

PAULUS OCH JURIDIKEN

AV DOCENT OLOF LINTON, UPPSALA

Det har länge generat många teologer, att Paulus i så stor utsträckning, som han faktiskt gör, rör sig med juridiska termer, begrepp och resonemang. Den föreställningen hade nämligen blivit ganska spridd, att juridiska resonemang hörde till religionens och teologiens allra värsta fiender, en tanke som också utsträcktes till religions- och dogmhistoriska exposéer. Tankegången kunde då bli ungefär denna: Den rena religionen är någonting *sui generis* med sina egna förutsättningar och sina egna lagar. När juridiken faktiskt spelar en stor roll i många religioner, är detta en av de vanligaste och farligaste föroreningarna av religionen. Det är därför ett av de största framsteg som kan göras i religionens värld, när juridiken drives ut, medan det å andra sidan är en tillbakagång, när den tränger in och gör sig bred inom trons värld. I den senjudiska religionen återfann man sålunda en i juridikens garn hårt snärjd religion. Evangeliet betydde reaktionen häremot, ett genombrytande av den »rättsordningens religion», som tagit gestalt i den senjudiska fromheten, religionens befrielse ur rättsreligionens fjättrar. Men det dröjde inte länge förrän lagiskheten åter gjorde sig bred, evangeliet självt blev en ny lag, *nova lex Christi*. Särskilt på latinskt område gjorde sig juridiken bred i kyrkan alltifrån Tertullianus' dagar, tills den nådde sin kulmen i Anselm av Canterburys satisfaktionsteori, där själva frälsningsläran blivit juridiskt utformad. Luther betydde en reaktion häremot, lagreligionen blev åter angripen i sitt innersta. Men snart vunno de juridiska kategorierna insteg igen och i ortodoxien fingo juridiska formler och tankar från skolastikens dagar nytt liv.

Det är inte min mening att ta upp hela denna dogmhistoriska exposé till granskning. Utan tvivel innehåller den mycken sanning och avsikten är utan tvivel att slå vakt om kristna grundvärden. Jag vill bara notera

två ting: För det första synes man mig här röra sig med ett alltför onyanserat begrepp om »lagiskheten». Den gammaltestamentligt-judiska lagreligionen är dock något helt annat än den »latinska» frälsningsläran. För det andra går idén om den ideala religionens frihet från lagens och rättsordningens kategorier förmodligen tillbaka på radikalpietistiska tendenser. Den »klassiska» kristna fromheten och teologien — även där den som radikalast för nådestankens talan — såsom hos Paulus och Luther — intar icke en onyanserat fientlig ställning till lagen utan en *dialektisk*. Lagen har en plats — icke i centrum, men dock en nödvändig plats i teologiens sammanhang.

Idén om de juridiska resonemangens illegitimitet inom kristendomen kom också att påverka Paulus-tolkningen. Men detta skedde inte på ett entydigt sätt. Å ena sidan var det ju nämligen uppenbart, att Paulus hade fört en radikal kamp mot lagen såsom trons fundament och norm. Så tillvida kunde Paulus räknas till de stora förkämparna för trons renhet gentemot lagiskhetens besmittelse, — ja, vem kunde här mäta sig med Paulus? Å andra sidan var det ju dock också uppenbart, att Paulus till stor del fört sin kamp med utnyttjande av juridiska resonemang. Så kunde man alltså göra gällande, att Paulus själv trots sin kamp mot lagreligionen dock till sist satt kvar i den gamla surdegen. I hans argumentering möta vi — menade man — den gamla rabbiniska juridikens spetsfundigheter, som han principiellt skulle ha övervunnit. Det egendomliga inträffar alltså att Paulus för somliga rent av blir den som först brutit med judendomen, först han — icke redan Jesus. För andra åter blir det tvärtom Jesus som är den store nydanaren, medan Paulus representerar ett återfall i judiska kategorier.

Detta kan nu delvis förklaras med vederbörandes sympati för eller antipati emot Paulus — den store aposteln hör ju allttjämt till dem som röra upp lidelserna. Men den förklaringen räcker inte. Det rör sig också om två helt olika sätt att betrakta föreliggande fakta. Den ene ser mer på *avsikten* och ser i aposteln den store lagbekämparen. Den andre — och det betraktelsesättet har i den senare Paulusforskningen varit mycket spritt — ser väsentligen på *strukturen*. Och då han så gör, kan han inte undgå att konstatera, att Paulus faktiskt ofta resonerar juridiskt.

Därmed ha vi berört en egendomlig dubbel bedömning av Paulus eller — om man så vill — en dubbelhet hos Paulus. Å ena sidan det anti-

lagiska, å andra sidan det juridiska. Vid bedömandet härav har man gärna här sett brist på sammanhang hos Paulus. Man hade helst velat se, att han vräkt lagen över bord utan dessa juridiska resonemang, som bara komplicera det hela.

Men man har också funnit en annan dubbelhet hos Paulus. Allt det som vi nu berört, den antilagiska *trosrättfärdiggörelseläran med tillhörande argumentering*, betraktas då som utgörande blott *en del av Paulus' teologi*. Bredvid denna står en annan teologi, som har sitt centrum i *Kristusmystiken*, läran om den kristnes död och uppståndelse med Kristus. Här rör det sig inte närmast om en motsägelse, det ena är inte ja, det andra nej till samma fråga. Vad det rör sig om är i stället — menar man — två alldeles skilda komplex av helt olika struktur. Å ena sidan står den juridiskt funtade trosrättfärdiggörelseläran, å andra sidan Kristusmystiken. Och man tillade här gärna, att den senare egentligen vore den paulinska teologiens centrum. Trosrättfärdiggörelseläran däremot vore blott en »Kampflehre», som Paulus tar fram i polemikens stunder, men som eljes icke har någon större betydelse för honom.

Vi kunna alltså konstatera, att det i den nyare Paulusforskningen finnes två frågekomplex, som båda ha med det juridiska elementet i Paulus' teologi att skaffa. För det första möter man en antinomism, som — tråkigt nog — föres med juridiska medel. För det andra möter man en mystik, som saknar närmare samband med läran om lagen och trosrättfärdigheten. Det gäller för oss att granska båda dessa teser. Den första frågan blir: *Hur kan Paulus föra en antinomistisk kamp med juridiska medel?* Den andra frågan blir denna: hänger den antinomistiska kampen och Kristusmystiken ihop med varandra eller ej? Vi få alltså försöka göra oss reda för *de paulinska juridiska resonemangen*. Det har man knappast — bortsett från några få ansatser — försökt. Så fort det börjat lukta juridik har man tvärtom rynkat på sin fina näsa och inte velat närmare ta befattning med den obehagliga materien, eftersom man varit av den meningen att juridiska resonemang över huvud äro ovidkommande och teologiskt mindervärdiga. Det gäller för oss nu att övervinna denna ingrodda aversion och ta reda på inte bara om och när Paulus resonerar juridiskt utan också *hur* han gör det. Därmed är uppgiften ställd för den följande framställningen.

Till att börja med måste vi då göra några randanmärkningar till

Paulus' användning av termen »lag». Här är det nämligen viktigt att klart se skillnaden mellan Paulus' förutsättningar och våra. *Vi göra en rad distinktioner, som Paulus icke gör.* Detta beror nu inte bara på olika personliga förutsättningar utan framför allt på olika förutsättningar, som bottna i de olika traditioner vi och han äro uppväxta i. Paulus är i sitt lagtänkande i stor utsträckning direkt beroende av sitt judiska förflutna liksom vi av vår västerländska historia. Och en av de mest påfallande skillnaderna är att vi göra många distinktioner som Paulus icke gör.

1) Vi skilja till att börja med mellan »*naturlag*» och *etisk lag*. Denna distinktion har icke stor betydelse för vår förståelse av Paulus. Det finns visserligen hos Paulus vissa ställen där lag snarare betyder »regel»: var sak har sitt särskilda sätt att fungera. Så kan Paulus tala om »trons lag», Rom. 3: 27, eller »Kristi andes lag», Rom. 8: 2. Här är det emellertid hos Paulus ej fråga om distinktion eller identitet. Det är bara en variation i språkbruket.

2) Vi skilja vidare ofta »rätt» i konkret mening och rätt i mer principiell mening. I ena fallet är det fråga om den rätt, som faktiskt råder, i det andra om den som skulle råda. Mellan dem tänkes ofta en stor skillnad råda — inte bara i extrema tider med hastig nyordning av »rätten» utan också eljes finnes en stark spänning, som fått ett markant uttryck i det gamla ordet: *summum jus summa injuria*. Det är här fråga om skillnaden mellan »formell» rätt, överensstämmelse med för ett visst område gällande lagar, och »verklig» rätt, överensstämmelse med en högre rättfärdighet. Med den senare menar man då rätten sådan den är »i sig själv», en högre, evig rätt, med den förra rätten sådan den tar gestalt i olika rättsordningar, vilka ibland någorlunda ansluta sig till den högsta rätten, men ibland äro karikatyrer, icke värda namnet rätt. Man kunde ock använda termerna *fixerad lag* och *ideal lag*.

3) Vidare ha vi distinktionen mellan *lag i religiös mening* och *lag i borgerlig mening*, mellan »Guds lag» och gällande svensk lag etc. Skillnaden framträder kanske klarast däri att oförvitlighet är något helt annat än syndfrihet. Den borgerliga lagen är en minimilag för den borgerliga samlevnaden, som dömer endast vissa yttre och upptäckta handlingar, medan den gudomliga lagen är en maximilag, som dömer också tankar och begär och som kräver hela människan.

4) Till sist ha vi skillnaden mellan *ceremoniallag* och *morallag*, en

distinktion som betyder mycket, särskilt för bedömandet av GT. Enligt denna uppdelning innehåller GT dels morallagar, t. ex. dekalogen, dels ceremoniallagar om offer etc. När man gör denna distinktion förutsätter man vanligen, att morallagen har en helt annan och högre dignitet än ceremoniallagen.

Så göras olika distinktioner, som delvis ha en mycket olika bakgrund, på vilken jag inte kan ingå. Somliga av distinktionerna äro gamla och möta redan i grekiskt och hellenistiskt tänkande, varför det inte vore orimligt om Paulus visade sig känna till åtminstone somliga. I själva verket finns det några ställen hos Paulus som röja något av dylikt tänkande, särskilt ordet om hedningarna, som icke hava lagen men äro sig själva en lag (Rom. 2: 14 f.). I detta sammanhang kan det också vara påkallat att erinra om att Paulus i likhet med hellenistisk filosofi men i motsättning till evangelierna talar om »samvete», *syneidēsis*.

Men framför allt är det karakteristiskt för *Paulus'* tal om »lagen» att han *icke* gör några av de *distinktioner*, som i det föregående omnämnts. Detta beror nu inte egentligen på någon naivitet hos Paulus utan det bottnar i fundamental övertygelse. För Paulus är *lagen en uppenbarad lag*, Guds lag. Vad som ligger bakom Paulus' tankar är inte så mycket grekiska som judiska förutsättningar. Där göras inga distinktioner. Där finns till att börja med ingen skillnad mellan rätt i någon slags ideal mening och rätt i konkret fixerad mening. Och det är helt naturligt utifrån grundförutsättningen av tanken på den uppenbarade lagen — torah kan i själva verket ofta bättre återges med »uppenbarelse» än med lag. Såsom uppenbarad, gudomlig lag är lagen lika med den fullkomliga lagen. Paulus har en gång själv på ett utmärkt sätt karakteriserat denna judiska uppfattning av lagen: juden vet sig i lagen ha den sanna kunskapen uppenbarad i en given gestalt, han har *μόρφωσις τῆς γνώσεως καὶ τῆς ἀληθείας ἐν τῷ νόμῳ* (Rom. 2: 20). För Paulus har detta den konsekvensen att han aldrig, hur negativt han än uttalar sig om lagen, faller på den idén, att den mosaiska lagen skulle avlösas av en bättre lag. Lagen är i sin art fullkomlig. Det finns alltså hos Paulus ingen distinktion mellan den verkliga rätten, som ingenstädes tagit gestalt, och de olika folkens olika rättsordningar. Det finns *bara en lag*, Israels uppenbarade lag. Vad hedningarna ha, är inte andra lagar utan fragment av den ena gudomliga lagen. Mose lag är inte en lag bland andra utan

lagen. Därför kunna vi ibland tycka att Paulus talar om Mose fixerade lag, ibland om *lagen* i ofixerad, principiell mening. Men för Paulus är detta icke två olika ting.

Inte heller finna vi hos Paulus distinktionen mellan ceremoniallag och etisk lag, eller över huvud någon distinktion mellan viktigare och oviktigare bud i den meningen att det finns bud som måste hållas medan det inte är så noga med andra. Också i detta stycke överensstämmer Paulus med senjudendomen. Därav att *lagen* är uppenbarad följer också att *lagen* är en och odelbar. Alltsammans är Guds vilja och såsom sådant tryggligt. Att här vilja dispensera sig från somligt som mindre viktigt är förakt för Guds vilja och därmed synd. Man kan inte utvälja somliga bud och vraka andra. Antingen håller man *lagen* eller bryter man den. Detta betraktelsesätt kommer till uttryck i sådana ord som dessa: »den som låter omskära sig, är skyldig att hålla hela *lagen*» (Gal. 5: 3), »Om någon håller hela *lagen* i övrigt men felar i ett, så är han skyldig till allt» (Jak. 2: 10). Den som bryter mot ett bud, bryter mot alla. *Lagen är en och odelbar*. Paulus kommer därför aldrig på idén att lösa lagfrågan på något slags »upplyst» sätt så att somligt behålles och annat avvisas på grundval av någon slags högre insikt.

Slutligen är också distinktionen mellan religiös och borgerlig lag okänd för Paulus. Paulus är uppväxt i en miljö, där »Guds lag» tillika var samhällets lag, enligt vilken domstolarna dömde. Detta betyder som vi veta, att för senjudendomen det inte fanns någon skillnad mellan teologer och jurister; de skriftlärda eller »de lagkloka» voro efter vårt sätt att se snarare jurister än teologer och den mest auktoritativa delen av senjudendomens skrifter, Talmud, är till sitt väsen traderad rättspraxis — låt vara med för vår uppfattning rätt ovidkommande exkurser. Den gudomliga *lagen* är för denna betraktelse inte något annat än den borgerliga, juridiskt fungerande *lagen*. Domstolarna döma efter Guds lag. Och även här får tron på *lagen* som en uppenbarad lag vittgående konsekvenser. *Lagen* kan ju nämligen då icke vidare utbildas genom beslut om nya lagar. *Lagen* kan varken ändras eller kompletteras. Den kan inte ändras, ty den är fullkomlig, den kan inte kompletteras, ty den är fullständig. Det enda som kan ske är att den traderas och tolkas. Den kan bara tillämpas och därvid appliceras på speciella rättsfall, under iakttagande av vissa juridiska och hermeneutiska principer. Det finns inga lagstiftande myn-

digheter, endast dömande. Också Paulus hör hemma i denna miljö: lagen är icke bara en religiös utan en juridisk storhet. Därför resonerar också Paulus juridiskt om lagen. Detta är inte för honom — som för en del kristna, senare teologer — en μετάβασις εἰς ἄλλο γένος. Lagen är för honom helt självklart en juridisk storhet som man kan resonera om på juridiskt sätt.

Därmed kunna vi övergå till några argument från det juridiska området, som Paulus använder och de principer som där komma till tals. Den första principen återfinnes i olika formuleringar på flera ställen. Den lyder Rom. 5: 13 så: »Synd tillräknas icke, där ingen lag finnes», ἀμαρτία οὐκ ἔλλογιται μὴ ὄντος νομοῦ.

Denna maxim är utan tvivel till sitt väsen en juridisk grundprincip. Detta fördunklas i någon mån av ordet synd, som för oss hör till det religiösa området. Inom den borgerliga rättskipningens ram använda vi ett annat ord, nämligen brott. Även här visar det sig, att Paulus ej distinkuerar mellan en religiös och en juridisk sfär. Den grekiska grundtextens ἀμαρτία innefattar visserligen vårt »synd», men rymmer också vårt »brott». Paulus' maxim lyder alltså: »Brott tillräknas icke, där ingen lag finnes». Att satsen verkligen har denna rent juridiska innebörd framgår också av termen »tillräkna», grundtextens ἔλλογεῖται, som just betecknar tillräknandet inför rätta.¹ En domstol kan inte som brott »räkna» annat än brott mot gällande lag. Finns ingen lag att döma efter förfaller målet.

Denna regel är som synes icke någon spetsfundig eller kasuistisk sats utan en *grundläggande juridisk regel*, vars åsidosättande hör till rättsliga förfallsperioder, då man »dömer» misshagliga personer även utan grund i gällande rätt. Paulus' bevisning vilar just på detta juridiska axiom.

I mindre pregnant form skymtar samma regel på ett par andra ställen i Pauli brev. Så heter det t. ex. Rom. 2: 12:

»Alla de som utan lag hava syndat skola ock utan lag förgås, och alla de som med lag hava syndat skola genom lag bliva dömda.»

¹ Denna tolkning är på intet sätt ny utan den vanliga. Jfr t. ex. Lietzmann t. st.: »Sünde wird (vor dem Richter) nicht angerechnet, wenn kein Gesetz da ist». Likaså Zahn t. st.: »Nur ... wird nach gemeinem Recht als Vergehen oder Verbrechen geschätzt und geahndet». Det gäller blott att draga konsekvenserna härav för bedömningen av hela lagfrågan hos Paulus.

Här kunde man visserligen peka på att slutet ju tydligen i båda fallen blir detsamma — synden verkar så att säga automatiskt fördärv, oberoende av de rättsliga förhållandena — och att »förgås» och »bliva dömda» inte behövde vara något mer än variationer av uttrycket. Men motsatsen »utan lag» och »med lag» visar dock på en för Paulus väsentlig skillnad. Endast där lag finns, kan det bli fråga om dom. Eller för att anföra ett tredje ställe:

»Där ingen lag finnes, där finnes icke heller någon överträdelse» (Rom. 4: 15).

En annan likaledes juridisk princip uttalas på två ställen tämligen likalydande:

»Den som är död, han är friad ifrån synden» (Rom. 6: 7).

»Lagen råder över en människa för så lång tid, som hon lever» (Rom. 7: 1).

Det förra stället åtminstone kunde visserligen i och för sig ha en annan betydelse. Den som är död är utanför syndens räckvidd. Detta skulle också i sammanhanget ge en god mening. Men ordet »friad», grundtextens *δεδικαιώται*, synes dock ge vid handen, att det ligger mer juridisk mening i satsen, än man kanske vore benägen att tro. Detta ord innebär ju nämligen, att människan i fråga blir »frikänd», icke kan fällas till ansvar av domstol. Satsen konstaterar — utan att skuldfrågan därför avgöres — att process icke kan föras mot död man. Den döde är undandragen rättvisans arm. Också här rör det sig sålunda om en fundamental juridisk princip, som visserligen även den i upprörda tider ofta åsidosattes men eljes i rättssamhället är ett axiom — såsom ju också Paulus' resonemang förutsätter. En sådan princip kan också beläggas med rabbinskt material.¹

Den andra av de ovan anförda satserna är tydligare. Den innebär, att död man icke står under lagens domvärjo — att själva döden omöjliggör ett rättsligt förfarande mot vederbörande. Man måste därvid bara komma ihåg, att det här gäller brott, icke civilmål, som ju kunna »ärvas». Om Paulus tänkt så långt är visserligen tvivelaktigt. Det är nog, att hans resonemang hela tiden rör sig med »brott» och »synd».

En ytterligare juridisk princip åberopar Paulus Rom. 7: 2:

»Så är ju en gift kvinna genom lag bunden vid sin man, så länge denne

¹ Jfr K. G. Kuhn, *Röm. 6, 7*, ZNW 30 (1931), s. 305—310.

lever; men om mannen dör, då är hon löst från den lag som band henne vid mannen.»

Också här är det uppenbarligen fråga om en juridiskt gällande regel och vi kan också belägga den ur den rabbiniska äktenskapsrätten. Principen återfinnes i Talmud, Mischna trakt. Quiddoschin 1: 1:

»Kvinnan vinner sig själv (d. v. s. blir fri) på två sätt. Hon vinner sig själv genom skiljebrev och genom mannens död», vilken sats också i Gemaran kommenteras så: »liksom skiljebrevet gör henne fullständigt tillåten, likaså gör mannens död henne fullständigt tillåten».

Även här är det fråga om en juridisk princip, som Paulus utgår ifrån som ett axiom. Och även här rör det sig inte om någon särskilt utpräglad rabbinisk spetsfundighet. Att judisk rättspraxis är Paulus' närmaste källa är visserligen uppenbart, men den ifrågavarande principen är icke speciellt judisk. Uttrycket νόμος τοῦ ἀνδρός betyder väl också som Kyrkobibeln anger »den lag som binder henne vid mannen» d. v. s. den lag, som avhandlar kvinnans förhållande till (den äkte) mannen, d. v. s. Paulus utgår här från en i *äktenskapsrätten* erkänd princip, som han därför utan vidare förutsätter såsom bekant för sina läsare.

Ett fjärde klart juridiskt resonemang möter i den bild från *testamentsrätten*, som upptar en stor del av kap. 3 i Galaterbrevet. Paulus talar där om en διαθήκη, ett testamente, som en fader gjort upp för sin minderåriga son och för förvaltningen av förmögenheten intill den i förväg bestämda dag, då sonen själv skall överta förvaltningen. Paulus utgår också här från en grundläggande princip; ett testamentariskt förordnande, som har vunnit gällande kraft, kan icke ändras av någon. Man kan varken upphäva något eller lägga till något. Paulus resonerar här rent juridiskt. Testamentet har blivit upprättat. Nu kan emellertid ett testamente vara så skrivet, att det kommer i konflikt med allmän lag eller eljes saknar vissa nödvändiga kvalifikationer — bevitning etc., vittnens bekräftelse i fall av muntligt förordnande etc. Den judiska rätten känner ganska detaljerade bestämmelser i detta stycke. Paulus vet detta. Han vet att satsen: inget testamente kan ändras icke går fri från invändningar. Men har testamentet en gång vunnit laga kraft — termen κυρώω, som Paulus här använder är juridisk terminus technicus — då är testamentet fastställt och kan sedan icke av någon ändras genom tillägg, ändring eller strykning.

Paulus förutsätter vidare, att »sonen» i sammanhanget är minderårig. Förvaltningen av förmögenheten är i händerna på särskilt utsedda förvaltare och förmyndare — också här använder Paulus gängse juridiska termer: ἐπίτροπος, οἰκονόμος. Så länge denna anordning äger bestånd kan sonen icke disponera över förmögenheten och skiljer sig fastän han är son icke från slaverna. Först med den termin, som fadern i testamentet bestämt, inträder en radikal förändring. Hela tiden är det fråga om ett rent juridiskt resonemang, som just genom sin strikt juridiska karaktär har sitt bevisvärde. Det är inte bara fråga om en hänvisning till ett lämpligt förfarande. Endast som juridik har stycket beviskraft. Överföringen till frågan om Gud, lagen och Kristus är en annan sak. Men själva grundläggningen är oklanderligt juridisk.

I detta sammanhang kan en annan maxim framhävas som kanske inte lika strängt håller sig inom juridiska rāmärken men i alla fall har något av rättsprincip i sig. Det är Paulus' ett par gånger uttalade maxim att ett löfte icke senare kan bindas vid lag (Gal. 3: 17 ff., Rom. 4: 13). Också detta är ingen besynnerlig specialitet utan ett vida erkänt hedersförfarande. Ger jag ett löfte kan jag inte senare komma ifrån dess uppfyllande genom att hänvisa till förbehåll. Förbehåll måste göras före eller samtidigt med löftet om de skola ha giltighet. Har domstol anledning att taga befattning med saken förfar den strängt efter dessa principer. Har någon gjort en utfästelse utan förbehåll kan han inte på ett senare stadium komma ifrån denna genom att komma med sådana.

Vi ha här gett akt på en del juridiska grundprinciper, som Paulus utnyttjar i sin argumentation. Vi ha funnit att det varken rört sig om kasuistiska spetsfundigheter eller om groteska principer utan om juridiska principer av mycket stor räckvidd både principiellt och historiskt: att man 1) icke kan fälla någon för brott utan stöd av lag, 2) att död bryter process, 3) att mannens död frigör kvinnan från äktenskapets förpliktelse, 4) att ett testamentariskt förordnande inte kan ändras, 5) att ett löfte inte efteråt kan bindas vid förbehåll. Redan detta är ägnat att ställa frågan om Paulus och juridiken i en viss belysning, som gör oss litet betänksamma, när det gäller de juridiska resonemangens nödvändigt mindervärdiga karaktär. När Paulus här rör sig med juridiska resonemang har han icke heller gjort sig skyldig till någon metabasis eis allo genos —

lagen är en religiöst-juridisk storhet — och icke till något nedsjunkande i ett juridiskt träsk. De juridiska resonemangen hos Paulus äro varken främmande element eller ofina element i hans tänkande.

Men med det sagda har jag ändå knappast ens kommit fram till huvudsaken. Paulus har ju inte bara en eller annan gång använt juridiska tankegångar och bilder utan fört en radikal *kamp mot lagreligionen*. Denna kamp har han — som nämnt — fört även med juridiska argument. Det är denna dubbelhet som förbryllat forskningen. För somliga — särskilt judiska forskare men även andra — är det härvid Paulus' kamp mot lagen som är det vederstyggliga. För andra är det det stora hos Paulus att han fört denna kamp. Men för somliga bland de senare har det blivit litet malört i bågaren, att Paulus fört denna kamp med juridiska tankegångar. Man har häri sett ett skönhetsfel i den paulinska lagläran. Han borde i stället, menar man, beslutsamt ha vräkt hela lagen i sjön utan detta krystade försök att spela ut lagen mot lagen.

