

EVANGELIETS AVMYTHOLOGISERING

AV PROFESSOR REGIN PRENTER, AARHUS

Problemet om spændingen mellem det kristne budskabs tidshistorisk betingede dragt og dets av alle historiske omskiftelser uafhængige væsenskerne er ingenlunde nyt. Hvert eneste slægtled må kæmpe med det på sin måde. Hvis evangeliet ikke skal virke som en anakronisme, må der i en vis forstand finde en oversættelse sted av det til vor egen tids sprog og forestillingsmåde. De allerfleste kampe om forkyndelsens indhold, som den kristne idéhistorie fremviser, har i grunden været sat i gang av denne problematik. Thi hvad tvang hærtikerne til deres nyformuleringer andet end trangen til at formulere budskabet sådan, at det virkelig talte tidens eget sprog og var konformt med tidens egen tænkning? Og hvad tvang de orthodoxe til at gøre indsigelse mod disse nyformuleringer andet end deres fornemmelse av, at man ved forsøget på at gøre evangelieforkyndelsen konform med tidens eget sprog og dens egen tænkemåde ikke blot havde forandret budskabets ydre klædedragt, men dets inderste substans, at det ikke var tidens sprog og tænkning, der blev gjort til tjener for evangeliets budskab, men omvendt evangeliet, som blev strakt paa den moderne tænkning og sprogbrugs prokrustesseng sålænge, til det artigt sagde, hvad tidens tænkere allerede havde sagt.

Problemet er — uanset de konkrete formuleringer, det til enhver tid får — altid det samme: Hvorledes undgår vi det alternativ, som synes aldeles uundgåeligt, nemlig: enten at forkynde det bibelske budskab i dets oprindelige substans, men så til gengæld også moderne mennesker aldeles uforståeligt og aldeles ligegyldigt, eller at forkynde sådan, at der i tidens eget sprog tales lige ind i tidens egen problematik, men så til gengæld heller ikke længer forkyndes ægte kristendom. Som oftest er det dette alternativ, som har fremkaldt skellet mellem liberale og orthodoxe tendenser i enhver tids theologiske brydninger. Et »tredie standpunkt» hinsides dette alternativ og

denne skillelinie, som forener theologisk substans med nutidig formulering og derved fører ud over den gamle modsætning mellem orthodox og liberal, er antagelig ikke let at finde; men det er ikke destomindre det, som er evangelisk theologis opgave.

Et forsøg til et sådant tredje standpunkt, som vil forene kravet om konformitet med tidens tænkning og kravet om væsentlig overensstemmelse med det nytestamentlige kerygma, er Rudolf Bultmanns program om evangeliets avmythologisering, sådan som det, antydet i hans tidligere skrifter, med særlig skarphed er formuleret i det lille skrift »Offenbarung und Heilsgeschehen«, som har vakt så stor opmærksomhed i Tyskland og Danmark, åbenbart mindre i de andre nordiske lande.

Bultmanns program tilsigter at være et tredje standpunkt hinsides orthodoxi og liberalisme, for så vidt som han i sit krav om avstrejningen af alle tidshistoriske forestillinger står sammen med den liberale theologi, men i kritikken af den liberale theologis eliminering af den nytestamentlige mythologi, som i realiteten betød en opgivelse af selve kerygmaets substans, og i fordringen om i stedet for denne eliminering at sætte en interpretering af den nytestamentlige mythologi, som skal sikre det væsentlige i det nytestamentlige kerygma, faktisk påtager sig orthodoxiens anliggende, hvad der rent udvortes finder sit udtryk deri, at hans skrift er optaget i den af Ernst Wolf udgivne og af bekendelseskirkelig theologi prægede serie: Beiträge zur Evangelischen Theologie. Programmet går ud på, at evangeliet skal avmythologiseres. Det vil sige: den mythologiske forestillingsdragt, hvori evangeliet optræder i Ny Testamente, må avskrives og erstattes af en existential interpretation af mythologien. Dette program skulde på een gang tilfredsstille kravet på tidsnærhed, da eksistensfilosofien netop er formen for tidens egen selvforståelse, og kravet på nytestamentlig substans, da evangeliet selv — efter Bultmanns opfattelse — efter sin egentlige intention vil være eksistensforståelse og ikke mythologi.

Lader dette program sig gennemføre? Det lyder overmåde bestikkende. Men — alt vil jo afhænge af besvarelsen af to meget betydningsfulde spørgsmål. For det første: Lykkes en konsekvent avmythologisering for Bultmann? Eller bliver der en mythologisk rest tilbage, som ikke lader sig reducere gennem den eksistentiale interpretation? Og hvilken rolle spiller netop denne rest i det nytestamentlige kerygma? Og for det andet: Dækker den eksistentiale interpreterede mythologi virkelig det nytesta-

mentlige kerygmas forståelse av Guds og menneskets situation? Det er disse spørsmål, man ikke må gå for let henover ved bedømmelsen av det Bultmannske avmythologiseringsprogram.

Vi vil se lidt nærmere på disse spørsmål et for et.

Lykkes en konsekvent avmythologisering for Bultmann? Bultmann har set problemet lige i øjnene. Han fordrer selv (*Offenbarung und Heilsgeschehen*, München 1941, s. 34 ff.), at avmythologiseringen skal foretages helt til bunds uden nogen tiloversblivende rest. Man kan ikke klare problemet ved »Auswahl und Abstriche». Det vil kun give en halv løsning. Samtidig ser Bultmann meget godt, da han står ved enden av sit eget gennemførte avmythologiseringsforsøg, at der faktisk er blevet en mythologisk rest tilbage, nemlig talen om en handlende Gud (anf. skr. s. 68). Denne modsigelse mellem programmet og dets udførelse søger Bultmann at avsvække ved at påstå, at denne rest »i hvert fald ikke er mythologi i gammeltdags forstand», nemlig den mythologi, som absolut er umuliggjort ved det gamle verdensbilledes undergang, idet Guds handlen (denne mythologiske rest) ikke er forstået som »ein mirakelhaftes, supranaturales Geschehen, sondern es ist geschichtliches Geschehen in Raum und Zeit» (ib.). Hvorvidt denne adskillelse mellem en til verdensbilledet bundet, supranatural »Mythologie im alten Sinne» og en mythologi, som forlægger Guds handlen inden for den av tid og rum begrænsede historie, tjener til klaring av begreberne mythologi og avmythologisering, lader vi foreløbig stå hen. Her må det være tilstrækkeligt at slå fast, at denne i den ellefte time indførte adskillelse mellem to slags mythologi viser, at en konsekvent gennemført avmythologisering ikke har været Bultmann mulig, og at denne nødudvej med at legitimere en formentlig ikke-supranaturalistisk, men ikke destomindre mythologisk tale om en handlende Gud som udtryk for den nytestamentlige forkyndelses paradoksi (anf. skr. s. 68) selv betyder netop »Auswahl und Abstriche», nemlig udvalg av den med moderne tankegang formentlig forenelige historiske mythologi og avstrejfen av den med moderne tankegang uforenelige supranaturale mythologi. Inkonsekvensen beror på selve opfattelsen av, hvad mythe, mythologi og avmythologisering egentlig er. Derfor må vi gå lidt nærmere ind på disse begreber. Først når de er klaret, vil det være muligt at tage stilling til spørgsmålet om, hvorvidt en avmythologisering overhovedet er mulig og, hvis den er, over-

hovedet vil kunne bidrage til en løsning av problemet angående spændingen mellem kravet om tidsnær forkyndelse og evangelisk substans.

Bultmanns begreber om nytestamentlig mytologi og avmythologisering er ret sammensatte, og kun når man klarer sig de forskjellige komponenter i hans tankegang, kan man forstå inkonsekvensen i den.

Den nytestamentlige mytologi, som det gælder om at interpretere eksistentielt, har ifølge Bultmann en dobbelt oprindelse, dels fra noget formelt, nemlig et mythisk verdensbillede, og dels fra noget materielt, nemlig den konkrete forståelse av frelsetildragelsen i Kristus, som føjes ind i dette verdensbillede.

Til det mythiske verdensbillede hører f. eks. opfattelsen av verden som delt i tre stokværk, himmel, jord og helvede, sådan at det midterste, jorden, samtidig er kamppladsen for de to andre verdener magter, engle og dæmoner, Gud og djævel, og sådan at denne kamp løber mod sin avslutning i en verdenskatastrofe, der skal gøre ende på denne av de onde magter dominerede æon og efter den store verdensdom hidføre den nye av Gud beherskede æon. I kampen inddrages mennesket, idet både djævelen og Gud kan beherske mennesket gennem supranaturale kræfter, som føres ind i mennesket gennem henholdsvis magi og sakramentale handlinger.

Ind i dette mythiske verdensbillede føjes nu den mythologiske opfattelse av frelsetildragelsen, idet frelseren, Jesus Kristus, opfattes — ved hjælp av stof fra jødisk apokalyptik og gnostisk forløsningsreligion — som et præeksistent guddomsvæsen, der iklæder sig menneskeligt kød og blod for at bringe soning for menneskehedens synd og den frelsende erkendelse gennem sin død og opstandelse, der igennem sakramenterne, dåb og nadver, formidler de troende kræfterne til deres eget nye liv, ånden.

Til denne dobbelthet i mytologien av verdensbillede og religion svarer hos Bultmann også en dobbelt begrundelse for avmythologiseringens nødvendighed. Forsåvidt som mytologien rummer et bestemt verdensbillede, er den eo ipso uantagelig, »unglaubhaft», for mennesker, der ikke længer deler dette verdensbillede. Og nu er det jo sådan, at et menneske eller en tidsalder ikke selv vælger sit verdensbillede. Det modtager man fra hele tidens videnskabelige og kulturelle bevidsthed. Det er givet med ens historiske situation. Vi, som lever nu, og hvis verdensbillede er præget av den moderne naturvidenskab, kan simpelthen ikke uden et uærligt sacrificium intellectus repristinere Ny Testamentes mythiske verdensbillede. Der-

med er der straks ud fra det verdensbillede, som nu engang er vor historiske skæbne, det naturvidenskabelige, øvet kritik mod en meget lang række nyttestamentlige forestillinger. De er simpelthen 'erledigt' blot ved den kendsgerning, at de hører et svundet verdensbillede til. Det gælder f. eks. forestillingerne om himmel- og helvedsfart, ånde- og dæmontroen, miraklerne, eskatologiens forestillinger om en avsluttende verdenskatastrofe. Disse forestillinger er 'erledigt' ved den moderne naturvidenskab. Man kan ikke på een gang bruge elektrisk lys og radioapparat og samtidig fastholde sådanne forestillinger (anf. skr. s. 31). Men vort verdensbillede er ikke alene bestemt ved den moderne naturvidenskab, men ogsaa ved den moderne psykologi. Og hvad enten nu denne er av idealistisk eller naturalistisk prægning, forstår den i hvert fald mennesket som en selvstændig personlig virkelighed, ikke som en skueplads for himmelske og dæmoniske magters indgriben. Den mythologiske tale om »ånd» og sakramenter er dermed uforståelig. Det samme gælder forestillingerne om stedfortrædende soning og Jesu opstandelse som befrielse fra døden. Den moderne menneskeforståelse ser mennesket enten som et produkt av rent naturligt virkende kræfter (naturalismen) eller som et væsen, der er ansvarlig for sin egen handling (idealismen). I begge tilfælde er forestillingen om et indgydt kraftstof, som skulde forvandle hans ethiske kvalitet, meningsløs. Det samme gælder tanken om en andens stedfortrædende offerdød. Og opstandelsen er for naturalisten en meningsløshed, fordi døden er livets naturlige avslutning, og for idealisten er den eneste mulighed for evig tilværelse den, der udspringer av hans eget væsens inderste kerne og ikke et andet væsens fysiske genoplivelse (s. 32—34).

Det er altså ikke så helt lidt av den nyttestamentlige mythologi, som således skulde være 'erledigt' allerede ved den kendsgerning, at vi har et andet verdensbillede end det nyttestamentlige. Men verdensbilledets forskellighed er ikke den eneste og ikke engang ifølge Bultmann den væsentligste grund til avmythologiseringens nødvendighed. Thi foruden av et verdensbillede bestod den nyttestamentlige mythologi jo også av forkyndelsen av en konkret frelsetildragelse, Kristusbegivenheden. Og det er jo denne forkyndelse, som er det centrale i den nyttestamentlige mythologi, ikke dens ramme i verdensbilledet. Men forstår man mythologien ud fra dette dens centrum, vil man også se, at det i grunden slet ikke er mythens egentlige intention at give et verdensbillede. Forsåvidt som mythen taler om en

frelsestildragelse — og det gør jo ikke alene den nytestamentlige mythologi! — er dens sigte eksistentielt, ikke kosmologisk. Frelse er et eksistentielt, ikke et kosmologisk begreb. Men hvis frelsestildragelsen — som tilfældet er i de med kristendommen mest beslægtede myther, apokalyptikens og gnosticisomens — er mythens centrum, så ligger der jo allerede i mythen selv et motiv til avmythologisering, d. v. s. til en avstrejfnng av det kosmologiske, av verdensbilledet, og til en eksistentiel interpretation. Og dette motiv forstærkes, ifølge Bultmann, gennem de modsigelser av kosmologisk art, som den nytestamentlige mythologi indeholder: Kristi død som offer contra Kristi død som kosmisk tildragelse; Kristus som jødisk Messias contra Kristus som den anden Adam; den præeksistente Gudssøns kenosis contra Messias' undere som myndighedstegn, præeksistens contra jomfrufødsel o. s. v., o. s. v. (anf. skr. s. 35—37).

Vi vil her stå stille et øjeblik og klare os, hvad det egentlig er for et begreb om mythe og avmythologisering, der her opereres med. Vi bemærker da først en ejendommelig modsigelse, som tilsyneladende ligger i mythens væsen: den er på een gang kosmologisk og eksistentiel. Det mythiske *verdensbillede* er i første halvdel av ræsonnementet noget for mythologi som sådan så væsentligt og så uundværligt, at alene det ændrede verdensbillede gør avmythologisering nødvendig. I anden halvdel av ræsonnementet synes derimod verdensbilledet at være noget accidentielt. Mythens egentlige intention er slet ikke kosmologisk, men eksistentiel. Derfor ligger der i mythens eget væsen et motiv til avmythologisering. Hvad er nu det rigtige? Er det kosmologiske drag, det såkaldte mythiske verdensbillede, noget for mythens væsen konstituerende, sådan at mythen er umuliggjort, når videnskaben tilintetgør dens kosmologiske forestillinger; eller er det ikke sådan, at ikke det kosmologiske, men det eksistentiale, forståelsen av menneskets situation i forhold til det godes og ondes magter, uanset hvordan disse iøvrigt forestilles konkret, er det væsentlige, sådan at mythen med avstrejfnng av det kosmologiske kan tolkes centralt eksistentielt i overensstemmelse med sin egen inderste intention? Bultmann synes at operere med begge svar alt efter, hvad der i øjeblikket synes mest praktisk. Når han polemiserer mod en orthodox theologi, der ikke vil vide av nogen avmythologisering, bliver det kosmologiske noget for *al* mythologi så avgørende, at det simpelthen vil være en uærlighed for et moderne menneske at beholde noget av alt dette. Alt eller intet, ingen Auswahl eller Abstriche!

Med det kosmologiske forsvinder mythologien som sådan. Derfor slagordet avmythologisering. Når Bultmann derimod selv skal i gang med at foretage den eksistentiale interpretation av mythologien, nødes han begribeligvis til, hvis da denne interpretation virkelig skal være en interpretation og ikke en eliminering som den liberale theologis avmythologisering, som Bultmann kritiserer, at fastholde, at mythen i sit væsen er anlagt paa en eksistential interpretation. Thi hvis det ikke ligger i mythens *væsen* at ville give eksistensforståelse og ikke kosmologi, hvis mythologien altså ikke — i skarp modsætning til den nylig givne forståelse av den som *væsentlig* kosmologisk — *væsentlig* er ikke-kosmologisk, eksistential, da er en eksistential interpretation av den slet ingen interpretation, men en eliminering.

Således fører Bultmanns »tredie standpunkt» med front både mod orthodoxi og liberalisme til et flimrende og uklart begreb om mythologi og avmythologisering. Når han står med front imod orthodoxien, bliver for ham det væsentlige i mythologien dens kosmologi, dens verdensbillede, sådan at alene det moderne verdensbilledes eksistens umuliggør en repristination av de nytestamentlige forestillinger. Derfor *avmythologisering*. Bort med *al* mythologi! Standpunktet er typisk liberalt: der argumenteres med naturvidenskab i theologiske spørgsmål! Når han derimod står med front mod den liberale theologi, er mythologien pludselig blevet væsentlig eksistential, ikke-kosmologisk, idet det nu er mythens væsen at tale om menneskets stilling i forhold til den onde og gode magt, sådan at den tillader en eksistential interpretation, der ikke er en omtydning, men netop rammer dens inderste intention. Dette er et orthodoxt standpunkt. Thi hvad vil orthodoxien andet end netop *interpretare* mythen centralt *soteriologisk* imod alle liberale udglidninger i metafysik og kosmologi? Og når Bultmann på denne måde taler om avmythologisering, skulde han, hvis han var konsekvent, i grunden ikke tale om *avmythologisering*. Mythens centrale udtryk beholdes jo i eksistential interpretation, ja, der bliver en meget væsentlig mythologisk rest stående, nemlig forestillingen om en handlende Gud. Men den er naturligvis ikke »Mythologie im alten Sinne», d. v. s. mythologisk kosmologi, og dermed legitimeret. På hele denne fremgangsmåde passer imidlertid titelen avmythologisering kun slet. Der er i virkeligheden ikke tale om en avmythologisering, men om hvad man kunde kalde avkosmologisering, en avmetafycisering av mythen til fordel for en eksistential (soteriologisk) tolkning av den.

Bultmanns standpunkt er altså slet ikke et tredje standpunkt hinsides orthodoxi og liberalisme, men blot et vekslende standpunkt mellem orthodoxi og liberalisme, et liberalt standpunkt over for orthodoxien og et orthodoxt standpunkt over for liberalismen. Derav dets inkonsekvenser. Men derav ses også, at hele begrebet avmythologisering er uegnet til løsningen af det problem, Bultmann har peget på, nemlig adskillelsen af det tidshistorisk begrænsede fra den væsentlige kerne i evangeliets budskab. Thi skulde begrebet avmythologisering være anvendeligt hertil, måtte det kunne forstås sådan, at avmythologiseringen kunde gennemføres konsekvent. Begreberne avmythologisering og mytologi måtte være så klare, at det for mythen væsentlige og det for kerygmaet væsentlige stod som uforligelige modsætninger. Ellers bliver talen om avmythologisering selvmodsigende. Og det er det, den er hos Bultmann. Selve de to begreber avmythologisering og interpretation af mythen (contra eliminering) er uforenelige. Enten avmythologiserer man, og så interpreterer man ikke mytologien. Eller også interpreterer man mythen, men så kan en sådan interpretation ikke kaldes avmythologisering, da enhver interpretation har til opgave at fremhæve det fortolkede i dets væsentlige gyldighed. En virkelig avmythologisering må altid, hvis den skal være konsekvent, være en eliminering af mytologien, sådan som den liberale theologis var det. Men — er Bultmanns »interpretation» måske alligevel ikke netop en eliminering? Er hans standpunkt alligevel ikke principielt det liberale, sådan at han alligevel avmythologiserer evangeliet? Det vil vi få at se, når vi prøver at besvare det andet spørgsmål.

Dækker den af Bultmann ved hjælp af eksistensfilosofiens kategorier foretagne eksistentialt interpretation af den nytestamentlige mytologi virkelig det nytestamentlige kerygmas forståelse af Guds og menneskets situation, eller er den i grunden en eliminering af det væsentlige i det nytestamentlige kerygma? Det er det avgørende spørgsmål ved bedømmelsen af hele Bultmanns avmythologiseringsprogram som af hans teologi overhovedet.

Svarende til forståelsen af den nytestamentlige mytologi som på een gang kosmologi (mythisk verdensbillede) og soteriologi (forkyndelse af frelstildragelsen) fremstiller Bultmann også sin eksistentialt tolkning i to etapper. Over for den mythiske kosmologi står den kristne tilværelsesforståelse som kosmologiens eksistentialt interpretation. Og over for den

mytisk-eskatologiske forkyndelse av frelsetildragelsen står en eksistentiel tydning av Jesu død og opstandelse som »geschichtliche Bedeutung».

Er nu en kristen eksistensforståelse i forbindelse med en vurdering av Jesu død og opstandelse (hvordan denne nu ellers forstås!) som det historisk betydningsfulde moment, som først gør denne eksistensforståelse mulig, virkelig det samme, som det nytestamentlige kerygmas budskap mener med forkyndelsen av Jesu død og opstandelse som de eskatologiske kendsgerninger, der har bragt den nye æon hid? Bultmann mener Ja. Men påstanden er dristig.

Den kristne eksistensforståelse forstår mennesket som bundet til dødens og forgængelighedens verden. Dette forstås ikke som i gnosticisken spiritualistisk som en bundethed til materien som sådan. At mennesket er »kød» vil ikke sige, at det er behersket av sin sanselige natur, men at det vil beherske sin egen tilværelse gennem det synlige. Mennesket vil ikke i »tro» udlevere sig totalt til det usynlige, til den fremtid, som kommer til det udefra, men det vil ved at beherske sit eget livs muligheder gennem herredømmet over det synlige, det, man kan forføje over, gøre sig til sin egen fremtids herre. Det vil sikre fremtiden gennem nutiden. Derfor lever mennesket i bekymring og i selvros (anf. skr. s. 42—44). Sådan er menneskets tilværelse uden for troen, det er en tilværelse i fortabelsen, uden for menneskets egentlige eksistens. Mennesket mister netop sin egentlige eksistens ved at binde sig til det synlige, ved at sikre sig sin fremtid. Thi menneskets egentlige eksistens er troen, udleveretheden til den ægte fremtid, til det usynlige, til »das unverfügbare». Den egentlige eksistens er en »Entweltlichung», en frigørelse fra alt det synlige og »verfügbare» i verden til den rene hengivelse til Gud som den, der alene i hvert øjeblik giver mennesket dets fremtid. Det er denne eksistens i troen, som — ifølge Bultmann — er ment med den nytestamentlige eskatologiske tale om de to æoner. Troen er den nye æons komme. Ånden er troens nye livsmulighed (anf. skr. s. 44—47).

Men hvordan sker nu overgangen fra den uegentlige eksistens i vantroen til troens egentlige eksistens? Svaret skulde ikke synes vanskeligt. For når man har forstået troen i den eksistensfilosofiske kategori »egentlig eksistens», så må man også forstå overgangen fra den ene eksistens til den anden eksistensfilosofisk. Det vil sige: mennesket griber sin egentlige

eksistens i avgørelsen, hvor det vælger at forstå sin eksistens ikke ud fra det, det selv gennem det synlige sikrer sig, men udfra den ægte, uoverskuelige og »unverfügbare» fremtid, vælger at prisgive al sikkerhed og hengive sig til livet i hele dets usikkerhed og uberegnelighed. Overgangen fra uegentlig til egentlig eksistens er menneskets »Entscheidung», dets eksistentielle avgørelse. Det siger Bultmann også. »Der 'Geist' wirkt nicht als eine Naturkraft, und er ist nicht zum Besitz des Glaubenden geworden, sondern er ist die faktische Möglichkeit des Lebens, die im Entschluss ergriffen werden muss» (s. 47). Troen er menneskets »naturlige» holdning, ikke en mysteriøs, supranatural kvalitet (s. 51).

Men denne forståelse av troen som eksistentiel avgørelse stiller Bultmann over for et vanskeligt problem. Bliver der med denne forståelse av troen overhovedet plads for nogen frelestildragelse, nogen kristusbegivenhed? Når troen er forstået som menneskets egentlige eksistens, er den så ikke *en for mennesket som sådan mulig eksistensform*? Og hvad skal så en eskatologisk frelestildragelse til?

Det lykkes i virkeligheden ikke Bultmann at komme til rette med dette ubehagelige spørgsmål, og den løsning, han byder på, er ikke tilfredsstillende. Thi det siger sig selv, at man med et eksistensfilosofisk udgangspunkt også kun kan nå til et eksistensfilosofisk resultat. Interpreterer man den nytestamentlige mythologi eksistentielt, må man gøre det helt igennem. Og nu er det engang sådan, at *begrebet frelestildragelse er inkommensurabelt med den eksistensfilosofiske problemstilling*. Derfor lykkes det ikke Bultmann trods store anstrengelser at få plads for frelestildragelsen i sin eksistentiale interpretation. Den frelestildragelse, han taler om, er ingen virkelig tildragelse, men blot et moment i menneskets eksistentielle avgørelse.

Bultmanns løsningsforsøg går ud på følgende.

Det kan se ud, som om den kristne eksistensforståelse kan sækulariseres, d. v. s. virkeliggøres uden kristusbegivenheden. Jaspers', Heideggers og Kamlahs eksistensfilosofier er faktisk sådanne sækulariseringer. Men det avgørende er ikke, om menneskets egentlige eksistens kan erkendes uden kristusbegivenheden. Det avgørende er, om mennesket selv kan virkeliggøre sin egentlige eksistens, eller om menneskets fortabthed i uegentligheden er så total, at mennesket ikke selv blot gennem erkendelsen av sin egentlige eksistens kan løsrive sig av fortabtheden og virkeliggøre

sin egentlige eksistens. Filosofien mener det første, Ny Testamente siger det sidste. Ny Testamente opfatter fortabelsen, »synden», så absolut, at mennesket ikke selv kan virkeliggøre sin egentlighed. Thi synden er menneskets egenmægtighed, det, at det vil sikre sig sin egen eksistens i stedet for at udlevere sig til fremtiden i dens uberegnelighed. Men ethvert forsøg på selv at virkeliggøre sin egentlighed gennem en beslutning er jo et forsøg på en slags sikring af eksistensen. Det gælder også Heideggers »Entschlossenheit» og Kamlahs »Hingabe». Er mennesket synder, egenmægtigt, i nytestamentlig forstand, da kan mennesket kun modtage sin egentlige eksistens som gave. Og frellestildragelsen, kristusbegivenheden, er netop det, at Gud skænker mennesket dets egentlige eksistens. Kun ved at modtage sin egentlige eksistens som syndernes forladelse kan mennesket blive befriet fra sig selv, fra sin egen egenmægtighed. Men syndernes forladelse kan mennesket ikke virkeliggøre gennem nogen beslutning. Syndernes forladelse er en guddommelig kærlighedsgerning mod mennesket. »Das in Christus sich ereignende Geschehen ist also die Offenbarung der Liebe Gottes, die den Menschen von sich selbst befreit zu sich selbst, indem sie ihn zu einem Leben der Hingabe im Glauben und in der Liebe befreit.» (S. 57.)

Det ser ud, som om Bultmann her på een gang får plads til den eksistentiale tyding af troen og til frellestildragelsens nødvendighed. Men det er også kun tilsyneladende. Løsningsforsøget bærer i sig en indre modsigelse, som bryder igennem, så snart man prøver at tænke tankerne konsekvent igennem. Thi *enten skal syndernes forladelse forstås som ægte begivenhed, og så er den eksistensfilosofiske problemstilling sprængt; eller også er den eksistensfilosofiske problemstilling stadig den bestemte, og i så fald er ordene »frellestildragelse» og »kristusbegivenhed» brugt i uegentlig betydning om blotte momenter i menneskets eksistentielle avgørelse. Der er ingen tredje mulighed.*

Hvis det virkelig er sådan, at mennesket kun gennem en guds kærlighedsgerning, som er en ægte begivenhed, kan nå sin egentlighed, da er begreberne egentlighed og uegentlighed ikke længer tænkt som eksistensmuligheder, men eksistensfilosofiens grundposition er forladt. Thi eksistens er den mulighed for tilværelse, som mennesket virkeliggør i sin avgørelse. At tale om, at mennesket ikke kan virkeliggøre sin egentlige eksistens, fordi det ikke kan løsgøre sig fra sin fortabthed i uegentlig-

heden, er ikke at tale eksistentielt, men mythologisk. Begrebet en eksistens, som skænkes, er ikke en eksistensfilosofisk, men en mythologisk bestemmelse. Både begrebet synd, forstået om en egenmægtighed, som mennesket ikke selv kan sætte sig uden for, når den i skylden er overtaget og ophævet i den egentlige eksistens, og begrebet nåde forstået om en guddommelig handling i egentlig forstand, er mythologiske forestillinger, men ikke eksistensfilosofi. Hvis uegentligheden overhovedet er forstået som en eksistensmulighed, ligger det i dens væsen, at mennesket kan overtage den i skylden og dermed gøre den til en egentlig eksistens. Den forestilling, at mennesket først kan modtage sin egentlige eksistens som *gave*, er, målt med en eksistensfilosofisk målestok, præcis lige så mythologisk som forestillingen om indgydelsen av en pneumasubstans i sjæledybet!

Altså: gøres der virkelig alvor av talen om en frelses-tildragelse og en skænket egentlighed, da har man principielt brudt med det eksistensfilosofiske udgangspunkt og er vendt tilbage til en mythologisk betragtningsmåde.

Men det er imidlertid ikke det, Bultmann gør. Hans tale om frelses-tildragelsen og kristusbegivenheden viser sig ved nærmere eftersyn kun at være metaforiske udtryk for den eksistentielle avgørelse. Det ses av den måde, hvorpå Bultmann taler om korset og opstandelsen som frelsesbegivenheder.

Den nytestamentlige forkyndelse av Kristi korsfæstelse som en eskatologisk begivenhed, som medfører æonernes vendepunkt og derfor aktualiseres gennem dåb og nadver og gennem den reale konformitet med den korsfæstede i livets lidelser og trængsler, skal, mener Bultmann, ikke forstås mythologisk, men »geschichtlich». Denne eskatologiske forkyndelse udsiger, hvilken »geschichtliche Bedeutsamkeit», som tilkommer korsfæstelsen som historisk tildragelse. Man bemærke forskellen mellem de to tyske ord »historisch» og »geschichtlich». Med det første peges på korsfæstelsen som fortidig tildragelse, med det sidste på dens betydning for min nutidige eksistens som »Geschichtlichkeit». »Die mythologische Rede will im Grunde nichts anderes als eben die Bedeutsamkeit des historischen Ereignisses zum Ausdruck bringen. Das historische Ereigniss des Kreuzes hat in der ihm eigenen Bedeutsamkeit eine neue geschichtliche Situation geschaffen; die Verkündigung des Kreuzes als des Heilsereignisses fragt den Hörer, ob er sich diese Bedeutung aneignen, ob er sich

mit Christus kreuzigen lassen will» (s. 62). Denne sætning er yderst vigtig. For den viser, hvad Bultmann egentlig forstår ved frelsetildragelse.

At korsfæstelsen er frelseshistorie betyder altså ifølge Bultmann dette, at den indeholder en »Bedeutsamkeit», som rækker udover den enkeltstående, fortidige tildragelse. Men hvorledes griber denne Bedeutsamkeit ind i min eksistens? Den spørger mig, om jeg vil (NB!) tilegne mig den, om jeg vil (NB!) lade mig korsfæste med Kristus. Det vil sige: som historisk tildragelse har korsfæstelsen blot betydning som *eksempel*. (Bultmann afviser enhver satisfaktions- eller offertheori som mytologi!) Korsfæstelsen avbilder den egentlige eksistens og spørger, om jeg vil gribe den samme eksistens. Troen på den korsfæstede er altså med en middelalderlig terminus forstået som imitatio Christi. Kristi Kors hedder det (s. 62) er en historisk (geschichtlich) Proces (Geschehen), som tager sin Begyndelse (Ursprung) fra Jesu Korsfæstelse som historisk Tildragelse.

Denne forståelse av Kristi korsfæstelse som frelseshistorie er fuldt ud tænkt i eksistensfilosofiens kategorier. Den fortidige korsfæstelse er eksempel, illustration, på avgørelsen til den egentlige eksistens, en illustration, der virker som konkret inspiration — *uundværlig* inspiration, ligesom Schleiermachers urbilled-Kristus også var *uundværlig* for gudsbevidsthedens sejr over verdensbevidstheden! — til min nutidige eksistentielle avgørelse for troens eksistens. Troen er her virkelig forstået som eksistentiel avgørelse, inspireret av Kristi korsfæstelse som historisk illustration. Men hvad er der her blevet tilbage av syndernes forladelse som den skænkede eksistens? Intet. At Gud skænker syndernes forladelse i Kristi korsfæstelse som frelseshistorie, betyder åbenbart blot, at motivet til den eksistentielle avgørelse ikke kommer inde fra mennesket selv, men møder det ude fra gennem et historisk eksempel. I den forstand er befrielsen fra fortiden både syndsforladelse og nåde. Mennesket befrier ikke sig selv fra fortabtheden ved egne ressourcer, men modtager stødet dertil gennem Kristi historiske eksempel i dets Bedeutsamkeit (et begreb, der sagligt ligger meget tæt op ad Schleiermachers tale om urbilledlighed.) Men dog er troen eksistentiel avgørelse, dog er den skænkede eksistens menneskelig eksistens*mulighed*. Derfor fremhæver Bultmann så stærkt, at frelsetildragelsen ikke må fattes mytologisk, men kun »historisk» (geschichtlich).

Men — er det virkelig det, det nytestamentlige kerygma mener med forkyndelsen av Kristi død som frelseshistorie?

På samme måde forstås opstandelsen eksistentielt. Opstandelsen er ifølge Bultmann ikke »ein beglaubigendes Mirakel», som kan historisk godtgøres, men den er en eskatologisk kendsgerning, som kun er genstand for tro. Men hvad vil det sige? Det må forstås eksistentielt på samme måde som korsfæstelsen. Det betyder vor medopståen med Kristus, symboliseret i dåben og virkeliggjort i vor konkrete livsgang, nemlig som (man bemærke her atter imitatiolinjen!) »kämpfende Freiheit von der Sünde», »Ablegen der Werke der Finsternis» o. s. v. (s. 65). Opstandelsen som eksistentiel virkelighed er simpelthen den tro paa korset som frelses-tildragelse, som den kristne forkyndelse vækker. Påsketildragelsen er simpelthen troens, den nye egentlige eksistensforms, opståen ved mødet med den kristne forkyndelse. Også denne forståelse av opstandelsen er helt på eksistensfilosofiens linie. Opstandelsen er her spiritualiseret til at være selve den eksistentielle avgørelses genesis i mødet med forkyndelsen. Og at et sådant mellemlid mellem en historisk, fortidig tildragelse som korsfæstelsen og dens nutidige inspiration til eksistentiel avgørelse er nødvendig, siger sig selv. Hvis en fortidig tildragelse overhovedet skal få »geschichtliche Bedeutsamkeit» i min eksistens, må den forkyndes. Men var det virkelig det, det nytestamentlige kerygma mente med at forkynde Jesus Kristus som oprejst af graven på den tredje dag ifølge skrifterne? Er dette virkelig en interpretation av det nytestamentlige kerygma? Er det ikke snarere en total eliminering av kerygmaets substans?

Vi har set, at de to avgørende forudsætninger for avmythologiserings-programmets gennemførelse ikke har holdt stik. Avmythologiseringen lader sig ikke konsekvent gennemføre uden eliminering av al mytologi og dermed av hele det kristne kerygma. Begreberne avmythologisering og eksistentiel interpretation av mytologien udelukker hinanden. Og den såkaldte eksistentielle interpretation av den kristne mytologi dækker ikke det nytestamentlige kerygma. Frelsesbegivenheden forstås ikke som ægte begivenhed, men spiritualiseres til blot at være et metaforisk udtryk for den ejendommelighed ved den kristne eksistensforståelse, at den eksistentielle avgørelse ikke solipsistisk motiveres inde fra, men fra Kristi korsfæstelse som historisk betydningsfuldt eksempel. Det urkristelige kerygmas forkyndelse av syndernes forladelse som en paradoks begivenhed er her reduceret til en eksistentiel imitativmoralisme. Det er muligt, at Bultmann ikke vilde godkende denne fortolkning. Men det beror blot på, at han

ikke drager konsekvenserne av, hvad han siger. Tænker man hans tanker til ende, er det det, han siger, og ikke andet.

Dermed er for så vidt Bultmanns avmythologiserings-program »erledigt». Men tilbage står problemet: spændingen mellem det tidshistorisk betingede og den uforanderlige væsenskerne, mellem det liberale og det orthodoxe anliggende. Og det er vi i grunden slet ikke kommet nærmere. Og det er antagelig godt det samme. For det er bedre at gå videre med dette problem uløst end at lade sig bedrage med en skinløsning. Antagelig når heller ikke vi til det skønne tredie standpunkt, hvor orthodoxi og liberalisme er gået op i en højere enhed. Antagelig når heller ikke vort slægtled videre end til dialogen mellem den orthodoxe og den liberale theologi. Men hvis det virkelig kommer til en dialog, da er man i sandhed nået ikke så kort et stykke af vejen. En sådan dialog med Bultmanns liberale standpunkt, en dialog, der ikke kunde sige ja, men måtte sige nej, har ovenstående betragtninger været.

Men skal dialogen ikke standses her, er der nogle av de spørgsmål, som er dukket op undervejs, som endnu engang må tages lidt nærmere i øjesyn. Det drejer sig for det første om forholdet mellem mythologi, kosmologi og soteriologi, eller mellem mythologi, filosofi og theologi. Og dernæst drejer det sig — men det er i grunden blot samme spørgsmål set fra en anden side — om muligheden av en ikke-mythologisk kristendom, hvorledes dens art nødvendigvis må blive. Vi vil ved redegørelsen for disse spørgsmål komme til at stille det mods spørgsmål til Bultmann, om det overhovedet er muligt at fastholde substansen i det urkristne budskab uden en opmythologisering, rent bortset fra, hvilke problemer en sådan måtte stille os over for, når talen bliver om forkyndelsens forståelighed og aktualitet.

Vi så, at Bultmann for at motivere kravet om avmythologisering opererede med et flimrende begreb om mythologi. Dels var verdensbilledet, det kosmologiske, noget for mythen væsentligt, og dels var det dog så uvæsentligt, at mythen ikke blot tillod, men selv tenderede imod en eksistentiel (soteriologisk) tolkning.

Hvorledes forholder nu disse størrelser: verdensbillede, mythologi og soteriologi sig til hinanden? Er det for det første givet, at enhver mythologisk udtryksmåde absolut involverer et bestemt verdensbillede? At der findes kosmologiske myther, er en kendsgerning. At adskillige mytho-

logier har et kosmologisk drag — det gælder f. eks. også de gnostiske forløsningsmyther, som Bultmann bringer i så nær forbindelse med kristendommens oprindelse — er også udendvidere klart. Men samtidig er der dog også noget rigtigt i Bultmanns bemærkning om, at mythen i sig selv har en tendens bort fra det kosmologiske, hen imod det soteriologiske, det gælder i hvert fald tydeligt de mythologier, som har interesse, når talen er om kristendommen og dens omgivelser. Den i mythen indeholdte kosmologi er ikke selvstændiggjort. Dens funktion er ikke først og fremmest at give en forklaring på verdens sammensætning eller oprindelse. Dette er derimod filosofiens opgave. Så snart den kosmologiske interesse er selvstændiggjort, står vi over for filosofi, ikke mythologi. Nu er overgangen her ikke skarp. Filosofien har ofte benyttet sig af mythen — som vi kender det fra Platon — i sin kosmologi. Men når den kosmologiske interesse er selvstændiggjort, er der ikke længer tale om ægte mythologi, men om filosofi i mythisk form. Mythens egentlige intention er ikke at give verdensforklaring, men at bringe forløsning. Mythen hører oprindelig sammen med kulten. Og dens kosmologiske bestanddele tjener ikke til at forklare verdensgåderne, men til at formidle den kraft fra guddommen, som mennesket trænger til. Man kunde derfor godt sige det sådan: mythen indeholder ikke med nødvendighed et bestemt *verdensbillede*, selvom den rummer kosmologiske bestanddele. Derimod rummer mythen et bestemt *gudsbillede*. Og i sammenhæng med gudsbilledet giver den derfor også en bestemt opfattelse av mennesket. Men det for mythen avgørende er ikke dens verdensbillede, men dens gudsbillede. Dette gælder naturligvis især den kristne mythologi. Hele dens intention er at fastholde et bestemt gudsbillede.

Men den kristne mythologi er ikke bundet til et bestemt verdensbillede. Det er iøvrigt betegnende netop for den kristne mythologi — f. eks. sammenlignet med de gnostiske myther —, at det kosmologiske, det direkte metafysiske verdensforklarende, næsten helt er bortelimineret, medens de gnostiske systemer vrirler av kosmologiske æonspekulationer. Fordi det kosmologiske er så tilbagetrædende, ramler den kristne mythologi heller ikke sammen, fordi videnskaben omformer forestillingerne om verdens sammensætning og udviklingshistorie. Kopernikus fik ikke den kristne menighed til at afskaffe Kristi himmelfartsdag.

Derimod er det avgørende for den kristne mythologi at fastholde det

kristne gudsbilleder. Og her ligger grunden til, at det ikke lader sig gøre at avmythologisere evangeliet. Hvor meget end den videnskabelige udvikling kan ændre ved det, man i svensk theologi har kaldt »forestillingsdragten» (i modsætning til »motivet»), ændres derved intet i den kendsgerning, at *Gud* ikke — når han er den Gud, evangeliet taler om — kan forkyndes anderledes end mythologisk. Forestillingsdragten kan ændres, hvad angaar mynologiens kosmologiske vedhæng. Men foriøvrigt: at forestillingsdragten i sig selv ikke dækker over den mythiske virkelighed, skjuler i hvert fald Ny Testamente ikke. Gud bor i et utilgængeligt lys (1 Tim. 6, 16), her erkender vi kun stykkevis og som i et spejl (1 Kor. 13, 12), og når Gud skildres, lægges der ikke skjul på, at det er grove billeder (Johs. åb. 4, 3—11). Det er i grunden et temmeligt banalt anliggende, Bultmann har påtaget sig, når han mener at måtte belære os om, at den moderne videnskab har umuliggjort talen om himmelfart og helvedfart, ånd, sakramenter, forsoning o. s. v. Thi for det første giver mythen sig jo ikke ud for at give en bogstavelig kosmologi. For det andet gælder det jo, at det ikke alene er mytologien, der benytter sig af det symbolske tegnsprog. Det gælder f. eks. også den eksistensfilosofi, som Bultmann sætter så højt. Også den peger i sit — man tænke på Heidegger! — ofte meget svært tilgængelige billedsprog på fænomener, som ikke udendvidere er konforme med det moderne naturvidenskabelige verdensbillede. Det gælder f. eks. selve begrebet »historisk eksistens». Er dette begreb ikke, målt med det naturvidenskabelige verdensbillede, lige så »mythisk» som Kristi himmelfart?

