slätt kunde

betrakta Psaltaren som den evangeliska särtradition, som man i anledning av Hebr. 5:7 efterlyst? I viss mån menar jag att det är riktigt. De formuleringar vi ha i Hebr. 5:7 visa tydligt, att de äro inspirerade av Psaltaren. Man kläder traditionen i termer från Psaltaren. Men därmed är inte sagt att allt vad som här står sakligt sett skulle ha sin rot uteslutande i Psaltaren. Det är nämligen karakteristiskt för N. T. att man, även om man har en rik evangelietradition att bygga på, gör sammanfattningen i former som tagits från G. T. När Jesu verksamhet i Matt. 11:4 f. skall kort summeras blir det i ord, som äro lånade från Jes. 61:1. När Apg. 5:30 och 10:39 omnämner korsfästelsen sker det med ett uttryck som är hämtat från Deut. 21:32 etc.

Anledningen till detta förfaringssätt är uppenbar: på det viset har man inte bara refererat det som skett utan också ställt det i profetians ljus. Kerygma, historia och profetia ställas samman.

Därmed kunna vi återvända till början. Två ting i Hebr. 5:7 ha fångat exegeternas intresse: teckningen av Jesus såsom människa, och spørsmålet om källan till denna teckning. Vi ha nu sett vilken betydelse, som i detta sammanhang måste tillskrivas Psaltaren. I dess ljus har man sett Jesu lidande, död och uppståndelse. Psalmernas »jag» blev — i vid utsträckning — till Jesus Kristus. Men därmed underströkos inte bara de »mytiska» dragen utan också de »människliga». Det är inte bara evangelietraditionen, som har hindrat, att Jesusgestalten helt förflyktigades i en »myt». Också Psaltaren — liksom hela G. T. — har sin andel däri. Och härpå är Hebr. 5:7 ett gott exempel.

# TILL FRÅGAN OM MESSIASIDÉNS OCH DEN NYTESTAMENTLIGA ESKATOLOGIENS URSPRUNG OCH UTVECKLING

AV PROFESSOR KNUT LUNDMARK, LUND

Kanske kan det synas egendomligt ställa samman Messiasidén med eskatologiska föreställningar. Accepterar man emellertid, att Jesus Kristus ville vara och var ansedd för att vara Messias, följer som en konsekvens av detta, att den domarroll, som är knuten samman med Messiasvärdigheten, och som skall förrättas på Den Sista Dagen («när denna världen [tiden?] tager en ände»), på det allra intimaste är bunden samman med Messiasföreställningen. Messiasidén i Nya Testamentet är en förutsättning för de eskatologiska föreställningarna därstädes.

*Syfte.* De föreliggande små anteckningarna äro endast att betrakta som några prolegomena till ett planerat större arbete. Det kan sålunda ej komma ifråga att här utföra någon egentlig diskussion av de båda huvudfrågorna eller av med dem närbesläktade problem. Inte heller kan här, på grund av utrymmesbrist, någon redovisning ske för hela den omfattande litteraturen.

Syftet med denna är bl. a. att visa, hur Messiasidén var en utväxt på astrologiens Yggdrasilträd; hur denna idé kan föras tillbaka till åtminstone Goutama Buddha; hur den till grund liggande dualismen i den kristna världsbilden (Jesus, Paulus) går tillbaka till gammalpersiska föreställningar samt att Zaratustra ej kan ha varit främmande för Messiasidén. Så även några reflexioner angående föreställningen om den periodicitet i världsförloppet, som ligger till grund för eskatologien och som måhända kan återföras till urgamla (nu förlorade) serier av astronomiska iakttagelser.

*Messiasidén i Israel.* Märkligt är det, att när vi först få höra talas om denna idé i Israel, så förkunnas den *utifrån*. Bileam (Baalam), Breors son från Aram, hämtas av Moabs konung, Balak, för att förbanna Jakob och tala ofärd över Israel. Men den avsedda förbannelsen vändes på det mest eklatanta sätt till välsignelse.



Om Israels kommande storhet siar konvertiten:

»Se, det är ett folk, som står upp likt en lejoninna,  
ett folk, som reser sig likasom ett lejon.» (4 Mos. 23: 24).

Visionären skådar in i kommande tider:

»Jag ser honom, men icke denna tid,  
jag skådar honom men icke nära.  
En stjärna träder fram ur Jakob,  
och en spira höjer sig ur Israel.» (4 Mos. 24: 17).

Det är höjt ovan varje tvivel, att såväl i den bileamska profetian som under Messiasföreställningens senare utvecklingsstadier var *Māschīah* frälsaregestalten, som skulle upprätta världsherraväldet åt sitt folk, förverkliga Gudsriket, introducera och regera över en lyckans tid utan slut.

Men Messiasföreställningen transformeras. Den till slut kommande, den ständigt profeterade, den innerligt efterlängtrade, den varmt åstundade blir allt mer himmelsk. Hur väl återger ej Gustaf Frödings ord: »— — han som går fram över Vintergatan, följd av all Himmelens Här — —» de föreställningar, som under senjudiska utvecklingsstadier ha knutits till Messiasgestalten.

Ytterst anknyter väl Messias tanken till *Meschiach Jabvā* (Jahves Smorde). Det är därför naturligt, att med den politiska undergången det profeterade framtids hoppet skulle knytas till föreställningen om den från himlen nedstigne idealkonungen, Israels återupprättare. Först var det den store, sagoomhöljde konungen Davids parusi man väntade. Senare föreställde man sig, att en Davidsättling skulle förverkliga Messias hoppet (»Det är en ros utsprungen av Jesse rot och stam. — — — Om denna ros allena ljud förr Jesaje ord, att född av jungfrun rena Han frälsa skall vår jord.» — — — Sv. Ps. 51).

Jahve, himmelens och jordens skapare, var en världsgud men icke ensam som sådan (»Du skall inga andra gudar hava före mig»). Mot honom kämpade Kaosvidundren, de mörka, de onda gudomligheterna, de nedrivande, de negativa världena och deras jordiska efterapningar, nämligen de tre stora: Assyrien, Babylonien, Egypten.

Men Gudsriket skall genomföras. Messias skall utföra denna kraftgärning. Messias, den till jorden återfödde, är både gud och människa, ja, en Människas Son, *ho hyios tou antropou*. Så kallar Jesus sig själv enligt vittnesbörden i de fyra evangelierna.

Även i denna transformation av Messiasbegreppet kan man spåra ett persiskt inflytande. Utgångspunkten var enligt Anton Friedrichsen läran om urmän-

niskan som människans frälsare från mörker och död (»ifrån dödens och djävulens våld»).

Människosonen, som nedstigit från himlen och skall återvända dit, för att vid eonens slut återkomma för att fullgöra sitt höga världsdomarkall, han är ej längre den väntade världshärskaren. Jesus säger: »Mitt rike är icke av denna världen». Hans uppgift är större än en politisk världshärskares: Gudsriket och Satans Vælde kämpa. Jesus skall bryta Satans makt. I vissheten om sin seger kan han därför tala om Gudsriket såsom redan närvarande. Men detta hindrar ej, att dess egentliga förverkligande framför allt är futuralt betingat (J. Weiss).

Redan i tidiga stadier delade sig Gudsrikesföreställningen i tvenne idéströmningar. Den ena sammanfattade tankarna om Jahves världsherradöme och herravälde över Israel. Den andra sammanförde Messiasförväntningarna i föreställningar om Messias som Rättfärdighetens Furste, Fridsfursten, som besegrar »ondskans andemakter i himlarymderna» och vid världsålderns slut kommer för att döma levande och döda.

För rabbinerna på Jesu tid existerade Gudsriket i den här antydda dubbla bemärkelsen. Dels identifierade man Gudsriket med de frommas underkastelse under ceremoniallagen (»taga på sig Himmelriket» eller »Himmelrikets Ok»), dels med den kommande världsförnyelsen. Jesus var icke enbart bärare av nya, radikala idéer, men han ville, i kraft av den kallelse han kände, verkliggöra tidsåldrarnas Messiasförväntningar i den senare formen, vilken vid hans tid hade utbildats enligt apokalyptiska linjer.

*Ur kristendomens astrologiska bakgrund.* Jesus Kristus förkunnade kärleksbudet, det nya budet till människorna att älska varandra inbördes. Betydelsen av detta kan aldrig överskattas. Inte heller de konsekvenser till erkännandet av *alla* människors evighetsvärde, som kärleksbudet leder till, såväl religiöst som rent praktiskt. Det må vara, att jämlikhetsprincipen inte var ny. Men ingen har dock kunnat genomföra den så omfattande som kristendomen. Det må också vara, att i Jesu förkunnelse ligger mycket, som torde kunna tolkas till utkorelsetankens försvar (»Ty många äro kallade men få utvalda»). (Jmfr också med utsagorna om de stora svårigheterna att ingå i Gudsriket [Himmelriket].) Men i sitt förhållande till Gud äro dock alla människor lika. Kombinerat med kärleksbudet leder detta även till en praktisk-demokratisk utveckling av världshistoriska mått och av allomfattande betydelse.

Kanske har kärleksbudet ibland fått överskygga den oavlåtliga kamp, som anammandet av kristendomen innebär. Det gäller förvisso inte endast att göra alla folk till lärjungar. Nej, det gäller kampen mot det ondas välde.

Ty det onda är ej blott att fatta som en abstrakt princip. Jesus upplevde

visionen att se Satan falla ned från himlen »såsom en ljungeld» (Luk. 10: 18). Hela Jesu gärning går ut på att bekämpa denna demoniska makt. Segern är given. Men den är ej billig. Den tid, som är kvar till eonens slut, utmärker sig för en oerhört våldsam aktivitet från Satans sida.

Och denna härskare förfogar över väldiga kraftresurser. Man tycker sig läsa ut en viss ångest i Pauli manande rop:

»Ty den kamp vi hava att utkämpa är en kamp icke mot kött och blod, utan mot furstar och väldigheter och världshärskare, som råda här i mörkret, mot ondskans andemakter i himlarymderna» (Ef. 6: 12).

Men om ångesten finnes i detta utrop, så är det endast den ångest, som varje god kämpe kan erfara, när han samlar sig till tanke på stridens enorma omfattning och intensitet. Tron på det godas slutliga seger bär upp aposteln, och skall bära upp alla kristna. Den troende vet väl sin plats i striden:

»Tagen alltså på eder hela Guds vapenrustning, så att I kunnen stå emot på den onda dagen och, sedan I haven fullgjort allt, behålla fältet.» (Ef. 6: 13). Detta skall göras under ständig åkallan och bön, ständig vakenhet, ständig uthållighet.

Paulus bekämpar således astrologiens makter, men deras existens tvivlar han ej på. För den, som kanske ifrågasätter om vi i den kristna dualismen ha att se uttrycket för en astrologisk världsbild, kan det räcka att erinra sig Kol. 1: 16:

»Ty i honom skapades allt i himmelen och på jorden, synligt såväl som osynligt, både tronänglar och herrar och furstar i andevärlden. Alltsammans har blivit skapat genom honom och till honom.»

För en närmare utredning av denna världsbild hänvisas till de arbeten av författaren, som tidigare publicerats flerstädes. Tronänglarnas, herrarnas och furstarnas identitet med stjärnor och grupper av sådana synas helt klart ådagalagd.

*Simon Bar Kochba, den siste Stjärnmessias.* Men det ljus som räcktes till judarna, anammades icke, ty judarna korsfäste sin Messias. Senapskornet började gro. Kristendomen tillväxte, främst i urförsamlingen i Jerusalem under Jesu direkte arvtagare, Petrus. Den nya religionens läror började ej blott tränga ut bland Israels folk utan även bli beaktade i diasporan. Det förhållandet, att Nero förföljde de kristna, visar hur dessa började bli en för en romersk diktator besvärlig samhällsgrupp.

Petrus lider martyrdöden i Rom år 64. Redan sex år senare faller Jerusalem. Den 5 augusti år 70 stormas templet. Kanske mot Titii önskan, brännes det ned, plundras, jämnas med jorden. Överlöparen, tallriksslickaren, hovslinken Josephos, adopterad av Flaviernas ätt, har med kalla, klara ögon skildrat Jerusalem

jämmerliga förstöring, ty historiker och litteratör, det var även denne sammansatte man.

Man kan tänka sig, eller, rättare sagt, man kan nog inte alls tänka sig, vad raserandet av templet skall ha betytt för judarna. Med förtvivlan måste varenda en av dem ställa sig frågan, vad orsaken väl kunde vara till, att Gud så hade övergivit dem, att han gjort det möjligt för hedningarna ej blott att intaga det stolta, härliga templet, utan till och med låta fienden jämna Jahves egen boning med jorden.

Även om det fick medges, att folket självt hade förtjänat detta förfärliga straff, så måste man ändock fråga sig: fanns det då ingen möjlighet till återuppriktelse, till försoning, till att på nytt kunna bli innesluten i gudsgemenskapen? Vad betydde löftena i de heliga böckerna, dessa böcker, som hade rannsakats och tolkats i allra minsta detalj av de lärda. Var det ingen mening med Messiaslöftet?

Naturligtvis måste detta löfte vara ett fast ord, äga en mening. Ja, det hade en så mycket mera levande mening, som allt vad man hållit dyrt och kärt nu var förstört. Messias *skulle*, allt till trots, komma. Det gällde därför att avvakta den lämpliga tiden och de riktiga tecknen.

Sex årtionden släpade sig judafolket fram. På vilket sätt detta skedde veta vi ej mycket om. Vi kunna tryggt antaga, att det var under ganska förskräckliga yttre förhållanden. Naturligtvis blevo dessa dock något drägligare i den mån, som två mansåldrar kröpo fram. Tiden läker även krigets frätande sår någorlunda snabbt. Säkerligen betydde Messiasförväntningarna oerhört mycket just under de tvenne mansåldrarna efter Jerusalems förstöring. Dessa förväntningar voro mäktiga nog att gjuta in nytt hopp, nytt mod och ny förtröstan hos det prövade folket.

År 132 inträffade det stora undret. Messias trädde fram. Han bar namnet Simon Bar Kochba. Tillnamnet anses betyda Stjärnans Son. Man vet, att den berömde rabbinen Akiba Bar Joseph proklamerade Simon som Messias under hänvisning till Messiasprofetian. Det är för övrigt tydligt, att rabbinkåren, som hade haft sin verksamhet efter Jerusalems fall förlagd till Jabnehs Universitet, i sin helhet stödde Simon Stjärnson.

Mycket känner man ej om hur hans kamp fördes. Säkert är dock, att den måste ha varit både omfattande och intensiv. Ett av de mera utförliga vittnesbörden om Simons uppror, vanligen benämnt det andra upproret mot romarna (någon gång det tredje), får man i Dio Cassius' historia, där bl. a. följande fakta anföras.

Upproret slogs ned under de allra största svårigheter. När kejsare Hadrianus

gav rapport i den romerska senaten om att upproret var övervunnet, utelämnade han den vanliga inledningsformeln: »Jag befinner mig väl med min armé». Redan härav framgår, hur detta krig måste ha medfört stora och allvarliga förluster för romarna. Kejsaren meddelade, att 50 judiska befästningar hade blivit intagna, likaså 985 städer. Vidare hade 580 000 judar blivit dödade i själva kriget. Dio Cassius tillägger: »att huru många, som omkommo genom hunger, kan inte så noga fastställas».

Man förstod sig redan då på propaganda, åtminstone i mera elementära former. Man utelämnade samvetsgrant något meddelande om, hur stora förlusterna voro på segrarens sida. Det kan väl tänkas, att de nyss anförda siffrorna äro en smula överdrivna. Alldeles säkert är dock, att upproret hade varit en synnerligen allvarlig affär för romarna.

Även om man håller i minnet, att vad som då benämnes städer, ofta kan ha varit efter våra mått ganska blygsamma samhällen, så är det dock tydligt, att de väsentligaste av alla de stadsliknande samhällen, som funnos i Judéen, måste ha blivit förstörda. Tack vare den omständigheten, att det ej fanns någon Josefos, som skildrade de ohyggliga detaljerna i det andra upproret, veta vi mycket litet, om hur detta egentligen försiggick. Vi veta även helt litet om dess ledare.

Legenden skildrar hans oerhörda styrka, hur han kunde med sina knän stanna av, ja, till och med kasta tillbaka de stora stenar, som romarna använde i ballistikorna! Andra berättelser om honom tillhöra det lika fantastiska slaget, t. ex. att han fordrade, att varje kavallerist i full galopp skulle kunna dra upp en av Libanons cedrar med roten. Men dessa legender tyda på, att det varit fråga om en man med stora kroppsliga och andliga krafter, en av dessa självklara ledarnaturer, som förmå samla skarorna omkring sig och som kunna uträtta storverk.

Ty storverk uträttade Simon utan tvivel. Hans militära framgångar voro till att börja med mycket betydande, och hans makt blev omfattande. Detta framgår bl. a. av den stora mängd mynt av skilda typer, som han präglade, och av vilka rester ha kommit fram i våra dagar, tack vare arkeologiska upptäckter. Utan att han hade ägt en verklig makt, skulle präglandet av dessa myntmängder varit ganska otänkbart. Hills stora verk med en katalog över grekiska mynt präglade i Palestina ger sammanlagt 226 typer. Av dessa synas ett betydande antal ha blivit präglade av Simon. Mynten ge oss bevis för att en ny tideräkning, som varade under trenne år, infördes av Simon på grundval av »Jerusalems befriande». Alldeles omöjligt är ej, att den på vissa mynt synliga tempelfasaden är ett fjärde *Jerusalems Tempel*, uppfört av Simon. Under alla förhållanden

synes det nog bestyrkt, att han börjat bygga upp ett tempel i den återtagna Heliga Staden.

De avbildade mynten äro av ett alldeles särskilt intresse ur de synpunkter, som vi här anlägga, därför att ett flertal av dem visa en tempelfasad, med en stjärna ovanför denna. Man måste därför ställa sig frågan, hur det förhöll sig med namnet Stjärnson. Den profetia, som Messiasshoppet byggde på, gick ut från, att en stjärna skulle uppflamma. De bestämda uttalandena om, att han på grund av Messiaslöftet utpekades som Messias jämte stjärnans förekomst på hans mynt ge ganska klara indicier på, att denna stjärna måste ha varit en himlakropp.

*Exkurs om Bethlehemsstjärnan.* I anledning av den stjärnlegend, som har knutits till Simons framträdande, vilja vi göra en exkurs. Denna har både med Bethlehemsstjärnan och dess astronomiska tolkning att göra.

Bethlehemsstjärnan, De Vise Männens Stjärna, Magernas Stjärna, Messiasstjärnan, äro skilda namn på den stjärna, som uppgives ha visat sig i samband med Jesu födelse och ansetts förebåda hans Messiaskap. I det kanoniska Nya Testamentet omtalas stjärnan endast i Matt. 2: 1—12. I de apokryfiska evangelierna finnas däremot flera berättelser om den, sålunda i det första Evangeliet om Kristi Barndom 3: 1—3, i Protoevangeliet 15: 1—11, i det Fahidiska Evangeliefragmentet samt i Pseudo-Matteus. Det är dessutom tänkbart, att man i Lukasevangeliets skildring av änglarnas uppenbarelse för herdarna har att se en överförd symbolisk berättelse om Bethlehemsstjärnans framträdande. Den totalbild av händelsen, som man får ur de skilda berättelserna, kan sammanfattas som följer.

När Jesus var född, kommo tre mager, enligt traditionen bärande namnen Caspar, Melchior och Balthasar, ifrån Östern, d. v. s. troligast Persien, till Jerusalem och frågade, *var* den nyfödde världshärskaren, eller Messias, fanns.

När de vände sig med denna fråga till konung Herodes, blev denne högst förskräckt, när han i deras efterforskning, såg ett tecken på, att en ursurpator hade blivit född. Han utforskade noga magerna om deras iakttagelser och sände dem till Bethlehem, där enligt judiska profetior Messias skulle födas.

Under tiden hade stjärnan tydligen försvunnit. Det var under vandringen mot Bethlehem, som magerna återsågo den. Legendan utpekar en brunn, i vilken stjärnan skulle ha speglat sig och blivit återfunnen, när magerna betraktade brunnens speglande vattenyta. De resande astronomerna påträffade det nyfödda Jesusbarnet och framburo till detta sin hyllning.

Vid besöket i Jerusalem hade de fått sina misstankar om ärligheten i Herodes' uppsåt. De foro därför en annan väg tillbaka till sitt hemland. Jesu föräldrar flydde med barnet till Egypten.

I de apokryfiska evangelierna, vilkas bevisvärde, när det gäller rent historiska händelser, ej torde behöva ifrågasättas eller diskuteras här, beskrives stjärnan som ljusstarkare än andra stjärnor på himlen. I en av dessa källor liknas den vid ett hjul. Detta tyder på, att den varit omgiven av en symmetrisk strålkran och är en omständighet av allra största betydelse, när det gäller att avgöra, ifall stjärnan har varit komet eller s. k. nystjärna.

I kyrkofädernas utsagor samt i den medeltida traditionen benämnes stjärnan stundom komet och stundom stjärna i egentlig mening. Värdet av dessa utsagor är visserligen inte stort. Detta därför, att man ursprungligen kallade samtliga himlakroppar stjärnor. Möjligen kan man dock läsa ut ur denna tradition, att stjärnan ej har varit en svanskomet, ty i sådant fall skulle den ej gärna på sina håll ha blivit benämnd fixstjärna.

*Vetenskapligt forskningsarbete om Bethlehemsstjärnan.* Under långa tider tog man stjärnan helt enkelt som ett underverk och forskade ej närmare efter dess eventuella astronomiska beskaffenhet. Det var först Johann Kepler, som sökte astronomiskt förklara Bethlehemsstjärnan. Hans undersökning har mycket ofta blivit missförstådd. Kepler menade, att stjärnan var en ny stjärna (eller nova<sup>1</sup>) men att förutsättningen för dess uppflammande var, att en planetkonjunktion av det ovanliga slaget, en *conjunctio magna*, samtidigt skulle äga rum. Till denna uppfattning kom han ur iakttagelsen, att när den av honom upptäckta, år 1604 uppflammande nya stjärnan i Ophiuchus framträdde, skedde samtidigt också ett sammanträffande (konjunktion) mellan Jupiter, Saturnus och Mars, de tre »övre» planeterna.

Sedan länge vet man, att något som helst samband ej kan finnas mellan planetkonjunktioner och nya stjärnor. Icke desto mindre skulle man kunna uppställa en tabell, av vilken det framginge, att när ett flertal av de ljusstarka nya stjärnorna framträtt, så ha samtidigt planetkonjunktioner ägt rum. I ett sådant rent tillfälligt sammanträffande mellan två fenomen, som ej ha det ringaste att göra med varandra, har man ett förträffligt skolexempel på en s. k. falsk korrelation.

Sedermå har man av Keplers teori i regel endast tagit upp konjunktionshypotesen. En hel litteratur har växt upp omkring denna.