Varför förfar nu Paulus som han gör? Därför att han har en outrotlig övertygelse om att *lag icke kan olagligen sättas ur kraft*. Därför måste Paulus visa, att *lagen nu lagligen är satt ur kraft*. Det är inte bara anpassning till motståndarna som gör att Paulus måste föra sin bevisning mot lagen ur lagen själv. Det är för sin egen skull. För Paulus är lagen trots allt något gudomligt och majestätiskt. *Olagligen* kan man *icke* vräka den över ända. För Paulus är det livsviktigt att visa inte bara att lagen om omskärnelsen inte passar längre utan att den icke gäller. Även här företräder Paulus en grundläggande juridisk princip: Lag kan endast lagligen ändras.

Det är detta axiom, att lag endast lagligen kan ändras eller upphävas, som gör det så svårt för Paulus att teoretiskt komma till rätta med lagen. Behålla lagen kan han ej, vräka den kan han lika litet, ja ännu mindre. Det är för Paulus alldeles främmande, att någon skulle kunna ändra lagen eller avskaffa den. Paulus följer även här en rättslig grundprincip av stor räckvidd. Men han hävdar den inom ramen av en helt annan rättsåskådning än den moderna relativistiska rättsåskådningen. Därför får den vissa bestämda drag.

Lag kan endast lagligen ändras eller upphävas, det är grundprincipen. Paulus har icke direkt uttalat den. Men ännu viktigare är att hela hans

lära om lagen utgår från detta axiom. Men nu betyder detta, att lagen blott kan lagligen ändras eller upphävas, för Paulus något helt annat än för modern rättsrelativism. För Paulus är lagstiftaren Gud. Den ende, som kan göra någon ändring, är därför Gud själv. Men Gud själv är den oföränderlige. Han ångrar sig icke (jfr Rom. 11: 29). Paulus måste därför hävda, att Gud aldrig tänkt lagen som en evig ordning. Från början har lagen fått en begränsad giltighet. Det är här Paulus utnyttjat analogien med den omyndige arvingen, som ehuru han är son är ställd under förmyndare, som disponera hans ägodelar. På samma sätt hänvisar Paulus till änkans frihet. I båda fallen är det en och samma sak som intresserar Paulus: att lagen själv förutsätter en radikal förändring. Sonen, som blir myndig, får på en enda dag en fullständigt ny ställning och det fastän inte en bokstav i testamentet blivit ändrad. Fastmer är den radikala förändringen i sonens rättsliga ställning beroende av testamentets bestämmelser. Likaså förutsätter lagen själv den radikala ändringen i den gifta kvinnans ställning vid mannens frånfälle. Lagen ändras ej. Och ändå är kvinnans ställning helt ny. Det är bara så att mannen dött, att sonen blivit myndig, att den fastställda tiden kommit, att »tiden blivit fullbordad». Därigenom, inte genom någon ändring i lagen, är det nya läget givet. Det är detta som är Paulus' intresse här. Lagen blir satt ur funktion inte av självsvåld, inte av någon ny, självgjord myndighet utan av Gud själv, inte genom ett nytt beslut utan enligt hans uråldriga rådslut.

Att det är Paulus' grundprincip, att lagen endast lagligen kan upphävas, visar sig också däri, att han utifrån denna grundförutsättning kan gå olika vägar. En lag kan ju lagligen upphävas under flera olika betingelser. En sådan förutsättning är för oss en lagligen vidtagen ändring genom nytt beslut av de myndigheter, som ha denna befogenhet. Detta kommer ej ifråga för Paulus. En annan möjlighet är den, att lagen själv förklaras vara olagligen tillkommen och därför ogiltig. En sådan tankegång skymtar en gång hos Paulus, när han talar om att lagen icke gavs direkt av Gud utan genom änglar (Gal. 3: 19). Den måste då också falla, när änglaväldet viker för Guds eget eller Sonens välde. Men detta är inte Paulus' enda tankegång eller ens den dominerande. Det fanns andra utvägar. En lag kan ju också lagligen upphävas därigenom att lagen från början fått en viss bestämd giltighetstid. Detta är Paulus' tankegång, när han talar om testamentet för den omyndige eller löftet till Abraham.

Slutligen kan lagen sättas ur funktion därigenom, att den förlorar sitt objekt.

Denna sista tankegång möter flera gånger hos Paulus och är väl den allra märkligaste. Paulus utgår från en juridisk princip även här. Om någon är död så gäller lagen icke längre för honom. Detta är icke något allmänt djupsinne av filosofisk karaktär. Sådant ha vi knappast hos Paulus. Nej, det rör sig även här, som vi nyss sågo, om ett juridiskt axiom. Man kan inte föra process mot en död.

Men nu lär Paulus att den kristne är död. Denna tankegång är ytterst karakteristisk. Den visar två ting. För det första visar den, hur allvarligt Paulus tar det med lagen. Till sist finnes det ingen annan utväg för människan att undgå lagen än att dö. Endast om hon är död är hon utanför lagens räckvidd — så universell är lagen. För det andra visar denna tankegång hos Paulus, hur allvarligt han tar det med den gamla människans död. Det *ἐλλογεῖται* som möter i detta sammanhang skall också tas juridiskt. Det skall inte tas symboliskt-filosofiskt. Det är inte bara en liknelse. Det skall inte heller tas såsom en inbillning att människan är död, så att man låtsas vara död. Nej, uttrycket har en juridisk innebörd. Människan är död och som död oåtkomlig för lagen. Hon existerar icke för lagen: *κατηργήθημεν ἀπὸ τοῦ νόμου* (Rom. 7: 6). Hon har blivit dödad från lagen (Rom. 7: 4). Hon har genom lagen dött bort från lagen (Gal. 2: 19).

Men hur kan Paulus påstå något så vidunderligt? Därför att Kristus dött. Om Kristus, den nye Adam, dör betyder det något vida mer än om någon annan vem som helst dör. Det betyder, att alla dö. En dog för alla, alltså hava de alla dött (2 Kor. 5: 14). Därmed äro de också undandragna lagen. Därför hänger läran om gemenskapen med Kristus i hans död och uppståndelse mycket närmare samman med lagläran än man gemenligen antagit. För Paulus är människan endast och allenast genom döden undandragen lagen. *Därför är inte heller lagen avskaffad för andra än för dem som dött och uppstått med Kristus.* Ur det häkte, i vilket lagen enligt Gal. 3: 23 håller människan fången, finnes det endast en utgång; den enda dörren är Kristus. Först när tron kommit är friheten från lagen given (Gal. 3: 25). Kristus är lagens *τέλος* (Rom. 10: 4).

Det är alltså egentligen inte så att lagen avskaffas utan det är så att lagen blir utan objekt. Den yttersta tiden är inne, den av Fadern i förväg bestämda terminen, tidens fullbordan. Då är lagens tid till ända. Lagen

har därefter inte bara de facto upphört, utan den har *ingen rättslig grund längre*. Det är därpå de paulinska resonemangen gå ut. Det är då dåraktigt att förebrå Paulus att han använder juridiska kategorier. Endast därigenom kunde han fränkänna lagen inte bara faktisk giltighet utan även *rätt* över den kristna människan.

Ja, man kan kanske våga gå ännu längre. Det är när allt kommer omkring den juridiska uppläggningsen, som driver Paulus till den radikala antinomismen. Det ser knappast ut, som om Paulus behärskats av en allmän upprorsanda mot lagen. Han vill tvärtom göra lag gällande (Rom. 3: 31). Det är egentligen för *en* frihet från lagen han framför allt kämpar, friheten för hednakristna från omskärelsen. Det är där det praktiska problemet framför allt ligger. Paulus kunde nu tänkas ha gått på den vägen, att han vände sig väsentligen mot omskärelsen. Men denna lag kan enligt hela Paulus' grundövertygelse, som han delar med rabinerna, icke brytas ut ur det allmänna sammanhanget (Gal. 5: 3). Att mästra lagen är Paulus alldeles främmande. Därför måste han gå den väg han gått och ställa hela lagen i ljuset av sin nya tro. Någon revision av lagen kan Paulus icke tänka sig. Det skulle bli ett rent godtycke. Paulus vill här nå ett principiellt avgörande. Eljest ha vi i NT också ett försök att ordna upp denna fråga revisionsvägen. Det föreligger Acta 15. Man framställer vissa minimifordringar på de hednakristna. Här träder i stället för lagens bud ett kyrkans auktoritativa avgörande i den Helige Ande: »Den helige Ande och vi hava beslutat» (15: 28). Själva grunden för detta avgörande har emellertid likhet med Paulus' yttersta förutsättningar. Det är endast i Andens nya tid som sådant kan ske. Endast emedan man vet sig ha Anden, har man den frihet, som man har.

Därmed ha vi besvarat den första frågan: Hur kan Paulus föra sin antinomistiska kamp med juridiska medel. Svaret blir: Endast genom ett sådant förfarande blir lagen rättsligen satt ur spel. Det är det enda som räcker för Paulus. Att sätta lagen ur spel på eget bevåg skulle inte gagna hans sak det bittersta. Eller för att använda en bild: Paulus vill låsa upp lagens lås med giltig nyckel. Inbrott vill han inte göra. Att det förhåller sig på detta sätt framgår också av det faktum, *att den juridiska argumenteringen hos Paulus nästan helt är knuten till den antinomistiska polemiken*. Vore Paulus dels antinomist, dels fångad i juridiska kategorier, skulle man vänta, att han ibland resonerade antinomistiskt, ibland

åter i *andra sammanhang* juridiskt, som om han glömt bort den förra linjen. Men så är det inte. *Just där Paulus bekämpar lagen, resonerar han juridiskt.* Och detta är efter vad som nyss sagts helt naturligt. Lagen kan enligt Pauli övertygelse blott rättsligen sättas ur funktion. Lag kan endast lagligen ändras eller avskaffas, det är den juridiska, fundamentala maxim, som ligger bakom allt vad Paulus säger i denna sak. Men då är det klart, att han måste nyttja juridiska tankegångar just i den antinomistiska kampen.

Men är då hela detta komplex: den juridiskt funtade antinomismen, bara en detalj i Paulus' teologi utan samband med hans övriga teologiska tänkande? Detta var den andra frågan och den kunna vi nu behandla helt kort med hänvisning till vad som redan anförts. Vi sågo ju nyss, att lagen för Paulus har en sådan räckvidd, att det till sist inte går att undkomma den med mindre än att man dör. Den som dör är rättfärdigad från synden, han har dött bort från lagen. Lagen har ingen makt över honom längre. Men denna tankegång kan ju tillämpas endast, om det är så att den kristne dött. Härmed införes visserligen ett fullständigt nytt moment i det juridiska resonemanget, påståendet att en människa, som ännu lever i denna världen, är »död». Så till vida är det alldeles riktigt att »Kristusmystiken» är något nytt i förhållande till de juridiska tankegångarna. Det är verkligen fråga om två olika premisser, men först tillsammans ge dessa den slutsats, som den paulinska teologien kräver. Den ena premissen är denna:

Den som är död är fri från lagen.

Den andra är denna: den kristne har dött med Kristus.

Slutsatsen är denna:

Den kristne är fri från lagen.

Det är därför inte så att Paulus ibland resonerar juridiskt, ibland går Kristusmystikens vägar. Han kan göra så. Särdeles Kristusmystiken tränger hos Paulus igenom i många sammanhang. Men det är icke så, att han måste lämna juridiken för att ge Kristusmystiken rum och måste lämna Kristusmystiken för att ge juridiken rum. Tvärtom är förknipningen av båda dessa ovannämnda premisser karakteristisk på flera håll.

»Den som är död, han är friad från synden. Hava vi nu dött med Kristus, så tro vi, att vi ock skola leva med honom, eftersom vi veta, att Kristus, sedan han uppstått från de döda, icke mer dör; döden råder icke

mer över honom. Ty hans död var en död från synden en gång för alla, men hans liv är ett liv för Gud. Så mån ock I hålla före, att I ären döda från synden och leven för Gud, i Kristus Jesus» (Rom. 6: 7—11).

»Så haven ock I, mina bröder, genom Kristi kropp blivit dödade från lagen för att tillhöra en annan, nämligen honom, som har uppstått från de döda, på det att vi må bära frukt åt Gud. Ty medan vi ännu voro i ett köttligt väsende, voro de syndiga lustar, som uppväcktes genom lagen, verksamma i våra lemmar till att bära frukt åt döden. Men nu äro vi lösta från lagen, i det att vi hava dött från det, varunder vi förr höllos fångna; och så tjäna vi nu i Andens nya väsende och icke i bokstavens gamla väsende» (Rom. 7: 4—6).

»Så finnes nu ingen fördömelse (*κατάκριμα*, 'fällande dom') för dem som äro i Kristus Jesus. Ty livets Andes lag har i Kristus Jesus gjort mig fri ifrån syndens och dödens lag» (Rom. 8: 1—2).

»Jag för min del har genom lagen dött bort ifrån lagen, för att jag skall leva för Gud. Jag är korsfäst med Kristus, och nu lever icke mer jag, utan Kristus lever i mig; och det liv, som jag nu lever i köttet, det lever jag i tron på Guds Son, som har älskat mig och utgivit sig själv för mig. Jag förkastar icke Guds nåd. Om rättfärdighet kunde vinnas genom lagen, då hade ju Kristus icke behövt lida döden» (Gal. 2: 19—21).

»Så har lagen blivit vår uppfostrare till Kristus, för att vi skola bliva rättfärdiggjorda av tro. Men sedan tron har kommit, stå vi icke mer under uppfostrare. Alla ären I Guds barn genom tron, i Kristus Jesus; ty I alla, som haven blivit döpta till Kristus, haven iklätt eder Kristus» (Gal. 3: 24—27).

Dessa ställen — och flera till — visa med all önskvärd tydlighet, att Paulus' lära om lagen och »Kristusmystiken» höra samman. Paulus lär icke dels, att de troende dött med Kristus, dels, att de äro fria från lagen. Just därigenom att de dött med Kristus, äro de fria från lagen. Friheten från lagen kan icke enligt Paulus vinnas till ett lägre pris eller på något annat sätt. Liksom Paulus resonerar juridiskt just där han bekämpar lagen, så talar han ofta om att dö med Kristus, just där han vill inskräpa friheten från lagen. Och det är efter det ovan sagda helt naturligt.

Men hur kan detta gå ihop? Hur kan, menar man, Kristusmystiken, kristusreligiositeten sammankopplas med läran om friheten från lagen?

Hela denna frågeställning tyder på missförstånd. »Kristusmystiken»

är för Paulus också »lära». »Hållen före», »veten I då icke» äro uttryck, som Paulus gärna brukar i detta sammanhang. Det är för Paulus icke i första hand fråga om »upplevelse» utan om »faktum». Det är så, att Kristus dött för oss, det är så, att vi dött med honom, och ur dessa fakta följer, att det också är så, att alla gamla ordningar äro upphävida, att vi äro fria från lagen och synden och trældomen under världens makter. Och liksom Kristusmystiken också är »lära», så är »läran» om friheten från lagen icke helt lära, ett självständigt lärostycke. Åter måste det inskärpas, att friheten från lagen icke är en generell frihet, den existerar endast genom Kristus. Paulus lär inte: nu är lagen slut, utan »Kristus är lagens ände». Hade Paulus lärt att lagen nu generellt blivit upphävd, då bleve Kristusmystiken någonting alldeles vid sidan av denna lära. Men nu är det blott »i Kristus», som friheten från lagen är given. Att detta är Paulus' mening visar sig också däri, att han bredvid uttrycket »i Kristus» ställer uttrycket »i lagen». Antingen är man »i lagen» eller »i Kristus».

Men vad blir här av »rättfärdiggörelsen genom tron»? Detta uttryck har hittills icke berörts, och det kan ju med skäl väcka undran. När man hör talas om »Paulus och juridiken», går mångens tanke kanske först dit. Tron är ju ett centralt ord hos Paulus och »rättfärdiggörelse», *δικαίωσις*, är ett ord med juridisk färg. Ty detta ord betyder ju »frikännande» såsom också framgår av att det hos Paulus så ofta parallelliseras med »döma» och sådana ord. Liksom *κατάκριμα* ovan återgavs med »fällande dom» så kan ju *δικαίωσις* återges med »friande dom». Här ha vi alltså åter ett juridiskt färgat uttryck.

Att jag inte utgått ifrån dessa ord har emellertid särskilda skäl. Då skulle jag nämligen ha fått börja med de problem, som behandlats mest och där man ofta synes ha hamnat i en återvändsgränd, fått börja med att ta itu med en härva av olika åsikter och tolkningar. Det syntes mig lämpligare att ta upp tråden från ett annat håll och fästa uppmärksamheten på mer förbisedda ting, nämligen de juridiskt betonade axiom, som Paulus rör sig med och som ovan behandlats.

Men frågan om »rättfärdiggörelsen genom tron» och juridiken kan därför icke skjutas åt sidan. Här har ju också den juridiska, »forensiska», tolkningen gamla anor.

Efter vad ovan sagts är det ju uppenbart, att den juridiska tolkningen

inte kan avvisas såsom någonting för Paulus främmande. Tvärtom måste man säga sig, att denna tolkning skulle passa bra i stycket.

Men frågan är ju, vad man här menar. Människan, säger Paulus, blir rättfärdiggjord utan lagens gärningar genom tron. *Om* det här är fråga om rättegång, vad innebär detta? Till att börja med det, att människan, fastän hon är skyldig, blir frikänd. Denna sats är ju, ehuru formulerad i juridiska termer, uppenbarligen ett hån mot all rimlig rättegångsordning, enligt vilken den skyldige dömes och den oskyldige frikännes. Har Paulus avsett detta eller har han haft en annan mera resonlig tanke?

Att Paulus skulle velat göra sig till talesman för en godtycklig rättegångsordning kan efter vad som ovan sagts knappast vara fallet. Ännu omöjligare är det, att Gud skulle sitta som domare i en sådan rättegång, han, vars rättfärdighet för Paulus är ett axiom.

Vad kan då Paulus mena? En sak torde man kunna påstå med säkerhet. Paulus är av den övertygelsen, att, *om* Gud vill gå till rätta med människorna, kan icke en enda bestå. Det finns ingen rättfärdig, icke en enda (Rom. 3: 10 ff.). Alla stå med skuld och äro »utan ursäkt» (Rom. 1: 20, 2: 1), d. v. s. de ha inte bara brutit mot Guds vilja utan de ha också gjort det — mer eller mindre — »med berätt mod». Alla måste alltså dömas skyldiga och inte en enda frikännas. Men därmed är hela rättegångsförfarandet drivet ad absurdum. Samma problem möter ju emellanåt även i det vanliga rättegångsväsendet. Man kan inte fälla alla, som överträtt en lagbestämmelse, om överträdarna bli alltför talrika. Att ha en domstol, som endast avkunnar fällande domar, blir en absurditet.

Gud räknar därför enligt Paulus somliga som rättfärdiga, fastän de äro skyldiga. I stället för att förfara enligt rätt förfar han enligt nåd. Och dessa kategorier utesluta varandra. »Förtjänst» och »nåd» får man icke blanda om varandra (Rom. 4: 4 f.). Även här rör det sig om ganska allmänna principer. Om en människa blivit dömd för ett brott, kan hon dock kanske erhålla benådning. Men om hon inte har gjort sig skyldig till det brott, för vilket hon blivit dömd, utan blivit dömd olagligt, då vill hon icke ha nåd utan resning i målet och vädjar icke från lagen till nåden utan vädjar till lagen. Vill hon hålla sig till nåden kan hon få det, vill hon hålla sig till lag och rätt kan hon få det.

Men vad betyder då tron i detta sammanhang? I satsen: Människan blir rättfärdiggjord utan lagens gärningar av tro, har detta sista ord hit-

tills icke tagits i betraktande. Nu till slut komma vi inte ifrån det. Vad betyder tron i detta sammanhang?

Det kunde kanske vid första påseendet tolkas så, att rättegångsförfarandet blir bestående men att faktorn tro träder i stället för faktorn gärningar. Det skulle då fortfarande vara fråga om ett domstolsförfarande. Paulus uttrycker sig verkligen ibland så, att man får detta intryck. Gud räknar tron till rättfärdighet, d. v. s. tron träder i stället för gärningarna och får ersätta dem. Det skulle då gälla att i stället för gärningar prestera tro. Men då nådesvägen och trosvägen för Paulus uppenbarligen äro ett och detsamma, kan denna tolkning knappast vara den rätta. Att tro är att avstå från rättsvägen i den insikten, att man icke har något att vinna på att göra sin rätt gällande, och att i stället hålla sig till nåden och tro på den, som gör det, som man icke själv kan åstadkomma.

Det underliga är ju emellertid det, att Paulus det oaktat bevarar rätts-termerna. Rättfärdigheten måste på ett eller annat sätt komma till stånd. Detta får icke uppfattas såsom något tillfälligt återfall i lagreligionen. Kravet på rättfärdighet upphör icke. Tvärtom först hos de kristna får detta krav sin uppfyllelse (Rom. 8: 4).

Men detta innebär icke, att människan måste åstadkomma denna rättfärdighet. Gud skänker den. Det ser ut, som om Paulus ibland tänkte, att detta skulle ske inom rättegångens ram. Men någon rationell genomföring av denna tanke framför han icke, så att det synes rimligt och billigt, att Gud förfar så som han gör. Tvärtom betonar Paulus det paradoxala draget, vilket tydligast framträder i ordet, att Gud gör den ogudaktige rättfärdig (Rom. 4: 5). Egentligen är det ett förfarande, som ligger utanför rättsordningen, ett nådesförfarande, en benådning. Man får bara därvid hålla i minnet, vad en benådning är för någonting i en tid, som inte upplöser allt i subjektiva omdömen. En benådning är en verklig akt med en verklig innebörd, det är någonting som sker. Det är inte bara så, att en människa, som råkar ha högsta myndigheten i ett land, låter udda vara jämnt, utan genom benådningen lyftes den benådade ut ur utstöttheten in i den samhälleliga välsignelsen. Det förgångna är överstruket.

Så visar det sig alltså, att Paulus har ganska mycket att göra med juridiken. Men det är ingenting att skylta över. De axiom av juridisk karaktär, som Paulus utgår ifrån, visa hän på en verklig juridisk kultur.

Och när Paulus med lagen kämpar mot lagen, så är också detta ett utslag av sinne för rätten: Lag kan man icke ändra och icke upphäva på något annat sätt än lagligen. När han lär, att den kristne dött med Kristus, är också den pointen viktig, att den kristne genom denna död är rättsligen skild från lagen. Och slutligen, när Paulus talar om »rättfärdiggörelse av tro» rör han sig också då i juridiska banor, liksom när han ställer »lag» och »nåd» radikalt emot varandra.

Men det är också uppenbart, att de juridiska resonemangen hos Paulus icke äro självändamål. Han vill bryta staven över allt lagväsande i kyrkan. Men just därför, att han vill göra detta så grundligt som möjligt, vill han inte bara visa, att lagen de facto upphört att gälla utan att den de jure upphört att gälla.

DEN URKRISTNA NATTVARDEN OCH VÅR

AV KONTRAKTSPROSTEN, DOCENTEN NILS JOHANSSON, BORRBY

I.

Under debatten om avhandlingen vid prästmötet i Lund den 19—21 september 1944 användes av flera talare nästan som ett slagord uttrycket »de självklara förutsättningarna». Detta uttryck är en term, som präglats av Anders Nygren. Ehuru han använt den tidigare, var det väl först i ett föredrag vid Humanistiska vetenskapssamfundets tjugofemårshögtid 1943 han lämnade en uttömmande redogörelse för vad denna term vill uttrycka. Med stor skärpa visade han i detta föredrag de svårigheter för historikern, som skapas av de självklara förutsättningar, på vilka ett visst tidsskede eller en viss kulturepok bygger. Dessa självklara förutsättningar äro ej föremål för särskild uppmärksamhet eller för diskussion i de till oss bevarade historiska källorna. Just därför att de äro självklara, behöver man ej ta upp dem till behandling. De gälla för alla med det självklaras rätt. De äro som luften man inandas, som atmosfären, i vilken man lever.

För historikern, påpekar Nygren, ligger svårigheten däri, att han lever i en tid, som behärskas av helt andra självklara förutsättningar än den han söker förstå och skildra. Om han ej har ögonen öppna för denna svårighet, gör han sig skyldig till det fel, som kan kallas den principiella anakronismen och består däri, att han tolkar en gången tid icke utifrån dennas egna förutsättningar utan från den tids, som han själv tillhör.