Men noget lignende gælder i virkeligheden selve den moderne naturvidenskab. Når den støder tilbage til sine første forudsætninger, taler den, så vidt jeg kan forstå, ikke længer mekanistisk, men — om man vil — »mythologisk».

At mytologien taler et billedsprog, er ikke udendvidere diskvalificerende for den, når det er sådan, at dens virkelighedsområde kun kan fattes mythologisk. Og Gud i det kristne evangeliums forstand kan ikke forkyndes anderledes end mythologisk. Et avmythologiseret evangelium forfalsker gudsbilledet.

Hvad er det nemlig, der sker, når man avmythologiserer? Det er ganske simpelt det, at man erstatter *gudsbilledet* med et *gudsbegreb*, eller en *gudsoplevelse*. Avmythologiseringen er jo intet nyt begreb. I den kristne

idéhistorie er der to meget vigtige avmythologiserende tendenser, som har haft overmåde stor betydning. Den ene er den metafysiske, den anden den psykologiske.

Når mythologien forsvinder, trænger metafysikken ind. Hele den metafysiske tendens i skolastisk theologi, med alle de konsekvenser, den har medført, er et sådant eksempel på avmythologisering. Og heroverfor var Luthers theologi en ny vældig opmythologisering. Derfor hans store interesse for oldkirkens grove billeder, parret med hans foragt for alle metafysiske spidsfindigheder. I mythologien bevares nemlig billedet av Gud som den levende, den handlende, person, det ægte bibelske og evangeliske gudsbillede, sådan som det er åbenbaret i Jesus Kristus, mennesket. Grunden til sammenhængen mellem *mythologi* og *historie*, denne sammenhæng, som er gåden i den nytestamentlige religionshistorie, beror på selve det gudsbillede, som er evangeliet eget. Det forkynder ikke Jesus som lærer eller som eksempel. Det forkynder ham som Guds egen agapes handling mod mennesker. I ham handler Gud selv med os. Men det kan kun siges ved sammensmeltningen av mythe og historie: ordet blev kød og tog bolig iblandt os. I samme øjeblik mythen avstrefjes, forvandles Kristus til lærer og eksempel, og *gudsbilledet bliver et andet, nemlig den fjerne, den hvilende, den ophøjede Gud, ikke den Gud, der blev historie.*

I den efterreformatoriske theologi har vi det andet eksempel på avmythologisering, som har haft uoverskuelige konsekvenser. Når mythologien forsvinder, trænger oplevelsen ind. I en fortræffelig avhandling i »For Kirke og Kultur» 1936, betitlet »Kristen mytologi?» av Einar Molland og Alex. L. Johnson, en avhandling, som iøvrigt trods sin korthed giver mere om problemet mythe og theologi end Bultmann, påvises det, hvorledes den efterreformatoriske salmedigtning betegner en stadig fortsat avmythologisering og psykologisering. Himmelfarten og opstandelsen, f. eks., bliver til begivenheder i sjælen. Hele den pietistiske forkyndelse repræsenterer i en vis forstand en sådan avmythologisering. Og, det er også klart, fører avmythologiseringen ikke i retning av metafysik, må den føre i retning av psykologi. I virkeligheden er også Bultmanns avmythologisering et stykke psykologisme, iklædt eksistensfilosofiens terminologi. Også for Bultmann, som f. eks. for Emanuel Hirsch, bliver korsfæstelse og opstandelse som eskatologiske begivenheder til tildragelser i »sjælen», eller i »eksistensen». Og *denne psykologisering be-*

tyder igen en forvanskning av guds billedet. Gud er ikke den levende, handlende, suveræne og nådige Gud, men den religiøse oplevelses objekt, den eksistentielle avgørelses inspiration.

Mythologi, filosofi og theologi står altså i det forhold til hinanden, at theologien ved mytologien for det første avgrænser sig selv fra alle filosofiske og metafysiske problemstillinger. »Verden» og dens forklaring overlades til filosofien. Men for det andet spærrer mytologien også vejen for filosofi og metafysik ind i theologien. Mytologien står vagt om det kristne guds billede.

Det andet spørgsmål, jeg lige vil røre ved til slut, er, hvilke konsekvenser en gennemført avmythologisering vil få for selve arten av den kristendom, som udspringer av en avmythologiseret forkyndelse. Dette spørgsmål er for så vidt ikke et nyt i forhold til det foregående, men blot en videreførelse av det.

Vi har set, at en avmythologisering leder ind enten i metafysik eller psykologi, d. v. s. til rationalisme eller til pietisme. Guds billedet forfalskes.

Hvilken betydning får det for selve gudsforholdets art?

Her skal jeg blot pege på to fænomener, som er umuliggjort ved avmythologiseringen: bøn og sakrament.

Molland nævner i den omtalte artikel, at en student, som havde »avmythologiseret» sin tro, engang sagde: »Når vi beder, udtaler vi dermed ikke noget om, at Gud eksisterer, men vi ved, at det er gavnligt for vort sjæleliv at bede.» Det er den opfattelse av bønningen, som bliver tilbage, hvis den da ikke ganske avskaffes, når avmythologiseringen skal være konsekvent: enten gammel overtro eller et stykke sjælehygiejne.¹

Det samme gælder sakramentet. Jeg skal her nøjes med at citere Molland: »Enten er dåbshandlingen den avgørende begivenhed i mennesket liv, eller vor kirkes barnedåbsritual er en gudsbespottelse. Enten modtager barnet her sin borgerret i det kommende himmelrige, eller det hele er et usædvanlig lidet vellykket udtryk for vore bedste ønsker for barnet.»²

En opmythologisering er nødvendig, hvis ikke evangeliets substans skal gå under i metafysik eller psykologi — med eller uden eksistensfilosofisk

¹ a. a. s. 89.

² a. a. s. 90.

udstyr! At denne »opmythologisering» så bringer nye problemer med sig, er en ting for sig. Men en ærlig og redelig, atheistisk eksistensfilosofi og en ærlig og redelig orthodox kristendom i al deres uenighed og uforenelighed i et ærligt møde er dog vist, trods alle de problemer deres uforenelighed rummer, for begge og for alle at foretrække for et kompromis, der hverken er kristendom eller eksistensfilosofi.

VILKA ÄRO SVENSKA KYRKANS BEKÄNNELSE- SKRIFTER?

AV PROFESSOR HJALMAR LINDROTH, UPPSALA.

I.

Frågan är icke obefogad. Saken är icke utan vidare klar. Mening står mot mening. Frågan har aktualiserats genom den senaste, år 1944 utkomna upplagan av Konkordieboken på svenska jämte Uppsala mötes beslut, som av den redaktionelle utgivaren Dick Helander åsatts titeln »Svenska kyrkans bekännelseskrifter». Med denna titel har Helander givit till känna, att han räknar hela Konkordieboken till vår kyrkas bekännelseskrifter. Sven Kjöllnerström har i en artikel »Vår kyrkas bekännelseskrifter i svensk språkdräkt» (STK 1945, s. 253 ff.) noterat en avvikande mening. Av de i Konkordieboken ingående skrifterna räknar han till Svenska kyrkans bekännelseskrifter på sätt, som senare skall angivas, endast de tre gammalkyrkliga symbola och Augsburgska bekännelsen. Vi hava först att något aktge på motiveringen för de båda ståndpunkterna.

Helander tar sin utgångspunkt i Kyrkolagens ännu gällande första paragraf av första kapitlet »Om den rätta kristliga läran»: »Uti vårt konungarrike (och dess underliggande länder) skola alla bekänna sig endast och allenast till den kristliga lära och tro, som är grundad uti Guds heliga ord, det gamla och nya testamentets profetiska och apostoliska skrifter, och författad uti de tre huvud-symbolis: Apostolico, Nicaeno och Athanasiano, jämväl uti den oförändrade Augsburgiska bekännelsen av år 1530, vedertagen i Uppsala concilio 1593, samt uti hela så kallade Libro Concordiae förklarad.» Helander framhåller därefter, huru bestämmelsen i andra paragrafen av Regeringsformen 1809 har en något annan innebörd: »Konungen skall alltid vara av den rena evangeliska läran, sådan som den uti den oförändrade Augsburgiska bekännelsen samt Uppsala mötes beslut av år 1593 antagen och förklarad är.» Då Regeringsformen visserligen icke direkt hänvisar till de tre gammalkyrkliga symbola, men indirekt gör det

genom återopandet av Uppsala mötes beslut, som uttryckligen fasthåller vid dem, så kommer den avgörande olikheten mellan Kyrkolagens och Regeringsformens bestämmelser att ligga däri, att den senare blott räknar med Augustana, medan den förra omnämner Konkordieboken i dess helhet.

Dessa olikartade bestämmelser vållade stridigheter under 1800-talet, framhåller Helander. Stridsfrågan gäller, huruvida hela Konkordieboken är att räkna till Svenska kyrkans bekännelseskrifter eller icke. Vid kyrkomötet 1893 kom det till ett avgörande. Frågan fick en tillspetsad formulering av biskopen i Härnösand Martin Johansson, som framhöll, att Augustana omfattar omkring 70 sidor, men Konkordieboken i dess helhet omkring 700. Då man omöjligen kan säga, att dessa två delar äro identiska, inställer sig frågan, vad Svenska kyrkans prästerskap juridiskt sett är bundet vid. Enligt biskop Gottfrid Billing är man lika litet bunden av de 70 sidorna som av de 700. De sistnämnda äro snarare ägnade att frigöra. Då kyrkomötet avgjorde striden med att följa Billing, »fastslog» det enligt Helander, »att hela Konkordieboken hör till Svenska kyrkans bekännelse, men samtidigt, att bekännelsen i allmänhet icke skulle uppfattas på ett lagiskt, paragrafmässigt sätt, utan i stället på ett evangeliskt, där man frågade efter ande och icke efter bokstav» (Inledn., s. 12). Vad som i bekännelsefrågan framkommit vid 1903, 1920, 1925 och 1934 års kyrkomöten, endast bekräftar ståndpunkten vid 1893 års kyrkomöte enligt Helander, som till sist fastslår: »Med Svenska kyrkans bekännelseskrifter måste alltså förstås vad som i Kyrkolagen säges» (s. 14).

Medan Helander tar sikte på det senaste skedet av bekännelsefrågans behandling i vår kyrka, fäster Kjällerström avgörande vikt vid den ståndpunkt, som intogs i det tidigaste skedet alltifrån Uppsala möte 1593. Gent emot den av Helander hävdade uppfattningen om omfånget av Svenska kyrkans bekännelseskrifter gör Kjällerström tydligt gällande, att vår kyrkas bekännelseskrifter i egentlig mening blott utgöras av de tre gammalkyrkliga symbola och Augustana. Detta betygas först av själva beslutet vid Uppsala möte, där det efter framhållandet av Skriftens normerande betydelse heter: »Thernäst bejake och vederkännes vi oss alldeles vele holle vidh the Apostoliske, Niceniske och Athanasii symbola, såsom och vidh then äldste, rätte och oförrändrede Augsburgiske confession, hvilken som af chur-, furster och städer blef öfverantvardet käijser Carl then fempte på then

store riksdagh i Augsburg år efter Christi börd 1530.» Varken Konkordieboken i dess helhet eller någon av de övriga däri ingående bekännelse-skrifterna omnämnes i Uppsala mötes beslut. Att av de i Konkordieboken ingående skrifterna blott de tre gammalkyrkliga symbola och Augustana utgöra vår kyrkas bekännelseskrifter i egentlig mening finner Kjöllersström vidare betygat av *Confessio fidei* 1593/1594, som utgör den första utgåvan av vår kyrkas bekännelseskrifter och utkom i enlighet med en i Uppsala mötes beslut inryckt uttrycklig förordning: »På thett att allom må kunnigt och vetterligt varda, hvadh vi yterligere uthi thenna samqvemd handlet och oss hafve förenadt om uthi alle puncter och artikler, så skall sådant medh förste uthaf trycket uthgå.» Detsamma framhålles, såsom Kjöllersström påpekar (s. 253), i företalet till *Confessio fidei* ävensom i det den 30 juli 1593 dagtecknade företalet till själva beslutet vid Uppsala möte: »Och på thet at samme religions bekännelse må så väl främmande som infödde kunnigh vare, therfore vardt i sielfve concilio beslutit, såsom vi ock nu för nyttigt, nödigt och rådhsampt achte, at late förbenämde christelige religions och vår lärdoms förehning sampt medh the tre Gudz församblings tros bekännelser, hvilke symbola kallas, såsom ock then rette, rene och oförändrede Augzburgiske confession, hvilken anno etc. [15]30 på then store riksdagh, som tå af chur-, furster och städher hållen bleff, vardt öfverantvardet keyser Carl then femte, af trycket late uthgå: på thet hvar och en kan them bekomme och ther af läre och vete, at vår tros bekännelse är på intet annat grundat än på propheternes och apost-lernes skrifter och hafver vitnesbyrd af the rätte och gamble kyrkiones lärare» etc. I enlighet med denna förordning upptogs i *Confessio fidei* av de i Konkordieboken ingående bekännelserna endast de tre gammal-kyrkliga symbola och Augustana, vilka sålunda från början och därmed i egentlig mening enligt Kjöllersström utgöra Svenska kyrkans bekännelse-skrifter.

Vilken plats och uppgift som i vår kyrka tillkommer de övriga i Konkordieboken ingående bekännelseskrifterna, enkannerligen Konkordie-formeln, den frågan har Kjöllersström även beaktat. Han framhåller, hurusom redan många av 1600-talets kyrkomän och politiker i Konkordie-formeln sågo den rätta och autentiska utläggningen av Augustana. Så heter det i förordet till 1614 års Handbok, att Gud även för svenskarna uppenbarat »sitt heliga och saliggörande ord rent och oförfalskat» och

att dess »summa korteligen är författad uti den äldsta, rätta och oförändrade Augsburgska bekännelsen och ytterligare uti den kristeliga Konkordiebok förklarad» (s. 256). I det förhållandet sättas sålunda Augustana och Konkordieboken i övrigt till varandra, att den senare utgör förklaring och utläggning av Augustana. Samma avvägning företages i religionsplakatet av den 14 augusti 1663, där det, såsom Kjällerström framhåller (s. 257), »mycket bestämt skiljes mellan kyrkans bekännelseskrifter i egentlig mening» eller »vår svenska församlings libros symbolicos, som äro primitivae ecclesiae symbola och den oförändrade Augsburgska confessionen», och »uttydandet av ovanbemälda våra symboliska böcker». Den i religionsplakatet företrädde uppfattningen belyses därav, att samtidigt med detsamma utgavs en ny upplaga av *Confessio fidei* och kort därefter hela Konkordieboken på latin; denna sistnämnda är enligt Kjällerström att betrakta som kommentar. Kjällerström framhåller vidare, att denna uppfattning av bekännelseskifterna fick sitt lagfästa uttryck i 1686 års Kyrkolag (s. 257). Kjällerström fastslår därför slutligen, att det aldrig varit Kyrkolagens mening att göra hela Konkordieboken till symbolisk skrift för Svenska kyrkan, utan att Kyrkolagen endast stadfäster den uppdelning av bekännelseskifterna, som redan möter i företalet till 1614 års Handbok och som innebär, att endast de tre gammalkyrkliga symbola och Augustana äro vår kyrkas bekännelseskifter i egentlig mening, medan Konkordiebokens övriga skrifter blott hava karaktären av utläggning och kommentar.

Då Konkordieboken utgivits på svenska såsom vår kyrkas bekännelseskrifter, borde enligt Kjällerström denna uppdelning hava klart kommit till uttryck. Så har emellertid genomgående icke skett alltifrån den första svenska editionen, under titeln *Concordia pia* föranstaltad av den tyske kyrkoherden i Norrköping Reinerus Broocman 1730, intill den sista, under redaktion av Dick Helander av Samfundet Pro Fide et Christianismo år 1944 utgivna upplagan av »Svenska kyrkans bekännelseskrifter». Gent emot denna sistnämnda anmärker Kjällerström, att det hade varit önskvärt, att den i äldre svensk tradition betygade och i Kyrkolagens föreskrift angivna distinktionen mellan bekännelseskifterna i *Confessio fidei* och de i Konkordieboken ingående övriga skrifterna på ett eller annat sätt markerats. »Det finns ingen anledning att i detta hänseende följa Tysklands exempel och den oriktiga princip, som 1730 infördes av

den tyske kyrkoherden i Norrköping, Reinerus Broocman» (s. 271). Svenska kyrkan har sin tradition, och den bör bevaras, menar Kjällerström.

II.

Vem har rätt i denna fråga, Helander eller Kjällerström? Enligt min mening har ingendera fullständigt rätt.

Med Kjällerström måste man gent emot Helander göra gällande, att redan Kyrkolagens av honom åberopade bestämmelse dock gör en klar åtskillnad mellan de tre gammalkyrkliga symbola och Augustana å ena sidan och Konkordieboken i övrigt å den andra. I det förut citerade lagrummet, första kapitlets första paragraf, heter det ju, att den tro, vartill alla i konungariket skola bekänna sig, är »grundad» i den heliga Skrift, »författad» i de tre gammalkyrkliga bekännelserna och Augustana, »vedertagen» i Uppsala mötes beslut och »förklarad» i Konkordieboken. Aktge vi på vad som i denna föreskrift blott har avseende på Konkordieboken, så se vi, huru Konkordieboken angives vara förklaring av den tro, som fått sin avfattning i de tre gammalkyrkliga symbola och Augustana. Så länge detta lagrum icke är upphävt för Svenska kyrkans del, går det naturligen icke att utplåna nämnda åtskillnad i fråga om de i Konkordieboken ingående bekännelseskriterierna genom hänvisning till senare kyrkomötesuttalanden. Det av Helander åberopade uttalandet vid 1893 års kyrkomöte, att Augustanas 70 sidor äro lika litet bindande för prästerskapet som hela Konkordiebokens 700 sidor, utplånar naturligen icke förutnämnda distinktion, utan innebär egentligen blott, såsom Helander även påpekat, ett markerande av en evangelisk, personlig syn på bekännelsen över huvud gent emot en lagisk, paragrafmässig. Det är samma evangeliska syn på bekännelsen, som kommer till uttryck i bekännelsefrågans behandling vid 1903, 1920, 1925 och 1934 års kyrkomöten. Helander har icke påpekat något vid dessa kyrkomöten, som skulle upphäva den distinktion, som Kyrkolagen av 1686 och äldre svensk tradition gör mellan de tre gammalkyrkliga symbola och Augustana å ena sidan och Konkordieboken i övrigt å den andra.

Har Kjällerström sålunda onekligen rätt däri, att av Konkordieboken de tre gammalkyrkliga symbola och Augustana äro Svenska kyrkans bekännelseskriterier i egentlig mening och att Konkordieboken i övrigt blott

utgör förklaring, interpretation och kommentar därtill, så innebär hans påstående, att den senaste svenska utgåvan av Svenska kyrkans bekännelseskrifter liksom tidigare upplagor tillämpat en oriktig princip, nämligen den, »som 1730 infördes av den tyske kyrkoherden i Norrköping Reinerus Broocman», och följt »Tysklands exempel» i stället för att tillvarataga gammal svensk tradition, ett slag i luften och är alldeles obefogat.

Konkordiebokens ursprungliga utgivande 1580 hör på det närmaste samman med Konkordieformeln tillkomst. Det intima samband, som föreligger mellan Konkordieboken i dess helhet och Konkordieformeln, har Kjällerström så till vida berört, som han framhåller, att de betänkligheter, som man stundom hyst inför Konkordieboken, i grunden gäller Konkordieformeln (s. 259). Men Kjällerström har helt uraktlåtitt att påpeka, att den distinktion, som enligt honom göres *inom svensk tradition* mellan de tre gammalkyrkliga symbola och Augustana å ena sidan och Konkordieboken i övrigt å den andra, redan gjorts av *Konkordieformeln*.

Å ena sidan tillerkänner Konkordieformeln de tre gammalkyrkliga bekännelserna och Augustana en ensartad ställning och karaktären av symbola i egentlig mening. I det inledande partiet till Sol. decl. kallar Konkordieformeln Augustana »vår tids symbolum, varigenom våra reformerade kyrkor avskilts från papisterna och andra förkastliga och fördömda sekter och kätterier, såsom det i den gamla kyrkan varit hävdvunnen sed, att senare kyrkomöten och kristna biskopar och lärare åberopade sig på och bekände sig till Nicaenum» (s. 543 i den här förut nämnda, 1944 utgivna upplagan av Svenska kyrkans bekännelseskrifter). Vidare framhåller Konkordieformeln, att »det ingalunda är vår avsikt att vare sig i denna skrift eller andra skrifter i ringaste mån avvika från nämnda bekännelse (scil. Augustana) eller uppställa en annan och ny bekännelse» (s. 541). Såsom Augustana såsom tidens symbolum jämföras med Nicaenum i gamla kyrkan, så tillerkänner Konkordieformeln sistnämnda bekännelse jämte de två övriga gammalkyrkliga bekännelserna symbolisk karaktär: »Och emedan redan i den gamla kyrkan den sanna kristna läran i dess rena, oförfalskade mening mot kättarnas förfalskningar framställts i korta artiklar och huvudstycken såsom sammanfattande utdrag ur Guds ord, bekänna vi oss till de tre allmänkyrkliga symbola, nämligen Apostolicum, Nicaenum och Athanasianum» (s. 542 f.).

Å andra sidan presenterar Konkordieformeln sig själv, Apologien,

Schmalkaldiska artiklarna samt Luthers Lilla och Stora katekes, d. v. s. Konkordiebokens övriga innehåll, såsom interpretation och förklaring. Redan i rubriken till sin ursprungliga och väsentliga del, *Solida declaratio*, anger Konkordieformeln sig själv såsom intet annat än en »samfälld, klar, vederbörlig och slutgiltig *upprepning och förklaring* av några artiklar i den Augsburgska bekännelsen» (s. 540). Till Apologien bekänner man sig — såsom det heter i Konkordieformeln — emedan »däri sagda Augsburgska bekännelse efter behov utförligare *förklaras och försvaras*» (s. 543). Vidare heter det, att man bekänner sig till Schmalkaldiska artiklarna, »sådana dessa ursprungligen avfattades och trycktes för att på det allmänna kyrkomötet i Mantua — eller var detta eljest skulle hållas — i de vittberömda kurfurstarnas, furstarnas och ständernas namn överlämnas såsom en *förklaring* av förutnämnda Augsburgska bekännelse» (s. 543). Och om Luthers Lilla och Stora katekes heter det slutligen, att »de ha av alla kyrkor, som anslutit sig till den Augsburgska bekännelsen, enhälligt godkänts och antagits samt offentligen använts i kyrka, skola och hem. Ty i dessa är för de enkla lekmännen den ur Guds ord hämtade kristna läran på det riktigaste och enklaste sättet sammanfattad och likaledes, så långt det är nödvändigt, *förklarad*» (s. 544). Vid sidan av de tre gammalkyrkliga symbola och Augustana gör Konkordieboken i övrigt enligt Konkordieformelns uttryckliga ord sålunda icke anspråk på att vara något annat än interpretation, tolkning och förklaring av den lära, som vid sidan av de tre gammalkyrkliga symbola i Augustana fått sitt symbolmässiga uttryck.

Därför att Kjällerström icke beaktat, huru Konkordieboken genom Konkordieformeln bedömer sig själv och sina olika delar, har han på ett oriktigt vis kommit att i motsats till gammal svensk kyrklig tradition sätta »Tysklands exempel» och den princip, som följdes av den tyske kyrkoherden Reinerus Broocman vid utgivandet första gången på svenska av samtliga evengelisk-lutherska bekännelsekrifter och som tillämpats 1944 vid utgåvan av »Svenska kyrkans bekännelsekrifter». Då förordet till 1614 års Handbok, 1663 års religionsplakat och Kyrkolagen av 1686 skiljer mellan de tre gammalkyrkliga symbola och Augustana såsom *bekännelsekrifter i egentlig mening* och Konkordieboken i övrigt såsom *förklaring och interpretation därav*, så står denna uppfattning i fullständig överensstämmelse med Konkordiebokens genom Konkordieformeln betygade syn på sig själv och sina olika delar. Någon motsättning i detta

hänseende mellan tysk åskådning och svensk 1600-talstradition föreligger icke.

Men nu är att märka, att det så till vida även råder överensstämmelse mellan nämnda svenska 1600-talstradition och den åskådning, som kom till uttryck vid Uppsala möte 1593, som man vid Uppsala möte icke blott räknade med de tre gammalkyrkliga symbola och Augustana som bekännelser i egentlig mening, varvid speciellt Augustana av mötets ordförande Nicolaus Botniensis förklarades som »symbolum nostrae fidei», utan även lät behovet av en rätt *tolkning* av Augustana komma till uttryck. Kjällerström har själv i annat sammanhang (»Bekännelsen i den svenska reformationskyrkan», En bok om kyrkan av svenska teologer, 1942, s. 205 f.) framhållit, att man vid Uppsala möte »för att ge ett säkert bevis på endräkten i trons artiklar beslutat att punkt för punkt genomgå denna bekännelse-skrift (Augustana), 'ut imperitiores simplicioresque pastores et alii admone-rentur brevi et perspicua explicatione singulorum articulorum de vero doctrinae christianae capitum intellectu'», och att vi genom en av de bevarade berättelserna om mötet, tryckt i Kyrkohistorisk Årsskrift 1902, få en ganska god föreställning om den utläggning, som mötets ordförande Nicolaus Botniensis själv givit av Augustana. Då ärkebiskop Petrus Kenicius i företalet till 1614 års Handbok och då 1663 års religionsplakat och Kyrkolagen av 1686 icke åtnöja sig med att blott hänvisa till de tre gammalkyrkliga symbola och Augustana såsom bekännelser i egentlig mening, utan även lägga vikt vid uttydandet och förklaringen därav i Konkordieboken i dess helhet, så ligger detta alldeles i linje med intentionen vid Uppsala möte. Och detta är fullt förståeligt och ligger i sakens natur. Ty förklaringen, uttydningen och tolkningen av bekännelsen är lika viktig och nödvändig som bekännelsen själv.

III.

Det senast framhållna leder oss med avseende på frågan om Svenska kyrkans bekännelse-skrifter till en sista viktig synpunkt, som insätter denna fråga i ett vidare symbolhistoriskt sammanhang. Det har länge nog rått oklarhet om vad *regula fidei* i den gamla kyrkan innebär. Numera råder ingen tvekan om att *regula fidei* icke är identisk med ett visst *symbolum*, utan är lika med det på visst sätt, i överensstämmelse med den alltifrån

apostolisk tid rådande kyrkliga traditionen, interpreterade symbolum. Den nakna bekännelseformeln såsom sådan eller symbolum var icke i stånd att avvisa kätterska meningar, ty de, som företrädde sådana meningar, kunde stundom utan svårighet tolka den föreliggande bekännelsen i enlighet med sin egen åskådning. Endast den på visst sätt, d. v. s. den i överrensstämmelse med den i det kyrkliga ämbetets hand bevarade kyrkliga traditionen tolkade bekännelsen var i stånd att avvisa kätterier och utgöra ett skydd och ett bålverk för bevarandet av apostolisk kristen tro.

Konkordieformeln, som i Augustana ser sin egen tids symbolum, jämför — såsom förut påpekats — denna bekännelse med symbolum i den gamla kyrkan. Men jämförelsen mellan läget i samtiden och i den gamla kyrkan utföres ännu längre. Liksom redan i urkristen tid villfarande meningar uppstått, så »hava svåra och fördärvliga splittringar uppstått i de rena evangeliska kyrkorna» (s. 541). Och liksom i den gamla kyrkan symbolum ensamt icke var i stånd att avvisa de kätterska meningarna, så hade Konkordieformeln framvuxit ur sådana kyrkliga och teologiska stridigheter, då — Konkordieformeln och tillika hela Konkordiebokens företal bär vittne därom — tidens symbolum Augustana icke var i stånd att avvisa villfarande meningar, enär t. o. m. vissa kryptokalvinister gömde sig bakom nämnda bekännelse. Den rätta interpretationen och förklaringen var under sådana omständigheter ovillkorligen nödvändig, såsom det inledningsvis heter i Konkordieformeln: »Fördenskull är det ett nödvändigt krav, att dessa omstridda artiklar med stöd av Guds ord och andra tillförlitliga skrifter så förklaras, att var och en, som förstår det, som hör den kristna tron till, må kunna beträffande de omstridda frågorna se, vilken mening som står i överensstämmelse med Guds ord och den kristna Augsburgska bekännelsen och vilken som icke gör det» (s. 542). Satsen om tolkningens och interpretationens nödvändighet kan tillspetsas därhän, att interpretationen av symbolum är, för avvisandet av kätterier och bevarandet av lärans renhet, minst lika nödvändig som symbolum självt. Symbolhistorien och de kristna lärostridernas historia bär noggsamt vittne därom.

Men i ett viktigt hänseende skilja sig förhållandena i den gamla kyrkan från läget i reformationsårhundradets lutherska kyrkor. Tolkningen av symbolum i överensstämmelse med apostolisk kyrklig tradition var i den gamla kyrkan lagd i det kyrkliga ämbetets, det apostoliska

biskopsämbetets hand. Det var sålunda ett levande institut, som i den gamla kyrkan svarade för den riktiga kristna-kyrkliga-apostoliska innebörden av symbolum. Sedan det kyrkliga ämbetet såsom bärare av charisma veritatis eller sanningens nådegåva och därmed den kyrkliga traditionen såsom normerande auktoritet i och med reformationen fallit, måste interpretationen och förklaringen av lutherdomens symbolum Augustana få en annan utgestaltung och utformning. Den lägges icke nu i de kyrkliga ämbetsinnehavarnas hand, utan i teologernas. Den handhas icke av ett kyrkligt institut, där den senast levande generationen alltid har sista ordet, utan den kodifieras. Och denna i skrift avfattade, kodifierade interpretation och tolkning av lutherdomens symbolum Augustana är Konkordieformeln och de övriga skrifter, som densamma åberopar som förklaringar, nämligen Apologien, Schmalkaldiska artiklarna och Luthers Lilla och Stora katekes, med ett ord allt i Konkordieboken, som icke likt Augustana och de tre gammalkyrkliga symbola har strängt symbolmässig karaktär.

Har den gamla svenska kyrkliga traditionen klart och tydligt tillvaratagit det konfessionella arvet i Konkordieboken från reformations-århundradets Tyskland och med Konkordieboken själv i detta arv särskilt två skikt, ett strängt symbolmässigt (de tre gammalkyrkliga symbola och Augustana) och ett av interpreterande och tolkande art (Konkordieboken i övrigt), så är slutligen att uppmärksamma, att till regula fidei höra båda, både symbolum, det strängt symbolmässiga, och tolkningen-interpretationen, enär trosregeln, regula fidei, är det på visst sätt tolkade symbolum. Härav framgår, att till Svenska kyrkans bekännelseskriterier i betydelse av regula fidei eller trosregel för vår kyrka hör hela Konkordieboken, både dess strängt symbolmässiga del, de tre gammalkyrkliga symbola och Augustana, och dess interpreterande och tolkande del, Konkordieboken i övrigt.

»AVLAD AV DEN HELIGE ANDE»

TILL FRÅGAN OM EN NY ÖVERSÄTTNING

AV LEKTOR JOHANNES LJUNGHOF, LUND

Efter omfattande förberedelse och utförlig debatt beslöt som bekant 1941 års kyrkomöte att låta uttrycket »avlad av den Helige Ande» kvarstå i vår trosbekännelse som översättning av originalets »conceptus de Spiritu Sancto». Meningarna i kyrkomötet voro emellertid mycket delade. Och situationen var i själva verket sådan, att ingen torde ha ansett den nuvarande översättningen fullt tillfredsställande. Det visade sig bara omöjligt att få tillräcklig majoritet för något av de ändringsförslag, som framlagts i kyrkomötet. En förnyad granskning av den svårlösta översättningsfrågan kan därför inte anses opåkallad.

Debatten från det senaste kyrkomötet har inte heller avstannat, utan nya inlägg ha gjorts, vilka vittna om att det här är fråga om något, som alla kristna i vårt land känna sig medintresserade i och medansvariga för. I en uppsats om »Kyrkomötet och trosbekännelsen», publicerad i h. 1 av Svensk Teologisk Kvartalskrift för år 1942, har författaren till efterföljande inlägg, efter granskning av de vid kyrkomötet ventilerade översättningsförslagen, särskilt motiverat tvenne andra, tidigare preliminärt skisserade i Svensk Kyrkotidning. Det ena förslaget, »*danad av den Helige Ande*», anslöt sig till motsvarande uttryck i Herrens ord till profeten Jeremia (1: 5): »Förrän jag danade dig i moderlivet, utvalde jag dig, och förrän du utgick ur modersskötet, helgade jag dig.» Liksom också till följande uttryck i skapelseberättelsen (Gen. 2: 7): »Och Herren Gud danade människan av stoft från jorden och inblåste livsande i hennes näsa, och så blev människan en levande varelse.» Det andra förslaget, »*vilken genom den Helige Ande blivit människa*, född av jungfrun Maria», anslöt sig helt till ordalydelsen i den s. k. nicenska trosbekännelsen: »som (tagit mandom) genom den Helige Ande (av jungfrun Maria och) blivit människa». För den närmare motiveringen av dessa förslag hänvisas till uppsatsen i fråga.

Vad det sistnämnda förslaget beträffar, fick detta ett lika oväntat som välkommet stöd, då professor Bernhard Risberg några månader senare publicerade sin grundliga utredning av frågan i en särskild skrift: »Avlad av den Helige Ande, en språklig-stilistisk undersökning med nytt förslag till lösning.» Professor Risbergs översättning, »*människovorden* [alternativt: mänskovorden el. vorden människa el. människobliven] *genom den Helige Andes kraft*», liksom också hans kritik av de i kyrkomötet diskuterade förslagen sammanfaller nämligen i allt väsentligt med det förslag och den kritik, som uppsatsen i Kvartalskriften tidigare framlagt men som prof. Risberg vid utarbetandet av sin undersökning inte kände till. De båda översättningsförslagen bekräfta sålunda varandra ömsesidigt utan att ha påverkat varandra. Och det säger sig självt, att prof. Risbergs språkvetenskapliga bevisföring därvid väger särskilt tungt.

Men kanske är det sista ordet i denna fråga inte sagt ännu. Det är alltid riskabelt att, som flera talare i kyrkomötet gjorde, förklara alla möjligheter uttömda med dem som redan framkommit. Och syftet med föreliggande uppsats är i varje fall att sätta detta påstående under debatt.

Om principerna för en översättning torde det vara betydligt lättare att enas än om de särskilda konkreta förslagen. Sålunda anse nog alla, att en fullgod översättning bör vara 1) trogen mot originalets mening och 2) så vitt möjligt är trogen även mot dess ordval och ordställning. Den bör 3) ha en så tids- och stiltrogen prägel som möjligt men på samma gång 4) vara fullt begriplig för nutidens människor utan särskilda förklaringar.

För att kunna avgöra hur det i dessa avseenden förhåller sig med den nuvarande översättningen av trosbekännelsens ord »conceptus de Spiritu Sancto» och med de olika ändringsförslagen, är det givetvis nödvändigt att först göra sig så förtrogen som möjligt med originaltextens verkliga mening. Men att denna framför allt beror på betydelsen av verbet »concipio» och prepositionen »de» ligger i öppen dag.

Verbet concipio betyder enligt Cavallins lexikon närmast »sammanfatta, i sig upptaga». »I fråga om tillkomsten av en ny varelse kan det», såsom prof. Risberg framhåller, »givetvis endast sägas om det kön, som *mottar* livsfröet till den nya varelsen». Participet »conceptus» betyder alltså: »mottagen» av Maria i hennes moderliv. (Trosbekännelsens concipio motsvaras i Nya testamentet av συλλαμβάνω = sammanfatta, mottaga i modersskötet, bli havande. Luk. 1: 24, 31, 36; 2: 21. Handlingen i fråga

är till sin natur också här *mottagande*.) Prepositionen »de» anger ursprunget, från vilket något kommer, och har enligt Cavallin grundbetydelsen »ned ifrån» (en högre belägen plats). Särskilt belysande är det första exemplet, hämtat från Cicero: »in inferiorem locum de superiore missus» (sänd ned till en lägre plats ifrån en högre). Man erinras här om ordet i Jakobs brev (1: 17): »Idel goda gåvor och idel fullkomliga skänker komma ned ovanifrån, från himlajusens fader.» Kristus framställes alltså i Apostolicum ursprungligen som en *gåva* från den Helige Ande, mottagen av Maria i den stund då fröet till människan Kristus fick liv inom henne.

Hur det förhåller sig med texttroheten, den sakliga och den verbala, hos vår nuvarande översättning »avlad av den Helige Ande», bör efter detta ligga i öppen dag. Tanken på Kristus som en gåva åt Maria (och genom henne åt mänskligheten) från Gud, den Helige Ande, kan inte på något sätt sägas ha kommit till klart uttryck här. På grund av den betydelseskiftning, som ordet »avla» genomgått i vårt språk, måste numera till yttermera visso den Helige Ande och inte Maria uppfattas som agenten i uttrycket »avlad av den Helige Ande». Och vad värre är: den nämnda betydelseförskjutningen har också medfört, att ordet »avla» från att ha varit ett högstämt, bibliskt färgat uttryck nedsjunkit till samma nivå som »avel», »avelsdjur» och andra liknande uttryck, d. v. s. från människans plan till kreaturets. Men den starkt mytologiska färg, som uttrycket »avlad av den Helige Ande» härigenom fått, är fullständigt främmande såväl för de bibliska berättelserna om Jesu övernaturliga födelse som för kyrkans lärofäder vid den tid, då ordet »conceptus» gör sitt inträde i trosbekännelsen. Detta måste till sist betonas med särskilt eftertryck.

Ändringen »*avlad genom den Helige Ande*», som beredningsutskottet vid 1941 års kyrkomöte föreslog, kan inte anses innebära någon förbättring ur översättningssynpunkt. Snarare tvärtom. Ordet »avla» kvarstår ju alltså. Och utbytet av prepositionen »av» mot »genom» bidrar minst av allt till ökad klarhet. Var är här den språkliga agenten? Att Kristus är avlad »genom» den Helige Ande säger ingenting om vem han är avlad av. Och vad menas med, att Kristus är avlad »*genom*» den Helige Ande? Den latinska prepositionen »de» (= grekiskans ἐκ) kan heller aldrig översättas med »genom». Motsvarigheten i latinet till nämnda preposition »genom» är »per» (= grekiskans διὰ).

Nu skall det villigt medges, att oklarheten i översättningsförslaget

»avlad genom den Helige Ande» på samma gång är dess förtjänst, så underligt det än kan låta. Genom denna oklarhet förhindras nämligen i viss mån den krasst mytologiska föreställning, som knappast kan undvikas vid den nuvarande översättningen »avlad *av* den Helige Ande». Man måste bara fråga sig, om denna förtjänst är värd sitt pris.

Anmärkningen mot prepositionen »genom» som översättning av latinets »de» drabbar i viss mån också de av Risberg och mig framlagda förslagen, »människovorden genom den Helige Andes kraft» och »vilken genom den Helige Ande blivit människa», även om man här inte behöver fråga efter någon agentbestämning till respektive verb. Uttrycken »människovorden» och »blivit människa» kunna inte heller betraktas som verkliga översättningar av ordet »conceptus» i strängt formell bemärkelse, även om de äro fullt korrekta ur saklig synpunkt.

Mot biskop Auléns redan vid 1938 års kyrkomöte framlagda ändringsförslag: »*genom den Helige Andes kraft född av jungfrun Maria*» kan samma anmärkning riktas. Men därtöver kan man mot detta förslag invända, att det tappat bort tvådelningen av det här ifrågavarande tredje ledet i trosbekännelsen (conceptus-natus), att det kan synas begränsa Andens verksamhet vid Jesu födelse till blott och bart biträdande hjälp vid själva födelseakten och att uttrycket »genom den Helige Andes kraft» rent språkligt kan hänföras även till de följande participen.

Speciella anmärkningar kunna också riktas mot de ovannämnda förslagen av Risberg och mig. I Risbergs förslag förefaller ordet »människovorden» vara alltför tungt och svårbegripligt för nutidsmänniskor och inte minst för barn. Och mot mitt förslag kan invändas, att det första momentet (»blivit människa») här måste tänkas överordnad de följande (född, pinad o. s. v.), såvida man vill undgå orimligheten att »blivit» (ev. också »genom den Helige Ande») underförstås vid de följande participen (t. ex. nederstigen, sittande). En möjlighet vore ju att utbyta participen mot finita former och f. ö. ändra så här: »*vilken blivit människa genom den Helige Ande [s kraft]* och fötts av jungfrun Maria, blivit pinad under Pontius Pilatus, korsfäst, död och begraven, nedstigit till dödsriket, på tredje dagen uppstått igen ifrån de döda, uppstigit till himmelen och sitter på allsmäktig Gud Faderns högra sida, varifrån han skall komma till att döma levande och döda». Detta skulle då också betyda ett återgående till det latinska originalets finita former och perfectum historicum i st. f. perfectum praesens.

Ur såväl saklig som stilistisk synpunkt synes denna översättning kunna betecknas som fullgod. Men fordrar man av en översättning, att den också skall vara så ordagrann som möjligt, kvarstår alltså den invändningen, att verbet »conceptus» och prepositionen »de» här återgivits ganska fritt — liksom i Auléns och Risbergs förslag.

Helt utan invändningar tyckes alltså inte något av de nu diskuterade ändringsförslagen vara. Detsamma gäller också mitt första förslag, »danad av den Helige Ande». Ordet »danad» kan nämligen här lätt uppfattas som liktydigt med »skapad», som om Kristus överhuvudtaget först blivit till, då han blev människa i tiden, en föreställning som inte kan förenas med Nya testamentets förkunnelse. Därtill kommer, att ordet »danad» (liksom ordet »vorden» i Risbergs förslag) behöver förklaras för barn. Men ju färre ord, som behöva formellt förklaras, dess bättre. Givetvis under förutsättning, att de begripliga orden f. ö. motsvara de krav, man i sammanhanget måste ställa på dem i fråga om stiltrohet o. d.

