

»DEN RÄTTFÄRDIGE SKALL LEVA AV TRO»  
UR ETT BIBELORDS HISTORIA GENOM  
TVÅ OCH ETT HALVT ÅRTUSENDE

AV PROFESSOR ANDERS NYGREN, LUND

I skriftordet »Den rättfärdige skall leva av tro» möter oss reformationens budskap sammanfattat i en kort formel. Rättfärdiggörelsen genom tron allena, »sola fide», står ju som huvudordet inom evangelisk kristendom. Trosrättfärdigheten i motsats mot all lagrättfärdighet och all gärningsrättfärdighet var den sak, kring vilken Luthers hela kamp rörde sig. Att rättfärdigheten kommer av tro och icke genom våra egna gärningar, icke genom »lagens gärningar», och att vår rättfärdighet som kristna därför icke egentligen är *vår* rättfärdighet, utan »Guds rättfärdighet», alltså den rättfärdighet som Gud i Kristus skänker oss syndare, detta hade Luther lärt av aposteln Paulus, och han återfann det i dess mest koncentrerade form i ordet »den rättfärdige skall leva av tro». Det var framför allt detta ord i Rom. 1: 17 som hjälpte Luther fram till hans reformatoriska uppfattning av evangeliet.

Innan Luther tog hand om detta ord och gjorde det till den evangeliska kristendomens motto, hade det emellertid genomgått en synnerligen egenartad och växlingsrik historia.

Det är över huvud taget lärorikt att se, huru ett bibelord, som från början har en relativt enkel innebörd, under historiens gång *växer* och fylls med ett allt mera centralt och betydelsefullt innehåll. Så har det i alldeles särskild grad gått med ordet »den rättfärdige skall leva av tro». Man torde knappast kunna peka på något annat skriftord, som i detta avseende kan tävla med det. Gång på gång har det varit med och spelat en avgörande roll vid de stora vändpunkterna i en mer än 2.500-årig religiös utveckling. Det skulle föra alldeles för långt att här vilja ge ens en någorlunda fullständig framställning. Vi få inskränka oss till de allra viktigaste etapperna i detta skickelsedigra ords historia och låta den därför samla sig i fyra konkreta bilder.

## I.

Första gången vi med bestämdhet möta detta ord är i Habackuks profetia, kap. 2: 4. Det är icke alldeles klart, från vilken tid denna profetia härstammar och vilken konkret situation den fattar i sikte. Det sannolikaste torde vara, att den härstammar från den stora kaldeiska invasionens tid omkr. år 600 f. Kr.

Detta är alltså den första bilden. Vi få se profeten stiga upp på sin vaktpost, såsom han själv uttrycker det. Han har svårt att förstå Herrens mening med att Israel skulle föras in i detta beträngda läge. Det är därför han bestiger sitt vaktorn och spejar efter Herrens svar. Och han behöver icke speja förgäves: han får ett svar av Herren själv, och till yttermera visso får han tillsägelsen att inrista detta svar på en tavla. Det var alltså ett mycket viktigt ord, och ett ord som borde minnas och bevaras för kommande tider — något som ju också i högsta grad har skett, eftersom vi nu kunna tala om dess historia genom två och ett halvt årtusende. Svarets innehåll är detta: den övermodige och uppblåste erövraren skall gå under, men »den rättfärdige skall leva av sin tro».

Då det är tal om detta skriftords ålder, kan det kanske ha sitt intresse att omnämna, att man stundom inom forskningen menat sig kunna skymta ett ännu äldre skikt bakom detta profetord. Det skulle här helt enkelt vara fråga om ett urgammalt ordspråk, som profeten infogar i sitt sammanhang, ett ordspråk, vars innebörd kunde återges ungefär så: högmod går före fall, men det ödmjuka och trogna fasthållandet vid rättfärdigheten har löfte om liv. Otvivelaktigt får denna uppfattning ett visst stöd genom det något oförmedlade sätt, varpå denna tanke här införes.

Om denna uppfattning har rätt, skulle vi alltså kunna följa det gamla profetordet ännu ett gott stycke tillbaka. Denna fråga är emellertid i vårt sammanhang icke av väsentlig betydelse. Det väsentliga är, att detta ord, när det möter oss i Hab. 2: 4, har en enkel och klar mening. Dess innebörd är på en gång nationell och teokratisk: under det att det mänskliga övermodet går mot fördärv, leder det trogna fasthållandet vid Gud och hans bud till räddning och liv.

## 2.

Och nu vända vi oss till den andra bilden. Vi befinna oss i *Synagogan* och lyssna till den judiska teologiens utläggningar. Vad ha de skriftlärda

och fariséerna funnit i ordet »den rättfärdige skall leva av sin tro»? Huru har den rabbinska teologien tolkat och använt detta ord? En sak faller genast i ögonen, nämligen att ordet här har begynt att *växa*. Det är icke ett ord som vilket som helst annat i Gamla testamentet, utan ett ord, som fått alldeles central betydelse och vikt. Det kan rent av användas som avslutande sammanfattning och högsta uttryck för den fariseiska lagrättfärdigheten.