Det behöver knappast sägas, att den svårighet, som skapas av de självklara förutsättningarnas växling under olika tidsskeden och kultur-epoker, blir särskilt stor för den historiker, som har urkristendomen till sitt forskningsobjekt. På intet annat område ha den tids idéer, som historikern själv tillhör, ett ens tillnärmelsevis så hårt grepp om honom som

på det religiösa. Ingenting vittnar tydligare om att så är förhållandet än den nytestamentliga exegetikens historia. Hur var det möjligt, att den nytestamentliga forskningen i mer än en mansålder kunde se och bedöma Jesustraditionen utifrån den s. k. liberala teologiens synpunkter utan att reagera mot den våldsamma omtolkning av källmaterialet, som härav blev följden? Eller hur kunde man komma till en sådan konsensus i fråga om det urkristna församlingsbegreppet, som man nådde fram till vid förra århundradets slut, enligt vilken Kyrkan uppstått på det viset, att enskilda människor, som förenats genom tron på Kristus, slutit sig samman till inbördes stöd och bildat lokalförsamlingar, vilka lokalförsamlingar sedan i sin tur slutit sig samman till en större konfederation? Svaret kan endast bli ett. Sedan man gjort sin egen tids humanitära och individualistiska åskådning till sitt religiösa ideal, var det omöjligt att nalkas urkristendomen med andra självklara förutsättningar än dem som hade skapats av detta ideal. De hade fått ett så hårt grepp om forskarna, att dessa ej sågo de oerhörda anakronismer, de gjorde sig skyldiga till.

Efter dessa påpekanden skola vi övergå till den speciella del av den nytestamentliga forskningen, som gäller nattvarden och nattvarfsfirandet. Bland de för urkristendomen självklara förutsättningar, varpå nattvarden och mer eller mindre markerat alla nytestamentliga utsagor om denna bygga, skola vi här taga fram tre. Den första och kanhända betydelsefullaste av dessa förutsättningar är den stora roll, som måltidsgemenskapen spelar i gammaltestamentlig och urkristen tid. Den andra är den för oss knappast längre gripbara och så gott som alldeles odefinierbara verklighet, som vi i brist på en bättre term söka återge med ordet symbol. En tredje självklar förutsättning, som ligger bakom alla urkristna tankar om nattvarden men i all synnerhet bakom de paulinska, är den föreställningsvärld, som funnit ett av sina uttryck i termen *σῶμα Χριστοῦ* och som vi med vårt individualistiska betraktelsesätt ha mycket svårt att riktigt fatta och leva oss in i. Sedan vi sett vad dessa förutsättningar innebära, skola vi söka konfrontera dem med vår egen tid och i någon mån gå in på de problem, som denna konfrontation framkallar.

2.

Redan ett ytligt studium av Gamla testamentet gör det uppenbart, att måltiderna i det gamla Israel hade en innebörd, som de icke ha i modern

tid. De skapade ett heligt förbund mellan dem som åto tillsammans. Då Josuas män i Gilgal träffade samman med de förklädda männen från hivéernas städer, hölls en måltid, som bestod av samma element som sedermera kommo att ingå i den kristna kultmåltiden, bröd och vin, och som åstadkom, att främlingarna upptogos i det utvalda folkets gemenskap. Ett förbund kunde naturligtvis ingås även på andra sätt, t. ex. genom en ed, men flera gammaltestamentliga ställen synas förutsätta, att måltiden var den förbundsskapande faktorn, medan eden blott tjänade till att bekräfta förbundet. På samma sätt som måltiden skapade gemenskap mellan människor skapade den en dylik mellan människan och gudomen. Förbundsmåltiden på eller vid Sinai är ett av de många exemplen härpå. Den innebär ju i första hand ett förbundsslut mellan folket och JHWH, även om den också bidrog till att sammansvetsa folket till en enhet.

Inom den israelitisk-judiska måltidsgemenskapens vida ram finnas åtskilliga drag, som på ett särskilt sätt ingå i nattvardens förutsättningar. Det må blott erinras om de döende patriarkernas avskedsmåltider, vilkas betydelse man var medveten om även i senjudendomen, och om påskalammsmåltiden, som innebar en åminnelse av JHWH:s stora frälsningsgärning med sitt folk. På Jesu tid framhövdes påskalammsmåltidens åminnelsekaraktär genom den s. k. påskhaggadan, som gick tillbaka på bestämmelserna i Ex. 12: 26 ff. och 13: 8, och som utgjorde en berättelse om uttåget. Med anledning av uttrycket »betryckets bröd» i Deut. 16: 3 såg man i det osyrade brödet en symbol för Israels lidanden i Egypten. Stort intresse har också den särskilt i Psaltaren framhävda föreställningen, att man vinner delaktighet av JHWH genom att dricka hans bägare. Det heter i Ps. 16: 4—5: »Jag skall icke offra deras drickoffer eller taga deras namn på mina läppar. JHWH är den andel jag fått genom arv och bägare. Du bevarar min lott.» Bakom detta ställe ligger den tanken, att man kan vinna gemenskap med eller delaktighet av gudomen lika väl genom att dricka dennes bägare som man kan vinna detta genom arv. Visserligen citeras detta ställe relativt sällan i senjudendomens litteratur, men detta förhållande kan ingalunda läggas till grund för antagandet, att den tanke det uttrycker icke var levande och betydelsefull i urkristendomen. Att den ligger bakom ett ställe som 1 Kor. 10: 21 och för övrigt bakom allt vad Paulus i detta kapitel säger om nattvarden, torde knappast kunna bestridas.

Viktigare än någonting annat, då det gäller att finna de självklara förutsättningarna för den urkristna nattvarden, äro dock idéerna om den messianska högtids- eller bröllopsmåltiden. Dessa idéer, som måhända kunna följas ända ned i förexilsk tid, synas ha haft en dominerande plats i de apokalyptiska kretsar i Galileen, varur Jesus och Jesuskretsen utgått. Mer än någonting annat har föreställningen om den messianska måltiden fått bestämma Jesu bildspråk.

Måltidsbilderna intaga en betydelsefull plats i evangelierna. Det må erinras om liknelserna om den stora bröllopsmåltiden, till vilken de först bjudna gästerna ej ville komma, om bröllopskläderna och om de tio jungfrurna. Från intet annat livsområde hämtar Jesus så många bilder och metaforer som från måltiderna. Han använde måltidsmotivet, då han i förtäckta ord talade om himmelriket, men han gjorde det också, då han i den intima lärjungakretsen förklarade Människosonens offertjänst till de mångas frälsning. Måltidsbilderna tjänade till att åskådliggöra, vad det innebar, att Jesus verkade bland människorna, men de fingo också ge konkretion och liv åt tanken på den högtid och glädje, som gudsríkets ankomst i härlighet skulle bringa Människosonen och hans utvalda. De som lämnade Jesu appell utan avseende voro gäster, som inbjudits men ej kommit. Den som visserligen lyssnat till appellen men ej gjort efter hans ord, var mannen utan bröllopskläder, som kastas ut från bröllops-salen. Vaksamhetens lön och försumlighetens straff framställes i bilder, hämtade från måltiderna. Den verkligt ödmjuke och pliktrogne är en tjänare, som gör tjänst vid bordet. Och innebörden i Människosonens ringhetsställning under hans jordeliv, i hans lidande och ställföreträdande död, omtalas på de få ställen, där detta beröres i synoptikerna, i från samma livsområde hämtade bilder. Allt detta gör det möjligt antaga, att Jesus och hans första lärjungar sett gudsríket som en messiansk högtids-måltid. Gemenskapen i detta mellan Människosonen och hans utvalda och mellan dessa inbördes har man sett som en måltidsgemenskap. Med Jesu verksamhet ha de dagar börjat, om vilka det heter i 1 Hen. 62: 14: »Andarnas Herre skall bo över dem, och de skola äta, lägga sig ned och stiga upp tillsammans med denne Människoson i all evighet».

De måltider, i vilka Jesus deltog, inneburo för de övriga bordsgästerna, att dessa levde i gemenskap med Människosonen och därmed hade del av den nya conens kraft. Berättelserna om att Jesus åt med publi-

kaner och syndare ha därför utan tvivel en mycket djupare mening än man vanligtvis ger dem. Man brukar säga, att de vilja markera skillnaden mellan Jesu inställning till vissa allmänt föraktade kategorier av Israels folk och fariséernas inställning. Men detta träffar säkerligen icke Jesu egentliga mening med bordsgemenskapen. Denna var icke att lämna en undervisning om ödmjukhet och människokärlek utan att draga syndare in i himmelriket genom att låta dem hålla måltid med den fördolde Människosonen. Att publikanerna och syndarna voro omedvetna om detta är tydligt, då de ju voro omedvetna om vem Jesus var. Men det betydde mindre. Liksom i den fördolde Människosons ord och kraftgärningar verkade i hans måltidsgemenskap med människorna himmelrikets dynamis.

Måltiderna ha från första stund bundit Jesus samman med lärjungarna och med alla han ville nå med sin appell i en helig gemenskap. De bidrogo till att uppenbara för dessa, vem Jesus var, och gjorde dem därigenom delaktiga i hans frälsning. Säkert är det betecknande för hela den urkristna synen på måltidernas innebörd, när det i berättelsen om Emmausvandrandarna säges, att dessas ögon öppnades, när han höll måltid med dem och bröt brödet. Att äta och dricka med Jesus, det innebar, att man var med om den himmelrikets högtidsmåltid, som börjat med den fördolde Människosons verksamhet. Den himmelske brudgummen var redan hos sina bröllopsvenner. Fastans tid var förbi. Den hade för Jesu utvalda ersatts av himmelrikets måltidsgemenskap. Att denna hade börjat redan här på jorden, hindrade naturligtvis ej, att den skulle nå sin fullkomning, först då gudsriket hade kommit i sin kraft, först då man fick sitta till bords med Abraham och Isak och Jakob.

Om man på detta sätt ställer in den urkristna nattvarden i den israelitisk-judiska måltidsgemenskapen och gör denna till den förnämsta av nattvardsfirandets självklara förutsättningar, innebär detta givetvis icke, såsom man understundom velat göra gällande, att nattvardens innebörd begränsas och att blott en av dess sidor, dess samfundsskapande karaktär, kommer till sin rätt. De som påstå detta göra sig skyldiga till en grov anakronism. De bedöma den urkristna måltidsgemenskapen utifrån nutida förutsättningar, utifrån vad måltiderna betyda i vår tid. Alla de många sidor i nattvarden, som påvisats och behandlats i historiska och systematiska arbeten, ligga i själva verket inneslutna i måltidsgemenskapen. Denna innebär som sagt icke blott, att de måltidsfirande människorna förenas

till en enhet. Den innebär på samma gång livsenhet med gudomen och delaktighet av dennas välsignelse. Allt som Paulus uttrycker med orden *κοινωνία τοῦ αἵματος τοῦ Χριστοῦ* och *κοινωνία τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ*, liksom allt som ligger i det hebreiska uttrycket *jwhh menat chälqi wekosi* (JHWH är den andel, jag fått genom arv och bägare) i Ps. 16: 5, inneslutes i måltidsgemenskapen. Då det gäller att bilda sig en uppfattning om vad denna innebär för vår förståelse av det äldsta nattvardsfirandet, får man naturligtvis icke utgå från termens betydelse i nutida svenskt språkbruk utan från den andliga verklighet i urkristen tid, som denna term vill vara ett uttryck för.

3.

Vi äro vana vid att härleda nattvarden helt från Jesu handling och ord i samband med utdelandet av brödet och vinet i den natt, då han blev förrådd. Enligt här framlagda synpunkt har den emellertid en mycket bredare grundval i Jesu verksamhet och en central ställning där från första början. Det har aldrig funnits en tid, då Människosonen verkade på jorden men ännu ej börjat fira nattvard med människorna. Detta utesluter dock icke, att sista måltiden har den allra största betydelse och att den präglat allt nattvardsfirande sen dess. Vad är då det nya, som Jesu sista måltid bringat?

Svaret på denna fråga kan sammanfattas sålunda: Vid sista måltiden förvandlade Jesus det brutna brödet och det i lärjungarnas kalkar hällda vinet till symboler för sin i döden sönderbrutna kropp och sitt för många utgjutna förbundsblod.

Som bekant har man tiderna igenom tvistat om vad Jesu tydningsord till brödet och vinet egentligen betyda. Å ena sidan har man hävdad, att Jesus identifierat måltidselementen med sin kropp och sitt blod och å den andra, att han ej ansett dem vara annat än vad vi i dagligt tal kalla bilder eller liknelser. Med all säkerhet har ett dylikt alternativ icke förelagat för Jesus och urkristendomen. Jesus grundar sina tydningsord på en självklar förutsättning, som icke föreligger nu, och som inte ens förelåg för de Fornkyrkans teologer, som först började reflektera över ordens innebörd. Vi återkomma till detta senare.

Nattvardselementen kallades härövan *symboler*. Denna term förekommer icke i Nya testamentet, men den verklighet den vill vara ett

uttryck för finns där överallt. Vi måste göra ett försök att närmare tränga in i denna verklighet och att historiskt förstå den. På förhand må sägas, att symbolen skiljer sig från den vanliga bilden därigenom att den ej såsom denna sistnämnda har till uppgift blott och bart att göra ett förhållande klart och åskådligt för tanken. På ett helt annat sätt än den vanliga bilden påverkar symbolen människans hela inställning och läge. Men symbolen har bildkaraktär i så måtto, att den aldrig kan identifieras med det som den symboliserar. Det må också redan här påpekas, att den verklighet vi kalla symbol är organiskt förenad med de urkristna föreställningarna om himmelriket och Människosönens hemlighet. Endast i förening med dessa kan den fullt förstås, även om den har sina förutsättningar och sina motsvarigheter i en del andra sammanhang på gammaltestamentlig och senjudisk mark. Det hebreiska *haddabar* (ordet) t. ex. har ofta en innebörd, som kommer den urkristna symbolens mycket nära. *haddabar* har mångenstädes i Gamla testamentet en gudomlig kraft att skapa, att levandegöra eller förhärda, att frälsa eller döma, som vi med vårt västerländska tänkesätt knappast kunna fatta utan att tala om ett slags energimättad, gudomlig substans. Någon verklig motsvarighet till detta på icke-semitiskt område föreligger ej. Där man trott sig finna en sådan, t. ex. inom vissa stoiska riktningar, har det utan tvivel förelegat semitiskt inflytande.

Om vi tänka oss dessa gammaltestamentliga idéer om *haddabar* knutna till vissa bilder, få vi en ganska god utgångspunkt för ett inträngande i de synoptiska liknelsernas väsen. Då man frågar någon — ett barn eller en vuxen —, varför Jesus talade till människorna i liknelser, får man nästan undantagslöst samma svar: för att de bättre skulle kunna förstå honom. Liknelserna fattas som illustrationer i Jesu tal och anses ha till ändamål att göra detta tydligare och mera lättillgängligt. Fastän ett dylikt svar för de flesta ter sig som alldeles självklart, är det icke desto mindre oriktigt. Det står ju i uppenbar strid med vad Jesus själv säger om liknelsernas mening: »Då sade han till dem: Åt eder är Guds rikes hemlighet given, men åt dem som stå utanför meddelas alltsammans i liknelser, för att de med seende ögon skola se, och dock intet förnimma, och med hörande öron höra, och dock intet förstå, så att de icke omvända sig och undfå förlåtelse» (Mark. 4: 11—12).

Detta till synes dunkla Jesusord blir fullt begripligt, om man å ena

sidan beaktar vad härovan sagts om *haddabar* i Gamla testamentet och å den andra, att himmelrikets och Människosonens hemlighet bestämmer alla Jesu ord och handlingar. Varför kunde han ej använda egentligt tal till Galileens folk? Därför att endast Fadern i himmelen ägde rätt att uppenbara den fördolde Människosonen för de utvalda. Endast liknelsen kunde bevara hemligheten och på samma gång uppenbara den i rätt tid för dem som Fadern i himmelen ville uppenbara den för. Jesu liknelser blevo verktyg i Faderns hand till att uppenbara himmelrikets och därmed den fördolde Människosonens mysterium. Men att få del av denna uppenbarelse, det är i evangelierna alltid detsamma som att vinna delaktighet av frälsningen. Det är denna liknelsernas innebörd att vara medel för mysteriets uppenbarande och för frälsningen, som ger oss anledning att skilja dem från bilder i vanlig mening och att benämna dem symboler.

Endast om man fått upp ögonen för den verklighet i urkristendomen vi kallat symbol, kan man fullt begripa vad som berättas om Jesus och den syrofeniciska kvinnan i Mark. 7: 24—30. De för oss nästan anstötliga orden i Jesu svar, då han talar om barnen, brödet och hundarna, komma i ett annat ljus, så snart man sett, att dessa ord tillhöra en symbolkrets, som intar en mycket central plats i urkristendomen, den symbolkrets, som hör samman med den messianska måltiden. Dessa ord höra till mysteriespråket. För den som hade öron till att höra avslöjade de himmelrikets och Människosonens hemlighet. Så visade sig vara fallet med kvinnan. Hennes svar, som omedelbart an knyter till Jesu symboliska ord, bära vittne om detta. För henne hade Fadern i himmelen uppenbarat, att Jesus var den som skänkte livsbrödet, eller kanhända, att han var livsbrödet. Matteus har därför fullkomligt riktigt förstått den markianska berättelsens intentioner, då han talar om tro hos kvinnan. Hennes förståelse innebar långt mer än att hon vann klarhet över vissa förhållanden. Den satte henne i en helt ny relation till Människosonen. Så hade symbolerna blivit det medel, som förlänade henne delaktighet av himmelrikets kraft, av dess gåvor.

Ett annat exempel på symboler lämnar berättelsen om fottvagningen i Joh. 13. Att vi här ha att göra med en liknelsehandling, som skall belysa Jesu maning till människorna att tjäna varandra, är uppenbart. Detta framgår bl. a. av hans ord i v. 15: »Jag har givit eder ett föredöme, för att I skolen göra såsom jag har gjort mot eder». Men det är

fråga om någonting mer än detta. I v. 7 antyder Jesus, att handlingen har en djup innebörd, som Simon Petrus då icke förstår, men som framdeles skall gå upp för honom. Då lärjungen vägrar att låta Jesus två hans fötter, får han svaret: »Om jag icke tvår dig, så har du ingen del med mig». Handlingen skulle alltså ej blott ge lärjungarna en djupare insikt i Jesu hemlighet. Därigenom att den gav honom denna insikt, satte den honom också i en ny relation till Människosonen.

Sedan man en gång fått upp ögonen för den realitet i urkristendomen, som vi givit namnet symbol, kan man näppeligen undgå att dit hänföra också nattvardselementen. Brödet och vinet gjordes vid sista måltiden av Jesus till symboler för hans kropp, som inom kort skulle sönderbrytas i döden, och för hans blod, som snart skulle utgjutas för många och bli det nya förbundets grundval. Därigenom blevo de medel i den himmelske Faderns hand att för de måltidsfirande uppenbara himmelrikets djupaste hemlighet, Människosonens ställföreträdande lidande och död och det nya förbundet i hans blod. Att genom deras förmedling ställas inför och fatta denna hemlighet, det innebar också att bli delaktig av dess gåva. Då de nattvardefirandes ögon öppnades för Människosonens verk, vunno de samtidigt del av frälsningen i detta och upptogos i det nya förbundet.

4.

En tredje självklar förutsättning, varifrån den urkristna nattvarden måste förstås, är den som funnit ett av sina mest pregnanta uttryck i termen $\sigma\omega\mu\alpha \text{ Χριστοῦ}$ (Kristi kropp). Denna förutsättning präglar mer eller mindre tydligt allt som i vårt Nya testamente har relation till den heliga måltiden, även om det blott är hos Paulus, som den direkt och klart kommer till synes. Bland paulinerna är det framför allt det första brevet till korintierna som kommer i fråga. Detta beror icke endast därpå att Paulus här talar om nattvarden. I detta brev är det genomgående temat, det som aposteln ständigt kommer tillbaka till, synden mot Kristi kropp. Söndringen och partistriderna i församlingen, otukten, missförhållandena vid gudstjänsterna och de gemensamma måltiderna, allt detta ställes in under en och samma synvinkel.

Vad betyder då Kristi kropp för Paulus? Vilka föreställningar dölja sig bakom denna term? I en kort uppsats är det icke möjligt att lämna

någon utförligare redogörelse för detta invecklade problem eller för forskningen på detta område. Här kan endast i största korthet lämnas några huvudfakta, angående vilka man för närvarande synes ha nått en viss grad av samstämmighet.

Först och främst må det framhållas, att termen Kristi kropp möter i endast *en* bemärkelse hos Paulus. Den har icke en betydelse i ett sammanhang och en annan betydelse i ett annat. Den betecknar överallt *Kristus med sin Kyrka*. Paulus har aldrig på samma sätt som vi kunnat skilja mellan den Jesu kropp, som sönderbröts i döden, hans härlighetskropp och Kyrkan. Dessa tre storheter bilda för honom en ouplöslig enhet. Då man understundom försökt att skilja mellan Kristi förhärlicade kropp å ena sidan och Kyrkan, Kristi »mystiska» kropp å den andra, och härvid talat om två olika verkligheter, som ej få förblandas, så har man härigenom på förhand spärrat vägen för varje djupare inträngande i paulinismen och framför allt för varje förståelse av apostelns nattvardsuppfattning. Paulus har aldrig kunnat tänka sig Kristus utan Kyrkan, lika litet som han har kunnat tänka sig Adam utan den mänsklighet, vars stamfader och huvud denne är, eller Abraham utan det Israel, i vilket denne patriark ständigt lever. Kyrkan är enligt Paulus just den uppståndne och förhärlicade Kristus sådan han möter här på jorden.

Vad detta betyder, att Kristi kropp alltid står i samma bemärkelse hos Paulus, blir kanhända i någon mån klarare, om vi tillämpa vårt påstående på trenne ställen i 1 Kor., där uttrycket $\sigma\omega\mu\alpha$ förekommer, och där det vid första påseendet kan tyckas, som om det står med mer eller mindre olika betydelse. Det första av dessa ställen är 10: 16—17: »Välsignelsens kalk, över vilken vi uttala välsignelsen, är den icke en delaktighet av Kristi blod? Brödet, som vi bryta, är det icke en delaktighet av Kristi kropp? Eftersom det är ett enda bröd, så äro vi, fastän många, en enda kropp, ty alla få vi vår del av detta ena bröd.» Kan ordet $\sigma\omega\mu\alpha$ i v. 16 och 17 ha alldeles samma betydelse? Man har ofta fattat ordet $\sigma\omega\mu\alpha$ i den senare versen såsom syftande blott på Kyrkan. Nattvarden ses här, har man menat, blott som ett slags social handling, som sammansvetsar de troende inbördes, utan att det är något direkt tal om en förening med Kristus. Men om detta är riktigt, så faller v. 17 helt ut ur sammanhanget. Den blir en digression från ämnet. Om däremot uttrycken »Kristi kropp» i v. 16 och »en enda kropp» i v. 17 betyda alldeles detsamma,

d. v. s. Kristus med sin Kyrka, så går den sistnämnda versen utomordentligt väl in i sammanhanget.

Det andra stället vi skola taga fram är 11:29: »Den som äter och dricker utan att fälla rätt dom om kroppen (d. v. s. utan att taga hänsyn till Kristi kropp och till vad den kräver), han äter och dricker en dom över sig». Kyrkobibeln har som bekant översatt det dunkla, sammanträngda uttrycket $\mu\eta\ \delta\iota\alpha\kappa\rho\acute{\iota}\nu\omega\nu\ \tau\omicron\ \sigma\omega\mu\alpha$ med »utan att göra åtskillnad mellan Herrens lekamen och annan spis». Även om denna översättning ej är omöjlig ur rent språklig synpunkt, erbjuder den dock de största svårigheter.¹ Tyngst synes mot densamma väga det förhållandet, att för Paulus är, såsom 1 Kor. 11 bevisar, varje församlingsmåltid en nattvard, där man omöjligan kan skilja på Herrens kropp och profan spis. Paulus har i detta hänseende alldeles samma uppfattning som urkristendomen i övrigt. 1 Kor. 11:29 blir begriplig, endast om man låter $\tau\omicron\ \sigma\omega\mu\alpha$ här ha den betydelse det har på övriga ställen i paulinerna, d. v. s. Kristus med sin Kyrka. Den synd mot Kristi kropp, som Paulus enligt vad sammanhanget visar har för ögonen, är oenigheten i församlingen och de av partisönderingen föranledda missförhållandena vid måltiderna.

Det tredje ställe, som här skall behandlas, är 11:24, där aposteln återger Jesu tydningsord till brödet. Man torde kunna anse det mer än sannolikt, att han även här tolkar ordet $\sigma\omega\mu\alpha$ efter sina idéer om Kristi kropp. Somliga forskare ha velat göra gällande, att han har hämtat termen just ifrån tydningsordet. Även om man finner detta mindre sannolikt, behöver man knappast betvivla, att $\sigma\omega\mu\alpha$ i det traderade Jesusordet för Paulus har hela den innebörd, som denna i paulinismen så betydelsefulla term eljest har. Tydningsordet till det sönderbrutna brödet, som upprepades vid varje församlingsmåltid, drog givetvis tanken till Kristi förnedringskropp, till den kropp, som sönderbröts i döden på korset. Men enligt Paulus är det just denna i döden sönderbrutna förnedringskropp, som genom Guds gärning, genom uppståndelsen, förvandlats till Kristi härlighetskropp. Detta framgår bl. a. av vad han i Fil. 3:20—21 skriver om det kristna hoppet: »Vi äter hava vårt medborgarskap i himmelen, och därifrån vänta vi ock Herren Jesus Kristus såsom Frälsare, vilken skall så förvandla vår förnedringskropp, att den bliver lik hans härlig-

¹ För ett närmare utförande av detta liksom mycket annat i denna artikel hänvisas till författarens större arbete *Det urkristna nattvardsfirandet*, Lund 1944.

hetskropp — genom den kraft, varmed han ock kan underlägga sig allt». Det är visserligen här tal om den kristne och ej om Kristus, men av flera ställen framgår, att aposteln tänker sig en långt gående likhet dem emellan i fråga om uppståndelsen. Denna kontinuitet eller rättare sagt den identitet mellan förnedringskroppen och härlighetskroppen, som Fil. 3: 20—21 förutsätter, sammanhänger därmed att τὸ σῶμα för Paulus betecknar hela människan, hela *personligheten*. Den står därför på intet vis i strid med apostelns starka betonande av att »kött och blod» icke kunna ärva Guds rike och att detta förgängliga ej kan vinna oförgänglighet. Den förhär- ligade Kristus var i ingen mån en jordisk varelse, men han var ändå densamme som levat härnere under sin förnedringstid. Hans σῶμα var visserligen förvandlad men den var ej utbytt, skulle man kanske kunna säga vid ett försök att förklara, hur Paulus föreställer sig vad som skett. Det har redan förut betonats, att Kristus av Paulus icke kan tänkas utan sin Kyrka, varken i sin förnedring eller i sin härlighet, lika litet som Adam kan tänkas utan mänskligheten eller Abraham utan sitt folk.