Av de tre förslag, som blevo föremål för omröstning vid 1941 års kyrkomöte (Auléns, beredningsutskottets och utskottsreservanternas) har emellertid ett inte ännu blivit omnämnt här, nämligen reservanternas, först framlagt av professor Linder i uppsatsen »Kring språkdräkten i Gustav Vasas bibel» (ingående i Uppsala teologiska fakultets minnesskrift till firande av bibelns utgivande på svenska 1541), förslaget: »*undfängen genom den Helige Ande*». Att detta förslag fick de flesta rösterna vid omröstningen i kyrkomötet (31 av de vid omröstningstillfället för tvåtredjedels-majoritet erforderliga 38), gör det förtjänt av en särskild uppmärksamhet. Det är också det enda av ändringsförslagen, vilket direkt ger uttryck åt originaltextens i ordet »conceptus» särskilt markerade tanke på Kristus som en *gåva* från Gud, den Helige Ande. Detta är dess obestriddliga och största förtjänst i jämförelse med alla de övriga förslagen. En betydande förtjänst är vidare, att ordet »undfängen» har sin direkta motsvarighet såväl i den tyska som i den danska och den norska översättningen (i den tyska: »empfangen», i den danska och norska: »undfangen»).

Med rätta har man emellertid anmärkt, att ordet »undfängen» är ett alltför ålderdomligt och för de flesta nutidssvenskar obegripligt ord. Flera i kyrkomötet menade, att det lätt skulle kunna göras levande igen. Men detta är knappast tänkbart, såvitt man menar, att det åter skulle kunna

användas utan förklaring. En annan brist i prof. Linders och utskottsreservanternas förslag är prepositionen »genom» som översättning av latinets »de». Här möta liknande svårigheter som dem vi redan mött, särskilt vid utskottsmajoritetens förslag (»avlad genom»). *Från* vem kommer gåvan Kristus, som »*genom* den Helige Ande» förmedlas till Maria och »undfås» av henne? Från Gud eller från Josef? I varje fall inte från Gud såsom den Helige Ande, eftersom denne endast är förmedlare av gåvan. Och detta fastän originalets »*de Spiritu Sancto*» ger klart besked om motsatsen!

Man måste här fråga sig, om det inte finns någon möjlighet att behålla det värdefulla i översättningsförslaget »undfången genom den Helige Ande» men undvika dess brister. Det skulle då betyda, att tanken på Kristus som en gåva åt Maria i den stund, då Guds Sons liv tändes inom henne, bibehålles på samma gång som det olämpliga ordet »undfången» utbytes mot ett bättre, mera begripligt, och prepositionen »de» blir rätt översatt. Och ger inte lösningen här sig själv? Eller behövs det något mer än blott att i stället för »undfången genom» sätta »mottagen från»?

Nu anmärkte man visserligen i kyrkomötet, att det var just denna betydelse av ordet »undfången» som gjorde detta ord omöjligt vid översättningen av trosbekännelsens »conceptus». Den specifika betydelse »conceptus» har i trosbekännelsen, kan, menade man, inte återges med »undfången», eftersom detta ord har den allmänna och profana grundbetydelsen »mottagen». Men andra i kyrkomötet påpekade med full rätt, att denna grundbetydelse av ordet ingalunda borde utgöra ett hinder för dess användning i trosbekännelsen utan alldeles tvärtom bli en hjälp till rätt förståelse av vad trosbekännelsen här förkunnar, nämligen att Kristus är en gåva till oss från Gud. Och är denna uppfattning riktig, varför då inte ta det enklare och begripligare ordet »mottagen» i st. f. »undfången»?

Prof. Risberg hävdar i sin skrift samma uppfattning om ordet »undfången» som kyrkomötesoppositionen. Han menar, att detta ord lätt kunde uppfattas i en annan mening än den, som originaltexten lägger in i ordet »conceptus». »Undfången» kunde nämligen uppfattas, som om det här vore fråga inte om Marias mottagande av livsfröet till människan Jesus Kristus utan om hennes mottagande av honom på ett andligt, religiöst sätt. Men det är att märka, att Risberg själv använder verbet »mot-

taga», då han vill beskriva den specifika betydelsen av ordet »conceptus» i trosbekännelsen. Han skriver: »Verbet concipio, som egentligen betyder 'i sig (utifrån) upptaga' har liksom flertalet sammansatta verb i språken flera betydelser. I fråga om tillkomsten av en ny varelse kan det givetvis endast sägas om det kön, som *mottar* livsfröet till den nya varelsen» (a. a. sid. 8). Varför »givetvis» denna betydelse, om inte just därför att något av mottagande ingår i själva grundbetydelsen av verbet »concupio»? Sammanhanget får sedan avgöra, vilken speciell betydelse mottagandet har. Och att »undfången» eller »mottagen» i andra trosartikeln närmast måste ha avseende på Jesu jordelivs upprinnelse i Marias sköte, därom borde väl fortsättningen, »född av jungfrun Maria», ge klart besked.

Andra trosartikelns »qui conceptus est de Spiritu Sancto, natus ex Maria virgine etc.» skulle följaktligen riktigast och begripligast kunna översättas så: »vilken är mottagen från den Helige Ande, född av jungfrun Maria o. s. v.» Eller om man som Risberg föredrar genomgående participalkonstruktion: »mottagen från den Helige Ande, född av jungfrun Maria o. s. v.» Och vill man för att ordet »mottagen» inte skall förlora sin specifika betydelse, så skarpt som möjligt markera sambandet med det efterföljande — någon annan garanti för betydelsen av ordet »conceptus» finns det inte heller i det latinska originalet — kan man med ett »och» förbinda participet »mottagen» (från den Helige Ande) med det efterföljande participet »född» (av jungfrun Maria). Alltså »— — — hans enfödde Son, vår Herre, *mottagen från den Helige Ande och född av jungfrun Maria*, pinad under Pontius Pilatus o. s. v.» »Av jungfrun Maria» understood då som agent vid »mottagen» likaväl som vid »född». Ett sådant förbindande »och» mellan de båda participen har sin motsvarighet i den apostoliska trosbekännelsens romerska föregångare med dess formulering: »qui natus est de Spiritu Sancto *et* Maria virgine». De båda participen »conceptus» och »natus» i Apostolicum utgöra ju också *ett* led, det tredje, i den tolvledade trosbekännelsen.

Detta översättningsförslag synes exegetiskt och pedagogiskt oangripeligt. I ordagrann trohet mot grundtexten och på ett sätt, som alla kan förstå, uttrycker det den evangeliska sanning, som trosbekännelsen här vill slå vakt om och som Paulus en gång uttryckte så: »Gud vare tack för hans utsägligt rika *gåva!*»

EN JUDISK PAULUS-ROMAN.

SCHALOM ASCH: *Aposteln*. 586 sid. Albert Bonniers förlag, Stockholm 1945. Pris kr. 18:—.

Schalom Asch är en av judenhetens allra främsta, nu levande skönlitterära författare. 1940 utkom i tysk översättning på Bermann-Fischer Verlag i Stockholm hans bekanta Jesus-roman (»Der Nazarener»), vilken strax därpå utgavs i svensk version.¹ Denna bok följdes så förra året av en Paulus-bok, »Aposteln» (originalets titel: »The Apostle»). Det var mycket i Jesus-romanen, som fångslade, ja, fascinerade. Men den hade en litterär inramning, som tilltalade mindre. Påfallande var dock den sakkännedom, varmed förf. arbetade, och den inlevelse i ämnet han ådagalade. Paulus-boken är som litterär prestation överlägsen »Nazarenen». Ämnet är ju otvivelaktigt lättare att behandla i en romantiserande framställning tack vare det ypperliga material, som Apostlagärningarna härför erbjuda. Evangelierna ha alltid bjudit romanförfattarna hårt motstånd. Trots alla mänskliga drag är den numinösa Jesus-gestalten svår att psykologisera. Den kantige Paulus kommer oss närmare som själsligt objekt. Men med tanke på att Paulus är så motbjudande för judiskt tänkande och kännande, är det en beundransvärd prestation av Asch att så fördomsfritt ha gripit sig verket an och att ha ägnat hedningarnas apostel så mycket av studium och fantasikraft.

»Aposteln» är i första hand en skildring av vita Pauli, byggd framför allt på Apostlagärningarna. Men även de legendariska skildringarna utnyttjas, ehuru med urskillning och frihet. Vi få sålunda ett kapitel om Senecas möte med Paulus, men motivet om hans resa till Spanien har ej tagits upp. I stället skildras, hur han efter sin frigivning i Rom beger sig ut på inspektion av sina församlingar i Mindre Asien, Macedonien och Grekland. Vi få bevittna, hur Paulus i olika situationer föranledes att skriva sina epistlar. Ehuru förf. ådagalägger, att han äger förtrogenhet

¹ Se min artikel »Romanens Jesusbild», Sv. E. Å. VI 1941, s. 55 ff.

med den moderna Paulus-forskningen, är han påfallande konservativ i fråga om äktheten: sålunda räknar han icke blott med att Paulus skrivit Pastoralbrevet utan även Brevet till hebréerna. I sobert urval ges vid varje tillfälle smärre utdrag ur epistlarna, försedda med små karakteristiker. Så heter det som inledning till det första brevet till Tessalonikerna: »Paulus kallade till sig sin älskade Timoteus och skickade honom ut att köpa en rulle papyrus. Så började han knyta de nät av epistlar, i vilket han inte bara skulle ge uttryck för sin uppfattning av tron utan också skildra gången av sitt eget liv. Brevet blevo en historia om hans äventyrsfyllda resor och på samma gång ett eko av hans själs rop, en spegelbild av hans inre strider och tvivel. De voro fyllda av sorgens mörka ljud, av förtrytelsens åska, av hans hjärtans längtan, av triumfens rop, av svärdsklirr och fridskyssar. Som en skicklig vävare vävde han i breven in känslor, förhoppningar och längtan, och i allt kunde man skönja hans temperaments flammande färger och hans judiska själs dunkla skuggor» (s. 325). På ett annat ställe läsa vi: »Brevet till korintierna var lika mycket en personlig bekännelse som en trosförklaring. Allt vad han sade i sina brev till andra församlingar vävde han in i brevet till korintierna. Han visade sig inte bara vara en representant för höga och stora principer utan även en mänsklig varelse fylld av medlidande och kärlek. Och därför blev hans brev för all framtid ett rörande dokument av evig skönhet» (s. 389 f.).

Med stor omsorg har Asch utarbetat miljöskildringen. Han är väl förtrogen med den judiska tidshistorien: seder och bruk, åskådning och tro, termer och uttryckssätt, allt är framställt med kännarens säkerhet. Men han har heller icke försummat att grundligt sätta sig in den graecoromerska värld, som mötte Paulus på hans resor. Med grälla, starka färger skildrar han livet i den tidens storstäder med dess mörka sidor: de orgiastiska kulterna, sedeslösheten, föraktet för människovärdet, slaveriet, de sociala missförhållandena o. s. v. Porträtten av Caligula och Nero visa oss kejsardömet i dess förfall. Även Seneca, filosofen med de upphöjda tankarna, får personligen icke något högt betyg.

Det skulle bli en omfattande litterärkritisk undersökning att i detalj genomgå, hur Asch förfogar över materialet i Apostlagärningarna. Det vare nog sagt, att han behärskar det fullkomligt och icke försummar att tillvarataga något. Hela galleriet av där namngivna, ofta hastigt förbiskymtande personer är omsorgsfullt utnyttjat, och vi få tack vare författarens livliga fantasi veta åtskilligt om dem utöver det Apostlagärningarna själva direkt ha att förtälja. Sådant hör emellertid till den oundgängliga

och tillåtliga metoden inom denna litteraturart. Vad man emellertid har rätt att göra författaren ansvarig för inför historiens domstol är, om han i stora drag tecknar en riktig bild av judendomen, urkristendomen, hellenismen och framför allt huvudgestalten, Saulus-Paulus. Det är redan sagt, att han äger förutsättningar i historiskt avseende att tillfredsställa ganska långt gående krav i denna riktning. Man kan vara tveksam, om en eller annan färgrik scen är trolig och framför allt om en eller annan formulering av religionshistorisk innebörd träffar det riktiga. Det sägs, att Paulus redan från tidiga år tillhörde dem, som lidelsefullt längtade efter Messias och att denne Messias var av universell betydelse: han skulle bli en frälsare för hela mänskligheten. Han bär på ett mycket starkt kallelsemedvetande: Gud har bestämt honom för en stor uppgift. När han därför slutligen beseqrats av den Jesus, vars anhängare han med större fanatism än någon annan förföljde, så förkunnar han honom icke såsom en värdslig frälsare, en jordisk konung, som skulle befria sitt folk från Roms ok, utan såsom »Adam Kadmon, om vilken profeten Daniel talat, att han skulle komma med himmelens skyar» (s. 320).¹ Såsom redan framhållits, ger oss Asch framför allt en vita Pauli. Vi få följa Paulus på hans rastlösa färder, vi få bevittna hans våldsamma inre strider, hans kontroverser med församlingen i Jerusalem, hans ståndaktighet i lidandet, hans segrar och nederlag i apostlagärningen. Däremot faller till synes mycket väsentligt i det paulinska evangeliets dogmatik utanför författarens intressesfär. Paulus framträder som en märklig representant för det judiska folk, vars religiösa uppgift blivit av så avgörande betydelse för hela mänskligheten. Visserligen undanskymmes icke, att det paulinska evangeliet är något högst egenartat, men man kan icke undgå att göra den reflexionen, att Asch i viss mån harmoniserat Paulus åt det judiska hållet. Som en bärare av judisk monoteism och etik kommer han till en olycklig hednisk värld, där människorna bära tunga yttre och inre bojor. De sista ord, som gå över apostelns läppar, när han böjer sitt huvud för skarprättarens svärd, är den judiska trosbekännelsen: »Hör, Israel, Herren, vår Gud, Herren är en».

¹ Begreppet »Adam Kadmon» förekommer som bekant icke i G. T. Däremot kallas Adam »haq-qadmoni» och liknande i talmudisk tid (Sifr. t. Lev. 5: 17, Num. r. 7: 2, Gen. r. 20: 11). Såsom messiansk titel har det icke existerat i nytestamentlig tid (jfr P. Volz: Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde im neutestamentlichen Zeitalter). Det förhåller sig så, att Asch hämtat begreppet »Adam Kadmon» ur kabbalan. Där heter det bl. a. om Adam Kadmon, urmänniskan: »Han är den gudomliga människan, högre, mera upphöjd och mera fullkomlig än alla övre väsen.» Läran om Adam Kadmon är grundläggande för kabbalan (se enklast art. Adam Kadmon i Encyclop. Judaica I).

Det märkligaste med denna Paulus-roman är dock det sätt, varpå Paulus skildras. Författaren är gripen inför det levnadsöde, han försöker tolka. Om han å ena sidan icke kommer till rätta med det radikala i det paulinska evangeliet, så är han å andra sidan icke någon ängslig apologet för den judiska tron. Tendensen är icke att söka återföra Paulus till judendomen men ej heller att till varje pris uppvisa falskheten i hans Kristuslära. Överhuvud finns icke någon sådan tendens i detta arbete. Asch vill berätta om hur han fascinerats av historien om hedningarnas apostel, martyren, troshjälten, världserövraren. Detta gör, att han skrivit en av de märkligaste judiska böcker med motiv från evangeliets värld, som hittills sett dagens ljus.

Man frestas lätt att anställa en jämförelse mellan religionsforskaren Joseph Klausner och belletristikern Schalom Asch. De ha båda skrivit var sitt stora verk om Jesus och Paulus. På flera punkter kan man nog se, att Asch gått i skola hos Klausner. Men det gäller detaljer, t. ex. att Jakob, Herrens broder, skulle ha tillhört esséerna, eller att Paulus varit epileptiker. Väsentligare är det som skiljer. Klausner är den judiske teologen, apologeten, Asch har icke några sådana ambitioner. Därför kan han mera helhjärtat gå upp i det som han söker skildra, och han kan icke dölja, att han i evangeliets värld ställts inför det största, som historien har att förtälja om.

GÖSTA LINDESKOG.

HERBERT HENSLEY HENSON: *Retrospect of an unimportant Life, II* (1920—1939), 432 sid. Oxford University Press 1943. Pris för båda delarna i ett band 25 sh.

Första delen av detta memoarverk anmäldes i denna tidskrift år 1943. Snabbare än man kunnat vänta följde andra delen. Boken har i England fått en rekordartad avsättning, och då första upplagan på kort tid blivit utsåld, ha vid omtrycket båda delarna bundits i en volym. Det är denna, som nu ligger framför mig. Tyvärr har en anmälan av den andra delen icke tidigare medhunnits. Denna har emellertid så stort intresse, icke minst för svenska läsare, att den icke bör förbli utan omnämnande i Kvartalsskriften.

Denna del inledes med en översikt av det källmaterial, som stått till författarens förfogande. Här nämnes först den dagbok, som han fört sedan år 1885. Den innehåller icke blott kronologiska anteckningar om

samtida händelser, utan fylliga reflexioner och personliga intryck. De talrika utdrag, som ges i självbiografien, äro ägnade att bestyrka författarens eget omdöme, att den är »an entirely honest composition, candid to the point of reckless impudence, but, though sometimes severe, never deliberately unjust or unkind». Säkerligen har det bidragit till det intresse, som boken väckte, att den stundom verkligen med en viss hänsynslöshet givit offentlighet åt författarens i dagboken nedtecknade omdömen om samtida personer — somliga ännu levande — och händelser. Men man erfar icke utan rörelse, att dagboken en tid förts med tanke på att den skulle kunna bli till intresse för efterkommande, men att den, då det blivit tydligt att detta hopp icke skulle komma att infrias, fortsatts i tanken, att »if my life should be extended into old age, I might retrieve the tedium of senectitude by recalling the many years of service and conflict, and, by garnering their lessons, to provide for my own repentance and for the warning of others»: citatet kan tjäna som ett exempel på Henson's omsorgsfullt vårdade prosastil. Jämte dagboken nämnas stiftstidningen för Durham's stift under åren 1925—39, »The Bishoprick», som innehåller många bidrag av biskopens hand, en omsorgsfullt förd kopiebok, där författaren *med egen hand* infört avskrifter av sina mer betydande personliga brev, slutligen utgivna skrifter och herdabrev («Quadriennial charges»).

Det ökar utan tvivel bokens värde som historiskt aktstycke, att den i olikhet med så många andra självbiografier bygger på samtida dokument och uppteckningar. Å andra sidan kan man stundom icke undgå att fråga sig, om icke författaren på sin ålders höst, då han ser tillbaka på sitt långa och arbetsfyllda liv, ser händelser och personer i viss mån i ett annat ljus än då han stod mitt uppe i dagens strider. För denna synpunkt har H. givitvis icke varit främmande: han har i ett brev till anmälnaren, vilket det väl icke kan anses illojalt att citera, givit uttryck åt sin önskan att i ett tredje band kunna sammanföra »what S. Augustine would call some 'Retractions', by which he did not mean 'recantations' but rather 'rehandling of some judgments in the light of longer experience and larger knowledge'». Men han tillägger, att hans avtagande synförmåga gör det ovisst, om denna avsikt kan förverkligas.

Den andra delen börjar vid en vändpunkt i författarens liv. Han hade just mottagit utnämningen till biskopsstolen i Durham och stod i begrepp att utbyta det lantliga och ganska idylliska Hereford mot det traditionsrika gamla gränsstiftet, som i nutiden framför allt fått sin prägel genom stenkolsbrytningen, vid en tidpunkt, då en gruvstrejk hotade att sätta sam-

hället i gungning. Som utnämnd biskop av Durham deltog han i 1920 års Lambeth-konferens, vars förlopp skildras med dagbokens ofta något respektlösa referat. Detta har sitt särskilda intresse, då annars konferensens förhandlingar omgivits med en ganska långt driven sekretess, och den utomstående endast kunnat aningsvis sluta sig till motsättningar, som dolde sig bakom de formellt enhälliga besluten. H. döljer ingalunda sina antipatier och sin otålighet. Särskilt frågorna om »reunion» och äkten-skapets etik voro föremål för hans intresse.

En dag under konferensen, som upptog en månad från den 6 juli, begav sig H. till York för att i den norra provinsens metropolitankyrka »konfirmeras» som biskop av Durham. Efter dess avslutning återvände han till Hereford för att ta farväl av sitt gamla stift, där han blev föremål för hjärtliga hyllningar: »so ends my brief episcopate in Hereford, begun in a tempest of abuse, concluded in a stream of eulogy — both equally undeserved». Under dessa dagar var den förestående svenska resan mycket i hans tankar. Den hade fått en särskild betydelse, sedan Lambeth-konferensen beslutat anbefalla nattvardsgemenskap — den hade också uttalat en önskan, att, om den engelska kyrkan inbjödes att låta sig representeras vid en svensk biskopsvigning, detta första gången det ägde rum om möjligt borde ske genom två biskopar. Ärkebiskopen av Canterbury utsåg med anledning härav biskopen av Peterborough (Th. Woods) att också göra resan till Sverige. H. hade just en svensk gäst, som kunde ge honom nödiga informationer — den nuvarande prosten i Rättvik. Den hotande situationen i gruvdistrikten gjorde honom tveksam om han gjorde rätt i att lämna England, men å andra sidan hade den svenska resan genom Lambeth-konferensens beslut fått »a more than personal or complimentary significance».

Skildringen av den svenska resan, som upptar ett kapitel om 18 sidor, är ett i flera avseenden märkligt aktstycke. Besöket räckte från den 12 till 30 september. H. kom över Göteborg till Stockholm, där han bl. a. besåg Engelbrektskyrkan — med dåvarande professor Reuterskiöld som ciceron — och Storkyrkan och åt lunch hos kronprinsen. Den 17 kom han i sällskap med biskop Woods av Peterborough till Uppsala, där han stannade till den 24. Den 19 hölls den biskopsvigning, vid vilken de båda engelsmännen assisterade, under veckan i Uppsala höll H. också sina Olaus Petriföreläsningar.¹ På återvägen tillbragte han åter ett par dagar i Stockholm, varunder han predikade i S:ta Clara och hade audiens hos konungen, samt avlade också ett kort besök i Lund.

¹ Dessa ha endast utgivits på engelska, under titeln »Anglicanism» (1921).

De intryck, den engelska resenären mottog under detta korta besök i ett land, vars språk han icke kände, kunde givetvis icke vara särskilt djupgående. Men hans iakttagelser av förhållanden och framför allt av personer sakna ingalunda skärpa. De präglas av en för iakttagaren egendommig blandning av värme och kritisk överlägsenhet, som stundom kan få ett stänk av sarkasm. Av kyrkans väsen och liv har han egentligen kunnat uppfatta den yttre gestalten. Vid biskopsvigningen i Uppsala har uppbådet av skrudar, mitror och kräklor tydligen gjort ett visst intryck, och han har särskilt fäst sig vid psalmsången. Att högtiden i domkyrkan omedelbart efterföljdes av en festmåltid i ärkebiskopsgården har han snarast funnit anstötligt, liksom att nattvarden firades i domkyrkan efter denna, ehuru han säkert icke hyllat den högkyrkliga principen om obligatorisk fasta före kommunionen. Själva nattvardsgudstjänsten har däremot gjort ett starkt intryck på honom: »Allting var ordnat med den största högtidlighet . . . De officierande prästerna kommunicerade vid slutet, ej (som hos oss vid början). Jag blev slagen av gudstjänstens *naturalighet*. Det var en fullkomlig frånvaro av den beställsamma självmedvetenhet, som vanställer våra ceremoniella akter i England. Orsaken är icke dunkel. Här i Sverige har det medeltida systemet, ehuru drastiskt förändrat, verkligen *fortsatt*; i England har det blivit *återupplivat*. Sålunda äro de äldsta och vanligaste momenten i den svenska gudstjänsten medeltida, i den engelska äro blott de medeltida elementen ifråga om klädsel och ceremoniel innovationer! Härav kommer det sig, att våra präster i skrudar röra sig med den otypliga viktighet, som kännetecknar en *nouveau riche* i en salong! Jag fick också ett starkt intryck av den dominerande plats, som i liturgien tillkommer Herrens bön. Den tryckes alltid i handboken med största stil. Den läses med en påtaglig högtidlighet, som gör ett starkt intryck.» Reflexionerna få givetvis stå för författarens räkningar — de äro tydligt präglade av hans egen motsatsställning till anglokatolicismen. Ett rätt sällsamt intryck gör hans förklaring av den uppmärksamhet, som visades den grekiska ärkebiskopen Germanos, som samtidigt besökte Uppsala. Han finner däri ett symptom på den ritualistiska högkyrklighet, som han ser spår av också i den svenska kyrkan: »I detta fall kan emellertid också ett politiskt motiv föreligga, ty svenskarna äro mycket angelägna att förvissa sig om att Konstantinopel icke skall tillfalla Ryssland.» Ett liknande intryck som av gudstjänsten i domkyrkan fick H. vid ett besök i Samariterhemmet: »Det syntes vara en välordnad institution. Eleverna fingo sjunga i kapellet, och intrycket var mycket andaktsfullt. Jag erinrades om *Trinità*-nunnornas sång i Rom, som gjorde ett så starkt in-

tryck på mig år 1886. Atmosfären i dessa lutherska kyrkor är medeltida. Det har funnits en kontinuitet i det religiösa livet, som den kalvinska reformationens kyrkor ha förlorat. England måste i detta hänseende räknas som kalvinskt.»

Å den andra sidan yttrar han sig kritiskt om den svenska kyrkans inställning till äktenskapet, och förvånar sig över, att kyrkan på denna punkt icke råkat i konflikt med statens laxa lagstiftning. Han spårar här en klyfta på det moraliska området, som kunde bli svår att överbrygga. Mindre bekymrar honom olikheterna i läran, och den teologiska liberalism, som han tror sig finna hos sin värd i Uppsala, är honom i grunden icke osympatisk. I detta sammanhang ger han ett hugg åt den engelska ortodoxiens förkämpar, Gore och andra, som enligt hans mening företräda en antikverad ståndpunkt.

Av större intresse än dessa delvis icke särskilt djupgående iakttagelser är hans karakteristik av de människor, han mötte i Sverige. Prästerskapet synes honom på det hela icke särdeles olika det engelska: »There are the bovine Silenus type, mainly among the senior men, the clericalist, mostly juniors, and (*rari nantes in gurgite vasto*) the scholars and the saints». Hans omdöme om ärkebiskop Söderblom, som räknade honom som sin personlige vän, präglas av en för H. ganska typisk förening av uppskattning och kritik. Han berättar om ett samtal mellan ärkebiskopen och hans två engelska gäster, om vilkas rätt olika kyrkliga inställning denne knappast var så medveten, som H. antog. Ärkebiskopen, heter det, »is an extremely clever and versatile man, and watches very closely the signs of their preferences which his hearers betray. Then he matches his words, with quite amazing adroitness, to these preferences. He is somewhat embarrassed by having to deal at one and the same time with two, and they conflicting, exponents of Anglicanism. When he placates Peterborough, he alienates Durham; when Durham smiles approval, Peterborough frowns discontent. Mainly, he exhibits the conventional forms of what is called ecclesiastical liberalism. He plays with socialism; affects a mighty zeal for democracy; and proclaims his scorn for clericalism. But he is ambitious and fond of power. He likes to play the part of a great prelate, and has many of the attractive qualities which mark the character of our own Archbishop! The two men are in fact very similar.» Jämförelsen synes icke vara avsedd att vara enbart smickrande. Även gentemot ärkebiskop Randall Davidson stod H. i mycket kritisk. Den synes knappast träffande, om man tänker på de båda människors yttre väsen. Den massiva tyngd, och den försiktiga återhållsamhet, som präglade Davidson, saknades hos Söder-

blom — det blev icke minst tydligt vid deras inbördes förhandlingar i samband med förberedelserna till Stockholmskonferensen. Men likväl rymmer sammanställningen en kärna av sanning, och den ger vid handen, att H. ingalunda var blind för den svenske ärkebiskopens verkliga betydelse.

Den svenska resan avslutades med ett besök i Lund, där H. möttes av professor Aulén, uppriktigt beundrade domkyrkans krypta och korstolar, var närvarande vid en professorsinstallation, och åt middag hos biskop Billing, som icke förfelade att göra ett imponerande intryck på sin engelske gäst, med vilken han måste ha samtalat med tolk: »Old Bishop Billing is a stately and venerable ecclesiastic to look at. He speaks no language but Swedish and rather prides himself on the fact. He embodies the intensely national feeling of Swedish Christianity, and is not enthusiastic about schemes for reunion with other churches. He does not share the Archbishop's desire to make the most of ceremonial which has survived in the church of Sweden, and evidently sympathizes with the protests which have been appearing in the papers against the display at the Consecration on September 19th. For many years he sat in the Swedish Parliament, where he gained a position of great authority. He is a sagacious man of affairs rather than theologian or ecclesiastic.»

Den svenska resan är givetvis föga mer än en episod av ganska underordnad betydelse i de två decennier av ett ytterst verksamt liv, som förf. skildrar i denna del av självbiografien. Man måste vara honom tacksam för att han beskriver den så pass utförligt som det skett. Ehuru H. för övrigt stått mycket kallsinnig gentemot den ekumeniska rörelsen, har förbindelsen mellan den engelska och den svenska kyrkan uppenbarligen legat honom om hjärtat. Större delen av boken upptas av verksamheten som biskop i Durham och deltagandet i de konflikter, som gjorde 1920-talet till en så upprörd tid i Englands kyrkohistoria. Som historisk källa är boken här av det största intresse, ehuru den ingalunda eftersträvar en kylig objektivitet. H. förblir också här kontroversialist, men han har kommit att inta en ställning av större betydelse som innehavare av den i rangordningen fjärde av de engelska biskopsstolarna, och frågornas vikt ger åt striden ett ökat intresse, att icke säga en mer tragisk innebörd.

Det är omöjligt att här dröja vid mer än några av de viktigaste sidorna i en framställning, som är till bredden fylld av fängslande material, skarpt, stundom obarmhärtigt tecknade porträtt av samtida, av betydande smådrag och personliga reflexioner. Man känner stundom en viss bekläm-

ning inför de omdömen om människor, som återges från dagboken. Så heter det t. ex. om en biskop av Salisbury: »St. Clair Donaldson is one of the best of men — simple, unselfish, good-tempered, and conscientious — but with something of the snugness of a pattern Sunday School scholar, and the reverent pettiness of an Anglo-Catholic zealot! He finds his soul's hunger wholly satisfied by Anglicanism, and every part of our silly make-believe is, for him, rich in spiritual significance.» Bakgrunden för denna utgjutelse är en Lambeth-konferens (1930), som satte H:s tålmod på svåra prov.

Durham's stift är, även efter fränskiljandet av Newcastle, det viktigaste i norra England. Dess biskopsserie under 1800-talet hade smyckats med två av de främsta namnen i den engelska teologiens historia: Lightfoot's och Westcott's. H:s närmaste företrädare var en blid evangelikal, H. C. G. Moule, vars stillsamma regemente kanske ej lämnat stiftet i den bästa ordning. Den väldiga romanska domkyrkan och det nästan feodalt anspråksfulla residenset, Auckland Castle, beläget två svenska mil från stiftsstaden i utkanten av en nedrökt gruvstad, utgöra en väl monumental ram för en nutida biskops gärning. Gruvindustrien skapade en orolig och spänningsfylld social atmosfär. H. tog mycket bestämt avstånd från socialismen, och betraktade med nedlåtande kritisk blick Temple's och andras radikalism. Men genom sin manliga rättframhet och sin personliga medkänsla kom han i ett ganska gott förhållande till gruvarbetarna. Hans företrädare Westcott hade en gång vunnit berömmelse genom en framgångsrik intervention i en kolstrejk. Det var för H. ganska främmande att söka efterlikna honom, och han har säkert rätt i att förhållandena i så hög grad förändrats att ett upprepande svårligen varit möjligt. Men han följde med livligt intresse utvecklingen av de konflikter på gruvindustriens område, som inträffade under hans episkopat. Han återger en på sin tid rätt omtalad episod: då han år 1921 efter en konfirmation i en gruvstad skulle återvända i bil, blev han föremål för ovänliga demonstrationer från en samling strejkande. Han lät bilen stanna, och höll stående i densamma ett tal, som väl avbröts av närgångna frågor, men som slutade med att biskopen for sin väg, hälsad med hurrarop.

Också i denna del av »Retrospect» är intresset framför allt knutet till några kyrkliga kontroverser, i vilka Henson tog del. Den anglo-katolska utvecklingen följde han med kritisk uppmärksamhet. Ett kapitel är ägnat åt »The Malines Conversations». Under åren 1921—6 hölls i Malines (Mecheln) i Belgien en serie överläggningar mellan den säkerligen uppriktigt iredske kardinal Mercier och några av den engelska högkyrklighetens

mest kända ledare, främst bland dem Lord Halifax, biskop Gore och »fader», sedermera biskop Frere. Ärkebiskop Davidson höll kontakt med de engelska deltagarna, och det meddelande härom, som publicerades år 1923, väckte åtskillig uppmärksamhet. Frere's utnämning till biskop i Truro väckte H:s livliga oro: en extrem anglo-katolik placerades som väktare över en kyrklig ordning, som han själv åsidosatt. I ett refererat samtal med ärkebiskop Davidson förklarade han, att Frere's utnämning var försvarlig »only on the assumption that the Reformation Settlement was dead». Sedan ärkebiskopen publicerat sitt meddelande om Malineskonferenserna och tagit ansvaret för desamma, riktade H. i ett brev till »The Times» ett skarpt angrepp mot honom. Han gjorde därvid på goda grunder gällande, att den engelska kyrkan icke var i stånd att förhandla med andra kyrkor, förrän den kommit till klarhet om sin egen ståndpunkt. Det vore också, enligt hans mening, olyckligt, om den romerska kyrkan skulle få den uppfattningen, att den grupp av avancerade anglo-katoliker, som från engelsk sida deltagit i förhandlingarna, representerade uppfattningen hos flertalet av den anglikanska kyrkans medlemmar. Det är icke omöjligt, att han har rätt i att reaktionen mot samtalen i Malines, vilka avslutades år 1926, var *en* anledning till parlamentets avvisande hållning till det förslag till reviderad Book of Common Prayer, som framlades följande år.

Det är icke möjligt att här klarlägga samtliga de faktorer, som bestämde H:s ståndpunktstagande i denna fråga. Efter tjugo års förlopp kan man väl både inom och utom England betrakta striden om den anglikanska liturgiens reformering med lugnare och med kritisk blick än då sinnena ännu voro upprörda över parlamentets vägran att godkänna kyrkoförsamlingens förslag. H:s huvudintresse var den lagliga ordningens återupprättande i fråga om kyrkans gudstjänstliv. Att de gällande föreskrifterna icke kunde rigoröst tillämpas i nutiden, var allmänt erkänt. Det var biskoparnas avsikt att genom en alternativ liturgi tillmötesgå de anglo-katolska kraven på vissa punkter, för att i stället kunna bringa gudstjänstskicket i dess helhet inom den lagliga ordningens rāmärken. Men härvid begingos säker två allvarliga fel: det ena, att man framlade en alternativ liturgi, som på viktiga punkter var nästan mindre acceptabel för anglo-katolikerna än gamla, det andra, att man genom att medge elementernas reserverande endast för sjukkommunion, trodde sig kunna komma till rätta med de romaniserande devotionsformer, som växt upp kring de konsekrerade håvorna. Vad man nådde var egentligen endast att utmana den protestantiska lekmannaopinionen, som icke ville veta av reservation

under några förhållanden, och som på ganska goda grunder betvivlade biskoparnas förmåga att hålla extremisterna i styr. H. engagerade sig med vanlig intensitet för den biskopliga politiken, och kom därigenom i motsats just till denna protestantiska lekmannaopinion, vars talesman han ditills i många fall varit. Sedan förslaget avvisats av parlamentet år 1927, begick man ytterligare misstaget att ånyo framlägga det med obetydliga förändringar följande år, då det fällades av en något ökad majoritet. H., som mellan de två parlamentsbesluten utgivit en bok med titeln »The book and the Vote», betraktade läget som mycket allvarligt. Kanske hade han själv bidragit till utgången genom att prägla termen »the protestant underworld» om den ganska primitiva anti-katolska opinion, som utan tvivel bidrog att avgöra utgången. Enligt hans mening hade parlamentet kränkt kyrkans andliga självständighet, och han ryggade icke tillbaka för slutsatsen, att förbindelsen mellan kyrka och stat måtte bringas att upphöra. Detta innebar en radikal brytning med hans tidigare »erastianism». Sin ståndpunkt formulerade han med sedvanlig klarhet i en »charge» till sitt stift. Han utför senare i ett brev till ärkebiskop Davidson efter dennes avgång, huru kyrkan genom en serie omständigheter, av vilka »the Enabling Act» var en, hade kommit i ett helt nytt läge. Han tillägger: »It has been my misfortune in the course of a long life to disappoint every person who has followed me, and every party that has allowed itself to build its hope on me: and the accusation of inconsistency (not to use a harsher word) has been hurled at me from many sides.» Men själv är han icke medveten om någon förändring i sin grundinställning. Han tillägger en intressant och tillspetsad självkaraktäristik: »A kind of Quixotic honesty, a fatal trick of lucid speech, and a temperamental indifference to the impressions I make, may perhaps explain the embodied paradox I seem to be. Anyway, there it is, and it is too late now for this particular leopard to change his spots.»

I stället för den djärva förklaring, som H. önskade, att biskoparna skulle utfärda om kyrkans andliga automi, formulerade ärkebiskop Davidson ett betydligt försiktigare uttalande. Detta var ett av dennes sista offentliga framträdanden, innan han vid 80 års ålder lämnade sitt ämbete. Frågan om successionen kunde icke lämna H. oberörd. Men även om icke hans ålder lagt hinder i vägen, hade han genom sin frispråkighet i samband med bönboksfrågan och sin numera skarpt kritiska inställning till »the Establishment» spärrat vägen till Lambeth för sig själv. Men då det blev klart, att ärkebiskop Lang skulle förflyttas till Canterbury, hade det ur vissa synpunkter legat nära till hands, att H. skulle utses till dennes efterträdare i York. När det blir bekant, att valet i stället fallit på bisko-

pen i Manchester, William Temple, präglas H:s anteckningar av ett visst resignerat vemod. Han uttalar i ett brev, att det varit föga lämpligt, att den 64-årige Lang skulle ha vid sin sida en 65-åring i York. Men kommentarerna om de utnämnde sakna icke en viss syrighet. Det heter om den uppgift, som väntar Lang: »He comes to his throne in an evil time. Since Cranmer's accession, was there ever a darker outlook for the Church of England?» Om de båda nya ärkebiskoparna skriver han: »Lang and Temple will work well together, and they are both . . . men of the world, who are at home in the atmosphere of make-belief and compromise which Establishments create! I had mentally decided to decline York if it were offered to me; for, though my »Old Adam» would have liked the task of *refusing* a Primacy, my deliberate judgment told me that I should find the work odious, and the dignity stifling.» Hans dagboksanteckning om Lang's »enthronement» i Canterbury präglas icke av någon alltför varm uppskattning; »Lang's oration in Canterbury Cathedral yesterday was of course, very eloquent, and expressed in ample terms of sonorous platitude, which could neither wake criticism in the hearers, nor bind obligations on the orator. It was, I suppose, precisely what pleased everybody, and alarmed nobody.» Temple stod hans hjärta betydligt närmare — trots dennes kristna socialism.

Ännu en Lambeth Conference (1930) fick H. som nämnt utvärda. Hans kommentarer till denna syssla till stor del med den mycket omstridda frågan om bildandet av »South India United Church» — som ännu icke blivit förd i hamn. Han ger sitt varma erkännande åt biskop Headlam's (Gloucester) skicklighet och energi, som förskaffade honom en ledande ställning under denna konferens. Några år senare väckte H. uppmärksamhet genom sitt mycket bestämda fördömande av grupprörelsen, som utsträckt sin verksamhet till hans stift. Sina rationella motiv härför framställde han i en ny »charge» med titeln »The Oxford Groups». Men det tyngst vägande skälet kommer sannolikt fram i ett brev, som återges i självbiografien: »Temperamentally I dislike emotional religion. One of the continuing trials of my life is the almost physical repugnance which I feel towards 'corybantic Christianity', a repugnance which has betrayed me more than once into language which was unwise and probably unfair». Ungefär vid samma tid gjorde han en attack i annan riktning: det gällde denna gång de evangelikala stiftelser, som tillkommit för att genom uppköp av patronatsrättigheter garantera en ur partisynpunkt renlärig succession i ett antal församlingar: mest känd bland dessa är »the Simeon trust». I en ganska oväntad roll kom han också att uppträda de närmaste

åren, då han riktade en besk kritik mot biskopen i Liverpool, emedan denne låtit en unitarisk präst predika i sin domkyrka: han kom här att stå på samma sida som flera av sina forna motståndare.

År 1937 deltog Henson i Georg V:s kröning. Med utgången av följande år lämnade han Auckland Castle och Durham. Som emeritus bebor han en egendom i närheten av Ipswich. Självbiografien slutar med hans avgång från biskopsämbetet. Därmed var dock icke hans offentliga verksamhet slutförd. Under det andra världskriget kallades han för andra gången i sitt liv till canon i Westminster, en ganska enastående åtgärd, som säkerligen motiverades därmed, att man ville ge honom tillfälle att göra sin stämma hörd i nationalhelgedomen under Englands prövningsår.

Biskop Henson's självbiografi är förvisso ett av de mest fängslande tillskott, som Englands rika biografiska litteratur fått på senare tid. Som en källa till den kyrkohistoria, som han själv upplevat, och som han bidragit att forma, har den utan tvivel ett förblivande värde. Men framför allt fångslar den som ett mänskligt dokument. Den oreserverade frispråkighet, varmed hans samtida omtalas och karakteriseras, och som väl stundom icke kunnat undgå att väcka anstöt, motsvaras av en lika hänsynslös uppriktighet i framställningen av författarens egen personlighet, som på ett sällsynt levande sätt träder läsaren till mötes, med sina grunddrag av kritisk kyla och impulsiv älskvärdhet. På djupet förnimmar man en ton av lidelsefull hängivenhet mot den kyrka och den Herre, som han lovat att tjäna, — en hängivenhet, som ej sällan gör uppror emot den kyrkliga konvensans former.

YNGVE BRILIOTH.