Ett belysande exempel härpå erbjuder följande Talmudtradition: På Sinai fick Mose mottaga 613 bud. Konung David kom och sammanfattade denna mängd av bud i elva (Ps. 15). Därefter kom Jesaja och sammanfattade dem i sex (Jes. 33: 15 f.). Mika kom och sammanfattade dem i tre: »vad gott är har han kungjort för dig, o människa. Ty vad annat begär väl Herren av dig, än att du 1) gör vad rätt är och 2) vinnlägger dig om kärlek och 3) vandrar i det fördolda med din Gud?» (Mik. 6: 8). Jesaja kom ännu en gång och sammanfattade dem i två: »hållen rätt och öven rättfärdighet» (Jes. 56: 1). Slutligen kom Habackuk och sammanfattade dem alla i ett enda ord: »Den rättfärdige skall leva av sin tro».

Man bör ge akt på att det just är de gammaltestamentliga *buden* — buden, icke löftena — som skulle erhålla sin krönande sammanfattning i detta profetord. *Synagogan finner i Hab. 2: 4 det adekvata uttrycket för sin lag- och gärningsrättfärdighet*. Den ser i detta ord ett vittnesbörd om lagens frälsningsbringande kraft. »Den som håller budet får behålla sitt liv». Genom att troget hålla fast vid lagen och förbundet och aldrig vika därifrån gör den rättfärdige sig förtjänt av livet. Det är genom denna sin tro, genom denna sin trofasthet, som den rättfärdige skall leva.

### 3.

Den tredje bilden är huvudbilden, varför vi få utförligast sysselsätta oss med den. Någon gång på 50-talet skriver aposteln Paulus sitt största och ojämförligt viktigaste brev, Romarebrevet. När han då i ett kort ord vill liksom i ett motto sammanfatta brevets hela innehåll, griper han efter ett gammaltestamentligt ord, nämligen just Hab. 2: 4: »Den rättfärdige skall leva av tro». Detta blir brevets tema, såsom det möter oss i Rom. 1: 17. Under tiden har detta ord hunnit bli ett verkligen gammalt ord. Det är omkring 660 år, alltså hela två tredjedels årtusende mellan det att Paulus använder det och när det först nedskrevs av profeten. Det är ett

gammalt, men ett levande ord. Åter få vi nu se, huru detta ord växer och vinner ett nytt och oanat djup. Men det växer på helt annat sätt och i helt annan riktning än i Synagogan. Vad har då detta ord betytt för Paulus? Huru har han tolkat det, och vad gör han med det? Vi kunna sammanfattande svara: *han rycker det ifrån lagrättfärdighetens representanter och gör det till motto och huvudord för någonting rakt motsatt, nämligen för trosrättfärdigheten.*

Huru var detta möjligt för honom? För att kunna besvara denna fråga, måste vi först rikta uppmärksamheten på huru han över huvud tolkar skriftens utsagor. Paulus har fått en rabbinsk uppfostran. Därifrån har han ock tillägnat sig tanken på skriftens flerfaldiga betydelse. Först och främst har det enskilda skriftordet givetvis sin närmast till hands liggande, historiska mening. Men om man vill förstå skriften, räcker det icke med att stanna blott vid denna enkla ord betydelse. Även de heliga skriftställarna själva ha ofta i sina liknelser och profetiska tal inlagt en djupare mening, och denna är det tolkningens uppgift att hämta fram. Men icke ens här får den stanna. Ordet är Guds eget ord. Det gäller därför att få fram, vad *Gud* har åsyftat med det enskilda skriftordet, måhända utan att den mänskliga författaren varit medveten därom. Häri ligger för Paulus tolkningens djupaste uppgift. Skriften vill icke blott förtälja om vad Gud gjort med fäderna och talat till dem. Den har också och framför allt ett ärende till oss, som leva i den yttersta tiden, »som hava tidernas ände inpå oss» (1 Kor. 10: 11). I ljuset från Kristus upptäcka vi nu, att skriften på förhand talat om trons rättfärdighet. »Eftersom skriften förutsåg att det var av tro som hedningarna skulle bliva rättfärdiggjorda av Gud, så gav den i förväg åt Abraham detta glada budskap: 'I dig skola alla folk varda välsignade'» (Gal. 3: 8). Då detta ord första gången uttalades, var dess djupaste mening ännu fördold. Men det täckelse, som allt hitintills dolt skriftens djupaste mening, har i Kristus blivit borttaget (2 Kor. 3: 14). Nu har den djupare meningen också i ett sådant ord som Hab. 2:4 blivit uppenbar. Även om profeten ännu icke kunde se hela innebörden i den tro, som han här talar om, så var *Guds* mening härmed att på förhand tala om tron och trons rättfärdighet. Och för oss, som leva i tro på Kristus och genom honom fått täckelset borttaget, är detta ords djupare mening uppenbar.