Det har visats, att σῶμα Χριστοῦ alltid betyder Kristus med sin Kyrka, i vilket sammanhang det än förekommer i paulinerna. Vi skola nu göra ett försök att tränga litet djupare in i den nattvardsfirandets självklara förutsättning, som Kristi kropp-idéerna utgöra och som man lika nödvändigt måste beakta vid ett historiskt utforskande av den urkristna nattvarden som måltidsgemenskapens och symbolernas innebörd. Att vi ha så svårt för att kunna göra detta, beror framför allt därpå att vi sedan århundraden äro bundna av en annan självklar förutsättning, som helt utesluter den som Paulus och urkristendomen i övrigt utgår ifrån. Vårt tänkande är bundet av ett individualistiskt betraktelsesätt, som är Nya testamentet alldeles främmande. Vår djupt rotade individualism gör det synnerligen svårt för oss att kunna gripa och förstå den realitet, som uttryckes med termen Kristi kropp, liksom de nytestamentliga bilder, som åskådliggöra det andliga såsom något organiskt helt.

När vi tänka på Adam, föreställa vi oss honom som en individ liksom vilken som helst annan människa, och denna vår föreställning påverkas knappast, om vi tänka oss honom som mänsklighetens stamfader. Så gör icke Paulus. Han kan ej i sin föreställning skilja honom från den mänsklighet, i vilken han såsom stamfadern alltfort lever. Enligt semitisk åskådning lever en släkt, en stam, ett folk eller hela mänskligheten i stam-

fadern. Detta liv innebär bland annat, att de efterkommande ha del i allt, vari han har del. Genom Adams fall kom förbannelsen i form av döden över alla människor. Detta tänkte man sig icke närmast ske på det viset, att Gud straffade mänskligheten för Adams synd. Ännu mindre tänkte man sig, att människorna hade del i förbannelsen, därför att de ärvt de onda anlagen från sin stamfader. Helt enkelt därför att mänskligheten levde i stamfadern Adam, var den också delaktig av hans förbannelse. På samma sätt som mänskligheten i Adam levde Israels folk i sin stamfader Abraham och hade del av de löften han mottagit och den välsignelse han hade samlat.

Fullt analoga med dessa tankar om Adam och Abraham äro de urkristna tankarna om Kristus, den nya mänsklighetens eller Kyrkans stamfader och huvud. Då en människa genom dopet inlemmats i $\sigma\omega\mu\alpha$ Χριστοῦ, den andliga enhet, som utgöres av Kristus med sin Kyrka, drages hela hennes existens in i Kristi existens, liksom hon genom födseln drages in i Adams. Den kristne tänkes icke på ett bildligt utan på ett reallt sätt vara med i Jesu vid ett bestämt historiskt tillfälle genomgånga lidande, död och seger över döden och därigenom vinna delaktighet av detta. Man kan också uttrycka det på ett annat sätt: den troende var innesluten i Kristus, då denne dog på Golgata och då han vann segern över döden. En motsvarighet till dessa tankar möter oss i Hebr. 7: 9—10, där det berättas om den ännu ej födde Levi, att han var med Abraham och gav tionde, när patriarken och Melkisedek möttes.

Ju mer man tränger in i den självklara förutsättning för det urkristna nattvardsfirandet, som idéerna om Kristi kropp utgöra, desto mer uteslutes varje möjlighet att tala om något slags transubstantiations- eller konsubstantiationslära i paulinerna. Det är omöjligt, att Paulus kunnat tänka sig någon förvandling av brödet och vinet i nattvarden till Jesu kropp och blod eller att han fattat Jesu kropp och blod som något slags andligt stoff, som på ett mer eller mindre realistiskt sätt delgives människan samtidigt med måltidselementen. Den innebörd, som Kristi kropp har för Paulus, omöjliggör en identifiering av denna med nattvardsbrödet. Kristi blods välsignelse ligger däri, att det en gång utgjutits för många på Golgata. Man får ej del av denna välsignelse genom att på ett eller annat vis dricka blodet, men väl genom att vid drickandet av välsignelsens kalk komma i måltidsgemenskap med den levande Herren, som en gång låtit

det utgutas. Och då man i nattvarden äter det välsignade brödet, vinner man genom måltidsgemenskapen en allt djupare delaktighet i den kropp, som utgöres av Kristus med sin Kyrka.

5.

Vi ha i det föregående sökt belysa tre viktiga sidor i urkristendomens föreställningsvärld. Vi ha sett den stora och vittomfattande roll, som måltidsgemenskapen spelar. Därefter ha vi kunnat konstatera, att symbolerna voro de viktigaste medlen i Guds hand till att uppenbara himmelrikets mysterium för människan och därigenom göra henne delaktig av frälsningen. Slutligen ha de idéer behandlats, som funnit ett av sina mest pregnanta uttryck i det paulinska talet om Kristi kropp. Då man insett, att man därigenom ställts inför tre av de viktigaste självklara förutsättningar, varpå den urkristna nattvarden bygger, blir denna relativt lätt att historiskt förstå. Ett klart ljus faller över den. Källornas motsägelser visa sig till stor del vara skenbara eller möjliga att förklara. Den nytestamentliga nattvardssynen blir förunderligt enhetlig. Men ett nytt, ödesdigert problem av praktisk religiös art framträder samtidigt med stor skärpa. De förutsättningar, som voro självklara för dem som i urkristen tid firade nattvard, äro allt annat än självklara för oss. Hur skall då nattvarden kunna vara detsamma för oss som den var för våra kristna bröder i det första århundradet? Härei ligger det stora, utomordentligt viktiga problemet.

Vad måltidsgemenskapen beträffar, finns det ännu folk på jorden, för vilka den kan ha samma djupa religiösa betydelse som för den första lärjungakretsen. Det väckte stort intresse, då f. d. missionären, kyrkoherden Gustaf Österlin vid det förut nämnda prästmötet i Lund lämnade en redogörelse för nattvardens förutsättningar på det missionsfält, där han verkat. Österlin yttrade bl. a.:

»Det kan möjligen vara av intresse att höra vissa erfarenheter från en kristen miljö, som kan sägas vara parallell till den urkristna, nämligen missionsfältet, i detta fall Kina. Erfarenheterna därifrån äro för mig ett direkt belägg för att framställningen av nattvarden såsom måltidsgemenskap har sin giltighet icke blott beträffande den urkristna församlingen. Den har fortfarande sin giltighet, där icke en västerländsk nattvards-

dogmatik med dess förutsättningar blivit en förhandsbelastning, som skymmer nattvardens ursprungliga och egentliga karaktär eller förskjuter perspektivet. Vad det i urkristendomen är fråga om, är ju människans trosgemenskap med Gud eller — och det är ju i grunden detsamma — en personlig gemenskap med den uppståndne och levande Herren Kristus. Denna gemenskap måste här i tiden hava en jordisk gestalt, om den skall vara en verklighet, och där den uppståndne och levande Herren *är* en verklig realitet, där tager den personliga gemenskapen med honom spontan och naturligt gestalt, förutom i börens samtal, just i måltiden såsom det mest personliga. Jag har aldrig hört någon kristen kines fråga, vad nattvarden skall tjäna till. Den kommer som något självklart, liksom det är självklart, att alla nattvardsberättigade vid en gudstjänst deltaga i nattvarden.

Vidare är det så därute, att man ursprungligen inte möter någon spekulering över elementen. Det är givet, att Herrens sista måltid där som annorstädes bestämmer måltidens utformning, men jag har firat nattvard tillsammans med kinesiska medkristna under samma andaktsstämning, när vi knäföllo vid en vanlig altarrund och hade oblater och vin av traditionellt slag, som missionären anskaffat, och när vi föllo på knä på ett jordgolv ute i en kinesisk bystuga och använde riskakor, som kineserna själva köpt i en butik i närheten, och vanligt kinesiskt risvin, som är vitt till färgen. Ingen funderade över någon skillnad. Det är måltidens handling, som är det väsentliga. Det påminner mig om att det bröd, som vår Herre själv bröt på kvällen i Emmaus, säkerligen icke var påskmåltidens osyrade bröd. Det är måltidsgemenskapen, det är fråga om. Jag mötte icke några transsubstantiationsfunderingar eller över huvud några spekulationer över elementen, där icke missionären gett anledning till sådana, men väl en spontan övertygelse om och upplevelse av den korsfäste och uppståndne och levande Herrens reella närvaro, och det är denna Herrens reella närvaro, som ger nattvardens dess innebörd med alla de motiv, som vi förmå uppfatta och mottaga. Jag lärde mig därute att sätta orden »Salig är den som får bliva bordsgäst i Guds rike» som överskrift över femte huvudstycket, och det är med igenkännandets glädje, som jag har funnit detta bekräftat och vetenskapligt motiverat.»

Detta Österlins yttrande bestyrker vad som sagts om måltidsgemenskapen som en av den urkristna nattvardens självklara förutsättningar,

samtidigt som det framhäver det praktiskt religiösa problemet. För oss är nattvarden ej så självklar som för Kinas kristna. Måltiderna utlösa icke bland oss utan vidare en rad associationer, av religiösa känslor, av längtan och förhoppningar, såsom de gjorde i apostolisk tid. Det profana livet har lagt ett tjockt lager av damm över allt detta. Visserligen kan en högtidsmåltid även hos oss ha en prägel av stor helgd. Den kan skapa gemenskap mellan människor. Men på det stora hela taget har sekularisering och profanering nedrivit allt, som skulle kunna tjäna som grundval för en omedelbar förståelse av nattvarens Kristusgemenskap. Härtill kommer ännu en svårighet. De fromma i vår tid pläga icke se himmelens salighet under bilden av en högtidsmåltid. Uppenbarelsebokens gudstjänstbilder ha en mera omedelbar makt att sätta evighetslängtans strängar i dallring. Ett ord som Upp. 19: 9: »Saliga äro de som äro bjudna till Lammets bröllopsmåltid» har för oss mindre färg och liv än ett annat ord i samma bok: »Därför stå de inför Guds tron och tjäna honom, dag och natt, i hans tempel» (7: 15).

Och dock är det säkerligen icke omöjligt att på nytt levandegöra den urkristna måltidsgemenskapen och därmed, åtminstone i någon mån, återvinna en av nattvarens ursprungliga förutsättningar. Liksom på andra områden, där avståndet i rum och tid mellan Bibelns värld och vår tydligt framträder, måste både förkunnelse och undervisning lägga sig betydligt mera vinn om att lämna de nödvändiga historiska upplysningarna än som brukar vara fallet. I nattvardsundervisningen bör det rika bibliska material tagas fram, som visar, hur man ingick ett heligt förbund med den, vars bröd man åt, och hur man sen urminnes tid fick del av gudomen genom att vara med i hans heliga måltider. Det rika bildmaterial i Nya testamentet, som hämtats från måltiderna, är ännu så gott som outnyttjat i nattvardspredikan. Och av stor vikt är, att de urkristna bilder, som höra samman med tanken på den messianska måltiden, åter få en plats i de kristnas evighetslängtan. Det eskatologiska motivet, som mer än något annat satte sin prägel på Fornkyrkans nattvardsfirande, måste nödvändigtvis åter få komma till sin rätt.

Vårt nattvardsfirande måste, både i förkunnelse och undervisning, framställas som den direkta fortsättningen på den måltidsgemenskap med Kristus, som började redan i Galileen och efter ett kort avbrott återupptogs efter hans uppståndelse. Det som gör att denna måltidsgemenskap

innebär detsamma i vår tid som i urkristendomen är Kristi reala närvaro. Då han är närvarande och håller måltid med oss, gör han oss delaktiga av samma himmelrike och samma frälsning som han gjorde den första lärjungakretsen delaktig av, när han i synlig gestalt höll måltid med den. Det har från visst håll gjorts gällande, att vår nattvard bättre skulle motsvara den urkristna, om den fick mera karaktär av en verklig måltid. Ett dylikt resonemang torde ha ganska litet fog för sig. Kyrkans nattvardsliturgi, som omramar den heliga måltiden, avskiljer denna från allt det profana, som vilar över våra verkliga måltider, och koncentrerar det hela kring det förhållandet, att den levande Herren kommer för att hålla måltid med de sina.

Man har understundom inom den lutherska kristenheten under anknytning till termen realpresensen sökt lansera en lära om Herrens närvaro i nattvardselementen, som i själva verket icke är någonting annat än en i förhållande till den romerska förgrovad transsubstantiationslära. Den romerska läran om transsubstantiationen är ju som bekant intimt knuten till mässoffretanken, som gör nattvarden till ett kultdrama, ett oblodigt upprepande av Kristi försoningsoffer på Golgata. Då man nu inom lutherdomen lämnat mässoffret och ställer kommunionen i trängre bemärkelse, d. v. s. ätandet och drickandet, i nattvardsfirandets centrum och samtidigt lokaliserar Herrens närvaro till de konsekrerade elementen, hamnar man i en nattvardslära, som för de flesta måste te sig som en underevangelisk materialism. Hur en dylik lära än bedömes, återger den i varje fall icke Nya testamentets nattvardssyn. Säkert är också, att den icke anknyter till några självklara förutsättningar hos nutidens människor, som kunna träda i stället för dem, på vilka den urkristna nattvarden byggde, och som kunna ge den heliga måltiden nytt liv för vår generation.

6.

Större svårigheter än i fråga om måltidsgemenskapen möta kanhända, då det gäller att för nutiden levandegöra det urkristna nattvardsfirandets andra självklara förutsättning, den verklighet, som ligger bakom termen symbol. Man torde kunna säga, att hela den föreställningsvärld har försvunnit, som utgör den egentliga bakgrunden till och förutsättningen för Jesu handling med brödet och vinet och hans tydningssord till dem vid

påskalammsmåltiden i Jerusalem. Medan man överallt i den antika världen mer eller mindre väl förstod måltidsgemenskapens innebörd, visste man endast på ett relativt begränsat område, vad en levande symbol var. Om det kan sägas, att de härövan berörda gammaltestamentliga föreställningarna om *haddabar*, om gudsordets kraft och verkan, knappast förstodos på icke-semitisk mark, gäller detta i än högre grad om de urkristna symbolerna. Dessa äro ju på ett mycket intimt sätt knutna till himmelrikets och Människosönens mysterium, och där man icke visste vad detta var, kunde nattvardselementen och deras tydningsord ej anknäta till någonting självklart hos de måltidsfirande.

Ett även för vårt problem betydelsefullt förhållande har påvisats av professor Albert Wifstrand. I sin installationsföreläsning 1935 »Grekisk och modern prosastil», som något utökad tryckts i boken »Tider och stilar», påpekar han den grekiska prosans fattigdom på metaforer. Hos Thukydidens äro dylika så sällsynta, att man blir förvånad, när man finner en, hos Herodotos stå de mest i anföranden, som uppträdande främlingar hålla, och även hos den temperamentsfulle Demosthenes äro de synnerligen få. Aristoteles talar om denna grekernas försiktighet med metaforer och lämnar i viss mån en motivering för den. Att detta drag i prosan har samband med grekernas hela läggning och sätt att tänka, torde man nog kunna påstå. Det ligger i öppen dag, att de bibliska skrifternas många metaforer och liknelser givit anledning till mycket missförstånd på grekiskt område. Wifstrand säger härom: »De hedniska grekernas ovana vid metaforer kom dem ofta att missförstå bibeln; Origenes måste ideligen inskräpa mot hedningen Kelsos, att det och det bibelordet är bildligt menat, och Kelsos finner ofta bibelns kroppsliga uttryckssätt grova och vulgära. Å andra sidan drev det bibliska bildspråket de kristnade grekerna, som också hade svårt att fördra de sinnliga uttrycken om Gud och den himmelska världen, allt längre i allegoriernas snår, såsom man kan se hos den betydelsefulle platoniserande mystiker som går under namnet Dionysios Areopagiten» (sid. 30).

Wifstrands här i korthet refererade framställning ger ett starkt intryck av huru skilda i tänke- och uttryckssätt de båda världar voro, som möttes, när evangeliet kom ut på grekisk mark. Om man där hade svårt att komma tillrätta med de bibliska bilderna överhuvud, var man givetvis ännu mer främmande och oförstående för den verkliga innebörden i det

slag av bilder, vi kallat symboler. Hur skulle man förstå tydningsorden med deras εστιν? För alla de nytestamentliga författare, som återge dem eller som tala om nattvarden, är symbolen otvivelaktigt en levande realitet, men så snart man på icke-semitisk mark börjat spekulera över ordens innebörd — och detta har säkert börjat ske mycket tidigt —, har man ej haft någonting annat att välja på än identitet eller vanlig bild. Då man valt det förstnämnda alternativet, har man säkerligen från första stund använt sig av de västerländska substanskategorierna i sin nattvardsdogmatik. Att i källorna påvisa, var detta först kan spåras, är mycket svårt, då man ej med full visshet kan avgöra, vad uttrycken betyda. Ju mer man lyckas tränga in i fjärde evangeliets bildspråk, desto mindre benägen blir man, att hos Ignatios och Justinus se någon annan nattvardssyn än den nytestamentliga. Dessa båda leva troligen lika mycket som Johannes-evangeliets författare i den judiska föreställningsvärlden och förstå lika mycket som han det bibliska bildspråket och symbolerna. Men vägen hän mot transsubstantiationsläran har utan tvivel öppnats, så snart dörren till symbolernas värld blivit stängd. Det är ett märkligt förhållande, att nämnda lära så sent utformats och blivit dogm. Kanhända hade man inom Kyrkan en känsla av att man inte längre följde Bibelns väg. Men den enda återstående väg, som stod till buds, syntes ännu oriktigare. Om man i elementen ej såg något annat än vanliga bilder, förlorade nattvarden omedelbart någonting centralt och omistligt. Man kan därför möjligen våga det påståendet, att nattvarden räddades därigenom att man valde den väg, som ledde fram till transsubstantiationen, i stället för den ännu farligare, som Zwingli i sinom tid skulle komma att gå.

Även om det kan vara svårt att för nutidens människor åter göra den urkristna symbolvärlden levande, är det säkerligen icke omöjligt. Men för att så skall kunna ske, måste uppenbarelsbegreppet befrias från den intellektualistiska förträngning det nu fått. För oss har uppenbarelse kommit att bli ungefär detsamma som meddelande av kunskap i religiösa ting. Man hör ofta sägas, att Kristus är icke blott gudsuppenbarare utan frälsare. Vore han blott gudsuppenbarare, skulle han ej vara annat än en lärare eller profet. Ett dylikt åtskiljande av Kristi funktion som gudsuppenbarare och frälsare är främmande för Nya testamentet. Det vilar på en intellektualistisk syn på uppenbarelsen, som ej har något med urkristendomen att göra. Då Paulus i Gal. 1: 16 säger, att Gud täcktes i

honom uppenbara sin Son, menar han icke, att denna uppenbarelse blott betydde ny klarhet, ny religiös kunskap. Uppenbarelsen är för Paulus en Guds mäktiga gärning, ett ingripande i hans liv, som frälste honom från syndens och dödens makter. Och då Jesus enligt Matt. 16: 17 prisar Simon salig, därför att Fadern i himmelen uppenbarat den fördolde Människosonen för honom, får uppenbarelsen ej fattas blott som meddelandet av en ny klarhet. Den är en Guds handling med Simon, som gjorde honom deläktig av saligheten. Om man ej behåller denna nytestamentliga syn på uppenbarelsen i sikte, kan man icke alls förstå ett ord som t. ex. Joh. 17: 3: »Och detta är evigt liv, att de känna dig, den ende sanne Guden, och den du har sänt, Jesus Kristus». Men har man en gång levt sig in i den, kan man inte gärna säga, att nattvarden förlorar sin egentliga betydelse, om elementen göras till »endast» symboler. Det blir då utan vidare klart, att ett dylikt tal ej utgår från den nytestamentliga synen på uppenbarelsen utan från ett modernt västerländskt, intellektualistiskt förträngt uppenbarelsbegrepp.

Vid ett klarläggande av vad symbolen i urkristen mening betyder, kan man ofta taga de bibliska utsagorna om ordet och dess verkningar till utgångspunkt. De kunna relativt lätt förstås. Predikan och undervisning ha, åtminstone i viss utsträckning, alltid hållit nämnda föreställningar levande. Inom nästan alla kristna läger förstår man ordets verkningar, dess makt att väcka och skapa avgörelse, att oroa och trösta, kort sagt dess makt att vara ett verktyg i Guds hand till människans frälsning. Från denna utgångspunkt är det lätt att övergå till en förklaring av vad symbolerna äro. Bland dessa äro de synoptiska liknelserna lättast att förstå. Deras innebörd och mening klarlägges med hjälp av det i nutida predikan och undervisning nästan helt undanskymda Jesusordet i Mark. 4: 10—12. Från liknelserna skilja sig nattvardselementen i tvenne hänseenden. De äro icke ord utan föremål. Och den hemlighet, som de äro medel i Guds hand att uppenbara och vars frälsande makt de förmedla, ger dem vidare deras egenart. Denna hemlighet är Människosonens ställföreträdande lidande och död för människornas skull och det nya förbundet i hans blod. Vid klarläggandet av hur nattvardssymbolerna uppenbara denna hemlighet kan åminnelsemotivet, som starkt betonas varje gång de s. k. instiftelseorden läsas, lämna en värdefull hjälp.

7.

Man kan icke med någon som helst rätt påstå, att urkristendomens uppfattning av måltidsgemenskapens och symbolernas innebörd har sin grund i en oriktig syn på verkligheten eller att den omöjligen kan accepteras av en människa i vår tid, därför att den står i strid med vad som för henne under alla förhållanden måste te sig som sanning. Den kan alls icke jämföras med t. ex. den bibliska världsbilden, som genom de astronomiska forskningsresultaten blivit omöjlig att fasthålla vid. Tvärtom förhåller det sig så, att när man en gång levt sig in i denna uppfattning, framgår det tydligt, att den innehåller mycket, som det måste räknas som en stor förlust att vi förlorat. I och med att vi gjort denna förlust ha viktiga sidor av den andliga verkligheten blivit skymda för våra blickar. Alldeles detsamma kan sägas om åtminstone det väsentliga av den för urkristendomen självklara förutsättning, som ligger till grund för de paulinska idéerna om Kristi kropp. Då denna självklara förutsättning för något århundrade sedan utträngdes av det individualistiska tänkesätt, som nu gått oss helt i blodet, så innebar detta helt visst icke, att en fördom ersattes av en sannare och mera verklighetstrogen syn på tillvaron. I många hänseenden var förhållandet tvärtom det rakt motsatta.

Nivelleringen av det ensidigt individualistiska betraktelsesättet har i själva verket pågått sedan lång tid tillbaka på åtskilliga livsområden. Detta gäller framför allt om de profana. Den sociologiska forskningen i dess olika grenar har med allt större skärpa visat i huru hög grad samhället utgör en organisk enhet. Biologien, ärftlighetsforskningen och andra till samma grupp hörande vetenskaper ha låtit oss klart se, hur fast inlemmad i släktet och släktena individen i verkligheten är. På det profana området har ju reaktionen mot individualismens fördomar ofta tagit sig formen av ett kollektivistiskt betraktelsesätt, som varit både på gott och ont. Säkert är emellertid, att vår generation på olika sätt tvingats inse, att mänskligheten dock hör samman och utgör en enhet. Vi ha fått erfara, vilka ödesdigra följder det för med sig, då man i teori och praktik förnekar detta faktum.

På det religiösa området — och detta gäller framför allt de evangeliska kyrkorna — är det ännu långt kvar, innan det individualistiska tänkesättets fördomar brutits. Detta är här synnerligen djupt rotat. Det

sitter mycket fast. Att så är fallet, beror till stor del därpå, att man ej kan tänka sig någon annan motsats till den religiösa individualismen än någonting analogt med den profana kollektivism, vars verkningar vår generation fått så många skrämmande erfarenheter av. Men de urkristna idéer om Kristi kropp, som den religiösa individualismen trängt tillbaka, äro något helt väsensskilt i förhållande till den kollektivism vi möta i det profana livet. På den kristna religionens mark är individualismens motsats icke en motsvarande kollektivism utan gemenskapen i Kristus, den gemenskap, som varje skrift, ja, varje mening i vårt Nya testamente har som en av sina självklara förutsättningar. Såsom bland andra Åke Ström i sin avhandling »Vetekornet» med skärpa betonat och utförligt visat, upphäver denna gemenskap ingalunda individens personlighet utan låter den i stället komma fullt till sin rätt. I Kristi kropp har varje lem sin egenart och sin speciella funktion. Endast därigenom att så är fallet kan organismen leva och tillväxa.