NILS JOHANSSON: *Det urkristna nattvardsfirandet, dess religionshistoriska bakgrund, dess ursprung och innebörd. XX + 321 sid. Lund 1944. Pris kr. 8: 50.*

Med denne bog har kontraktprosten Nils Johansson ydet den skandinaviske theologiske læseverden en uvurderlig tjeneste. Mig bekendt er der i den sidste menneskealder ikke paa noget af de nordiske sprog fremkommet nogen fremstilling af den nytestamentlige nadverforskning,¹ som

¹ Dog har Y. Brilioth i 1926 udsendt: *Nattvarden i evangeliskt gudstjänstliv*, hvor ogsaa de nytestamentlige problemer behandles; men som bogens titel angiver, er sigtet et andet, og der er desuden sket adskilligt siden 1926. — G. P:son Wetters arbejder over nadveren i oldkirken tæller ikke med i denne sammenhæng, da de er udgivet paa Tysk.

netop i denne periode har gennemløbet en rivende udvikling og i dag frembyder en sand urskov af forskellige opfattelser. Paa Tysk har E. Lohmeyer i flere hæfter af *Theologische Rundschau* 1937—38 leveret en oversigt over baade litteraturen og problemerne, der imidlertid netop som oversigt er ret vanskelig tilgængelig grundet paa den særlige og paa sin vis fascinerende intensitet, der altid præger Lohmeyers stil.

Johanssons bog, der ifølge titelbladet er blevet til som en introducerende vejledning til et præstemøde i Lund, giver nu først og fremmest en fortræffelig, klar og saglig redegørelse for forskningens nuværende status. Den er dog ikke nogen rent rapportmæssig bibliografi. Forf. har skelnet mellem, hvad der synes ham væsentligt og uvæsentligt, rigtigt og forfejlet. Fremstillingen bliver til en helhed, fordi forf. har haft sit eget helhedssyn paa problemerne. Men hans meninger dominerer ikke, og andre opfattelser end hans egne faar en rimelig behandling og en saglig vurdering. Man kan være enig eller uenig med ham, men nærværende anmelder har i hvert fald ikke i fremstillingens løb savnet nogen af tidligere forskere fremsatte synspunkter, som man med rimelighed kunde vente behandlet.

For at give et virkeligt indtryk af bogens fortrin som orientering i den nytestamentlige nadverforskning maatte man aabenbart gøre denne forsknings status op, hvilket selvsagt er umuligt inden for en anmeldelses rammer, selv om redaktionen er liberal med pladsen, og det vilde jo ogsaa være at gøre Johanssons arbejde om igen. Naar jeg i det følgende skal præsentere bogen for dette tidsskrifts læsere, maa jeg derfor i det væsentlige holde mig til en fremstilling af Johanssons egen opfattelse af problemerne og sammenhængene og forsøge et opgør mellem denne opfattelse og de mere eller mindre sikre resultater, forskningen i dag kan opvise.

Følgende en tilskyndelse hos Lohmeyer begynder Johansson sin bog med en overmaade fyldig fremstilling af maaltidsskikke i Gl. Test., i senjødedommen og i de religiøse kultur, der omgav kristendommen. Derefter følger en lige saa fyldig fremstilling af de maaltider, der fortællés om i evangelierne, og de maaltidsbilleder, som saa overmaade hyppigt optræder i Jesu ord og lignelser. Mange vil vel synes, at 134 sider er vel meget at ofre paa saadanne indledende øvelser. Men forf. har derved opnaaet at skabe atmosfære om problemerne, hvad der er uhyre vigtigt, ikke mindst naar det egentlige tilgrundliggende textmateriale er saa knapt, som tilfældet er i den nytestamentlige nadverforskning. Men desforuden kan forf. ogsaa bogføre nogle konkrete og højst betydningsfulde resultater af denne del af undersøgelsen. Han finder saaledes, at fællesmaaltidet i senjødedommen for det meste ved de indledende benedictioner fik en sakral karakter, og

at den senjødiske eschatologi ofte anvender maaltidsbilleder.² En lignende hellighedskarakter har derfor alle Jesu maaltider haft. Forf. slutter sig til Ottos tanke om discipelskaren som en chabura, hvor de i maaltidet bliver eet med maaltidets »vært», Jesus, den skjulte Menneskesøn. Noget lignende gælder ogsaa Jesu maaltider med toldere og syndere, som er noget mere end et almindeligt bordfællesskab: i det sakrale fællesskab med den skjulte Menneskesøn vies de til delagtighed i det kommende messianske maaltid, ja, er allerede delagtige i den skjult nærværende herlighed. I denne forbindelse genoptager forf. Schweitzers berømte hypotese om, at bespisningsunderet oprindelig slet ikke har været noget under, men et eschatologisk sakrament.³ At Jesu maaltider havde denne hellighedskarakter, er aabenbart noget af det vigtigste, den nyere forskning har fremdraget til belysning af nadveren. Og saa længe man holder sig til udtryk som »sakral» og »hellighedskarakter», har man fuldstændig fast grund under fødderna.⁴ Schweitzers ide om det store eschatologiske sakrament ved Genezareth Sø er en af hans videnskabelige fantasis store conceptioner, men naar Johansson (s. 99) tager forbehold over for hans »konsekvente eschatologi», maa man vist spørge, om denne Schweitzerske conception ikke netop staar og falder med hans samlede konstruktion.

I denne afdeling af bogen behandler Johansson tillige de kultiske maaltider i tidens mysteriereligioner. Han afviser helt Heitmüllers og Reitzensteins forsøg paa at forklare nadveren som en hellenistisk paralleldannelse til disse, en vej, som i det hele betragtes som ufarbar af den nyeste forskning, men han betoner med rette, at der ogsaa her findes en atmosfære, som man maa kende for at forstaa nadveren i de hellenistiske menigheder uden for Palæstina.

² Johansson framfører i denne forbindelse et stort senjødisk materiale, som læserne sikkert vil vide at værdsætte, da det for en del er vanskeligt tilgængeligt. Man kunde maaske indvende, at han har gjort lidt vel rigelig brug af de store midraschim til Pentateuchen (Gen Rab o. s. v.), som dog er temmelig sene kilder.

³ Forf. gør et dristigt forsøg s. 118 f. paa at tyde fortællingen om den syrofønikiske kvinde i denne sammenhæng: Kvindens tro er det afgørende, og denne tro manifesterer sig ikke i hendes ydmyghed, men i, at hun har gennemskuet den hemmelighed, at Himmelrigets maaltid allerede er begyndt. — Det synes imidlertid ganske naturligt og i samklang med andre ord i Synopsen at se hendes tro manifesteret i hendes vedholdenhed i bønnen trods de fornærmeligste afvisninger. Holder man sig til Schweitzer, skulde desuden indsigt i den eschatologiske sammenhæng baade være umulig og unødvendig.

⁴ Med rette betoner Johansson, at maaltiderne i senjødedommen for længst havde mistet karakteren af kultmaaltider i den betydning, disse havde i Israels klassiske tid. De havde ingen forbindelse med ofrene og formidlede ingen kommunion med guddommen (s. 26 f.)

Den største interesse knytter sig ganske naturligt til forf:s behandling af nadverberetningerne i de tre synoptiske evangelier og hos Paulus. Hvad den sidste angaar, afvises aldeles tanken om, at den skulde kunne henføres til en særlig aabenbaring, Pl skulde have faaet ἀπὸ τοῦ κυρίου; ordene udtrykker traditionskæden fra Herren *gennem urmenigheden*, hvilket man vist, navnlig i betragtning af den formelle parallel 1 Kor. 15,3, maa give forf. ret i. Gennem Paulusberetningen naar vi derfor tilbage til urmenigheden, og det allerede aar 50 eller tidligere. Af de synoptiske beretninger er Mk den ældste og ældre end Pl. Johansson følger her ganske ukritisk Joachim Jeremias og slutter sig til dennes konklusion, at Mk-beretningen »völlig authentische Kunde bietet«, nemlig om maaltidet skærtorsdag aften.

Her synes Johansson mig at gøre sig skyldig i en ret alvorlig methodisk fejl. Hvis man nemlig mener — som han jo gør — at menighedens nadverfejring fra første færd af har haft den skikkelse, f. ex. beretningen hos Pl vidner om, og hvis man holder sig for øje, at fortællerne er saare langt fra at være skolede historikere, maa det være ganske indlysende, at idet de skildrer, hvad der skete »i den nat, da Herren blev overgivet«, tegner de i virkeligheden — i god tro naturligvis — et billede af den nadverfejring, de kendte, idet det ikke et øjeblik er faldet dem ind, at der maaske kan have været nogen forskel. Jeg mener altsaa, at man maa være enig med Johansson i dateringen af kildestoffet, men man maa ikke et øjeblik glemme, at hvad vi har for os, ikke er en skildring af skærtorsdagens begivenhed, men af urmenighedens kultiske brug. Hvor meget eller hvor lidt den har lignet skærtorsdagsmaaltidet, lader sig vel næppe sige mere; personlig tror jeg gerne, at afvigelsen har været minimal; derimod er det to helt forskellige synspunkter, man anlægger paa texterne, og virkningerne deraf skal, som vi skal se, snart vise sig, naar man begynder at argumentere ud fra texterne.

Med den autoritet, Johansson har tilkendt Mk-texten, faar han let spil — maaske ogsaa *for* let spil — over for det intrikate problem om Lk-texten. Forholdet er jo det, at de store textvidner byder en text, der først fortæller om paaskelammet og et vinbæger og derefter følger 1 Kor. saa nogenlunde. Den saaledes opstaaede, noget komplicerede text korrigeres paa forskellig maade af navnlig de syriske oversættelser, hvorimod cod D, fulgt af nogle Italahaandskrifter, bryder af midt i bægerordet v. 19; derved opstaar en text, hvori enhver hentydning til Jesu død mangler, hvilket naturligvis i høj grad har virket tiltrækkende paa forskningen. I opgøret med Lk cod D spiller altsaa ganske andre interesser end de rent text-

kritiske en afgørende rolle, og det er derfor med fuld ret, Johansson kræver, at spørgsmaalet, om man skal tilkende den korte eller den lange text prioriteten, maa afgøres med rent textkritiske grunde, og han finder da, at cod D maa indrangeres blandt de øvrige forsøg paa ved indgreb at eliminere det ene af de to bægge; konsekvensen heraf bliver naturligvis, at cod D altsaa ikke kan være vidne om nogen tradition.

Tilbage staar problemet om, hvordan en saa besynderlig text som den lange Lk-text kan være opstaaet; selv om den udgør urtexten, maa forf. — eller hans kilde — jo have haft en eller anden mening med den, da han conciperede den.

Dette spørgsmaal løser Johansson ved i de to næste paragraffer at behandle spørgsmaalet om nadverens forhold til den jødiske paaske. Her slaar han følge med Dalmann, Billerbeck og Jeremias, der med umaadelig forskerflid af vidnesbyrdene i den rabbinske litteratur har opbygget et billede af den jødiske paaskefest og paavist, hvorledes nadveren, som den er fortalt i de overleverede beretninger, paa det fortrinligste lader sig indpasse i dette billede, ja, de finder endda midler til løsning af det meget vanskelige problem om dateringen af skærtorsdagsmaaltidet. Her er det, forskningen efter mit skøn uhjælpelig løber løbsk, naar man ikke holder sig for øje, at man arbejder med skildringer af en kult, ikke af en historisk begivenhed. Det er muligt — jeg vilde endog regne det for sandsynligt — at skærtorsdagsmaaltidet virkelig har været et paaskemaaltid, men beretningerne forraader ikke den ringeste interesse for dette. Der mangler enhver hentydning til de for den jødiske paaske konstitutive elementer: lammet, de bitre urter, det usyrede brød,⁵ midraschen om udgangen af Ægypten. Dette er vel ikke undgaaet Johanssons opmærksomhed (s. 161), men han drager ikke den nødvendige konklusion deraf, nemlig at den kristne nadver fra første færd af har haft Kristus og kun ham til sit indhold og i denne sin rigdom straks har tabt den jødiske paaske af syns. Spørgsmaalet, om skærtorsdagsmaaltidet har været et paaskemaaltid, kan da kun blive en historisk kuriositet, som ikke har den ringeste relevans til forklaringen af nadverens indhold.

Johansson vilde antagelig hertil indvende, at den lange Lk-text dog netop fremstiller nadveren som et paaskemaaltid, idet den udtrykkelig nævner paaskelammet; denne text skulde altsaa saa at sige være bedre underrettet end de to andre synoptikere. Jeg tror imidlertid, textens kon-

⁵ Brugen af ἄρτος i st. f. ζῆυμα beviser selvfølgelig ikke, at der ikke kan være tale om paaskens usyrede brød, men dog utvetydigt, at texten ikke interesserer sig for den jødiske ritus.

fuse karakter forklares ved, at Lk her har sammenarbejdet to kilder, hvoraf den sidste ganske enkelt er en nadverberetning ligesom de andre tre, mens den første er et fragment af en beretning, der har fortalt om, hvorledes Jesus har holdt paaske med sine disciple (men uden hentydning til nadveren). En saadan beretnings existens maa man nemlig ligefrem postulere, naar man betragter den af alle synoptikere fortalte historie om, hvorledes rammen om et saadant paaskemaaltid, salen, hvori det skulde holdes, paa underfuld maade skaffes til veje; en saadan fortælling er et middel til at spænde forventningen om fortsættelsen. Som lidelseshistorien nu er redigeret, mangler denne fortsættelse, vel sagtens fordi evangelisterne uden at gøre sig for mange tanker derved har ladet nadverberetningen gøre det ud for den forventede paaskeberetning, som derved er faldet under bordet. Lk har opdaget incohærensens, har fisket den gamle paaskeberetning op igen og brugt af den, ikke saa meget som den forudgaaende beretnings intention krævede, men saa meget, som hans stilfølelse tilsagde ham, hvorefter han er gledet over i nadverberetningen. Lk-beretningen betegner altsaa ikke en mere indgaaende viden, ej heller en bedre tradition, men derimod den sans for — skal vi sige: det passende — som saa ofte har ledet Lk, ikke altid med held.⁶

Det eschatologiske Jesusord ved nadveren: »Jeg skal ingeniunde drikke af vintræets frugt, før hin dag, da jeg drikker den som ny med eder i Guds Rige» falder nøje i traad med resultatet af bogens store undersøgelse over maaltidets betydning i senjødedommen og hos Jesus. Han er maaltidets husfader, vært, giver, menighedens Herre, med hvem disciplene er forbundne nu og i den eschatologiske herlighed, hvor han skal genoptage maaltidsfællesskabet med dem. Her viser det sig tydeligt, hvilket fast og klart udgangspunkt for tydningen af nadveren disse indledende undersøgelser har givet.

Men der er noget særligt ved nadveren, og dette særlige ligger i tydningsordene til brødet og vinen. Med meget eftertryk forkaster Johansson Jülichers tanke om nadveren som en lignelsehandling, idet han med Lohmeyer fastslaar, at intet af, hvad der *foregaar* ved nadveren adskiller sig fra, hvad der foregaar ved ethvert jødisk fællesmaaltid. »Tydningsorden gälla således elementen, icke handlingen. De gälla icke brytandet af brødet eller vinets gjutande i kalken. Därför måste vi avstå . . . från talet om en liknelsehandling öfverhufvud» (s. 196). Med rette afviser

⁶ Af pladshensyn maa jeg lade det blive ved disse antydninger. Det fulde bevis venter jeg at kunne fremlægge i en større sammenhæng.

Johansson enhver tanke om, at mennesket ved fortæring af guddommen skulde kunne vinde delagtighed i denne og dens kræfter, som fuldstændig umulig paa jødisk grund (s. 199). Men hvad saa?

Med tøven og forbehold anvender han udtrykket »symbol». Ordet skal dække over noget langt mere realistisk, end det gør i moderne sprogbrug, noget i retning af, hvad Otto kalder »effektive Repräsentation», »Anteilgabe an der Kraft des gebrochenen Christus». Johansson formulerer det selv saaledes: »Jesus gör här det brutna brödet och det i lärjungarnas kalkar gjutna vinet till symboler för sin kropp, som inom kort skulle sönderbrytas i döden, och för sitt blod, som snart skulle utgjas för många och skapa ett nytt förbund» (s. 210).⁷

Jeg kan ikke se rettere, end at Johansson med denne formulering alligevel har forladt den af Lohmeyer anviste vej. Man maa forsøge at springe ud af sine egne traditionsbundne tankeforbindelser og læse om igen paa, hvad der staar i teksten. Saa faar symboliken et grundskud. Jesus bryder brødet; det er almindelig maaltidsritus, og dertil er intet tydningsord knyttet; han uddeler det og knytter dertil ordet: »Dette er mit legeme»; Lk og Pl har et par sikkert sekundære tilføjelser, men ingen af de fire tekster siger det for symboliken nødvendige »som *brydes* for eder». ⁸ Vender vi os til bægerordet, finder vi ganske vist der det efterlyste udtryk »som udgydes for eder», men til gengæld er der intet meddelt om en saadan handling med vinen. Meningen maa altsaa være, at Jesus rækker disciplene sit legemes og sit blods gave i og med brødet og vinen. Hvordan det saa nærmere skal forstaaes, er et spørgsmaal, om hvilket jeg maa indskrænke mig til at sige, at man vist nok maa naa til et resultat, der ligger reelt meget nær op ad Johanssons, skønt præmisser og formuleringer bliver anderledes.

Men idet formuleringerne bliver anderledes, og en vis uklarhed, som ordet symbol gerne spreder om sig, forsvinder, træder der en ikke ubetydelig vanskelighed frem, som Johansson ikke har taget stilling til. Johansson hører til blandt de moderne forskere, der har brudt med den nytestament-

⁷ Meget tydeligt efterviser Johansson (s. 198 f., 208 f.), at ingen af de middelalderlige eller moderne nadveropfattelser gør fyldest over for de kategorier, hvori man paa jødisk grund maatte tænke noget saadant. — I denne forbindelse gør han opmærksom paa (s. 197 f.), at en alt for massiv opfattelse maatte medføre, at disciplene kom til at drikke blod, en for en israelit uhørt rædsel; imidlertid kunde jøderne godt anvende blod som billede for vin (Gen. 49, 11); men taler man om symbol og mener dermed »effektiv repräsentation», er man dog vist ikke ganske kommet uden om vanskeligheden; og det kunde vel ogsaa tænkes, at det symbol eller hvad man vil kalde det, hvori Jesu forærgelige død repræsenteredes, netop i sig selv skulde være en forærgelse.

⁸ Vendingen er typisk nok blevet tilføjet i I Kor. 11, 24 i nogle sene haandskrifter.

lige videnskabs liberale fortid og slaaet ind paa mere konservative veje. Man kan vel ogsaa sige, at den metode at finde modsætninger og incohærensenser overalt og spille dem ud mod hinanden er løbet til ende. Men det kan ogsaa være farligt at ville have saa meget med som muligt. Johansson vil have nadveren til at være et paaskemaaltid, et sakralt maaltid med Menneskesønnen som vært og et maaltid, som er Menneskesønnens døds sakramente. Det er mange synspunkter at forene. Det jødiske paaske-maaltid udnytter han da heller ikke til tydningen, og deri mener jeg, som ovenfor anført, at han har ret. Men de to resterende synspunkter synes ogsaa disparate, og forskningen har, saa vidt jeg kan overskue den, vist nok ogsaa her følt sig stillet over for et enten-eller. Thi det synes næppe muligt, at Jesus paa een gang kan være maaltidets giver og kyrios og samtidig den, hvis selvhengivelse formidles i brødet og vinen. Modsigelsen er der; men jeg tror ogsaa, den skal være der; thi ret beset er det jo den samlede evangelieforkyndelses paradox: Menneskesønnen, som skal komme paa Himmels skyer men nu er den tjenende og lidende.

I udredningen af bægerordet har Johansson en fortræffelig undersøgelse af διαθήκη-begrebets betydning i nadveren⁹: der oprettes en ny pagt i stedet for den gamle Sinajpagt; Jesu blod soner deres synd, som skal indgaa i pagten; Johansson henviser til det overordentlig betydningsfulde sted i Onkelos-targumen, hvor pagtsofferet Ex. 24 opfattes netop som sonoffer; og pagten omfatter alt, hvad Himmelriget indebærer.¹⁰

Den saakaldte gentagelsesbefaling holder forf. for ægte og afviser dermed Lietzmann, som vil sætte den i forbindelse med de hellenistiske mindemaaltider. Det er ogsaa at gaa over aalen for at hente vand, idet jøderne havde en meget dyb sans for mindefester, man tænke blot paa den jødiske paaske! I øvrigt anser Johansson slet ikke dette ord for at være en gentagelsesbefaling, idet en saadan skulde være aldeles overflødig, men Jesus vilde med dette ord pointere nadverfejringens væsentlige indhold: *hans ανάμνησις* —anamnese forstaaet, som jøderne gjorde det!

⁹ I tilgift faar man s. 202 en kort og klar oversigt over K. G. Goetz' ingenlunde lettilgængelige nadveropfattelse.

¹⁰ Den hentydning til Jer. 31, som vist nok samtlige forskere finder, stiller jeg mig skeptisk overfor. Ordet *καινή* findes ikke hos Mk og Mt; udtrykkene er saa tydeligt hentede fra Ex. 24, hvorimod Jer. 31 faktisk ikke har sat sig noget spor i teksterne, og der var ingen forventning om en *ny* pagt i senjødedommen, hvilket visselig heller ikke var at vente. Naar Jesus talte om en pagt til afløsning af Sinajpagten, maatte det derfor føles som noget uhørt revolutionært, og dermed har ogsaa ordet »ny» hos Lk og Pl faaet en fuldtud tilstrækkelig motivering.

Som bekendt optræder der i Acta nogle maaltider under betegnelsen κλάσις τοῦ ἄρτου (2,42. 46; 20,7. 11; 27,35). Om denne »brødsbrydelse» har der været meget delte meninger; de fleste vil dog nok være enige med Johansson i, at det drejer sig om sakrale maaltider, ikke bare om et almindeligt, profant maaltidsfælleskab. Om man derimod vil dele hans sikre forvisning om at have *nadveren* for sig, er nok mere tvivlsomt;¹¹ den garanti, Johansson (s. 274 f.) finder i Paulus' medvirken ved maaltidet i Troas, vil de fleste nok anse for meget spinkel.¹² Snarest vil man være tilbøjelig til med Lietzmann at slaa disse maaltider sammen med dem, hvis liturgiske bønner er anført i Did. 9. 10. 14¹³ og heri finde en sakral maaltidstype, forskellig fra den i nadverberetningerne bevidnede. Dermed er jo ikke sagt, at man skal gaa med paa de konsekvenser, Lietzmann drager, nemlig at vi her skulde staa over for en oprindelig nadvertype uden nogen relevans til Jesu død, hvorimod den »rigtige» nadvertype skulde være opstaaet ved, at Paulus har taget beretningen om skærtorsdagsmaaltidet op og gjort et sakramente ud deraf. I Actas og Didaches maaltider — hvortil Emmausmaaltidet slutter sig — har vi formodentlig fortsættelsen af de maaltider, Jesus under hele sin virksomhed holdt med disciplene; skærtorsdagsmaaltidet har udgjort en gren paa den samme stamme; ogsaa grenen har fortsat sig og har til sidst vokset sig langt kraftigere end hovedstammen; noget egentlig modsætningsforhold mellem de to »nadvertyper» skal man altsaa ikke forestille sig.¹⁴

Johanssons tolkning af Paulus' nadveropfattelse vil — i hvert fald i Danmark — vække betydelig opmærksomhed, idet han forsøger at gennemføre tolkningen i lyset af de endnu her i landet lidet gennemprøvede kirketanker.¹⁵ Det ene »legeme» i 1 Kor. 10,17 er Kristi legeme, som er menig-

¹¹ Johansson bemærker ganske rigtigt s. 272, at den glædesstemning, der ledsager maaltidet i Acta, langt fra behøver at udelukke, at det skulde være nadveren — man sammenligne Apok 19, 7.

¹² Ogsaa striden om »tjenesten ved bordene» Act. 6 anser Johansson for at dreje sig om nadveren, s. 275 ff.

¹³ Didaches »nadvertype» forklarer Johansson s. 297 som en afart, fremkommet ved stadigt tryk fra jødiske omgivelser, altsaa en judaistisk nadverform, om man vil. Saaledes er Didache fra at være et af kronvidnerne hos Lietzmann stødt ud i det yderste mørke. Men det er maaske nok tvivlsomt med dette judaiserende pres, der skulde have forvandlet baade det ene og det andet.

¹⁴ Med denne opfattelse befinder jeg mig, saa vidt jeg forstaar, paa linie med Brilioth i hans: Nattvarden i evangeliskt gudstjänstliv 1926.

¹⁵ Jeg vil ogsaa gerne gøre opmærksom paa den litteratur, Johansson bygger paa, og som i hvert fald her i landet er lidet paaagtet.

heden, og som tillige er det legeme, der døde paa korset. Delagtighed i dette legeme faar man gennem maaltidsfællesskabet, en for Paulus naturlig tankegang, som gør det unødvendigt for fortolkeren af disse vers at tage sin tilflugt til de hellenistiske mysteriers mere eller mindre magiske opfattelse af elementet som bærer af guddommen. — Idet den troende nu bliver delagtig i Kristi legeme ved maaltidsfællesskabet med den døde og opstandne Herre, drages han ifølge en central paulinsk tankegang med ind i Kristi død, og det er derfor ganske i sin orden, at nadveren netop er Kristi døds sakramente, en anamnese af hans død.

Som man straks ser, giver disse tanker en selvindlysende forklaring paa det vanskelige *μη διακρίνων τὸ σῶμα* 1 Kor. 11,29: Korintherne havde jo netop ved deres usømmelige adfærd ringeagtet menigheden, Kristi legeme (cf. v. 22). Forklaringen passer ogsaa fortrinligt til »skyldig for Herrens legeme» v. 27, men har straks vanskeligt ved at finde sig til rette med det »og blod», hvormed Paulus fortsætter. Det vil af det foregaaende forstaaes, at Johansson ogsaa vil have synspunktet gennemført i selve nadverberetningen.

Det skitserede tolkningsforsøg til Paulus' nadveropfattelse, som jeg haaber, jeg har opfattet rigtigt, gør Johanssons videnskabelige fantasi ære. Om teksterne kan bære denne bygning, er et andet spørgsmaal, hvis afgørelse afhænger af fortolkningen af brevets store sammenhænge i kap. 8—9—10—11, og af en exegetisk detailanalyse af 10,14—22 og 11,17 ff., ikke mindst det første. Men at optage debatten herom vilde kræve en hel artikel for sig.

Ogsaa behandlingen af Johannesevangeliet maa vi gaa let hen over. Forf. finder mange hentydninger til nadveren, som evangeliet har opfattet væsentlig paa samme maade som Synopsen og ikke har spiritualiseret.

Naar man skal anmelde en bog om et emne, man selv har beskæftiget sig med, kan anmeldelsen vanskeligt undgaa at blive et opgør med bogen; maaske er det ingen skade til; bogens tanker kommer nok ikke saa ligeligt til orde, men faar til gengæld lov til at folde sig ud og vise deres bærekraft. Jeg haaber, at Johanssons bog saaledes alligevel har faaet, hvad der med rette og med ære tilkommer den, baade fordi det er en dygtig bog, og fordi et indlæg i den nytestamentlige nadverforskning paa vore breddegrader er intet mindre end en sensation. Og jeg slutter med at gentage, hvad jeg sagde i begyndelsen, og hvad der umuligt kan komme til sin ret i en anmeldelse: det er en bog, der giver besked; læserne faar en virkelig orientering i forskningens nuværende status; og forf. fremlægger et stort og

righoldigt kildemateriale, hvoraf adskilligt er samlet fra uhyre spredte og til dels vanskeligt tilgængelige kilder. Han har ikke skyet nogen ulejlighed for at skabe atmosfære om problemerne og har derved givet det, en tænksom læser skatter allerhøjest: mulighed for selv at se.

Man kunde ønske, at bogen foruden sine videnskabelige fortjenester ogsaa vilde sætte en kirkelig debat om nadveren i gang. Hvordan det forholder sig dermed i Sverige, ved jeg ikke, men her i Danmark har den sag længe trængt til at faa tørret støv af.

PAUL SEIDELIN.

UR TIDSKRIFTERNA 1945.

Kyrkohistorisk årsskrift har utsänt sin 45:e ärgång, liksom de närmast föregående redigerad av Gunnar Westin. Bland de mera betydande bidragen märkes E. Jonssons undersökning av prästerskapets privilegiefråga vid Sigismunds trontillträde, ett kyrkohistoriskt problem, som tidigare upptagits till behandling av forskare sådana som Emil och Karl Hildebrand, Otto Holmdahl och senast Hans Cnatingius. Författaren hävdar gentemot tidigare uppfattning, att prästerskapets postuler med största sannolikhet föranlett ett privilegiebrev av Sigismund, utfärdat i mars 1594. Karl-Åke Henningson publicerar en homiletisk studie över Jacob Otto Hoof och Hans-Joachim Schoeps en undersökning av den judiske konvertiten och språkläraren vid Uppsala universitet Johan Kempers litterära verksamhet. Nils Beltzén fortsätter och avslutar sin avhandling om den kyrkliga försvenskningen av Jämtland-Härjedalen. Slutligen må framhållas Salomon Krafts studie »Vreta klostets äldre historia», närmast föranledd av Nils Ahnlunds uppsats »Vreta klostets äldsta donatorer» (*Historisk tidskrift*, Årg. 65, 1945), samt Margit Sahlins »Oäkta helgon i folklig tro och rit».

Av *Svensk exegetisk årsbok*, utgiven av Anton Fridrichsen, har tionde ärgången utkommit. Bo Reicke jämför Genesis' berättelse om Josef med de upplysningar om gudsföreställning, kultbruk m. m., som kunnat utvinnas ur Ras Shamra-fyndet, Ivan Engnell lämnar en utredning av problemet Ebed Jahve i Jes. 40—55, och Erik Sjöberg framlägger i »Ville Jesus vara Messias?» en översikt av problemets behandling sedan D. F. Strauss' »Das Leben Jesu». Erik Esking undersöker Johannes-evangeliets ställning som historisk källa. Ärgången avslutas med ett tioårsregister och har som bilaga *Symbolae biblicae upsalienses*, 4, innehållande Harald Sahlins studie över Lk 6: 43—45 och 18: 7.

I *Ny kyrklig tidskrifts* fjortonde årgång, utgiven av Ruben Josefson och Y. Rudberg, ställer Hjalmar Lindroth i uppsatsen »Till frågan om Ordet och tron i romersk katolicism» den bl. a. av Schleiermacher och Barth förfäktade åsikten, att Anselms teologiska grundåskådning skulle ligga på samma linje som protestantismens, under debatt och påvisar, huru Anselm, då det gäller Ordet och tron, står såsom typisk representant för katolsk åskådning. Ruben Josefson publicerar tre Luther-föredrag, i vilka han behandlar Luthers uppfattning av kristendomens ställning till de utomkristna religionerna, hans människouppfattning och hans lära om kallelse. Y. Rudberg, Gösta Hök och J. Björkhem ge i var sin uppsats synpunkter på den nutida kyrkliga själavården. Vidare må nämnas den utredning av framtidsutsikterna på den prästerliga banan, som Ivar Hylander lämnar i anslutning till det uppdrag han erhållit av A. S. P:s centralstyrelse, genom vilken utredning han anser sig »ha kunnat skingra de farhågor och möjligen också lätta den ovisshet, som ... gjort sig gällande såväl i den offentliga som enskilda debatten».

Sveriges religiösa reformförbunds tidskrift *Religion och kultur* (utg. Gustaf Brandt) har i sin sextonde årgång som vanligt ett mångskiftande innehåll av delvis starkt polemisk karaktär. Harald Alm ställer frågan: Vad vänta vi av en kristen renässans?, och Douglas Edenholm talar om en begynnande renässans inom svensk teologi i anledning av Harald Eklunds arbete »Troslärens perspektiv» (1944) och Sven Lönborgs »Mellan påsk och pingst» (1945).

Geo Widengren ger i 54:de årg. av *Ord och bild* en översikt över det religionshistoriska forskningsarbetet i Sverige under det senaste årtiondet.

Årg. 36 av *Vår lösen*, redigerad av Helge Ljungberg, ger efter vanligheten ett flertal värdefulla bidrag såväl till den kyrkliga som till den teologiska debatten. Torsten Bohlin gör i »Vad är människan?» några randanmärkingar till Gustav Cassels bok »Den odelbara människan» och påvisar, att den av Cassel gjorda framställningen konsekvent borde leda till den kristna gudstron, men att han lämnat det etiska problemet å sido och gjort halt, innan han dragit de yttersta konklusionerna. Gunnar Westin och Anders Nygren fortsätta den i föregående årgång påbörjade polemiken om »tyska kyrkan och nazismen», som även förts i dagspressens spalter. I en uppsats betitlad »Aktuella frågor rörande Estlands evangelisk-lutherska kyrka» redogör Johan Köpp för den kyrkliga och religiösa kris, som uppstått i samband med krigsårens olyckor. Hjalmar Lindroth ställer i artikeln »Vattendop och andedop» emot varandra å ena sidan den romersk-katolska kyrkans vattendop och spiritualisternas

andedop, som ytterst komma att stå på samma linje, och som båda ha en »aveskatologiserad» uppfattning, och å andra sidan Luther, för vilken tyngdpunkten är förlagd i den eskatologiska världen. Anders Nygren lämnar ytterligare ett bidrag, en distinkt utredning av det klassiska problemet tro och vetande, vilket fixeras till att i själva verket gälla motsatsen tro och metafysik. Pastorn vid reformerta kyrkan i Stockholm Jean G. H. Hoffmann återger en del intryck av den aktuella situationen i England och Frankrike. I uppsatsen »Synd och nåd» framhåller Arvid Runestam faran av att söka draga bestämda gränser mellan syndigt och icke-syndigt och betonar, att kyrkan icke drar några gränser utan vill omsluta alla.

Kristen gemenskap har utkommit med sin 18:de årgång (red. Nils Karlström). Innehållet i densamma bär en starkt aktuell prägel. Ett flertal av de däri ingående artiklarna behandla de problem, som uppstått i och med freden. Titeln på biskop Berggravs bidrag »Inför freden och de nya uppgifterna» skulle alltså kunna sättas såsom motto för årgången i dess helhet. Ärkebiskoparna Erling Eidem och A. Lehtonen samt biskop H. Fuglsang-Damgaard göra också programmatiska uttalanden under denna titel. I uppsatsen »Kristen Realisme» betonar K. E. Skyds-gaard nödvändigheten av att i en värld av förstörelse och ondska be-sinna, att denna värld icke är den enda verkligheten; det finns också en annan, som visst icke är något denna världen ovidkommande, utan en, som finns mitt på denna jorden, mitt bland människorna, den verklighet, som utgöres av den korsfäste. Kristendomen har alltför ofta hemfallit åt att glömma den jordiska verkligheten för den himmelska, hamnat i en renodlad idealism, men kristendomen måste vara realistisk. — Sven Danell ger i en artikel »Baltiska kyrkoproblemen» en intressant parallell till biskop Köpps ovannämnda uppsats i *Vår lösen*.

Av innehållet i tjugonde årgången av *Svensket gudstjänstliv* (utg. A. Adell) märkes bl. a. K. Peters »Tvenne liturgisk-musikaliska handskrifter från reformationstiden», i vilken den liturgiska traditionen inom ärkestiftet får intressant belysning genom jämförelse mellan en handskrift numera befintlig i Skara stifts- och landsbibliotek (Musikhandskrift n:r 1) och den s. k. Bygdeåboken å ena sidan och i synnerhet Breviarium Upsalense å den andra. Förf. har tidigare analyserat dem i en uppsats i samma tidskrift (årg. 1937). A. Adell ger några synpunkter på vårt svenska gudstjänstliv, »vad vi ha och vad vi önska», i vilken traditionsbundenheten inom detsamma framhålls som en av dess stora tillgångar, men vari samtidigt en ny syn på gudstjänstlivet betonas såsom nödvändig. I »Några

reformationstida koraler» granskar Ingeborg Lagercrantz några finlands-svenska psalmer, som behandlats av Olav D. Schalin i årg. 1943 av tidskriften, ur kyrkomusikalisk synpunkt för att utröna, om man här har att göra med en eventuellt i Finland hemmahörande originalkomposition. I fråga om två av de sex behandlade melodierna anses detta vara fallet.

Tjugosjätte årgången av den katolska tidskriften *Credo* bjuder efter vanligheten ett förnämligt och skiftande innehåll. Tidskriftens redaktör J. Gerlach inleder med en uppsats »Tankar kring ungdomskunskap och ungdomsfostran», i vilken hävdas den kristna pedagogikens krav, »att ställa Kristus i centrum för all uppfostran». B. Thierry d'Argenlieu publicerar en måhända något väl superlativt hållen anmälan av Lechard Johannessons gradualavhandling »Kunskap och verklighet», och Gerlach ett par inlägg i sexualundervisningsfrågan. Bland de historiska bidragen märkas ett par uppsatser av T. Lundén, behandlande Eriksofficiet, Eriksmässan och Eriksmiraklerna (med textutgåva), det värmländska helgonet Torger i Strand och den helige Brynolf av Skara. Vidare ger R. Braun en levnadsteckning av målارinnan Sophie Adlersparre, den svenska konvertiten, drottning Joséphines och Fredrika Bremers vän.

Av *Tro och liv*, redigerad av A. Eeg-Olofsson, föreligger fjärde årgången. Huvudinnehållet sysslar naturligt nog med frikyrkoproblemet, som belyses i redaktörens båda bidrag »Frikyrkorörelsen — princip och praktik» och »Från den frikyrkliga ungdomsfronten», i Rich. Larssons artikel »Frikyrklig syn på statskyrkan» och J. Sörensons statistiska analys av frikyrkorörelsen. Erik Hj. Linder behandlar kristendomens ställning till vad han kallar de moderna livsåskådningstendenserna, naturalism och humanism. Manne Eriksson slutligen behandlar i »Kristen kultursyn» problemet tro-vetande delvis under polemik med den av A. Nygren i den ovannämnda uppsatsen i Vår lösen framförda uppfattningen.

Den nordiska teologiska tidskriftslitteraturen har fått ett nytt tillskott i *For Kirke og Teologi*, utgiven av Theologisk Oratorium och redigerad av Sognepraest Gunnar Pedersen, Bjerreby, och Stud. theol. F. Sennels Poulsen, Köpenhamn. Regin Prenter publicerar en studie över försönings tanken med utgångspunkt i 2 Kor. 5: 17—21, Didier Gautier skriver om »Kristus og den kristne Gudstjeneste» och Rich. Fangel slutligen behandlar skriftermålet och avlösningens ställning inom lutherdomen och särskilt i Danmarks kyrka.

I åttonde årgången av *Dansk teologisk Tidsskrift* (red. av Hal Koch

och N. H. Søre) upptar E. Thestrup Pedersen till behandling den uppfattning av det mytologiska stoffet i Nya testamentet och nödvändigheten av dess utmönstring, som framlagts av E. Bultmann i hans arbete »Offenbarung und Heilsgeschehen» (1941). Den avmytologisering, som står på Bultmanns program, har icke genomförts konsekvent av honom själv och skulle om så gjordes leda till upplösning av det konstitutionella i kyrkobegreppet i likhet med Kants åskådning i »Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft». Niels Knud Andersen publicerar en undersökning av Peder Palladius' studier i Wittenberg och betonar det avgörande inflytande, som Melanchton och den begynnande ortodoxin utövade i Wittenberg redan under 1520- och 30-talen och som kom att bestämma Palladius' egen teologiska ställning och f. ö. hela reformationsverket i Danmark. Søren Holm redogör för den nyorientering inom filosofien, som ägt rum under de senaste decennierna och som betecknats med namnen logistisk nypositivism och logisk empirism, och påvisar dess teologiska konsekvenser. I artikeln »Skandinavisk Religionspsykologi» ger Villiam Grøn-bæk en översikt av den betydande insats, som inom denna disciplin gjorts av skandinaviska forskare, alltsedan H. Reuterdaahl 1828 publicerade sin avhandling »Hvad är religion?» i Theologisk kvartalskrift. Aage Bentzen analyserar syndafallsberättelsen i Gen. 3 och dess inflytande på kristendomens uppfattning av döden och dess uppkomst, H. Fuglsang-Damgaard har ett bidrag »Sjaelesorgens Teori og Praxis i Danmarks og Norges Kirkeritual af 1685» och H. Østergaard Nielsen utreder »Ordets teologi» mot K. E. Skydsgaards uppfattning i »Metafysik og Tro» och Loewenichs »Luthers Theologia crucis». E. Hammershaimb slutligen ställer Immanuelsprofetian i Jes. 7 i belysning av bl. a. Ras Shamra-texterna och Keret-legenden, som han delvis uppfattar annorlunda än tidigare forskare som Virolleaud och Dussaud.

Kirken og Tiden (årg. 21, red. av S. Borregaard, C. I. Scharling och H. Wellejus) ger en rad aktuella artiklar, i vilka problem, som stå i samband med de senaste världshändelserna, belysas. H. Wellejus skriver om kyrkans ställning i Sovjetunionen, J. Eilschou Holm har ett bidrag betitlat »Hvad laerte Besaettelsen os som Kristne?» och Svend Aage Nielsen behandlar spørsmålet om kyrkans förkunnelse i nationella kristider. Bland de historiskt orienterade bidragen märkas den sistnämndes »Grundtvigianismen og det nye Kirkesyn» och C. J. Scharlings »Grundtvigs Strid med H. C. Ørsted». I artikeln »Andaktslitteratur och andaktsläsning» påtalar Arvid Runestam bristen på modern litteratur av detta slag och tar upp parollen: En andaktsbok i varje hem vid sidan av bibeln

och psalmboken. Förf. betonar vikten av »ett ordnat andaktsliv» och framhåller de stora värden, som äro förenade med gamla tiders husandakt, som åter bör komma till heders.

Femtionde årgången av *Kirke og kultur* utkom med sitt första häfte i maj, frihetens månad. Tidskriften hade då varit indragen sedan november 1942. Årgången bär i sin helhet en starkt aktuell prägel, betingad av de problem, som Norges kyrka ställts inför genom ockupationen och quislingregementet å ena sidan, befrielsen å den andra. Uppgörelsen med det förgångna och ansvaret inför framtiden är temat för Eivind Berggravs artikel »Folkedommen over N. S.», i Harald Ofstads »Ansvaret ved å straffe» och Jens Nørregaards hälsningstal till de vid Köpenhamns universitet nykomna danska och norska studenterna, liksom för J. H. Oldhams uppsats »Hva med Tysklands kirke?» och B. Selands »Tysklands lagnad — og vårt andsvar». Våldspolitiken under terrorväldet utgör också bakgrunden till Gustaf Auléns utredning »Rättsmedvetandets grundval», i vilken ställas emot varandra det universella rättsperspektivet och de partikulära rättsåskådningarna. Einar Molland ger dels en översikt av litteraturen om Norges kyrkokamp, dels nya bidrag till dennas historia.