De enda himlakroppar, som kunna beaktas på allvar, äro kometer och nya stjärnor. *Mot* komethypotesen talar särskilt den beskrivning av stjärnan, som

<sup>1</sup> Den moderna astronomien har funnit, att de s. k. nya stjärnorna, eller novorna, vilka inte alls äro nya himlakroppar utan normala solar, som ha funnits till under långa tider, av anledningar, som man ej alldeles känner, exploderar men sedan mer eller mindre återgå till sin ursprungliga ljusstyrka och så under långa tider fortsätta sitt stjärnliv — till dess nästa explosion inträffar.

ges i de apokryfiska evangelierna. För den kunde framför allt anföras utsagan, att stjärnan gick före de vise männen och stannade över den plats, där barnet var. I denna utsaga har man en av de stora svårigheterna vid tolkningen av fenomenet.

Författaren anser, att påståendet kan tänkas hänföra sig, icke till stjärnans läge utan till dess *ljusstyrka*. Stjärnan hade tydligen varit försvunnen, vilket är fullt möjligt, ifall det har varit fråga om en nystjärna. Det är nämligen så att dessa på vart annat ibland kunna uppvisa två ljusmaxima, skilda åt av ett djupt minimum. Under det att den korta vandringen från de vise männens brunn till Bethlehem skedde, kan stjärnan mycket väl på ett påtagligt sätt ha ändrat sin ljusstyrka, varefter denna blivit stationär vid framkomsten till Bethlehem, där magerna lätt kunnat få anvisning var de hade att söka Jesusbarnet. För novateorien talar framför allt själva beskrivningen av fenomenet samt den omständigheten, att om stjärnan hade stått i Zenit över Bethlehem, som legenden om dess återfinnande i brunnen tyder på, så kan den ha uppfammat i stjärnbilderna Kräftan eller Svanen, allt beroende på under vilken årstid, som vandringen skedde. Inom dessa bägge områden på himlen kunna nya stjärnor anses ha stora möjligheter att uppträda. Den berömde filologen Franz Boll menade, att den distinktionen förelåg i grekiskan, att *astér* betyder enskild stjärna och *astron* en grupp stjärnor. Evangeliet använder det förra ordet. Per Collinder har emellertid påvisat, med stöd av den något före Kristus levande Geminos, att redan då hade sagda distinktion upphört i språket.

*De kinesiska gäststjärnorna.* Tidigare har man misströstat om att kunna finna något annat belägg för denna stjärnas existens. Emellertid har det visat sig, att man i Kina, Japan och Korea har fört noggranna anteckningar ända tillbaka till 600 f. Kr., och i vissa fall ännu tidigare, över framträdandet av nya stjärnor och kometer. Härvidlag har man ej vägletts av det vetenskapliga studiet. Det har varit statsnyttan, som dikterat intresset för den celesta vakthållningen. Det är med andra ord så, att dessa himlakroppar ha haft astrologisk innebörd, och därför har man varit mån om att noga iakttaga dem.

Kineserna ha i sina förteckningar icke gjort någon åtskillnad mellan kometer och nya stjärnor, utan dessa sammanfattas under det gemensamma namnet *Ke Sing*, gästande stjärnor, eller främmande stjärnor. A. Humboldt påvisade (i verket *Kosmos*), att man i några fall av dessa berättelser tydligen hade att göra med nya stjärnor. Författaren har gjort det kinesiska materialet till föremål för ganska ingående studier. Ur materialet över *Ke Sing*, som omfattar ett drygt fyrahundratal fall, kan man på statistisk väg sälla ut cirka sextio fall, vilka i



regel måste hänföra sig till nya stjärnors framträdande. De övriga Ke Sing äro säkerligen kometer.

Det japanska materialet är visserligen ej lika omfattande som det kinesiska. Det är likväl större, än man förut trott. Yasuaki Iba, till vilken författaren står i stor tacksamhetsskuld för hans delgivande av manuskript och korrektur före publikationen av hans resultat, har granskat de japanska historiska dokumenten. Genom detta ha dels ett flertal fall i Kina iakttagna nya stjärnor blivit bekräftade, dels också åtskilliga nya fall tillkommit. De japanska iakttagarna skilja mellan:

1. *Shin Sei*, nya stjärnor;
2. *Sui Sei*, »stjärnor, som se ut som blommor» (d. v. s. kometer);
3. *Hai Sei*, kometer utan svans.

Om de nya stjärnornas astrologiska betydelse kan man få en föreställning ur uppgiften, att när en sådan år 1230 trädde fram, blev allmän amnesti påbjuden i Japan. Tycho Brahes astrologiska spådom i hans lilla bok över Nova B Cassiopeiæ av år 1572, »De nova stella», visar, att Tycho Brahe, samtidigt som han betonar de stora svårigheterna i fråga om tolkningen, dock ansåg, att de nya stjärnornas framträdande förebådade genomgripande politiska och sociala omvälvningar. Tycho Brahe förutspådde här Gustav II Adolfs uppträdande i trettioåriga kriget. Visserligen menade han, var det ej fråga om en Messiasstjärna i egentlig mening men i alla fall om ett likartat fenomen.

De nya stjärnorna synas ha antagits genomgående vara lyckobringande, i motsats till kometererna, vilka i allmänhet uppfattades som olycksbådande tecken. Undantag förekomma dock i fråga om kometererna men äro sällsynta. Den statistiska korrektheten i den utförda »sällningen» av Ke Sing framgår bl. a. av den omständigheten, att fastän ingenting förutsattes om de förmodade nya stjärnornas läge på himlen, visade det slutliga utsållade materialet, att de »förhistoriska» nya stjärnorna koncentrera sig omkring Vintergatans regioner, precis som de absolut säkra fallen av novae från nyare tid.

Det kinesiska kometmaterialet koncentrerar sig däremot omkring ekliptikan. De i Fjärran Östern iakttagna förhistoriska nya stjärnorna visa sig därjämte ha en påtaglig koncentration i Sagittariusområdet, d. v. s. i stjärnsystemets centrala delar. Då de ifrågavarande stjärnorna alla måste ha nått en viss ljusstyrka för att överhuvud kunna upptäckas med blotta ögat och gruppen i Sagittarius är belägen på ett betydande avstånd, följer härav, att de förhistoriska nya stjärnorna måste ha haft en mycket hög absolut ljusstyrka, vida högre än de vanliga novorna. De i Fjärran Östern sedda förhistoriska novorna ha således i flertalet fall tillhört de s. k. supernovorna. Detta framgår av detaljiakttagelser i ett par av de undersökta fallen. Härigenom lämna dessa nya stjärnor en mycket

värdefull statistik över hur ofta supernovor kunna väntas uppträda inom vårt stjärnsystem (i medeltal varje 300:e år).

*När föddes Kristus?* På historiska grunder är det sedan länge klart, att tidpunkten för Kristi födelse ej sammanfaller med utgångspunkten för vår tideräkning utan att födelsedatum måste sättas några år före »år ett». Det är tyvärr ej möjligt att fastställa tiden för Kristi födelse med någon högre grad av noggrannhet. De olika teorierna växla mellan att man förlägger den till lägst fyra och högst tolv år före vår tideräkningens början. I det sistnämnda fallet skulle Bethlehemsstjärnan möjligen kunna identifieras med den Halleyska kometen, som visade sig nämnda år. Emellertid är det dock mycket, som talar mot komethypotesen, bl. a. att man bland rabbinerna synas ha känt till denna komets periodicitet av drygt 70 år.<sup>2</sup> Detta gjorde den till ett mera vanligt fenomen. Mycket annat talar mot hypotesen, vilken ej gärna kan accepteras, även om man medger, att någon annan storkomet än Halleys kunde ha uppträtt vid denna tid.

I de kinesiska annalerna finner man däremot under år 5 före vår tideräkningens början en gäststjärnas framträdande omtalat. Mycket talar för, att det verkligen är en ny stjärna, som visat sig. Enligt en av källorna var denna stjärna synlig under sjuttio dygn. I sådant fall skulle det vara fullt möjligt för magerna att under stjärnans synlighetstid företa resan fram och åter till Bethlehem.

Man har ofta menat, att de naiva uppfattningarna ha tillmätt varje betydande man en stjärna. För vår del ha vi kommit till den uppfattningen, att man här på sätt och vis förväxlat orsak och verkan. Det primära är, att man i urminnes tider har iakttagit ett flertal novae och kometer framträda i samband med stundande stora omvälvningar och märkliga personligheters framträdande. Man har härav dragit den (oriktiga) slutsatsen, att ett samband finnes mellan dessa stjärnor å ena sidan och de jordiska händelserna å den andra. När nya kometer och nya stjärnor framträtt, har man därför sökt ge dessa en astrologisk tolkning. Det är tydligt, att de messianska idéerna ha varit sammanknutna med föreställningen, att Messias' framträdande skulle förebådas och åtföljas av någon ovanligt ljusstark och märkvärdig stjärna. Säkerligen voro en hel serie andra krav och specifikationer uppställda på Messiasstjärnan. Emellertid har det nog knappast varit så, att man har smyckat ut legender om Kristi födelse med historien om att en ny stjärna blivit tänd. Snarare har man väl genom sammanträffandet i tiden med en märklig novas uppflammande och födelsen slutit sig till, att Jesus måste vara Messias. Säkerligen ha dock många andra kännemärken erfordrats.

<sup>2</sup> Om det varit fråga om ett månår, d. v. s. 384 dagar, då skulle rabbinernas uppgift stämma ganska precis med kometens genomsnittliga omloppstid.

*Simon bar Kochbas Messiasstjärna.* Redan för tjugo år sedan uppgjorde författaren en katalog över förmodade nya stjärnor i historiska annaler och liknande källor. Dessa undersökningar publicerades år 1921 i den amerikanska tidskriften *Publ. of the Astr. Soc. of the Pacific*. Det i denna avhandling givna materialet har givetvis undergått en del förändringar, i det att under de trenne årtionden, som sedan förflutit, åtskilliga osäkra fall ha fått strykas medan andra åter fått stå kvar intakta. Bland dessa förmodade nystjärnor fanns en från år 123, byggd på, som det synes, justa kinesiska iakttagelser, samt en från år 130, som har figurerat litet varstans i litteraturen, men vars ursprung det varit mycket svårt att få reda på.

När dessa studier först gjordes voro våra insikter om judarnas andra uppror mycket fragmentariska. Vi ställde därför inte samman namnet Bar Kochba med de två nämnda nystjärnorna. Trots ansträngningar har det ej lyckats oss att finna någon säker bekräftelse på den obestämda uppgiften om den senare, bl. a. återopad av Tycho Brahe i hans verk *Progymnasmata*, där han säger, att en stjärna skall ha framträtt omkring år 130 under Hadriani regering.<sup>3</sup>

Däremot synes det inte råda minsta tvivel om korrektheten i uppgiften om 123 års nystjärna. Ingenting hindrar heller att antaga, att det just är denna stjärna, som ansetts förebåda Messias och åstadkommit, att Simon på grund av dess framträdande känt sig hägad axla Messiasmanteln. Man behöver visst inte gå ut från, att stjärnan måste ha uppträtt samtidigt med Messias kandidatens födelse, något som ju synes ha varit fallet ifråga om Bethlehemsstjärnan,<sup>4</sup> vilken förebådade Jesu födelse. Tolkningen av de nya stjärnornas betydelse byggde på en invecklad, nu i detaljerna förlorad astrologi. Det skulle vara för mycket av koincidenser, ifall rabbinernas tro på Simons Messiaskallelse samt hans prägling av en stjärna över tempelfasaden jämte hans namn berodde på rena tillfälligheter. Rabbinerna stodo ej blott bakom Simon, utan de lade sig också, enligt en av de återopade legenderna, i hans strategi. Detta jämte det direkta vittnesbördet om Messiasutkorelsen visar, i hur hög grad han var deras man och Messias kandidat.

För vår del se vi i de underrättelser, som vi äga om denna händelse, ett ganska starkt bevis ej blott för att Messias' framträdande förbands med uppflammandet av en ljusstark stjärna, utan även för att stjärnan var det primära, som aktualiserade Messiasförväntningarna och som inspirerade den att framträda, som på

<sup>3</sup> Framlidne professor Håkan Sjögren i Upsala företog på min begäran en granskning av den romerska litteraturen men kunde ej finna någon notis om framträdandet av en ny stjärna år 130.

<sup>4</sup> Mycket talar för att Bethlehemsstjärnan förmådde ett flertal att axla Messiasmanteln (Josephos). — Johannes Döparens födelse förebådades enligt legenden av en ny stjärna, kanske just Bethlehemsstjärnan?

grund av de särskilda astrologiska förutsägelseerna kände sig kallad att uppfylla Messiaskraven.

Denna slutsats är av stor betydelse, ty om den kan accepteras såsom riktig, falla de många spekulationerna från den mytologiska skolans sida, att Messiasstjärnan skulle vara en tilldiktning i efterhand, när man ville transformera en framstående person till en himlagestalt.

Historien om Simon är dessutom så mycket mera talande för vår tes på grund av följande omständighet. Han misslyckades och kunde således ej vänta sig det minsta erkännande. I alla tider har man underkänt misslyckandet, hur berömvärda ansträngningarna än må ha varit. Man har inskränkt sig till att dyrka framgången. De besvikna judarna sägas ha ändrat Simons namn. Sedan han var fallen och borta, nämnes han i den rabbinistiska litteraturen såsom Simon Bar Kosiba, eller Lögnens Son.

*Det kan således ej ha rört sig om någon tilldiktning i efterhand av stjärnegenheter och stjärnnamn åt Simon.* Så länge han hade framgång, var han tydligen berättigad till det strålande, stora namnet Stjärnson. När han föll togs detta ifrån honom. Hans strävanden lönades nu med namnet Lögnson.

Men än mera! Det har framgått av den utredning om Messiaspekulationernas historia, som dr Abba Hillel Silver har utfört i: »A history of Messianic speculation in Israel» (1927), att katastrofen år 135 ej blott gjorde definitivt slut på judarnas frihetssträvanden utan jämväl på hoppet, att Messias skulle förebådas av en stjärna. Från och med denna tid utvecklade sig de alltjämt fortlevande messianska spekulationerna på en rent kabbalistisk grund. Om raden av de småmessiasar, som sedan framträtt, falska, när de varken lyckats med att återställa det judiska riket eller bygga upp ett nytt tempel, och små därför att deras resultat varit oansenliga, gäller att förutsägelseerna om dem baseras ej på någon ny stjärnas framträdande, utan äro genomgående grundade på den talmystik, som Kabbalan utvecklade med utgångspunkt från vissa Messiasförutsägelser i Gamla Testamentet.

När man besinnar, att Simon höll ut under tre år, förstår man vilken styrka och kraft, som sattes in av honom och hans här mot det väldiga romerska krigsmaskineriet. Det är tydligt, att romarna blevo bortdrivna, åtminstone från södra delen av Palestina. Likaså torde det vara visst, att Jerusalem blev taget av Simon. Inte heller är det otänkbart, att myntens tempelfasad ej endast var en framtidsdröm.

Men ett litet folk kan ha framgång mot en övermäktig fiende blott till en tid. Kampen blev i längden hopplös. Simon hade lyckan att stupa i denna kamp. De av ledarna, som föllo i segrarnas händer, blevo naturligtvis på det grymmaste torterade till döds. Detta öde vederfors bl. a. rabbinen Akiba Ben Josef. Om-

kring det som en gång varit Jerusalems heliga stad sattes en spetsmur. Staden jämnades fullständigt med marken. En ny stad med namnet *Aelia Capitolina* byggdes upp. I denna fick ingen jude komma in.<sup>5</sup>

Det övriga Judéen låg i ruiner, dess befolkning var nästan utrotad. Endast ett återstod, det fullständiga slaveriet. Centrum för det nationella livet, det lilla av det, som hädanefter kunde existera, flyttades till Galiléen. Det är från denna tid, och icke från Jerusalems förstöring under Titus, som judarna måste sägas ha saknat fädernesland.

Religionsförföljelsen kom så till. Hadrianus hoppades kunna utrota judarna såsom ras genom att förbjuda dem att utöva sin religion. Hans efterträdare, Antonius Pius, kom dock till slutsatsen, att detta inte gick för sig. Därför upphävdes redan år 138 förbudet för den judiska religionens utövande.

*Buddhas Messiasstjärna.* Berättelserna om Bethlehemsstjärnan och Simons Messiasstjärna samt även om övriga nya stjärnor äro att fatta som exempel på en viktig förgrening av astrologiens väldiga träd. Genom sitt framträdande ha dessa stjärnor ej blott länkat ledande gestalters öden, utan de ha även ingripit i millioner människors liv, de ha inverkat på folkens dåvarande och framtida öden, ja, de ha inom vida gränser ingripit i det världshistoriska förloppet. I nästan bokstavlig mening kunna människorna sägas ha levat under stjärnornas skugga.

Legenderna om ljusmirakel i samband med Buddhas födelse ge ej tillräcklig ledning för att avgöra, ifall dessa legender kunna innehålla en kärna, vars sanningskorn grott ut från en nystjärnas framträdande. Men däremot verkar uttalandet om att »fångarna löstes från sina bojor» kanske mera än en koincidens, om man drar sig till minnes, vad som nämndes ovan, att vid en nystjärnas apparition år 1230 e. Kr. påbjöds allmän amnesti i Japan.

Ett väl bestyrkt faktum, enligt i Kina utförda observationer, synes däremot vara en ljusstark nystjärnas framträdande år 532 f. Kr. Tyvärr är kronologien ifråga om Buddhas levnad mycket osäker. Som hans »Nirvana» (= hans dödsår) uppgives såväl 477 som 485 och 543. Enligt Lehmann och andra antages det förstnämnda året såsom det mest sannolika. Då det synes säkert ådagalagt, att Buddha nådde nästan upp till 80 års ålder, skulle detta föra oss till 557 såsom det mest sannolika födelseåret. Buddha skulle således ha varit cirka 25 år gammal vid tiden för nystjärnans framträdande. Det behöver således ej vara alldeles otänkbart, att stjärnan kan ha »löst ut» hans säkert länge närda önskan att vandra ut i världen och genomföra sin Messiaskallelse.

Det förhållandet, att man ej har någon nystjärna registrerad vid Buddhas födelse, får absolut inte tolkas så, att något sådant fenomen ej skulle ha obser-

<sup>5</sup> Enligt Dio Cassius byggdes denna stad före upproret och orsakade, att detta bröt ut.

verats och registrerats. Det är sällan man har ett så gott exempel på, som just här, faran av att sluta e silentio. Även om nystjärnor vid sagda tid hade börjat observeras mera systematiskt, så bevisar ändå frånvaron av berättelser om en sådan stjärnas apparition ingenting alls, enär det är så många faktorer, som kunna förklara tystnaden i föreliggande fall.

De allra äldsta kinesiska iakttagelserna av nystjärnor sträcka sig så långt tillbaka i tiden, att berättelserna om deras framträdande höra till de äldsta bevarade astronomiska observationerna. De tre tidigast i Kina observerade nystjärnorna äro:

1. Observerad 2679 f. Kr.
2. » 2255 »
3. » 2238 »

Mera systematiskt lagda observationer av »gästande stjärnor» påbörjades i Kina först omkring 600 f. Kr., men inte heller efter denna tid kan man anse, att någon fullständighet föreligger.

*Buddhas Messiasställning.* Att Buddha var en Messias torde klart framgå av berättelserna om hans födelse. Det 108-hövdade astrologkonciliet, som var närvarande vid födelsen för att ställa nativiteten, förklarade, att antingen skulle Buddha bli: 1. En världshärskare; eller 2. Stiftare av en ny religion. Endast en av de närvarande astrologprofeterna anmälde avvikande mening, såtillvida att han kände sig fullt säker på att den nyfödde aldrig skulle bli världshärskare utan religionsstiftare.

*Konsekvenser.* Denna förgrening av Messiasbegreppet, alldeles analog med den förut skildrade judiska dualistiska Messiasföreställningen, får nog anses som den äldre av de två. Det är väl troligt, att en direkt influens ifrån Indien till Palestina har utövats ifråga om Messiasidén.

Är detta riktigt, ställer det de ofta påtalade överensstämmelserna mellan Buddha-traditionen och Evangelierna i en något annan belysning. Vi bortse här från en Gustaf Adolf van den Bergh van Eysingas och andras rätt överdrivna tryckande på likheterna, ty även med bortskalande av överdrifterna stå ändå märkliga överensstämmelser kvar mellan de bägge källorna.

Om en i det stora hela likartad Messiasastrologi har utformats och bedrivits i den Indiska Östern och i Medelhavsbacken, så är det ganska naturligt, att de bägge legendkällorna skola visa en viss allmän överensstämmelse. Förevaron av en sådan kunde således vara en indikation på att Messiasastrologien har sitt ursprung i en avlägsnare Öster än i Palestina eller dess randländer.

*Chauvinistiska Messiasföreställningar.* Med kännedom om hur långlivade och till innehållet rätt begränsade de mänskliga idéerna ändå äro, synes det ej vara

orimligt knyta samman den politiska Messiasidén med chauvinistiska och pan-patriotiska strävanden nu och fordom. Icke alltid ligger sambandet så klart som ifråga om tron på Rysslands världsfrälsarmission. Det rör sig ej blott om den äldre panslavistiska tanken: »alla slaviska floder skola rinna ut i det stora ryska havet», utan det är jämväl fråga om den ryska andens världsfrälsaruppgift.

De båda Messiasstyperna ha sålunda här på ett fyndigt sätt kopplats samman. Väl ligger den kombinerade Messiasstanken ej så alldeles öppen i det tyska Tredje Riket, men Hitlers Messiasställning får dock sägas vara ganska väl och tydligt klarlagd.

*Messiasidén hos romarna.* Det mest påtagliga beviset på att romarna ej voro främmande för Messiasstanken har man t. ex. i det av den persiske prästkonungen Tiridates magertåg till Nero år 66 e. Kr. Den astronomiska bakgrunden här synes vara detta års apparition av Halleys komet. Väl voro dessa himlakroppar genomgående ansedda som olycksbringande järtecken, men vissa undantag gävos likväl.

Det kan även vara gott att vi här påminna oss när Josephos blev besegrad av Vespasianus, vilken intog den av Josephos väl och tappert försvarade galileiska fästningen Jotapat. Josephos profeterade då, att Vespasianus skulle bli Messias. Om det var tro bakom, eller det var en jättebluff, kan ej avgöras nu, men nog är det senare alternativet det troligaste. Emellertid skulle Josephos näppeligen ha blivit tagen på allvar, ifall romarna stått alldeles främmande för Messiasstanken.

Att de ej heller gjorde det framgår till full evidens av, att under kejsartiden transformerades romarkejsaren till världshärskare (*Kosmokrator*). Denna idéutveckling har helt nyligen, vida mera ingående än någonsin förr, blivit behandlad av H. P. Orange (Keisaren paa Himmelstronen, Oslo 1949).