För nattvardslivet i de evangeliska kyrkorna har det haft en ödesdiger inverkan, att den förutsättning ej längre är någonting självklart, som ligger bakom idéerna om Kristi kropp. Mer än något annat har detta förhållande förorsakat, att det mångenstädes för en så tynande tillvaro. Den religiösa individualismen erbjuder ingen förutsättning för ett nattvardsliv. Först när det står klart för människan, att hon icke under några förhållanden kan vara kristen på annat sätt än som en lem i Kristi kropp, i Kristus med sin Kyrka, förnimmer hon ett verkligt behov av den församlingens gemensamma tillbedjan, som alltid funnit sin höjdpunkt i nattvarden, där hon vid brödets mottagande hör orden »Kristi kropp, för dig utgiven». Först när det blivit klart för henne, att hon är en från trädet avhuggen gren, som snart förvissnar, i samma stund som hon överger församlingsgemenskapen, blir det henne omöjligt att undvara det ständiga fördjupande av delaktigheten i Kristi kropp, som nattvardsfirandet innebär. Var och en som har förkunnelse eller kristendomsundervisning till sin uppgift måste göra klart för sig, att nattvarens ställning i vår Kyrka i hög grad beror på om de urkristna idéerna om Kristi kropp åter kunna göras till en självklar förutsättning för nutidens kristna. Att övervinna det individualistiska tänkesättets fördomar är en lika nödvändig som svår uppgift. Den kan icke genomföras på en dag, knappast under en generation. Men den får icke anses hopplös. Och huru paradoxalt det än kan

låta, är det ett faktum, att den nivellering av det individualistiska tänkesättet, som pågår på det sociala och på andra profana områden, och icke minst den ödesdigra och allt människovärde nedbrytande kollektivism, vari man mångenstädes hamnat under reaktionen mot individualismen, *kan* komma Kyrkan till godo. Den *kan* bidra till att öppna människornas ögon för vad som är den enda verkliga räddningen ut ur den genom individualismen skapade isoleringen: gemenskapen i Kristus.

Under sin strävan att åter göra de urkristna tankarna om Kristi kropp till en självklar förutsättning inom Kyrkan måste nattvardsförkunnelsen ständigt klargöra, vad som är synd mot Kristi kropp. Här kunna första Korintierbrevets lärdomar omedelbart komma till användning och göras fruktbarande. Varje andlig isolering betyder, att en lem i kroppen är dömd att förtvina och dö. Och varje söndring inom Kyrkan innebär nu som i urkristen tid, att Kristus delas. Hans kropp slites sönder. Denna verkan åstadkommes av de enskilda kristnas isolering och inbördes oenighet i de enskilda församlingarna. Nattvardsfirandet hindras eller fördärvas därigenom på samma sätt som i Korint. Och än värre är det med den isolering och den söndring i stort, som förekommer mellan de olika kristna samfundet, och som tiderna igenom varit den svåraste synden mot Kristi kropp. De ekumeniska strävandena inom Kyrkan komma helt visst att vinna nytt liv och ny kraft i samma mån som de urkristna idéerna om Kristi kropp åter bli en av nattvardens självklara förutsättningar.

OM UPPHOVSMÄNNEN TILL BÖNBOKEN 1552 OCH KATEKESEN 1567

AV LEKTOR JOHAN PALMÉR, LUND

Bönboken 1552 beskrives av Isak Collijn i Sveriges bibliografi II, sid. 191 f. Innehållet fördelar sig på tre huvudavdelningar: böner till katekesen (bl. 11 a—55 a), böner till Kristi pinas historia (bl. 55 a—134 b) samt böner vid skilda tillfällen (bl. 135 a—175 a). Härtill kommer så ett företal om rätta sättet att bedja. Om författaren yttrar Collijn, att bönboken någon gång gått under Olavus Petris namn, »med vilken rätt torde väl först en grundlig litterär-kritisk undersökning kunna avgöra» (sid. 192). Sigfrid Estborn, som underkastat frågan en ny undersökning i sitt arbete Evangeliska svenska bönböcker sid. 144 f., medger ock, att »det urval böner, som boken innehåller, är . . . sådant, att det synes kunna vara gjort av Olaus Petri», och han »finner heller ingenting, som direkt behöver motsäga antagandet, att han är dess författare» (sid. 157). Dock synes enligt Estborn hypotesen om Olavus Petris författarskap ej kunna upprätthållas, då bönbokens utgivare icke känner till dennes översättning av Luthers Fader vår-parafras från år 1519 eller i varje fall icke tänkt på att begagna sig av den utan översätter den tyska texten på nytt, vilket Estborn anser vara ett tungt vägande argument emot teorien om Olavus Petri som bönbokens upphovsman. »Därtill kommer, att Olaus Petri dog redan i april samma år boken utkom, vilket visserligen icke behöver omöjliggöra antagandet, att han ombesörjt dess utgivande eller åtminstone samlat dess böner, men onekligen synes det mest sannolikt, att den härstammar från någon annan» och då i första rummet från ärkebiskopen Laurentius Petri. Denna hypotes skulle styrkas därav, att boken utgivits på kunglig befallning. Hærtill anmärker Hilding Pleijel, som recenserat Estborns arbete i Svensk teologisk kvartalskrift 6 (1930) sid. 80 f., att det argumentet, att utgivaren

av 1552 års bönbok icke använder Olavus Petris översättning av Luthers Fader vår-parafra, icke väger så tungt, då även botpsalmerna i den svenska mässan år 1531 uppträda i annan version än i »Een nyttwgh vnderwijsning». Ej heller det faktum, att Olavus Petri dog redan i april 1552, samma år som bönboken utkom, är avgörande, då vissa skäl tala för att det utkommit en tidigare, nu förlorad upplaga av bönboken före Olavus Petris brytning med konungen. Om man antager, att Laurentius Petri är utgivaren, har man enligt Pleijel svårt att förklara, varför denne år 1544 först ombesörjt en form av bönbok, så 1552 en annan form för att 1567 återgå till den första formen. »Frågan om författarskapet till 1552 års bönbok torde därför alltjämt stå öppen.» Pleijel utgår tydligen från att Catechismus-bönboken av år 1544 och 1567 utgivits av Laurentius Petri. — Bönboken 1552 har icke upptagits i sammelopplagan av Olavus Petris skrifter.

Frågan om vem som utgivit katekesen av år 1567 har varit föremål för en vidlyftig diskussion. Resultatet av denna sammanfattas av Isak Collijn så ¹: »Med all sannolikhet är Laurentius Petri den svenska katekesöversättningens upphovsman, om än vissa omständigheter kunna tyda på ett samarbete med brodern Olavus». Sedan detta skrivits, har frågan ånyo upptagits av Kjöllersström i Kyrkohistorisk årsskrift 1931. Kjöllersström räknar med en katekesedition av år 1537, som innehållit endast själva textorden i ett sammanhang (catechismus canonicus). Den skulle vara redigerad av Olavus Petri på grund av att texterna genomgående stå i beroende av dennes skrifter. Instiftelseordens formulering avviker ock väsentligt från den, som Laurentius Petri givit dem i mässan av år 1541 och som han försvarat i »Dialogus om then förvandling som medh messonne skedde» av år 1542. Denna äldsta katekesupplaga skulle ha tillkommit i anslutning till ett kyrkomöte 1537. Den motivering Kjöllersström framlägger förefaller hållbar, och den bekräftas ock av den detaljerade jämförelse mellan textorden i katekesen och i Olavus Petris skrifter, som gjorts av Gillis Hedlund i Nysvenska studier 1932.

Kjöllersström går emellertid vidare och hävdar, att även den fullständiga katekesen, som utom de samlade textorden även innehåller textorden tillsamman med Luthers förklaringar, kan ha översatts av Olavus Petri, och han framdrager vissa formuleringar och fria översättningar, som

¹ Sv. bibliografi II, sid. 348.

kunna tyda härpå. Även på denna punkt sekunderas han av Hedlund, som också finner det troligt, att Olavus Petri översatt katekesen av år 1544, men liksom Kjällerström framhäver han, att någon säker slutsats ej kan dragas av det föreliggande materialet. I själva verket är översättningen av Luthers förklaringar tämligen ordagrann med smärre avvikelser i anslutning till Olavus Petris tidigare formuleringar. Dessa avvikelser äro dock icke större, än att de kunna ha gjorts av en med Olavus Petris formuleringar förtrogen person. Katekesförklaringar tillhöra den form av litteratur, inom vilken en litterär tradition lätt uppstår. Endast om språket även i övrigt hänvisar till Olavus Petri, kunna de överensstämmande formuleringarna ha verkligt bevisvärde.

Resultatet av de senaste forskningarna blir sålunda i viss mån motsägande. Då Pleijel hävdar, att bönboken av år 1552 är ett verk av Olavus Petri, förutsätter han i sin motivering, att det är Laurentius som översatt Catechismus-bönboken av år 1544 och 1567. Kjällerström och Hedlund söka däremot göra troligt, att katekesutläggningarna i samma bok stamma från Olavus Petri. Om den därtill anslutna bönboken yttra de sig ej, men det är a priori sannolikt — och det bekräftas också av språktypen — att utgivaren översatt både katekespartiet och bönboken. I saknad av historiska källor torde man icke med rent historiska metoder kunna komma längre, och med enbart litterära jämförelser kan man på sin höjd ge sannolikhetsbevis. Språkformen ger bättre besked, då det är lätt att konstatera vissa konstanta olikheter mellan Olavus Petris och broderns språkform både i ortografi, ordval, ordform och syntax.

I det följande skall företagas en jämförelse mellan å ena sidan bönboken 1552 och å andra sidan katekesutläggningarna och den därtill anslutna bönboken 1567 i språkligt hänseende. Av bönboken 1552 medtagas därvid endast inledningen och de två första huvudavdelningarna fram t. o. m. blad 122. Inledningen är enligt Estborn original av utgivaren, under det att flertalet böner äro mer eller mindre fria översättningar eller bearbetningar av tyska texter. Ordagrann är översättningen aldrig. Även om den som i Fader vår-parafrasen är »tämligen trogen», så ha dock även i denna vissa avsiktliga och betydelsefulla utslutningar gjorts, särskilt i 4:de och 6:te bönepunkterna.¹ Översättaren har sålunda övat

¹ Estborn, anf. arb., sid. 151 f.

kritik mot den tyska texten och tankegången i denna. Till en del böner ha icke några förlagor kunnat påvisas. Hela tillvägagångssättet erinrar mera om Olavus Petris sätt att bearbeta eller fritt översätta sina tyska förlagor än om Laurentius Petris mera ordagranna översättningsmetoder. Då tredje huvudavdelningen icke medtages vid jämförelsen, beror det på att stora delar av den ordagrant övertagits från Catechismus-bönboken. De partier, som direkt översatts för bönboken 1552 och sålunda icke finnas i Catechismus-bönboken, följa tämligen ordagrant den tyska texten utan avsiktliga uteslutningar. Detta gäller enligt Estborn Tree böner til then helgha trefaldigheet och hela Fader vår-parafrasen i denna avdelning, vilken nästan ordagrant återger Luthers Fader vår-parafras av år 1519. De tre böner, som översatts från Ein Betbüchlein für allerley gemein anliegen har jag ej haft tillfälle att jämföra med den tyska texten, och Estborn säger ingenting om översättningarnas trohet, vilket väl får tydas så, att det icke finns några från innehållets synpunkt väsentliga olikheter mellan den tyska och den svenska texten. Detta kan tyda på att de översatts av annan person med annan översättningsteknik än de två första huvudavdelningarna. Exempel från dessa böner sammanföras till en grupp och sättas vid jämförelsen in i schemat.

Vid ortografisk jämförelse mellan tryckta texter böra först sådana stavningar elimineras, som tillkommit först vid tryckningen och sålunda icke funnits i författarens manuskript. I detta fall är det lätt att urskilja dessa former genom att jämföra exempelvis Sielenes tröst 1537 med upplagan 1552. I den senare ha normaliseringar ägt rum i anslutning till Gustav Vasas bibel. Sålunda ha formerna *iagh*, *migh*, *tigh*, *sigh* införts för *iach*, *mich*, *tich*, *sich*, stavningen *effter* för *epter*, *wår* för *wor*, *begära* för *begiera*, vartill komma en del mera tillfälliga ändringar. Former av denna art måste naturligtvis undanhållas.

1. En påtaglig skillnad mellan Olavus Petris och broderns ortografi är den, att den förre nästan uteslutande använder stavningen *lk*, *nk* och *rk*, den senare därjämte i stor utsträckning *lck*, *nck* och *rck*.¹ Enstaka ändringar på denna punkt kunna naturligtvis ske vid tryckningen. Så har exempelvis skett vid omtryckningen av Sielenes tröst 1552, men de äro mycket fåtaliga. Om *ck* uppträder i större omfattning, måste det därför ha tillhört manuskriptet. I bönboken 1552 finns i de två första

¹ Natan Lindqvist, Arkiv f. nord. filol. 52, sid. 140.

huvudavdelningarna endast två sådana skrivningar: *Tenck* 2 a, *skencket* 31 b. Detta stämmer helt med Olavus Petris språkbruk. I de för den tredje avdelningen översatta bönerna träffas däremot: *tanckar* 129 b, *tencke* 155 b, *tenckia* 129 a, *mörcker* 125 b, *stercker* 131 b, *werck* 125 b, *werckar* 125 b. — Katekesen 1567 har: *Hwilcken* C 5 b, *fördrencket* C 1 b, *folck* A 1 a, C 2 a, D 4 b, *starck* B 1 a, *styrcker* B 5 b. — Bönbok 1567: *skenck* D 8 b, *betenckia* D 8 a, *betenck* E 4 b, *tencke* E 1 a, *tenck* F 2 b, *tanckar* E 2 a (2 ggr), *krancheet* F 6 b, *ienstafolck* A 8 b, *ungfolcke* B 1 a, B 3 b, *starcks* D 8 b, *starckheet* G 5 b, *sterck* F 6 b, *försterck* F 5 b, *mercker* E 7 b, *werck* D 7 b, F 4 b, F 6 b, *handawerck* F 4 b, *styrckia* v. E 8 a, F 2 a, *styrckia* sbst. F 4 a, *styrckete* D 6 b. Det finns ingen anledning att antaga, att dessa skrivningar tillkommit vid tryckningen. I de böner i bönboken 1552, som övertagits från Catechismus-bönboken, är stavningen av dessa ord med ett par undantag densamma i båda böckerna. Hade *ck* tillkommit vid tryckningen, skulle man dessutom väntat likformighet i hela bönboken 1552. Stavningen med *ck* utgör sålunda ett starkt stöd för att de partier, i vilka *ck* förekommer, nedskrivits av Laurentius Petri, under det att de partier, i vilka det endast förekommer ett par gånger, icke gärna kunna härstamma från honom. Däremot kunna de mycket väl ha skrivits av Olavus Petri.

2. Det relativa adverbet *ther* följes i Olavus Petris språk i regel icke omedelbart av preposition i satser med utsatt subjekt. Hans normala och mycket vanliga konstruktion föreligger i följande exempel, som hämtats från hans bok om Saligheten: »at man skulle haffua tuctan, lärdom, lagh och straff med menniskiomen, *ther* sådana ond art skulle *med* förtaghas och späkias» (O. Petris Samlade skrifter II, sid. 451: 13). Endast om satsen saknar subjekt, skriver han: »Een lijten boock *ther vthi* forclarat warder hwar igenom menniskian får then ewigha salighetena» (Titelbladet till boken om Saligheten). Laurentius Petri skriver tvärtom åtminstone i sina skrifter från 1550-talet och senare i regel *ther medh*, *ther vthi* även i satser med utsatt subjekt, t. ex. »een . . . troghen hielpersko, *ther medh* Gudh them inghen deel hadhe låtit fattas» (Oeconomia christiana sid. 16), »en . . . kierleek . . ., *ther vthi* huarken troo heller bestondighet vara kan» (därs. sid. 22), »*Ther aff* then iemmeren tå kommit haffuer» (Kyrkoordningen utg. av E. Färnström sid. 27), »*Ther aff* ock theras fördömelse wexer så mykit större» (därs. sid. 50). Endast undantagsvis

använder han Olavus Petris typ, t. ex. »*ther* the medh *theras* folck *uthi* vara skulle» (Krönikan sid. 87).

I Bönbok 1552 användes i inledningen och i avd. 1 och 2 Olavus Petris normaltyp inalles 14 ggr, under det att Laurentius Petris typ förekommer endast en gång. Det heter sålunda: »Een Bönebook, *ther* hela Catechismus . . . *vthi* författat är» (Titelbladet), »ena litzla Bönebook *vthsat*, *ther* monga böner *vthi* beslutas» (Inl. B 1 a), »Tijdheböcker . . . *ther* doch fögho gagn *haffuer medh* folgt» (Inl. B 1 b), »at iag . . . icke så älskat tigh som migh borde, *Ther* iagh itt ewigt helwete *med* förtient *haffuer*» 4 b m. fl. Den motsatta typen föreligger endast i: »*Ther med* iagh må beståndande bliffua, til ewigh tijd» 84 a.

Katekesen använder Laurentius Petris uttrycks sätt. Satstypen föreligger dock i katekespartiet endast en gång: »Någhra sententier eller scriffter för allahanda Stand, *ther aff* hwar och en må *haffua* een åminnelse» D 1 a, och i bönboken två gånger: »*Ther medh* han *haffuer* j sinnet dragha oss ifrå Troonne» D 7 b, »*ther medh* han oss ifrå tijn helgha ord aff skreckia wil» E 6 b. Exempel av Olavus Petris typ saknas. Exemplet pekar i samma riktning som fördelningen av stavningar med *k* och *ck*.

3. Utmärkande för Olavus Petris språk äro passivformer av typen »*gudh haffuer* i mong stycke *försmädat wordet*», »*ther* noghra swåra och dråpeliga handlingar med förbund eller annat *haffua giorda wordet*» (Een predican emot the gruffueliga eedher) i andra satser än hypotetiska villkorssatser. Typen lever i våra dagar kvar i dialekterna och har i dessa nordlig spridning. Den är vanlig i Olavus Petris skrifter men är i litteraturspråket för övrigt sällsynt. Professor Ture Johannisson, som undersökt typen i större sammanhang, meddelar i ett snart utkommande arbete, att i hans material från reformationstidens svenska litteratur förekomma inalles 64 exempel på den, och av dessa stamma 53 från Olavus Petri, endast 11 från andra skrifter. Laurentius Petri använder den någon gång, t. ex. en gång i Kyrkoordningen 1571 (sid. 164 i Färnströms upplaga). I Bönbok 1552, som ej ingår i Johannissons material, finns den inalles icke mindre än 7 gånger i inledningen och avd. 1 och 2. I avd. 3 liksom i katekesen 1567 saknas den. Exemplet i bönboken 1552 äro: »alle andre . . . *haffua holpne wordet*» Inl. A 4 b, »... *haffuer wordet förhörder*» 75 b, »tu *hade* then hela nattena *offuer*, illa *trachterat wordet*» 77 a, »Så *haffuer* jw tu . . . *wordet* med spott och spee, *förd och förwijst*

jfrå then ena til then andra» 81 b, »huru ömkeligha *haffuer* med tigh *handlat wordet*» 84 a, »Tu som ... *hade ... wordet spikat* widh korset» 113 b, »... *haffua ... ther til regerade wordet*» 122 b. Som ställningen i litteraturspråket är, talar den talrika användningen av denna passivform avgjort för att Olavus Petri är författaren. Laurentius Petri torde vara helt utesluten. Dess frånvaro i katekesen och i sista delen av bönboken 1552 går å andra sidan väl ihop med tanken, att det är ärkebiskopen, som ombesörjt dessa.

4. Olavus Petri är i litteraturen nästan den ende, som återger den äldre tyskans *alldieweil* med *all then tijdh* i st. f. *alldenstund*. I fornsvenskan är uttrycket ej antecknat, och i Svenska Akademiens ordbok och dess arkiv finns endast ett exempel, som ej är hämtat från O. Petris skrifter. Det förekommer i Gustav I:s registratur för år 1524. Hos O. Petri är ordet vanligt. Då det i bönboken 1552 förekommer icke mindre än fyra gånger, Inl. A 4 b, bl. 89 b, 93 b, 116 b, är det därför i och för sig ett tämligen säkert bevis på att de delar, i vilka det användes, verkligen ha översatts av Olavus Petri. Laurentius Petri använder det aldrig i hela sin omfattande produktion. Det finns ej heller vare sig i avdelning 3 av bönboken eller i katekesen.

5. Som kausal konjunktion använder O. Petri i regel sammanställningen *epter thet*, mera sällan det enkla *epter*.¹ Laurentius Petri föredrar tvärtom det enkla *epter* framför *epter thet*. I hans skrift om Wigdawatn finns sålunda *epter* 6 ggr, *epter thet* endast 2 ggr. I andra skrifter kan proportionen vara en annan, men *epter* dominerar alltid mer eller mindre. Bönboken 1552 följer i detta hänseende O. Petri med 23 *effter thet* mot endast 5 exempel med *effter* i inledningen och de två första avdelningarna. I tredje delen finns i de partier, som icke övertagits från bönboken 1544, endast två exempel, båda med enbart *effter*. Av dessa är dock endast det ena bevisande, då *thet* kan ha utelämnats, för att icke två *thet* skulle stöta samman: »*Efter thet onda giffuer oss anfectning*» 134 a. I själva katekesen 1567 finnas inga exempel, men i bönboken träffas *effter* 5 ggr, *effter thet* likaledes 5 ggr, vilket stämmer bättre med Laurentius' än med Olavus' språkbruk.

6. Som koncessiv konjunktion använder O. Petri i regel *än thå* eller *än thå at*, endast undantagsvis *ändoch*,² Laurentius Petri föredrar där-

¹ Se Natan Lindqvist, Reformationstidens bibelsvenska, sid. *93.

² Se Natan Lindqvist, anf. arb., sid. *97.

emot *ändoch* framför *än tå*. I Wigdawatn finns sålunda *än tå (at)* endast 5 ggr gentemot *ändoch (at)* 7 ggr, och i senare skrifter är proportionen till förmån för *ändoch* ännu större. I bönboken 1552 förekommer i inledningen och de två första avdelningarna *än tå* 12 ggr, *ändoch* endast en gång (bl. 65 a). I katekesen saknas dylika satser, i bönboken 1567 brukas endast *ändoch*: *Endoch* E 7 b, *ändoch* E 7 b, vilket pekar i riktning mot Laurentius, under det att bönboken 1552 följer Olavus' språkbruk.

7. Prepositionen *med* utbytes i Laurentius Petris språk mycket ofta mot *sampt medh* (ty. *sampt mit*). Olavus Petri skriver aldrig *sampt medh*. Bönboken 1552 har liksom O. Petri alltid enbart *med*, katekesen däremot jämte *medh* även *sampt medh* B 3 b (motsvarande *sampt* i Luthers text) och bönboken 1567 likaledes *sampt medh* E 5 a, E 5 b, F 3 b (2 ggr).

8. Plur. till *thetta* heter i O. Petris språk i regel *tesse*, sällan *thenna*. Denna senare form finns i Människans ärliga skapelse endast två gånger.¹ Laurentius Petri däremot använder under 1550-talet jämte *tesse* i mycket stor utsträckning även *thenna*. I *Oeconomia christiana* (1559) träffas denna form 8 ggr. Följande former i katekesen visa sålunda hän på Laurentius Petri: *thenna orden* C 5 a, C 5 b, *thenna Bodhen* B 1 a (2 ggr), *thenna Budhen* A 8 b och i bönboken *thenna ord* E 4 b. I bönboken 1552 saknas dylika former i enlighet med O. Petris språkbruk.

9. Pronomenet *sådan* är i O. Petris språk i regel oböjt och har där formen *sådana*. Endast undantagsvis förekommer formen *sådant*.² Laurentius däremot har både *sådana*, *sådan* och *sådant*. Bönbok 1552 följer som vanligt O. Petri och har former som *itt sådana sinne* 104 b, *sådana straff* 99 a, *sådana* 'sådant' 85 a. Endast en gång träffas *sådant* 85 a. I katekesen förekommer däremot *sådant* både i själva katekesen B 6 b och i bönerna D 8 a, E 2 b, vilket visar mot Laurentius Petri.

10. Bland reformatorerna är O. Petri den ende, som använder de lågtyska formerna *open* 'öppen' och *openbar* 'uppenbar'. De återfinnas i början av Bönbok 1552: *open* Inl. A 4 a, *openbarliga* Inl. B 1 b, *openbarligha* 13 a. Laurentius Petris form är *vppenbar*. Denna införes även i bönboken från bl. 18: *vppenbara* 18 b, *vppenbarat* 18 b, *vppenbarelse* 25 a, *vppenbarliga* 28 a, 54 a, *vppenbarligha* 89 b. Utbytet kan ha skett

¹ Se utförligare härom mina Undersökningar i Olavus Petris språk, III, sid. 139, 155, 185. LUÅ. N.F. Avd. 1. Bd 35. Nr 2 (cit. Undersökn.).

² Se Undersökn., III, sid. 131.

i anslutning till bibelns språkbruk, liksom O. Petris form *grätt* 54 b från bl. 55 utbytes mot *greet*: *greet* 55 b (2 ggr), 76 a, *greeto* 93 b, som också äro bibelformer och tillhöra Laurentius' språkbruk. De kunna härstamma från redaktören (se nedan).