Då Paulus nu sätter detta ord, »den genom tron rättfärdige skall

leva», ὁ δίκαιος ἐκ πίστεως ζήσεται, som tema och överskrift över Romarebrevet (kap. 1: 17), så sammanför han de båda uttrycken ὁ δίκαιος och ἐκ πίστεως till ett oskiljaktigt begrepp: ὁ δίκαιος ἐκ πίστεως, »den genom tron rättfärdige»; och om denne genom tron rättfärdige säges det vidare: ζήσεται, »han skall leva».

Synagogan, för vilken täckelset ännu hänger oborttaget kvar, kan i den av profeten omtalade rättfärdige endast igenkänna den genom lagen rättfärdige, ty den känner icke någon annan rättfärdighet än lagens rättfärdighet; och när det i detta sammanhang tillika talas om tro, kan den endast tolka detta såsom den trofasthet och ståndaktighet, varmed den rättfärdige fasthåller vid sin rättfärdighet. Häremot riktar Paulus sin gensaga. Med användning av vedertagen rabbinisk tolkningsteknik — så kunna vi rekonstruera hans tankegång och tillvägagångssätt — säger han: läs icke med Synagogan: »Den rättfärdige skall leva genom sin tro (= trofasthet)», utan läs med Kyrkan: »den genom tron rättfärdige skall leva». Eller på grekiska: läs icke ὁ δίκαιος | ἐκ πίστεως ζήσεται, utan läs ὁ δίκαιος ἐκ πίστεως | ζήσεται.

Nu skall det icke fördöljas, att denna tolkning är förenad med vissa svårigheter, vilka syntes så betydande, att de flesta tolkare avstått från tanken att låta Paulus förbinda ἐκ πίστεως med ὁ δίκαιος. Den viktigaste invändningen gör gällande att den av Paulus brukade ordställningen avgjort talar däremot. Om han velat sammanföra dessa båda ord till en enhet, hade han ej kunnat stanna vid den språkligt otympliga formuleringen ὁ δίκαιος ἐκ πίστεως, utan hade måst säga ὁ ἐκ πίστεως δίκαιος eller ὁ δίκαιος ὁ ἐκ πίστεως. Under sådana förhållanden frågar man sig: finns det då någon positiv grund att antaga, att Paulus på ovan skildrat sätt skilt ἐκ πίστεως från verbet, med vilket det naturligast synes höra samman och i stället hänfört det till ὁ δίκαιος? Bevisen därpå äro i själva verket mer än blott övertygande, de äro absolut avgörande.

Först och främst kräver sammanhanget att orden förbindas på det angivna sättet. Man bör ge akt på att ordet »tro», πίστις, upprepas icke mindre än fyra gånger i de båda verser, som utgöra brevet tema (v. 16 och 17). Därigenom kommer en särskild tonvikt att falla på detta ord. När Paulus nu i detta sammanhang inför citatet från Hab. 2: 4, så gör han det för att ur skriften få ett belägg för den av honom omtalade trosrättfärdigheten, δικαιοσύνη ἐκ πίστεως. Härom vill han kunna säga: *Det*

är skrivet. Hade han på traditionellt sätt hänfört ἐκ πίστεως till verbet, så hade citatet över huvud taget icke innehållit något belägg för det han talar om. Vad som skall bestyrkas med ett skriftens ord är dock icke detta, att »den rättfärdige» skall leva; därom voro ju hans judiska motståndare fullkomligt ense med honom — visserligen blott en skenbar enighet, uppkommen därigenom att de kunde använda samma ord, »den rättfärdige», i en helt annan mening än Paulus, nämligen för »den genom lagen rättfärdige» — utan vad som skall bestyrkas är, att det är just »den genom tron rättfärdige» som skall leva, och detta har Paulus funnit uttalat i Habackukstället. Redan denna omständighet skulle vara nog för att göra den ovan givna tolkningen till den enda möjliga. Man kan dock icke förutsetta, att Paulus på en så avgörande punkt som denna åberopar ett skriftord, som icke egentligen har något att säga med avseende på den behandlade frågan.

Men härtill kommer för det andra som ett ännu tyngre vägande skäl, att Paulus i Romarebrevets fortsättning själv givit en den mest otvetydiga kommentar till detta ställe, en kommentar som just pekar i den angivna riktningen. När han nämligen i brevet utför den i temat kort antydda tanken, så gör han detta på ett sätt, som otvivelaktigt förutsätter den ovan hävdade ordförknippningen. Själva Romarebrevets byggnad och därmed brevet i dess helhet är beviset för att i dess tema ἐκ πίστεως förbindes med ὁ δίκαιος och icke med ζήσεται. Med stor precision ägnar Paulus nämligen brevets första del (t. o. m. kap. 4) åt temats förra hälft, åt att framställa »den genom tron rättfärdige», varefter han i dess andra del (kap. 5—8) utför temats senare hälft och alltså visar huru det om denne gäller: »han skall leva».