*Messias' preexistens.* Ibland har man velat se en bestämd olikhet mellan Buddha och Jesus, tänkta såsom Messias. Den förre hade en oöverskådlig rad av föregångare. Så snart det sedliga tillståndet i världen hade deklinerat därhän, att en allmän återställelse måste ske, återföddes en Buddha. Ifråga om Jesus talas endast om hans andra (och slutgiltiga) återkomst vid eonens slut.

Men även den judiske Messias hade en preexistens. Vittnesbördet om detta ha vi i I Henochs bok Kap. 48: 2—5, där vi läsa:

»Vid den timman nämndes Människosonen inför den högste Anden och hans namn inför Dagarnas Herre. Ja, innan solen och tecknen [Zodiakens konstellationer, *K. L.*] skapades, nämndes hans namn inför den Högste Anden. Han skall vara ett stöd för de rättfärdiga, varpå de kunna stå utan att falla, och han skall vara hedningarnas ljus och deras hopp, som äro bedrövade i hjärtat. Alla, som vistas på jorden, skola falla ned och dyrka honom och prisa och

välsigna och lovsjunga den Högste Anden. Och därför har han blivit utvald och gömd inför Honom, före världens skapelse och för evig tid.»

*Messiasastrologien av zoroastriskt ursprung.* Det kanske mest påtagliga beviset för att Messiasföreställningen knytes samman med en stjärna ha vi i den apokryfa skriften »Evangeliet om Jesu Kristi Barndom», där det säges, att när Jesus var född i Bethlehem:

»— — — då kommo vise män ifrån Österlanden till Jerusalem enligt profetian av Zorodascht<sup>6</sup> och medförde skänker — — —».

Skall man få fram vägen som Messiasstjärnidén har vandrat, får man nog återknyta till Bileamsprofetian och erinra sig att hans hemland var Aram.

Ifråga om Zaratustras eventuella ställning som Messias kan tyvärr ingenting sägas, helt enkelt därför att vi äro ganska hjälplösa, när det gäller tiden för hans levnad. H. S. Nyberg säger i sitt grundläggande arbete: »Irans forntida religioner», Stockholm 1937:

»Såsom vårt enda säkra datum i zoroastrismens äldre historia kvarstår årtalet 485 f. Kr.; då skapades nämligen mazayasniska kalendern på grundval av den synkretism, i vilken Zaratustras religion utgjorde huvudbeståndsdel. Zaratustra har levat före 485 f. Kr. — det är allt som från historisk synpunkt kan sägas».

Det vore därför djärvt ifrågasätta att 532 års nystjärna kan ha spelat rollen som Messiasstjärna för Zaratustra. Mycket djärvt! Men det är å andra sidan en fascinerande tanke, att denna nystjärna tändes under det århundrade, vilket man ansett vara de fyra stora religionsstiftarnas par preference — det århundrade under vilket Buddha, Lao-tsi, Konfutsé och Zoroaster ansetts verka — låt nu vara att traditionerna om deras levnads- och verksamhetstid i samtliga fall äro ganska osäkra. Trots detta är det likvisst rätt egendomligt, att Konfutsés levnad uppgives ha varat från 551—479. Han skulle således, om traditionen är riktig, vid nystjärnans framträdande ha varit en yngling om 19 år.

Kunde man få en fastare kronologi om dessa religionsstiftares levnad och det visade sig, att de samtliga hade varit i livet när nystjärnan i Aquarius strålade — då vore det svårt tro detta vara en ren koincidens.

*Andra bevis för persiskt ursprung av tanken om Messiasstjärnornas existens.* Redan det förhållandet, att deltagarna i magertåget till Bethlehem buro titeln *magoi* kan anses som ett rätt påtagligt bevis för att de kommo från Persien och icke från Arabien.

Vidare är det ett par egenartade historier, som vi här endast kunna antyda. Enligt Abulfaradsch [† 1286] skulle Zaratustra ha förutsagt, att i centrum av

<sup>6</sup> Zoroaster.



Messiasstjärnan skulle man se bilden av en jungfru (?). Hos gnostikern Pistis Sophia möter man alldeles samma föreställning, vilken ofta använts vid framställningar i målarkonsten av Bethlehemsstjärnan.

Det torde väl ha varit W. Wright (*Journal of Sacred Literature*, X, London 1866), som först fäste uppmärksamheten på en mindre skrift av syriskt ursprung: »Beträffande stjärnan — — —», författad senast under 500-talet. Denna säger bl. a., att berättelsen om Bethlehemsstjärnan blev under något slags koncilium, som hölls i Rom år 119 e. Kr. under ledning av den romerske biskopen Xystus, upptecknad på grekiska (och kanske just då införd i Matteusevangeliet?). Vidare säges i denna skrift, att berättelsen om stjärnan och med den sammanhörande ting (profetian t. ex.) tillhörde de minnesvärda bragder, som utförts av de persiska konungarna. Berättelserna härom hade bevarats och arkiverats i Perserriket.

Det må förhålla sig hur som helst med möjligheten att denna berättelse först 119 e. Kr. infördes i Matteusevangeliet — men för det persiska inslaget i berättelsen om Jesu Messiasstjärna föreligger dock här ett nytt bevis.

Emellertid var berättelsen säkerligen tidigare känd i de urkristna kretsarna. Detta framgår t. ex. av Ignatios' [† 113 e. Kr.] brev till Ephesierna, Kap. 19. Då denna berättelse är av mycket stort intresse, återge vi hela det korta kapitlet och följa därvid den översättning som är given i »Bibliothek der Kirchenväter, 35. Auswahl Patristischer Werke in Deutscher Übersetzung», Kempten 1918:

»19. Kap. *Wie die Geheimnisse der Jungfrauschaft Marias, die Geburt und der Tod Christi dem Teufel verborgen blieben und wie sie den Zeiten geoffenbart wurden.*

1. Und es blieb dem Fürsten dieser Welt verborgen die Jungfrauschaft Marias und ihr Gebären, ebenso auch der Tod des Herrn; drei laut rufende Geheimnisse, die in der Stille Gottes vollbracht wurden. 2. Wie wurden sie nun den Zeiten kund? Ein Stern strahlte auf am Himmel, heller als alle Sterne, und sein Licht war unbeschreiblich, und seine Neuheit rief Staunen hervor; alle übrigen Sterne aber samt Sonne und Mond führten einen Reigen auf vor diesem Sterne, und sein Licht überstrahlte alle; und es herrschte Bestürzung darüber, woher diese unter ihnen neue Erscheinung sei. 3. Infolgedessen löste jegliche Zauberei sich auf, und jede Fessel der Bosheit ward vernichtet; die Unwissenheit ward weggenommen, das alte Reich ward zerstört, da Gott in Menschengestalt sich offenbarte zur Neuschaffung<sup>7</sup> ewigen Lebens, da nahm seinen Anfang, was bei Gott zubereitet war. Deshalb kam alles in Bewegung, weil die Vernichtung des Todes betrieben wurde».

Kanske är själva berättelsen en smula litterärt överdriven, men troligen dock ej alltför mycket. På det hela taget går den utmärkt väl ihop med Nya Testamentets berättelser.

<sup>7</sup> Röm. 6, 4.

*Biblisk eskatologi.* Det kan förefalla, som om den bibliska litteraturen i alldeles särskild hög grad skulle ha sysselsatt sig med världsundergången. Detta är nog endast skenbart, enär vi bättre känna till litteraturen i detta fall, än när det gäller övriga folk. Alldeles särskilt är det svårt få grepp om de primitiva folkens uppfattning om världens början och slut, därför att nästan oöverstigliga svårigheter möta här, då det gäller tränga in i de olika folkens språk och föreställningsvärld.

Det synes, som om man hos de högre religionerna skulle finna genomgående mera allmänt överensstämmande föreställningar om en världsundergång än hos de lägre. Det är även tydligt, att eskatologiska föreställningar böra växa upp som en naturlig följd av en djupare grundad religion. Betraktelserna över det sedliga tillståndet, över orättfärdigheten i världen, över det graduella förfallet, leda helt naturligt till slutsatsen, att Guds rättfärdighet kräver, att en uppökelse kommer till stånd med mänskligheten. Medan de rättfärdiga upptagas i en högre tillvaro, undergå de orättfärdiga sitt straff. Detta kan antingen leda till en förbättring, eller rening, eller till absolut fördömelse, ja, förintelse.

I den egyptiska religionen möta vi föreställningen om en formlig rättegång, som de 42 domarna anordna med var och en avliden. I den kristna föreställningsvärlden tänker man sig en Yttersta Dom, eller en Yttersta Dag. Denna tanke synes även ha förekommit i de Iranska religionerna.

I de äldsta persiska religionsurkunderna möter man uppfattningen, att varje hädanfaren skall underkastas tvänne prov. Det ena består i en genomvandring av en smältande metallmassa, »den röda elden», det andra i ett överskridande av »domarebryggan». Den troende består bägge proven utan smärta eller svårigheter. Han ingår i evig glädje och gudsgemenskap i paradiset. Den otrogne däremot utstår oerhörda smärtor i smältan. Han störtar från domarebryggan ned till helvetet för att undergå eviga kval.

Ganska snart uppstod också uppfattningen, att sedan Zaratustra hade avslutat sitt omvändelseverk skulle en Yttersta Dom, en Världsom, komma och inleda ett Evtigt Gudsrike.

Världsslutet kom till genom en övernaturlig stark upphettning. Bergens metaller blevo flytande och utgöto sig i glödgheta strömmar över jorden. De rättfärdiga kunde emellertid vada genom dessa strömmar, vilka bragte smärtor endast åt de onda och otrogna. I de senare avfattade partierna av Avesta lägges till läran om en allmän uppståndelse, när Världsfrälsaren (Messias) kommer för att hålla sin dom över levande och döda och genom kraften i sin blick transformera de goda till odödliga. De som omfatta honom komma att uppstå och enbart tänka, tala och utföra det goda.

En kamp med det ondas Demon föregår dock den slutliga domen. Tidpunkten för denna tilldragelse är också noga förutbestämd till skillnad från den kristna Domedagen om vilken ingen, förutom Fadern allena, vet när den skall inträda.

Det är uppenbart, att den senjudiska eskatologien står under inflytande av detta persiska system. Däremot är det mycket svårt att säga, på vilket sätt inflytandet kan ha uppstått. Är det de judiska föreställningarna, som ha varit de grundläggande, och trängt till Persien, eller tvärtom? Rätt starka skäl kunna nog anföras för prioriteten hos de persiska föreställningarna. Man kan dock naturligen jämväl räkna med möjligheten, att samma föreställning har uppstått på två eller flera ställen mer eller mindre samtidigt. Så mycket synes vara tydligt, att man möter uppståndelse tanken hos judarna redan under den för-exiliska tiden. För denna mening må åberopas Ps: 88: 11—13:

Gör du väl under för de döda,  
eller kunna skuggorna stå upp och tacka dig? Sela.

Förtäljer man i graven om din nåd,  
i avgrunden om din trofasthet?

Känner man i mörkret dina under  
och din rättfärdighet i glömskans land?

Under den profetiska tiden träder det persiska inflytandet fram ganska tydligt. Alldeles särskilt gäller detta i Hesekiels berömda uppståndelsevision, eller i den rättegång, som Joel skildrar i sitt 3:e kapitel (v. 15 och delar av v. 16):

ty HERRENS dag är nära i Domens dal.  
Solen och månen förmörkas, och stjärnorna mista sitt sken.

— — — — —

— — — himmelen och jorden bäva.  
Men för sitt folk är HERREN en tillflykt  
och för Israels barn ett värn.

De utförligaste domedagsskildringarna givas i Jesaja. Sedan domen är över kommer ett nytt världsallt till:

Ty se, jag vill skapa nya himlar och en ny jord;  
och man skall ej mer komma ihåg det förgångna eller tänka därpå.

(Jes. 65: 17)

I Gamla Testamentets apokryfer finna vi ingående skildringar av världs-  
undergången och världsdomen. I de *judiska* sibylliska profetiorna, särskilt i  
dess tredje bok (skriven i första århundradet f. Kr.), möter man de mest livliga  
skildringar av de yttersta tiderna. Jordan bävar, alla levande väsen på henne

gå under. Himlen rullas samman. Den faller ned på jorden. Mörker lägrar sig över denna. Bergen slitas sönder. Svavelregn och storm, hagel och eld hota, rasa, skrämna. Jorden, havet, allt förtäres i eld. Solen och månen försvinna från himlafästet.

Och denna fasans tidsålder föregås av de stora tecknens tid »de svåra, de många». Skräckinjagande himmelstecken och dammvirvlar träda fram på himlen. Solen slocknar mitt på ljusan dag. Blodsdroppar sippra fram ur klippväggarna. Uppe bland molnen kan man följa kampen mellan de goda och onda andarna.

I samma boks fjärde del talas om hela jordens uppbrännande:

»När allt har blivit till stoft och aska, och Gud släcker den outsägliga eld han tändt, då kommer han att själv ge åt människorna stoft och ben, ny gestalt. De döda stå åter upp och blifva som de förr ha varit.»

Därpå följer domen, från vilken de fromma och troende draga för att åter besitta världen.

I de *kristliga* sibyllinska profetiorna möta vi en likartad skildring. Även här rullas himlen ihop, himlavalvet störtar ned på jorden. Våldiga eldströmmar förtära himmel, hav och jord. Hela skapelsen smälter samman till en enda massa. Ur denna uppstår en ny och lycklig värld.

Under andra århundradet före vår tideräkning sammanfattades av en (möjlig en flera judiska författare) den apokalyps, som är känd under namn av Henochs Bok. Denna skildrar en tänkt resa genom himlarna, ger en kontenta av dåtida astronomiskt vetande och har även uppenbarelser angående världens undergång och den yttersta domen. Enligt dessa skildringar skall Gud komma med sina härskaror från himlarnas himmel och stiga ned på Sinai. Då skola alla känna ångest och fruktan. De höga bergen bli splittrade sönder, falla ned och försvinna. Jorden skall smälta som vax i eldflammorna och allt på henne befintligt skall omkomma och förgås. Därefter följer domen och för de utvalda kommer ett ljusets, glädjens och fridens rike. Även i denna bok möter man föreställningen om, att himlen skall bryta samman, falla ned till jorden och denna i sin tur störta ned i en avgrund. Man hör en röst: »Jorden har förgåtts». Uttryckligen får man ej veta, om en ny värld skall uppstå, men däremot talas det om en ny himmel, vilken skall stråla sjufaldigt.

*Världsperioderna.* Tanken att världsförloppet är av periodisk beskaffenhet är urgammal.<sup>8</sup> Den kan spåras tillbaka till Herakleitos. Den uppträder i något

<sup>8</sup> Även ur rent fysikalisk utgångspunkt kan man tänka sig ett periodiskt världsförlopp. Förutsatt att antalet atomer,  $n$ , i världsrymden icke är oändligt stort, och vi teckna tillståndsfunktionen vid tiden  $P$ :  $f(x_1, x_2, x_3 \dots x_n; T)$ , så innebär den fysikaliska apokatastasis-tanken, att det skall existera ekvationer av följande typ:

$$f(x_1, x_2, x_3 \dots x_n; T) = f(x_1, x_2, x_3 \dots x_n; T + mP)$$

annan form hos aposteln Petrus på grundval av de judisk-eskatologiska föreställningarna. Han siar i Apg. 3: 21: »— — — de tider, då allt skall bliva upprättat igen, varom Gud har talat genom sina forntida heliga profeters mun».

Redan på ett tidigt stadium av utvecklingen finna vi väldiga världsperioder förutsatta. Hinduerna stå väl främst härvidlag med fantastiska taluppgifter. I regel kan man redan ur själva talens belopp sluta sig till hur man sammansatt dem. De ifrågakvarande perioderna äro givetvis alldeles fiktiva.

I den babyloniska astronomien räknar man även med väldiga perioder. Dessa kunna stödas på förment långvariga observationsserier. I verkligheten äro dock dessa observationsserier, om än omfattande efter våra begrepp, likväl inte så utsträckta, att de skulle kunna användas som stöd för en fantastisk hög ålder för den babyloniska astronomien.

Emellertid har tillkommit en omständighet, som gör att man kanske får i vissa fall räkna med, att man i det förflutna har upptäckt rätt långa periodiska förlopp, som nödvändigtvis inte alltid varit sammankopplade med ett världsslut.

När man tidigare talat om astronomiens höga ålder, så har man menat, att denna vetenskap sträcker sina rötter tillbaka till tiden cirka 5 000—6 000 år. Genom diskussion av vissa fenomen, såsom den arabiska sägnen om Sirius' vandring tvärs över Vintergatan samt genom undersökningar av den under tidernas lopp föränderliga formen hos Karlavagnen, har författaren kommit till resultatet, att de första ansatserna till namngivning och iakttagelser av enskilda stjärnor sträcka sig ända till 80 000 år tillbaka i tiden. De hade nått en viss utveckling för 45 000 år sedan, då Karlavagnen rätt ofta blev kartlagd (= inristad på äldre neolitiska dokument). De iakttagelser, som måste ligga till grund för Sirius' och Procyons vandring, torde på grund av vissa omständigheter ha ägt rum i Persien.

*Ett faktiskt Annus Magnus?* Men har man nu börjat iakttaga de ljusstarkaste av de tidigare som fasta stjärnor ansedda stjärnorna, då kan man ej gärna ha undgått att också observera de rörliga stjärnorna, d. v. s. främst planeterna. När Cicero och Plutarchos tala om ett *Annus Magnus* hos egyptierna, som skulle omfatta en period om 40 000 år och börjat med en stor konjunktion mellan solen och månen och de fem planeterna, så kan detta möjligen gå tillbaka till urgamla observationer. Samuel Stuart har i Journ. British Astr. Ass. Vol. 9,

där  $P$  är världsperioden,  $m$  ett löpande heltalsindex skilt från noll (men som även kan vara = 1). Då de oberoende variablerna  $x_i$  ju också äro tidsbundna (funktioner av  $T$ ) finnas även, teoretiskt taget, tänkbara samband, där  $f$ -funktionen kan, oberoende av  $T$ 's periodiska variation, återtaga sitt ursprungliga värde. Sannolikheten för sådana lösningar torde dock vara oändligt liten i jämförelse med den  $i$  och för sig rätt ringa sannolikheten för strikt periodiska lösningar med avseende på  $T$ .

1900, påvisat, att en av honom företagen beräkning av planeternas ställning med utgångspunkt från Le Verriers element gett vid handen, hur den 14 januari år 66780 f. Kr. ha alla de sju rörliga himlakropparna befunnit sig inom ett trångt område (elva tidssekunder) i longitud medan deras latitud varierade mellan  $2^{\circ}$  och  $29^{\circ}$ . Sagda datum voro de alltså sammanträngda inom ett jämförelsevis litet område av himlen och stodo så gott som i rät linje i förhållande till varandra.

Märkligt är även, att de alla då befunno sig i stjärnbilden Jungfrun, därför att enligt de nämnda klassikerna skulle vid periodens början gudinnan *Astrea* ha stigit ner till jorden. Detta har på många håll tolkats så, att vårdagsjämningspunkten vid nämnda tidpunkt skulle ha legat i Jungfrun. Detta visa Stuarts beräkningar också ha varit fallet. Att sedan perioden i verkligheten synes omfatta 129 255 år, är i och för sig inte att förvåna sig över.

En annan faktisk astronomisk period, som kunde tänkas ha erhållits i forntiden, är precessionsperioden. Ptolemaios använder  $36''$  för den årliga precessionen, vilket värde är väsentligt felaktigt, enär det riktiga är  $50''_{2564}$ . Då precessionen utan tvivel blev upptäckt av babylonierna några århundraden före vår tideräkning, så vore det tänkbart, att dessa beräknat omloppstiden för ekvatorns pol omkring ekliptikan. Denna bleve med Ptolemaios' värde av storleken 36 000 år. Emellertid synes icke något direkt belägg finnas för denna fundering.

Den persiska världsperioden, omfattande 12 000 år, är givetvis fiktiv. Man har uppenbarligen tilldelat varje zodiaktecken 1 000 år utan att känna till den faktiska periodlängden.

*Slutord.* Medan världsperioderna hos de österländska folken till sin längd äro precis angivna, får man ingenting veta i kristendomen om längden av den nuvarande eonen. Det är en av Gudsrikets stora hemligheter, när den skall taga en ände. Icke ens Människosonen vet detta. »Som en tjuv om natten» kommer Världsdomen och den närvarande Världens undergång. Författaren till det andra Petrusbrevet ger i Kap. 3: 10—13 följande pregnant skildring:

»Men Herrens dag skall komma såsom en tjuv, och då skola himlarna med dånande hast förgås och himlakropparna upplösas av hetta och jorden och de verk, som äro därpå, brännas upp.

Eftersom nu allt detta sålunda går till sin upplösning, hurudana böra icke I då vara i helig vandel och gudsfruktan, medan I förbiden och påskynden Guds dags tillkomelse, varigenom himlar skola upplösas av eld och himlakroppar smälta av hetta!»

Men 'nya himlar och en ny jord', där rättfärdighet bor, förbida vi efter hans löfte».

# DEN REGELBUNDNA BIBELLÄSNINGEN I GUDSTJÄNST OCH HEM I ISRAEL PÅ JESU TID

AV PROFESSOR HUGO ODEBERG, LUND

Det regelbundna läsandet, resp. hörandet, av stycken ur Skriften på Jesu tid, var av fyra slag, som *alla* lika regelbundet iakttogos:

1) stycken, som höras resp. läsas varje dag, d. v. s. samma stycken vilka *varje* dag upprepas,

2) stycken, som höra till en bestämd veckodag, alltså återkomma var sjunde dag,

3) stycken, som höra till bestämda högtider,

4) den bestämda veckans texter, vilka då också äro att betrakta som motsvarande den veckans sabbats- eller högtidstexter, alltså »kyrkoårets» texter.

Det observeras, att den fromme israelitens bibelläsning givet icke inskränkte sig till den *regelbundna* bibelläsningen. Förutom den regelbundna bibelläsningen förekom studium, »rannsakande», av skrifterna efter förevarande håg och behov.

Enär Jesus och apostlarna iakttago synagogans ordning, så är den regelbundna bibelläsningen hos det fromma Israel på Jesu tid också Jesu och apostlarnas regelbundna bibelläsning.

1) *Varje* dag lästes eller hördes i synagogan

a) Ps. 145—150, kallade »Hallelujah-psalmerna», varje morgon.

b) 5 Mos. 6: 4—7 (Hör, Israel . . .!), »Sema'» (jfr Mark. 12: 29).

De tio budorden (2 Mos. 20: 2—17 eller 5 Mos. 5: 6—21).

3 Mos. 19: 18

(det under b) morgon och afton).

2) För veckodagen bestämda stycken. Varje veckodag hade sitt bestämda stycke ur a) Skapelseberättelsen, b) profeterna och c) psalmerna.