Av *Norsk teologisk tidsskrift* föreligger 46:e årgången, utgiven av O. Kolsrud, E. Molland, S. Mowinckel och H. Ordning. I uppsatsen »Guds allmakt og verdens nød» skärskådar Johan B. Hygen ett problem, som blir speciellt brännande i tider av krig, förtryck, social och andlig nöd. Georg Sverdrup påvisar i »Norsk fedrekult» hurusom denna kult ingalunda blott hör det förgångna till utan utgör ett av de mest seglivade elementen i det religiösa livet. Förf. underkastar Emil Birkelis arbeten i ämnet en kritisk granskning, som likväl utmynnar i ett erkännande av deras epokgörande betydelse. Chr. Ihlen analyserar läran om rättfärdiggörelsen genom tron, framhäver den avgörande skillnaden mellan Luthers betraktelsesätt å ena sidan och katolicismens å den andra, och påvisar oriktigheten i Ritschl's påstående, att sammanställningen av syndaförlåtelsen, återfödelsen och de goda gärningarna enbart hör hemma i katolicismen. Luthers syn på rättfärdiggörelsen inrymmer en farlig tendens till kvietism. Men rätt tolkad kommer dess aktiva element också till sin rätt: människan söker sin salighet icke endast genom att mottaga Guds nåd utan genom att träda i hans tjänst. I »Jobs-problemet i lys av gudsnavnene» prövar Thorleif Boman sin i en tidigare uppsats framlagda uppfattning om det olika innehållet i de gudsbegrepp, som täckas av de båda gudsnamnen Jahve och Elohim, på Jobs bok. Förf. bemöter de invändningar, som framförts av S. Mowinckel, påvisar, att tesen kan vara uppslagsrik även för lösandet av

det problem, som ligger i skiftningen mellan benämningarna Jahve och Elohim i berättelsen om Abrahams offer, Gen. 22, och antyder dess användbarhet även för belysning av Luthers lära om Deus absconditus och Deus revelatus. Årgångens sista häfte är ägnat åt minnet av den bortgångne kyrkohistorikern Oluf Kolsrud. Einar Molland tecknar hans forskarpersonlighet, framhåller hans mångsidiga lärdom och akribi samt det stora tomrum han lämnat efter sig i norsk teologisk forskning. Lyder Brunger med utgångspunkt i J. Nomes bok »Demringstid i Norge» en utredning av kyrko- och kristendomshistoriens principer och metodlära, Andr. Seierstad analyserar källorna till Sankt Hallvarvslegenden. I »Oktonens gåte» lämnar Anders Bugge ett nytt bidrag till den stora litteraturen om Nidaroskatedralen och de arkitektoniska principer, som givit dess utformning. Tvenne uppsatser ägnas åt Hans Nielsen Hauge: Finn Bader redogör för hans förhållande till herrnhutismen fram till år 1804 och Sverre Steen för hans insats i det norska bondeståndets frigörelse. Kristian Nissen slutligen ger några nya bidrag till Læstadius' biografi.

Torbjørn Osnes uppsats »Rom. 8, 1—4 i aktuell belysning» i *Tidskrift för teologi og kirke* (årg. 16, red. av D. A. Frøvig, Olaf Moe och A. Seierstad) kan sammanställas med Chr. Ihlens ovannämnda uppsats i Norsk teologisk tidskrift. Även här upptages problemet rättfärdiggörelsen genom tron till behandling och ställes i relation till helgelsen. Osnes' undersökning vilar på exegetisk grund. Bland de övriga bidragen märkas Olav Valen-Sendstads uppsats »Om loven og evangeliet» och Gunnar Tranas »Esjatologien i tro og forkynnelse».

De svenskspråkiga bidragen i *Teologinen aikakauskirja — Teologisk tidskrift* äro — förutom de i recensensionsavdelningen ingående — endast tre till antalet. B. Geber ger en utläggning av högmässotexten för andra bön-dagen, Joh. 17: 18—19, Rafael Gyllenberg framhåller i »Gammal och ny bibelsyn i finsk teologi», huru starkt förankrad finsk teologi är i bibeln, och huru J. T. Becks bibelteologi ingenstädes funnit en tacksam-mare jordmån. Bland företrädarna för denna teologi märkes ärkebiskopen Gustav Johansson. Mot densamma riktades emellertid ett kraftigt angrepp genom A. F. Puukos båda avhandlingar över Deuteronomium, som gävo upphov till en synnerligen livlig diskussion. Jean Hoffmann lämnar slutligen en redogörelse för den kalvinistiska förnyelse, som präglar det franska kyrkolivet av i dag, och betingelserna för densamma.

Omfånget av den utomnordiska teologiska tidskriftslitteratur, som här kan registreras, är i hög grad betingat av utvecklingen i det andra världs-

krigets slutskede. I och med 1945 års ingång upphörde de ännu existerande tyska tidskrifterna praktiskt taget att utkomma. Ungefär samtidigt började strömmen av tidskrifter från den anglosaxiska världen och från Frankrike efter hand att åter nå vårt land, under det att under de närmast föregående åren i stort sett endast enstaka häften av enstaka tidskrifter funnit vägen hit. Det skulle i fråga om dessa utländska tidskrifter givetvis vara önskvärt att utsträcka denna översikt till att icke endast beröra under år 1945 utkomna volymer utan alla dem, som på grund av kriget icke kunnat omnämnas i tidigare översikter, men uppgiften skulle bli krävande icke minst ur utrymmessynpunkt.

Under år 1945 har teologiska fakulteten vid universitetet i Basel börjat utgivandet av *Theologische Zeitschrift*, en publikation av allra högsta klass med professor Karl Ludwig Schmidt som redaktör och professorerna Ernst Staehelin, Walter Baumgartner och Oscar Cullmann som medlemmar av redaktionsutskottet. I tidskriftens första häfte medverka samtliga dessa nämnda: K. L. Schmidt med en exegetisk-dogmatisk undersökning av det problemkomplex, som ligger inneslutet i Bibelns tal om att Gud förstockar människan, Baumgartner med en utläggning av Nebukadnessars dröm om de fyra världsriken i Daniel 2, Cullmann med en utredning av gamla kyrkans ställning till mångfalden av evangelier och Staehelin slutligen med en konfrontation av Alexandre Vinet och Lamennais med avseende på deras ställning till liberalism och socialism. Av stort intresse är Eduard Schweizers undersökning av Andra Tess., i vilken detta brev identifieras med det andra brev till filipperna, som Polykarpus förutsätter. S:s uppsats bemötes av Wilhelm Michaelis, som bestrider den uppställda tesen. W. Kaegis uppsats om Jacob Burckhardt och hans studier under Hagenbach och De Wette och Fritz Kerns om konung Aschokas omvändelse till buddhismen må också nämnas. Tidskriften inrymmer därjämte »Miscellen» och »Notizen» samt en omfattande recensionsavdelning. *Theologische Zeitschrift* utgör ett synnerligen betydelsefullt tillskott till den europeiska teologiska tidskriftslitteraturen.

Av de anglosaxiska tidskrifterna ha tyvärr endast enstaka nummer varit tillgängliga vid utarbetandet av denna översikt. I ett föreliggande häfte av *The journal of theological studies*, vol. 46, behandlar T. W. Manson Kristi och den äldsta församlingens ställning till den gammaltestamentliga profetians utsagor, G. D. Kilpatrick analyserar beteckningen Ἐλευσις för »tillkommelse», vilken i NT endast förekommer i Acta 7: 52, R. V. Sellers utreder författarskapet till Pseudo-Justinus' verk *Expositio rectae fidei*, vilket han tillägger Theodoretus av Cyrus, och Louis Brou

publicerar första delen av en undersökning rörande förekomsten i västländska liturgier av den huvudsakligen från de orientaliska mässliturgierna kända formeln »Sancta sanctis». Liksom tidigare har tidskriften en stor recensensavdelning. Det till detta häfte fogade registret över volymen i dess helhet vittnar om densammas rikhaltiga innehåll.

Av *Journal of biblical literature* och *The Hibbert journal* äro likaledes endast vardera ett häfte tillgängligt. Bland de större bidragen i den förra märkes en utredning av Cullen I. K. Story av Proverbias ställning till den nordvästsemitiska litteraturen. Förf. finner påverkan både från den ugaritiska litteraturen och från den av assyriskt ursprung utgångna Aḥiqar. Steven T. Byington fortsätter en serie smärre undersökningar betitlad »Hebrew marginalia» och Angelo Segrè ger en dokumentarisk analys av de gammalpalestinensiska måttenheterna. — Den sistnämnda tidskriften bjuder som vanligt ett mångskiftande innehåll, från reflexioner över de nya upptäckterna rörande atomenergin till en utredning av Victor Hugo som poet, patriot och filosof. S. H. Mellone ger en instruktiv och innehållsrik översikt över samtida filosofisk och teologisk litteratur.

KRISTER GIEROW.

D I S K U S S I O N S I N L Ä G G

PAULUS' SYN PÅ LOVENS FORHOLD TIL TROEN

Av universitetsstipendiat cand. theol. Ragnar Leivestad, Oslo

I STK, hefte 1, 1945 hadde professor Bring en interessant artikkel »Till frågan om Pauli syn på lagens förhållande till tron. En studie över Gal. 3: 10—12 och Rom. 10: 2—8». Når en leser den, kan resonnemanget virke ganske besnærende, og en kan få inntrykk av at B. fører inn et nytt og fruktbart utgangspunkt for en undersøkelse av det innviklede spørsmålet om hvordan Pl. har sett på loven; og at han befri forståelsen av de to tekstene fra visse vanskeligheter som den tradisjonelle eksegesi trekker med seg. Men en grundigere prøving av B:s egen eksegesi må i det minste gjøre en skeptisk. Den fører oss opp i andre, og ennå større, vanskeligheter, som har overbevist meg om at den veg B. har slått inn på, er ufarbar. Innvendingene mot de vanlige oppfatninger veier heller ikke så tungt som B. mener.¹

I.

B:s utgangspunkt er at loven for Pl. er Guds ord. Det må derfor være harmoni mellom det Gud sier i loven, og det han sier i evangeliet. »Någon motsägelse mellan vad som sagts i lagens bok och vad som hör till frälsningen i och genom den av Gud uppväckte Kristus, er lika omöjligt, som at Gud skulle kunna motsäga sig själv.» — Hvordan kan da Pl. hevde de kristnes frihet fra loven? Loven kan jo ikke vilkårlig settes ut av kraft. Hvordan kan Pl. hevde at Kristus er lovens ende? — Jo, mener B., det kan han gjøre fordi Kristus er lovens *telos* også i betydningen dens mål og hensikt. Loven siktet på Kristus. Den vitner om den trosrettferdighet som nå er åpenbart (Rom. 3, 21). I Kristus, og i dem som lever i troens forening med ham, finner loven sin virkelige oppfyllelse. Den rettferdighet loven taler om, er alltså den sanne, ekte rettferdighet, når man forstår rett det som er skrevet. Jødene har misforstått loven. De tror at rettferdigheten vinnes gjennom at man bokstavelig holder

¹ Jeg kan like lite som B. her ta opp hele det bibelteologiske spørsmål om loven hos Paulus, men henviser til L. Brun, *Paulus' lære om loven*, Kristiania 1897.

budene; på grunn av det dekke som ligger over deres øyne når de leser loven, ser de ikke at den sikter på Kristus, og at den virkelige lovoppyfillelse består i å tro på ham. Det er ikke annen forskjell på lovens rettferdighet og troens enn at rettferdigheten i loven ennå bare fins som et løfte, en forjettelse, inntil oppfyllelsen, mens rettferdigheten i troen er gitt som en nærværende realitet. »Skriften talar . . . verkligen just om trosrettferdighet, men den gör ofta detta på ett fördolt sätt. Lagen innehåller ej på det sättet rättferdighet, att man kan förvärva sig den genom att hålla lagens bud. Däremot profeterar den om och utlovar en rättferdighet, som Gud skall giva och som alltså skall mottagas i tro.» B. sonderer altså skarpt mellom »lovens rettferdighet» = den (tros-)rettferdighet loven profetisk vitner om, og »lovrettferdigheten» = »den egne rettferdigheten» (»lagiskheten»), som bruker loven som et middel til å gjøre seg selv rettferdig.

B. bygger sin oppfatning på *Gal. 3, 10—12* og *Rom. 10, 2—8*, som han mener bare kan forstås rett når forholdet mellom lovens og troens rettferdighet sees slik. Kritikken av hans tese må derfor naturligst rettes mot det eksegetiske grunnlag han bygger på. Det er ikke så lett å vise at Pl. ikke *kunde* ha sagt det B. mener, men det bør gå an å vise at han faktisk ikke har sagt det.

2.

Tolkningen av *Rom. 10, 5* har tydelig voldt B. særlig bry.¹ Det mest overraskende ved B.s tolkning av verset er at τὴν δικαιοσύνην τὴν ἐκ νόμου ikke skal bety »lovrettferdighet» i tradisjonell mening = τὴν ἐξ ἔργων νόμου δικαιοσύνην, men betyr den lovede rettferdighet, »rettferdigheten frå Gud, den som nu kommit med Kristus». Den skiller seg fra trosrettferdigheten bare for så vidt som den først må oppfylles for å bli aktuell.² B. innrømmer at sammenhengen og formuleringen synes å legge den tradisjonelle forståelse nær, at Pl. i v. 5 formulerer lovrettferdighetens gjerningsprinsipp i motsetning til trosrettferdighetens trosprinsipp i v. 6 ff. En viss spenning mellom v. 5 og v. 6 må det være også for B. »*Gal. 3: 12*

¹ Teksten er usikker. Nestle har: Μωϋσῆς γὰρ γράφει ὅτι τὴν δικαιοσύνην τὴν ἐκ νομοῦ ὁ ποιήσας ἄνθρωπος ζήσεται ἐν αὐτῇ. Minst like gode tekstvitner støtter den tekst B. Weiss foretrekker, hvor ὅτι står foran og αὐτά etter ὁ ποιήσας. Objektet for ποιήσας hos Nestle er τὴν δικαιοσύνην τὴν ἐκ νόμου, hos Weiss αὐτά likesom i *Gal. 3, 12*, i overensstemmelse med LXX. Det er ikke klart hvilken lese måte B. følger, skjønt det kan ha en viss interesse.

² B. er ikke den eneste som har prøvd å eksegere stedet på en slik måte at »lovens rettferdighet» ikke blir noe vesentlig forskjellig fra »troens rettferdighet». I en fotnote i sin kommentar refererer B. Weiss en slik oppfatning (hos eksegeten Otto).

och Rom. 10: 5 påvisa båda en skillnad mellan den rättfärdighet, som det i lagen är fråga om, och trons rättfärdighet. Den förra måste fullbordas för att ge liv och frälsning; den senare är i och med Kristus en realitet, som kan mottagas nu.»

På denne måten får vi altså 3 rettferdighetsbegreper å holde ut fra hverandre:

1. δικαιοσύνη ἐξ ἔργων (νόμου) = *ιδία δικαιοσύνη*,
2. δικαιοσύνη ἐκ νόμου,
3. δικαιοσύνη ἐκ πίστεως = *δικαιοσύνη θεοῦ*.

Det er polemikken mot jødernes falske oppfatning av lovens rettferdighet som gjør det naturlig for Pl. å bruke uttrykket τὴν δικαιοσύνην τὴν ἐκ νόμου, mener B. Pl. vil vise hva det i virkeligheten er skrevet om lovens rettferdighet. »Ty med rettferdigheten i lagen (vilken de med orätt fatta som lagrättfärdighet) är det så, som Moses skriver, att den som *fullbordar* den, han skall få evigt liv och frälsning genom den. Detta är fullgjort av Kristus, och i det är den troende (men ej den som söker rättfärdighet genom gärningar) delaktig. Lagen måste nämligen fullbordas för att giva rättfärdighet; men tron har rättferdigheten i sig, då den själv är fullbordad av lagens syfte.» (Sitatet er fra B.s parafraaserende gjengivelse av Rom. 10, 2—8, og gir et godt inntrykk av den møye B. har hatt med formuleringen for å få fram den tankegang han mener er tekstens. B. klager over at den svenske kirkebibel tillater seg tydeliggjørende innskudd, som binder forståelsen til en bestemt eksegetisk oppfatning. Han peker særlig på gjengivelsen av ἀλλά i Gal. 3, 12 med »tværtom»; men man skulle ville se hvordan B. selv ville oversette Rom. 10 uten noen forklarende parenteser, slik at det ikke vil kjennes unaturlig å forstå teksten slik som han gjør. Han føler jo selv visse vansker ved den greske formulering!) Nå må det vel kunne innvendes at nettopp i polemikken mot judaistenes misforståelse av δικαιοσύνη ἐκ νόμου måtte Pl. uttrykke seg ganske anderledes tydelig, hvis leserne skulle forstå at han i v. 5 legger et nytt innhold i disse ordene. Det kreves en ganske særlig ἐπίγνωσις (v. 2) for å skjønne det!

Fra 9, 30 av har vi ellers den klare motstilling av på den ene side δικαιοσύνη ἐκ πίστεως = δικαιοσύνη θεοῦ (se 9: 30, 32, 10: 3, 4, 6, sml. πίστις og πιστεύειν i 10: 8 f.) og på den annen side δικαιοσύνη ἐξ ἔργων = *ιδία δικαιοσύνη* (se 9: 32, 10: 3, sml. νόμον δικαιοσύνης 9, 31). Nå å innføre ennå et tredje begrep i 10, 5, δικαιοσύνη ἐκ νόμου, forskjellig fra δικαιοσύνη ἐξ ἔργων er helt unaturlig. Når Pl. omtaler jødene som ἀγνοούντες τὴν τοῦ θεοῦ δικαιοσύνην, sier han ikke det, som i tilfelle B. har rett

måtte sies, nemlig at det saklig er det samme som ἀγνοοῦντες τὴν τοῦ νόμου δικαιοσύνην. Når man leser avsnittet i sammenheng, synes man å måtte øve vold på sin egen tanke, hvis man skal få seg til å lese teksten slik som B. gjør.

3.

Foruten de hindringer sammenhengen reiser, og som B. selv har følt, om enn ikke sterkt nok, taler språkbruken ellers hos Pl. avgjort imot B. I Gal. 3, 21 står det: εἰ γὰρ ἐδόθη νόμος ὁ δυνάμενος ζωοποιῆσαι, ὅντως ἐκ νόμου ἂν ἦν ἡ δικαιοσύνη. B. siterer selv verset i annen sammenheng, men merker ikke at det skaper vanskeligheter for ham selv. For det ene må en kunne si at slik som B. utlegger Rom. 10: 5 og Gal. 3: 12 skulle det ikke være så umulig å si om loven at den »gjør levende» — når den forståes og oppfylles rett. For det annet, og det er det vesentlige, bør verset kunne vise hvor umulig det er å bruke et slikt uttrykk om rettferdigheten fra Gud som ἡ δικαιοσύνη ἢ ἐκ νόμου. Sml. Gal. 2, 21: εἰ γὰρ διὰ νόμου δικαιοσύνη, ἄρα Χριστὸς δωρεὰν ἀπέθανεν. Ennå tyngre veier uttrykkene i Fil. 3: 9, hvor ἐμὴν δικαιοσύνην, τὴν ἐκ νόμου er motsetningen til τὴν διὰ πίστεως Χριστοῦ, τὴν ἐκ θεοῦ δικαιοσύνην. Den språkbruk B. finner i Rom. 10, 5 står med andre ord helt isolert (hva han vel også selv vil innrømme), men det gjør at tolkningen blir fordektig, og, når heller ikke sammenhengen gjør den naturlig, usannsynlig.¹

En av hovedpillarene i B.s konstruksjon er videre tolkningen av ὁ ποιήσας i Rom. 10: 5 og Gal. 3: 12 om *Kristus*. På det punkt kan han påberope seg forgjengere. Vel å merke, de andre som har latt ordene gjelde Kristus, mener at Kristus har »gjort dette», »gjort lovens rettferdighet» ved å holde lovens bud. Han har oppfylt loven fordi han aldri syndet. Dette er jo et syn på Kristus som ikke kan sies å være upaulinsk, sml. 2. Kor. 5: 21, ja, vel er en nødvendig forutsetning for å se hans gjerning som en løskjøpelse fra loven, Gal. 3: 13; 4: 5. Når jeg ikke kan gå med på å tolke ὁ ποιήσας om Kristus, skylls det den oppfatning jeg har av tankegangen i hele sammenhengen. Man har heller ikke lett for å tenke seg at Pl. ville si at Kristus »lever» ved sin lovlydighet (ἐν αὐτῇ, ἐν αὐτοῖς). Det er ikke plass til noen utførlig bevisførsel (se kommentarene), men det er heller ikke nødvendig, fordi det vel er nokså likegyldig for B. om ὁ ποιήσας sikter på Kristus, hvis han ikke samtidig kan hevde sin spesielle

¹ Hvis B. må oppgi denne forståelsen av v. 5 mener han selv at den allminnelige oppfatning av τέλος i v. 4 som »ende», »slutt» er sannsynligere enn betydningen »endemål», som han ellers prinsipielt holder på i tråd med sin tolkning forøvrig.

oppfatning av hva som ligger i ποιεῖν τὸν νόμον. B. tar ikke ordene i den gjengse betydning av å gjøre lovgjerninger, ποιεῖν τὰ ἔργα τοῦ νόμου. Han gjengir ποιεῖν med å »fullgöra», »fullborda» eller »oppfylle» loven. Han sier uttrykkelig at ποιεῖν τὸν νόμον i betydning nærmer seg τελεῖν εἰ. πληροῦν τὸν νόμον.¹

Når B. taler om å oppfylle loven, ser han loven under synspunktet av skrift og profeti. »Att fylla lagen är för Paulus *ej* individualistiskt tänkt, så som man senare tänkt och som judarna tänkte — det vore att hava 'den *egna* rättfärdigheten, som kommer av lagen' (Fil. 3: 9), trosrättfärdighetens motsats, den rättfärdighet, vilken judarna eftersträvade, därför att de *ej* funnit lagens djupaste, hemliga mening, dess syftning på Kristus, dess eskatologiska betydelse; — utan att fullgöra lagens bud är att oppfylle dess djupaste mening. Detta har Kristus gjort, han som är lagens τέλος, dess mål.» — »Kristus fyllde lagens syfte.» En slik eskatologisk, profetisk oppfyllelse er det aldri tale om hvor vi ellers møter uttrykk som ποιεῖν τὸν νόμον. Overalt er meningen den samme, nemlig å *holde budene*. I Rom. 2: 13 stilles »lovens gjørere», ποιηται νόμου, opp mot dens »hørere», sml. Jak. 1: 22, 23, 24; 4: 11. Rom. 2: 14 taler om hedninger som gjør det loven krever, τὰ τοῦ νόμου ποιῶσιν. I Gal. 5: 3 heter det at den som lar seg omskjære, er skyldig å holde hele loven, ἔλον τὸν νόμον ποιῆσαι. Det er ingenting i Gal. 3: 10, 12 og Rom. 10: 5 som tyder på at Pl. tenker på lovoppfyllelse i noen »dypere» mening. Vi kan også legge merke til at objektet, i hvert fall i de to versene i Gal., er αὐτά altså budene, πάντα τὰ γεγραμμένα ἐν τῷ βιβλίῳ τοῦ νόμου. Det gjør det ennå selvfølgeligere å forstå den »gjøren» det er tale om, som en bokstavelig overholdelse av de enkelte bud. Men selv i Gal. 3: 10 anser B. det mulig å vike av fra den gjengse, naturlige forståelse og finne en hemmelighetsfull mening. »Ty vad måste det enligt en djupare tolkning av innebörden i Skriften för Paulus ha betytt att förbliva vid allt som är skrivet i lagens bok, så att man gör därefter? Det var att tro på Kristus.» — »Tro på Kristus är det rätta fyllande av lagen, ty lagen syftar fram mot och vittnar om Kristus.»

¹ Det er forresten heller ikke lett å finne eksempler på at τελεῖν εἰ. πληροῦν τὸν νόμον har den betydning som B. går ut fra, sml. Rom. 13: 8; Gal. 5: 14, dessuten Rom. 8: 4; 13: 10; 2: 27; Joh. 2: 8, jf. Lk. 2: 39. Det må vel være Mt. 5: 17 og Joh. 15: 25 B. lettest skulle kunne anføre, skjønt vi ikke har νόμος som direkte objekt for πληροῦν her heller. Det B. åpenbart tenker på, er vendinger som ἵνα πληρωθῇ ἡ γραφή. Det er kanskje verd å merke den gjennomgående *passive* konstruksjon på disse stedene hvor det er tale om oppfyllelse av skriftprofetiene (unntagelser fins, se A. G. 3: 18), mens vi har aktiv i Rom. 2: 27; Joh. 2: 8 og Lk. 2: 39 hvor det er tale om å holde bud og lov.

Resonnementet virker ganske tiltalende. Det høres ganske rimelig at Pl. skulle tenkt langs disse linjer. Men det ser ikke ut til at han har gjort det. (Og det vil en i virkeligheten ikke undres over, når en ser hvilke synspunkter han legger på loven og innser at han slett ikke mener at det er noen »misforståelse» når jødene tror at lovens bud skulle holdes). Var det meningen at leserne skulle finne et dypere innhold i de siterte ord enn den bokstavelige, måtte Pl. avgjort ha gitt en nøkkel til en slik forståelse. Ellers må en si at han krever en altfor stor ἐπίγνωσις hos οἱ ἀνόητοι Γαλάται! Det er riktig at Pl. ofte bruker skriften på en måte som virker fremmed for oss. Men han taler ikke slik i gåter likevel. Når Pl. legger en dypere mening inn i skriftordet, en mening som avviker fra den jødiske forståelse, og som ikke umiddelbart gir seg av sammenhengen, gir han alltid tydelige fingerpek om hvordan ordene skal forståes. B. peker på den overraskende og fremmedartede bruk av skriftord i Rom. 10: 6 ff., som må virke like påfallende som anvendelsen i v. 5 av sitatet fra Lev. 18: 5 om Kristus. Til det må jo svares at her blir også tolkningen tydelig lagt til rette ved det tre ganger gjentatte τοῦτ' ἔστιν. Det er også grunn til å være varsom med å ta disse versene som eksempel på skriftbevis hos Pl., fordi vi her neppe har å gjøre med bevis i vanlig forstand. Ordene legges trosrettferdigheten i munnen, savner situasjonsformel og er formet etter de gammeltestamentlige forbildene med større frihet enn i noe skriftbevis vi finner ellers. Etter å ha slått opp samtlige skriftsiterter hos Pl. har jeg inntrykk av at det er helt gjennomført at hvor han avviker fra den bokstavelige, naturlige (ikke historiske) forståelse, gir han alltid en nøkkel til den dypere mening han tar ordene i, se Rom. 9: 8; Gal. 3: 16; 4: 24 ff. 1. Kor. 9: 9 ff.; Ef. 5: 32.

Mot B.s tolkning av Gal. 3: 10—12 taler også den argumentasjon Pl. fører senere i kapitlet. Hvis loven siktet på Kristus, hadde sitt mål i ham og ble oppfylt i ham, da var argumentasjonen i v. 15—18 for at loven ikke har satt løftet ut av kraft overflødig. — *B. ser jo på loven selv under synspunktet av løfte!* Heller ikke var spørsmålet i v. 19 om hva loven da skulle tjene til, naturlig, enda mindre det svar som gis, som endog framhever lovens sekundære stilling ved å betone at den er gitt ved engler, ved mellommenn, ikke direkte av Gud.

Skulle B. ha rett, måtte vi undre oss, ikke bare over at Pl., uttrykker seg så utydelig i Rom. 10 og Gal. 3, men ennå mer over at han aldri ellers utnytter dette synspunktet at Kristus er lovens mål og oppfyllelse. Mange ganger reiser Pl. spørsmålet om lovens hensikt og verdi, han gir flere svar, men aldri dette. Vi burde ventet at dette skulle vært et sentralt

point, om ikke i kristologien, så i nomologien. At en så viktig tanke — og viktig er den, for B. er den en hovednøkkel til å forstå Pl.s holdning til loven — skal finnes så sporadisk, er mer enn urimelig.

4.

Noen detaljsegetisk gjennomgåelse av tekstene kan det ikke bli plass til. Men jeg vil gjerne se litt på de viktigste innvendinger B. anfører mot den vanlige oppfatningen. Da vi her tar særlig sikte på Gal. 3, vil jeg rent skjematisk vise hvordan tankegangen i v. 1—14 etter mitt skjønn kan anskueliggjøres. — Temaet er rettferdiggjørelse av tro, ikke av lovgjerninger. Tese: οὐκ ἐξ (ἐργων) νόμου, ἀλλ' ἐξ (ἀκοῆς) πίστεως. Bevis:

1. Aanden kom med troen, ikke med lovgjerningene, v. 2 og 5.
2. Det var Abrahams *tro* som ble regnet ham til rettferdighet, det er de som tror, som er A.s barn, v. 6—9.
3. De som er »av lovgjerninger» er under forbannelsen, for enhver som ikke holder *alt* som står skrevet i loven (og hvem gjør det?), er forbannet. Forøvrig vitner Skriften selv om umuligheten av å oppnå rettferdighet på den veien, for det står at »den rettferdige skal leve av tro», men loven er ikke »av tro», der gjelder jo prinsippet: »den som gjør dette skal leve »v. 10—12.
4. Kristus har kjøpt oss fri fra forbannelsen da han ble forbannet i vårt sted, forat A.s velsignelse skulle nå hedningene, og forat vi skulle få ånden, som var lovet.¹

B. mener at med den tradisjonelle tolkning kommer Pl. saklig til å motsi seg selv, idet han dels støtter seg til Skriften, dels sier at Skriften har urett, nemlig i det den også forkynner en annen frelsesveg enn troen. Sitatet fra Hab. 2: 4 skal bevise at det er *troen* som gir liv, mens Lev. 18: 5 sier at på lovens område er det tvert om; der er det *gjerningene* som fører til liv. To motsatte prinsipper er dermed satt mot hverandre. Etter mitt skjønn svarer det også til den naturlige måte å forstå 12 a på: ὁ δὲ νόμος οὐκ ἔστιν ἐκ πίστεως. Jeg skal ikke nekte at det er visse vanskeligheter ved skriftenvendelsen, nemlig for den som her krever konsekvens.

¹ B. legger vekt på at Kristus i v. 13 innføres uformidlet og mener at det bare er naturlig hvis Pl. alt i v. 12 har tenkt på ham. Det er å legge for stor vekt på konjunksjonen. Men det er verd å tenke over Zahns tolkning, som tar v. 13 som ettersetning til v. 11 a mens 11 b—12 er en parentes: »Weil aber innerhalb des Gesetzes niemand bei Gott gerecht wird, — — hat Christus uns von dem Fluch des Gesetzes losgekauft, indem er für uns ein Fluch wurde.» Zahn mener det er den eneste forsvarlige måte å løse floken med de to ὅτι i v. 11 på, da det første ikke kan være styrt av δῆλον.

Det er jo klart at like godt som Pl. kan påberope seg Hab. 2: 4 skulle en fariseer kunne anføre Lev. 18: 5. Spørsmålet er nå hvordan Pl. kan få begge sitatene til å tjene sin sak. Da begge ord er fra Skriften, og altså Guds ord, kan de ikke motsi hverandre, betoner B. Han løser vanskeligheten ved å la Lev. 18: 5 gjelde Kristus. Den tradisjonelle tolkning fører derimot til motsigelse, mener B., idet den oppfatter Pl. slik at han gjendriver noe som står i skriften (Lev. 18: 5) ved et annet skriftord (Hab. 2: 4). Her tror jeg B. slår litt ved siden av. Innvendingen ville være på sin plass hvis Pl. virkelig spilte de to skriftordene ut mot hverandre. Men det gjør han egentlig ikke. For det første brukes begge ord til å bevise samme sak, nemlig at man rettferdiggjøres av tro, ikke av lovgjerninger. (Den logiske slutningsrekke er: den rettferdige lever av tro [Hab. 2: 4], loven krever gjerninger [Lev. 18: 5], loven er altså ikke »av tro», følgelig blir ingen rettferdiggjort i loven, hvilket skulle bevises). For det annet vil Pl. sikkert kunne gå med på at ordet i Lev. 18: 5 er sant, og har prinsipiell, om enn rent teoretisk, gyldighet. Det trenger han ikke å ha tenkt på i denne sammenheng, fordi han her bare bruker sitatet for å vise hva det kommer an på på lovens område (jf. Rom. 3: 19). Men andre steder viser at Pl. går med på den jødiske tankegang, at rettferdighet virkelig kunne vinnes gjennom loven, *hvis det var noen som holdt loven*. B. har rett i at dette er en forutsetning for den tradisjonelle forståelse av Gal. 3: 10, men han benekter bestemt at Pl. har sett saken slik. Men det er jo nettopp på denne basis Pl. retter sitt angrep mot jødene i Rom. 2: 1—3: 20. I 2: 13 heter det uttrykkelig οἱ ποιηταὶ νόμου δικαιοθήσονται sml. 2: 9—10. I 2: 25 står det at omskjærelsen gagnar hvis en holder loven (περιτομή μὲν γὰρ ὠφελεῖ ἐὰν νόμον πράσσης), sml. Gal. 5: 3. Hvis jødene hadde holdt loven, da hadde de noe å rose seg av, da var de virkelig rettferdige. Men situasjonen er jo den, som både erfaringen og Skriften ugjendrivelig beviser, at det fins ikke én rettferdig, alle har syndet og dømmes skyldige av loven. Budet som var til liv (ἡ ἐντολὴ ἣ εἰς ζωὴν), ble til død.

B. mener det er en grunnsvakhet ved den tradisjonelle tolkning av Gal. 3: 10 at den underforstår noe som ikke står, nemlig at det ikke fins noen som holder loven. Det er så. Likevel har teologer fra oldkirken til idag uten besvær forstått sammenhengen ut fra denne stilltiende forutsetning. Den melder seg nemlig ganske naturlig. Allerede det betonte πᾶς og πᾶσιν er egnet til å føre tanken den veien. Kravet stilles så absolutt og ubetinget at det av seg selv vekker kjenslen av idealets fjernhet og uoppnåelighet. For den som står under loven, er den forpliktende til

minste detalj. Den som på ett punkt synder, er dermed lovovertreder og skyldig i alt (se Jak. 2: 10; Gal. 5: 3; sml. Mt. 5: 18—20). B. avsvækker disse individualistisk klingende $\pi\acute{\alpha}\varsigma$ og $\pi\acute{\alpha}\sigma\iota\nu$. De passer ikke riktig i hans æonskjema, han vil jo ikke høre tale om noen individualistisk lovoppfyllelse hos Pl. Men nettopp disse ordene skal ha vekt. Virkningen av dem er selvfølgelig en kollektiv forbannelse: alle som holder på lovgjæringer er under forbannelsen, fordi det ikke fins en eneste som holder alt som står skrevet. Indirekte kommer denne forutsetningen også fram i v. 11. At Pl. ikke har følt nødvendigheten av å betone denne forutsetningen at ingen er istand til å holde loven fullt ut, bør slett ikke undre oss. Vi vet jo hvor stor rolle tanken spiller i Romerbrevet. Om ikke så klart uttalt, spores den også i Galaterbrevet, se 2: 16 ff., 3: 19 ff. og 6: 13. På det siste stedet står det bent ut at de omskårne selv ikke holder loven.

B. erklærer kategorisk at Pl. aldri så meget som antyder »att bristen i lagiskheten var människans svaghet, hennes bristende förmåga i att utföra vad lagen befallde». . . . »Då han vänder sig mot lagiskheten, är hans argument aldrig, att människan ej förmår förskaffa sig rättfärdighet, därför att hon är för svag därtill, utan att rättfärdighet ej är given på den vägen.» Det er en sannhet med modifikasjoner. For når Pl. skal begrunne at loven ikke kan føre til rettferdighet, da er et av svarene, at det er fordi ingen holder loven (se særlig Rom. 2 og 3). Fremfor alt må B:s sats minne oss om Rom. 8: 3, som peker i motsatt retning: »Hva loven ikke formådde, fordi den var svak på grunn av kjødet, det gjorde Gud . . . forat lovens krav skulle bli oppfylt i oss». Og bakgrunnen for denne formuleringen er kap. 7, hvor menneskets maktesløshet overfor loven er malt med kraftige farger. I dette kapitlet må man vel kunne si at synspunktet er dette »att människan ej förmår förskaffa sig rättfärdighet, därför att hon är för svag därtill!» Vi kan godt ta de ordene som Acta lar Peter si på apostelmøtet, som uttrykk for et syn som Pl. delte: »Hvorfor skal dere nå friste Gud og legge et åk på disiplenes nakke, som hverken vi selv eller våre fedre orket å bære?» Jf. Gal. 2: 16.

Det er alle slekters erfaring, i grunnen fra Adam av, at budet er maktesløst overfor synden og kjødet. Det bud som var ment til liv, ble til død, fordi synden tok anledning av det. Det blir derfor bare en rent teoretisk sannhet (i hvert fall før Kristus, sml. Rom. 8: 3) at den som holder loven skal leve. Men fordi den faktiske virkning er at loven øker synden og skylden og skaper syndserkjennelse, lar Pl. det også være dens praktiske oppgave og hensikt.

Jeg har inntrykk av at det som tvinger B. til hans slutninger, er at

han ikke fra første stund av skiller mellom loven som Skrift og loven som lovordning, mellom scriptura og lex. B. legger all vekt på at loven er Skrift, Guds åpenbarte ord. Men når Pl. taler om νόμος ligger trykket på de sentrale stedene helt overveiende på at den er *lov*. Det karakteristiske for den er at den kommer med bud og forskrifter, den er ὁ νόμος τῶν ἐντολῶν ἐν δόγμασιν som det heter i Ef. 2:15, sml. Kol. 2:14. I den grad dominerer dette synspunktet at det andre, at loven er Guds uforgjengelige ord, mange steder nærmest må postuleres som en oppfatning Pl. ut fra sine historiske forutsetninger må ha hatt. Loven framtrer meget mer under aspekten bud og gjerningsrettferdighetens prinsipp enn under synspunktet profeti. Vi får derfor slett ikke inntrykk av at Pl. bare kjemper mot en judaistisk »misforståelse» av loven, slik som B. sier, men mot loven selv, nemlig i egenskap av forpliktende ordning. Fordi loven kan sees under dobbelt aspekt, er det ikke umulig for Pl. å spille Skriften ut mot loven. Under henvisning til den berømte allegoresen i Gal. 4:21 ff. sier Brun i »Paulus' kristelige tanker»: »En spesiell triumf er det for P. at han ut fra loven selv (i dens egenskap av Skrift) kan bevise frigjørelsen fra loven (som ordning av forholdet mellom menneske og Gud)».

Selv om det er riktig at vi ikke kan trekke noe klart skille mellom de steder hvor νόμος har artikkel og de hvor det er uten, utelukker det heller ikke at det ubestemte uttrykk (νόμος) stundom får en mer generell og prinsipiell klang. Vel står Moseloven i sentrum for tanken, men samtidig uttrykker ordene en almenyldig sannhet, som gjelder for alt som lov heter på det religiøse område. (Det er derfor Luther kan strekke lovbegrepet så vidt). Når det i Rom. 10:4 heter τέλος γὰρ νόμου Χριστός, sier det naturligvis først og fremst at Kristus er Moselovens ende, men samtidig innebærer satsen at han er et punktum for ethvert forsøk på å ordne forholdet mellom Gud og mennesker ved en lov.

Jeg tror her er blitt trukket fram noen av de viktigste innvendingene som må reises mot professor Brings tolkning. Det kan reises andre og det kunne stundom være fristende å gi utførligere motivering for kritikken, men det får være med det som er sagt. Om man finner at innvendingene er av vekt, tror jeg likevel at professor Brings artikkel har åpnet øynene for problematikken i Pl.s syn på Skrift og lov. Der er nok av åpne spørsmål. Et diskusjonsgrunnlag byr f. eks. dosent Lintons artikkel i SvTK hefte 3 1945 om »Paulus och juridiken», hvor han på en helt annen vei enn professor Bring vil finne en forklaring på at Pl. kan erklære loven ugyldig for de kristne, samtidig med at han ærer den som Guds ord.

RAGNAR LEIVESTAD.

TILL FRÅGAN OM LAGENS INNEBÖRD OCH DESS FÖRHÅLLANDE TILL TRON I PAULI ÅSKÅDNING

ÄVEN ETT SVAR TILL UNIVERSITETSSTIPENDIAT
CAND. THEOL. RAGNAR LEIVESTAD

Av professor Ragnar Bring, Lund

Universitetsstipendiat Cand. theol. Leivestad från Oslo, som f. n. vistas i Uppsala, har önskat få införd en kritik av min artikel i STK 1945, häfte 1. Jämte själva kritiken har han i korthet framlagt sin syn på lagens innebörd i Pauli åskådning, varvid han i huvudsak återger vissa kommentarers mening och i övrigt hänvisar till en mindre skrift av Lyder Brun av år 1897.

Frågan om lagens förhållande till tron på Kristus i Pauli åskådning är av största teologiska betydelse. Då innebörden av min artikel, vilken berörde denna fråga, ej synes ha blivit rätt förstådd och då själva frågan synes kräva en något utförligare framställning, vill jag här ånyo upptaga den till behandling, ehuru självfallet den blott kan belysas från vissa utgångspunkter, vilka blivit givna i och med min nämnda artikel och Cand. theol. L:s sätt att fatta denna samt hans egen framställning av problemet. Denna synes mig i somliga avseenden ganska typisk för en tolkning, som är influerad av en viss pietistisk tradition. Cand. Leivestad utgår nämligen i själva verket från en bestämd syn på Pauli åskådning, och hans invändningar mot mig kunna ofta härledas ur denna och visas bero på den. Denna syn anser jag för min del som en oriktig tolkning av Paulus. Nu få olika enskilda uttalanden olika belysning, om man ser Pauli åskådning så, som jag gör, eller så som Cand. Leivestad gör, varav följer, att många ställen, som Cand. Leivestad anför, enligt min mening äro att förstå på annat sätt än han gör och att de, rätt tolkade, i stället stödja min uppfattning. I det följande kommer jag också att anförä flera av de ställen, vilka han anför som instanser emot mig, såsom i själva verket, då de förstås i rätt sammanhang, stödjande min uppfattning.