Nu kunde det ligga nära att misstänka, att det i denna klara uppdelning av brevets tankegång ligger något av hårdragen systematisk konstruktion. Blir man icke här lätt beroende av subjektiva intryck och obehörig systematiseringsvilja? Eller har denna konstruktion verkligen stöd hos Paulus själv i hans egen framställning? Här kan en objektivt kontrollerbar statistisk undersökning bäst ge oss besked. Ty om det verkligen förhåller sig så, att kap. 1—4 handla icke blott i allmänhet om rättfärdigheten och »den rättfärdige», utan just om »den genom tron rättfärdige», och om kap. 5—8 handla om huru han »skall leva», så bör man kunna vänta, att ordet »tro», πίστις, helt ovillkorligt skall tränga sig i förgrunden i de fyra

första kapitlen och att ordet »liv», ζωή, där icke skall ha fullt samma frekvens. Vad åter de fyra följande kapitlen beträffar, har man rätt att vänta, att ordet ζωή där lika ovillkorligt skall intaga en dominerande ställning och att ordet πίστις mera skall träda i bakgrunden eller i varje fall icke i samma grad uppträda som huvudord. Besannas nu dessa förmodanden?

En ordstatistisk undersökning på denna punkt för till ett i sanning överraskande resultat. I kap. 1—4 förekommer πίστις (resp. πιστεύειν) åtminstone 25 gånger, i kap. 5—8 däremot förekommer detta ord över huvud taget icke — så när som på ett enda undantag, vilket betecknande nog möter på första raden i det nya avsnittet (kap. 5: 1). Om detta undantag kan emellertid sägas, att det blott ännu mera understryker den påpekade skillnaden. Vid femte kapitlets början står Paulus nämligen vid övergången mellan de båda avdelningarna. Sin vana trogen rekapitulerar han då i ett par ord det föregående partiets innehåll, och det är just i dessa sammanfattande ord som uttrycket πίστις förekommer. Det hör alltså icke i egentlig mening in i det nya tankesammanhanget, utan åsyftar just att framhäva vad som var huvudsaken i den nyss slutförda tankegången. Med ordet ζωή (resp. ζῆν, ζωοποιεῖν) är förhållandet det rakt motsatta. Bortsett från temats ζήσεται förekommer det endast två gånger i kap. 1—4, varemot det i kap. 5—8 möter mer än 25 gånger. Härav framgår med en tydlighet som ej kan överbjudas, att temat för kap. 1—4 är ὁ δίκαιος ἐκ πίστεως, för kap. 5—8 ζήσεται. Men därav följer, att Paulus i kap. 1: 17 hänfört ἐπὶ πίστεως till ὁ δίκαιος och icke till ζήσεται.

Förutom dessa sakligt tvingande grunder finns det också en rad mera formella omständigheter, som visa riktigheten av den här givna tolkningen. Bland dessa må blott en, som står i nära sammanhang med det redan sagda omnämnas. När Paulus i början av femte kapitlet står vid övergången till en ny avdelning och därför kastar en blick tillbaka på den dittills framförda tankegången, sammanfattar han denna i följande formel: δικαιωθέντες οὖν ἐκ πίστεως, »sålunda rättfärdiggjorda av tro» (kap. 5: 1). Här ha vi just sammanställningen ὁ δίκαιος (= δικαιωθείς) ἐκ πίστεως, gjord av Paulus själv.

I jämförelse med dessa skäl, som nödga till tolkningen »den genom tron rättfärdige skall leva», väga de invändningar, som kunna göras mot den,

synnerligen lätt. Gentemot invändningen, att Paulus, om han verkligen åsyftat att säga »den genom tron rättfärdige», hade måst uttrycka detta annorlunda och säga  $\acute{\omicron} \acute{\epsilon}\kappa \pi\acute{\iota}\sigma\tau\epsilon\omega\varsigma \delta\acute{\iota}\kappa\alpha\iota\omicron\varsigma$  eller  $\acute{\omicron} \delta\acute{\iota}\kappa\alpha\iota\omicron\varsigma \acute{\omicron} \acute{\epsilon}\kappa \pi\acute{\iota}\sigma\tau\epsilon\omega\varsigma$ , är det nog att erinra om att det här är fråga om ett citat. Om Paulus hade haft att fullkomligt fritt forma sin tanke, så vore denna invändning berättigad. I så fall skulle han otvivelaktigt ha använt något av de föreslagna uttrycken. Men nu gäller det ett citat. Paulus kan icke fritt förfoga däröver, utan måste hålla sig till den givna ordalydelsen. Och när man vidare sagt: »det föreligger intet tecken på att Paulus icke längre skulle ha riktigt uppfattat den semitiska satsen» (Schlatter), när man alltså anfört grundtextens innebörd som bevis för huru Paulus velat ha detta ord tolkat, så må därtill genmålans: det är alls icke fråga om att Paulus skulle ha missförstått detta skriftords bokstavliga mening, utan att han däri dessutom funnit en djupare mening. Ej heller kan det med rätta sägas, att denna Pauli tolkning måste för hans samtid verka pressad. Den står fastmer i full överensstämmelse med av dåtiden allmänt erkända tolkningsgrundsatser och har mångfaldiga paralleller i den rabbiniska litteraturen.<sup>1</sup>

Förutsättningen för formeln: »den genom tron rättfärdige skall leva» är, att  $\acute{\epsilon}\kappa \pi\acute{\iota}\sigma\tau\epsilon\omega\varsigma$  1) skiljes från  $\zeta\acute{\eta}\sigma\epsilon\tau\alpha\iota$  och 2) förbindes med  $\acute{\omicron} \delta\acute{\iota}\kappa\alpha\iota\omicron\varsigma$ . Båda dessa moment ha givit anledning till invändningar.