- Söndag: 1 Mos. 1: 1—5  
 Jes. 42: 5—9  
 Ps. 24
- måndag: 1 Mos. 1: 6—8  
 Jes. 42: 10—16  
 Ps. 48
- tisdag: 1 Mos. 1: 9—13  
 Joel 2: 18—26  
 Ps. 82
- onsdag: 1 Mos. 1: 14—19  
 Jer. 31: 31—39  
 Ps. 94
- torsdag: 1 Mos. 1: 20—23  
 Hes. 34: 25—31  
 Ps. 81
- fredag: 1 Mos. 1: 24—31  
 Jes. 45: 11—17  
 Ps. 93
- lördag: 1 Mos. 2: 1—3  
 Jes. 17: 21—25  
 Ps. 92.

3) Bland stycken, som höra till bestämda högtider, märkas:

- påsk: Hallel-psalmerna 113—118  
 Berättelserna och föreskrifterna om påsken i 2—5 Mos.
- pingst: Hallel-psalmerna 113—118  
 lövhyddohögtid och »åttonde dagen»:  
 Hallel-psalmerna 113—118  
 Jes. 12 kap.
- tempelinviigningsfesten: Ps. 30.

4) De för veckan (= sabbaten eller högtiden) bestämda texterna. Dessa voro främst två texter:

1) text ur Moseböckerna, varvid dessa under året (eller med kortare texter under tre år) genomgingos i följd, med början på hösten, så att texten ur Mose-



böckerna en vecka och sabbat alltid var stycket närmast efter föregående veckas text. Högtiderna hade dock sina särskilda texter.

2) text ur profeterna (Josua, Dom., 1 och 2 Sam., 1 och 1 Kon., Jes., Jer., Hes., Hosea, Joel, Amos, Obadja, Jona, Mika, Nahum, Habackuk, Sefanja, Haggai, Sakarja, Malaki). Profeterna lästes icke i kontinuerlig ordning, utan till varje text ur Moseböckerna hörde en bestämd, till innehållet svarande, text ur profeterna.

Till högtiderna påsk, pingst, lövhyddohögtid, försoningsdagen och purimfesten höra en av de s. k. fem rullarna, en för varje högtid: Rut, Klagovisorna, Predikaren, Höga Visan och Ester. Det är emellertid osäkert om denna ordning helt var genomförd på Jesu tid, eller om detta är en senare anordning.

# DEN NATURLIGA GUDSKUNSKAPENS PROBLEM ENLIGT DEN SENMEDELTIDA NOMINALISMEN

AV DOCENT HERBERT OLSSON, LUND

Den senmedeltida nominalismen är en företeelse, som i många hänseenden är okänd och utforskad. Och detta är i hög grad att beklaga. Ty först och främst förhåller det sig så, att nominalismen på särskilt sätt aktualiserar sådana problem, som överhuvud göra sig gällande i den medeltida skolastiken, och därför också är ägnad att på många sätt kasta ljus över denna. Och vidare förhåller det sig ju så, att de båda reformatörerna Luther och Melanchthon erhållit sin första skolning inom den nominalistiska skolan och därför också, såväl positive som negative, i stor utsträckning arbeta med sådana föreställningar, som härstamma från nominalismen. Skall man därför kunna nå fram till en fullständig och riktig uppfattning av dessas åskådning, är därför en rätt tolkning av innebörden av nominalismen en oundgänglig förutsättning.

Allt vad som nu framhållits, blir på sitt sätt tydligt, om man betraktar nominalismens uppfattning rörande den naturliga gudskunskapen. I uppfattningen av denna framträda de specifika drag, som känneteckna den nominalistiska åskådningen i förhållande till den föregående skolastiken. Vidare kan läran rörande den naturliga gudskunskapen åskådliggöra på en gång såväl sambandet mellan nominalismen och reformationen som även motsatsen mellan dessa båda. Och slutligen visar ett närmare studium av nominalismens åskådning i denna fråga, huru otillfredsställande forskningens hittillsvarande behandling av nominalismen är.

Om man skall kunna giva en bild av nominalismens åskådning rörande den naturliga gudskunskapen, är det nödvändigt att först uppmärksamma de drag, vilka generellt utmärka nominalismen.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> I den följande framställningen är det fråga om nominalismens åskådning, sådan den representeras av Occam och hans trognaste efterföljare Biel. Däremot är det ej möjligt att här taga hänsyn till sådana speciella tankegångar, som företrädas av andra representanter för den nominalistiska skolan, även om de i och för sig kunna vara nog så betydelsefulla.

*Det varande*

Då nominalismens åskådning rörande detta allra tydligast framträder i dess motsats till den föregående, thomistiska realismen, är det lämpligt att allra först kasta en blick på denna.

Enligt thomismen existerar det i Guds förnuft en evig, oföränderlig lag (*lex aeterna*). Med denna thomismens åskådning är det nu givet, att det existerar ett visst förnuftets primat hos Gud i förhållande till viljan. Ty visserligen kan man tala både om förnuft och vilja hos Gud. Men då Guds vilja alltid är verksam i enlighet med den i Guds förnuft innehållna lagen, så är därmed ett förnuftets primat i förhållande till viljan givet. Och det är detta, som bestämmer thomismens uppfattning av förhållandet mellan Gud och det skapade. Ty då det är ur Guds eviga förnuft (*lex aeterna*), som tingen i skapelsen framspringa, så är därmed givet, att det i tingen i skapelsen finns en objektiv, universell förnuftsmässighet, en universell ordning (lag), som är liksom en reflex av den eviga, oföränderliga lag (*lex aeterna*), vilken innehålles i Guds förnuft.

Det är denna åskådning, som bestämmer thomismens syn på det varande, på tingen i skapelsen. Visserligen äro tingen i sig själva individuella. Men formerna, som existera i tingen och konstituera deras vara, äro universella. Varje sådan i ett ting existerande form är nämligen gemensam för detta ting och alla de andra ting, i vilka denna form existerar. På detta sätt finns det i tingen själva, i och med att deras varande konstitueras genom närvaron av de universella formerna, ontologiskt betraktat något universellt. Detta i tingen existerande universella representerar en i tingen inneliggande, universell ordning. Och denna ordning är en reflex av det eviga förnuftet, den eviga lagen, hos Gud. På detta sätt är det ett omedelbart samband mellan thomismens uppfattning rörande det eviga förnuftet (den eviga lagen) hos Gud och dess uppfattning rörande tingens varande, d. v. s. de i tingen ontologiskt inneliggande, universella formerna.

Helt annorlunda förhåller det sig enligt nominalismens åskådning.

Härvid är det lämpligt att allra först rikta uppmärksamheten på nominalismens åskådning rörande Guds *potentia absoluta* och *ordinata*. Ty likaväl som thomismens lära om *lex aeterna* (och förnuftets primat) utgör s. a. s. den allmänna, metafysiska formel, som samtidigt indirekt bestämmer dess uppfattning rörande tingens vara, på samma sätt förhåller det sig med nominalismens lära rörande Guds *potentia absoluta* och *ordinata*.

Guds vilja är en *potentia absoluta*. Ty då Guds vilja är en suverän, »fri» vilja, är den ej bunden av någon evig och oföränderlig i Guds förnuft innehållen lag. I denna mening är Guds vilja en *potentia absoluta*. Och därmed faller det

thomistiska begreppet *lex aeterna*. Men samtidigt är Guds vilja en *potentia ordinata*. Ty även om Guds vilja ej är bunden av en evig och oföränderlig lag, så förhåller det sig dock så, att när Gud verkar i skapelsen (tiden), så verkar Gud ej »omedelbart» utan genom medel (*causae secundae*). Gud verkar i och genom sådant, som är givet i tiden och medelst det verkande, som detta utför: genom Kristus såsom människa, nådemedlen, de skapade tingen osv. Det är i denna mening, som Guds vilja är en *potentia ordinata*.

Det är denna åskådning, som samtidigt bestämmer nominalismens syn på det varande, på tingen i skapelsen. För det första. Nominalismen betonar, att tingen äro individuella. Och detta betyder enligt nominalismen, att inte endast tingets *materia* utan även dess form är individuell. Men om även tingets form är individuell, så innebär detta, att det, i motsats till thomismens åskådning, ej finns några i tingen ontologiskt ineliggande, universella former. I och med detta utmönstras den thomistiska åskådningen, att det funnes en i tingen ontologiskt ineliggande, universell ordning, ty en sådan ordning skulle ju representeras av universella former. Men denna nominalismens åskådning står, såsom tydligt är, i omedelbart samband med dess uppfattning av Guds vilja såsom en *potentia absoluta*. Ty om Guds vilja är en *potentia absoluta*, en vilja, som ej är bunden av någon evig, oföränderlig lag, så kan det ej tänkas, att det finns en i tingen ineliggande, universell ordning; ty om så var fallet, skulle ju Gud i sitt verkande i tingen vara bunden av denna ordning. För det andra. Även om nominalismen bestrider, att tingens former äro universella, så behåller den dock *forma-materia-metafysiken*. Varje ting äger på en gång form och *materia*. Att tinget äger form betyder, att det kännetecknas av aktualitet, d. v. s. äger en aktuell bestämdhet och därför, på ett sätt, som är betingat av denna dess aktuella bestämdhet, kan verka på andra ting. Att tinget äger *materia* betyder, att det kännetecknas av en viss obestämdhet och därför också, på ett sätt som är betingat av denna, kan påverkas av andra ting. Men om ett ting på ett särskilt sätt kan påverka andra ting, och i sin tur på ett särskilt sätt kan påverkas av andra ting, innebär detta, att tingen ej utgöra något kaos. Även om det ej finns någon i tingen ineliggande, universell ordning, så finns det dock ett reellt samband mellan det sätt, på vilket ett ting verkar, och den verkan, som detta hos andra ting utövar. Men denna nominalismens uppfattning står, såsom tydligt är, i omedelbart samband med dess uppfattning av Guds vilja såsom en *potentia ordinata*. Ty om Guds vilja är en *potentia ordinata*, en vilja, som ej verkar »omedelbart» utan är verksam i och genom tingen i skapelsen såsom medel (*causae secundae*), så måste det vara ett reellt samband mellan den aktivitet, som ett ting utövar, och den verkan, som detta har hos ett annat ting. Om det

nämligen ej funnes ett sådant reellt samband, skulle Gud ej i och genom ett ting och dess verkande kunna åstadkomma den effekt, som han i sin potentia ordinata genom detta ting åstadkommer.

### *Kunskapen om det varande*

Det sätt, på vilket realismen (thomismen) uppfattar kunskapen om det varande, är betingat av det sätt, på vilket den uppfattar det varande. Genom kroppens sinnen vinner människan en sinneskunskap om de enskilda tingen. Men samtidigt och i och med detta vinner förnuftet kunskap om de i tingen inneliggande, universella formerna. Det är detta, som sker, när förnuftet bildar allmänbegreppen. Ty allmänbegreppen återgiva, vad som ontologiskt ligger i tingen själva; de äro i viss mening identiska med de i tingen existerande, universella formerna. På detta sätt fattar enligt realismen förnuftet i sin begreppskunskap vad, som ligger i tingens eget vara.

Vad åter nominalismen beträffar, så är det även här ett omedelbart samband mellan det sätt, på vilket den uppfattar kunskapen, och det sätt, på vilket den uppfattar det varande såsom sådant. Då denna fråga tillhör de ting inom nominalismen, som äro bäst kända, är det tillräckligt att här endast helt kort behandla den.

Genom kroppens sinnen vinner människan en sinneskunskap om tingen. På grundval av denna bildar så förnuftet allmänbegreppen, och det är i dessa allmänbegrepp (och de i anslutning härtill bildade omdömena), som den för förnuftet specifikt utmärkande kunskapen består.<sup>2</sup> Om man nu närmare granskar, vad som utmärker dessa förnuftets allmänbegrepp, så äro härom tvenne ting att säga. För det första. Visserligen förhåller det sig så, att de allmänbegrepp, som förnuftet bildar, utgöra beteckningar (nomina) eller termer (termini), medelst vilka förnuftet utsäger något rörande tingen. Men detta får ingalunda fattas så, som om dessa allmänbegrepp utgjorde något, som ontologiskt låge i tingen själva; ty i tingen finns det, såsom förut anförts, ej några ontologiskt inneliggande, universella former. På detta sätt är denna sida av nominalismens uppfattning rörande allmänbegreppen betingad av dess förut skildrade ontologi. Därmed negerar nominalismen realismens åskådning, enligt vilken de allmänbegrepp, vilka förnuftet i sin kunskapsakt bildar, i viss mening äro identiska med de i tingen själva existerande, universella formerna. För det andra. Låt visserligen

<sup>2</sup> Det bör här visserligen tillfogas, att förnuftet enligt nominalismen (och i motsats till thomismen) har en kunskap om tingen icke endast genom allmänbegreppen utan även genom en individualföreställning. Men detta har i det närvarande sammanhanget ej någon betydelse.

vara, att de allmänbegrepp, som förnuftet bildar, ingalunda äro identiska med några i tingen själva existerande, universella former, så hindrar detta dock ej, att allmänbegreppen verkligen beteckna (significant) något hos tingen. Det är ej på ett godtyckligt sätt, som förnuftet bildar dessa begrepp, och det förutsättes såsom självklart, att de verkligen representera en kunskap om tingen, att de ange ett visst sammanhang mellan det ena tinget och det andra. Och även detta drag i nominalismens uppfattning av förnuftskunskapen svarar — något, som vanligen ej har uppmärksamrats — mot ett drag i dess ontologi; nämligen mot det förut framhävda, att tingen, även om de ej sammanhållas av en universell, i Guds förnuft grundad ordning, dock ej utgöra ett kaos, utan att det verkligen finns ett i tingens eget vara grundat samband mellan det ena tinget och det andra.

### *Det goda och lagen*

Enligt realismen (thomismen) finns det, såsom förut anförts, en i tingen ontologiskt ineliggande, universell ordning, som har sin grund i och framspringer ur Guds förnuft (*lex aeterna*). Men om tingen på detta sätt i själva sitt varande äro konstituerade med en dylik i Guds förnuft grundad ordning, så innebär detta, att tingen genom den ordning, som finns i deras vara, samtidigt äro ordnade hän emot och s. a. s. sträva hän mot Gud (Guds förnuft). Likaväl som tingen framspringa ur Guds förnuft såsom högsta orsak (*causa prima*), likaväl finns det sålunda hos dem en finalt inriktad rörelse hän emot Guds förnuft såsom högsta ändamål (*causa finalis*). Men om det i själva tingens vara, i och med den ordning, varmed detta är konstituerat, finns en dylik dragning hän mot Gud, så innebär detta, att tingens vara såsom sådant samtidigt innebär en objektiv godhet. Tingens vara och godhet äro sålunda identiska: *ens et bonum convertuntur*. Och då denna tingens godhet består i deras vara såsom sådant, så är därmed också givet, att denna tingens ontologiska godhet eller fullkomlighet i och för sig består s. a. s. oberoende av om den av ett mänskligt subjekt uppfattas eller ej.

Helt annorlunda förhåller det sig i detta hänseende enligt nominalismens åskådning.

Enligt nominalismen finns det, enligt vad som förut framstälts, ej någon i tingen ineliggande, universell ordning; något, som enligt det förut anförda sammanhänger därmed, att Guds vilja fattas såsom en *potentia absoluta*, varmed begreppet *lex aeterna* utmönstras. Men om det ej finns någon dylik i tingen ineliggande och i ett Guds eviga förnuft (*lex aeterna*) grundad, universell ord-

ning, så är därmed också tydligt, att det ej kan tänkas, att tingen i sitt vara såsom sådant vore ordnade hän mot ett Guds eviga, oföränderliga förnuft såsom *causa finalis*. Men om det sålunda, ontologiskt betraktat, hos tingen ej finns en dylik final inriktning hän mot Guds förnuft, så är därmed också givet, att man ej, såsom i realismen sker, kan tala om en i tingen såsom sådana ineliggande ontologisk godhet. Det blir meningslöst att på realismens sätt tala om, att tingens vara såsom sådant representerade en godhet. Goda kunna tingen sägas vara, endast i och med att de av ett mänskligt subjekt (förnuft) uppfattas såsom sådana — vartill strax blir tillfälle att återkomma.

Med denna nominalismens åskådning sammanhänger nu dess uppfattning av lagen, *lex naturae* i betydelsen *lex moralis*.

Realismens uppfattning rörande lagen (*lex naturae*) är bestämd av dess nyss skildrade åskådning, att varje ting i skapelsen, då det finalt är ordnat hän emot lagen i Guds förnuft, äger en ontologiskt ineliggande godhet eller fullkomlighet. Ty i och med att så förhåller sig, har lagen (*lex naturae*) den innebörden, att den bjuder människan att utveckla ting och person (liksom sig själv) till den ökade fullkomlighet, som består däri, att allt skapat alltmer föres hän mot det högsta ändamålet, den eviga lagen hos Gud. Lagen (*lex naturae*) fattas därmed såsom en objektiv ordning, då den har sin grund i den eviga, oföränderliga lagen hos Gud (*lex aeterna*). Och den fattas såsom s. a. s. ontologiskt förankrad i det varande, då den bjuder ett fullkomnande av den godhet eller fullkomlighet, som in nuce ligger i allt skapat såsom sådant.

Om man åter granskar nominalismens åskådning rörande lagen, så är den av en helt annan art, som är betingad av de allmänna drag, vilka utmärka nominalismens åskådning. Dess innebörd kan anges i tvenne moment. För det första. Den naturliga lagen fattas ej såsom en objektiv och oföränderlig, i ett Guds eviga, oföränderliga förnuft grundad ordning. Och detta är betingat av nominalismens uppfattning rörande Guds vilja såsom en *potentia absoluta*. Ty då Guds vilja är en *potentia absoluta*, en av ingen lag bunden vilja, så kan det ej tänkas, att det hos Gud i hans förnuft funnes en evigt oföränderlig lag (thomismens *lex aeterna*), som utgjorde s. a. s. normen för Guds vilja. Och därmed kan det ej heller tänkas, att det i skapelsen funnes en oföränderlig lag, som utgjorde liksom en reflex av en sådan lag i Guds förnuft. Därmed negeras den tanken, att *lex naturae* innebure en objektiv, oföränderlig ordning. I och med detta är den uppfattningen given, att *lex naturae* kan ändras (*mutari*). Ty om något visst är i ena fallet befallt, så kan i ett annat fall raka motsatsen vara befalld. För det andra. Låt visserligen vara, att det ej finns en lag i betydelsen av en oföränderlig, objektiv ordning, så förhåller det sig likväl så, att det finns en

lag för människan. Och detta är betingat därav, att Guds vilja är en potentia ordinata. Att Guds vilja är en potentia ordinata, innebär nämligen, såsom förut anförts, att Gud ej verkar »omedelbart» utan genom det skapade såsom medel (causa secunda). Så verkar Gud i och genom tingen, och likaledes vill han på ett särskilt sätt verka i och genom den av honom skapade människan. Just därför att människan är en Guds skapelse, genom vilken Gud på ett särskilt sätt vill verka, står människan under en förpliktelse i förhållande till Gud. Det är just i denna förpliktelse (obligatio) att lyda Gud, som den naturliga lagen består. Och detta formala, förpliktelsen gentemot Gud, är det gemensamma i varje bud (praeceptum), som kan ställas till människan. Låt sålunda visserligen vara, att den naturliga lagen kan »ändras», att i ett fall något visst är människan befallt, i ett annat fall kanske motsatsen. Det gemensamma är dock förpliktelsen gentemot Gud, och det är i denna förpliktelse, som den naturliga lagen består.

#### *Kunskapen om det goda och kunskapen om lagen*

Om man betraktar realismens uppfattning rörande kunskapen om det goda, så är den betingad av det sätt, på vilken den uppfattar det goda. Ty då den utgår ifrån, att godheten eller fullkomligheten är något, som är ontologiskt närvarande i tingen, så följer därmed, att förnuftets kunskap om det goda består däri, att det fattar en godhet, som objektivt existerar i tingen. På samma sätt som det teoretiska förnuftets kunskap består däri, att det fattar ett i tingen själva inneliggande varande, på samma sätt består det praktiska förnuftets kunskap däri, att det fattar en i tingen själva inneliggande godhet eller fullkomlighet.

På ett helt annat sätt förhåller det sig, om man betraktar nominalismens åskådning. Innebörden av dess åskådning i denna fråga kan anges i tvenne moment, vilka direkt svara mot vad som förut anförts rörande den teoretiska kunskapen. För det första. Enligt nominalismen kan man, såsom förut anförts, ej såsom det hos realismen sker, tala om en i tingen själva inneliggande ontologisk godhet. Därmed är det givet, att det kan vara fråga om ett gott, endast i och med att det mänskliga subjektet i sitt förnuft (och sin vilja) uppfattar något såsom gott. För det andra. När människan i sitt förnuft (och sin vilja) uppfattar något såsom gott, så är det dock något utanför människan, ting och gärningar i skapelsen, som uppfattas såsom goda. Så är förnuftet i sin uppfattning av något såsom gott dock inriktat på det, som existerar utanför människan.

Det återstår nu att granska, huru förnuftets kunskap om lagen uppfattas.

Realismens (thomismens) uppfattning ifråga om förnuftets kunskap om lagen



bestämde av dess nyss skildrade åskådning rörande lagen (*lex naturae*) såsom en objektiv, i det varande ontologiskt förankrad ordning. Mot denna dess uppfattning av lagen måste nämligen helt naturligt dess uppfattning rörande förnuftets kunskap om lagen svara. Det finns enligt thomismen i förnuftet såsom praktiskt förnuft ett anlag (en *habitus*), genom vilket förnuftet är anlagt att fatta den objektiva ordningen i skapelsen, d. v. s. *lex naturae*. Denna *habitus* representerar därför liksom ett ljus (*lumen*) i förnuftet. På grund av detta ljus äger därför också förnuftet ett allmänt, i sig objektivt riktigt begrepp om lagen och därmed också ett allmänt begrepp om det objektivt goda. Det är i ljuset av detta allmänna begrepp om det goda (resp. det allmänna begreppet om lagen), som förnuftet betraktar allt det, som det i tingen uppfattar såsom gott. Låt sålunda visserligen vara, att förnuftet, såsom realiter ofta sker, felaktigt uppfattar, vad det godas allmänna begrepp (resp. lagens ordning) i det enskilda fallet innebär. Under allt detta kvarstår dock i förnuftet det allmänna begreppet om det goda, och det är detta det godas allmänna begrepp, som är förutsättningen för varje förnuftets akt, i vilken det säger, att det eller det är gott. På detta sätt finns det dock i förnuftet en allmän, konstant dragning mot det goda.