11. Pingstdagen kallas i Bönbok 1552 *Piendsaga dagh* 122 a. I litteraturspråket är O. Petri praktiskt taget den ende, som använder denna form, om man får tro excerpterna i Svenska Akademiens ordboksarkiv.¹ Utom från O. Petris skrifter finns där endast ett exempel på denna form från 1596. Laurentius Petris form är *Pingesdagha dagh*. Formen *Piendsaga* utgör sålunda ett starkt indicium för att partiet härstammar från Olavus Petri.

12. Från katekesen och den därtill fogade bönboken kunna ytterligare följande ordformer anföras, som icke kunna härstamma från Olavus Petri men som tillhöra Laurentius' normala språktyp och sålunda vittna om att det är han, som ombesörjt utgivandet av denna: *Påuel* 'Paulus' C 1 b, C 2 a,² *truldom* A 5 b,² *Scrifftermål* C 2 a (2 ggr), C 3 b, E 2 a, E 8 a, *alstädhes* E 2 a. Från tredje delen av Bönbok 1552 kan anföras *uthu* 130 a, 156 a, som också är Laurentius Petris form. O. Petri skriver *Paulus*, *trolldom*, *Scrifftemål* (Saml. skrifter II, sid. 334), *allestadz*, *vthur*. En sammansättning som *vngfol(c)ke* i katekesen (A 5 a, B 1 a, B 3 b) eller ett ord som *wårdnad* i konkret betydelse (*alla mina wårdnader* E 1 a) harmoniera också bättre med Laurentius' än med Olavus' språkbruk. I varje fall äro de icke belagda hos honom.

på sidstone katekesen B 7 b (2 ggr) tillskriver Hedlund (anf. arb. s. 186) O. Petri. Det är riktigt, att O. Petri använder denna form, men den är hos honom sällsynt. Hans normala uttryck är *på thet sidzsta*. Laurentius Petri använder däremot formen *på sidstone* minst lika ofta som *på thet sidsta*. Då formen förekommer i katekesen, hänvisar den därför snarare till Laurentius Petri än till brodern.

Resultatet av den språkliga jämförelsen kan sammanfattas sålunda. Av bönboken 1552 härstamma inledningen och de två första huvuddelarna från Olavus Petri. Den tredje huvuddelen däremot bär Laurentius Petris prägel. Denna oenhetlighet kan förklaras genom bokens tillkomst-historia. Som Collijn och Pleijel antytt, finns det vissa skäl, som tala för

¹ Se K. G. Ljunggren i Mejerbergs arkiv, 4, sid. 138.

² Se Undersökn., III, sid. 129.

att det utkommit en tidigare, nu förlorad upplaga av bönboken. Denna upplagas omfång känna vi ej, men med hänsyn till den påvisade språkliga motsättningen mellan delarna 1 och 2 och del 3, kan man förmoda, att den första upplagan endast innehållit inledningen och de två första huvuddelarna och att denna upplaga ombesörjts av Olavus Petri. Denne dog i april samma år, som den nya upplagan trycktes, varför han icke själv kunnat ombesörja denna. Efter brytningen med konungen intog han ej heller samma ledande ställning inom kyrkan som förut, varför utgivandet omhänderhafts av ärkebiskopen själv. Denne har därvid tillagt en tredje avdelning till boken och i denna dels upptagit en del böner från sin egen bönbok av år 1544, dels tillagt en del nyöversättningar. Även i de tidigare partierna tycker man sig spåra hans hand, t. ex. då *openbar* utbytes mot *uppenbar*, *grät* mot *greet*, *bod* mot *bud* i *bud ord 9 a*, *budord 13 a* eller då han använder pronomenet *ehoo som helst 53 a*. Man väntar knappast heller formen *stumma affgudhar* i Inl. A 7 b, då O. Petri har formen *stomma synder*. Det är emellertid svårt att i detalj avgöra, vad som därvid stammar från tryckeriets korrektör och från redaktören.

Utredningen skänker också klarhet om katekesen 1544 (och 1567). Som Kjöllersström gjort sannolikt, torde det ha utgivits en katekesupplaga redan år 1537 i anslutning till det samma år hållna kyrkomötet. Denna första upplaga torde ha omfattat endast själva catechismus canonicus och ha ombesörjts av Olavus Petri. När den andra upplagan utkom 1544, var han i onåd, och denna andra upplaga, som utom textorden även innehållit Luthers utläggningar samt dessutom en bönbok i samma skick som i upplagan av år 1567, har ombesörjts av ärkebiskopen, som därvid själv översatt Luthers förklaringar och bönerna. Vid översättning av förklaringarna har han tagit vederbörlig hänsyn till Olavus Petris tidigare formuleringar.

T E O L O G I S K L I T T E R A T U R

HENNING LINDSTRÖM: *Skapelse och frälsning i Melanchthons teologi.*
Akad. avh. 415 sid. Svenska kyrkans diakonistyrelsens bokförlag,
Stockholm (tr. i Lund) 1944. Pris kr. 9: 50.

Melanchtons teologi måste otvivelaktigt betraktas såsom en av de mest inflytelserika i kristendomens historia. Melanchton är såsom teolog Luthers lärjunge, och detta är det ena, som ger hans teologi dess prägel. Men samtidigt utmärkes den av en viss, karakteristisk omböjning av Luthers åskådning, och därigenom erhåller den sin egen, specifika art. Det är emellertid denna Melanchtons teologi, och ej egentligen Luthers såsom sådan, som har blivit bestämmande för den följande lutherdomen. Den har blivit bestämmande icke endast för lutherdomens teologi och fromhetsliv utan också och i hög grad även för samhällsuppfattningen inom de lutherska länderna. På detta sätt har Melanchtons åskådning utövat ett inflytande, som kan följas ända fram till våra dagar.

I betraktande av allt detta är det självklart, att utforskandet av Melanchtons teologi måste anses såsom en synnerligen viktig teologisk uppgift. Det är därför också helt naturligt, att allt ifrån 1800-talet litteraturen om Melanchton ständigt ökats. Granskar man emellertid denna litteratur, måste det likväl sägas, att den i många hänseenden ej kan uppvisa ett tillfredsställande resultat. Om man t. ex. betraktar behandlingen av den i Melanchtons teologi så betydelsefulla frågan rörande den »naturliga teologien», så har litteraturen knappast kunnat uppvisa några väsentliga landvinningar sedan Troeltsch's och Diltheys i och för sig betydelsefulla framställningar från slutet av 1800-talet. Det arbete, som senast ville giva en totalframställning av Melanchtons åskådning, nämligen Engelland, *Melanchthon, Glauben und Handeln* (1931), bär också vittnesbörd om en stor osäkerhet i den allmänna bedömningen av Melanchtons teologi.

Nu har emellertid nyligen publicerats ett arbete, som på ett klarare sätt än den föregående litteraturen kastar ljus över Melanchtons teologi. Det är Henning Lindströms ovan angivna avhandling. Avhandlingen bär titeln: *Skapelse och frälsning i Melanchtons teologi.* Inom denna

ram behandlar förf. i huvudsak alla de väsentliga problemen i Melanchtons teologi, varför arbetet i det närmaste utgör en totalframställning av denna teologi.

Arbetet är uppdelat i en första (s. 15—253) och en andra (s. 255—403) del. Den första delen behandlar Lag och skapelse, den andra Evangelium och frälsning. En sådan uppdelning är också helt berättigad. Såsom förf. riktigt framhåller, förhåller det sig så, att enligt Melanchtons åskådning skapelsen, vars innehåll utgöres av den ordning, som är uttryckt i lagen, till sin innebörd kan fattas i viss mån oberoende av frälsningen (s. 20, 24 ff., 257 ff.). Till den så fattade skapelsen, resp. lagen, kommer så frälsningen, resp. evangelium, såsom en ny storhet. Skapelse och frälsning uppfattas m. a. o. till en viss grad såsom tvenne sidoordnade storheter. Detta gör, att den disposition, som förf. följer, är helt naturlig. — Arbetets första del innehåller tvenne kap., dess andra del fyra kap.

Första delens första kap. ger in nuce förf:s tolkning av Melanchtons teologi. — I ett första avsnitt (s. 17 ff.) behandlas här Guds allmänna verkan i skapelsen. Det framhäves, att skapelsen uppfattas såsom behärskad av en objektiv ordning (lag), i vilken Guds vilja framträder (s. 23 ff.). Guds vilja i skapelsen är i denna mening entydig och klar (s. 25 ff.). Därmed skjuter Melanchton undan Luthers uppfattning av Guds fördoldhet (s. 28 ff.). I detta sammanhang behandlas den naturliga teologiens problem hos Melanchton (s. 20 ff., 32 ff.). Mot denna ordning i skapelsen äger emellertid människan möjlighet att bryta, då Gud i skapelsen givit utrymme åt det contingenta, tillfälliga (s. 34 ff.). Därmed uppstår det onda, vilket alltså kännetecknas därav, att det står i motsats till den av Gud i skapelsen givna ordningen. — I nästa avsnitt (s. 45 ff.) behandlar så förf. Melanchtons uppfattning av den fria viljan. Denna ställes i relation till contingensen i skapelsen, med jämförelse mellan Melanchtons åskådning och den senmedeltida nominalismens (s. 50 ff.). — I ett följande avsnitt (s. 55 ff.) granskas därefter förhållandet mellan å ena sidan Guds verkande i skapelsen, å andra sidan människans frihet. Guds vilja innesluter nödvändighet, den mänskliga viljans frihet är förbunden med contingens (tillfällighet), och därför kommer framställningen här att kretsa kring frågan om förhållandet mellan nödvändighet och contingens (s. 56 ff.), ett begreppspar, som även annorstädes i denna avhandling ofta framträder. Till förf:s behandling av denna fråga blir det anledning att i det följande återkomma. Förf. anställer i detta sammanhang jämförelser med Luther (s. 61 ff.) och skolastiken (s. 78 ff.) samt

berör Melanchtons uppfattning av Guds fördoldhet (s. 70 ff., 87). — Redan i början av arbetet har förf., såsom antytts, framhävt, att lagen utgör den objektiva ordningen i skapelsen. Han måste därför i den nu följande framställningen i ett särskilt avsnitt (s. 87 ff.) närmare utveckla Melanchtons uppfattning av lagen (*lex naturae*). Kunskapen om den naturliga lagen är given såsom en medfödd kunskap i människans förnuft (s. 90 ff., 111 ff.). Därmed sammanhänger det psykologiserande draget i Melanchtons åskådning (s. 93 ff.). Men denna medfödda kunskap skall tillämpas i det yttre, i konkreta förhållanden, och här visar sig svårigheterna att rätt uppfatta, vad Guds vilja i lagen innebär (s. 115 ff., jämf. även s. 139 ff.). — I ett sista avsnitt i detta kap. (s. 122 ff.) utvecklas det så, vad det närmare innebär, att lagens ordning uppfattas såsom det objektiva uttrycket för gudsförhållandet. Härvid framhäves det särskilt, huru lagen möter människan just i den konkreta situation, i vilken hon är insatt genom sin tillhörighet till ett stånd eller såsom innehavare av ett bestämt ämbete (s. 128 ff.).

I första delens andra kap. behandlas i ett första avsnitt Melanchtons antropologi (s. 153 ff.). Det påpekas här, huru den inom teologien efter Augustinus traditionella parallellismen mellan framställningen av å ena sidan triniteten, å andra sidan det inre förhållandet mellan de olika själsförmögenheterna återkommer hos Melanchton (s. 161 ff.). Det väsentliga i dennes antropologi är emellertid det sätt, på vilket han bestämmer förhållandet mellan å ena sidan förnuftet och viljan, å andra sidan affekterna (s. 165 ff.). I förnuftet har människan kunskap om Guds vilja i lagen, och medelst viljan kan hon i yttre handlingar utföra vad hon i förnuftet uppfattar vara Guds vilja. I denna mening är människan fri. Men hennes affekter åter äro behärskade av misstro, fruktan och vrede gentemot Gud, och dessa hennes affekter påverka även förnuftet och viljan. I så måtto är den naturliga människan helt bunden genom sina onda affekter. Denna antropologi är Melanchtons originella skapelse. Den kan i viss mening sägas innebära en syntes av Luther (genom beto- nandet av människans ofrihet genom affekterna) och Aristoteles (genom uppfattningen av hennes frihet i förnuft-vilja) (s. 189 ff.), och på så sätt skiljer den sig både från den aristoteliskt-katolska och den lutherska antropologien (s. 175 ff.). — Denna åskådning bestämmer, vilket i ett följande avsnitt (s. 192 ff.) utvecklas, Melanchtons uppfattning av synden. I och med att det betonas, att den naturliga människan gentemot Gud är regerad av onda affekter, kan Melanchton hävda, att människan är helt behärskad av synden. Synden uppfattas vidare dels såsom defekt, dels

såsom skuld, reatus (s. 212 ff.). — Slutligen behandlas (s. 217 ff.) den uppfattning av »inre» och »yttre», som härmed är given. Affekterna tillhöra det inre, förnuftet och viljan åter referera i viss mening till det yttre, den yttre världen. Men det yttre, genom vilket Gud verkar, de yttre tingen, händelserna och de yttre ordningarna påverka likväl även människans inre. De afficiera hennes onda affekter, driva till mistro och förtvivlan och bliva på detta sätt ett kors och en börda för människan (s. 226 ff.).

I avhandlingens andra del framställes så Melanchtons åskådning rörande evangelium och frälsning. Denna del innehåller, såsom redan angivits, fyra kap.

Det första kap. i denna del (s. 257 ff.) är ägnat åt temat: rättfärdiggörelse och försoning. I skapelsen framträder Guds vilja i lagen, men ingen människa uppfyller eller kan uppfylla lagen. Därför måste Kristus i människans ställe uppfylla lagen, och häri består frälsningen (s. 267 ff.). Om denna Kristi gärning betraktas i det hänseendet, att den innebär ett uppfyllande av lagen, kan den fattas av förnuftet. Men vad förnuftet däremot ej kan fatta det är, att denna gärning — och det är detta, som är innehållet i evangelium — skett för människans skull och skall komma henne till godo (s. 273 ff., 284 ff.). Förnuftet kan m. a. o. visserligen fatta Kristi gärning i dess »tidlöst objektiva karaktär» (s. 287), och viljan kan instämma med (accentiri) denna kunskap. Men först genom Andens inverkan fattar människan i sitt förnuft, att den Kristi gärning angår just henne, och först i och därmed påverkas hennes affekter, så att hon verkligen förtröstar på (fiducia) Guds godhet (s. 286 ff.). Detta är innebörden i Melanchtons tropsykologi, enligt vilken tron innefattar de tre momenten notitia, assensus och fiducia.

I nästa kap. behandlas problemet Tro och gärningar (s. 295 ff.). Här visar sig nu inflytandet av Melanchtons uppfattning av förhållandet mellan skapelse (lag) och frälsning (evangelium). Gärningarna skola nämligen ske i enlighet med lagen, som är den ordning, vilken är given i skapelsen. Tron åter verkas genom evangelium. Då nu lagen, ordningen i skapelsen, i viss mening kan fattas oberoende av tron, så kan det därför också före tron i viss mån sägas, vilka gärningar, som skola göras. Men först tron ger människan förmåga att verkligen rätt fatta och utföra gärningarna, då hon i tron förtröstar på Gud i hans verkande i skapelsen.

Därpå följande kap. ger en framställning av Melanchtons åskådning rörande Ordet och Anden (s. 338 ff.). Det framhäves, att hans uppfattning av förhållandet mellan Ordet och Anden måste ses i samband

med hans antropologiska åskådning, hans uppfattning av förhållandet mellan förnuft, vilja och affekter (s. 340 ff.). Ordet meddelar en kunskap (notitia), som mottages av förnuftet. Denna kunskap bejakas (assensus) av viljan. Men endast Anden kan aktualisera denna kunskap i människans affekter (fiducia), så att kunskapen verkligen slår rot i hjärtat. Denna åskådning innebär enligt förf. en intellektualistisk utarmning av Ordet och innesluter samtidigt ett spiritualistiskt drag (s. 347 ff.). Ty denna åskådning innebär, att Ordet primärt fattas såsom en intellektuell storhet, såsom en kunskap, vilken av förnuftet intellektuellt fattas (notitia) före Andens egentliga verk. Anden åter, genom vilken denna kunskap hos människan aktualiseras, kommer i viss mening till såsom något nytt. Även om det betonas, att Anden verkar endast genom Ordet, ligger likväl i det anförda en tendens att hålla isär Anden och Ordet (s. 358, jämf. även s. 401 f.). Detta utgör en utgångspunkt för senare spiritualistiska strömningar i lutherdomen.

Avhandlingens sista kap. ägnas åt kyrkan och de kyrkliga stånden (s. 360 ff.). Icke endast läroståndet utan även de världsliga stånden, vilka innefattas i ämbetsmannaståndet och hushållsståndet, äro kyrkliga stånd (s. 361 ff.). I de världsliga stånden skall skapelseordningen, d. v. s. lagen, förverkligas, och häröver skall överheten (ämbetsmannaståndet) vaka. Läroståndet undervisar om lagen utan att dock äga befogenhet att befalla över överheten. Men därjämte är det läroståndets specifika uppgift att förkunna evangelium, budskapet om frälsningen, som visar hän mot himmelen (s. 376). På detta sätt är Melanchtons uppfattning av förhållandet mellan de kyrkliga stånden bestämd av hans uppfattning av förhållandet mellan skapelse och frälsning, mellan jord och himmel (s. 390 ff.).

Det referat, som härmed lämnats, giver en antydning om det rika innehållet i denna avhandling. Det visar, huru denna i det väsentliga måste anses utgöra en totalframställning av Melanchtons teologi. Och härvid måste det framhållas, att den lämnar en ny totalbild av Melanchtons åskådning och på ett annat sätt låter denna framträda än som skett i den teologiska litteraturen. Den representerar m. a. o. ett synnerligen betydande forskningsresultat. Detta har möjliggjorts icke endast genom en grundlig förtrogenhet med Melanchtons författarskap. Det har framför allt blivit möjligt genom ett stort teologiskt skarpsinne och en ovanlig grundlighet och energi i analysen av olika tankegångar. Till det vackra resultatet har även bidragit förf:s goda insikter i Luthers teologi och hans

aktningvärda kunskap om medeltidens, enkannerligen senmedeltidens teologi.

Såsom särskilt förtjänstfullt i denna avhandling må följande framdragas. Allraförst behandlingen av den naturliga teologiens problem hos Melanchton (s. 20 ff., 32 ff., 88 ff., 102 ff.). Såsom förf. riktigt framhäver, är det, som för Melanchton härvid är det avgörande, att hävda, att människan genom kunskapen om lagens ordning (*lex naturae*) har en objektiv kunskap om Gud och att hon därmed står i en oupplöslig relation till Gud. Det är denna (teologiska) angelägenhet, som för Melanchton är det centrala, även om den löses med hjälp av filosofiska tankegångar, läran om de medfödda idéerna osv. Därmed har förf. rätt fattat och angivit, vad som hos Melanchton är kärnan i denna fråga, liksom motsvarande *mutatis mutandis* gäller även hos de andra reformatorerna.¹ — Vidare må framhävas förf:s behandling av Melanchtons antropologi och den därmed sammanhängande uppfattningen av förhållandet mellan det »yttre» och »det inre». Den distinktion, som Melanchton genomför mellan å ena sidan förnuftet och viljan, å andra sidan affekterna, har han själv utan tvivel betraktat såsom det egentliga mästerstycket i sin teologi. Denna distinktion är avgörande för hela hans teologi, och den ger sålunda i mycket nyckeln till förståendet av denna. Just därför är det betydelsefullt, att antropologien i det föreliggande arbetet fått en grundlig och rätt behandling. — Slutligen må nämnas det sätt, på vilket frågan rörande Ordet och Anden ställes i relation till Melanchtons antropologi. Om man ej tager denna relation i betraktande, kan man ej förstå Melanchtons, liksom överhuvud ej gammalprotestantismens uppfattning i denna fråga.

Rörande själva grunduppfattningen av Melanchtons teologi råder det i det väsentliga överensstämmelse mellan förf:s uppfattning och recensentens.² — På några punkter måste emellertid vissa reservationer göras.

Den första anmärkningen gäller förf:s behandling av de båda begreppen nödvändighet och contingens. Enligt den äldre teologien — och detta gäller även Melanchton — är nödvändighet (*necessitas*) något, som är utmärkande för den eviga sfären, d. v. s. för Guds vara och viljande. Vad Gud vill, måste med nödvändighet ske, då det kan utfalla endast på det sätt, som Gud vill. Contingens (tillfällighet) åter kännetecknar det, som tillhör skapelsen, d. v. s. det tidsliga. Det, som tillhör skapelsen, kan nämligen ske eller utfalla såväl på det ena sättet som det andra.

¹ Jämf. recensentens arbete, Calvin och reformationens teologi, I, s. 178 ff.

² Jämf. recensentens uppsats, Förhållandet mellan Melanchtons teologi och Luthers, Svensk Teologisk Kvartalskrift, 1944, s. 89 ff.

Det utfaller på ett visst sätt, men det kunde i och för sig tänkas utfalla även på ett annat sätt än som nu sker. Dessa båda begrepp spela i Melanchtons teologi en mycket stor roll, då problemet rörande viljans frihet där är omedelbart sammankopplat med eller till en viss grad identiskt med problemet rörande förhållandet mellan nödvändighet och contingens. Att det finns en contingens (tillfällighet) i skapelsen, innebär nämligen för Melanchton, att människans vilja verkligen äger en viss frihet. Det är därför också helt naturligt, att i den föreliggande avhandlingen, speciellt i dess första del, de båda begreppen nödvändighet och contingens och de tankegångar, som äro knutna till dessa begrepp, måste intaga en synnerligen framträdande plats.

Vad som emellertid i detta sammanhang omedelbart frapperar, det är, att förf. genomgående identifierar det contingenta med det onda, den onda viljehandlingen (se särskilt s. 133, 208, 236, men se vidare även t. ex. s. 44, 59, 61, 80, 116, 139, 146). Härmed överensstämmer också, att enligt förf. contingensen har inträtt i och med syndafallet (s. 205, 206, 241). Detta är emellertid ej en riktig framställning av Melanchtons åskådning. Det är visserligen sant, att den onda viljeakten är contingent: den hade kunnat tänkas utebliva eller utfalla på ett annat sätt, än som nu sker. Men även den goda viljeakten är contingent: den hade i och för sig kunnat tänkas utebliva. M. a. o: såväl den onda som den goda viljeakten är contingent. Och därför är också icke endast syndafallet contingent utan även människans tillstånd i urtillståndet. Hade detta senare ej varit contingent, hade människan ej kunnat falla. Det är sålunda oriktigt, att såsom förf. gör identifiera contingensen med det onda, resp. den onda viljeakten. Nu skulle man kunna tänkas mena, att det anförda visserligen innebär s. a. s. en terminologisk godtycklighet hos förf., men att det ej har någon egentlig, saklig betydelse. Så är emellertid ej fallet. Den terminologiska förskjutningen visar sig vid närmare granskning vara uttryck för en även sakligt ej adekvat uppfattning.

Den påtalade terminologiska omböjningen har nämligen sin grund däri, att förf. ej helt kunnat undgå att på ett oriktigt sätt sammankoppla lagen och nödvändigheten. Han har resonerat på följande sätt: Guds vilja framträder i lagen, och då nu det, som Gud vill, utmärkes av nödvändighet, så har lagen del av nödvändigheten. Sålunda skriver han på s. 129: »Att Guds vilja med nödvändighet måste ske och sker, innebär, att lagen ställer krav, som måste fyllas . . .» Men i och med att förf. på detta sätt sammankopplar nödvändighet och lag, så måste contingensen, som i viss mening måste ställas emot nödvändigheten, också komma att

ställas gentemot lagen. I och med detta uppfattas contingensen såsom något, som står i en motsats till lagen, såsom något, som bryter emot lagen, d. v. s. den uppfattas såsom den onda viljeakten. Jämf. s. 193: »Denna oordning kan framträda, antingen i det yttre som ett brott mot yttre lag och rätt och är då något kontingent i förhållande till den ordning, som är given i *lex naturae* . . .» Denna tankegång, som s. a. s. ligger bakom framställningen, är emellertid ej riktig. Lagen hör ej närmare samman med nödvändigheten än med contingensen. Ty Gud har visserligen givit lagen, men Gud vill, att lagen skall lydask med fri vilja; lagen förutsätter m. a. o. enligt Melanchtons åskådning frihet, d. v. s. contingens. Denna tanke framträder visserligen i framställningen (t. ex. s. 128 ff.; se forts. av den ovan citerade satsen från s. 129), men den har ej fått tillräckligt behärska förf:s tankegångar. Därav inadvertensen i detta sammanhang. — Samma oklarhet möter man i andra sammanhang. S. 61 läser man: »Gud vill med nödvändighet allas frälsning . . .» Denna sats skulle aldrig erkännas av Melanchton. I sin rätta melanchtonska utformning måste satsen lyda: Gud vill med nödvändighet, att varje människa blir frälst, som ej med sin fria vilja gör motstånd mot nåden utan mottager denna. D. v. s: Guds frälsningsvilja innefattar den fria, contingenta viljeakten. Contingensen står ej i motsats till Guds frälsningsvilja, på samma sätt, som den ej står i motsättning till lagen, utan lagen tvärtom förutsätter contingens.