Det har sagts: därigenom att  $\acute{\epsilon}\kappa \pi\acute{\iota}\sigma\tau\epsilon\omega\varsigma$  förbindes med ordet  $\delta\acute{\iota}\kappa\alpha\iota\omicron\varsigma$  framkommer en motsats, som ännu icke på något sätt är förberedd eller antydd. Uttrycket »den genom tron rättfärdige» får sin innebörd och mening först genom motsatsen till »den genom lagen rättfärdige», men därom har ännu icke varit tal i detta sammanhang. Nu är det delvis riktigt, att ordet om »den genom tron rättfärdige» står här utan att dess antites »den genom lagen rättfärdige» uttryckligen är nämnd eller direkt åsyftad. Men detta upphäver icke, att något av denna motsats för Paulus klingar med redan här. Och huru skulle det för övrigt kunna vara annorlunda? Det är ju icke första gången som Paulus använder Hab. 2: 4 som stöd för trosrättfärdigheten. I Galaterbrevet, där han står mitt uppe i kampen mot lag- och gärningsrättfärdigheten, har han använt detta samma ord och där uttryckligen ställt det som motsats till rättfärdigheten genom

<sup>1</sup> Vår främste kännare av den rabbiniska litteraturen, professor Hugo Odeberg, har lämnat ett kraftigt stöd åt den ovan framställda tolkningen av Rom. 1: 17 genom att fästa min uppmärksamhet på de ymnigt förekommande rabbiniska parallellerna.



lagen: »att ingen i kraft av lag bliver rättfärdig inför Gud, det är uppenbart, eftersom det heter: *ὁ δίκαιος ἐκ πίστεως ζήσεται*». Huru skulle Paulus, som stått och delvis ännu stod i denna kamp och som eljest ständigt ställer emot varandra »rättfärdigheten genom lagen» och »rättfärdigheten genom tron», *δικαιοσύνη ἐκ νόμου* och *δικαιοσύνη ἐκ πίστεως* och skiljer människorna i två grupper, de som tillhöra lagens sfär, *οἱ ἐκ νόμου*, och de som tillhöra trons sfär, *οἱ ἐκ πίστεως*, kunna nämna de båda orden *δίκαιος* och *ἐκ πίστεως* omedelbart vid sidan av varandra utan att därvid tänka på trosrättfärdigheten och dess motsats lagrättfärdigheten. Det är visserligen icke direkt om denna motsats, han här vill undervisa. Men därför ligger det icke heller något störande i detta, att läsarna icke omedelbart kunde fatta allt vad detta profetställe betydde för Paulus. I fortsättningen får han rikliga tillfällen att inviga dem i detta, och då kommer han också att närmare utreda motsatsen mellan trosrättfärdigheten och lagrättfärdigheten.

Det har vidare sagts: genom att skilja *ἐκ πίστεως* från *ζήσεται*, berövar man detta senare ord all vikt och gör det »fullkomligt betydelselöst för sammanhanget». Raka motsatsen är fallet. Om man säger: den rättfärdige skall leva av tro, så blir ordet »leva» relativt obetonat. Säger man åter: den genom tron rättfärdige skall leva, så får detta sistnämnda ord en emfatisk betoning, som ej kan överbjudas. Det blir därigenom klart, att det icke blott är fråga om liv i all allmänhet, utan att det är det eskatologiska begreppet liv, som här är på tal. Varje tillägg till det enda ordet »leva» innebär ett försvagande. När Paulus om den genom tron rättfärdige säger: »han skall leva», så betyder detta, att han blir uttagen från dödens välde och blir insatt i den livets äon, som Gud låtit komma genom Jesus Kristus. Härigenom återupptages och slutföres vad Paulus i den föregående versen (kap. 1: 16) sagt om frälsningen, *σωτηρία*. Först så blir det klart, huru evangelium kan vara en Guds kraft till frälsning för var och en som tror; ty genom den däri uppenbarade trosrättfärdigheten skänkes ingången i livets tidsålder.

## 4.

Och nu ta vi ett stort steg framåt i tiden, ett och ett halvt årtusende, för att komma till den fjärde och sista bilden. Ännu en gång skulle nämligen ordet i Hab. 2: 4 om den genom tron rättfärdige få avgörande betydelse vid en stor vändpunkt i kristendomens historia, nämligen vid

reformationen. Egentligen borde kanske ännu en bild ha inskjutits för att åskådliggöra medeltidskatolicismens uppfattning. Emellertid är detta icke oundgängligen nödvändigt. Något av den kommer med såsom bakgrund i bilden av Luther. Vi se honom i dagar och nätter, grubblande över och ständigt återvändande till ett bestämt skriftställe, nämligen Rom. 1: 17. Det var här särskilt ett ord, som han fastnade vid, begynnelseordet om »Guds rättfärdighet». I vår svenska bibelöversättning står »rättfärdighet från Gud». Detta är en tolkning, och otvivelaktigt en riktig tolkning. Men i texten själv står genitiven »Guds rättfärdighet», som kan vara svår att tolka. Också i den latinska texten, som Luther använder, är detta ord återgivet med en genitiv, »iustitia Dei». När Luther väl kommit till insikt om detta ords innebörd, blev det för honom nyckeln till evangelium. Här fann han det grundläggande vittnesbördet om rättfärdiggörelsen genom tron, vittnesbördet om den Gud, som i Kristus gör syndaren rättfärdig.