Om man åter betraktar nominalismen, kännetecknas den av en helt annan åskådning. Tvenne ting äro här att framhäva. För det första. Det har förut framhävts, att lagen enligt nominalismen ej, såsom det i thomismen förutsättes, representerar en objektiv, i tingen ontologiskt förankrad ordning. Men i och med att nominalismen negerar denna thomismens åskådning, måste den också negera thomismens mot detta svarande uppfattning av (det praktiska) förnuftet och dess kunskap om lagen. Ty om det ej finns någon dylik, objektiv ordning, så kan det ej heller vara fråga om, att det i förnuftet funnes någon *habitus*, genom vilket förnuftet vore anlagt att fatta en sådan ordning. I och med att nominalismen avvisar thomismens uppfattning av lagen, måste den därför också avvisa tanken på en i förnuftet medskapad *habitus*: det finns ej i förnuftet någon sådan medskapad *habitus*. För det andra. Under allt detta förhåller det sig dock så, att människan äger förnuft och att hon, i och med att hon äger förnuft, bildar sig ett begrepp om lagen (*lex naturae*). Och detta är, såsom förut anförts, betingat därav, att människan såsom en av Gud skapad varelse ej kan undgå att vara förpliktad gentemot Gud. Därför bildar sig förnuftet ofrånkomligen den föreställningen, att det eller det är befallt (*praeceptum*) och det eller det är förbjudet (*prohibitum*). Det är just i den ofrånkomliga föreställningen, att det existerar en sådan förpliktelse (*obligatio*), som förnuftets kunskap om lagen består. Men denna förnuftets kunskap innebär ej, att förnuftet ägde kunskap om en objektiv ordning, som hade sin grund i ett Guds oföränder-

liga förnuft. Ty kunskapen om lagen består just i det »formala», att det är människan något befallt, resp. förbjudet. På grund av detta säger sig också förnuftet, att den eller den synliga och förnimbara gärningen är befalld, den eller den förbjuden. Men då lagen härvid uppfattas såsom formal, d. v. s. såsom innebärande en förpliktelse till den eller den synliga gärningen men däremot ej uppfattas såsom en ordning, som visade hän på ett Guds eviga, oföränderliga förnuft, så innebär detta, att kunskapen om lagen ej såsom sådan kan höja människan upp mot en sfär, ovanför det synliga och erfarbara.

*Förnuftet kan ej äga någon evident kunskap om Gud*

Enligt thomismen är det för förnuftet möjligt att vinna en visserligen ofullkomlig men dock i och för sig riktig kunskap om Gud. Och denna dess åskådning är betingad av dess allmänna, i det föregående antydda metafysiska förutsättningar. Den ordning eller förnuftsmässighet, varmed tingen i sitt vara äro konstituerade, har nämligen sin förutsättning i förnuftet hos Gud och är liksom en reflex av detta. Och likaledes representerar lagen (*lex naturae*) en objektiv ordning, som har sin förutsättning i Guds förnuft och är liksom en reflex av detta. Allt detta innebär, att det finns en analogi mellan det i skapelsen existerande och Gud. I och med att förnuftet äger kunskap om det skapade, har det därför också möjlighet att indirekt, på analogisk väg även vinna en kunskap om Gud. Det vinner kunskap om Gud (Guds förnuft) såsom den högsta orsak (*causa prima*), i vilken allt varande äger sin grund. Och det vinner kunskap om Gud såsom det högsta ändamål (*causa finalis*), mot vilket allt skapat är ordnat hän. Och överhuvud förmår förnuftet att utifrån det, som utmärker det skapade, vinna en viss, analogisk kunskap om Gud och hans egenskaper.

Enligt nominalismens åskådning däremot finns det, såsom förut anförts, ej någon i tingen innerliggande, universell ordning, vilken visade hän på ett Guds eviga, oföränderliga förnuft. Ej heller representerar lagen en objektiv, ontologiskt förankrad ordning i skapelsen, som kunde visa hän på ett Guds eviga, oföränderliga förnuft. Allt detta innebär, att det enligt nominalismen ej existerar någon analogi mellan det skapade och Gud. Därmed är det givet, att det för förnuftet ej är möjligt att utifrån kunskapen om det skapade på analogisk väg vinna en kunskap om Gud. Visserligen kan (det teoretiska) förnuftet i sin kunskap uppfatta, att det är ett samband mellan ett ting och ett annat; det kan t. ex. säga sig, att det ena tinget är orsak till det andra. Men då det samband mellan det ena tinget och det andra, som förnuftet så fattar, såsom förut anförts, ej har den innebörden, att det funnes en i tingen innerliggande, universell ordning,

som visade hän på Guds förnuft såsom orsak, så kan förnuftet utifrån sin kunskap om tingen ingalunda bevisa, att det finns en Gud, eller vinna en evident kunskap om en Gud. Förnuftet kan sålunda t. ex. konstatera, att det finns ett orsaksförhållande mellan ett ting och ett annat ting, men det kan ingalunda utifrån konstaterandet av ett orsaksförhållande mellan tvenne förnimbara ting för sig bevisa, att det finns en högsta, osynlig orsak (causa prima), nämligen Gud. Och visserligen äger (det praktiska) förnuftet en kunskap om lagen: det säger sig, att den eller den gärningen är befalld och skall göras, den eller den gärningen är förbjuden och skall ej göras. Men då den lag, om vilken förnuftet äger kunskap, såsom förut anförts, ej har den innebörden, att den vore en objektiv, ontologiskt förankrad ordning, som visade hän på ett Guds eviga, oföränderliga förnuft, så kan förnuftet ej utifrån sin kunskap om lagen (d. v. s. sin kunskap, att något är befallt), bevisa, att det finns en Gud, eller vinna en evident kunskap om en Gud. Förnuftet kan säga sig, att den eller den enskilda, synliga gärningen av lagen är befalld och skall göras, men det kan ingalunda utifrån detta för sig bevisa, att det finns ett högsta, osynligt ändamål (causa finalis), nämligen Gud. — Sålunda är det överhuvud ej möjligt för förnuftet att vinna en evident kunskap om att det finns en Gud och vad denne Gud är.

Dessa nu skildrade tankegångar äro de, som inom forskningen hava mest uppmärksammats, och de behöva därför ej här ytterligare behandlas.

### *Förnuftet äger dock en kunskap om Gud*

Jämte det nu anförda möter man emellertid inom nominalismen vissa tankegångar, vilka vanligen ej alls hava uppmärksammats, och vilka, i de fall då de verkligen blivit uppmärksammade, hava vållat en viss förlägenhet, eftersom man ej förmått förena dem med det nu anförda. Man möter nämligen inom nominalismen den föreställningen, att det dock finns en allmän,oreflekterad kunskap om Gud. I överensstämmelse härmed kan det därför också utan vidare påstås, att kunskapen om Gud tillhör de sanningar, som människan av naturen känner: quod alique veritates naturaliter notae vel cognoscibiles sunt theologicales, sicut quod deus est, quod deus est sapiens, quod deus est bonus . . .<sup>3</sup> Endast om man — vilket inom forskningen ej skett — vederbörligen tager hänsyn till detta, erhåller man en fullständig och riktig uppfattning av nominalismens åskådning.

Allra först är att märka, att i och med att människan äger förnuft, den möjligheten dock är given, att hon kan bilda sig en föreställning om en Gud.

<sup>3</sup> Occam, Sent, prol., q 1, F. Se även Biel, prol. q 1, D.

Genom förnuftet (såsom teoretiskt förnuft) uppfattar människan ett samband mellan ett ting och ett annat, t. ex. att det ena tinget verkar såsom orsak på det andra. På grund härav är möjligheten given, att förnuftet bildar sig en föreställning om en Gud, som uppehåller tingen i deras relativa konstans och är verksam i och genom dessa ting. Genom förnuftet (såsom praktiskt förnuft) uppfattar människan en befallning (ett bud), att den eller den gärningen är befalld, den eller den förbjuden. På grund härav är möjligheten given, att förnuftet bildar sig en föreställning om en Gud, som i och genom lagen riktar sina befallningar till människan.

I realiteten förhåller det sig därför också enligt nominalismen så, att varje människa bildar sig en föreställning om en Gud. Hon bildar sig den föreställningen, att det finns en Gud, som styr tingen och är verksam i och genom dem. Hon bildar sig den föreställningen, att det finns en Gud, som genom lagen riktar sina befallningar till henne, som befäller det eller det och förbjuder det eller det. Så bildar hon sig en föreställning om ett evigt, osynligt väsen, som är vis och rättfärdig o. s. v. Detta är något, som utmärker varje människa. — Men vad som under allt detta ej är att glömma, det är, att när människan gör sig denna föreställning om en Gud, så är det härvid dock ej fråga om något, som människan med sitt förnuft skulle kunna på ett övertygande sätt bevisa; det är m. a. o. ej fråga om en evident kunskap.

Denna nominalismens åskådning rörande den naturliga gudskunskapen liksom den bristande evidens, som utmärker denna, framträder i dess uppfattning av människan såsom imago Dei. För det första. Människan är, i och med att hon äger förnuft (och vilja), realiter imago Dei. Ty i och med att hon äger förnuft, förmår hon uppfatta ett samband mellan det ena tinget och det andra, och förmår hon uppfatta en lagens befallning. Och på grundval härav är det, såsom nyss anförts, möjligt, att hon bildar sig en föreställning om Gud. Så är människan, i och med att hon äger förnuft, realiter imago Dei; d. v. s. hon är skapad sådan, att hon kan äga kunskap om Gud. För det andra. Samtidigt förhåller det sig dock så, att även om människan i och med sin förnuftskonstitution kan bilda sig en föreställning om Gud, så innebär dock denna föreställning ej någon evident kunskap om Gud. Ty även om hon bildar sig en föreställning om en Gud, så är det dock ej möjligt för henne att med det rena förnuftet såsom hjälpmedel överbevisa sig om, att det verkligen finns en Gud eller att denne Gud är sådan, som hon föreställer sig. Men detta betyder ifråga om imago Dei, att även om människan, såsom nyss anförts, realiter är imago Dei, så kan det dock ej medelst förnuftet bevisas, att hon är detta. Ty om det ej med förnuftets grunder kan

evident bevisas, att det finns en Gud, så kan det ej heller bevisas, att människan, i och med att hon äger förnuft, är skapad att äga kunskap om en sådan Gud och leva i gemenskap med honom.

*Det inre sammanhanget i nominalismens åskådning  
rörande den naturliga gudskunskapen*

Det gäller nu att uppmärksamma, vilket det inre sammanhanget är mellan de tvenne drag i nominalismens åskådning rörande den naturliga gudskunskapen, vilka härmed blivit skildrade. — Detta sammanhang är ytterst bestämt av nominalismens syn på förhållandet mellan förnuftet och viljan.

I det fall att förnuftet äger en evident insikt, har viljan, anför nominalismen, ej någon betydelse i detta. Ty om en sanning är evident, inses den, utan att det härvid är fråga om viljans medverkan; och omvänt kan viljan ej heller åstadkomma, att det evident insedda bestrides. Om det alltså förhölle sig så, att kunskapen om Gud vore evident, så skulle följaktligen viljan ej äga någon reell betydelse för uppkomsten av en övertygelse om (tro på) Gud; liksom viljan ej heller negative genom en motsträvighet skulle kunna hindra tro på en Gud. Men på detta sätt förhåller det sig ej ifråga om kunskapen om Gud. Ty den föreställning, som förnuftet bildar sig om en Gud, är, såsom förut anförts, ej evident; det är ej möjligt att med förnuftsgrunder bevisa, att det existerar en Gud eller hurudan denna Gud är. Men just emedan så är förhållandet, kan människan ej medelst det rena förnuftet äga en övertygelse om Gud; utan hon kan äga en övertygelse om (tro på) Gud, endast i och med att hon i en viljeakt bejakar, vad hon i förnuftet på ett icke-evident sätt föreställer sig om Gud. Föreställningen om Gud bildas visserligen, på det sätt, som förut anförts, i förnuftet. Men då det är fråga om en icke-evident föreställning, kan den bliva en övertygelse (tro), först i och med att den av viljan bejakas. Det är just på grund av att icke endast förnuftet utan även viljan är engagerad i detta, som en sådan övertygelse om Gud enligt nominalismen kan vara förtjänstfull. Ty endast en viljeakt, vilken såsom sådan är fri, d. v. s. har möjlighet att å ena sidan acceptera, å andra sidan avvisa, är enligt nominalismen i egentlig mening förtjänstfull; och det är detta, som är förhållandet i människans ställning till den icke-evidenta gudskunskapen.

Men även om det är viljan och endast viljan, som kan verka en övertygelse ifråga om Gud, så förhåller det sig dock under allt detta så, att detta kan ske endast tillsammans med förnuftet. Ty om viljan ej vore förbunden med en föreställning i förnuftet, vore den blind. När viljan verkar en övertygelse om Gud,

så sker det sålunda på det sättet, att viljan bejakar den i förnuftet existerande icke-evidenta föreställningen om Gud. På grund av allt detta har dock nominalismens åskådning den innebörden, att människan medelst sina naturliga krafter verkligen kan äga en kunskap om Gud och övertygelse om Gud; detta ej så att förstå, att människan medelst det rena förnuftet äger en evident kunskap om en Gud, utan så att förstå, att hon äger förmåga att med sin vilja bejaka den icke-evidenta föreställningen om en Gud, som hon i förnuftet äger.

Så kan människan äga en kunskap om Gud, som samtidigt är en övertygelse om Gud, visserligen ej genom förnuftet ensamt men genom förnuftet och viljan i förening. Det är detta, som utmärker nominalismens åskådning rörande den naturliga gudskunskapen.

\*

Om man betraktar det nu anförda, så är det tydligt, att det är på en gång ett samband och en motsats mellan denna nominalismens åskådning och den åskådning, som av Luther företrädes.

Rörande det första. Nominalismen hävdar, att det ej är möjligt att medelst det rena förnuftet ådagalägga, att det finns en Gud och hurudan denne Gud är, och därför kan en övertygelse om eller tro på Gud ägas endast av förnuftet och viljan i förening. Mot detta svarar, att Luther underkänner förnuftets spekulationer rörande Gud och att detta i en viss utsträckning även sker med hjälp av från nominalismen hämtade tankegångar; samt att han däremot betonar, att en rätt kunskap om Gud består i en »cognitio experimentalis», i vilken på en gång förnuftet och viljan äro engagerade.

Rörande det andra. Nominalismen hävdar, att viljan i och med sin frihet äger förmåga att bejaka den i förnuftet givna föreställningen om Gud; och detta betyder, att den äger förmåga att åstadkomma en övertygelse om eller tro på Gud. Så äger människan förmåga, att med sina naturliga krafter (förnuft och vilja) åvägbringa tro på Gud (och kärlek till Gud). Det är just mot detta, som Luther vänder sig. Människan äger ej en sådan frihet, att hon med sina naturliga krafter kunde åvägbringa tro på Gud. När hon med sina naturliga krafter omfattar en tro på Gud, så är denna hennes tro på en Gud enligt Luther realiter en tro på en avgud. Och därför kan en rätt tro på Gud endast genom en nyskapelse av människans naturliga krafter komma till stånd.

# ETT SMÅLÄNSKT HERDABREV FRÅN VÅR REFORMATIONSTID

AV PROFESSOR HILDING PLEIJEL, LUND

## I.

I enlighet med en gammal tradition, som går tillbaka ända till fornkyrkans dagar, pläga kristenhetens biskopar då och då till sitt prästerskap utsända cirkulärskrivelser med allehanda förordningar och förmaningar. I Sveriges kyrka brukar en biskop utfärda en dylik skriftlig hälsning till sitt stifts präster, när han tillträder sitt ämbete som stiftschef.

Dessa herdabrev vilja vara — som Oscar Krook en gång på sitt färgspråkande språk uttryckte det — »en strålkastare, vars ljuskägla spelar och spanar genom tidernas dunkel.»<sup>1</sup> Men även från rent historisk synpunkt äga dessa dokument stort värde. De ge en god inblick i den blivande stiftschefens planer och allmänna livssyn, och de kunna mången gång även skänka belysning åt det då aktuella tidsläget.

Ett högst upplysande tidsdokument utgör det intressanta, hittills icke uppmärksammade herdabrev som den nyvordne biskopen i Växjö Petrus Jonae Angermannus någon gång under 1590-talets senare hälft sände sina »älskade bröder i Herren, församlingsherdarna i Växjö stift, prostar och pastorer» (*dictis in Christo fratribus, viris ac dominis ecclesiarum per diocesis Wexionensem, praepositis et pastoribus*).<sup>2</sup> För att förstå herdabrevets fulla innebörd är det emellertid nödvändigt att något känna till såväl den tidshistoriska bakgrunden som herdabrevsförfattarens markanta personlighet.

## 2.

Det måste ha varit med underliga känslor och många skiftande frågor som den endast trettiosjuårige norrlänningen Petrus Jonae såsom nyvidg biskop våren 1596 anträdde färden från Mälardalens kulturbygd ner till de oroliga

<sup>1</sup> O. Krook, Tre herdabrev, i: Svenska Dagbladet den 21 aug. 1938.

<sup>2</sup> Avskrift i Växjö stiftsbibliotek, sign. 4:0 nr 15.

gränstrakterna i rikets utkant.<sup>3</sup> Hans företrädare levde ännu men hade på grund av sitt vankelmod och sin allmänna skröplighet helt enkelt fått träda tillbaka, blivit — vad vi i våra dagar skulle kalla — tvångspensionerad.<sup>4</sup> Tidsläget krävde nämligen en stiftschef och kyrkoledare av helt annan resning än den avsatte Nicolaus Stephani visat sig äga.

De småländska menigheterna hade nämligen icke brådskat att ansluta sig till den nya reformatoriska åskådningen. Den romerska kultens och de katolska sedvänjornas makt var stark över sinnena. Att alltför radikala omvälvningar i kyrkligt hänseende kunde leda till öppet motstånd visade Dackefejden på 1540-talet. Visserligen betingades detta uppror främst av ekonomiska orsaker, men med dessa social-ekonomiska motiv blandade sig förbittringen över Gustav Vasas hänsynslösa framfart mot allt som var »gammalt och fornt». Kyrkoplundringen i de småländska socknarna i början av 1540-talet utgjorde för smålandsbönderna ett nog så talande vittnesbörd om konungens inställning.<sup>5</sup>

Trots riksdagsbeslut och andra påbud fortsatte kyrkolivet i smålandssocknarna ännu flera årtionden i de gamla spåren. Från predikstolarna och katedrarna förkunnades visserligen det nya evangeliet. Men gudstjänsten var i stort sett föga ändrad, och kyrkoceremonierna bibehölls i stor utsträckning i sin gamla gestalt. Det var också framför allt ceremonierna som voro allmogens så kära.

Under sådana förhållanden var Petrus Jonae rätte mannen att i praktiken genomföra de principer som fastslagits på det för lutherdomens framtid i Sverige så avgörande kyrkomötet i Uppsala år 1593.

Dessa principer voro av dels negativ, dels positiv art. I negativt hänseende gick man så tillväga att man så långt det var möjligt sökte avlägsna eller förstöra helgonbilder och andra medeltida kyrkoprydnader, samtidigt som man bestämt förbjöd alla påviska kyrkobruk och religiösa sedvänjor. Den nyvalde ärkebiskopen Abraham Angermannus företog en kraftig kyrkoräfst, som även sträckte sig in i Växjö stift.<sup>6</sup> I ett brev från samma tid berättar Växjö stads

<sup>3</sup> För Petrus Jonae Angermannus' biografi hänvisas till: Växjö stifts herdaminne, 1 (1921), sid. 18 ff. och 8 (1934), sid. 237; R. Steffen, Petrus Jonae Angermannus etc., i: Samlaren 1899, sid. 3 f.; H. Lundström, Om Petrus Jonae Angermannus' förmenta deltagande i 1600 års bibelkomité m. m., i: Samlaren 1900, sid. 103 och R. Ohlsson, Abraham Angermannus (1946), passim. — För flera påpekanden i det här behandlade ämnet tackar jag prof. S. Kjällström.

<sup>4</sup> R. Ohlsson, anf. arb. sid. 265.

<sup>5</sup> H. J. Holmquist, Reformationstidevarvet (Sv. kyrk. hist. III), 1933, sid. 298 ff.

<sup>6</sup> R. Ohlsson, anf. arb., sid. 272 f.



dåvarande kyrkoherde att visitationen skett »med största möda, omsorg och högsta flit»,<sup>7</sup> även om en del av menigheten ej velat övergiva sina synder.

Ärkebiskopens kyrkoräfst var ett energiskt försök att råda bot på den laglöshet och lösaktighet som vuxit sig stark genom den inre samhällsupplösningen under 1500-talets sista årtionden. Det räcker att i detta sammanhang hänvisa till ett aktstycke från prästmötet i Växjö år 1584. Där klagar den dåvarande biskopen över att »nu i denna tiden sker så mycket ont med allehanda synder och Guds förtörnelse med dråp, hor, boleti, kättjeri och lösaktigt leverne med svalg och dryckenskap, därav allt kommer, såsom alltid dageliga (Gud bättre) höres och spörjes uti denna landsända».<sup>8</sup> Det är en skrämmande bild av tidens allmänna sedeslöshet, vidskepelse och andra förvillelser. Att läget i Småland icke förbättrats vid tiden för Angermannus' visitation, framgår av det öppna brev som hertig Karl utfärdade från Jönköping i januari 1596. Där heter det, att »många store synder och nästan ohörlige ogärningar, både med kätteri, hor, mord, mandråp, lönskeläger och andra svåra synder tage för mycket överhanden i denne landsändan Småland».<sup>9</sup> Här behövdes krafttag för att åstadkomma ett bättre tillstånd.

Positivt sökte kyrkoledningen samtidigt verka genom luthersk undervisning och kyrkotukt. Det viktigaste »propagandamedlet» var därvidlag Luthers lilla katekes. Bibeln var nämligen både för vidlyftig och för svåråtkomlig att användas av gemene man. Men Luthers lilla katekes — den fanns lätt tillgänglig i varje psalmbok och den var ej för omfattande att inläras. Den fick också namnet »den lilla och gemene mans biblia»<sup>10</sup> och den karakteriserades som »summan och kärnan av den Heliga prophetiske och apostoliske Skrift, innehållandes allt det som är av nöden till att veta om Gud samt människones kristelige leverne och eviga salighet».<sup>11</sup> Redan tidigt uppmärksammade reformatorerna betydelsen av att »catechismus skall för de unga och olärda fliteliga övat och

<sup>7</sup> Cit. från R. Ohlsson, *anf. arb.*, sid. 304, vilken bestämmer brevskrivaren som »en prästman i Växjö». Att denne ej kan vara någon annan än Steno Magni (i vars kopicbok, R. A. fol. 104, det odaterade brevet finns i avskrift utan angiven avsändare eller adressat) framgår av följande. I brevet berättar avsändaren, att biskop Petrus Jonae nyss företagit en visitation i tio eller tolv prästgäll och »haffer hafft migh sampt her Erich sin broder och her Nils Nicolaj medh sigh». Av Petrus Jonae »Processus visitationis primae» från år 1596 (utg. i KÅ 1947, sid. 182 av S. Lindholm) framgår, att de i brevet namngivna kyrkomännen och dessutom Steno Magni (= »migh») deltog i denna visitationsfärd.