Den grundsyn, från vilken Cand. Leivestad utgår, har han berört i sista delen av sitt inlägg. Jag har förklarat mig ej vara tillfredsställd med den traditionella tolkningen och sökt giva skäl därför. Cand. Leivestad däremot synes helt nöjd med denna och anför sakligt sett näppeligen något positivt moment för förståelsen av Pauli mening utöver vad kommentarerna meddela; därför är det ju från början klart, att hans syn på Paulus av mig måste bedömas såsom lika oriktig som den, mot vilken jag vänt mig. Hans inlägg har nämligen ej föranlett mig att förändra min uppfattning av Paulus. De språkliga invändningar, han gör, synas mig mestadels vara ett slag i luften, då de nämligen grunda sig på att han ej riktigt fått klart för sig, vad mitt tolkningsförslag går ut på; de förefalla därför såsom påpekanden, vilka stundom i och för sig äro riktiga, om än ganska självklara; de slutsatser, han drar från dem, synas mig däremot ej rätta. Då det

gäller betydelsen av ord och uttryck hos Paulus, torde det kanske alltjämt finnas anledning att övertänka Luthers påpekanden: »*Ita si rem habeas, bene notam, facilis est grammatica*: sicut Horatius quoque monet, verba non invita sequi, ubi res bene praevisa, cognita et meditata sit, *ubi autem notitia, quid rei, non est, ibi notitia, quid nominis, frustra est.*» (W. A. 42: 597).

Då Cand. Leivestad börjar sitt inlägg, talar han om vissa vanskligheter, som den traditionella exegesen av de ställen, jag behandlat, har med sig. Och även på ett annat ställe synes han vilja medgiva, att den vanliga tolkningen av Pauli åskådning i fråga om lagens förhållande till tron medför svårigheter; han slutar också med att förklara, att, fast han ej kan godtaga mitt uppslag, min artikel likväl »åpnet öjnene for problematikken i Pl:s syn på Skrift og lov». Emellertid synes han ej alltid ha fasthållit denna blick för svårigheterna utan snarare vilja bortförklara dem. Å ena sidan säger han om Pauli skrifttolkning, att han ej skall »nekte at det er vissa vanskligheter ved Skriftenvendelsen, nemlig for den, som her krever konsekvens». Å andra sidan har han dock sökt visa, att den traditionella förståelsen av Paulus ger god konsekvens (s. 164, 165). Av denna vacklan har jag svårt få annat intryck än att Cand. Leivestad aldrig gjort svårigheternas allvar och innebörd riktigt klara och presenta för sig utan mer omnämner dem, därför att det talats därom. Och det är blott helt naturligt, att den, som ej helt insett dessa svårigheters räckvidd, finner sökandet efter en annan lösning onödig. Svårigheterna sammanhånga med frågan, huru lag och tro överhuvud förhålla sig till varandra hos Paulus, och är man nöjd med t. ex. en sådan syn därpå, som särskilt under pietistiskt inflytande kommit att präglade protestantisk Paulusförståelse, måste ju mitt tolkningförslag te sig helt omotiverat.

Cand. L. medger — det må här inledningsvis påpekas —, att den vanliga tolkningen av Gal. 3: 12 ger åt skriftcitatet däri en sådan innebörd, att en farisé likaväl hade kunnat åberopa sig på det. Men han menar, att mitt påpekande, att Paulus ej bör antas ha med *ett* skriftcitat velat åskådliggöra motsatsen till vad han med ett annat skriftcitat vill bevisa, likväl är oriktigt. Den traditionella tolkningen förutsatte ej, menar han, någon egentlig motsägelse hos Paulus. Mitt påstående i denna riktning skulle blott varit träffande, »om Pl virkelig spilte de to skriftordene ut mot hverandre. Men det gjør han egentlig ikke.»

Faktiskt belägges emellertid, så som L. själv tolkar stället, tesen, att lagen kräver gärningar, med ett skriftcitat. Och »gärningar» måste, då de beteckna trons motsats, här betyda »laggärningar», alltså gärningsrättfärdighetens grund. Dessa skulle enligt Paulus krävas av lagen. Den uppfattningen synes mig just låta Paulus använda Skriften *dels* för att bevisa, att trosrättfärdigheten vore sann rättfärdighet, *dels* för att åskådliggöra principen för gärningsrättfärdigheten, vilken enligt Paulus alltså också skulle vara grundad i Skriften. Lagen själv skulle ju nämligen enligt Paulus då kräva gärningsrättfärdighet, ehuru Skriften enligt Hab. 2: 4, som citeras i Gal. 3: 11, förkunnade trosrättfärdigheten såsom vägen till liv. Skriften skulle följaktligen dels kräva, dels förneka gärningsrättfärdighet.

Cand. L. menar då, såsom den traditionella tolkningen, att lagrättfärdighetens brist vore, att människan ej *förmår* helt fylla buden. — Om människan vore mera »lagisk», om hon förmått helt prestera alla lagens krav på yttre gärningar, då skulle hon enligt Paulus alltså vara rättfärdig! En total gärnings-

rättfärdighet vore alltså enligt Paulus rättfärdighet inför Gud och skulle, om den hade kunnat presteras, gjort Kristus överflödig!

Det är tydligt, att Cand. Leivestads och min uppfattning av Paulus äro så olika, att det blir nödvändigt att från vissa utgångspunkter diskutera igenom Pauli syn på lagen och dess förhållande till tron. Blott i samband därmed kan betydelsen av de enskilda uttryck, som Cand. L. vill förstå på annat sätt än jag, diskuteras på meningsfullt och fruktbart sätt.

Innan jag går närmare in på de omdebatterade ställena för att bemöta Cand. Leivestads språkliga anmärkningar, vill jag därför ånyo söka framställa, huru enligt min syn Paulus överhuvud betraktar lagen i förhållande till trosrättfärdigheten samt något utföra innebörden av min invändning mot den traditionella tolkningen av orsaken till att rättfärdigheten ej vinnes genom lagen. Därefter skall jag genomgå Gal. 3: 10—12 och slutligen behandla Rom. 9: 30—10: 11.

Då Cand. Leivestads inlägg syns mig kräva ej blott ett direkt svar på de gjorda invändningarna utan även en förnyad positiv framställning av Pauli syn på lagen, hade det varit tänkbart att först besvara hans invändningar och sedan i en särskild artikel positivt utföra mina synpunkter. Då dessa båda uppgifter emellertid sakligt sammanhånga, har jag slagit ihop dem till ett, ehuru mitt inlägg därigenom tyvärr måst göras långt.

1. TROSRÄTTFÄRDIGHET OCH LAGRÄTTFÄRDIGHET. LÖFTE OCH LAG.

Något, som enligt min mening är falskt i den traditionella synen på Paulus, är, att denne i sista hand skulle företräda den tanken att rättfärdighet verkligen skulle kunna vinnas genom lagen om blott någon funnes, som till punkt och pricka förmådde uppfylla alla dess stadgar, vilket dock ej vore fallet. Lagens frälsningsväg vore då principiellt riktig, ehuru den vore praktiskt oframkomlig för människan. Paulus har, enligt min mening, aldrig tänkt så. Kristus har ej kommit såsom ett hjälpmedel att nå den rättfärdighet, vilken principiellt skulle kunna vinnas på lagens väg, ehuru människan ej hade kraft att gå denna ända till slutet. I själva verket kommer den, som företräder dylika traditionellt givna tänkesätt, att låta lagrättfärdighet och trosrättfärdighet komma varandra alldeles för nära, ja, gör trosrättfärdighet blott till ett förverkligande av lagrättfärdighetens ideal. Så menar emellertid ej Paulus. Då denne skriver: »Om rättfärdighet kunde vinnas av lagen, då hade ju Kristus icke behövt lida döden», så innebär detta ej blott, att människan faktiskt och praktiskt ej kunde nå rättfärdighet på lagprestationernas väg, utan att en verklig rättfärdighet överhuvud ej ligger på den vägen. I Rom 9: 31 f. säger Paulus, att Israel, som for efter en rättfärdighetslag, icke har kommit till en sådan lag, och

han frågar, varför det ej gjort det, och svarar: »Därför att de icke sökte den på trons väg, utan såsom något som skulle vinnas på gärningarnas väg». Då Paulus ställt upp frågan »varför», blir svaret ej: »Därför att ingen förmått prestera nog, därför att ingen helt förmår fylla lagen», utan: »Därför att de sökte den på en felaktig väg». Och då Paulus säger: »Genom laggärningar blir intet kött rättfärdigt», menar han ej, att rättfärdighet skulle vinnas, om bara laggärningarna kunde utföras helt. Utan han menar bokstavligt, att laggärningar överhuvud taget, även om de utfördes till punkt och pricka, ej förde till rättfärdighet inför Gud. Laggärningar höra samman med »köttet» och med att leva efter det; trosrättfärdigheten hör samman med Anden (jfr Gal. 3: 2 f.; Rom. 8: 3—16; Fil. 3: 4 ff.).

Cand. Leivestad, som anser, att jag låter lagen komma för nära tron, därför att jag framhållit sammanhanget mellan lagen och Skriften hos Paulus och betonat, att lagen fått sin fullbordan i tron, har, enligt min mening, i stället själv gjort avståndet mellan lagrättfärdighet och trosrättfärdighet alldeles för litet. Här finns för Paulus en oöverstiglig klyfta. Rättfärdighetsidealet inom gärningsrättfärdigheten är ej detsamma som i trosrättfärdigheten; fastmera är lagrättfärdigheten — eller människans strävan att förvärva rättfärdighet åt sig — enligt Paulus en falsk väg, en orätt inriktning, och dess faktiska mål och ideal är ett annat än trosrättfärdighetens. Lagens uppgift är för Paulus att överbevisa om synd och ej att vara ett medel för människan att med den förskaffa sig rättfärdighet och liv (jfr Rom. 3: 20). Kristus kom med Guds rättfärdighet, den, om vilken lagen och profeterna vittnat, och det nya i evangeliet är alls ej att förstå som ett hjälpmedel att uppnå laggärningarnas rättfärdighetsideal. I stället betyder evangeliet, att en rättfärdighet av i förhållande till lagrättfärdigheten artskild innebörd av Gud nu givits.

Denna starka motsats mellan trosrättfärdighet och lagrättfärdighet utsuddas alltså, om man fattar trosrättfärdigheten så, att på dess väg det rättfärdighetsideal nås, som praktiskt ej nås på lagrättfärdighetens. Ty själva inriktningen är, som sagt, olika i dessa skilda slag av rättfärdighet. Trosrättfärdigheten är Guds rättfärdighet, som han låter komma till människan på den tid och på de vägar, han bestämt; lagrättfärdigheten åter skulle vinnas genom människans strävan att förvärva rättfärdighet åt sig genom laggärningar. Men motsatsen borttages däremot ej därigenom, att trosrättfärdighet i en mening kan fattas såsom lagens fullbordan. Lagen, buden, som begagnas såsom medel för människan att nå rättfärdighet, äro i sig goda och vittna om Guds rättfärdighet. I den meningen kan *det* sägas förverkligas i trosrättfärdigheten, som buden vittnat om; den är ett

mottagande av Guds rättfärdighet, varom det talas i lagen. (Till denna lagens fullbordan genom tron, som alltså ej tar bort radikalismen i motsatsen mellan gärningsrättfärdighet och trosrättfärdighet, skola vi senare återkomma.)

Det, som kommit Cand. Leivestad att förminska radikalismen i motsatsen trosrättfärdighet-lagrättfärdighet, torde först kunna vara, att han — också här ledd av en gammal tradition — tolkat Rom. 2 på ett enligt min mening oriktigt sätt. Han låter det vara fråga om rättfärdiggörelsen, då Paulus där ställer hörandet av lagen emot görandet av densamma. Men meningen där torde blott vara att visa, att judarna äro »utan ursäkt». Där är det än ej fråga om Kristus och rättfärdiggörelsen utan om domen efter det goda resp. onda var och en gjort, om domen efter gärningar. Mot judarnas anspråk på företräde med avseende på rättfärdighet, därför att de *hade* lagen, ställer Paulus upp det goda, resp. onda, var och en faktiskt gjort, såsom en måttstock, som skall gälla vid domen. Det är på görandet, ej på hörandet av lagen det kommer an. Så kan det talas om erkännande av människans gärningar. Men detta betyder ej, att Paulus skulle mena, att själva det yttre fullgörandet av lagbuden i och för sig i sista hand verkligen ledde till rättfärdighet inför Gud, fast nu tyvärr ingen förmådde fylla dem. Cand. Leivestad har kanske här på grund av Rom. 2: 13 tänkt sig, att Paulus skulle avsett att säga, att den, som helt fullgjorde lagbuden (något som dock ingen kunde), verkligen bleve rättfärdiggjord inför Gud därigenom. Då skulle emellertid synden för Paulus i sista hand bestå i en brist i lagbudens fullständiga och bokstavliga hållande. Men så är ej fallet. Enligt Paulus råder ju synden över människan; hon är »köttslig, såld under synden». Lagen övertygar henne om hennes synd och gör, att denna blir tillräknad såsom sådan. Men själva synden ligger djupare, den »fanns i världen redan innan lagen fanns. Men synd tillräknas icke, där ingen lag finnes» (Rom. 5: 13). Synden hör samman med hela den »innevarande onda tidsåldern», från vilken blott Kristus kan frigöra människan. — I Rom. 2—3: 20 diskuteras emellertid ej, huru rättfärdighet inför Gud i sista hand skall bliva realiserad, ej på vilken väg den rättfärdighet, som lagen vittnar om och kräver, skall förverkligas; det är ej fråga om rättfärdiggörelse där; det talas ännu ej heller om Kristus där. Paulus har i det sammanhang, vari Rom. 2: 13 hör hemma, blott klargjort, att det, att *hava* lagen, ej i och för sig är en »förtjänst», som privilegierar till rättfärdigförklarande inför Gud. Den, som har lagen, skall dömas efter lagen, och den som ej hållit den lag, han haft, honom blir lagen så litet räknad till förtjänst, att den blir till dom. Judarna hade haft lagen men brutit

lagen. Vad sedan rättfärdiggörelsen skall innebära och huru den rättfärdighet, som lagen vittnar om och kräver, skall bli människans, diskuterar Paulus ej här; här är det motsatsen att *hava* lagen och *göra* det lagen bjuder, som betonas. Den, som verkligen gjort det goda, som lagen ville skulle göras, han skall, säges det, på rättfärdigt sätt tillerkännas, vad honom tillkommer för detta. Där det goda föreligger, skall det *alltid* få erkännande, ej blott, där lagen funnits. Detta är ej alls detsamma som att säga, att människan med laggärningar, till sista rest utförda, skulle kunnat förvärva sig rättfärdighet inför Gud.¹ (Tvärtom hävdar ju Paulus i annat

¹ Särskilt efter pietismen har det varit vanligt att anse, att tanken på rättfärdiggörelsen genom tro måste utesluta antagandet av ett gott handlande, som ej härflyter från tron. Och denna syn torde ej varit utan påverkan på Paulustolkningen (churu väl oftast uttolkare ej varit medvetna om sitt beroende av pietistiska frågeställningar, då dessa föreföllo såsom självklara). Man har då tänkt sig, att allt tal om goda gärningar antingen måste innebära, att dessa sägas duga såsom medel för att uppnå rättfärdighet eller, att de föreligga såsom en frukt av tron. Det förra avvisades naturligtvis. I förment iver för rättfärdiggörelsen genom tron har man i stället hållit på det senare alternativet, varav följer, att ett gott handlande egentligen ej skulle kunna antagas annat än såsom trons följd. Det typiska är alltså, att man alltid förbinder allt tal om gärningar med rättfärdiggörelsen och då måste mena, att, om t. ex. Paulus talat om ett gott handlande och om dom efter gärningar, detta antingen måste vara att fatta rent fiktivt, således vara ett tal om gärningar, som man aldrig *kan* utföra, eller också avse sådana, som härflyta ur tron.

Det svåra problemet om förhållandet mellan rättfärdiggörelse och domen efter gärningar kan omöjlig utredas här, men man bör giva akt på, att t. ex. Luther mycket väl kunde tala om gärningar utan att förbinda dessa med rättfärdiggörelsen. Det finns verkligen för honom goda gärningar, som ej alls äro trons frukter. Utanför rättfärdiggörelsens område kan man tala om frihet till det goda och om goda gärningar. Till sådana uppmanas människan av lagen ständigt — något som tyvärr i hög grad blivit undanskjutet i senare luthersk förkunnelse. I stället för att låta lagen kräva goda gärningar direkt, predikade pietismen omvändelse till tro. Lagen (i dess »första bruk», alltså då den ej har sammanhang med rättfärdiggörelsen) har ju överhuvud alltifrån pietismen kommit i skymundan. Den har enligt Luther just att driva fram ett gott handlande och tvinga människan till att tjäna nästan. Då människan lyder lagen, följer för henne erkännande, och där hon bryter den, ådrar hon sig skuld, vilken kan drabba henne på domens dag. Men detta betyder aldrig, att hon *genom* laglydnad kan förskaffa sig rättfärdighet inför Gud, kan frälsa sig själv. Inför Gud är hon alltid en syndare såsom person, utan möjlighet att ställa anspråk på honom eller att framskapa en sådan godhet, som kan gälla inför honom.

Den lutherska arvsyndstanken har så förvanskats till att betyda, att människan *överhuvud* vore ur stånd till något gott, då den i själva verket torde gå ut på att hon inför Gud, som person, vore syndig och ur stånd att framskapa något gott, varmed hon kunde hävda sig inför honom. Pietismen har så menat, att blott omvändelsen kunde så förändra henne, att hon bleve i stånd till något gott.

I överensstämmelse därmed har man blott kunnat fatta Rom. 7 såsom avseende den

sammanhang bestämt, att laggärningar ej leda till rättfärdighet.) Det, som konstateras här, är, att den rättfärdighet, som lagen vittnat om, ej blivit förverkligad av judarna. Tvärtom bryta dessa den rätt, som de själva erkänna, mitt under det att de berömma sig av att ha lagen. I dessa Pauli förebråelser mot judarna är det närmast ej fråga om iakttagande av de judar och hedningar åtskiljande stadgarna (ehuru Paulus naturligtvis ansåg dem giltiga, i den mån man ej genom deiaktighet i Kristus blivit fri från lagen). Utan det är särskilt fråga om den rätt, som hela lagen vittnar om och som judarna mer än någon borde följa, då de hade vittnesbördet om det rätta i lagen. Guds namn, citerar Paulus från Skriften, blev för judarnas skull smädat bland hedningarna, alltså bland dem som ej hade lagen. Dessa gjorde själva däremot stundom det lagen bjöd; det var där alltså ej fråga om sådant, som ingen förmådde göra. — Det är i Rom. 2 tydligen ej fråga om skillnaden mellan laggärningarnas väg och trons väg till rättfärdighet, en skillnad som däremot sedan ingående behandlas och som så ofta framlagts av Paulus. Här har det räckt att konstatera, att judarna faktiskt ej levat efter lagens vilja. Omskärrelse och lag kunde, menar Paulus, väl gagna, om det, som lagen vittnar om, blir realiserat, men då lagen brytes, är ju omskärrelse ej av någon betydelse.¹ Här hänvisas till sådant som stöld och äktenskapsbrott, varigenom Guds namn blev smädat bland hedningarna. Däremot förebrås ej judarna här för bristande nit i att till sista rest och till punkt och pricka lyda alla stadgar i lagen, och det hänvisas ej till deras oförmåga att göra detta. Utan det konstateras, att dessa, som berömma sig själva av lagen, på det mest elementära

»omvändande» Paulus, då den »omvändande» Paulus ej skulle kunnat tala om sig såsom köttslig och såld under synden. Men den kristne lever enligt Paulus väl i ständig gemenskap med den »nya äonen», med Kristus, men förblir under hela jordelivet ju likväl i den gamla äonens sammanhang. Där råder synd och död, som dock av Kristus övervunnits och berövats sin slutliga makt. Den kristne har del i Kristus och uppståndelsens liv, men han är fördens skull ej undandragen den lekamliga döden. På motsvarande sätt är han ej heller under jordelivet undandragen synden, ehuru han genom gemenskapen med Kristus kan sägas vara fri från synd och död. Det är ej de makterna som i sista hand råda över honom, ty i Kristus har han befrielsen från dem, ehuru de i det yttre ha makt, så länge jordelivet varar. — Pietismen kunde emellertid ej fatta den dubbelheten hos Paulus, att den kristne på en gång vore i Kristus fri från synden, döden och lagen, och likväl såsom levande i denna äonen underkastad dessa makter, utan tenderade att se människan före omvändelsen såsom ond, fördärvad och överhuvud ur stånd till något gott och efter omvändelsen däremot såsom andlig och fri från syndens makt och i stånd till att göra det goda.

¹ Detta innebär självfallet ej, att Paulus skulle ansett omskärrelsen såsom den rätta vägen till rättfärdiggörelse, om blott lagen bokstavligt hölls.

sätt kommit i strid med lagens krav på rättfärdighet och handlat tvärs emot lagbuden. Då Paulus tar sådana exempel som stöld och äktenskapsbrott, är det ju tydligtvis ej en bristande förmåga att uppfylla bud, han hänvisar till. Både stöld och äktenskapsbrott förmådde judarna väl undvika; anledningen till förebråelsen är just, att de, trots detta, ej gjort det utan faktiskt brutit lagen. Skulle Paulus velat säga, att judarnas fel var bristande nit för eller oförmåga att helt fylla lagens alla stadgar, hade hans direkta kamp emot laggärningar varit en inkonsekvens. Hade bristen varit oförmåga i att fullgöra alla lagbuden, borde han konsekvent snarare uppmanat till att lyda lagen så långt förmågan räckte och sedan komplettera detta med tron. Men så resonerar han ej alls. — Att människans synd er sammanhånga med att hon kommit under syndens välde, betyder ej, att hon ej i konkreta fall har frihet och ansvar för vad hon gör och bryter emot.

Efter att ha konstaterat den faktiska, fundamentala bristen på rättfärdighet och ha pekat på syndens välde över alla, judar och hedningar, har Paulus så i 3: 21, där han börjar tala om rättfärdiggörelsen, pekat på den rättfärdighet, som *ej* kommer av laggärningar. Trons rättfärdighet är av helt annat slag än laggärningarnas. Den är *ej* vunnit genom dem, men den är en verklig rättfärdighet, en, i vilken Guds rättfärdighet, som också lagen vittnat om, gives människan. Guds rättfärdighet blir uppfylld i livet i Anden (jfr Rom. 8: 4, 7 f.), men *ej* genom laggärningar. Denna Guds rättfärdighet hade judarna *ej* förstått och *ej* vunnit (jfr Rom. 9: 30 ff.), trots att lagen och profeterna vittnat om den. Judarnas laggärningar, deras nitälskan för Gud, för vilken Paulus kan ge dem erkännande (10: 2), har alltså *ej* kunnat föra till att de nådde Guds rättfärdighet. — Det var således *ej* i bristande laggärningar, som judarnas fel enligt Paulus låg, utan i att de både genom sitt falska rättfärdighetsnit (laggärningarna, varom senare i Romarebrevet talas) och genom sin bristande lydnad för lagens till ett rättfärdigt liv manande bud (varom talas i Rom. 2), vanärade Gud och kommit bort från hans rättfärdighet.

Att Paulus verkligen räknar med att budens hållande *ej* var något omöjligt utan fastmer var fullt möjligt (ehuru detta *ej* gav liv och rättfärdighet inför Gud), synes klart framgå av Fil. 3: 4 ff. Då Paulus här vänder sig emot falskheten i den judiska lagrättfärdigheten, säger han *ej*, att den visat sig vara ouppnåelig och att han själv av egen erfarenhet visste, att man *ej* förmår fullgöra lagen helt. Utan han säger: »Om någon menar sig kunna förtrösta på köttet, så kan jag det ännu mer . . . jag som i fråga om lagen har varit en farisé . . . i fråga om rättfärdighet — den

som vinnes i kraft av lagen — varit en ostrafflig man» (ἄμεμπτος). Ostrafflighet var den fromme fariséens mål; Paulus säger, att han varit ostrafflig, ej att det målet visat sig vara onåbart. Men den rättfärdigheten var ej den rätta — hela sin ostrafflighet, judens högsta ära, har Paulus räknat som en förlust, ett avskräde, när han funnit Kristus och vunnits av honom.

Den rättfärdighet, som Kristus kom med, är för Paulus alltså av helt annat slag än den, som han förut sökt (och även uppnått). Gal. 2: 21 innebär ej blott, att rättfärdighet faktiskt ej uppnåtts genom laggärningar utan att laggärningarnas väg överhuvud ej leder till rättfärdighet. Och den synd, Kristus led döden för, var ej bristande fullkomlighet i lagbudens hållande utan var en makt, under vilkens välde människan helt var såld.

Den uppfattningen, att enligt Paulus rättfärdighet skulle vinnas av lagen, om man förmått hålla buden helt, vilken uppfattning Cand. Leivestad nu gör sig till talesman för och som han medger vara en förutsättning för den traditionella förståelsen av Gal. 3: 10—12, är således enligt min mening oriktig.

Då Cand. Leivestad emellertid vill göra gällande, att det i Rom. 7 och 8: 3 talas om människans maktlöshet såsom grund till att hon ej förmått helt fylla lagen och därigenom förvärva rättfärdighet, kan jag här blott påpeka, att det är en pietistisk misstolkning av dessa kapitel (jfr ovan, sid. 173 f., not 1), om man säger, att Paulus där menar, att människan ej förmår förskaffa sig rättfärdighet genom att hålla lagbudet, därför att hon är för svag därtill. Apg. 15: 10, som Cand. Leivestad även pekar på, kan ej sammanställas med Rom 7.¹ Då det emellertid här ej närmast är fråga om Rom. 7—8, vill jag, för att ej bli för lång, hänvisa till den utläggning av dessa kapitel, som gjorts i A. Nygrens tolkning; till vissa partier av dessa kapitel återkommer jag.

¹ En olycklig roll vid förståelsen av Gal. 3: 10 och överhuvud av Pauli rättfärdiggörelselära torde det ha spelat, att man har fört in Apg. 15: 10 i diskussionen, såsom om det där vore fråga om en principiell diskussion av rättfärdiggörelsens innebörd. Så är dock ej fallet. En förutsättning för apostlamötets nya ordningsföreskrifter var väl, att Anden var given och tron på Kristi nåd förelåg, men Apg. diskuterar ej, huru lag och tro principiellt förhålla sig till varandra vid rättfärdiggörelsen. Frågan behandlas där såsom en ordningsfråga och löses på sätt och vis genom en kompromiss. Att buden och stadgarna kunnat betecknas som en börda, som lärjungarna och deras fäder ej förmått bära och som de nu ej borde pålägga de hedningkristna, behandlas här som en praktisk sak. Detta betyder ej, att evangeliets frälsningsväg nu skulle ersätta lagens frälsningsväg, *därför att* denna senare visat sig vara för tung. — Denna framställning i Apg., som ej är skriven i paulinsk anda, kan för övrigt överhuvud ej anföras såsom bevis för vad Pauli principiella uppfattning innebär.

Paulus menar enligt min uppfattning alltså ej, att lagbuden på grund av mänsklig svaghet ej kunde hållas. Då Cand. Leivestad säger, att jag påstått att det vore ett judarnas missförstånd, att de skulle hålla lagen, är det en missuppfattning från Cand. Leivestads sida av min tankegång. Visst skulle judarna hålla lagen! Den var bindande för dem, tills dess att de av Kristus frigjordes och infogades i en ny gemenskap, i vilken frihet från lagen vunnits genom Kristus, Messias. En annan sak är, om denna laglydnad innebar en väg till liv och rättfärdighet inför Gud. Då judarna gjorde sin laglydnad (vilken för dem alltså var god och rätt, när den förelåg ren och oskrymd) till rättfärdighetsmedel, då var det en oriktig syn på budens uppgift, som låg därbakom. Lagbuden voro nämligen enligt Paulus givna för överträdelsernas skull. De voro i och för sig goda såsom givna av Gud och vittnande om hans vilja; men de voro ej givna för att medels dem nå rättfärdighet och liv. Om rättfärdighet och liv hade judarna fått löfte i Skriften; då de ej höllo sig till löftet, vilket fick sin uppfyllelse i Kristus, utan gjorde själva budens hållande till en rättfärdighetsväg och så genom lagen gjorde löftet om intet, då misstolkade de enligt Paulus lagen och brukade den felaktigt. (Jag skall nedan något återkomma till i vilken mening judarna enligt Paulus missförstodo och förvände lagen.)

Pauli polemik mot lagrättfärdighet kan emellertid verkligen komma det att ligga nära till hands att fatta lagen överhuvud såsom princip för lagrättfärdighet, alltså att fatta saken såsom om han ställt fram den i Skriften uppenbarade lagen såsom en särskild rättfärdighetsväg gentemot trons. Och ej minst i det teologiska tänkandet efter Schleiermacher, där man börjat räkna med olika religionstyper med särskilda kännetecken för dessa, har man lätt kunnat ledas att tro, att lagen och Gamla testamentet överhuvud för Paulus representerade en annan religionsform än kristendomen, så att Gamla testamentet av Paulus i viss mening måst skjutas undan såsom innebärande en falsk frälsningsprincip. (Jfr också F. C. Baur's uppfattning av förhållandet mellan Paulus och synoptikerna.)

Då citatet från Lev. 18: 5 i Gal. 3: 12 och Rom. 10: 5 uppfattas såsom ett angivande av vad som enligt Paulus gällde på lagens område i motsats till trons, kan man lätt förledas att se på lagen hos Paulus såsom en särskild religionsform, en särskild religionsprincip, vilken skulle föreligga i Gamla testamentet, om än ej detta helt behärskades därav. Ser man saken så, har man emellertid — har jag i min artikel velat betona — kommit att fatta Paulus felaktigt. Man kunde också utföra detta så, att Paulus, så

uppfattad, måste tänkas ha avvisat gärningsrättfärdighet såsom en i lagen innesluten princip, vilken vore felaktig, varför det vore nödvändigt att låta lagen skjutas undan såsom mindre värdefull eller att avskaffa den.

För Paulus är det emellertid så, att lagen väl förlorat sin giltighet i Kristus, men blott där. Endast i det nya livssammanhang, som Kristus representerar, råder frihet från lagen. Ty lagen är alls ej betraktad såsom ond; den vittnar tvärtom om Guds rättfärdighet. Blott där den nått sin fullbordan och Guds rättfärdighet blivit gällande, kan lagen upphävas; blott genom Kristus, i vilken Guds rättfärdighet kommit, kan det vara fråga om frihet från lagen. Paulus har aldrig velat säga, att judarna utan vidare skulle sluta att lyda lagen. Tvärtom är ju lagen helig och god enligt honom, och den är från Gud. Det finns för Paulus ett inre band mellan Kristus och lagen; det lagen vittnade om, fullbordades i Kristus. Därför råder ἐν Χριστῷ frihet från lagen men eljest ej. Blott Kristus, Messias, kunde dö så, att människan under lagen dog med honom från lagen, och blott den, som var förenad med honom i hans död, hade del i friheten från lagen, vilken frihet ingick i det uppståndelsens nya liv, i vilket den, som dött med Kristus, fick del. Den, som döpts till Kristus, hade del i hans död; och den döden var också en död från lagen. Men blott i Kristus gällde den friheten. Blott i det nya Israel fanns frihet från den ordning, som var förpliktande i det gamla, ty i det nya hade det kommit till fullbordan, som blev berett i det gamla. Vid förkunnelsen för hedningarna är det fråga om denna art av frihet från lagen, som fanns ἐν Χριστῷ; en allmän mening, att hedningarna ej skulle behöva antaga den judiska lagen, såsom något för dem främmande, skulle vara ett betraktelsesätt, som ej alls vore paulinskt. Guds ord i Skriften är en utgångspunkt för honom, och Gamla testamentet är minst av allt en åt sidan skjuten religionsurkund utan uppenbarelsen av den ende Gudens vilja.

Följden av detta är, att Pauli syn på lagen blir i en mening dialektisk; Kristus ej blott upphävde utan fullbordade också lagen; ja man kunde säga, att han kunde upphäva den just därför att han fullbordade den. Detta betraktelsesätt upplöses emellertid, om man ser på lagen såsom bärare av en särskild religionsprincip och såsom en bekämpad religion. Om Paulus anför lagens bud, gör han det ej för att t. ex. säga: »Så är det enligt lagen, men detta är oriktigt». På något sätt måste tvärtom Guds i budet uppenbarade vilja bli fullbordad. Paulus sätter ej »tro» i stället för »gärningar» så, som om här stode tvenne olika religioner mot varandra, av vilka den ena avvisas. Utan han gör upp med, vad lagen bjuder, och visar, hur *det* kommit till sin rätt i Kristus, som

lagen velat och vittnat om. Man kunde säga, att Paulus alltid utgår ifrån, att lagen själv, ehuru »försvagad genom köttet», verkligen i sig är Guds lag, vittnande om Guds vilja och rättfärdighet. Därför kunde lagen omöjligt upphävas eller behandlas godtyckligt av någon människa. Blott det Guds rättfärdiga handlande, som ligger bakom lagen, kan självt låta den rättfärdighet, som lagen vittnar om, få ett nytt, slutgiltigt och fullkomligt uttryck, förberett av lagen och förutsett av den; så kan lagens giltighet upphävas blott i och genom det nya, som kommit från Gud.

I min artikel har jag velat vända mig emot varje tanke i riktning mot att Paulus skulle fattat lagen själv såsom en särskild religionsform, som utmärktes av en annan princip för frälsning än evangeliets och som kunde avvisas såsom falsk. Ty lagen själv, vare sig man fattar den såsom Skriften (Scriptura) eller såsom bud (lex), är ej av Paulus betraktad som en självständig, sluten religionsform, som han bekämpar, utan som en form av Guds uppenbarelse. Uppenbarelsen är ej något avslutat, utan den pågår alltjämt, och den har en enhetlig syftning. För Paulus har den gammaltestamentliga uppenbarelsen sitt mål i Kristus, och därför kan den också rätt förstås blott genom honom. Därför kan Paulus tillämpa de gammaltestamentliga orden på Kristus och se allt såsom givet för att förbereda och tjäna det, som kom med honom. Lagen i betydelse av Skriften syftar till Kristus; lagen i betydelse av bud hade en bestämd uppgift i Guds handlande, tills löftet fyllts. Detta belyses t. ex. i Pauli ord om förhållandet mellan den omyndiga och den myndiga åldern i Gal. 4: 1 ff.

Cand. Leivestad beklagar, att jag ej nog skarpt skilt mellan lagen i betydelse av Skriften och lagen såsom lagordning, mellan Scriptura och lex. — Jag tror nu, att sambandet mellan lagen såsom skrift och såsom lagordning är långt intimare än Cand. Leivestad menar. Men jag avser därmed ej att förneka, att Paulus kan ta νόμος i inskränkt mening och avse Sinailagen, buden. Detta har jag också framhållit i min artikel (sid. 51). Då Paulus i Gal. 3: 15—18 bestämmer förhållandet mellan lag och löfte, syftar han tydligen på lagen i inskränkt mening, på Sinailagen. Pauli argumentering här blir, från de synpunkter jag anlagt, alls ej överflödigt, som Cand. Leivestad påstår, utan i stället synnerligen behövligt i sammanhanget. (Jag har nämligen aldrig utan vidare identifierat lagen i inskränkt mening och löftet; lagen talar och vittnar väl om rättfärdighet och liv, men detta vanns ej genom lagen utan i tron på löftet om Kristus. Att säga, att lagen fick sin uppfyllelse och fullbordan genom Kristus, innebär ej att identifiera lagen och löftet.) Därför att

Skriften vittnade om Guds rättfärdighet men denna rättfärdighet ej ännu givits som en realitet i det närvarande, kunde den innehålla lagen i in-skränkt mening, budens stadgelag, vilken hade sin uppgift till en på för-hand bestämd tid, då den genom Kristus upphävdes för dem, som blevo ett med honom. Då Skriften, rätt förstådd, vittnar om trosrättfärdig-heten och då rättfärdighet alltså ej kunde vinnas genom laggärningar, måste man ju fråga, vad lagen i betydelse av bud, Sinailagen, hade för uppgift och mening och huru den förhölle sig till löftet. *Detta* berör Paulus i det ifrågavarande stycket (Gal. 3: 15—18). Och han betonar då, att en lag omöjligt kan upphäva ett tidigare givet löfte. Sedan ett löfte en gång vunnit kraft, kan man ej lägga till något eller göra för-behåll eller nya villkor för den gjorda utfästelsen. För judisk rätt var det en självklar sak, att sådant ej kunde ske (jfr härtill också Lintons artikel i STK 1945, h. 3). Härigenom kan nu Paulus åskådliggöra, att lagbuden omöjligt kunna utgöra ett rättfärdighetsmedel. Han bevisar alltså just det, som ovan framhållits, nämligen att buden ej av Gud givits såsom en väg till rättfärdighet; de utgöra alltså ej något frälsnings-medel. Om rättfärdighet och liv skulle kunna förvärfvas genom budens hållande, vore de ju fattade såsom en frälsningsväg. Då skulle löftet gjorts om intet genom dem, ty då hade vissa villkor tillfogats för att den gjorda utfästelsen skulle förverkligas, för att rättfärdighet skulle nås. Det kan med andra ord omöjligt ha varit så, att Gud, sedan han en gång givit löftet till Abraham, genom den senare givna Sinailagen velat tillfoga vissa extra betingelser för att löftena skulle uppfyllas och liv och rättfärdighet givas. Om arvet skulle undfås på grund av lag, vore det ej på grund av löfte som det gäves. Men Gud hade nu skänkt det genom ett löfte till Abraham (v. 18).

Med detta har alltså Paulus velat visa, att Sinailagen omöjligt kan förstås såsom om den vore given såsom ett medel till liv eller en med löftet konkurrerande väg till frälsning. Då ger sig följande fråga av sig själv: »Vartill tjänade då lagen?» (v. 19). Och Paulus svarar, att den givits för överträdelsernas skull och att den från början fått en på bestämt sätt begränsad giltighet; den skulle gälla, tills löftet uppfyllts och Kristus kommit; ἐν Χριστῷ, men blott där, fanns alltså frihet från lagen.

Med detta har Paulus i själva verket bestämt Sinailagens uppgift på ett sätt, som ej stämmer med det, som den traditionella tolkningen måste för-utsätta, då den uppfattat den såsom en enligt Paulus i Gamla testamentet liggande rättfärdighetsprincip, mot vilken han polemiserat. Därför har jag trott det vara svårt att fatta v. 12 så, som om Paulus där själv erkänt

lagen vara en sådan i Skriften uttalad rättfärdighetsprincip.¹ Och Paulus fortsätter med att avvisa varje möjligt missförstånd i riktning mot att lagen skulle fattas såsom i sig varande emot Guds löfte (v. 21). Nej, den står helt i Guds tjänst — och hade uppgiften att verka såsom uppfostringsmedel för den utlovade rättfärdigheten genom Kristus. Om den kunnat göra levande, om den av Gud fått makt att verkligen giva liv, då hade den varit en väg till rättfärdighet (v. 21); men ehuru den väl vittnar om Guds rättfärdighet, så är den ej ett medel att nå denna. I stället för att giva liv hade lagen fått makt att påvisa synd och döma; i den gamla äonen vittnar den om Guds rättfärdighet och låter den rådande synden klart framträda som synd. I den gamla äonen kan människan då ej bli rättfärdiggjord genom några laggärningar; allt blev inneslutet under synd för att »det som var utlovat skulle, av tro på Jesus Kristus, komma dem till del som tro» (v. 22). Såsom stadgelag har så lagen en uppgift intill Kristus och var insatt som ett led i det Guds handlande, som syftade till Kristus, vilken Skriften vittnar om. Då Kristus kommit, äro lagbuden ej mer giltiga; de voro aldrig avsedda som rättfärdighetsmedel utan såsom uppfostringsmedel till Kristus (v. 23 ff.). Med honom kom rättfärdigheten, löftets uppfyllelse, och nu gåves rättfärdighet åt alla som voro *ἐν Χριστῷ*. Och där äro alla, judar och hedningar (vilka förut skilts åt genom buden), ett, delaktiga i den till Abraham utlovade välsignelsen (v. 26 ff.).

Det är alltså viktigt att förstå, att lagbuden för Paulus voro uttryck för Guds vilja; de vittnade om Guds rättfärdighet och stodo på det sättet i rättfärdighetens tjänst. Paulus kan därför säga, att budordet var givet till liv (Rom. 7: 10). Det var ej lagen, ej budorden, som representerade något ont; utan det onda var det sätt, varpå de på grund av synden, som rådde över människorna, kommo att brukas; de blevo ett medel i syndens tjänst; de ledde alls ej till liv och rättfärdighet utan verkade motsatsen (jfr Rom. 7: 12—14; 8: 3). Genom synden blev lagen gjord till gärningsrättfärdighet, vilket den i sig själv enligt Paulus ej är. Budorden innehöllo emellertid ett *δικαίωμα* (Rom. 8: 4). Detta lagens *δικαίωμα* uppfylldes i dem som vandrade i Anden (Rom. 8: 4). Om livet i Anden kan det därför också heta: »Mot sådant är ej lagen» (Gal. 5: 23).

¹ Enligt min uppfattning är det ej heller Pauli mening (såsom Cand. L. i överensstämmelse med många kommentarer anser) att depreciera lagens värde genom ordet, att den utgavs genom änglar, v. 19 (jfr Apg. 7: 38). Det är framför allt ej så, att Paulus velat förklara den såsom en i G. T. förkunnad rättfärdighetsväg, som han nu vill försöka förringa. Lagen hade en annan uppgift. Men däri är den ett led i Guds handlande och står i Guds tjänst.

Såsom ovan nämnts, menar Paulus, att judarnas syn på lagen och deras bruk av den, då den gjordes till rättfärdighetsmedel, innebar ett misskännande av dess verkliga innebörd, av den uppgift och mening den fått av Gud. När Cand. Leivestad säger, att man ej alls får intryck av att Paulus bara kämpar mot ett judiskt missförstånd av lagen, synes han, såsom redan påpekats, ej riktigt ha fattat min mening. Jag har ej sagt, att Paulus behandlat lagen så, som om det vore fråga om en tolkningsfråga i modern mening, där olika skolor och uttolkare företräda olika meningar. Utan det gäller ett grundläggande misstag, ett oriktigt förhållande till och felaktigt bruk av lagen. Då man ej sett, att Skriften som helhet vittnar om Kristus och den rättfärdighet han skulle komma med utan gjort lagen till rättfärdighetsväg, då hade man ju i en mening totalt missuppfattat lagens mening. Judarna nådde ej rättfärdighet, emedan de sökte den på gärningarnas, ej på trons väg; de sökte den $\omega\varsigma \acute{\epsilon}\xi \epsilon\rho\gamma\omega\nu$ (Rom. 9: 32).