Med den inadekvata tolkningen av det contingenta sammanhänger nu även en oklarhet vid behandlingen av Guds fördoldhet. S. 74 läser man, »att Gud icke är fördold i lagen . . .» Rörande detta är att säga, att Gud enligt Melanchton visserligen är uppenbar i lagen. Men samtidigt är dock Gud i en mening fördold i lagen. Lagen förutsätter nämligen hos människan frihet. Gud riktar lagen till människan såsom fri, och det vill säga: till människan, som av Gud är skapad så, att hon kan bryta mot lagen och därmed gå förlorad. Men häri ligger en Guds fördoldhet. — S. 238 läser man: »Fördoldheten hör alltså samman med människans läge efter fallet.» Gentemot detta måste emellertid sägas, att Gud i viss mening var fördold redan före fallet. Om så ej varit, hade fallet ej varit möjligt.

I olika sammanhang (t. ex. s. 35, 36) säger förf., »att Gud ej verkar i själva avgörelsen». Härmed överensstämmer påståendet, att »Guds allmänna verkan genom människan icke kan kvalificeras som ett gott» (s. 44), och »att Gud verkar i de fria orsakerna på ett naturartat sätt» (s. 58). Detta återger emellertid ej rätt Melanchtons åskådning. Ty vad som utmärker denna är, att den gör en åtskillnad mellan Guds verkande, å ena sidan i den onda viljeakten, å andra sidan i den goda viljeakten.

Ifråga om den onda viljeakten verkar ej Gud i själva avgörelsen. Men däremot verkar Gud i viljans avgörelse för det goda. Här är Gud verksam i själva determinationen. »Aliter Deus determinat bona, quae vult . . . Aliter determinat mala, quae non vult . . .» (C. R. 21, 650). Därför är det ej heller riktigt, när det säges: »gäller det också beträffande det goda, som den naturliga människan gör, att det icke har sin orsak i Gud» (s. 228).

En reservation måste också i ett avseende fogas till den i och för sig förtjänstfulla framställningen av Ordet och Anden. Förf. betonar starkt, att Melanchtons åskådning kännetecknas av ett spiritualistiskt drag. Han resonerar på följande sätt. Genom kunskapen om Ordet erhåller människan på rent intellektuell väg en i och för sig objektivt riktig kunskap om Gud. Men till denna kunskap kan hon förhålla sig neutral (s. 352). Tron kommer till stånd genom Andens verk. I och med detta uppfattas Anden såsom något, som s. a. s. verkar bredvid Ordet (se särskilt s. 342, 345, 354, 401). Gentemot detta måste invändas, att förf. förbisett den betydelse, som distinktionen mellan Ordet såsom lag och Ordet såsom evangelium i detta sammanhang har för Melanchton (liksom för de andra reformatörerna). Om Ordet ej får verka på människan såsom evangelium, så verkar det dock såsom lag. Ingen människa undgår lagen, resp. Ordet såsom lag. Mot förf. måste det sålunda pointeras, att i denna mening ingen människa kan »förhålla sig neutral» till Ordet. Men Anden är verksam redan i Ordet såsom lag. Därmed hindras spiritualismen att få något inflytande i Melanchtons åskådning.

Avhandlingen kännetecknas av en sällsynt tankeenergi, som vill gå till grunden med varje fråga. Men härmed sammanhänger stundom en viss brist på överskådlighet i framställningen, så att läsaren stundom först efter en viss möda finner, huru förf. ser sammanhanget mellan tvenne i skilda sammanhang energiskt undersökta tankegångar (jämf. t. ex. ut-sagorna om Guds fördoldhet s. 39 och s. 70, s. 158 och s. 237 f.).

Med dessa anmärkningar vill emellertid recensenten på intet sätt för-ringa det synnerligen betydande värde, som denna avhandling äger. De utgöra tvärtom på sitt sätt en illustration av de omfattande och svår-tillgängliga problem, som behandlas i denna avhandling, vilken verkligen giver en högst betydelsefull och fruktbringande framställning av Melanchtons teologi.

HERBERT OLSSON.

BENGT STRÖMBERG: *Magister Mathias och fransk mendikantpredikan. (Samlingar och studier till svenska kyrkans historia, utg. av H. Pleijel, 9.) XVI + 192 sid. Svenska kyrkans diakonistyrelses bokförlag, Stockholm (tr. i Lund) 1944. Pris kr. 5:—.*

Medeltidens predikan har under de sista tjugo åren tilldragit sig ett nyvaknat och stegrat intresse utanför Sverige, särskilt i England och Amerika. Att engelska teologer uppmärksammat den är helt naturligt med tanke på engelsmännens stora intresse för medeltiden. Märkligare är, att amerikanska forskare gett sig i kast med den, då de ju icke äga någon egen medeltid att utforska utan få låna forskningsobjekt från mera lyckligt lottade länder. Alltnog, uppsvinget för den homiletiska forskningen rörande medeltiden har sin särskilda orsak. Alltsedan 1800-talets mitt har en rad av medeltidens homiletiska arbeten, predikosamlingar, bibelkommentarer och exempelsamlingar, utgivits, tolkats och kommenterats av filologer och litteraturhistoriker, visst icke av intresse för homiletiken utan för språkvetenskapens och litteraturforskningens egna behov. Men sedan materialet på detta sätt gjorts lättillgängligt har den homiletiska forskningen kunnat sätta in, vilket den också gjort med stor iver.

Till skillnad från den utländska är den svenska medeltidspredikans domän i största utsträckning outforskad. Materialet är långtifrån ringa, snarare överflödande. Särskilt Uppsala universitetsbibliotek rymmer ett ansenligt förråd av svenska predikoarbeten från slutet av 1200-talet till medeltidens slut. Men i motsats till det kontinentala är detta material till största delen utgivet och obearbetat. Enda undantag utgöra de sena postillor från 1400-talet, som utgivits i Svenska fornskriftssällskapets samlingar. Allt övrigt finnes blott i tunglästa handskrifter. Därför har ej heller detta forskningsområde hittills lockat några vetenskapsmän, då var och en, som vill syssla med den svenska medeltidspredikan, först måste underkasta sig ett mödosamt förarbete av filologisk och paleografisk art.

När docent Bengt Strömberg till ämne för sin doktorsavhandling tagit magister Mathias' homiletiska författarskap, är han därför pionjär på den svenska medeltidspredikans område. En fördel har han ägt av att vara den förste. Han har s. a. s. kunnat välja angreppspunkt för uppbrytningen av medeltidspredikans lås. Det har han också gjort med säker intuition. Magister Mathias, Birgittas biktader och lärofader för den mäktiga birgittinska traditionen, har visat sig vara en av den svenska medeltidspredikans inflytelserikaste gestalter.

En sammanfattning av avhandlingens innehåll och resultat är här på sin plats.

I kap. 1 tecknar förf. magister Mathias' levnadslopp. Man gläder sig åt den relativa fyllighet förf. kunnat ge åt denna teckning, då man vet vilket torftigt personhistoriskt källmaterial, som medeltiden lämnat efter sig. Född vid 1200-talets slut, knappast senare är 1298, studerade Mathias vid Paris universitet — någon fast uppgift härom finnes icke, men slutsatserna synas vara bindande — och blev magister i teologi. År 1333 nämnes han för första gången som kanik i Linköping, där han också skulle utföra sin mannagärning. Redan dessförinnan och sannolikt 1316 hade han trätt i förbindelse med Birgitta och blivit hennes biktfader. I detta nära förhållande till sierskan stod Mathias, då hon upplevde sitt religiösa genombrott. Så länge Birgitta stannade i Sverige ledde också Mathias hennes fromhetsliv. Men vid sidan av detta biktfaderskap till Birgitta hade magister Mathias sitt eget verksamhetsområde. Han gjorde sig känd som predikant och verkade för predikans förbättring i sitt stift genom att författa homiletiska arbeten till predikanternas tjänst.

Det är i denna egenskap av homiletisk skriftställare, som Mathias i första hand blir föremål för Strömbergs uppmärksamhet. På grund av de ovan omtalade svårigheterna med handskriftsmaterialet har förf. måst inskränka sin undersökning till en enda av Mathias' homiletiska skrifter, nämligen hans *Copia exemplorum*. Denna är en skrift om 50 sidor, som blott finnes bevarad i en avskrift i UUB. Den innehåller en samling av 600 exempel hämtade ur bibel, natur och historia att användas i predikningarna och är för översiktlighetens skull ordnad under 190 alfabetiskt uppställda rubriker från *Absolucio* till *Uxor*. Sedan förf. redogjort för avskriftens utseende och stilar — ganska omständligt enligt medeltidsforskarens kutym — blir det hans uppgift att undersöka, varifrån Mathias hämtat impulserna till sitt arbete. Då visar det sig, att *Copia exemplorum* är en utlöpare av de kontinentala tiggjarbrödernas rika homiletiska alstring. Det är detta faktum jämte *Copias* inflytande på Birgittas *revelationes*, som ger denna avhandling dess vida och intressanta perspektiv. Under 1200-talet växte en rik flora av exempelsamlingar fram i Frankrike, vars författare i stor utsträckning voro tiggjarbröder. Populärast blevo de exempelsamlingar, som ordnade sitt material under alfabetiskt uppställda rubriker. Den äldsta kända av denna typ var den anonyma *Tabula exemplorum* från 1200-talets slut, vilken snart fick en konkurrent i *Alphabetum narrationum* skriven av Arnold av Liége omkring 1300. Det var i dessa alfabetiskt uppställda exempelsamlingar, som Mathias

av Linköping fann sina förebilder. Förf. har kunnat konstatera, att han särskilt anlitade det nämnda arbetet av Arnold av Liège men även Tabula och en tredje källa, nämligen en fransk samling av *Marialegender*, *Miracula Beate Marie Virginis*. Till vad han hämtat ur dessa tre källor har Mathias själv fogat fem exempel från den nordiska kyrkoprovinsen, varav de tre från hans hemstift, Linköpings. Frånsett de få lokala dragen har förf. icke kunnat finna flera källor till Mathias' *Copia* än de tre nämnda. Den kritiske läsaren känner sig emellertid på denna punkt icke helt tillfredsställd. En källanalys ger ett överskott av rubriker och exempel, som ej kunna återföras till de nämnda källorna och ej heller kunna anses vara lokala tillskott. Äro de en produkt av Mathias' allmänna beläsenhet i den homiletiska litteraturen, eller finns det en fjärde källa? När de kontinentala arkiven åter öppnats, — om det är lönt att öppna dem — kanske förf. kan ge ytterligare bidrag till frågan om *Copias* källproblem.

I sitt tredje kapitel åtager sig doc. Strömberg att svara på frågan om vad som låg bakom uppkomsten av dessa populära exempelsamlingar, och därmed också av Mathias' *Copia*. Exempel, påpekar han, hade använts i predikan under hela den föregående delen av kyrkans historia främst under inflytande från bibeln och den antika retoriken. Men i och med 1200-talet blev exemplets plats i predikan förändrad. Från att förut ha varit en bisak blev exemplet nu en huvudsak i förkunnelsen. Den drivande kraften i denna utveckling blevo tiggjarbröderna, d. v. s. dominikaner, franciskaner och augustinereremiter. Dessa ställdes i sin folkliga predikan inför den svåra uppgiften att predika drastiskt och åskådligt. De löste den genom ett flitigt bruk av exempel, liknelser och berättelser. Denna uppfattning om exemplets nödvändighet i folkpredikan hade magister Mathias tillägnat sig. »Exempel äro verksammare än ord, då det gäller att åstadkomma omvändelse», säger han på ett ställe. Han skrev också *Copia* »propter simplices», d. v. s. till tjänst för predikan bland det enkla oskolade folket, för vilket förkunnelsen måste äga bildens och liknelsens form och som ej förmådde fatta och tillämpa den mera direkt till förnuftet appellerande predikan.

Hur var eljest denna folkliga tiggarmunkspredikan beskaffad? Med hjälp av exemplen i *Copia* drager förf. fram dess huvuddrag. Botprägeln dominerade. Genom en flitig och inträngande förkunnelse om helvetet, domen, döden och skärselden, alla med hjälp av exempel ur bibel och legend tecknade i mörka färger, som starkt kontrasterade mot den ljusa skildringen av himmelens härlighet, Guds barmhärtighet och Marias för-

böner, sökte predikanten driva sina åhörare till bot och bättring. Laster och dygder, som voro ett annat viktigt begreppspar i medeltidspredikan, skildrades i samma skarpa kontrast till varandra. Överallt var det exemplen, som förmådde ge de skarpa färgerna och den närgående konkretionen åt förkunnelsen.

En »förkunnare» av ovanlig färgrikedom och drastisk åskådlighet var den heliga Birgitta. Varifrån hade hon fått dessa drag i *Revelationes*? Varifrån hade hon fått sin inträngande botförkunnelse? Det är ett ovanligt intressant uppslag förf. ger åt detta problems lösning i sin avhandlings sista kapitel genom att sätta Birgittas uppenbarelser i relation till tiggardordnarnas folkpredikan och till *Copia exemplorum*. Birgitta lyssnade, så ofta hon fick tillfälle, till predikan och ej minst till magister Mathias. Förf. tvekar heller icke i sin uppfattning om att Birgitta influerats av tiggardbrödernas predikan, då hon skrev *Revelationes*. I Birgittas användning av ordspråk, liknelser från naturen, bibliska exempel och anspelningar, i hennes starka realism, allegoriska utläggning och i hennes skarpa kyrkokritik, i allt detta finner förf. typiskt homiletiska drag. *Revelationes* måste därför ha vuxit fram i en miljö, i vilken predikan spelat en stor roll.

Det torde av ovanstående ha framgått, att många intressanta uppslag ges i denna vår första avhandling om svensk medeltida predikan. Naturligtvis skulle man till förf. vilja ställa många frågor, som icke besvarats i avhandlingen. De hänga nästan alla samman med den avgränsning, som förf. gett sitt ämne och som är avhandlingens både svaghet och styrka. Ingen annan predikan än mendikantpredikan — d. v. s. tiggardbrödernas predikan med en mera svensk term — intresserar förf. Men denna var icke allenarådande under magister Mathias' tid, varken på kontinenten eller i Sverige. Predikan hölls också av sekulärpräster och cistercienser-munkar. Hur tedde sig deras predikan? Man behöver veta det för att kunna bedöma predikans påverkan på Birgitta. Ty Birgitta hörde ej blott tiggardbröder predika. Hon hörde bl. a. cistercienser förkunna ordet under den tid hon bodde invid Alvastra kloster. Petrus Olavi, subprior där och Birgittas litteräre rådgivare, var sålunda känd som predikant. Hur var denna cistercienserpredikan beskaffad? Var den en lärd klosterpredikan eller uppvisade också den de folkliga, åskådliga dragen? En undersökning av de kontinentala förhållandena ger vid handen, att den folkliga, drastiska exempelpredikan fann sina representanter inom alla läger, inom de äldre munkordnarnas och världsprästerskapets såväl som inom tiggardbrödernas krets. Men om nu dessa drag voro gemensamma för tidens

predikan, då måste man på annat sätt dokumentera tiggarmunkspredikans egenart, innan man kan hävda, att det var just denna, som påverkade vårt svenska helgon och stilen i hennes uppenbarelser.

Sådana frågor kan man ställa till förf. av avhandlingen om magister Mathias och fransk mendikantpredikan. Men de förringa icke bokens värde. De ha i stället inspirerats av dess rika innehåll. Boken är därtill i sin helhet skriven med sober och stringent stil och präglad av väl avvägda omdömen. Den borgar för att det doc. Strömberg senare kommer att skriva om svensk medeltidspredikan, kommer att mottagas med stort intresse.

RAGNAR ASKMARK.

BROR OLSSON och ALGOT WERIN: *Den nya psalmboken. Kritik och krav.* (Skrifter i teologiska och kyrkliga ämnen. 25). 63 sid. C. W. K. Gleerups förlag, Lund 1945. Pris kr. 2: —.

Den nya psalmboken har från början haft ganska dålig press. Det är dock en tröst, när den förebragta kritiken, även när den är så skarp som i föreliggande skrift, alltigenom är saklig och väldokumenterad. Smakomdömen äro ju rätt individuella, ibland också högst kollektivt likriktade. Men ett språkligt och textkritiskt motiverat angrepp kräver respekt och allvarlig besinning, och man får väl hoppas, att det också så småningom leder till ett nöjaktigt resultat.

Av de olika spörsmål, som avhandlas i den Olsson-Werinska broschyren, är det ett, som gäller textformerna i de från 1819 års psalmbok bibehållna, av vederbörande revisionskommittéer och sakkunniga principiellt orörda psalmerna. D:r Bror Olsson, som ägnat vår äldre religiösa litteratur och alltså även psalmdiktningen ett högeligen prisvärt intresse och ett rikt fruktbarande studium, har med oemotsäglich myndighet uppvisat, att 1934 års psalmbokssakkunniga råkat ut för en irreparabel olycka, i det att till grund för deras textgranskning icke lades den verkliga normalupplagan, som beskrives i Västerås domkapitelscirkulär n:r 376 (26/4) 1819 — »i vanlig octavo med gröfre och vacker svensk stil» — tryckt hos A. Gadelius i Stockholm, utan i stället »antiquaupplagan» från samma tryckeri, vilken egendomligt nog på flere ställen avviker från frakturupplagan. Förklaringen till de sakkunnigas missöde är för undertecknad ytterst neslig: trots åratals sysslande med svensk psalmhistoria hade jag aldrig nått fram så långt i mina studier, att jag upptäckt nämnda domkapitelscirkulär, som i sin tur åberopar Stockholms konsistoriums

skrivelse ¹⁶/₃ 1819, där nämnda frakturpsalmbok rekommenderas som »första eller normalupplaga». Då de hösten 1934 i Uppsala sammankomna sakkunniga å universitetsbiblioteket rekvirerade »normalupplagan till 1819 års psalmbok», lämnades dem den ovannämnda antikvaupplagan. Att den varken i fråga om textform eller de vid slutet anmärkta tryckfelen överensstämde med den edition J. W. Beckman i sin stora Psalmhistoria (s. 1018) räknat som normalupplaga, var ju uppenbart, och det undgick oss icke. Men vi böjde oss för »falska lojaliteter»: biblioteksexpeditionens uppgift, att den lilla antikvaeditionen var den rätta »editio princeps».

D:r Olsson medger, att notisen hos Beckman om normalupplagan inte är så alldeles tydligt avfattad: B. säger inte med vad slags stilsort den av honom som normaledition betraktade upplagan är tryckt. (Någon ledning kan man inte, som d:r Olsson vill göra gällande, få av själva stilsorten hos Beckman, ty visserligen är titeln på normalupplagan 1819 hos honom återgiven i fraktur, men det gäller även om psalmboksförslagen 1814 och 1816, vilka, såvitt jag vet, i verkligheten trycktes med antikva, det förra hos J. P. Lindh, det senare hos Olof Grahn, bägge i Stockholm.) Inte heller anger Beckman något som helst skäl, varför frakturupplagan hos Gadelius skulle vara den rätta normaleditionen. Men för en tränad och boksynt granskare borde redan den lilla olikheten å titelbladen vara ägnad att väcka misstankar mot att full överensstämmelse rådde i övrigt mellan fraktur- och antikvaupplagan. (Antikva-exemplaren ha nederst å titelbladet blott: »Stockholm hos A. Gadelius», fraktur-exemplaren: »Stockholm, tryckt hos A. Gadelius, 1819.»)

Hur som helst — det bedrövliga faktum blev, att allt det mödosamma granskningsarbete, undertecknad nedlade på att jämföra psalmtexter under våren och försommaren 1935, utgick från en felaktig förutsättning. För säkerhets skull jämförde jag även antikvaupplagans text med Beckmans och antecknade avvikelserna där. Så hade jag gått igenom något över hälften av 1819 års psalmbok, då de sakkunniga på hösten 1935 åter kunde sammanträda. Jag hade hoppats då få föredraga särskilt tvistiga punkter, men den olyckliga brådska, som hela tiden rådde, omöjliggjorde varje detaljdiskussion. Uppgiften blev nu i stället att söka samla in nytt material och egga till nydiktning. Om man nu säger, att den nya psalmboken är ett hastverk (eller kraftigare, som en löpsedelsrubrik nu i våras med anledning av den Olsson-Werinska broschyren: ett »uruselt hastverk»), så är det ändå en sanning med modifikation: vi ville från början taga arbetet grundligt, något som inte minst den ytterst noggranne ord-

föranden ivrade för. Men den felaktiga premissen, att Gadelius' antikva-edition var normalupplagan, och det på hösten ökade jäktet i arbetet omöjliggjorde ett nöjaktigt resultat.

De exempel på dålig textform i oändrade, bibehållna psalmer, som ges i broschyren, skall det här icke göras något försök att bagatellisera. Däremot bekänner jag, att själva principen att i vissa fall återgå till 1695 års text i psalmer, som Wallin eller hans samtida moderniserat, eller söka ge dem en mot deras ursprungliga tänke- och uttryckssätt mera svarande form alltjämt är mig mycket sympatisk. Jag kan för dess berättigande anföra ingen mindre auktoritet än Johan Olof Wallin själv. I sitt memorial angående 1816 års förslag vid 1817—18 års riksdag angav han bland andra fordringar på den definitiva nya psalmboken: »Stilen torde ... böra ... jemkas ... efter Psalmernas olika tidehvarf på ett noggrannare sätt än som hittills till alla delar kunnat ske.» Tydligt medhann han icke att genomföra detta önskemål. Det visar bl. a. hans i M. G. de la Gardies dödsberedelsepsalm (1937: 555, v. 7) gjorda omskrivning — en psalm, som enligt hans eget uttryck borde »evärdeligen igenkännas på sin vördnadsvärda ålderdom» (1819: 471, v. 7). Den nu givna formen (som undertecknad är ansvarig för) må ha aldrig så stora brister, men jag vågar ändå tro, att den är mera tänkbar i de la Gardies mun än den 1819 redigerade. Gärna må kritiken drabba restitutionsför-söken 1936 — de, som fingo stå kvar till 1937, äro mycket få — men ingen kan övertyga mig, att inte själva principen är riktig. En verkligt talangfull litterär konservator skulle säkert också kunna ge påtagliga bevis därför.

Alldeles ense med den nu förebragta kritiken torde många eljes till den nya psalmboken något välvilligare inställda personer vara, då där yrkas (s. 30—37) dels en återgång till normalupplagan 1819 i psalmer, vilkas text blivit förvanskad av boktryckare o. a., dels en återställelse av äldre men även nyare sång- och psalmtexter, där ganska onödiga ingrepp skett av som det tycks blotta moderna språkriktighetsskäl, t. ex. 360: 4 (ändring blott för att slippa det väl ändå fullt begripliga »för-väller»), eller av pedagogiska(?) grunder, t. ex. 283: 7 (där önskan att undvika det bibliska »dundra», lika med »åska», föranlett det väl minst lika ovanliga uttrycket: »När dundren gå») och 511: 5 (där den arkaiska, av Karlfeldt och Edfelt ännu begagnade 1. pers. plur. imperativ avlägsnats, så att »Bärom» ändrats till »Bären», medan »oss» fortfarande står kvar i samma strofs nästa rad).¹

¹ Exemplen äro valda på fri hand av anmälaren.

Lika eniga känna sig säkert alla psalmintresserade med broschyrens författare, då de vilja ha fullt korrekta författaruppgifter och författarregister. Däremot förefaller det som om inte så få psalmboksvänner finna det värdefullare med en — låt vara ej alltid fullt korrekt — uppgift om tiden för en psalms första uppträdande än med en blott upplysning om författarens döds- eller födelseår. Jag kan inte förstå, att det skulle spela så stor roll, om årtalen under psalmerna då och då måste korrigeras eller om man måste nöja sig med en ungefärlig tidsuppgift, t. ex. »o. 1873» e. dyl. Fullt vetenskapligt användbar är ju inte psalmboken avsedd att vara, även om det är högeligen önskvärt, att både text och författaruppgifter behandlas med största möjliga omsorg.

Det är tydligt av hela den lilla mycket respektingivande skriften, att dess författare betrakta den nya psalmboken som en mycket medelmåttig, i textkritiskt avseende rentav underhaltig produkt. Kanske skulle man till de vid bokens tillblivelse medverkandes ursäkt och försvar kunna anföra ett gyllene ord av d:r Algot Werin i annat sammanhang. I sin bok »Svensk Idealism» säger han om de nybyggda s. k. Tegnérkyrkorna (s. 85): »Vi få komma ihåg att Tegnér liksom andra människor på den tiden anlade kyrkliga synpunkter på saken [d. v. s. kyrkobyggandet]. Kyrkorna voro gudstjänstlokaler, och det föll inte någon in att betrakta dem som museiföremål. Det hör till vår tids egenheter, att pieteten gentemot kyrkor och kultföremål ökas i samma mån som det religiösa intresset avtager.»