<sup>8</sup> Tr. i: H. Lundström, *Undersökningar och aktstycken* (1898), sid. 49 f.

<sup>9</sup> R. Ohlsson, *anf. arb.* sid. 276 f.

<sup>10</sup> L. Paulinus Gothus, *Ethicae christianae pars prima* (1617) sid. 31 ff.

<sup>11</sup> Titelsidan till katekesen i *Then Swenska Ubsala Psalmboken* av år 1645.

driven varda».<sup>12</sup> Men det var först efter Uppsala möte som biskoparna mera allmänt författade katekesutläggningar och som man genom energiska förhör kontrollerade katekesundervisningens resultat.

## 3.

Petrus Jonae verkade som stiftschef redan från första stund efter de ovan angivna principerna. Han var ej som bygdens barn bunden av den gamla småländska traditionen. Han stod fri från alla hänsyn till släkt och vänner och kunde därför lättare genomföra de principer han själv varit med om att fastslå på det så avgörande kyrkomötet i Uppsala år 1593.

I det ovan omnämnda herdabrevet klargör Växjöbiskopen de mycket omdebatterade ceremoniernas innebörd och avgränsning. Det hade kommit till hans öron, skriver han, att man ute i bygderna åter upptagit de ceremonier som kyrkans målsmän nyligen i Uppsala förbundit sig att bortlägga. Dylika förhavanden ute i församlingarna skulle utan tvivel lända »vårt och alle ständers gudeliga upsalske förbund (till vilket vi alle, samt med alle riksens ständer i livet och döden förbundne ärom) till stort men och undergång».

Därför ville han nu ge sina präster besked om vilka kyrkobruk som ägde stöd i Guds ord och vilka som enbart voro mänskliga stadgar. Sedan kunde prästerskapet i sin tur undervisa sina sockenbor därom och därigenom avvärja att dessa tillmätte människors påfund den vikt som Guds ord allena tillkommer och »i så måtto göra sig avgudar och skapade kreatur».

Liksom gamle ärkebiskop Lars och med dennes år 1566 författade skrift »Om kyrkiostadgar och ceremonier» som tydligt föredöme skiljer Petrus Jonae mellan tre slags ceremonier.<sup>13</sup> Det finns sådana som höra till ett rätt kyrkoväsen och tjäna till församlingens uppbyggelse, vidare sådana som i sig själva äro ofarliga och kunna tolereras, om de blott ej skapa vantro och missbruk, samt slutligen sådana, som strida mot Guds ord och av alla kristna måste undflys »likesom förgifft».

Till den *första* gruppen räknar biskopen sådana ting som lända gudstjänsten

<sup>12</sup> Laurentius Petri, Om kyrkiostadgar och ceremonier ... scriffuen ... anno 1566 (1587), sid. 19.

<sup>13</sup> Laurentius Petris skrift återgår, såsom S. Kjöllersström påvisat (Striden kring kalvinismen i Sverige under Erik XIV, 1935, s. 45 ff.), på Erik Falcks år 1558 utkomna arbete »Een kort vnderwijsning om några aff the förnemligaste articlar j then christeligha läron». Denna bok utgör i sin tur en bearbetning av Melanchtonlärjungen Johann Spangenbergers dogmatiska skrift Margarita theologica. Petrus Jonaes herdabrev är sålunda ett nytt exempel på Melanchtons dominerande inflytande i Sverige.

till godo, så att Guds ord och de högvärdige sakramenten kunna obehindrat drivas och övas samt bevaras ifrån all villfarelse. Dit hör att man bygger och håller vid makt kyrkor och »andre skickelige byggnader», att man anordnar klockringning på rätta tider, dagar och stunder och att man håller ungdomen till kyrkogång och gudliga seder samt tillser att den besöker skolor och akademier. Sjukstugor böra byggas och husarma i städer och på landsbygden bliva försörjda, kyrkovärdar och kyrkornas sexmän skola hålla uppsikt över kyrkans egendom samt anskaffa den heliga bibeln och andra nödtorftiga böcker åt kyrkorna. Ävenledes böra prästgårdens ägor och byggnader vidmakthållas.

Allt detta är visserligen ej instiftat av Gud utan förordnat av det kristna folket. Men det är likväl nödtorftiga stadgar, som gudstjänstens rätta vård icke kan undvara. I själva verket äro dessa stadgar inbegripna i de Guds bud och befallningar som påbjuda att allt i församlingen skall skickligt och väl tillgå. Därför ha också våra fäder i gudfruktigt nit byggt kyrkor, skaffat kyrkan ägor, prästen ett bol och klockaren en stom samt gjort testamente till kyrkor, skolor och de fattiga. Den som icke så gör — heter det till sist om detta slag av kyrkostadgar — utan i slika stycken är otrogen, obenägen och vrång och borttager eller förhåller kyrkan och Guds tjänare sin del, han är icke ett fruktsamt träd som bär god frukt.

Utförligast uppehåller sig Petrus Jonae vid den *andra* gruppen. Den är också intressantare ur rent historisk synpunkt. Dit räknar han sådana »kyrkostadgar», som människorna upptänt för att tjäna gudstjänsten till prydnad, ehuru denna i sig själv ingen utvärtes prydnad behöver. Dylika anordningar kunna tillåtas i församlingen, såvitt inte vantro eller missbruk uppstår därav. Som exempel på dylika ceremonier angivas »beläten, kyrkoskrud, brudeprång (= bröllopsfestlighet), kyrkogångsseder, prästens många vandringar vid altaret, kläppningar, upphöjelse, salt, ljus o. s. v.» Alla dessa bruk kunna bibehållas, så länge de äro rena från vantro och missbruk.

Ett undantag finnes. Det är »upphöjelsen» (elevationen), som kommit i misskredit genom den liturgiska striden och nu av Petrus Jonae betecknas som en papistisk villfarelse, med vilken »påven styrker sin vederstyggliga och av-gudiska själamässa, i vilken han borttager den ena delen i sakramentet för gemene man och förändrar det till ett offer för levande och döda.» Målande är hans beskrivning av katolikernas syn på elevationen: »När prästen upphöjer, så föregiva de, att ängeln tager sakramentet ur prästens hand och förer det genom tak, moln och firmament och lägger det fram för Gud, den till hjälp och syndernas förlåtelse som prästen då tänker på, vare sig han är levande eller död.»

Vidare begagnar sig prästen hos de påviska av »händers utsträckning, alta-

rens famntagande och andra vidskepliga åthävor», liksom ville han efterfölja Kristi pina, död och korsfästelse. Detta strider emellertid enligt Petrus Jonae tvärt emot Guds rena och saliggörande ord. Ty Kristi pina och förskyllan är det enda offret som försonar hela världen med Gud. Fördenskull förklarar också aposteln Paulus, att den är förbannad som förlåter sig på något syndoffer eller gör något annat syndoffer. I instiftelseorden höra vi också, heter det vidare i herdabrevet, att Kristus gav oss sin heliga lekamen att äta och sitt blod att dricka, oss till syndernas förlåtelse, och han befallde ingalunda att det skulle sändas tillbaka till honom igen, för att han skulle behålla sitt sakrament.

Petrus Jonae fortsätter sedan med påpekandet att eftersom vi här i Sverige behöllo elevationen (varvid vi dock icke inlade samma avgudiska innebörd däri som de påviske), så ville de påviske nödga oss att även godtaga mässoffret. De sade nämligen att eftersom svenskarna hava det ena som karakteriserar »offer-mässan», nämligen »upphöjelsen», så måste de också vidkännas det andra, nämligen »mässoffret». De hade så när genom denna agitation omstörtat hela religionen i riket. Men riksens ständer besinnade sig och höllo ett allmänt rådslag — det är Uppsala möte som åsyftas — där »genom Guds ord samma liturgiska offermessa blev avdömt». Och för att de påviske ej skulle bedraga och förföra våra efterkommande, beslöt man då även »efter skriftens grund och skäl» att alldeles ogilla och avskaffa elevationen som en »papistisk plantering».

Det framgår tydligt — om man läser brevet i ett sammanhang — att här möter själva kärnpunkten i biskopens budskap till sitt stift. Elevationen utgjorde inte bara en ceremoni bredvid andra utan framstod som själva huvudyttringen av det papistiska väsendet i landet. Därför hänvisar Petrus Jonae med sådan energi till ständernas nyligen fattade beslut, och som bevis på detta besluts giltighet tillägger han att vad som muntligen beslutats det ha sedan »alla ständer, landskap, härader, över hela riket menige man, bönder, borgmästare, landsknektar, hovmän, prästerskap, befallningsmän, adel och ridderskap, herrar, furstar och själva konungen» med sitt ja och beseglingar endröteligen bekräftat. Skulle någon av herdabrevets läsare ute i smålandsbygderna möjligen tvivla på hans ord, så hänvisar han till själva dokumentet som är »troliga uti Uppsala» förvarat.

Därefter anger Växjöbiskopen de bruk som han betraktar »likasom förgift» och följaktligen fullständigt fördömer. I denna tredje grupp möter man hela den hedniskt-medeltida folkfromheten, sådan den alltjämt levde sitt blomstrande liv i de småländska bygderna. Dit räknas att tillbedja helgonbeläten, att hjälpa själar utur skärselden, offra sakramentet för levande och döda, löpa pil-

grimsresor till Svinnegarn och andra undergörande källor samt syssla med lövjeri, signeri och trolldom, vilket allt är ett djävulens påfund.

Till slut upprepar herdabrevet den redan förut givna uppmaningen till prästerna att i sin undervisning lära menigheten skilja »mellan det Gud oss till saligheten upprättat haver i vår Frälsare Jesus Kristus och människors stadgar». Åtskilliga av dessa senare kan man ej undvara, då de äro alla fromma till hjälp. Den som här drager sig undan, han är en falsk kristen och liknar en skeppare som ställer undan »tamp och tyg» och låter skeppet vräkas mot hälleberget, så att alla förgås. Några människostadgar som ej äro direkt nödvändiga kunna gott bibehållas, om de blott ej leda till missbruk — »såsom med upphöjelsen skett är», tillägges det ännu en gång. Inträffa dylika missbruk, »såsom t. ex. att somliga mena sig vara saliga och fromma, därför att de sett sakramentet upphöjas), ja, då måste de obönhörligen avskaffas såsom stridande mot en kristlig tro.

#### 4.

Mot bakgrunden av den ovan skisserade tidssituationen framstår Petrus Jonaes herdabrev som ett av kyrkoledningens många försök att hävda de principer som man enats om vid Uppsala möte. Där hade man fattat ett principiellt avgörande om »kyrkeseder» som stramade åt de tidigare bestämmelserna, sådana dessa framträtt i Laurentius Petris redan nämnda skrift från år 1566 och i kyrkoordningen av år 1571. I de sistnämnda dokumenten var udden närmast riktad mot de puritanska strävanden inom kalvinismen som då vunnit insteg i vårt land. Genom den liturgiska striden och den katolske Sigismunds uppstigande på tronen kom motsättningen att rikta sig mot Rom.

I Uppsala mötes beslut framhölls att vissa ceremonier kommit »i ett stort missbruk», d. v. s. tolkats i romersk riktning. Därför skulle prästerna — liksom biskoparna vid sina visitationer — undervisa allmogon om kyrkobrukens rätta innebörd och förmå den att avstå från deras missbruk. Där emellertid »missbruket icke kunde borttagas med mindre att själva ceremonierna förfalla och utur ögonen förskaffas», borde sådana åtgärder vidtagas, att dessa »ceremonier med tiden, dock utan någon förargelse och buller, i stillhet kunna avläggas».<sup>14</sup>

Denna formulering av riktlinjerna var emellertid så obestämd att den kunde ge rum för olika tolkningar. Därigenom kom hela kultfrågan att dragas in i den pågående häftiga politiska maktstriden.<sup>15</sup> I sin kamp mot den inre och yttre

<sup>14</sup> Svenska riksdagsakter, III, sid. 88.

<sup>15</sup> Se närmare härom: O. Hellström, Elevationstriden och enighetsförbundet efter Uppsala möte 1593 (Kyrkohistorisk årsskrift 1942, sid. 56 ff.).

papismen började kyrkoledningen att ivrigt verka för kyrkoceremoniernas avskaffande. Det hade nämligen visat sig att en upplysningskampanj i Laurentius Petris moderata anda ej ledde till önskat resultat.

Det viktiga kyrkomötet i Uppsala i februari 1595, som ärkebiskopen sammankallade utan att tillfråga hertigen eller rådet, angav taktiken.<sup>16</sup> Mötet började med att bekräfta »den upprättade enigheten» som kommit till stånd i Uppsala 1593 och beslöt att inrätta en särskild »festum concordiae» att hållas överallt i riket. I fråga om ceremonierna bestämdes att »elevatio och de andre ceremonier skulle tillika bortläggas aller senast Johannistid nästkommande (d. v. s. vid sommartiden)». Under tiden skulle prästerna flitigt lära och undervisa folket »varföre man sådana ceremonier bortlägga ville och vad ceremonier hade innebära och varföre man dem både behålla och under tiden bortlägga må och att därutinnan står ingen salighet». I mötets böneskrift till hertig Karl förkortades respittiden för ceremoniernas avskaffande till nästföljande pingst och påpekades att prästerna vid de påbjudna katekesutläggningarna hade goda tillfällen att »lära åhörarna om ceremonierna». Samtidigt skulle biskopar och präster »ju förr ju bättre» i stället se till att alla förbjudna ceremonier bleve bortlagda.

Kyrkomötets ställningstagande blev normgivande för stiftsstyrelsernas aktion i ceremonifrågan. Överallt sökte man på de angivna vägarna bringa reda och enighet i kultfrågan, dels genom att påbjuda avskaffandet av elevationen, dels genom att undervisa allmogen om »den åtskillnad som är mellan Guds ord och människostadgar och mellan de stadgar, som tjäna till en god orden (= ordning), och andra vidskeplige och förargelige tillsättelser» — som orden lyda i en redogörelse av Uppsalakapitlet för dess vidtagna åtgärder.<sup>17</sup>

Flera herdabrev finnas bevarade från denna tid, vilka i Uppsalamötets anda söka för adressaterna — vare sig nu dessa äro ett helt stifts prästerskap,<sup>18</sup> ett kontrakt<sup>19</sup> eller endast en församling<sup>20</sup> — klargöra ceremoniernas innebörd från evangelisk synpunkt. I samtliga herdabrev intager frågan om elevationen stort utrymme. Detta är helt naturligt. »Upphöjelsen», som den liturgiska termen löd på svenska, utgjorde själva huvudsymbolen för det romerska mässoffret.

<sup>16</sup> Svenska riksdagsakter, III, sid. 511 ff.; O. Hellström anf. arb., sid. 80 ff., R. Ohlsson, anf. arb., sid. 238 ff.

<sup>17</sup> Uppsala domk. skriv. till hertig Karl 15 maj 1595, tr. i H. Lundström, Laurentius Paulinus Gothus, I—II (1893), Bil. I. sid. 5.

<sup>18</sup> Ett sådant är Melartopæus' skrivelse 6 dec. 1595, tr. i Kyrkohist. årsskrift 1904. Medd. och aktst., sid. 186 ff., O. Hellström, anf. arb., sid. 87 ff.

<sup>19</sup> S. Kjöllnerström, Kyrkolagsproblemet 1571—1682 (1944), sid. 57, not 13.

<sup>20</sup> Se t. ex. Nicolaus Stephanis nedan nämnda brev till Slätthögs församling.

Så länge gudstjänsten kunde uppfattas som en mässa i romersk mening, måste allt bekämpas som bidrog att befästa denna mening hos menige man. Därför måste elevationen, som ännu av Laurentius Petri ansågs som ett medelting, d. v. s. adiaphoron, i den pågående religionskampen utrotas som ett farligt propagandamedel för romersk åskådning.

Betecknande för alla dessa brev är också att de liksom Uppsalamötet 1595 hänvisa till det år 1593 ingångna enighetsförbundet och därvid betona att detta var en samfällad meningsyttring från alla stånd och klasser i hela landet.

Även den gamle Växjöbiskopen Nicolaus Stephani, Petrus Jonaes företrädare, tog sig före att utsända ett dylikt herdabrev. Från honom finns bevarad en skrivelse till »den kristtrogna och rättsinniga församling [som] i Slette (= Slåtthög, prästegäll boandes är».<sup>21</sup> Den är utfärdad den 12 april 1595, alltså endast ett par månader efter det betydelsefulla Uppsalamötet, där Nicolaus Stephani varit personligen närvarande och där de ledande kyrkomännen förgäves sökt övertala honom att taga avsked.<sup>22</sup>

Även Stephanis herdabrev hänvisar till den förening som nyligen ingåtts av »alle riksens ständer, både adel och oadel, präster, köpmän, krigsmän och bönder» och utlägger sedan ganska utförligt, vilka »ceremonier och kyrkoseder» som äro evangeliskt tillrädliga och vilka som böra bortläggas. I fråga om elevationen framhåller biskopen den ovan såsom normgivande betecknade synpunkten att den från början var en »fri ceremoni», som därför godtagits av både Luther och Laurentius Petri, men att den genom de påvisses »gräseliga avguderer» råkat i vanrykte och därför nu måste avskaffas.

I sin helhet utgör Stephanis herdabrev ett både grundligt och väl avvägt inlägg i den pågående debatten och tyder alls icke på den »decrepitam aetatem et naturae imbecillitatem» som han på Uppsalamötet anklagades för av sina biskopskolleger<sup>23</sup> — om det nu verkligen förhåller sig så, att det är han själv och icke hans energiske domprost Steno Magni som stått bakom detta aktstycke som är utfärdad i hans namn.<sup>24</sup>

I den nu angivna situationen måste även Petrus Jonaes odaterade herdabrev sättas in. Tidpunkten för dess tillkomst kan närmare preciseras. Såsom redan ovan är påpekat, måste Nicolaus Stephani på hösten 1595 träda tillbaka och

<sup>21</sup> Nic. Stephanis skrivelse finns i koncept i Steno Magnis kopiebok (RA). Den är refererad av O. Hellstöm, *anf. arb.*, sid. 91.

<sup>22</sup> Svenska riksdagsakter, III, sid. 513 f. Bland dem som sökte genomdriva Skara- och Växjöbiskoparnas avsked befann sig även Petrus Jonaes, då kyrkoherde och prost i Arboga.

<sup>23</sup> Svenska riksdagsakter, III, s. 515.

<sup>24</sup> Ytterst går väl brevet tillbaka på de anmaningar till de olika stiftens som utfärdats av ärkebiskopen. Se R. Ohlsson, *anf. arb.*, sid. 250.

fick till efterträdare den dåvarande Arbogaprosten Petrus Jonae Angermannus. Denne invigdes strax därefter (26 okt. 1595)<sup>25</sup> men begav sig icke förrän följande vår till Växjö, där han installerades av ärkebiskopen under dennes visitationsfärd genom Småland.<sup>26</sup>

Snart nog efter tillträdet torde han ha utsänt till prästerskapet det herdabrev, som här blivit föremål för undersökning. På sommaren eller senast under hösten 1596 företog nämligen Petrus Jonae en längre visitationsfärd ute i stiftet,<sup>27</sup> och därunder plögade han utförligt avhandla ceremonierna enligt de principer som framställts i herdabrevet (juxta normam nuper pastoribus Wexionensibus a capitulo transmissam).<sup>28</sup>

Petrus Jonaes herdabrev utgör alltså den nye stiftschefens handlingsprogram i den aktuella situationen. Han ansluter sig direkt till den aktionslinje, som hade sin främste förespråkare i hans landsman och gynnare Abraham Angermannus och som han för övrigt själv varit med om att fastställa. Petrus Jonae hade nämligen deltagit ej blott i det stora kyrkomötet 1593 utan även i Uppsalamötet 1595 och i Söderköpings riksdag samma år.

Såsom redan påpekats ansluter sig hans herdabrev nära till Laurentius Petris skrift om kyrkostadgar och ceremonier från år 1566. Men det förligger vissa skillnader, som betingats av den ändrade situationen. I elevationsfrågan intager han självklart den skärpta ståndpunkt som kyrkoledningen enats om vid Uppsalamötet 1595. Betecknande är också hans bedömning av pilgrimsfärderna till den bekanta offerkällan i Svinnegarn.<sup>29</sup> Även Laurentius Petri omnämnde dessa vallfärder i skriften Om kyrkiostadgar och ceremonier. Men han räknade dem till den andra gruppen av ceremonier, d. v. s. de nedärvda traditioner, som kunde tolereras, om de blott icke genom vantro eller missbruk bleve »olideliga och skadeliga, ja, okristeliga».<sup>30</sup> Reformatorn intog denna moderata ståndpunkt, trots att han, enligt traditionen, redan på 1540-talet skall personligen ha inskridit mot denna berömda källkult.<sup>31</sup>

<sup>25</sup> R. Ohlsson, *anf. arb.*, sid. 265.

<sup>26</sup> R. Ohlsson, *anf. arb.*, sid. 272.

<sup>27</sup> Det redan omnämnda odaterade brevet från Steno Magni till ärkebiskopen, som omtalar denna visitation, måste vara författat hösten 1596, när det talar om »thz möthe som i Söderköping stod it åhr sedan» (Söderköpings riksdag hölls i okt. 1595). — En skrivelse av Petrus Jonae (Steno Magnis kopiebok, fol. 105r RA) dat. Algutsboda 23 nov. 1596, är utfärdad under själva visitationen i Uppvidinge härad, enligt vad som uppgives i skrivelsen.

<sup>28</sup> *Processus visitationis primae* (Kyrkohist. årsskrift 1947, sid. 183).

<sup>29</sup> Om kulten vid Svinnegarns källa se: N. Ahnlund, *Svensk sägen och hävd* (1928), sid. 53 ff.

<sup>30</sup> Laurentius Petri, *anf. arb.*, sid. 33 r., 36 v.

<sup>31</sup> N. Ahnlund, *anf. arb.*, sid. 72 ff.



Petrus Jonae för också Svinnegarnskulten på tal. Det är ju i och för sig ganska märkligt att ett kultställe i Mälardalen får plats i ett herdabrev till Smålands präster. Vallfärderna till Svinnegarn voro väl icke särskilt aktuella nere i Växjöstiftet. Orsaken är helt enkelt den att pilgrimsfärderna till Svinnegarns källa, som alltjämt behållit sin starka makt över folkets sinnen,<sup>32</sup> vid Uppsala möte expressis verbis räknades till »gamble superstitiones» och förden skull blevo uttryckligen ogillade.<sup>33</sup> Därför hänförde också Petrus Jonae dem ej till andra gruppen, såsom Laurentius Petri gjort, utan till den tredje gruppen, d. v. s. som »förgift».