Från begynnelsen hade detta skriftord haft en helt annan innebörd för honom. När han däri läste om att »Guds rättfärdighet» uppenbaras i evangelium, så tydde han detta som om det vore fråga om den Guds rättfärdighet, som belönar den rättfärdige och straffar syndaren. Men därmed skymdes just evangeliets innehåll för honom. Här om berättar han själv: »Jag arbetade flitigt och ängsligt, huru jag skulle förstå Pauli ord i Rom. 1: 17, där han säger: Guds rättfärdighet uppenbaras i evangelium. Jag sökte länge och klappade alltjämt på; ty ordet *justitia Dei*, 'Guds rättfärdighet' låg mig i vägen». Och han tillägger: »så ofta jag läste detta språk, önskade jag städse, att Gud aldrig hade uppenbarat evangelium». Om alltså begynnelsen av kap. 1: 17 var den stora stötestenen för honom, är det intressant att iakttaga, hur det just var det mer än 2.000-åriga profetordet från Hab. 2:4, som hjälpte honom till rätta.

I ett av sina bordssamtal har Luther givit en livfull skildring av huru det gick till att han kom till klarhet. Längre svävade han i ovisshet, till dess han stannade inför profetordet: *iustus ex fide vivet*. »Der half mir» — tillägger Luther. Ty därigenom gick det upp för honom, om vilken rättfärdighet Paulus här talar. I texten stod först det abstrakta »rättfärdighet», detta ord, som vållade hela svårigheten, därefter talades konkret om »den rättfärdige» och om trons betydelse för denne. »Da reumet ich das abstractum und concretum zusammen und wurde meiner Sachen gewiss, lernet inter iustitiam legis und euangelii discernirn». Genom att låta det som i

profetordet säges om »den rättfärdige» belysa begreppet »Guds rättfärdighet» uppdagade han dettas evangeliska innebörd och att det är genom tron som människan blir rättfärdig inför Gud. Hab. 2:4 var alltså det ord, som lärde Luther skillnaden (discrimen) mellan lag och evangelium, mellan lagens och trons rättfärdighet. »Da ich das discrimen fand, quod aliud esset lex, aliud euangelium, da riss ich her durch». Därmed var stenen röjd ur vägen, och det var — såsom Luther på ett annat ställe uttrycker det — som om han funnit en vitt uppslagen dörr rakt in i paradiset. »Och liksom jag förut med verkligt allvar hatade detta ord 'Guds rättfärdighet', så begynte jag däremot att akta det som mitt käraste och tröstligaste ord, så att detta ställe hos St. Paulus för mig i sanning blev en paradisets port».

Man erinras här om psalmens ord: »Ifrån fäder och till söner Genom tidevarven går Än ett heligt arv av böner, Än profetens röst oss når» (Sv. ps. 130:2). Genom aposteln Paulus nådde profetens röst fram till Luther, och genom Luther har den nått oss.

\*                    \*  
\*                    \*

På underbara vägar har evangelium gått fram genom tiderna. Paulus ger det gammaltestamentliga profetordet sin egenartade tolkning och gör det därigenom skickat att uttrycka evangeliets sanning. Och när så efter ett och ett halvt årtusende evangeliet är fördunklat och Pauli ord förvanskas, blir det gammaltestamentliga profetordet ett medel, varigenom evangelium återupptäckes och Pauli förkunnelse om trons rättfärdighet ånyo får ljuda.

# LUTHERS OPPOSITION MOT DET KATOLSKA HABITUS-BEGREPPET

AV TEOL. DOKTOR GUSTAF TÖRNVALL, HÄLLESTAD

I stora Galaterkommentaren, till vilken vi här begränsa oss, går Luther vid flera tillfällen till angrepp mot den katolska habitus-läran såsom en av de punkter, där det oevangeliska i den romerska trossynen tydligast träder i dagen. De katolska lärofäderna tala nämligen, säger han, om tron såsom en habitus, en qualitas haerens in corde eller en sanctitas, iustitia inhaerens, genom vilken människan blir rättfärdig och gör Gud välbehagliga gärningar. När en människa gör en god gärning, grundlägges i själen en habitus, en förmåga eller en färdighet, varigenom det fortsatta goda handlandet underlättas. Hon blir »van», disponerad för, att handla sedligt. Då denna opposition berör en för den kristna trossynen överhuvud och beskaffenheten av den enskilda människans trosliv vital punkt, som särskilt är av avgörande vikt för att förstå den lutherska helgelseläran, torde det ha sitt intresse att närmare betrakta densamma.