Men denna misstolkning av lagen, denna förvanskning av densamma till att vara ett medel för gärningsrättfärdighet, sammanhängde med hela den tidsålder, som råder utom Kristus, den som behärskas av dödens och syndens makter. I den förvändes lagen ständigt av synden. Så blir lagen förbunden med synd, död och Guds vrede, ehuru den i och för sig är god och vittnar om Guds rättfärdighet. Från denna förvändning av lagen, varunder människan ständigt står, i den mån hon tillhör det livssammanhang, där synden råder, och ej lever i tro på löftet, befriar Kristus henne. Denna befrielse blir nu samtidigt till ett ljus över Skriftens och budens innebörd och mening. För denna nya syn på Skriften och lagen var det Paulus ständigt kämpade; han sökte ju i synagogorna överallt utlägga Skriften och bevisa, att Kristus var Messias. Detta var en sida i gärningen att föra människor ut ur syndens och dödens maktsfär. Ett led i detta verk var kampen mot gärningsrättfärdighet. Och med Kristus hade också budens stadgelag fått sin giltighet upphävd, samtidigt som Guds i lagen liggande $\delta\iota\kappa\alpha\iota\omega\mu\alpha$ uppfyllts och hela Skriftens syfte och mening nåtts.

2. GAL. 3: 10—12.

I min artikel har jag ju vänt mig emot den tanken, att Gamla testamentet för Paulus verkligen angivit en falsk frälsningsväg och att det alltså för honom vore bärare av en religion, som han måste bekämpa. Pauli kamp mot lagrättfärdigheten är med andra ord enligt min mening ej en kamp mot lagen i Skriften, ehuru han väl kunde anse, att stadgelagen hade en

på förhand begränsad giltighet. Gamla testamentet är i stället just den heliga urkund, till vilken Paulus ständigt hänvisar, då han vill åskådliggöra och bevisa, vad evangeliet innebar. Rätt förstått vittnar Gamla testamentet om Kristus. Då det i Johannesevangeliet heter, att Jesus sagt till judarna: »I rannsaken skrifterna, därför att I menen eder i dem hava evigt liv; och det är dessa som vittna om mig» (5: 39), då utsäges där en tanke, som överensstämmer med Pauli teologi; just skrifterna vittna om Kristus. Pauli sätt att citera Skriften visar, att han måste se det så. Det har då synt mig svårförståeligt, att han skulle ha pekat på ett ord i G. T. och ställt det emot trosrättfärdigheten, såsom om Skriften själv verkligen anvisat en annan väg till liv och rättfärdighet än den enligt Paulus rätta. Citatet från Lev. 18: 5 i Gal. 3: 12 och Rom. 10: 5 har jag därför velat tolka så, att det ej kunde fattas såsom innehållande ett omnämnande av principen för gärningarnas frälsningsväg.

Innan jag går in på detta citat, behandlar jag först Gal. 3: 10, där Deut. 27: 26 anföres. Paulus har strax förut ställt trosrättfärdigheten såsom den sanna rättfärdigheten gentemot laggärningarna. »Abraham trodde Gud, och det räknades honom till rättfärdighet», citerar Paulus från Gen. 15: 6, och han tolkar Abrahams tro så, att den förbindes med tron på Kristus. Gen. 12: 3 (18: 18) tolkar han då såsom syftande på huru hedningarna få del av välsignelsen och rättfärdigheten från Kristus (Gal. 3: 8). »Tro» har för Paulus konkret relation till Kristus, resp. löftet om honom, och den Guds rättfärdighet, som skulle komma med honom; »tro» betecknar ej en särskild psykologisk inställning i allmänhet.

Tro på Kristus har alltså ställts emot lagrättfärdighet. Lagens uppgift var enligt Paulus ej att giva rättfärdighet utan att låta synden framträda som synd. Lagen var en förbannande och fördömande lag. Detta åskådliggör Paulus med ett citat ur Deut. 27: 26. Ordagrant tolkat, uttalas där en förbannelse över dem, som ej hålla eller fullgöra den lag, som Mose givit. Förbannelsen svarade mot den välsignelse, som utlovas dem, som hålla buden. Historiskt sett är förbannelsen i det anförda ordet ej total och gäller ej dem, som stå under lagen och förlita sig på den, utan gäller endast sådana, som bryta den, under det att välsignelse utlovas dem, som hålla den. Guds förbund med Israel krävde trofasthet mot Guds givna lag och uteslöt lagbrytaren ur förbundet. Paulus tolkar emellertid meningen på ett annat sätt; han låter orden betyda, att enligt Skriften alla som äro ἐξ ἔργων νόμου äro under förbannelse. (Somliga kommentatorer ha därför tolkat meningen här så, som om Paulus velat säga, att alla stodo under ett *hot* om förbannelse. Emellertid är det ju alldeles tydligt, att

Paulus ej anser lagen blott som en hotande makt utan såsom en fördömande, i parallellitet med de makter, varunder denna tidsålder är lagd.) Ofta har man ansett, att det vore ett uttömmande alternativ, om man tänkt, att *antingen* rättfärdighet komme genom laguppfyllelse, och förbannelse genom att ej hålla lagen, *eller* att överhuvud ingen förmådde till punkt och pricka fylla lagen, varför den bleve blott fördömande. Det förra vore en judisk, det senare Pauli syn. Det jag velat säga innebär, att detta alternativ ej är uttömmande. Att det senare alternativet ej är riktigt, har jag ovan sökt visa. Det finns enligt Paulus möjlighet att leva ostraffligt enligt lagen (Fil. 3: 6). (Men om denna ostrafflighet betraktas såsom medel för rättfärdiggörelse blir den en falsk rättfärdighet och ett hinder för verklig rättfärdighet, den som blott erhålles genom Kristus. »I haven kommit bort från Kristus, I som viljen bliva rättfärdiga i kraft av lagen; I haven fallit ur nåden»; Gal. 5: 4.)

Den möjlighet, som man ej räknat med i nämnda alternativ, kan framställas så. Paulus har menat, att lagen ej kan fyllas av någon i den innevarande tidsåldern på rätt sätt, så att rättfärdigheten verkligen blir uppnådd, trots att människan väl förmår göra laggärningar, uppfylla buden och i den meningen vara ostrafflig. Ty genom sådana gärningar blir ej lagen på rätt sätt uppfylld; den blir ej tillfredsställd, även om man fyller dess bud; rättfärdighet kommer ej därigenom. Men vad som ej kunde åstadkommas genom laggärningar, gjorde Gud, vilken skapade en väg, varpå lagen faktiskt blev fylld, nämligen då Kristus kom med Guds rättfärdighet och därmed ett helt nytt livssammanhang, en helt ny tidsålder, begynte. I detta nya livssammanhang är lagens δικαίωμα fyllt. Detta nya liv hörde alltså kvalitativt ej till denna tidsålder utan till den nya; där är syndens makt bruten och borttagen, och där blir faktiskt lagen uppfylld, nämligen i Anden, hos dem, som tro på Kristus. Hade rättfärdigheten kunnat uppnås medelst laggärningar, hade Kristus ej behövt lida döden (Gal. 2: 21). Trots att dessa kunnat fullgöras av människor, föreligger ej verklig rättfärdighet; de äro tvärtom tagna i syndens tjänst, vilken råder över hela denna tidsålder. Hade rättfärdighet nu kunnat vinnas medelst laggärningar, hade ej alla behövt stå med skuld inför Gud, men nu har Gud inneslutit allt under synd, för att rättfärdighet skulle komma genom Kristus (jfr Rom. 3: 19 och Gal. 3: 22). — De som äro ἐξ ἔργων νόμου måste då tydligen enligt Paulus stå under lagens förbannelse. De, som tillhöra denna tidsålder och ej ha någon förbindelse med den nya åonen genom tron, äro under syndens välde; de vandra κατὰ σάρκα, hava ett köttsligt sinnelag, och kunna omöjligt behaga Gud (Rom. 8: 7 f.). Huru

de än nitälska för lagen, göra de det på falskt sätt; deras laggärningar leda ej till rättfärdighet; de, som äro av ett köttsligt sinne, kunna överhuvud icke vara Guds lag underdåniga (Rom. 8: 7).

Den sanning, som man haft på känn, då man förklarar, att ingen kan fylla lagen, är alltså, att det för Paulus ej finns någon väg till verklig rättfärdighet genom yttre laguppfyllelse och att ingen kan bliva rättfärdig inför Gud genom att hänvisa till vad han är eller gjort. Under syndens villkor, i denna onda tidsålder, kan verkligen ingen rätt fylla lagen (jfr Rom. 8: 5 ff.). — Men så har detta förenklats till att ingen kan fylla lagen i betydelse av att till punkt och pricka fylla buden och stadgarna, därför att dessa vore för svåra. När Paulus framhåller, att ingen blir rättfärdig genom laggärningar, ser han ett annat ideal för rättfärdigheten än det i lagrättfärdigheten givna, nämligen Guds rättfärdighet, vilken mottages i tro. Och detta finner han lagen vittna om, om man förstår den rätt. Då lagen sägs fördöma den, som ej gjort allt, som är skrivet däri, måste detta då för Paulus konsekvent ha avseende på rättfärdigheten från Gud, rättfärdighet av tro. Denna Guds rättfärdighet kan ingen människa förverkliga genom vad hon gör. Därför måste lagen förbanna alla. Att det är fråga om den måttstocken för rättfärdighet, angives i påföljande vers (v. 11), där det uttryckligen hänvisas till, att Skriften själv betygar, att ingen blir rättfärdig genom laggärningar utan att rättfärdigheten ges i tron. Det blir alltså för Paulus så, att då rättfärdighet blott finnes genom Kristus, lagen måste förbanna var och en som är ἐξ ἑργων νόμου. Och LXX:s ord om att den är förbannad, som ej gör allt, som är skrivet i lagens bok, kommer då att avse denna rättfärdighet inför Gud. Lagrättfärdighet kan man däremot visst åstadkomma; men denna är ej verklig rättfärdighet.

Cand. Leivestad anmärker, att det, att objektet för ποιεῖν är αὐτά, alltså buden, πάντα τὰ γεγραμμένα ἐν τῷ βιβλίῳ τοῦ νόμου, gör det än mera självklart, att det görande, som det är fråga om, är ett bokstavligt hållande av enskilda bud. Till detta vill jag svara följande.

Objektet är förvisso just buden, som givits i lagen. Det är nämligen just dessa, som vittna om rättfärdighet; de innehålla lagens δικαίωμα. Men därmed är det för Paulus ej givet, att hållandet av buden i och för sig leder till rättfärdighet. Nej, den rättfärdighet, som buden vittna om och som de skulle föra till, kan nu ej uppnås på grund av den över alla rådande synden. Felet är ej, att buden i och för sig ej skulle kunna hållas — ty det kunna de — utan att detta hållande ej verkligen åstadkommer rättfärdighet. Varför? Därför att själva hållandet av buden genom synden blivit ett falskt hållande, som kommit att stå i tjänst hos

människans egen vilja att tjäna sig själv. Eller, för att begagna Pauli uttryck, därför att budens yttre hållande blivit gärningarnas rättfärdighet och ej trons. Själva budens fullgörande har genom synden blivit dubbeltydigt; två vägar finnas, trons och gärningarnas, eller en sådan laglydnad, vari lag och löfte samverka, och en sådan, där laglydnaden ej samverkar med utan upphäver löftet. Budens hållande i tron på löftet hade före Kristus sin uppgift; rättfärdighet erhöles då genom tron. Sedan Kristus kommit och löftet uppfyllts, är budens giltighetstid ute för dem som leva ἐν Χριστῷ, och Andens tid har inträtt. I Andens liv förverkligas det, som buden ville åstadkomma (jfr Rom. 8: 4 och Gal. 3: 14). — Att fullgöra buden är alltså för Paulus ej något entydigt. Ty, som sagt, genom yttre iakttagande av dem hållas de ej så, att lagens δικαίωμα uppfylles. Det sker däremot i Anden, i tron. Detta förutsätter på en gång ett nedrivande av lagens rättfärdighet i en mening (lagens stadgar, vilka skilde hedningar och judar åt, samt lagen såsom rättfärdighetsmedel, vartill stadgarna gjorts på grund av den rådande synden) och ett uppfyllande och fullgörande av lagen i en annan mening (av lagens profetiska syftning fram mot Kristus och av lagens i stadgarna liggande δικαίωμα. Kristus kom, och i honom fylldes lagens δικαίωμα, och i de med Kristus i tron förenade, i hans församling, fullbordas detta likaledes). — Så kan man säga, att i Pauli förkunnelse Kristi ord omsättes, att han ej vore kommen för att upplösa lagen utan för att fullborda den, liksom Pauli egna ord (Rom. 3: 31), att genom tron lagen ej göres om intet utan göres gällande, kunna förstås genom detta. (En intressant uppgift vore att i detalj jämföra Pauli ställning till lagen med den hållning, som Jesus enligt synoptikerna intog till den.)

Det är förvisso så, att lagens uppfyllelse naturligen uttryckes passivt, så som i Rom. 8: 4. Men i Gal. 3: 10 och 12 rör sig Paulus med citat från LXX. Det är där ej fråga om uppfyllelsen utan om själva budet, vilket enligt Paulus så fick sin uppfyllelse i Kristus. Han återger den lagens förbannelse (3: 10), som upphäves av Kristus (3: 13), och det lagens löfte (3: 12), som fick sin uppfyllelse i Anden, som gives i Kristi församling (3: 14). I 3: 13 f. talas ju om, huru Kristus lösköpt oss från lagens förbannelse för att hedningarna skulle få del av Abrahams välsignelse, »så att vi genom tron skulle få del av den utlovade Anden». Här, kunde man säga, utlägges, huru uppfyllelsen sker, huru lagen fullbordas. Detta sker ej genom gärningar från människans sida. Löftet i v. 12 om att liv skulle givas den, som fullgör lagens bud, måste då så förstås, att fullgörandet sker och livet gives i Anden, sedan lagens förbannelse borttagits. Lös-

köpandet från lagens förbannelse och frigörandet från budens stadgelag ingå i samma gärning av Kristus; i hans död på korset dog lagen både som förbannande makt och såsom en budens stadgelag, som skilde judar och hedningar åt. Att leva den utlovade Andens liv är så att leva i lagens fullbordan och rätta uppfyllelse.¹

Om vi jämföra v. 10 och 12, skulle tanken där också kunna framställas på följande sätt. Budet i G. T. var åtföljt av välsignelse och löfte om liv för den, som fullgjorde det, och av förbannelse över den, som ej gjorde detta. I dessa sammanhang blir för Paulus löftet om liv förbundet med löftet om Kristus, med vilken liv och rättfärdighet skulle komma (jfr parallellen *ὁ ποιήσας ζήσεται* och *ὁ δίκαιος ἐκ πίστεως ζήσεται*). Om man då ser bort från relationen till Kristus och därmed från löftet om liv och välsignelse, blir lagens enda funktion att förbanna. Ser man lagen utan relation till Kristus, kommer för Paulus hela det till lagen knutna löftet om liv att bortfalla; lagen blir i och för sig då blott förbannande. Fullgörandet av lagen, till vilket fullgörande löftet om liv var knutet, är då fattat såsom det, som sker blott i och med att Gud i Kristus låtit rättfärdighet komma; det sker i Anden, i den nya tidsålderns liv, vilket här på jorden begynnes ἐν Χριστῷ. Förbannelsen åter måste gälla alla, som andligen tillhöra den innevarande onda tidsåldern och skicka sig efter den, alla som vandra κατὰ σάρκα. De kunna aldrig vara lagen underdåniga (Rom. 8: 7). Och LXX:s ord om förbannelse över dem, som ej göra allt vad som står skrivet i lagens bok, bli av Paulus förstådda i överensstämmelse med detta. Välsignelse och förbannelse delas alltså enligt Paulus ej efter ett yttre förhållande till lagen, efter laggärningar, utan efter tro; det är den av tro rättfärdige som skall hava evigt liv; honom tillkommer lagens *löfte*; den som ej tror på Kristus utan håller sig till gärningar, honom tillhör lagens *förbannelse*. Denna delning gör, menar han, Skriften.

Att *ὁ ποιήσας* skulle tänkas ha avseende på det görande, som uppfylldes genom Kristus, skulle vara onaturligt, ty man kunde ej gärna tänka sig, att Kristus levde genom att fylla buden, anser Cand. Leivestad. Detta är i och för sig riktigt. Men det är ej heller min mening, att man så skall förstå texten.² Det anföres från LXX det löfte, som fogats till budet. Då

¹ På liknande sätt, som Gal. 3: 12 kan sägas bli utlagd genom 3: 14, kan, såsom nedan skall utföras, också Rom. 10: 5 förstås genom 10: 6 f. Där utlägges fullgörandet av lagen genom att det omtalas, huru den, som mottagit trosrättfärdigheten, vittnar om rättfärdigheten. I Rom. 10: 6 f. kommer, liksom i Gal. 3: 14, det fram, som ligger i passivformerna, då det talas om lagens uppfyllelse.

² Jag beklagar, om av min artikel det intrycket kunnat uppstå, att man skulle

det så är fråga om, huru budet uppfylles, menar Paulus, att uppfyllelsen kom med Kristus, ej så att han bokstavligt fyllde buden, utan så, att i och med honom uppfyllelse kom av det lagen velat. Överhuvud förhåller sig ej lag till evangelium så för Paulus, att evangelium är ett direkt fullgörande av det, som lagen bjuder. Utan i stället är det så, att i evangelium något helt nytt kommit, och i det liv, som hör samman med detta, sker samtidigt en uppfyllelse av det, som lagen velat frambringa. Därför uttryckes förhållandet exakt, om det gammaltestamentliga budet först anföres och där står aktiv form (ett bud gives direkt), men om uppfyllelsen därav skildras såsom i Rom. 8: 4: . . . *ἵνα τὸ δικαίωμα τοῦ νόμου πληρωθῇ ἐν ἡμῖν τοῖς μὴ κατὰ σάρκα περιπατοῦσιν ἀλλὰ κατὰ πνεῦμα*. Uppfyllelsen av budet, som citeras i Gal. 3: 12, angives sakligt sett i 3: 14. I Anden sker det, som lagen bjudit, ej såsom ett direkt hållande av bud, men så, att i Andens liv den rättfärdighet reellt fullgöres, som lagen med sina bud skulle vara en tjänare åt men som ej kunde komma genom lagen. Det är signifikativt, att, då Andens frukt i Gal. 5: 22 f. skildras, det tillägges: »Mot sådant är ej lagen.»

Om man sammanställer Gal. 3: 10 ff. med Rom. 8: 1—4 kan man, som redan antytts, få en klaggörande belysning av innebörden av förbannelsen och dess grund. Där står fördömsen (*κατάκριμα*) såsom motsats till lagens *δικαίωμα*. Lagens *δικαίωμα* har ej kunnat förverkligas, där människor leva *κατὰ σάρκα*. Att lagen försvagats av köttet, tolkas ofta pietistiskt psykologiskt, såsom om det gällde den enskilda människans svaghet. För Paulus står uttrycket inställt i mycket större sammanhang; till denna tidsålder hör livet i köttet; med Kristus kom Andens nya liv. De som leva efter Anden, leva också i uppfyllsens tid, vartill hör att lagens *δικαίωμα* uppfylles. Utanför området för detta Andens liv är lagen fördömande; där fylles ej heller dess *δικαίωμα*, och lagen förbannar därför alla. Galaterna hade börjat i Anden, då de i tro lyssnat till Pauli förkunnelse (Gal. 3: 3), men

kunna omedelbart sätta in Kristus eller den troende i stället för *ὁ ποιήσας*, såsom om det av dem direkt presterades, vad lagen kräver.

Det ligger nära till hands för nutida tänkande att skarpt skilja mellan Skriftens profetiska uppfyllelse och lagens fullbordan genom Kristus, (i all synnerhet om man ställer emot vartannat en »andlig» religion och en juridisk, lagisk uppfattning; jfr Lintons artikel i STK 195, h. 3). För nytestamentlig syn kommer den profetiska uppfyllelsen och lagens fullbordan att i vissa sammanhang sakligt sett sammanfalla. Löftet uppfylles och den rättfärdighet, varom lagen vittnat, blir också uppfylld. Lagens vittnesbörd om rättfärdighet kan aldrig skjutas undan som ej mera giltigt; tvärtom gives den Guds rättfärdighet, varom lagen vittnat, till människan genom Kristus. Lagen fullbordas både som Scriptura och som lex genom Kristus.

de tycktes nu, säger Paulus, vilja sluta i köttet; de ville ju låta omskära sig och så gå in på lagens frälsningsväg. Ty laggärningar höra till livet i köttet. Men lagen förbannar var och en, som ej fullgör allt, som är skrivet däri; dess δικαιομα är Guds rättfärdighet; den förbannar på rättfärdigt sätt. Just laggärningar förbannas av lagen, ty genom dem förverkligas ej lagens δικαιομα. Laggärningar äro motsatsen till livet i Anden, i vilket lagens δικαιομα uppfylles. I tron åter sker detta (jfr Rom. 3: 31). Därför äro alla, som hålla sig till laggärningar förbannade, och detta kan åskådliggöras genom Deut. 27: 26. Ty den rättfärdighet, som lagens alla bestämmelser vittnade om, var icke någonstans uppfylld utanför det område, där Anden nu var verksam.

Om betydelsen av Gal. 3: 10 är klar, äro de följande verserna relativt lätta att utlägga. Habackukcitaten i v. 11 bevisar, att man ej kan undkomma lagens förbannelse med laggärningar; genom dem kommer nämligen ej rättfärdighet. I stället är det den av tro rättfärdige, som skall få evigt liv. Och lagen är ej av tro (v. 12 a).¹ Rättfärdighet kommer ej genom

¹ Cand. Leivestads anmärkning mot att jag påpekat, att vår svenska bibelöversättning av Gal. 3: 12 i viss mån innebär en utläggande tolkning i viss riktning, behöfve kanske knappt bemötas (ἀλλά är översatt med »tvärtom»). Om en översättning göres så, att blott *en* tolkning av texten blir möjlig, uteslutes ju därmed andra tolkningsmöjligheter, som eventuellt grundtexten kan ha. Ofta är väl detta nödvändigt, men på detta ställe skulle ej något hinder ha mött att återgiva ἀλλά med »men» eller »utan». Även det sista ordet kunde göra en sådan tolkning, som jag föreslagit, möjlig. — (Det sakliga sammanhanget kunde också återgivas så: Alla, som hålla sig till lagen som rättfärdighetsväg bli av den förbannade, ty rättfärdighet kommer ej av laggärningar utan av tro. Och att hava lagen är ej detsamma som att äga trosrättfärdighet. Utan i Skriften utlovas liv åt den, som *fullgör* lagen; något som ej sker i den innevarande tidsåldern, där lagen på grund av den över alla rådande synden blott fördömer. Men Kristus har nu friköpt oss från lagens förbannelse genom att ta den på sig, så att vi, tillsammans med hedningarna, sedan lagen i och med förbannelsen borttagits, skulle få mottaga Anden, som är uppfyllelsen av löftet om liv och vari också den rättfärdighet, lagen vittnat om, blir uppfylld.)

Vad så möjligheten angår att återgiva Rom. 10: 2—6 så, att den mening, jag trott innehållas i perikopen, kommer fram, så tror jag visserligen ej detta vara omöjligt, men det är nog ej sällan så hos Paulus, att ej ens vid läsningen av den grekiska texten meningen omedelbart på ett naturligt sätt ger sig för oss i vår tid. Den behöver ofta en utläggning för att förstås. — Man får göra sig mödan att göra själva sammanhanget present för sig och att arbeta sig in i hela Pauli sätt att tänka, om man vill förstå enskilda partier rätt. Därför är det kanske ej alldeles oriktigt, då Luther säger, att cognitio rerum måste gå före cognitio verborum. Det kan nämligen stundom vara så, att ordens betydelse ger sig, om man förstår sammanhanget, men att däremot sammanhanget ej blir klart, om man utgår från att blott söka fastställa själva ordens betydelse. — (Beträffande Luthers bibeltolkning, till vilken jag i annat sammanhang hoppas någon gång

att man har lagen; det är ej den, som har lagen, som skall leva; judarna ha ej genom det, att de ha lagen, något privilegium att bli rättfärdigförklarade. Men däremot utlovas i Skriften liv åt den, som fullgör lagen. Hur sker då det? Ej genom laggärningar, vilket ju visats. Lagen måste förbanna, då ej laggärningar rättfärdiggöra, och det gör den också. Synden råder över alla, och den borttas ej av laggärningar; de höra själva till livet *κατὰ σάρκα*. Men löftet om liv, som utlovas åt den, som fullgör lagen, det tillkommer då den, vilken — sedan Kristus lösköpt oss från lagens förbannelse — lever i Anden. Och detta är något, som tillhör både judar och hedningar. Det var också för att på så sätt välsignelsen, löftets uppfyllelse, skulle komma också hedningarna till del, som lagen blott på denna väg skulle få bli uppfylld; så uppfylles lagens *δικαίωμα* i alla, som vandra icke *κατὰ σάρκα* utan *κατὰ πνεῦμα* (Rom. 8: 4). Liksom det i Rom. 8: 1—4 först talas om fördömelse, varifrån den, som är *ἐν Χριστῷ* är utesluten, och därefter om, huru lagens *δικαίωμα* uppfylles i dem, som vandra *κατὰ πνεῦμα*, så talas i Gal. 3: 10—14 först om den lagens förbannelse, som drabbar alla utanför Kristus, och därefter om, huru Anden gives, varigenom lagen blir uppfylld (jfr Gal. 3: 14 och Rom. 8: 4). Då det i Gal. 3: 12 talas om att fullgöra lagen, sker detta ej såsom en direkt uppmaning nu, utan det hänvisas till Skriftens löfte till den, som fullgör lagen. — I Rom. 8 följer sedan en utläggning av vad livet i Anden innebär. »Köttets sinne är död, medan Andens sinne är liv och frid. *διότι τὸ φρόνημα τῆς σαρκὸς ἐχθρὰ εἰς θεόν. τῷ γὰρ νόμῳ τοῦ θεοῦ οὐκ ὑποτάσσεται, οὐδὲ γὰρ δύναται. οἱ δὲ σαρκὶ ὄντες θεῷ ἀρέσαι οὐ δύνανται.*» (Rom. 8: 5 ff.). Att vara underdånig Guds lag likställes här alltså med att vandra efter Anden. Att vara underdånig Guds lag är *ej* att göra laggärningar; utan det är, då man lever *κατὰ πνεῦμα* som man är lagen underdånig. I Gal. 3: 13 f. säges, huru görandet av lagen blivit en realitet i livet i Anden, samtidigt som stadgelagen blivit upphävd och lagens förbannelse borttagen.

Man bör också giva akt på motsvarigheten mellan Gal. 3: 10 och 3: 12. I v. 10 hänvisas till lagens *förbannelse* över var och en, som ej få återkomma, må här blott hänvisas till W. A. 42: 195: »Re igitur non cognita, impossibile est, ut verba possint recte intelligi. Etsi enim verborum cognitio ordine prior est, tamen rerum cognitio est potior. Nam mutatis rebus etiam verba mutantur in alium sensum et fit plane nova Grammatica.» — »Igitur in omni expositione primo subiectum considerari debet, hoc est videndum est, de qua re agatur. Hoc postquam factum est, deinde verba, si ita fert grammatices ratio, ad rem ducenda sunt, et non res ad verba. Hoc quia Rabini et qui eos sequuntur, non faciunt [Nam res amiserunt, et tantum in verbis haerunt], saepe in absurdissimas sententias incidunt.»

fullgör den; i v. 12 hänvisas till lagens *löfte om liv* till den, som fullgör den. Fördelningen mellan dem, som bli delaktiga av förbannelsen eller av löftet om liv avgöres ej medels laggärningar. Det är nämligen trosrättfärdigheten, som ger liv: ὁ δίκαιος ἐκ πίστεως ζήσεται (v. 11). ὁ ποιήσας . . . ζήσεται (v. 12), som man brukar fatta såsom kontrast mot den förra satsen (v. 11), förstås naturligt, om ὁ ποιήσας står parallellt med ὁ δίκαιος ἐκ πίστεως. På den av tron rättfärdige uppfylles nämligen det, som lagen utlovar åt den, som fullgör lagbudet; han får liv. *Lagbudens förbannelse* drabbar alla, som äro ἐξ ἔργων νόμου, ty lagen uppfylles ej genom laggärningar; liv kommer nämligen enligt Skriften den till del, som är rättfärdig genom tro, lagen själv har ej denna rättfärdighet att giva. (»Lagen är ej av tro». Löftet gäller den av tro rättfärdige.) *Lagbudens välsignelse* (löftet om liv), som gives den, som fullgör dem, kommer åter den till del, vilken, sedan Kristus lösköpt oss från lagens förbannelse, undfått den utlovade Anden, vari lagen fullgöres rätt. — Att undfå den utlovade Anden är att få uppfyllelse av löftet om liv; detta åter är för Paulus liktydigt med att få mottaga Guds rättfärdighet, den som lagen vittnade om men ej själv gav. Gud hade själv gjort det lagen ej kunde göra, då han sände sin Son »i syndigt köotts gestalt och fördömde synden i köttet» — jfr Gal. 3: 13 och Rom. 8: 3 samt Gal. 3: 14 och Rom. 8: 4 — »så att lagens krav skulle uppfyllas i oss, som vandra icke efter köttet utan efter Anden».

Om nu det fullgörande av lagen, som det talas om i Gal. 3: 12, utföres rätt genom den underdånighet under Guds lag, som blott kan ske i livet κατὰ πνεῦμα, alltså blott förverkligas ἐν Χριστῷ, blir sammanhanget mellan denna vers och de båda följande fast. I början av kapitlet har ju laggärningar ställts emot Anden, vilken givits dem, som lyssnade i tro; Abrahams välsignelse hörde till tron, under det att laggärningar hörde till ett liv i köttet. Detta stod under lagens förbannelse, vilken borttogs genom att Kristus friköpte oss från den genom att själv påtaga sig den.

Kristi friköpande av oss från lagens förbannelse har väl, såsom Cand. Leivestad antar, att göra med att han fullgjort lagen, men i annan mening än Cand. Leivestad synes mena. Paulus har aldrig tänkt, att Kristus, genom att fullgöra lagen fullständigt, gjort sig i stånd att friköpa dem, som voro under lagens förbannelse. Det är ej för honom fråga om Kristi »görande lydnad», varefter han i sin »lidande lydnad» kunnat friköpa oss. Hela ställföreträdandet tänkes i andra tanke kategorier. Det är ej fråga om en prestation, vartill Kristus ej varit skyldig. Däremot är det så, att lagens δικαίωμα uppfyllts i hans gärning. — Kristus kunde såsom

Messias representera folket med dess lag och i sin död taga på sig lagens förbannelse över synden. Han var bärare av Guds rättfärdighet, som lagen vittnat om. Denna rättfärdighet blev den delaktig av, som tillhörde det nya Israel, vars huvud Kristus var. — Kristus tog så ställföreträdande på sig förbannelsen, han gjordes »av Gud till synd»; han bar folkets synd med dess fördömelse, och då han så dött, har den, som lever *ἐν Χριστῷ*, den som är en lem i hans kropp, dött med honom från lagen och synden och blivit delaktig av den rättfärdighet och det liv, som Kristus kom med från Gud. »Livets Andes lag» har gjort den kristne fri från syndens och dödens lag. I dopet har den kristne dött med Kristus och begravts med honom för att »såsom Kristus uppväcktes från de döda genom Faderns härlighet, också vi skulle vandra i ett nytt väsende, i liv» (Rom. 6: 4). De tankegångar, som uttrycka ställföreträdandet, ha ej den sorts juridiska innebörd, som de fingo i ortodoxien; tankematerialet är hämtat från Israels religiösa värld och är av annan art än det, ortodoxien begagnade.

3. ROM. 9: 30—10: 11.

Citatet från Lev. 18: 5 förekommer ju också i Rom. 10: 5. Omedelbart efteråt, i v. 6—10, följer det stycke, där det LXX-citat från Deut. 30: 11 ff. förekommer, av vilket Cand. Leivestad menar att jag dragit för långtgående slutsatser. Nu är det emellertid icke så, att jag godtyckligt valt ut ett ställe hos Paulus, där hans exeges kunde tyckas särskilt våldsamt, såsom exempel på huru Paulus kan tolka G. T. Utan perikopen ifråga följer ju omedelbart efter citatet från Leviticus och är sammanbunden med detta. Det kan då näppeligen vara oriktigt att verkligen vilja undersöka, huru Paulus själv här i detta sammanhang tolkat texten i LXX. Stycket intresserar oss här alltså ej såsom ett allmänt prov på Pauli sätt att utlägga tankarna i G. T.; utan det gäller direkt att undersöka, hur Paulus tänker, då han här tillämpar orden i LXX så som han gör.

Vid ifrågavarande citat hos Paulus kan det vara intressant att giva akt på, huru den text i LXX lyder, som Paulus har i tankarna och som måste vara hans läsare välbekant, och man kan därvid se, att det flera gånger talas om att fullgöra lagbudet. Texten lyder (vers 11—14): "Ὅτι ἡ ἐντολὴ αὕτη ἦν ἐγὼ ἐντέλλομαι σοι σήμερον οὐχ ὑπέρογκός ἐστιν, οὐδὲ μακρὰν ἀπὸ σοῦ. οὐκ ἐν τῷ οὐρανῷ ἄνω ἐστὶν λέγων Τίς ἀναβήσεται ἡμῖν εἰς τὸν οὐρανὸν καὶ λήψεται αὐτὴν ἡμῖν, καὶ ἀκούσαντες αὐτὸ ποιήσομεν;

οὐδὲ πέραν τῆς θαλάσσης ἐστίν, λέγων Τίς διαπεράσει ἡμῖν εἰς τὸ πέραν τῆς θαλάσσης, καὶ λάβῃ ἡμῖν αὐτὴν καὶ ἀκουστὴν ἡμῖν ποιήσῃ αὐτήν, καὶ ποιήσομεν; ἔστιν σου ἐγγύς τὸ ῥῆμα σφόδρα ἐν τῷ στόματί σου καὶ ἐν τῇ καρδίᾳ σου καὶ ἐν ταῖς χερσίν σου αὐτὸ ποιεῖν.

Paulus behandlar detta ställe så, att han låter det utsäga, vad trons rättfärdighet säger. För trons rättfärdighet är det ej fråga om att nu uppfylla bud. Budordet, ἡ ἐντολή, som ej behövde hämtas fjärran ifrån, ej från himmelen eller andra sidan havet, för att man skulle kunna höra det och fullgöra det, blir för Paulus ordet om Kristus, om honom, som kommit ner från himmelen och uppstått från de döda.¹

Den ordagranna meningen i LXX är ju, att budet, som Gud givit och med vilket han upprätthåller sitt förbund med folket, ej är för långt borta eller för svårt för att kunna höras och fullgöras; att fullgöra budet medför liv, att bryta mot det död. Man kan jämföra detta med Pauli citering av Deut. 27: 26 i Gal. 3: 10, där förbannelsen uttalades över alla, som ej hålla lagens bud och göra efter dem. Där fick förbannelsen för Paulus gälla alla dem, som äro ἐξ ἔργων νόμου. Här i Deut. 30: 11 ff. är det fråga om budets närhet och uppfyllbarhet, men detta blir för Paulus uttryck för att Kristus nu är närvarande. Det budet ville åstadkomma, budens rättfärdighet, som i Deut. 30: 11 ff. sades helt möjlig att förverkliga, får för Paulus i stället sin rätta tillämpning på den rättfärdighet, som nu givits i tron på Kristus. Utläggningen må synas även för Paulus ovanligt starkt brytande mot den historiska betydelsen, men Paulus har ej varit eller menat sig vara en historisk exeget i den betydelse vi nu inlägga däri; utläggningen stämmer däremot väl med hans allmänna åskådning om vad sann rättfärdighet är och huru lagen i G. T. uppfyllts i evangeliet; av

¹ Man har undrat, om Paulus i 10: 6 ff. hämtar sina argument från en djupare, typologisk mening, som han inlägger i det citerade Deut.-stället, eller om han blott begagnar från det stället hämtade ord och uttryck för att framlägga sin egen mening. — Alternativet synes ej fullt riktigt ställt. Paulus varken söker en hemlig mening i texten i betydelse av någon slags evig sanning, som avslöjats för honom, eller begagnar han blott helt associativt orden från G. T. Denna text var säkerligen honom och hans läsare välbekant, och bruket av den frammanade tanken på vad där faktiskt stod. Men en djupare, hemlig sanning är det ej utan vidare fråga om; en sådan tanke kan lätt fattas så, som ej skulle stämma med Pauli syn på uppenbarelsen utan snarare t. ex. med gnosticisms. Däremot har Paulus genom uppenbarelsen i Kristus sett en uppfyllelse av det, som det talas om i G. T.; han har sett, huru det som budet ville åstadkomma och som det vittnat om — Guds rättfärdighet — kommit och blivit en realitet ἐν Χριστῷ. Så har texten i Deut. 30: 11 ff. kunnat åskådliggöra det, som trosrättfärdigheten kan vittna om.

laggärningar kommer ej rättfärdighet, men lagens *δικαίωμα* uppfylles i livet *κατὰ πνεῦμα*. Då Deut. talar om fullgörande av bud, vilket länder till liv, får detta för Paulus åskådliggöra och tala om det ord, som verkligen länder till liv, ordet om Kristus. — Lagen förbannade enligt judendomen dem, som bröto mot den, och utlovade liv åt dem, som höllo den. För Paulus kom löftet om liv att förbindas med löftet om Kristus. Att hålla lagen blev då fattat såsom något, som fick sin tillämpning där, varest Gud genom Kristus skänkt rättfärdighet; att bryta lagen kom att avse alla utanför löftets område, alla som byggde på sina egna laggärningar och ej sökte rättfärdighet i tron på löftet.

Citatet från Deut. 30: 11 ff. följde omedelbart i Rom. 6 ff. på citatet från Lev. 18: 5 i Rom. 10: 5. På båda ställena i LXX talas om iakttagande av bud, vilket medför liv. I Lev. 18: 5 heter det: *καὶ φυλάξετε πάντα τὰ προστάγματά μου καὶ πάντα τὰ κρίματά μου, καὶ ποιήσετε αὐτά· ἃ ποιήσας ἄνθρωπος ζήσεται ἐν αὐτοῖς· ἐγὼ Κύριος ὁ θεὸς ὑμῶν*.

Då nu Paulus i v. 6 utlägger, vad han menar, att Deut. 30: 11 ff. talar om, kan man ju fråga, varför ej citatet i v. 5 kan vara menat så, att den rätta uppfyllelsen av det bud, som det är fråga om (eller det löfte, som åtföljer budet), kan vara tänkt så, som i v. 6 ff. angives. Själva uttrycket *δικαιοσύνη ἐκ νόμου* skall strax diskuteras; här tar jag nu hänsyn till sammanhanget mellan v. 5 och 6 ff. På sätt och vis kunde man fatta v. 6 ff. såsom en utläggning av eller kommentar till v. 5. Moses skriver om lagens rättfärdighet, att den människa, som fullgör den (eller fullgör buden), skall leva därigenom. Vad säger trons rättfärdighet om detta? — Hur ter sig frågan om rättfärdighet för den, som mottagit trons rättfärdighet? Det kan för den ej vara fråga om att vinna rättfärdighet medels yttre hållande av bud, ty rättfärdighet är redan vunnen. Den är förverkligad och skänkt till människan av Kristus; (såsom lem i hans kropp har människan del i hans rättfärdighet). Rättfärdigheten i Kristi gemenskap är en närvarande verklighet; tron länder till frälsning. Skriften (lagen) själv vittnar om att det är så.

Genom v. 6 ff. faller så ljus över innebörden i v. 5. Vem gäller Mose's ord, att han skall få liv? — Enligt v. 6 ff. blir löftet om liv till den, som fyller buden, uppfyllt på den, som lever i tron¹; han får nämligen fräls-

¹ I min artikel har jag skrivit: »Tro på Kristus är det rätta fyllandet av lagen, ty lagen syftar framåt och vittnar om Kristus.» Cand. Leivestad citerar detta och fortsätter: »Resonementet virker ganske tiltalende. Det höres ganske rimelig at Pl. skulle taenkt langs disse linjer. Men det ser ikke ut til at han har gjort det». — Här är jag ej helt säker, att Cand. Leivestad, då han finner resonemanget verka tilltalande, förstått min mening.

ning och rättfärdighet. Då detta hade lovats den, som fullgjorde buden, måste enligt Paulus budens rätta fullgörande vara inneslutet i tron på Kristus.

Bakgrunden är skillnaden mellan gärningsrättfärdighet, en sådan som judarna sökte förvärva sig genom att hålla buden, och rättfärdighet av tro. Verklig rättfärdighet vinnes ej genom gärningar; liv kommer ej av gärningar, ej av hållande av bud i och för sig, utan genom tro på Kristus, genom vilken Gud lät rättfärdighet komma.

Huru skall alltså *ὁ ποιήσας* förstås? Då uttrycket redan behandlats ovan vid utläggningen av Gal. 3: 12, kan analysen här göras kort. I citatet har ju talats om att liv enligt Skriften skall tillfalla den som fullgör lagens rättfärdighet (eller lagbuden). Huru fullgöres då denna rätt? Paulus anser, att det gammaltestamentliga budets rätta fullgörande skett, då rättfärdighet därmed nåtts. Detta sker i tron på Kristus, i vilken människan får rättfärdighet. Löftet om liv uppfylles i tron på Kristus; då finnes i den tron den rättfärdighet, lagen talat om. I den rättfärdighet, som kommer av tro, är det löfte fyllt, som i lagen utlovats den, som fullgör lagens rättfärdighet, varav synes, att trons rättfärdighet innehåller den rätta uppfyllelsen av lagen.

Vad 10: 5 betyder, torde bäst kunna avgöras genom att man ser på det tankesammanhang, i vilket den står infogad. Detta blir klarast, om man följer det från 9: 30. Det heter där, att hedningarna, som icke foro efter rättfärdighet, vunnit rättfärdighet, nämligen rättfärdighet av tro. Israel åter, som for efter en rättfärdighetslag, har icke kommit till en sådan lag. De sökte den nämligen icke på trons väg utan såsom något som skulle vinnas på gärningarnas. De stötte sig på stöttestenen.