## 5.

De negativa bestämmelserna dominera i Petrus Jonaes herdabrev. Detta berodde på att kultfrågan stod i centrum. Men man får inte förbise att även positiva åtgärder påyrkas. Herdabrevet tillhåller nämligen smålandsprästerna även att »fliteliga driva catechismi lära». För Petrus Jonae liksom för hans samtida biskopskolleger var katekesundervisningen a och o i församlingsarbetet. Belysande för den dåtida kyrkoledningens syn äro Melartopæus' temperamentfulla ord i hans redan omnämnda herdabrev: »När catechismus ligger under bänken, om man än predikar och driver evangelium på det fliteligaste, det haver likväl icke den arten, såsom när catechismus med flit driven varder. Förty den heliga catechismus författar (= innehåller) grundvalen korteligen till vår kristeliga tro och religion».

Dessa ord kunde likaväl ha varit yttrade av Petrus Jonae. Ty i den andan talade och verkade han alltifrån sin första tid som småländsk biskop. Steno Magni betygar i det redan omnämnda brevet till ärkebiskopen, att Petrus Jonae redan under sin första visitationsfärd lade stor vikt vid katekesundervisningen. Biskopen hade också, skriver han, »funnit allmogen ganska villig och tämmeligen skickelig, så att de hava största delen lärt sin catechismus och explicationem Decalogi traditum a Luthero, somliga på alle, somlige på meste parten av budorden».<sup>34</sup>

Den undervisning Petrus Jonae meddelat och de erfarenheter han samlat under det första årtiondets visitationer sammanfattade han i det stora katekesarbetet »Cursus visitationis dioecesis Wexionensis», som utkom år 1605 och sedan blev normgivande för katekesundervisningen i stiftet.

<sup>32</sup> N. Ahnlund, *anf. arb.*, sid. 78 ff.

<sup>33</sup> Svenska riksdagsakter, III, sid. 62.

<sup>34</sup> Steno Magnis kopiebok. R. A.

Här är inte platsen att skildra Petrus Jonaes kateketiska insats,<sup>35</sup> ännu mindre hans trettiotvååriga biskopsgärning i en av det dåtida Sveriges mest traditionsbundna bygder. Denna hans livsgärning, vartill det här analyserade herdabrevet utgjorde upptakten, var av sådan genomgripande betydelse, att man utan tvekan kan våga tilldela Petrus Jonae Angermannus äran att ha gjort lutherdomen rotfäst i de småländska bygderna.

<sup>35</sup> Petrus Jonaes kateketiska gärning är utförligt tecknad av S. Lindholm, *Catechismi förfremielse* (1949), sid. 116 ff.

# DEN KRISTNE I DE TVÅ RIKENA

AV TEOL. DOKTOR GUSTAF TÖRNVALL, HÄLLESTAD

Det finns ett alltid återvändande problem i kristenheten, med vilket man aldrig blir riktigt färdig, nämligen problemet om förhållandet mellan kyrkan och världen, eller kristendomen och världen. Förhållandet mellan dessa båda makter sluter inom sig en spänning, som skall upphöra först vid tidens slut. Denna spänning är det normala och återgår i sista hand på Herrens ord: Mitt rike är icke av denna världen.

Framför allt får nu detta problem, som sluter inom sig spänningen mellan kristendom och värld, icke lösas alltför hastigt utan man måste ständigt på nytt kämpa sig fram till en lösning, ty varje tid kräver på sitt sätt en ny bearbetning av eller ett nytt ställningstagande till problemet. Detta grundproblem i den kristna etikens historia är det nu som tillspetsat möter oss i ämnesformuleringen: den kristne i de två rikena.

Under historiens gång ha olika lösningar försökts och kämpat med varandra. Ett lösningsförsök möter oss redan i världsflykten i den gamla kyrkan så som den tillämpades exempelvis av de olika sekterna, montanisterna, marcioniterna och andra, vilka förkunnade sinnevärldens ondska och drogo sig tillbaka från världen på samma sätt som i senare tid Tolstoy och hans anhängare. Ett annat lösningsförsök är katolicismen, där man skiljer de båda världarna i olika hierarkier. Kristligheten tillägges de andliga stånden, medan allt i världen utgöres av ett helt annat stånd.

Vid detta särskiljande av det kristna ståndet är det som Luther sätter in med sin opposition. Den romerska kyrkan sätter å sido ett av de viktigaste kristliga momenten, som ligger däri att Kristi bud äro riktade till alla hans lärjungar, ja till alla människor. Det är här icke fråga om evangeliska råd utan om bud, som gälla för alla kristna människor. Budet är absolut, det finns ingen som icke är förpliktad att lyda detsamma. Denna avvikelse från Kristi bud och befallning, varigenom icke blott människorna utan också det mänskliga samhället splittrats i en religiös och en profan del, har uppkallat Luther till ett väldigt motstånd. Vilken är då Luthers väg?

Det grundfel, som Luther finner i den katolska världsbilden och som han aldrig tröttnar att bekämpa, är blandningen eller förväxlingen av andlig och världslig makt. Ingen hopblandning av dessa två utan särskiljande av dem, tillropar han den evangeliska kristenheten. Låt båda bliva, vad de äro till sin egentliga natur. Kristen rättfärdighet och världslig, Kristi bud och världsordningens få icke sammanblandas, ty en dubbel fara hotar Kristi kyrka, om de icke särskiljas såsom tvenne olika makter:

1. Evangeliet blir förvanskadt och tron kan ej bevaras ren. Det blir icke klart framställt, vad evangelium är.
2. Det blir också bortskymt, vad det är att vara en kristen människa. Kristi bud få icke avtrubbas utan måste bli som de äro.

I skriften Om den världsliga överheten och hur långt man är skyldig att lyda den, griper sig Luther an med problemet om den kristna människans förhållande till de båda rikena, Kristi och världens. Här fastslår han först, att den världsliga makten är en Guds ordning utan vilken sammanlevnaden mellan människorna icke kunde äga bestånd. På ett mycket åskådligt sätt visar han, att det andliga riket icke är Guds enda väg att ingripa i det mänskliga livet, ty Gud är skaparen och han regerar världen genom det världsliga regementet. Hans skapelse är icke blott ett utillstånd utan omfattar också hela det närvarande samhället med dess uppdelning i ämbeten, yrken och stånd.

När detta är klarlagt, kommer Luther till huvudmomentet i sin bevisföring. Just detta att världsordningen är Guds skapelse ger den dess bestämda gränser, som den icke får överskrida. De båda rikena få icke sammanblandas. Vid sidan av det världsliga riket finns det också ett andligt rike, vars gränser icke få överskridas. Också i detta andliga rike härskar Gud med sitt ord och detta ord är detsamma som skapelseordet och måste därför råda över hela samhällskroppen.

Men därmed uppstår den svåra och avgörande frågan om den kristnes ställning, ty han står ju i båda rikena och de regeras på olika sätt. I det andliga riket måste buden upprätthållas i sin fulla giltighet, men i det andra riket måste han föra svärdet. Hur går det ihop? Den kristne strider icke, dömer icke, för icke svärdet, men står samtidigt i de världsliga ordningarna och bekläder här ett bestämt ämbete, som stundom nödgar honom att göra just det som han som kristen icke får göra nämligen strida, döma, föra krig och så vidare.

Hur löser nu Luther denna viktiga fråga? Det gäller ju varken att lämna världen eller att bliva förvärldsligad utan istället att vara både i det andliga och det världsliga riket. Här är det nu viktigt att observera, att Luther icke blott hävdar evangeliets absoluta herravälde över själen utan också lagens rätt såsom ett självständigt och sidoordnat led i Guds världsstyrelse. Man kan säga, att Gud

själv enligt Luther ger lösningen. I båda fallen, i båda rikena är det fråga om ett Guds herravälde. Det världsliga riket är visserligen icke kristligt, men det är *gudomligt*, ty Gud själv är skaparen och Kristus är medskapare även i fråga om det världsliga. Ja det världsliga riket har en prioritet till tiden. Det är det gamla riket, som Kristus har bekräftat. Här i tiden är det nödvändigt att upprätthålla detta rike. Men å andra sidan måste alla kristna underordna sig det andliga riket, ty det är den gudomliga överhögheten själv.

Man inser lätt, att den moderna etiska konflikten mellan en kristen moral och en världsmoral är framsprungen ur en helt annan dualism än den hos Luther. Den har den antika metafysiska dualismen som bakgrund. Det ges en högre och en lägre moral i världen. Att man till sist hamnar i denna olösliga moralkonflikt beror på den sekulariserade kristendomssynen, som i kristendomen endast ser en morallära. Det bärande fundamentet hos Luther är emellertid av helt annat slag.

Så kommer lösningen hos Luther därigenom, att Gud inses vara de båda rikenas upphovsman. Det världsliga riket är icke i sig självt något ont, blott sammanblandningen av de båda rikena är det onda, ett verk av djävulen, som ständigt vill göra ett enda av dem båda. Det epokbildande i Luthers uppfattning även för vår tid kan icke återges bättre än med den av biskop Nygren präglade satsen, att det icke gives någon profan värld i Luthers trossyn.

Luthers lösning innebär alltså icke ett uppspaltande av människan utan i stället ett urskiljande av de båda rikena. Han har helt enkelt upplöst sammanblandningen av de båda rikena och sagt: i båda fallen är det fråga om ett och samma *Guds herravälde*. Gud fordrar *detsamma av människan* i två olika riktningar, ungefär så kan gudsförhållandet i Luthers mening formuleras. Det är icke fråga om två mot varandra stridande krav i en etisk konflikt utan det är i stället fråga om två olika uttryck för Guds majestät, två olika gudomliga ordningar, i vilka människan inordnas. I det andliga riket är Gud den absolute härskaren och människan har endast att höra och lyda. Människan är alltigenom en tjänare, underordnad Guds överhöghet. Även i det andra riket, som kan beskrivas som ett lagens rike, även morallagens rike, är Gud fortfarande den absolute härskaren, men utrymme lämnas jämväl åt människans aktivitet på så sätt att människan insättes i stånd och kallelser av olika slag. I det senare fallet är människan en tjänare åt det stånd eller det ämbete, som hon utövar. Luther kan här erkänna, att det finns ett mänskligt skapande.

Det torde vara ytterligt betydelsefullt, att denna lutherska grundtanke på en mänsklig aktivitet gentemot Gud får komma fram. Lika viktigt som det är, att Guds majestät bevaras okränkvt på alla stadier, över hela världsordningen, så att det alltid måste bli fråga om ett Guds nedstigande, ett Guds realiserande av sin

egen kärlek och rättfärdighet, lika viktigt torde det kunna sägas vara, att lutherdomen befrias från sin ängslan från att utträta något till Guds ära. Denna synpunkt har på ett intressant sätt framhållits av Benny Benktson i avhandlingen om Lagens ämbete. Lutherdomen lider av en hämning, när det gäller plikterna mot Gud, som varit mycket ödesdiger för trons aktivitet.

Luthers lösning fullföljes alltså under hänsynstagande till skapelsetanken på ett helt annat sätt än vad skolastiken förmått. För skolastikerna hade skapelse och urtillstånd varit liktydiga och man hade icke förmått ge ordet skapelse någon annan innebörd än den traditionella tanken på ett begynnelsestadium. Luthers djärva trossyn betyder en brytning med denna historiskt orienterade uppfattning. Skapelsen betyder för Luther hela samhället, sådant detta är ämnat i sin nuvarande, konkreta gestalt. Intet kan klarare visa detta än hans översättning av begreppet *creatura* med begreppet *Ordnung*. Något av denna nya tolkning glimtar också till i den programmatiskt präglade satsen: *Schaffen heisst gebieten*.

Av allra största betydelse i det nuvarande teologiska världsläget är, att denna lutherska »inkarnationsteologi», om man så får kalla den, implicerar en helt annan frontställning i förhållande till värld och samhälle än den som den Barthska reformerta teologien driver fram. I grunden måste lutherdomen ha mycket större möjlighet att komma i rätt och fruktbarande förhållande till samhällsmakterna än den reformerta teologien. Men förutsättningen härför är, att kontakten mellan de båda rikena får ske med koordinationen lag och evangelium som bakgrund. Om så sker, har den lutherska världsbilden förmåga att göra full rättvisa åt samhällsmakterna och samtidigt visa deras begränsning genom sin skapelsetro, sin tro på Gud.

Men å andra sidan måste Kristi bud gälla utan inskränkning. Luther fasthåller alltid kristligheten som ideal och vill att Kristi exempel skall komma till sin rätt. De kristna, säger han, få icke strida. Kristus skulle sannerligen just hjärtligt ta emot mig på den yttersta dagen, om jag som kristen hade rått till krig, utropar han en gång i en av sina predikningar. Detta Luthers ställningstagande är blott en konsekvens av hans positiva syn på lagen såsom ett Guds instrument att utöva sitt världsherravälde.

Men om Luther sålunda funnit lösningen på problemet om den kristne i de båda rikena genom totalkonceptionen av Guds herravälde i två olika former, så uppstår frågan, hur det gått med denna lösning i den senare utvecklingen. Det dröjde icke länge, förrän skapelsetron ersattes med naturlagsbegreppet. Upplysningsteologien talade snart nog om världen som en »*machina mundi*» och med pietismen kom sedan individualismen in som en mäktig bestämmande faktor. Det stora perspektiv, som de båda rikena representerade, blev, om också icke alldeles

förgätet, så dock skjutet åt sidan. Det blev i stället idealismens tur att ingripa med sin spiritualistiska omtydning av samhällsuppfattning och kyrkobegrepp och sist kom sekulariseringen hand i hand med de stora sociala rörelserna. Nu började de toner ljuda, som man exempelvis kan höra hos Rousseau: de kristna hava inget intresse för denna världen med dess nöd utan äro blott inriktade på den eviga världen och det kommande gudsriket. Och på detta sätt utvecklade sig den stora sekulariseringsprocessen under världskrigens tid till sin fulla kraft. Man förstod helt enkelt icke längre reformationens världs- och samhällsbild. Skapelsetron ersattes av ett mänskligt skapande och ett mänskligt världsherravälde förkunnades.

Dock erbjöd sig från spiritualismens och idealismens sida en lösning av konflikten mellan de båda rikena. Kristendomen, sade man nu, är en *inre kärlekskvalitet* hos människan. Genom den enskilda människans förvandling skall evangeliet och kristendomens etos utöva sitt inflytande och fylla de världsliga ordningarna med ett andligt innehåll.

Snart nog kom emellertid en bestämd opposition mot denna kristendomstolkning. Begränsningen av kristendomen till en inre gemenskap mellan människorna är ingen lösning, sade han, utan den betyder blott upprättande av en dubbelmoral. Lutherdomen är född med tvärrikesschemat som en olycklig ärftlig belastning. Och så står man nu vid denna punkt. Vad är att göra? På ena sidan en sekulariserad värld, på den andra en av spiritualismen starkt influerad andlig gemenskap. Läget påminner om det som rådde på Luthers tid, men sammanblandningen mellan de båda rikena är nu en annan än då. Nu är det fråga om ett den världsliga maktens ingripande på det andliga området.

Kan man då helt enkelt föreslå ett återvändande till Luther? Nej, det är omöjligt, men i stället kan man yrka på en *nybesinning* över den trons världs- och samhällsbild, som framträder hos Luther. Som det främsta momentet i en sådan nybesinning kan den insikten betecknas, att begreppet rättfärdighet hos Luther har en dubbelbetydelse. Det måste nämligen betecknas som ett av de största framstegen på den moderna Lutherforskningens område, att man kommit fram till en full värdering av den världsliga rättfärdigheten såsom en Guds skapelse, en rättfärdighet vid sidan alltså av den vanliga motsatsen mellan trosrättfärdighet och verkrättfärdighet. Denna rättfärdighet är nämligen hos Luther uttrycket för hans höga uppskattning av de världsliga ämbetena. Det är hans fasta övertygelse, att det icke är människan utan Gud själv, som handlar genom denna världsliga rättfärdighet.

Det finns emellertid en mycket viktig förutsättning för en rätt förståelse av denna trons samhällsbild. Den kan uttryckas så, att det blott är det *riktiga bruket* av ämbetet eller uppgiften, som låter världs rättfärdighetens gudomliga

prägel framträda. Luther har särskilt under sin senare tid mycket ivrigt betonat detta. Det rätta bruket av ämbetet framstår härvid i första rummet som en troskategori, icke en enbart etisk kategori. Det kan först då bliva tal om ett rätt bruk av ämbetet, när det inordnas under Kristi rättfärdighet och ses under hägnen av syndaförlåtelsens budskap. Säkerligen är det Luthers mening, att redan lagen ger människan vägledning för det rätta bedömandet av ämbetet såsom sådant, medan handlandet i ämbetet i första hand måste ställas in under evangeliets aspekt. Det är nämligen hos Luther så, att själva sammanblandningen av rikena är det svåraste missbruket, som ger upphov till alla andra missbruk av ämbeten och stånd. Även från denna synpunkt kommer man alltså tillbaka till den fundamentala åtskillnaden mellan lag och evangelium.

Troeltsch har en gång påstått, att Luther, i känslan av sin etiks svaghet, skulle ha infogat kallelse-tanken i sitt system såsom ett komplement. Tidigare hade han haft kärlekstanken placerad på samma plats. Genom denna omdaning, menar Troeltsch, har Luther givit upphov till lutherdomens olyckliga dubbelmoral. Detta är emellertid fullkomligt vilseledande, vad Luther beträffar, ty han har aldrig påstått, att en kristens ämbete i världen är något som skulle kunna lösgöras från kristna normer. För den kristne blir det alltid en avgörande fråga, hur han brukar sitt ämbete.

Överhuvud kan ingen fråga i Luthers teologi behandlas utan att tillbörlig hänsyn tages till den grundläggande dubbelaspekt, som de båda rikena, det andliga och det världsliga, representera. Om de förstås på rätt sätt, d. v. s. icke sammanblandas, då ger sig också småningom lösningen av probelemet om den kristnes förhållande i de båda rikena. Med denna världsbild och dess konsekvens om det rätta bruket av ämbetet måste man också möta den stora sekulariseringsprocessen i tiden.



# UTLÄGGNINGENS PROBLEMATIK

AV DOCENT GUSTAF WINGREN, LUND

Det, som i det följande under den mycket allmänna rubriken »Utlägningens problematik» kommer att utvecklas, är i själva verket något mycket speciellt, nämligen reflexioner och anteckningar kring ett par små skrifter av en ung tysk teolog, Gerhard Ebeling, professor i Tübingen. I stort sett måste man om Tysklands teologi av idag säga, att den i en utsträckning, vartill få paralleller från andra håll kunna uppletas, är identisk med Tysklands teologi av igår eller rentav förrgår. Skall man nämna de män, som bland den yngsta teologiska ungdomen sätta blodet i den häftigaste svallningen, så får man nämna två herrar mellan 60 och 70 år, Rudolf Bultmann och Karl Barth. Bägge voro med och gjorde epok redan omkring år 1920, bägge behärskade, var och en på sitt sätt, redan 1930- och 1940-talet. Mellangenerationen i Tyskland saknar i hög grad ett eget andligt ansikte, denna generation har »bekänt» sig och därigenom förlorat sin egenart till den äldre, ledande, parollskapande generationen. Bekännelsekyrkan och den ur hennes kamp framvuxna teologien har just här sitt dilemma: den har besvär med att ställa om sig till det läge, som uppkom efter 1945, och att gripa sig an med de helt nya problem, som öppna sig i nuet. Det torde vara svårt att hitta exempel av liknande art från andra länders teologi. Orsakerna till denna underliga situation ligga i öppen dag. När vi här ha valt Gerhard Ebeling som ämne för vår framställning, så har detta skett av den anledningen, att han representerar ett *undantag* från den ovannämnda regeln. Hos Ebeling bryter en ny problemställning fram. Och det kan möjligen vara av intresse för svensk teologisk publik att höra, hur en sådan ny tysk problemställning tar sig ut.

Men först behöver man väl inskjuta några ord om den kyrkliga utvecklingen i Tyskland. Denna går i stort sett, liksom i Sverige, i konfessionalistisk och i klerikalistisk riktning. Överhuvud är det ett grundmisslag ibland oss här i landet att tro, att den *kyrkliga* strömfåran hos oss under de senaste årtiondena blivit en från tyska fenomen avvikande, en egen, självständig. Här finns praktiskt taget icke något mera betydelsefullt svenskt fenomen på kyrkolivets fält, som inte har sin motsvarighet just i den samtida tyska kyrkan.<sup>1</sup> Detta är så mycket

<sup>1</sup> Detta gäller alltså vårt 1930- och 1940-tal. Däremot finns det originella och självstän-

egendomligare, som vi knappast hade några förbindelser med tyskt kyrkoliv. Antagligen måste förklaringen sökas i det likartade utgångsläget under 1920-talet. Marken var beredd för liknande skördar, och trots frånvaron av livligare kontakt efter 1933 ha därför parallella företeelser framvuxit på båda dessa åkrar. Det är icke vår uppgift att betygsätta ifrågavarande företeelser. Men saken behöver påpekas, för att det, som Ebeling säger och påstår, skall till sin innebörd uppfattas. Däri innesligger också, att det, som han sålunda säger och påstår, i viss mån har med vår egen kyrkliga situation att göra, icke bara med en utländsk och främmande.

Några biografiska data äro också på sin plats. Tysklands existenser under de gångna våldsamma åren äro tämligen obekanta för oss, och uppslagsböcker, matriklar m. m. är det ont om. Gerhard Ebeling är född 1912 och var alltså just under 1930-talet mogen för vetenskaplig utbildning, som han lyckades förlägga till utlandet, till Schweiz, närmare bestämt Zürich, där den också hos oss välkände Fritz Blanke var hans lärare. Doktorsavhandlingen med titeln »Evangeliische Evangelienauslegung» kunde publiceras först 1942, ehuru den legat färdig för tryck tidigare. Denna bok är i sitt centrala parti en undersökning över Luther och dennes skriftutläggning, men ämnet angripes på ett hos oss mindre vanligt sätt. Författaren tar sin utgångspunkt i de gamla evangelieperikoperna och söker först fixera vissa väsentliga drag i den äldre utläggningen av dessa texter, utläggningen *före* Luther. Sedan framställes Luthers evanglieutläggning mot den så vunna bakgrunden. Materialet utgöres främst av Weimarupplagans omfattande homiletiska stoff, utgivna predikningar, uppteckningar, ett för systematiska syften relativt föga utnyttjat material. Resultatet har blivit en bok om Luther, som verkligen kompletterar vårt vetande och som på viktiga punkter låter nytt och överraskande ljus falla även över det, som vi förut visste.<sup>2</sup> En avhandling av denna kvalitet skulle givetvis under normala förhållanden ha

diga svenska insatser under 1900-talets tidigare del, så pass självständiga att de äro tillkomna bara hos oss och icke kunna inordnas som parallellfenomen till den allmänna europeiska kyrkohistorien vare sig i söder eller i väster. Vidare är det värt att påpeka, att den nyssnämnda tesen om vårt senare kyrkolivs parallellitet med det tyska icke kan inverteras. Det finns sålunda åtskilliga företeelser i Tyskland under denna tid, som icke ha någon motsvarighet hos oss. Tesen betyder blott detta, att det hos oss saknas verkligt vägande insatser och att vår utveckling är en produkt av tidsvindarna. Vidare utsäger tesen ingenting om den svenska *teologien* i dess relation till teologien i andra länder. Till det allra viktigaste hos oss under de två senaste decennierna torde nämligen höra just kyrkolivets emancipation från universitetsteologien eller — om man så vill — den senares koncentration på historiska uppgifter.