En av de första punkter, där Luther tar upp frågan, är i anslutning till Gal. 2, 16: »Men då vi nu veta, att en människa icke bliver rättfärdig av laggärningar . . .» (W. A. 40, I, 217 f.; sid. 120 f. i M. Lindströms översättning, som här användes vid citeringen). Redan själva ingressen är värd att observera, emedan den kastar ett visst ljus över den skillnad i uppfattningen av lagen, som rådde mellan Luther och de katolska lärofäderna. Luther stannar till en början inför begreppet laggärningar, opus legis, och bemöter den katolska utläggningen av detsamma. Alltsedan Hieronymus' tid har man felaktigt tolkat uttrycket »laggärningar» såsom gällde det endast ceremoniallagens gärningar och icke lagen i övrigt, främst dekalogen. Man tog undan lagen i egentlig mening, när det gällde att tolka Pauli ord om rättfärdiggörelsen, och förstod hans ord så, att det endast var ceremoniallagen, som icke kunde göra en människa rättfärdig.

Denna skillnad i tolkningen av Paulus-ordet belyser på ett intressant sätt olikheten i den grundläggande inställningen till lagen hos Luther och katolikerna. På katolskt håll kan det icke vara någon tvekan om, att ordet om laggärningarna icke kan gälla lagen i sin helhet, lagen är god och helig och det kan icke bliva tal om, att den skulle hindra rättfärdiggörelsen. Det är tvärtom så, att lagen har avgörande betydelse för rättfärdiggörelsen i verkligt positiv mening, ty det är genom den, som människan kommer in på helgelsens väg. Lagen i betydelsen av de gudomliga buden, som anbefallts människan till åttlydnad, måste betraktas som den första grundstenen på den väg, som människan har att vandra, om hon vill nå det saliga målet hos Gud. Denna lag, som Gud stiftat och som är ett utflöde av hans eviga lag, grundlägger hos människan en sedlig habitus, en lätthet att handla sedligt, som fullkomnas genom den ingjutna nåden.

Den skilda värderingen av lagen blottar tvenne olika världar. För katoliken måste lagen alltid bli själva hörnpelaren i den kristna trosåskådningen. Det är lagen, som bringar reda i det sedliga kaos, ty lagen är ordningens princip, och man kan därför säga, att det kristna livet börjar med lagen. Bland motiven för denna lagens grundläggande ställning finner man i den katolska dogmatiken bland annat, att lagen kommer människans lycksalighetsdrift till mötes.<sup>1</sup> Den fyller ett behov hos henne och hjälper henne in på den väg, som kan leda till bestående frid och lycka. Det kristna livet måste därför för katoliken alltid vara knutet till lagen och otänkbart utan denna. Det är blott ceremoniallagen, som icke har förpliktande karaktär, när det gäller rättfärdiggörelsen och det kristna livet.

Luthers ståndpunkt är klar. Det är visst icke hans mening att förneka lagens rätt, när den blir inom sitt område och förstås som en av Gud skapad och upprättad norm för lydnaden, men den kan aldrig bliva en grundval för rättfärdigheten. I allt som icke berör den kristna rättfärdigheten inför Gud må den gälla såsom lag, ty den är helig och god i sig själv, men så snart det blir fråga om människans ställning inför Gud, då måste lagen vika. I allt som gäller livet i de världsliga ordningarna har lagen en viss rättfärdighet i sig själv, men å andra sidan är den ingen rättfärdighet alls. När evighetsaspekten anlägges, då duger icke lagen, ja,

<sup>1</sup> Göpfert, *Moraltheologi*, I, sid. 8. Paderborn 1920.

den är en fiende till denna, om den icke brukas rätt. Den har här blott sin berättigade plats som en tjänare åt nåden. Den rättfärdiggör icke, men förbereder den verkliga rättfärdigheten. Lagens ställning måste sålunda helt betingas därav, att den står *i evangeliets tjänst*, i det att den undervisar människan om synden och driver henne till Kristus. Detta är och förblir Luthers huvudsynpunkt beträffande lagen.

Det är därför en given sak, att Luther icke kan godkänna den skolastiska tolkningen av det paulinska ordet om laggärningarna. För honom kan det icke vara någon tvekan om, att Paulus, när han talar om laggärningarnas otillräcklighet för rättfärdigheten, avser hela lagen och icke en del av densamma. Och även om man söker skilja laggärningarna åt och säger, att en del ske före rättfärdiggörelsen och en del efter densamma (*opera post vel ante gratiam*), så förändrar detta icke saken. Det står i alla fall fast, att lagens gärningar icke kunna skapa någon verklig rättfärdighet. (W. A. 40, I, 222, 12.) Det enda lagen kan uträtta, det är att förbereda nådens verk i människans hjärta.