Den rättfärdighetslag, som Israel icke kunde nå, måste vara Guds rättfärdighet. Skriften vittnade om den rättfärdigheten, men Israel kunde ej nå den, därför att de sökte den på orätt sätt. De förstodo m. a. o. ej Skriftens vittnesbörd om rättfärdighet, de tolkade ej lagen rätt utan stötte sig på stöttestenen. D. v. s. de förstodo ej lagen i samband med löftet om Kristus. Då Kristus ej omfattades med tro, kunde han ej bli klippan, var-

Då jag sagt, att tro på Kristus är det rätta fyllandet av lagen, har jag därmed alls ej menat att säga, att Paulus velat sätta tro i betydelse av trosprestation i stället för lagprestationer som det rätta fyllandet av lagen. Tron, vari lagen uppfylles, ligger på ett helt annat plan än gärningarna. Tro är ingen mänsklig prestation för Paulus; att tro innebär att vara *ἐν Χριστῷ*, att vara en lem i hans kropp, att vara infogad i det samfund, där Anden givits och att ha delaktighet i Andens liv, i församlingens gemenskap med sakramenten, och så ha fått del av den rättfärdighet, varmed Kristus kom. I en så fattad tro lever människan *κατὰ πνεῦμα*, och i den uppfylles lagens *δικαίωμα*.

på en byggnad vilade, utan blev en sten, som blev till fall. Det var ej lagen, som hade något orätt i sig, utan det falska var sättet att förstå lagens vittnesbörd om rättfärdighet och vägen, att söka denna på. Här uttryckes, vad jag i min artikel angav med orden, att judarna missförstått Skriften. De förstodo och tillämpade den ej rätt, då de gingo laggärningarnas väg, ty Skriften visade en annan väg till rättfärdighet, trons. Därför nådde de ej heller Guds rättfärdighet, om vilken dock Skriften vittnade. En rätt inställning till lagen och överhuvud till Skriften når man enligt Paulus blott, om allt förstås i ljuset av Kristus. Han är stötestenen, och inför honom stod Israel inför valet att förstå lagen genom Kristus, i löftets ljus, i tro, och så ingå i det tempel, vars hörnsten han var, eller att gå gärningarnas väg och krossas på stötestenen, som profeterna talat om.

Såsom redan betonats menade visst Paulus, att judarna i det gamla förbundet hade att lyda lagbuden. De voro förpliktade därtill, tills lagen genom Kristi gärning nått sin ände och sin fullbordan. Efter lagen skulle judarna dömas. Men de brukade lagbuden rätt, om de ej gjorde dem till medel för rättfärdighet utan väntade rättfärdighet av löftet om Kristus. Buden hade för Paulus, kunde man säga, med synden och domen att göra, löftet om Kristus med rättfärdiggörelsen. Buden vore ej givna som rättfärdighetsmedel utan för att avslöja synden som synd och att vara ett uppfostringsmedel till Kristus. Löfte och lag voro av Gud ej givna såsom konkurrenser eller motsatser utan för att båda i samverkan förbereda till Kristus. Då Kristus kommit, var däremot frihet från lagbuden förvärvat av Kristus i det nya samfund, där Anden fanns. Då var den myndiga åldern nådd och lagens uppfostrargärning utförd.

Israel hade emellertid ej nitälskat för Gud på rätt sätt. Skriften betygade, såsom Paulus längre fram i samma kapitel säger, att evangeliet förkunnats för Israel, men Israel hade icke trott (10: 16—21). Det hade blivit ett ohörsamt folk, och Gud blev i stället uppenbarad för dem, som icke sökte honom. Hedningarna funno rättfärdigheten; Israel gjorde det däremot ej utan blev utestängt från den rättfärdighet, som deras egen lag vittnade om, därför att de sökte den på gärningarnas, ej på trons väg; de underkastade sig ej rättfärdigheten från Gud (v. 3).

I detta sammanhang talas så om Kristus såsom lagens τέλος. Vid utläggningen därav måste man ha i minnet, att lagen ej förstods och tillämpades rätt av Israel, därför att det ej sökt rättfärdighet på trons väg, alltså ej sökt den i Kristus, utan stött sig mot klippan, stötestenen. I vilket förhållande stod då Kristus till lagen? Han var den utlovade, han var på en

gång lagens rätta fullbordan, dess syfte och mål, och slutet på, upphävandet av budens stadgelag; därmed berövades också all lagrättfärdighet varje berättigande. Detta uttryckes genom ordet τέλος. Kristus var lagens mål från en synpunkt sett och dess ände från en annan. Då han dog, var han som Messias representant för folket, och i och genom hans död förlorade lagen sin giltighet; men den gjorde det, därför att han såsom Messias var målet för allt i Skriften och liksom i sig sammanfattade allt. Den nya ordningen hade i sig såsom något nu förverkligat, vad den gamla syftat till. Hela lagen var till för att tjäna den utlovade rättfärdigheten, Kristus. Därför kan lagen rätt förstås blott utifrån Kristus, som är lagens höjdpunkt, slutmål och rätta förverkligande samtidigt som han är dess ände.

Man måste därvid tänka på, huru Paulus ser på förhållandet mellan lagen och dess fullbordan genom evangeliet överhuvud; det är aldrig fråga om, att evangelium bara ger kraft att fylla lagbuden, utan evangeliet är något nytt, i vilket det, som lagen vittnar om, blir fullkomnat. Betydelsen »mål» och betydelsen »ände» av τέλος kunna båda vara riktiga. Jag har velat varna för ett ensidigt fattande av τέλος såsom ände, slut, då därigenom man kunde få en ensidig eller falsk bild av vad Paulus velat säga. Det positiva i förhållandet till lagen, som också kan ligga i uttrycket, försvinner genom att ensidigt återgiva τέλος νόμου med lagens ände. Det positiva kommer ju fram i de första verserna i kap. 8, vilka flera gånger citerats. Ett ensidigt återgivande av τέλος med lagens ände förleder lätt att tro, att lagen upphört att överhuvud gälla vid en bestämd tidpunkt eller att den själv som sådan vore bärare av en annan religionsprincip än tron. Men för Paulus sammanhänger avskaffandet av buden med att den rättfärdighet, som de vittna om, fullbordats. Gärningarnas rättfärdighet var ett sökande efter Guds rättfärdighet på falskt sätt, i orätt inställning, i falsk inriktning, men mitt i det negativa förhållandet till trosrättfärdigheten kunde man säga, att det, som drev fram denna, var ett sökande efter Guds rättfärdighet (ehuru ett falskt sökande, ett med orätt uppfattning av rättfärdighetens innebörd och därför med falsk inriktning pågående sökande, en nitälskan för Gud »med orätt insikt»).

Därmed är också den tanke angiven, som jag trots ligga bakom uttrycket δικαιοσύνη ἐκ νόμου. Det förefaller svårt att tro, att Paulus i detta sammanhang skulle funnit anledning att citera ett ord, vilket enligt hans egen tolkning skulle utsäga, att liv skulle tillkomma lagrättfärdighetens utöware, eller överhuvud, att han skulle mena, att Skriften verkligen betygade, att det principiellt funnes en annan väg till rättfärdighet än den, han

själv förkunnar. Meningen synes mig däremot bli enhetlig, tankeföringens övertygande kraft starkare och samtidigt den subtilitet, varmed Paulus argumenterar, bättre komma fram, om v. 5 ej fattas ungefär som en parentes, vari gärningsrättfärdigheten kontrasteras mot trosrättfärdigheten, utan om den förstås såsom direkt utgörande ett led i tankeutvecklingen och såsom, också den, innehållande ett positivt, på Skriftecitat grundat, argument emot gärningsrättfärdigheten.

I vilket förhållande står då δικαιοσύνη ἐκ νόμου till trosrättfärdigheten? Att den förra i och för sig är den senares motsats är självklart. Också här, i v. 5 och 6, sättas liksom på andra ställen rättfärdighet av lagen och rättfärdighet av tron emot varandra. Men Paulus har här ej, såsom i Fil. 3: 6, blott stannat vid själva motsättningen mellan de båda slagen rättfärdighet. Han har börjat tankeutvecklingen med att ställa emot varandra hedningarnas och Israels förhållande till rättfärdighet (9: 30 ff.). Hedningarna vunno, vad Israel ej vann. Hedningar och judar ställdes båda in i relation till Guds rättfärdighet. Judarna vunno ej denna, ty de sökte rättfärdighet på gärningarnas väg och hade då ett felaktigt mål för sin strävan, vilket de i oriktig insikt togo för att vara Guds rättfärdighet. Hedningarna åter, som ej hade lagen, vari Guds rättfärdighet fanns omvitnad, fingo likväl mottaga denna i tron på Kristus, i och med vilken Guds rättfärdighet var given (han var också lagens mål). Förutsättningen för hela resonemanget är, att judarnas farande efter rättfärdighet, deras nitälskan för lagen, ehuru företagen med en falsk inriktning och i falsk insikt, i en mening dock var bestämd av Guds rättfärdighet, varom lagen ju vittnade. Den är angiven som det mål, som de ej nådde, då de sökte det på falskt sätt, ej sågo Kristus såsom lagens mål utan stötte sig på stöttestenen. Guds rättfärdighet är alltså det mål, som Israel ej nådde, den realitet, som de ersatte med gärningsrättfärdighet. Det är detta förhållande till Guds rättfärdighet, som här skapar ett slags subtil dialektik, vilken behärskar hela tankeföringen. Kap. 9: 30—10: 5 innebär ju ej alls ett bryskt avvisande av judarnas strävan efter rättfärdighet, deras nitälskan för Gud; utan på ett mot judarna förstående, erkännamt och kärleksfullt sätt visas, huru det, som dessa Pauli bröder på sitt sätt sökt efter, fast med orätt insikt, och som de varit bestämda av men ej funnit, nu vore förhanden såsom en realitet, mottagbar i tron. Just det, som de hade bort uppnå, det, som Skriften vittnade om men som de gått miste om, lades nu fram för dem såsom något, som bjödes dem som en gåva. — Judarna liksom hade vandrat mot ett mål (Guds rättfärdighet). Innebörden i målet togo de miste om och ställde därför upp för sig ett falskt mål och gingo en totalt orätt väg.

Men i sin orätta inriktning voro de samtidigt bestämda av det rätta målet; det var iver att uppnå det, som drev på dem under vandringen mot det falska målet (gärningsrättfärdigheten). Nu visste Paulus vad det rätta målet var. Därmed borttogs det falska målet (gärningsrättfärdigheten), och samtidigt fördes vandringen till det, som man hela tiden varit bestämd av i sitt sökande, nämligen Guds rättfärdighet, som Skriften vittnade om och som nu gavs i Kristus, lagens fullbordan, dess syftemål. Och detta mål visades nu vara nära, ja vara något som självt vore där och låte sig finnas; hos dem, som trodde på Kristus, var det i hjärta och mun.

Om denna tolkning av tankeföringen är riktig, är v. 4—5 ej omöjliga att utlägga i överensstämmelse med de intentioner jag angivit i min artikel. Man måste som sagt hålla klart, att Paulus i 9: 30 sagt, att judarna ej nådde rättfärdighet genom ett bokstavligt hållande av buden, ej genom »laggärningar». Trots att de foro efter νόμον δικαιοσύνης nådde de ej νόμον. Lagen vittnade om rättfärdighet. Men de trodde, att rättfärdighetslagens rätta fullgörande var lagprestationer. Så gjorde de sådana. Men innebörden i det rätta fullgörandet blev klar, då Kristus kom med Guds rättfärdighet, vilken hela lagen syftade till. Då blev stadgelagen avskaffad (lagens ände) men samtidigt den rättfärdighet, som buden vittnade om, förverkligad (lagens fullbordan). Fullbordandet av lagbudet är då något, som blott sker i tron, vari Guds rättfärdighet gives; genom laggärningar nås nämligen ej den rättfärdighet, som lagen vittnar om. Lagens δικαίωμα uppfylles i dem som tro, i trosrättfärdigheten. Så borde judarnas strävan efter rättfärdighet genom lagen, om detta skedde med rätt insikt, leda in på trosrättfärdighetens väg.

Uttrycket τὴν δικαιοσύνην τὴν ἐκ νόμου syftar rimligtvis just på lagens stadgar, på lydnaden för dem och den rättfärdighet, som skulle uppnås, om de fullgjordes rätt. Denna rättfärdighet var emellertid visserligen av judarna felaktigt fattad; men stadgelagen vittnade dock om Guds rättfärdighet. Till uppfyllelsen av lagen var fogat ett löfte, löftet om liv. Men hur gick uppfyllelsen till? Det är här frågan, och den får sitt svar i vers 6 ff., där evangeliet, trosrättfärdigheten, ställes i det förhållandet till lagen, som ovan angivits. I tron erhålles det, som lagen syftade till, i den gives rättfärdighet, något som det varit fråga om i stadgelagen, fast den fullgjorts med orätt insikt.

Vad själva uttrycket i v. 5 τὴν δικαιοσύνην τὴν ἐκ νόμου beträffar, står det ju hos Paulus såsom en motsats till trosrättfärdigheten och kan översättas med »rättfärdighet från lagen». Paulus förnekar ju klart, att rättfärdighet verkligen kommer av lagen (Gal. 3: 21, Fil. 3: 9). Det

är emellertid att märka, att han på sätt och vis också här gör detta, om man fattar sammanhanget så, som jag gör det. Motsatsen mellan denna rättfärdighet, som kommer från lagen, och trosrättfärdigheten är ej borta. Det som Paulus avvisar är, sakligt sett, också här just *δικαιοσύνη ἐκ νόμου*. Han förnekar nämligen, att den är färdig och klar och att lagen giver åt var och en, som har den, liv. Han gör det medels ett bevis ur Skriften. Vad säger Skriften om rättfärdigheten, som kommer från lagen? Den utlovade liv åt den, som uppfyller buden.¹ Denna uppfyllelse kan emellertid ej ske rätt, så att det utlovade livet följer därav, genom bokstavig laguppfyllelse, genom lagprestationer (det vore att söka upprätta åt sig en egen rättfärdighet — jfr v. 3 — något som människan väl i och för sig vore i stånd till men som ej ger sann rättfärdighet, vilken överhuvud ej kan finnas före Kristus, då nämligen lagen är försvagad av köttet och människan i den innevarande tidsåldern är en slav under synden). För Paulus kunde alltså lagen ej så fullgöras, att det löfteom liv, som bundits vid budet, fylldes, förrän löftet om Kristus uppfyllts; lagens rätta fullgörande och uppfyllelsen av löftet om Kristus kommer sakligt sett att sammanfalla. Nu betyder emellertid trosrättfärdigheten, att ingen behöver söka efter Kristus. Trosrättfärdigheten vittnar nu om, huru löftet om liv (*ζήσεται*) fyllets. Det gammaltestamentliga ordet, att ingen behöver söka efter budet (Deut. 30: 11 ff), tillämpas på Kristus. Han är lagens mål; han är såsom Messias representant för hela lagen; han är nu här i stället för lagen. Ordet om tron, säger Paulus, är nu här, och det länder till frälsning och liv. Det står nu på den plats, som budet i det gamla förbundet innehaft.² Det har med sig det, som utlovats åt den, som fyller buden, liv och rättfärdighet, som en närvarande realitet. Budens yttre fyllande som väg till rättfärdighet var alltså ej rätta sättet att fullgöra lagens krav; Skriften (citaten i v. 5 och 6) visar alltså, att judarnas sätt att gå gärningarnas väg (9: 31 ff. och 10: 3) var felaktigt; laggärningar fullgöra ej lagen; lagens *δικαίωμα*

¹ Fast sakligt sett man kan få fram samma mening, om man följer Nestles text (och läser *ὅτι* före *τὴν δικαιοσύνην*) eller om man som B. Weiss, Zahn och Lietzmann följer texten med *ὅτι framför*, och *αὐτὰ* efter *ὁ ποιήσας*, skulle enligt vår mening den senare läsarten göra versens betydelse klarare i sammanhanget. Löftet gäller budens fullgörande. För Paulus gäller det så att visa, vad detta innebär och hur det blivit något, som blir uppfyllt i Kristus (jfr Rom. 8: 4; 7 f.).

² Jfr, huru Paulus i v. 6 f. vid utläggningen av Deut 30: 11 ff. sätter in Kristus, där det i LXX står *ἡ ἐντολή*. Och i LXX talades det flera gånger om att fullgöra (*ποιεῖν*) buden, vilket i Rom. 10: 6 ff. motsvaras av ordet om Kristus, som nu är förhanden och som länder till frälsning.

uppfylles däremot i tron. Laggärningarnas väg leder till att man stöter sig emot stötestenen, som Skriften talar om; tron däremot »skall ej komma på skam».

Genom att Paulus här använder uttrycket τὴν δικαιοσύνην τὴν ἐκ νόμου kommer den fint utförda dialektiken i tankeföringen fram. Om man skall fatta den, får man ej utgå från att fixera en viss begreppsmässigt utmejslad betydelse av uttrycket, såsom om det vore en fix storhet, utan man måste följa Pauli tankegång, även då han låter betydelsen av ett uttryck något skifta och vara i viss mån flytande. δικαιοσύνη ἐκ νόμου innebär den rättfärdighet, som lagen med alla sina stadgar och bud kräver, vilken skulle vara förbunden med liv, om den rätt fylldes. Det ligger däri då också den gärningsrättfärdighet, som kan vinnas genom att på yttre sätt hålla buden. Så tillvida ligger däri en avgjord motsats till trosrättfärdigheten. Men bakom lagens krav stod Guds rättfärdighet, varom buden vittnade. Uttrycket innebär, kunde man säga, både tanken på det falska mål, som judarna sågo för sin rättfärdighetssträvan, och tanken på den Guds rättfärdighet, som stod bakom kraven, samt det liv, som enligt det till budet fogade löftet skulle tillkomma den, som på rätt sätt förverkligade, det lagen ville. Även i den falska inriktningen voro nämligen judarnas strävan indirekt bestämd av Guds rättfärdighet. Det rätta förverkligandet av budet är det nu, som enligt Paulus hade en annan innebörd än vad judarna menade. Enligt Paulus kan detta ej ske, förrän Kristus kommit med Guds rättfärdighet. Ty då för honom själva tanken på rättfärdighet förbundits med tanken på löftet till Abraham, löftet om Kristus, kunde lagen ej förverkligas så, att liv därav följde, annat än i relation till Kristus. I Andens liv, som gives genom Kristus, sker det, som lagen kräver; däremot kan aldrig människan, som lever κατὰ σάρκα, fylla lagen (Rom. 8:7). Genom tron kommer frälsningen; så uppfylles också löftet.

Man kunde säga att v. 5 förhåller sig till v. 6 så, som i Pauli åskådning överhuvud lag förhåller sig till evangelium. Lagen är ej något som avvisas, utan den innehåller ett vittnesbörd om Guds rättfärdighet, vilken ej blivit förverkligad men som enligt löftet en gång skulle givas. Den föreligger såsom *bud*, tillsammans med ett löfte om liv för den som fullgör buden. Löftet om liv, om lagen fullgöres, och löftet om Kristus komma för Paulus sakligt att i detta sammanhang sammanfalla, ty löftet om liv var förbundet med en rättfärdighet, som blott blev förverkligad i och genom Kristus. Uppfyllelsen av buden måste, för att innebära ett förverkligande av den Guds rättfärdighet, varom buden vittnade, givas

i den nya tidsålder, då livet i Anden blivit en verklighet; ty genom att prestera laggärningar nåddes ej Guds rättfärdighet. Den Guds rättfärdighet, av vilken även judarnas nitälskan för Gud med en orätt insikt, deras strävan på gärningsrättfärdighetens väg, på sitt sätt var bestämd, blev så given i det nya liv som kom med Kristus; därom kunde nu trosrättfärdigheten vittna. Däremot kunde aldrig Guds rättfärdighet nås genom gärningar, företagna av människan i den av synden behärskade gamla tidsålderns sammanhang. Köttets sinne kunde ej vara Guds lag underdånigt (Rom. 8: 7 f.). Förutsättningen för en sann (rättfärdighet och liv medförande) uppfyllelse av lagen är alltså, att Kristus kommit (Rom. 8: 3) och att han finnes som en närvarande verklighet, varigenom Andens liv i stället för köttets sinne blivit rådande. Därom talas just i 10: 6, som utgör en tolkning (eller omtolkning) av ett LXX-ställe (Deut. 30: 11 ff.), som just handlar om lagbudet och dess uppfyllbarhet — budet säges ej vara för svårt eller för långt borta utan helt nära, så att man kunde göra därefter. Genom sin tolkning av det stället visar Paulus, huru budets uppfyllelse nu vore förhanden såsom en verklighet i och genom Kristus. Den rättfärdighet, som lagen med alla sina stadgar vittnat om och krävt men ej kunnat frambringa, då »den var försvagad av köttet», den var nu given av Gud. Den rättfärdighet av lagen (δικαιοσύνη ἐκ νόμου), som i och för sig ej vore sann rättfärdighet utan som, om den gjorde anspråk därpå, bleve trosrättfärdighetens motsats, grundades på ett krav av lagen, vilket blott i trosrättfärdigheten uppfylldes; med trosrättfärdigheten var frälsning förbunden. Med den fylldes också det med lagkravet förbundna löftet om liv (ὁ ποιήσας . . . ζήσεται). I tron ligger livet, löftets uppfyllelse; sakligt sett ligger i v. 6, såsom utläggning av v. 5, tanken ὁ δίκαιος ἐκ πίστεως ζήσεται.

Att med paralleller uppvisa, att δικαιοσύνη ἐκ νόμου betyder den lagrättfärdighet, som är trosrättfärdighetens motsats, är alltså helt förfelat såsom argument mot min tolkning, ty enligt denna är den också det. Men det, som denna tolkning innebär, är, att dessutom, alltifrån 9: 30, den tanken införts, att bakom den falska lagrättfärdigheten i en mening Guds rättfärdighet står såsom pådrivande kraft; i och genom buden kräves rättfärdighet. Lagen är helig och god också såsom bud och stadgar, men synden gör därav lagrättfärdighet, varför lagen blott kan uppfyllas, sedan synden borttagits och frihet från lagen vunnits. Så är trosrättfärdigheten, vari Guds rättfärdighet mottages, det rätta förverkligandet av Guds i lagen betygade rättfärdighet, under det att lagrättfärdigheten ej realiserat

Guds rättfärdighet utan blivit dess motsats.¹ — För att förstå innebörden av uttrycket *δικαιοσύνη ἐκ νόμου* rätt, kan man lämpligen övertänka de Luthers exegetiska regler, vilka ovan anförts (sid. 189 f., noten).

¹ Cand. Leivestad anser, att Gal. 3: 21 skulle tala emot min tolkning av huru Paulus använt Leviticuscitatet i Gal. 3: 12 och Rom. 10: 5. Om det nu är klart, att ej det språkliga uttrycket gör detta, må observeras, att i själva verket min tolkning bestyrkes av Gal. 3: 21, då man tar hänsyn till själva tanke-sammanhanget. Det heter där: (Lagen är ej emot Guds löften.) »Ty om en lag gäves, som kunde göra levande, så komme rättfärdigheten verkligen av lagen.» (Så vore emellertid ej fallet; Gud hade inneslutit allt under synd för att det som var utlovat skulle komma dem till del som tro på Kristus.)

Att enligt Paulus rättfärdighet ej kommer av lagen, är ju uppenbart. (En helt annan sak är emellertid, att lagen vittnar om Guds rättfärdighet, och mot denna har verkligen Paulus aldrig vänt sig.) I Rom. 10: 5 anföres Leviticuscitatet så (textvarianterna göra ingen sådan skillnad, som i vårt sammanhang vore en saklig betydelse): »Moses skriver ju om den rättfärdighet, som kommer av lagen, att den som fullgör den [eller: fullgör buden], skall få leva därigenom». Gal. 3: 21 kunde då synas utsäga motsatsen till vad som står i Leviticuscitatet i Rom. 10: 5, ty där (i Gal. 3: 21) stod ju pregnant uttryckt den paulinska tesen, att liv ej kommer från lagen. Min utläggning av Rom. 10: 5 innebär att Paulus sakligt sett i sista hand där sagt detsamma som i Gal. 3: 21; däremot har jag aldrig menat något sådant, som att enligt Paulus liv komme från lagen, utan att liv kommer från Kristus, vilket för Paulus sammanhängande med att lagen fått sin fullbordan, sin rätta uppfyllelse genom honom; i evangeliet uppenbarades just Guds rättfärdighet (Rom. 1: 17), vilken lagen vittnat om.

Det vanliga sättet att behandla citatet från Lev. 18: 5 innebar ju, att Paulus i det blott skulle angivit lagens och laglighetens princip, mot vilken han själv skulle polemiserat; han skulle nämligen mena, att buden ej till punkt och pricka hållas av någon, varför lagens väg ej nådde fram till full rättfärdighet. — Då Paulus ej gärna bör antas vända sig mot Skriftens ord, har jag antagit att han *ej skulle menat säga, att ett bokstavligt hållande av buden enligt Mose ord skulle giva liv*. Sedan han anfört orden utlägger han ju i v. 6 ff., huru trosrättfärdigheten betygar, att liv kommit genom Kristus; tron lände till frälsning och rättfärdighet. *Enligt min tolkning säger alltså Paulus här detsamma som i Gal. 3: 21 f.* Enligt Rom. 10: 6 ff. har Paulus sagt, att i tron *det* föreläge, som enligt Mose ord (vilka för Paulus äro sanna) blott kunde komma genom lagens fullgörande. Därigenom har han visat, att i Kristus den rättfärdighet kommit, varom lagen vittnat och att i tron lagens rättfärdighet, lagens krav rätt fylldes. Kristus och ordet om tron på honom låter Paulus i citatet från Gen. 30: 11 ff. i Rom. 10: 6 ff., intaga den plats, som budordet innehade i LXX. Budet sades där vara nära och uppfyllbart. Liv skulle följa, om det fylldes. Nu hade liv kommit, alltså var lagen (den rättfärdighet, buden vittnat om) fullbordad.

En jämförelse mellan Gal. 3: 12 och Rom. 10: 5 visar, att samma tankegång föreligger i båda verserna. I Gal. 3: 12 a konstateras, att lagen ej är av tro; den kan alltså ej i och för sig ha liv och rättfärdighet i sig; löftet om liv gäller ej dem, som hava lagen och som sätta sin förtröstan till detta. I v. 12 b kunde tanken också återges så: »likväl heter det (eller: »utan det heter»), att den som fullgör det, som står i lagen,

Den redan behandlade versen 9: 31 innehåller en liknande subtil skiftning i uttrycken som 10: 5. Den rättfärdighetslag, som Israel sökte följa, var ju Mose lag. Men den lag, de ej funno, var det sanna innehållet i denna, Guds rättfärdighet, som blott kunde nås genom tro. Att utan vidare sammanställa νόμος δικαιοσύνης med gärningarnas rättfärdighet i ett schema går ej, ty Israel nådde väl gärningarnas rättfärdighet, men ej Guds rättfärdighet. Denna, vilken blott nås på trons väg, är då lagens rätta innebörd, vilken man ej finner, om man menar, att man bör gå gärningarnas väg och att målet ligger på den vägen.

Man kunde också erinra om, huru Pauli allmänna syn på den gammaltestamentliga uppenbarelseens förhållande till Kristus överensstämmer med hans sätt att här låta »rättfärdigheten, som kommer från lagen» visas ej vara sann rättfärdighet, under det att däremot lagen verkligen uppfylles och fullbordas genom vad som kommit med Kristus, så att löftet om liv till den, som fullgör lagen, får avse lagens fullbordan i Kristus. — Omskärelsen i det gamla förbundet upphäves. Samtidigt blir den rätta omskärelsen den, »som icke skedde med händer, en som bestod däri, att I bleven avklädda eder köttsliga kropp; jag menar omskärelsen i Kristus» (Kol. 2: 11). »Israel, det är icke alla de som härstamma från Israel» (Rom. 9: 6). Kristus blir huvudet för det nya Israel, det rätta Israel, vilket löftet tillhör, Guds Israel; Abrahams barn äro icke de, som äro barn efter köttet utan efter löftet. — På liknande sätt bli lagbudet ej fyllda genom ett bokstavligt fyllande utan blott i Kristus.

Att ποιῆν τὸν νόμον eller liknande uttryck språkligt sett betyder att fylla lagbud, behövde knappt visas genom exempel. Man kunde på sitt sätt säga, att ποιῆν också här betyder detta, språkligt sett. Men lagens fyllande är här infogat i en tankegång, som handlar om huru lagens bud uppfyllas genom att den rättfärdighet, som de vittnat om, fullbordas i evangeliet. Rättfärdighet genom tron gives där, och denna blir lagens uppfyllelse.

Skulle v. 5 stå parentetiskt blott såsom en kontrast till trosrättfärdigskall få liv därigenom». — I Rom. 10: 5 nämnes först rättfärdigheten av lagen. Den är ej i och för sig i stånd att giva liv, men »den, som fullgör budet, skall få liv». Att fullgöra budet (eller att förverkliga den rättfärdighet, som lagen talar om och kräver), sker emellertid aldrig rätt i denna innevarande onda äon, utan det sker först där, varest Kristus, som kommit med Guds rättfärdighet, är (jfr 10: 6 ff.) — Att Skriften, som det heter i Gal. 3: 22 a, inneslutit allt under synd, utsäger just, att lagen aldrig kan rätt fullgöras under syndens villkor, alltså aldrig i denna äonen, aldrig utan relation till Kristus. I stället skulle löftet om liv uppfyllas på dem, som tro (Gal. 3: 22 b), vilket just Rom 10: 6 ff. också betygade.

heten, blir hela tankeföringen mindre sluten. Sammanhanget är ju här ej t. ex. det, att Paulus förebrått judarna, att de visade bristande laglydnad, trots att de hade lagen. Hade så varit fallet här, hade det varit möjligt tänka sig, att han velat allmänt förhålla dem ett ord om att det i lagen överhuvud kommer an på att göra det lagen bjuder. Men här, där han förut prisat judarnas nitälskan för Gud (vilken likväl skedde med orätt insikt) och där det är frågan om rättfärdiggörelsen, passar en hänvisning till fullgörandet av buden blott, om samtidigt det blir fråga om den rätta vägen för detta fullgörande, för deras nitälskan för Gud, för deras farande efter rättfärdighet. Om man, såsom ovan föreslagits, fattar v. 6 ff. såsom angivande, huru nu Guds rättfärdighet förverkligats, förstår man ej blott, att Paulus pekat på trosrättfärdigheten utan också, varför han just citerat Deut. 30: 11 ff. och tolkat det så, som han gjort; i v. 6 ff. angives ju nämligen det rätta fyllandet av lagbudet (eller, med den omvändning av uttryckssätten, som alltid måste ske, då det skall uttryckas, hur evangelium fullbordar lagen: där angives huru i trosrättfärdigheten det, som i lagrättfärdigheten på falskt sätt sökts och därför i verkligheten ej funnits, föreligger förverkligat).

Då Paulus står inför de gammaltestamentliga buden, vilka åsyftade rättfärdighet, är det ju helt naturligt, att han ut ifrån sin utgångspunkt måste anse, att detta bud faktiskt verkligen uppfylles så, att rättfärdighet därmed vinnes, blott då med Kristus rättfärdighet från Gud skänkes. Citatet från Lev. 18: 5 återger i aktiv form budet; då det i följande vers talas om vad trosrättfärdigheten säger, är därmed den rätta uppfyllelsen angiven; så, som det där beskrives: i tron, blir den rättfärdighet, som lagen talar om och fordrar, förverkligad; men på gärningarnas väg blir den det ej. Budet kan alltså ej fullgöras direkt, ty därigenom vinnes ej rättfärdighet. Men i tron på Kristus finnes rättfärdigheten; den, som tror, skall ej, citerar Paulus ur Skriften, komma på skam (9: 33 och 10: 11).

Lagens problem låg just däri, att rättfärdighet ej kunde förverkligas genom att bara buden höllos på yttre sätt, ty på grund av den rådande synden gjordes därav laggärningar, med vilka människan byggde upp sin egen rättfärdighet (jfr 10: 3), vilken blev en falsk rättfärdighet. Därför måste lagen i en mening nedbrytas, innan den rätt kunde fyllas och den rättfärdighet nås, till vilken lagen syftade. Också syftade allt i Skriften fram mot en uppfyllelse i en kommande rättfärdighet, som Gud utlovat. I den fylldes också det löfte om liv, som givits den, som håller buden (*ὁ ποιήσας ἀνθρώπος ζήσεται*). Men då livet i uppfyllelsen, trons liv, kan sägas fylla buden, får naturligtvis tron ej fattas såsom en annan slags

prestation från människans sida, varmed hon skulle vinna något. Tron är ej en prestation för att därmed förskaffa sig något, ej en betingelse, som människan måste uppfylla för att få något, ej ett medel för att erhålla något. I tron vändes uppfyllandet till att bli ett upptagande i det liv och i den gemenskap, som kom med Kristus och som kvalitativt hör det kommande Gudsriket, den nya äonen till.

Också jag skulle alltså kunna uttrycka skillnaden mellan en judisk syn på lagen och Pauli syn så, att enligt Paulus ingen förmådde hålla lagen. Men innebörden i detta är en helt annan än i den traditionella Paulustolkningen. Buden, stadgarna, kunna väl hållas, men med detta nådde ej människan rättfärdighet inför Gud. Under syndens villkor blev allt yttre iakttagande av lagen, också det, taget i syndens tjänst. Försökte man medels lagen förskaffa sig rättfärdighet, ställde man rättfärdigheten i syndens tjänst. Det, som man ej förmådde, var alltså att nå Guds rättfärdighet. Men därom var det fråga i lagen. Och Pauli stora problem var, hur rättfärdighet inför Gud skulle vinnas. Då han funnit Kristus och vunnits av honom, visste han, vad Guds rättfärdighet var och att denna gavs i delaktigheten i Kristus. Då förstod han också Skriftens vittnesbörd och visste, hur lagen uppfyllts, samtidigt som budens stadgelag nedbrutits; han visste, hur den rättfärdighet, som lagen vittnade om, blivit en närvarande realitet. Och hela hans iver gick ju ut på att låta judar och hedningar få upptagas till delaktighet av den i Kristi samfund.

*

För Paulus medförde Kristi ankomst, att lagens stadgar ej mer blevo giltiga för dem, som blevo delaktiga i Kristus. Lagens uppfostrargärning var då fullgjord, och Andens tid var inne. Och då Kristus, lagens rätta mål, var en levande verklighet på jorden, avslöjades falskheten i gärningarnas frälsningsväg och upphävdes all lagrättfärdighet. Den frihet från lagen, som så kom med Kristus, var då emellertid andra sidan av att den Guds rättfärdighet, som lagen vittnat om men som judarna ej nått, därför att de sökt den på gärningarnas väg och så i stället upprättat en egen rättfärdighet åt sig, blivit fullbordad och kommit till jorden såsom en realitet, vilken människan kunde bli delaktig av i tron; i den gavs nämligen rättfärdighet från Gud. I tron på Kristus gavs Andens liv, och i detta fanns också den rätta uppfyllelsen av lagen. Med Kristus kom något nytt från Gud, men i detta var lagens uppfyllelse också given. Kristus var så lagens τέλος, dess ände och dess mål.

Cand. theol. Leivestad tolkar orden τέλος νόμου Χριστός delvis på annat sätt än jag. De utsäga, menar han, naturligtvis först och främst, att Kristus är Moselagens ände, men samtidigt innebär satsen, att han är »et punktum for ethvert forsök på å ordne forholdet mellem Gud og mennesker ved en lov». Strax efteråt hänvisar han till Lintons uppsats i STK 1945, h. 3, vilken även jag

finner synnerligen givande och intressant och i somligt pekande åt liknande håll som min artikel, även om jag stundom skulle vilja draga ut linjerna längre än Linton eller draga dem något annorlunda än han. Men Cand. Leivestads ovan citerade tanke, att Kristus vore slutet på varje försök att ordna förhållandet mellan Gud och människa med en lag, synes mig närmast utgå från en sådan motsättning, som Linton polemiserar emot, motsättningen mellan en juridisk syn och en från all lag frigjord »andlig» syn. Ett sådant alternativ behöver förvisso upplösas och är, som Linton visar, opaulinskt. — Svårigheten att förstå Pauli åskådning sammanhänger med svårigheten att göra rätt såväl åt hans radikala avvisande av gärningsrättfärdigheten som åt hans fulla erkännande av lagens helighet. Det har då lätt blivit så, att skillnaden mellan lagen och evangeliet utjämnats och så evangeliets innebörd fördunklats, eller så, att lagens helighet och godhet blivit avtrubbad. Den ovan behandlade traditionella tolkningen kommer enligt min mening att behandla svårigheterna på ett i båda avseendena otillfredsställande sätt. Evangeliet kommer ej till sin fulla rätt, ty dess innehåll bestämmes principiellt ut ifrån lagen, vars fel blott är, att ingen människa förmår fylla den. Lagen är då betraktad som frälsningsprincip, som princip för en (oframkomlig) rättfärdiggörelseväg. Lagen fattas då gärna såsom av lägre art och värde; det kommer rentav att ligga nära till hands att förbinda den med evangeliet genom en helt obiblisk utvecklingstanke och låta den representera ett lägre religionsstadium. Så blir dess godhet relativiserad och dess helighet gjord om intet. (Att Gud först handlar genom lagen och löftet och sedan gör en ny gärning, i vilken han även låter det, som genom lag och löfte förberetts, bli fullbordat och uppfyllt, är ju en helt annan tanke än den utvecklingstanke, enligt vilken en lägre religion får vika för en högre.)

Enligt mitt tolkningsförsök är lagen för Paulus helig och god och är *Guds* lag, ett led i den hans uppenbarelse, vilken fullbordades i evangeliet. Evangeliet är något nytt, varför man aldrig kan bestämma och förstå det ut ifrån det lagen innehåller, men däri blir dock det, som lagen krävt, vittnat om och syftat till, fullbordat. Därför kan lagen förstås ut ifrån evangeliet men ej tvärtom. Lagen är ej en lägre form av rättfärdiggörelse, ty den är ej alls ett medel för rättfärdighet; den är given för överträdelsens skull, ej för att giva liv. Gärningsrättfärdigheten, i vilken människan vill vinna liv genom lagen, är lagens förvändning i den innevarande onda tidsåldern; den är lagen, tagen i syndens tjänst. Gärningsrättfärdigheten måste därför radikalt avvisas, den är trons motsats, fienden till och hindret för Kristus. Därför kan Paulus bruka så våldsamma ord som han gör till galaterna, då dessa ville låta omskära sig och se lagen såsom ett medel för rättfärdiggörelse, och därför blir överhuvud Pauli kamp mot lagen så häftig; lagen ses då såsom den i syndens tjänst tagna lagen, vilken göres till medel för människans egen rättfärdighet. Laggärningar äro för Paulus något, som sammanhör med »köttet» i motsats till Anden och livet i den. Och en sådan tanke, som att till sista rest utförda laggärningar skulle betyda sann rättfärdighet, vore en orimlighet i Pauli åskådning.

Men man missförstår Paulus, om man fattar detta såsom uttryck för en önskan att nedsätta lagens värde, såsom om han skulle mena, att lagen i och för sig representerade en lägre religion, vilken han nu ville ersätta men en högre. Ty lagen är i och för sig helt Guds lag och är helig och god, och den står på samma

sida i kampen mot synden som tron. Både såsom Skrift och såsom bud innehåller den vittnesbördet om Guds rättfärdighet, den som Kristus kom med och som Kristus i hela sin gärning representerade. Då Kristus gav liv, vilket lagen ej kunde giva, innebar det också, att den rättfärdighet, som lagen vittnat om, nu gavs genom honom. Så går, sakligt sett, den skarpa motsatsen ej mellan tron och lagen i och för sig utan mellan tron och lagen, tagen i syndens tjänst. På denna lagens förvändning, som alltså sammanhänger med denna tidsålders väsen, med synden, beror det också, om lag och löfte komma att strida mot varandra. I sig är dock lagen ett led i det Guds handlande, vilket fick sin fullbordan i och genom Kristus och som fortsattes i Andens liv, i tron.

Med denna synpunkt förstår man såväl radikalismen i motsättningen mellan lagrättfärdighet och trosrättfärdighet hos Paulus som det fulla erkännande av lagens helighet och godhet, som han kan ge uttryck åt och som är en utgångspunkt vid uppörelsen med lagen.

Det kan vara en vinst att föranledas att ånyo genomtänka Pauli syn på förhållandet mellan lagrättfärdighet och tro. I min artikel gick jag ej direkt in på förhållandet mellan lag och evangelium hos Paulus, då den frågeställningen stundom torde förlett vissa uttolkare att i Pauli åskådning inläsa senare tiders tänkesätt. Nu har jag direkt tagit upp frågan också från denna synpunkt. Att mitt förslag till tolkning blir utsatt för kritik, är ju blott gott, om det kan bidra till fördjupa genomtänkandet av förhållandet mellan lag och evangelium hos Paulus och i kristendomen överhuvud. Kanske har det nu tydligare framkommit, vad som för mig varit huvudsaken, nämligen att söka göra upp med en del missuppfattningar av Pauli åskådning, vilka varit synnerligen vanliga, beroende, som de varit, av såsom ofrånkomliga betraktade frågeställningar, samt att söka ange vissa synpunkter på vad lag och lagrättfärdighet hos Paulus innebär och förhållandet däremellan och tron. De positiva förslag till utläggning av Gal. 3: 10—12 och Rom. 10: 2—8, som jag givit, må naturligtvis gärna modifieras. Men det vore mig svårt att tro, att den grundsyn på förhållandet mellan trosrättfärdighet och lagrättfärdighet, som jag framlagt, vore helt oriktig och än mer, att en sådan Paulustolkning, som Cand. Leivestad under återgivande av en del kommentarers uppfattning lagt fram, skulle vara riktig. — Den syn på förhållandet mellan tro och lag, som jag sökt framlägga, skulle säkerligen kunna göras mycket mer åskådlig, om den sammanställdes med Pauli tankar om försoningen, om Kristi kropp och om livet i Kristi kyrka, men att utföra detta har här ej varit möjligt.

Det är ju nu ej märkvärdigt att meningarna komma att bryta sig i denna fråga. Problemet, hur lag och evangelium förhålla sig till varandra, tillhör ju teologiens djupaste problem. Luther sade ju, att den, som rätt kunde förstå och hålla fast det rätta förhållandet mellan lag och evangelium, vore en verklig teolog, men han tillade ödmjukt, att han själv ej alltid förmådde det. Alltför stor självsäkerhet i dessa frågor är nog ej ett bevis på att deras djup och svårigheter genompejlats. Men det tillhör ju evangeliska teologer att i samfällt arbete fortsätta försöket att djupare förstå och återgiva detta viktiga problem. Det berör också en av de mest brännande aktuella teologiska frågorna: frågan om förhållandet mellan Nya och Gamla testamentet.

RAGNAR BRING.