<sup>2</sup> Det digra verket ingår i serien *Forschungen zur Geschichte und Lehre des Protestantismus* (X: 1). Kritiska synpunkter på författarens tolkning av Luther antydas i min skrift *Predikan* 1949, sid. 203, not 91.

fört sin författare till akademiska arbetsuppgifter, men för Ebelings del kom detta icke ifråga. Han tillhörde bekännelsekyrkan och stod före liksom efter doktorsgraden i prästerlig tjänst. Först efter sammanbrottet 1945 kunde han återuppta sitt vetenskapliga arbete. En mindre skrift, »Kirchenzucht», utgav han 1947, starkt präglad av bekännelsekyrkans speciella problem och svårigheter.<sup>3</sup> Samma år blev han professor i kyrkohistoria i Tübingen. Och i år, 1950, blev han huvudredaktör för den återuppståndna »Zeitschrift für Theologie und Kirche».<sup>4</sup>

Ämnet kyrkohistoria omfattar som bekant i allmänhet vid universitet på kontinenten även dogmhistoria. Ganska ofta har man två professurer i kyrkohistoria. Åtskilliga kyrkohistoriker äro ur vår synpunkt inte alls kyrkohistoriker utan rena idéhistoriker eller dogmhistoriker. Och omvänt: våra systematiker äro ofta ur kontinental synpunkt inte alls systematiker utan rena historiker, emedan hela deras problematik gäller dogmhistoriska frågor, Luthertolkning, patristik osv. Ställer man det ena samman med det andra, så kan man säga, att Ebeling rätt friktionsfritt passar in just i våra svenska *systematiska* problemställningar, däremot inte alls i de kyrkohistoriska. Detta gäller också den första av de tvenne skrifter utav honom, med vilka vi något mera ingående skulle göra oss bekanta, »Kirchengeschichte als Geschichte der Auslegung der Heiligen Schrift», utgiven 1947.<sup>5</sup> I denna bok är det alltså ett rent metodologiskt, vetenskapsteoretiskt intresse, som står i förgrunden.

Man skulle kunna säga, att Ebeling vill avslöja det systematiska innehållet i vår vanliga kyrkohistoriska, idéhistoriska betraktelse utav det förflutna. Utgångspunkten för denna betraktelse är människornas religiösa tro. Går man till grunden, upptäcker man i utgångspunkten inte bara en *annan* syn än den, som vår i bibelteologi och reformationsteologi skolade systematik arbetar med, inte bara en med denna fredligt sidoordnad, »rent historisk» syn, utan en denna motsatt, en som *upphäver* den systematiska teologiens fundament: ordet. Att den förment blott historiska betraktelsen så kan komma i strid med den systematiska teologien beror på att den inte är »rent historisk» utan själv systematik. Det moderna tänkandet i religiösa ting, från vilket tänkande den kyrkohistoriska forskningen diskussionslöst utgått, är nämligen enligt Ebeling »eine radikale

<sup>3</sup> Av intresse är även Zur Lehre vom triplex usus legis in der reformatorischen Theologie, i Theol. Literaturzeitung 1950, sp. 235—246, där en ingående och stoffrik framställning av Melanchthons och Luthers positioner i frågan om lagens bruk ges.

<sup>4</sup> Ärgången 1950 får numret 47. Bland utgivarna märkas dessutom Ernst Käsemann, Martin Noth och Hanns Rückert. Tidskriften skall komma med tre häften om året. Till tidskriftens allmänna syfte återkomma vi strax.

<sup>5</sup> Ingår i serien Sammlung gemeinverständlicher Vorträge (189).

Form des Schwärmertums».<sup>6</sup> En speciell dogmatik, den spiritualistiska, ligger i tänkandets botten och framtvingar en grundsyn på händelser och människor, vilken direkt *upplöser* trons syn på händelser och människor. Nu står den protestantiska teologien inför denna svärmiska betraktelses kris, inför insikten, att slutet på denna attityd mot det förflutna är hela kyrkobergreppets sönderfall. Dit måste »das Schwärmertum» leda, ty detta ligger redan i starten: spiritualismen har ingen kyrka. Men därmed är också själva begreppet »*Kirchengeschichte*» urholkat.

Irritationen inför det, som idag kallas »liberalt», har här sin rot. Den utväg, som man i allmänhet väljer i krisen, är ett högst allmänt återupplivande av Kyrkan. Den lutherska romantiken, den lutherska konfessionalismen i nutiden är ett utslag av reaktionen, längtan till Rom ett annat. Dessa tvenne äro kanske bittra fiender men de hänga hjärtligen nära samman. Båda uppfatta kyrkan som en institution, och ingendera tänker sig egentligen en »*Kirchengeschichte*»: kyrkan kan växa och gå tillbaka, som ett träd kan växa och förkrampa. De biologiska kategorierna träda i de historiskas ställe. Det vetenskapliga sysslandet med kyrkohistoria och med teologi överhuvud har intresse som en avvärjningsrörelse mot häresier. På det hela taget är historisk forskning icke ett stöd för kyrkan utan ett hot, en farlig avslöjare, som upptäcker förändringar, upptäcker att den förment eviga auktoriteten uppkommit då och då. Det är principiellt likgiltigt, om denna totalsyn på kyrkan sätter påven i mitten eller Luther och konkordieboken i mitten: i båda fallen laborerar man med det romersk-katolska kyrkobergreppet. När protestantisk teologi flyr in i konfessionalismen, så beror det på att den inte lyckats genomföra en egen, självständig konfrontation med »das Schwärmertum» utan kritiklöst lånar Roms uppgörelse med spiritualismen, övertar Roms attityd på den punkten. De verkliga avgörelserna i dagens teologi falla *icke* på lutherdomens front mot Rom. De verkliga avgörelserna falla på lutherdomens front mot det svärmiska moderna tänkandet. Kunde vår teologi här komma till klarhet, så vore den eo ipso något fritt och naturligt förhandenvarande tredje, som varken vore romersk katolicism eller spiritualism och vars kontur mot Rom vore vida klarare än nu och samtidigt vida mindre häftig i sin avgränsning åt detta håll än nu. Men eftersom spiritualismen redan teologiskt sett är intra muros i våra från upplysningstiden och från 1800-talet nedärvda vetenskaper, så betyder detta, att den avgörande fronten ligger på det metodologiska, vetenskapsteoretiska planet. En helt ny diskussion om de olika teologiska vetenskapernas mening och uppgift är nödvändig. Vår relation till det länge försummade 1800-talet blir en viktigare uppgift, än

<sup>6</sup> Kirchengeschichte als Geschichte der Auslegung, sid. 19.

den nu en tid varit. Vårt enkla nej till det senast förgångna århundradet framstår som en ny variant till det oss i grunden främmande nejett från Rom mot svärmarna.

Men hur skall man då kunna tänka sig en »*Kirchengeschichte*» från reformatorisk utgångspunkt, från *ordets* utgångspunkt, utan att falla i den institutionalistiska gropen och utan att falla i den spiritualistiska? Är här överhuvud någon tredje ståndpunkt möjlig? Ebeling menar, att denna tredje möjlighet inte bara finns utan dessutom är den enda möjligheten. På bägge de andra vägarna upplöstes egentligen kyrkohistorien. Författaren tar sin startpunkt i församlingen såsom konstituerad av ordet, det *utlagda* ordet, det i människoskaran *förkunnade* ordet. Där ordet utlägges, där är kyrkan. Definitionen på den historia, som är kyrkans historia, blir följaktligen: »*Kirchengeschichte ist die Geschichte der Auslegung der Heiligen Schrift.*»<sup>7</sup> Men överblickar man Västerlandets förflutna ur denna synpunkt, skall man snart upptäcka vilken vidd och vilket djup en dylik definition innesluter. Med kyrkans historia såsom organisation blott, med predikans historia, bönböckernas, prästernas, teologernas eller väckelsernas historia låter sig »*Kirchengeschichte*» i ovan angiven mening icke omskrivas. Avsikten att »utlägga skriften», att låta »ordet» komma till sin rätt är tillstädes i ett mycket bredare fältet: här blandas kult och arbetsliv och politik, personlig etisk kamp och krig mellan folk och mellan furstar, folkuppfostran och världsflykt. Den vidgning, som definitionen medför, är ur en synpunkt ingen annan vidgning än det reformatoriska kyrkobegreppets vidgning visavi det medeltida. Kyrkans liv lever i alla kallelser och stånd, dopet realiserar i jordisk samlevnad med nästan. Det viktiga är, att denna syn på kyrkohistorien är *förenlig* med trons syn på historiens gång och icke representerar ett främmande, trossynen upplösande betraktelsesätt. Å andra sidan är den kyrkohistoriska synen fullt brukbar såsom en vanlig vetenskaplig arbetsmetod: de historiska företeelserna betraktas ur en speciell synvinkel, som är en annan än inom historievetenskapen i allmänhet men som är fullt tillgänglig för iakttagelse och objektiv argumentering, nämligen ur skriftutläggningens synvinkel, den i varje enskild tid på sitt sätt fungerande skriftutläggningens synvinkel.

De intressantaste perspektiven öppna sig onekligen för vår svenska teologiska debatt, om man konfronterar detta ebelingska inlägg med problemläget inom *systematiken*. Ty här kan en *kritisk* måttstock anbringas på det historiska förloppet, nämligen Skriftens budskap självt. Detta är ju meningen med »motiv-

<sup>7</sup> Ibid., sid. 22. Om utläggningens *riktighet* säges därmed ingenting.

forskningen». Åtskilliga punkter av stort principiellt intresse kunde här upp- tagas till diskussion, bl. a. relationen mellan dogmatik och etik, vidare relationen mellan den historiska betraktelsen och den systematiska, men allt detta skulle leda oss något på sidan om Ebeling och den för honom säregna problematiken. I stället för att diskutera dessa ting kasta vi en blick på den aktuella systematiska teologien i det evangeliska Europa, så som den faktiskt arbetar.

*Alla* de olika gestalter, i vilka den gängse teologien framträder, kunna ses som lösningsförsök till det stora problemet: vad är idag »Auslegung der Heiligen Schrift»? Uppgiften att verkligen säga, vad Skriften säger, säga det utan förorening, utan inblandning av främmande element, denna uppgift har inte somliga ställt sig till skillnad från andra, som fatta uppgiften annorlunda, utan *alla*, praktiskt taget *alla*, ha ställt uppgiften så. Något mindre klart är möjligen sakens andra sida fattad i sikte, alltså uppgiften att för *de* människor, som *nu* leva, säga vad Skriften säger, uppgiften att verkligen *utlägga* Skriften. Men om man närmare granskar, hur man överallt går tillväga, hur man förklarar, hur man bringar ordets innehåll i relation till annan erfarenhet, så torde man också härvidlag kunna med rätta påstå, att *alla* ställa den allmänna uppgiften på samma sätt. Även vår svenska teologiska problematik kan infogas i denna generella bild av evangelisk teologi i världen av idag; både våra exegeter och våra systematiker få trots allt rum i den frågeställningen. Men framför allt är det så beskrivna problemläget typiskt för teologien på kontinenten.

Barths »Theologie des Wortes» och Bultmanns »Entmythologisierung» komma från var sitt håll och kollidera med varandra inne i detta problem: vad är »Auslegung der Heiligen Schrift?»<sup>8</sup> Den förre trycker på det objektiva, på ordets innehåll, och har stora svårigheter inför uppgiften att låta ordet komma *hit* och bli mänskligt, såsom det är i Jesus Kristus. Den senare startar i vår moderna begreppsvärld och vill bortskala de mytologiska dragen i Nya testamentet, men han bortskalar uteslutande i det syftet, att det äkta »kerygmat» skall nå oss och träffa oss. Hans svårighet är den motsatta: ordet blir blott mänskligt, tycks det — gudomen förflyktigas. Doketismen och dynamismen representera tydligen en ständigt återkommande frestelse för teologien, alltid i denna tvehövdade gestalt. Uppgiften att utlägga *Skriften*, men verkligen *utlägga* Skriften, den uppgiften ställes på nytt för varje tid. Och den uppgiften är bara en fixering av detta, att *kyrkan* i varje tid vill bli till, eftersom Gud blev människa i Kristus.

<sup>8</sup> Såväl till sina intentioner som till sin allmänna verkan är Bultmann genom sitt avmytologiseringsprogram att betrakta som systematiker, den i Tyskland jämte Barth betydelsefullaste systematikern, ej blott som exeget.

Därmed ha vi fått sikte på vissa väsentliga drag i den innevarande teologiska situationen. Alla linjer peka mot en och samma punkt: utläggningens problem. Eller för att begagna det vanliga slagordet: alla linjer stråla samman i det *hermeneutiska* problemet. När Ebeling och kretsen kring honom nu i år ge ut första häftet efter kriget av »Zeitschrift für Theologie und Kirche», så säges det också programmatiskt i den bifogade anmälan, att hela tidskriften skall ägnas åt detta problem, hermeneutikens problem. Så vidsträckt som denna uppgift är, råder det intet tvivel om att en sådan målsättning för en tidskrift är fullt tillräcklig. Lyckas redaktionen förverkliga sittt program, finns det all anledning att i fortsättningen hålla sig någorlunda underrättad om de kommande årgångarnas innehåll. För tillfället knyter sig det största intresset kring det bidrag, som inleder det första häftet, Ebelings egen artikel med titeln »Die Bedeutung der historisch-kritischen Methode für die protestantische Theologie und Kirche».<sup>9</sup> Här ha vi den andra skriften, som i vårt svenska läge påkallar uppmärksamhet. Och nu rör det sig inte mera om ett blott metodologiskt problem utan också om ett kyrkligt. Författaren infogar nämligen här i sammanhanget den överallt i den protestantiska världen framträdande tendensen till klerikalisering och konfessionalism.

Först konstaterar Ebeling som ett faktum, att teologien under de senaste årtiondena genomgående sökt sig tillbaka till den reformatoriska ansatsen, under kritik av de mellanliggande skedena. Inför detta fenomen ställer han frågan, huruvida ett återvändande till 1500-talet överhuvud är möjligt, en fråga som han givetvis besvarar nekande. Som ett huvudhinder i vägen för varje repositionsteologi står den historiskt-kritiska metodens uppkomst och genombrott. Den nya potens, som bryter fram med 1920-talets början, är, menar förf., en ännu i denna dag icke fullt genomtänkt faktor, som betyder något verkligt nydanande och friskt i jämförelse med de närmast föregående århundradena och som otvivelaktigt har sin upprinnelse i reformationens källsprång, alltså icke i Luther eller i Calvin utan i själva skriftordet.<sup>10</sup> Men detta nya har ännu inte hunnit besinna sig på sig självt. Och detta nya har i stort sett ännu icke verkat utanför teologien, det har inte nått fram till kyrkolivet. Slutligen: detta nya satte sig från början på tvären mot 1800-talet. Den enkla negationen av 1800-talet är det nuvarande teologiska lägets största svaghet.<sup>11</sup> Men söker man fixera den punkt i 1800-talet, vilken den nya teologien klart måste ta ställning till, så blir det just denna faktor: den historiskt-kritiska metoden. Och Ebelings tes är den,

<sup>9</sup> Zeitschr. f. Theol. u. Kirche 1950, sid. 1—46.

<sup>10</sup> För oss i Sverige börjar väl det nya inte 1920 utan redan 1900, med Einar Billing.

<sup>11</sup> Zeitschr. f. Theol. u. Kirche 1950, sid. 8.

att endast ett restlöst accepterande av den historiskt-kritiska metoden låter den reformatoriska ansatsen utveckla sin fulla inneboende kraft. Tvekan på denna punkt, restriktioner och halvmesyurer leda oss ner i den förreformatoriska teologien — även om det t. ex. är luthersk ortodoxi, som sättes i högsätet. Ty såsom auktoritet *contra* den historiskt-kritiska metoden är den lutherska kyrkan principiellt samma slag av kyrka som påvens kyrka, en kyrka med »säkringar», en kyrka utan ordet, en kyrka med förvarade, deponerade, överantvordade tillgångar.

»Auslegung» är för Ebeling ett mycket omfattande begrepp. Ställer man frågan, hur det i Jesus Kristus skedda blir närvarande *nu*, så ställer man en fråga om »utläggningen», en hermeneutisk fråga. *Successio apostolica* är sålunda ett svar på det hermeneutiska problemet.<sup>12</sup> Det våldsamma i reformationen framträder däri, att alla sådana i *kontinuitet*stanken bottnande svar på den hermeneutiska frågan sönderbrytas och att hela svaret blir detta: det i Jesus Kristus skedda är här i *ordet* och *tron*. Så snart man gör om detta svar till en luthersk läroauktoritet *contra* påven är man ute ur ordet och tron och inne under samma makter, från vilka skriftordet i reformationen befriade — då bygger man på människoverk igen, och i hjärtat tvivlar man på hela företaget. I hjärtat längtar man till Rom, man avundas katolikerna. Skall grunden läggas på det viset, så får man gå till skolastiken och lära sig bygga där och sedan får man, med dåligt samvete, resa upp en efterapning inom protestantismens ram. Men, hävdar Ebeling, grunden skall inte läggas på det viset. Man har att frimodigt bejaka ordet allena, mottaget i tron allena, utan säkringar, utan verk, utan synliga stödjepunkter. Tryggheten ligger icke i något säkrare än *tron* utan just i tron ensam som griper om ordet och som fogar sig i att vara vad den är: tro.

Sålänge vi i det innevarande teologiska läget värja oss inför den historiskt-kritiska metoden, så länge värja vi oss inför *trons* väg och kräva en säkrare, en på faror tömd väg. Att bejaka denna historiska syn på Skriften och tvärsigenom denna syn fasthålla vissheten, att Gud inne i den av Skriften predikade gärningsräckan handlat på ett slutgiltigt sätt med hela sin mänsklighet och alltså även med mig, att så bejaka denna historiska skriftsyn, det är att på nytt träffa *samma* avgörelse, som reformatorerna träffade *contra* Rom under 1500-talet. Fronten ligger idag åt ett annat håll men är dock samma front.<sup>13</sup>

Som man ser är det här ifråga om den historiskt-kritiska skriftsynen samma struktur i Ebelings tankegång, som det var ifråga om kyrkohistoriens metodproblem. I båda fallen förlägges det avgörande problemet icke till interkonfes-

<sup>12</sup> Ibid., sid. 19 f.

<sup>13</sup> Ibid., sid. 20 f., 35 f., 39 f. och 42.



sionella uppgörelser utan i stället till uppgörelser med det moderna tänkandet. Nu kunde man sammanställa huvudteserna från dessa bägge småskrifter utav Ebeling och fixera en kritisk fråga till författaren ungefär på följande sätt: är icke den historiskt arbetande exegetiken en likadan vetenskap som den kyrko-historiska forskning, vilken Ebeling betecknar som »eine radikale Form des Schwärmertums»? Har icke denna exegetik på förhand sin dogmatik, som upplöser Skriftens egen kerygmatiske substans? I så fall ställer den sålunda inga historiska fakta fram för oss utan den trycker en religiös ideologi på det behandlade stoffet, en falsk, främmande, obiblisk ideologi. Denna kritiska fråga fixerar Ebeling själv, upprepade gånger.<sup>14</sup> Han söker lösa problemet genom att införa en distinktion mellan »det självklara» och »det problematiska». Det finns vissa självklara ting i nutiden, som icke voro självklara t. ex. i nytestamentlig tid. »Utlägningens» möjlighet vilar på att det därjämte finns mängder av problematiska ting i nutiden. Där skriftutsagorna kollidera mot det, som för oss är fullkomligt självklart, där säga de oss ingenting, men »det problematiska» förhandenvarit ibland oss och i oss lämnar dörrarna öppna för ordets tal in emot oss.<sup>15</sup> Så snart det självklara sättes *absolut* och göres till Verkligheten, omöjliggöres hörandet visavi kerygmat. I det moderna tänkandet uppdyker oavbrutet försöket att förneka »det problematiska» och således låta »det självklara» bli absolut, den antimetafysiska metafysikens försök. Hermeneutiken kan inte lösa sin uppgift utan att behandla detta i grunden filosofiska problem: problemet om den ständigt öppna gränsen mellan »det självklara» och »det problematiska».

Det hermeneutiska problemet visar sig alltså till slut vara det gamla problemet om förhållandet mellan filosofi och teologi. Man kunde bringa hela debatten på en för oss i Sverige och särskilt i Lund förtrogen formel: hur skall man kunna bli av med livsåskådningsinnehållet i filosofien? hur skall man nå fram till en rent *formal* filosofi, som icke stör och nedbryter kerygmat men som dock slår bryggor mellan kerygmats innehåll och övriga utsagor, som vi fälla och som vi bejaka? Här ligger kärnpunkten i den pågående debatten om »Entmythologisierung». Den teologi på kontinenten, som nu växer fram under beroendet av Barth och Bultmann och under den inbördes spänningen mellan dessa tvenne

<sup>14</sup> Ibid., sid. 28—35 och 43—45.

<sup>15</sup> Det är för Ebeling en uppenbar sak, att vad som sålunda säges om utläggningens möjlighet ej endast gäller predikan utan även den systematiska teologien. Med de metodologiska förutsättningarna inom vår tradition i Sverige stämmer detta icke. Ser man däremot på hur vår systematiska teologi faktiskt arbetar, är resonemanget tillämpligt även på teologien. Då ter sig uppdelningen i »meningssammanhang» såsom en form för hävdandet av »det problematiska», och »motivforskningen» ter sig som »utläggning».

influenser, kan icke komma undan uppgiften att ställa problemet om den formala filosofiens möjlighet.

Det finns ingen i den samtida religionsvetenskapen, som ställt detta problem med sådan skärpa som Anders Nygren. Inledningsvis påpekade vi, att den teologiska ungdomen i Tyskland lever i en problemställning, som bestämmes av två män på väg mot de 70 åren, och att det är svårt att på andra håll finna paralleller härtill. Men kanske kunde Sverige ändå vara en parallell. Ty den man, med vars skrifter åtskilliga i vår yngre teologgeneration hårdast arbeta, går dock nu in i sitt sjunde decennium.