Även vid psalmboksarbetets återupptagande 1934 hördes från högst kultiverat håll ett varnande rop mot ett sådant tilltag. *Quieta non movere* — den grundsatsen borde ha respekterats, menade man. Den förefaller dock rätt mycket erinra om den museala devisen: »Får ej vidröras.» Och skall den nu åter åberopas, blir det ingen sådan textrevision av, som d:r Olsson och d:r Werin tagit till orda för. Wallin själv, som knappast torde ha haft så stränga begrepp om sin normalupplaga, som en modern biblioteksman måste ha, ville rentav göra en ändring i den redan av konungen stadfästade psalmboken av 1819. Den 8 oktober 1819 skrev han nämligen till Hagberg: »N:o 192 v. 4 borde verkligen genom en liten omflyttning hjälpas, efter det kan (ehuru hårdraget!) misttydas. Det står: *Vill jag icke syndarns död*, och stode kanske bättre: *Jag vill icke* etc.» I en hos C. E. Ekmarck i Strengnäs 1824 tryckt psalmboksedition förekommer verkligen denna ändring införd: »Hör hans ord: *Så sant jag lever Jag vill icke syndarns död.*» Det finns alltså Wallinskt prejudikat för att ändra i en officiell normalupplaga. Och i 1937 års normalupplaga ha

redan åtminstone ett par ändringar skett. Den ena gäller det ofta debatterade stället i Wallins dödsberedelsepsalm (nuv. n:r 586) »Så skön går morgonstjärnan fram», där den sämre textformen i v. 2: »Jag vet, att du så nådelig» återförts till originalets: »Jag vet, att du, som nådelig» etc. (se s. 7 i den här anmälda skriften). Den andra berör ett ställe i en gammal sextonhundredtalspsalm (nuv. n:r 84) »Min Frälsare, vad själave», där i den i december 1937 utsläppta normalupplagan av nya psalmboken står: »Jag skulle ... Kvida, Lida, Straffet, döden, Själänöden I den låga, Som de dömda andar plåga», något som dock senare ändrats, så att i alla nyare upplagor väl läses: »I den låga, Som de dömda månde plåga». (Den förra läsarten tillkom först i normalupplagan 1937.) Ha nu dessa i hög grad behövliga ändringar redan skett mot normalupplagans text, kan man ju tycka, att även andra borde kunna få vidtagas, där verkligt bevakande skäl föreligga.

EMIL LIEDGREN.

DEN KATOLSKA LUTHERBILDENS URSPRUNG.

ADOLF HERTE: *Das katholische Lutherbild im Bann der Lutherkommentare des Cochläus. I, XL + 332 sid. II, 369 sid. III, 305 sid. Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster in Westfalen 1943. Pris I—III RM. 30:—; inb. RM. 35:—.*

Den katolska Lutherlitteraturen har genom prof. Adolf Hertes arbete med ovanstående titel fått ett intressant och ovanligt tillskott. Såsom framgår av titeln har det till syfte att påvisa hur den katolska Lutherlitteraturen ända från Luthers tid till våra dagar mer eller mindre stått under inflytande av den i hög grad vanställda Lutherbild, som tecknats i *Johannes Cochlaeus' Commentarii de actis et scriptis Martini Lutheri* av år 1549.

Arbetet omfattar tre band. I det första granskas litteraturen från 1500-talets mitt fram till 1750-talet, i de båda övriga behandlas den återstående litterära utvecklingen i Tyskland och de övriga europeiska länderna. Kvantitativt sett är det en jätteuppgift, som författaren påtagit sig. Materialet, som utgöres av ett halvt tusental Lutherskildringar av alla slag från encyklopedier och mera populärt hållen kyrko- och världshistoria till monografier och systematiska framställningar, är överväldigande och berör praktiskt taget allt som inom den katolska världen skrivits om Luther.

Inledningsvis betonar författaren, att den katolska Lutherbildens

historia ända in till våra dagar i stort sett varit ett föga utforskat område. Bortsett från några mindre ansatser i denna riktning har man mera ingående sysselsatt sig endast med de stora verken av Janssen, Denifle och Grisar från senare tid. Den stora massan av Lutherskildringar från olika tider, som i själva verket finns, har varit i stort sett okänd. Detta är så mycket mera ägnat att väcka förvåning, då ju den katolska Lutherbilden faktiskt övat ett mycket olyckligt inflytande på förhållandet mellan katolicism och protestantism och bidragit att skärpa den konfessionella polemiken. Att denna Lutherbilds verkliga ursprung och historiska sammanhang inom litteraturen blir närmare utforskat, måste därför anses vara en angelägenhet av största vikt. Författaren ser därför som sin huvuduppgift att draga fram i ljuset hela denna Lutherlitteratur och underkasta den en källkritisk granskning. Härtill knytes också den förhoppningen att på denna väg kunna bereda väg för större förståelse mellan de båda konfessionerna, »avlägsna giftet ur den konfessionella atmosfären och hela gamla sår». Det måste förebyggas, menar författaren, att hela det komplex av osanningar, invektiv och obevisade påståenden, av vilka den katolska Lutherbilden till stor del varit sammansatt, på nytt kan tagas upp och göras till vapen, för att inte säga tillhyggen i den konfessionella motsättningen. Till sist avser författaren också att genom den allmänhistoriska karakteristiken av materialet lämna ett bidrag till den katolska historieskrivningens historia.

Den källkritiska sovringen visar nu enligt författaren, att det är Cochlaeuskommentaren, som fått lämna stoffet till den konfessionella polemik, som går som en röd tråd genom hela den katolska Lutherlitteraturen. Ständigt återvända samma stereotypa drag av bitter insinuation och misstänkliggörande vid teckningen av Lutherbilden. Luther framställs som en rå och sedeslös sälle, som av låga bevekelsegrunder tagit upp kampen mot den katolska kyrkan. Sexuell förvildning och löftesbrott, inställsamhet omväxlande med vredesutbrott känneteckna hans väg. Hans äktenskap liksom hans hustru, Katarina von Bora, tecknas i sämsta möjliga dager. I hans lära kan man icke se annat än ett fantastiskt komplex av förvirrade motsägelser och kätterier, hans död är den osaliges hädanfärd, och mycket annat sådant. Med utropet: »Luther, in dir ist nichts Göttliches!», avslutar Denifle sin Lutherkommentar.

Det är sålunda Cochlaeus, som stått modell för detta mörka kapitel i katolsk historieskrivning. I många fall har man själv icke varit medveten om ursprungskällan utan övertagit ord och vändningar, som i sin tur intet annat äro än direkta avskrifter av Cochlaeuskommentaren. På

detta sätt har inom den katolska historieskrivningen kunnat utbildas en viss consensus för teckningen av Lutherbilden. Först under upplysningstidens toleranssträvanden mildras häftigheten i uttrycken för att sedan vid mitten av 1800-talet åter skärpas. Även stora Lutherarbeten i senare tid, såsom de av Denifle och Grisar, ha åtskilligt kvar av Cochlaeus-kommentarens grundstämning.

I den mån detta arbete nu kan bidra till att röja upp i hela den förvuxna vildmark, som den katolska historieskrivningen om Luther synes utgöra, måste man hälsa det med största tillfredsställelse och tacksamhet. Kan det åstadkomma, att Luther på katolskt håll underkastas ett lidelsefritt och sakligt bedömande, är mycket vunnet därmed. Man kan därför gärna instämma i prof. C. Stanges ord, »att det är en ära för katolska kyrkan, att detta arbete skrivits av en katolsk teolog». Kanske skulle man blott ha önskat, att Cochlaeus själv hade i det inledande kapitlet underkastats en noggrannare analys, vilket varit av större värde i jämförelse med det monotona upprepandet i litteraturen av invektiven mot Luther.

I gengäld för denna Ehrenrettung väntar nu författaren en liknande ansträngning från lutherskt håll till större förståelse av den katolska kyrkan. I första hand nämner han härvid Magdeburger-Centurierna med dess upprepade förkastelser över katolska kyrkan. Och däri måste man giva honom rätt. Man måste förstå författaren, när han till sist yttrar: »Das Schuldbekentnis auf unserer Seite über Versündigung am Rufe des Reformators würde unzulänglich sein, wenn es nicht sein Echo fände in einem der Gegenseite über Ungerechtigkeit und Unbilligkeit der katholischen Kirche gegenüber.»

GUSTAF TÖRNVALL.

K. S. LAURILA: *Leo Tolstoj und Martin Luther als Ausleger der Bergpredigt.* (*Annales Academiae Scientiarum Fennicae B LV. 1*). 97 sid. Helsingfors 1944.

Under formen av en jämförelse mellan Tolstoys och Luthers utläggningar av bergspredikan vill professor Laurila ge en lösning av bergspredikans problem särskilt med hänsyn till dess betydelse för kristendomstolkningen i nutiden. Inledningsvis betonar förf. den stora aktualitet, som detta problem har. Lösningen av detta problem kan icke överlåtas enbart åt teologerna eller specialforskare på området, »vi måste alla personligen taga ställning till detsamma». Förf. ställer som sin huvuduppgift att påvisa de olyckliga och samhällsupplösande konsekvenser, till vilka Tolstoys utläggning av bergspredikan leder. Framför allt gäller det där-

vid att icke endast stanna vid negativa instanser mot denna tolkning utan också att finna en positiv tydning, som kan bli utgångspunkten för en rätt förståelse av bergspredikan i den moderna tiden.

I den framställning av Tolstoys lära, som sedan följer, dokumenterar förf. sig som en god kännare av denna. Tolstoy ville en bokstavlig uppfyllelse av bergspredikans bud, framför allt det s. k. våldsförbudet, vilket kan betraktas som nyckeln till hela hans åskådning. Av detta förbud drar Tolstoy sedan alla de konsekvenser beträffande samhällsåskådningen, antipatriotism, folkförbrödning, antimilitarism m. m., som kommit honom själv att framstå som en religiös idealist utan verklighetssyn och hans samhällsprogram som rent utopiskt. Den kritiska granskning av Tolstoys åskådning, som därpå följer, visar, att hans stora misstag ligger däri, att han gjort bergspredikans norm till grundval för ett politiskt program.

Korrektivet på denna åskådning söker nu förf. hos Luther. Luther har nämligen på ett långt mera ingående sätt, än man i nutiden ofta har en aning om, sysselsatt sig med frågor, som röra stats- och samhällsåskådningen. Det visar sig då, att Luther har en långt mera verklighetsbetonad syn på samhället, som utesluter varje idealistiskt lösningsförsök. Det onda är i världen en fruktansvärd realitet, den stora massan av människor följa ej bergspredikans bud och därför kunna dessa ej uppfattas som totala normer för den mänskliga sammanlevnaden. Förf. framhäver här särskilt Luthers lära om det världsliga regementet, varigenom en kristen också får sig anförtrött rent världsliga, samhällliga uppgifter. I det sista kapitlet belyses sedan närmare denna utläggning genom referat av de moderna tydningarna av bergspredikan hos Stange och Brunner.

Man måste vara tacksam för det sätt, på vilket förf. här klart och överskådligt ställt mot varandra Luther och Tolstoy och påvisat det falska och orimliga i den senares kristendomssyn. Arbetet har sitt värde också genom det medvetande om Luthers stora betydelse för nutiden, som präglar detsamma, vilket är anmärkningsvärt, då förf. själv icke är teolog av facket. Tolkningen av Luther måste dock i all korthet beröras. Erfarenheten visar, att Luther icke kommer i sitt fulla ljus, om man stannar vid att endast rådfråga hans skrift *Von weltlicher Obrigkeit*. Den bör sättas i samband med andra skrifter, som behandla bergspredikans problem, t. ex. hans stora utläggning av bergspredikan, som utkom några år senare.

Den spänning, som man i 1800-talets teologi förnummit mellan bergspredikans bud och världslivets normer, har sin grund däri, att man betraktat stat och samhälle som något för den egentliga kristendomen främmande. Denna spänning existerar icke för Luther; den spänning,

som finns hos honom ligger i grunden på ett annat plan, nämligen motsatsen mellan ont och gott, mellan Kristus och djävulen. Följaktligen finns det för Luther icke någon motsats mellan detta, att en kristen å ena sidan lyder Kristi bud och å andra sidan rättens. En kristen måste, säger han, på jorden alltid vara minst två personer, d. v. s. han måste å ena sidan höra Kristus till och å andra sidan göra sin plikt i det världsliga. Detta innebär ingen etisk dubbelhet, det är i båda fallen fråga om samma självuppgivande lydnad. Skillnaden i handlandet, om det nu blir någon skillnad, betingas helt därav, att den gudomliga världsstyrelsen omfattar tvenne olika former, det andliga och det världsliga riket. Och, väl att märka, denna dubbla ställning gäller alla människor utan undantag. Det finns med andra ord icke en moral för den kristne och en annan för världsmänniskan. Frågar man alltså efter en moralisk skillnad, som skulle ställa den kristne i en särklass, visar det sig, att en sådan icke går att påvisa. Luther framkastar frågan i Stora Galaterkommentaren. Han säger där, att det blir till sist ingen i det yttre märkbar skillnad mellan den kristne och den okristne. Den förre gör sin kallelse såsom den andre. Skillnaden är blott uppenbar i hjärtat inför Gud. När Luther därför talar om två människogrupper, kristtrogn och icke kristna, får denna skillnad icke fattas bokstavligt såsom något empiriskt påvisbart, allra minst som en dubbel moral. På samma sätt får man icke fatta Luthers utsaga, att en kristen icke får värja sig, bokstavligt. Den bör i första hand förstås som ett uttryck för, att det icke är som *kristen* han värjer sig. Hans ställning i världen kan mången gång påfordra, att han värjer sig, men då sker detta, därför att hans världsliga ställning gör det nödvändigt. Men det är icke som kristen, han gör det. Denna utsaga kommer därför endast då i sitt rätta ljus, om den ses mot bakgrunden av Luthers stränga åtskillnad mellan andligt och världsligt. Därför kan det handlande, som i det yttre är skenbart motsatt Kristi bud, i själva verket dock vara ett handlande enligt hans vilja. — Bergspredikans problem är sålunda till sist för Luther icke av teoretisk art. Det är ett praktiskt problem, som betingas av det onda i världen.

GUSTAF TÖRNVALL.

RÄTTELSE.

I en recension i Svensk Teologisk Kvartalskrift detta år sid. 64—66 försummade jag att nämna, att E. Tobac, *Le problème de la justification dans saint Paul*, 1941, utgör andra upplagan av ett arbete med samma titel, som utgavs redan 1908. Detta angives visserligen icke i ifrågavarande bok men borde dock ha framhållits i recensionen.

Bo Reicke.

FRÅN DEN TEOLOGISKA SAMTIDEN

»The Christian News-Letter» utgiven av J. H. Oldham innehåller i sitt aprilnummer 1945 en ganska beaktansvärd översikt över dagens teologiska situation i England. Författaren är Rev. Daniel Jenkins, vilken anger sin egen teologiska position såsom »that of a younger orthodox Protestant». Såsom en komplettering till den artikel om moderna strömningar i engelsk teologi, som ingick i förra häftet av denna tidskrift, återgives i det följande huvudinnehållet i Jenkins' artikel jämte några kommentarer.

J. begynner med att fastslå, att de senare åren icke medfört några genomgripande omgestaltningar av den teologiska situationen i England. I densamma kunna alltså iakttagas två huvuddrag: det fortgående återupplivandet av den »katolska» traditionen (»katolsk» här givetvis taget i den speciellt anglikanska betydelsen) och förnyelsen och nyframställningen av den reformatoriska protestantismen (»Reformation Protestantism»).

»Katholicismens» återupplivande, som ju pågått under åtskilliga generationer, har, som välbekant är, hunnit sätta djupgående spår i kyrkolivet. J. anser sig emellertid kunna konstatera, att anglokatholicismens senaste fas, som karakteriseras av kombinationen »Liturgy» och »Society» (jfr härtill titeln på A. G. Heberts välbekanta arbete av år 1936) och som i kyrkolivet vill se »a corporate life», som uttrycker sig i en enhet av liturgi och social gemenskap och som i anslutning härtill skapat en »katolsk» sociologi, icke erhållit samma praktiska betydelse som det tidigare utvecklingskede, som författaren betecknar som »ritualistic» och »pietistic» och som lade huvudvikten vid den enskilda själens frälsning genom den av kyrka och nådemedel förmedlade nåden. Å andra sidan äga de antydda nyare tankegångarna utan tvivel livskraft och J. menar, att de långsamt vinna terräng.

»The Protestant Revival» befinner sig under stark påverkan av Karl Barth. Den karakteriseras såsom en ganska ny företeelse och har ännu

blott *begynt* att sätta spår i kyrkolivet. Enligt J. har den emellertid skapat en ny utgångspunkt för den teologiska diskussionen. Barths tankar ha ofta blivit föremål för feltolkning; man har fattat hans uppfattning av det gudomliga ordet såsom helt och hållet »irrationellt» och hävdad, att enligt honom ingen möjlighet finnes till kontakt mellan Gud och den naturliga människan. Fråga är emellertid, om icke J:s kritik av dem, som »missförstå» Barth är uttryck för en ganska typisk omböjning av de barthianska kategorierna till överensstämmelse med det i positiv riktning fattade schemat natur—nåd, förnuft—uppenbarelse — m. a. o., om icke denna kritik är symptom på en ganska stark omformning av Barths tänkande i engelsk protestantisk teologi. I varje fall låter en viss kännedom om nutida engelskt teologiskt tänkande förmoda detta.

Nu anser J., att det mest intressanta i den närvarande situationen är ett växande närmande mellan anglokatolicismen och den mera protestantiska riktningen. Detta tager sig å ena sidan uttryck i ett växande inflytande av barthianismen inom anglokatolicismen. Såsom exempel härpå kunna ju bl. a. den för ej lång tid sedan avlidne Canon O. C. Quick och författaren till »The Gospel and the Catholic Church», A. M. Ramsey, nämnas. Gentemot J. bör det dock anmärkas, att i varje fall hos Quick de barthianska tankarna avgjort omformats på ovan antytt sätt. — Å andra sidan kan man hos t. ex. Christopher Dawson iakttaga en mycket positiv attityd gentemot den puritanskt frikyrkliga traditionen. Intressant är härvidlag J:s påpekande av att blicken öppnats för den nära frändskapen mellan den syn på församlingen, som den liturgiska katolicismen hävdar och den, som hör hemma i kongregationalistisk frikyrklighet. Såsom det ideologiska sambandet mellan metodismen och traktarianismen ofta framhävts, så torde det ej vara ur vägen att granska relationerna mellan de i engelsk kyrkohistoria betydelsefulla kongregationalistiska tankarna och de församlingsliturgiska strävanden med stark social förankring, som utmärka nyare anglokatolicism.

Vid sidan av dessa båda huvudströmningar räknar J. vidare med tvenne andra av icke ringa betydelse. Han pekar på en ökad »konfessionalism». I tidskriften »Theology» (närmast organ för »Liberal Catholicism») har nyligen ställts frågan efter »the precise nature of distinctively Anglican theology», en fråga, som förvisso icke alltför lätt låter sig besvaras. Inom frikyrkorna märkas liknande tendenser. J. anser, att

denna nya konfessionalism härrör dels från det ovan berörda intresset för reformatorisk teologi, dels från den ekumeniska rörelsen, som på skilda håll skapat självbesinning. — J. riktar också uppmärksamheten på det starka sociala intresse, som mer och mer gör sig gällande såväl inom »Church of England» som bland dissenters. Den starkt sociala inriktningen inom engelsk kristendom är ju ingen nyhet. Den går ju tillbaka på Maurice och Kingsley och förbands med anglokatolicismen genom Lux Mundi och Charles Gore. Men krigstidens problem ha föranlett ett förnyat genomarbetande av det sociala problemet ur kyrklig synpunkt. Man kan erinra om William Temple's »Christianity and Social Order» med efterskriften »Christians in the Secular Order». Huruvida denna pånyttfödda sociala kristendom och den därmed förbundna sociologin (ex. den anglokatolska gruppen kring tidskriften »Christendom») kommer att få någon större betydelse utåt, får framtiden utvisa.

Det konfessionalistiska och sociala intresset synes enligt J. gå nära samman med de ekumeniska strävandena. Men det finnes också strömningar, som motverka dessa strävanden. Dit räknar J. de fundamentalistiska tendenserna inom den samtida evangelikalismen. Denna nya biblicism äger starkt inflytande icke minst inom evangelikala universitetskretsar och skapar, där den gör sig gällande, bristande intresse både för kyrkolära och ekumenik. I anti-ekumenisk riktning verkar också den anglokatolska reaktionen gentemot det omdiskuterade »South India Scheme» för åstadkommande av kyrklig enhet i denna del av världen. Den exklusivt anglokatolska ståndpunkt, som med misstänksamhet betraktar varje form av samarbete utanför den egna kretsen, representeras bl. a. av Canon A. H. Rees i hans arbete »The Faith in England». J. menar sig dock ha skäl att ifrågasätta, huruvida denna exklusiva anglokatolicism verkligen har någon framtid och kommer att utöva något inflytande på kyrkans framtid. — Anti-ekumenisk är slutligen den moderna spiritualismen, som bl. a. representeras av Middleton Murry, vilken med radikal strävan efter ett kristet fullkomlighetsideal, som bl. a. innesluter en från anti-kapitalism och pacifism, sätter Anden över Ordet och ställer sig utanför varje kyrkligt sammanhang.

Sådan ter sig enligt J. den närvarande situationen. Något avgörande nytt ha krigsåren icke medfört. »Those who were the 'younger theologians' in 1939 are still the 'younger theologians'.» Vad kan man då

utifrån den tecknade — ej så litet komplicerade — situationen ha skäl att vänta sig i den närmaste framtiden?

J. menar, att man först och främst har att vänta sig en viss förnyelse av den teologiska liberalismen. (Parentetiskt kan anmärkas, att de omfattande häften av den liberala protestantismens organ »The Modern Churchman», som nått vårt land, på flera sätt vittna om den betydelse, som den liberala protestantismen själv anser sig skola erhålla under efterkrigstiden.) Man befinner sig i begynnelsen av en »post-anti-Liberal period». Varpå beror detta? Enligt J. ingalunda därpå, att den teologiska liberalismen visat förmåga att undergå någon renässans. Den liberala polemiken mot protestantisk och katolsk ortodoxi har tvärtom visat en påfallande brist på nya argument och upprepat den gångna generationens slagord. Orsaken är i stället den, att vissa allmänna begrepp, som »frihet», »människovärde», »social rättvisa» och dylikt, som under krigsåren av kända skäl vunnit stark aktualitet, äro nära förbundna med den teologiska liberalismen. Men de värden, som äro inneslutna i dessa allmänna begrepp, kunna enligt J. mycket klarare vindiceras utifrån ortodox »katolsk» och »protestantisk» ståndpunkt. J. synes som ett löftesrikt tecken för framtiden se, att både inom katolskt och protestantiskt teologiskt tänkande växande ansträngningar göras att bevara »de positiva liberala elementen» inom ramen för en lära om »Gud, människan och kyrkan», som »allvarligare» än liberalismen talar om Guds transcendens och syndens verklighet. Som representanter för strävanden i nämnd riktning nämner han Donald Mackinnon och H. A. Hodges, vilkas insats »reflects a strong anxiety that the Church should defend freedom of thought in the University and democracy in Society and should honestly listen to what modern humanists have to say for themselves». Av förbindelsen med de »positiva liberala elementen» väntar J., att »katholicismen» skall vinna »warmth and humanity» och »protestantismen» befrias från »romantisk pessimism» beträffande den mänskliga naturen och att båda formerna för ortodoxi bättre skola finna utvägar att förkunna biblisk tro för ett modernt sekulariserat samhälle. — Denna J:s deklARATION gör visserligen ett ganska oklart intryck men är icke desto mindre av stort intresse. Å ena sidan vittnar den nämligen om det inflytande, som liberala tankegångar äga även inom den senaste teologiska utvecklingen i England. Vissa liberalt tolkade allmänbegrepp synas utan vidare kunna förbindas

med vad man kallar protestantisk och katolsk ortodoxi, vilket ju onekligen visar på en bestämd konstitution hos denna »ortodoxi». Välbekant är ju också, att den nyare anglokatolicismen med dess traditioner från Charles Gore och Lux Mundi i många avseenden med rätta tillagts beteckningen »Liberal Catholicism» och visat prov på en ganska typiskt »liberal» uppfattning av Gud, människan och frälsningen. Liknande förhållanden torde kunna iakttagas utanför de anglokatolska kretsarna. Å andra sidan giver J:s deklARATION tydligen vid handen, att han räknar med något nytt, en renässans för vad han kallar »biblical faith». Men det har undgått honom, att denna »biblical faith» icke utan vidare kan förbindas med av en annan världsåskådning färgade allmänbegrepp, m. a. o., att de nämnda allmänbegreppen icke äro exakt liktydiga utifrån bibliska och modernt humanistiska utgångspunkter. Om man insisterar på att med bibelhalten liberalt förtecken flytta in desamma i ett av bibliska tankar bestämt sammanhang verka de såsom upplösande element, något som ju f. ö. om ock omedvetet antydes av J. själv, då han talar om att liberalismen skall »befria» protestantismen från dess pessimistiska betraktelse av den mänskliga naturen.

Så mycket mera vill man understryka det krav på förnyat teologiskt arbete till fördjupad klarhet, som J. i avslutningen till sin artikel framställer. Dagens teologiska situation saknar ingalunda löftesrika tecken. Ett av de mest löftesrika synes vara en strävan till klarhet om den reformatiska teologiens innebörd och därmed till djupare biblisk förankring. Därav torde kunna följa icke blott en ny förståelse för den anglikanska traditionen såsom en »reformatisk» tradition utan också en ny begrundning av den liturgiskt och socialt inriktade anglokatolicismen såsom ett uttryck för trosmedvetandet i »Church of England» med dess speciella teologiska förutsättningar.

RAGNAR EKSTRÖM.