Den olika inställningen till lagens gärningar hos Luther och på katolskt håll är nu av avgörande betydelse för uppfattningen av habitus-läran. Det är klart, att den som fostrats i den skolastiska läran om lagen, icke kunde känna några som helst betänkligheter inför lagen på samma sätt som måste ske på lutherskt håll. Katoliken måste komma att stå med en helt annan känsla inför lagen. Han kan i den icke se annat än det självklara och säkra hjälpmedlet på salighetens väg. Lagen sätter honom i stånd att vinna en viss sedlig färdighet, den fullkomnar den sedliga kraft, som han bär på och är sålunda tillräcklig för att skapa en naturlig habitus. Vad som sedan behöver ske, är blott, att denna habitus genom den ingjutna nåden förlänas gudomlig dignitet och blir en verkligt god och inför Gud förtjänstfull kvalitet, varigenom det eviga livet kan vinnas.

Här sätter Luther emellertid in med sin kritik. Genom denna användning av habitusbegreppet, har, säger han, en egenskap hos människan gjorts till rättfärdighet. Felet ligger icke i själva habitus-tanken i och för sig utan i den användning av densamma, varigenom man gör den till en rättfärdighet hos människan. Luther måste nämligen opponera mot varje form av rättfärdighet, som på något sätt eller i någon form bygger på mänsklig förmåga. Han ser klart, att habitus-tanken, var den uppträder, det må vara hos skolastikerna eller hos svärmarna, ty också dessa

använda sig av en habitus-tanke såsom rättfärdighetsgrund, strider mot kristendomens renhet och sanning, emedan den bygger på en lagisk uppfattning och på ett otillbörligt sätt överflyttar rättfärdigheten på människan. Ett omfattande av habitusbegreppet innebär, dels att tron tränges undan från sin centrala plats i det kristna livet, varigenom helt enkelt Kristus förnekas, och dels en överskattning av människan, emedan hon i sig själv alltigenom är av köttslig natur och icke kan ha något gott att åberopa sig på inför Gud.

I detta sammanhang framför Luther en anmärkning mot habitus-tron, som är av särskilt intresse. Genom sin lära om habitus ha skolastikerna, säger han, förvandlat tron till en overksam egenskap i hjärtat (*otiosa qualitas in corde*, W. A. 40, I, 228, 12). Denna anmärkning är av intresse, emedan den visar, hur Luther själv fattar tron såsom något i högsta grad aktivt. Habitus-tron däremot innebär en avkoppling från det religiösa centrum, och människan lösgöres i själva verket från det ständiga beroendet av nåden i Kristus. Hon vinner härigenom en viss självständighet i religiöst avseende, och tron och kärleken göras till något inre i själen, till en besittning, som sätter människan i stånd att handla sedligt. Men för Luther är likväl denna kvalitet i själen, som på katolskt håll just avser att göra människan sedligt och religiöst aktiv, »*otiosa*», emedan den avskiljer människan från gudomen. Tron göres för henne mera bekväm, den blir en egenskap, som hon i viss mån kan förfoga över.

Detta, att avkopplas från den religiösa ursprungskällan och göra religionen mera bekväm för sig, mera naturartad, är en fara, som hotar varje religiöst samfund såväl som den enskilde. Den legalistiska bibeltron, den religiösa individualismen, som sätter den egna upplevelsen i förgrunden, och den sekulariserade bibeluppfattningen, som lösgör bibeln från kyrkan, utgöra exempel på denna tendens inom lutherdomen att göra religionen mera bekväm för sig. Det är också fara värt, att den nutida katolicerande rörelse inom svenska kyrkan, som vill införa igen begrepp sådana som *gratia infusa* och *amor substantialis* och som framställer sig som en återgång till den klassiska teologien eller kyrkans egen teologi, slagit in på en genväg till trons förnyelse.

Det skulle nu föra för långt att mera i detalj följa Luthers opposition mot habitus-tron. Viktigare är att söka klargöra för sig, vad Luthers egen, positiva uppfattning på denna punkt är. Viktigare än att söka

uppdaga felet i den katolska uppfattningen, är att fråga efter, vad Luther själv sätter i stället för habitus-tron. Och därmed äro vi inne på ett vitalt spörsmål för Lutherforskningen.

Lutherforskningens *mål* kan icke vara att kritisera den katolska trosynen. Två synpunkter måste i stället vara vägledande för densamma. Den måste för det första se, att bakom den katolska trossynen ligger i de flesta fall ett allmänt teologiskt problem eller en teologisk frågeställning, som kräver sin lösning. Den måste se de svårigheter, som ligga i denna problemställning och beakta dem. Vidare och för det andra måste den utifrån sina egna premisser söka lösningen på frågor, som ligga inneslutna i problemställningen. Med utgångspunkt från sin egen grundsyn har den att taga ställning till alla de för tron vitala frågor, med vilka den medeltida teologien sysslat. Kanske har Lutherforskningen hittills icke alltid beaktat, att byggnadsverket på den nya teologiska grunden ännu är långt ifrån färdigt och att dolda skatter ännu återstå att hämta fram ur Luthers rika värld. Den måste med andra ord själv se från grunden de problem, som den medeltida teologien arbetat med, och sedan giva lösningen, ty så har Luther själv gjort.

I stället för habitus-tron sätter nu Luther tron på Kristus. Den kristna rättfärdigheten är icke någon ingjuten habitus, en hos människan verksam kvalitet, utan den är helt och hållet en tro på rättfärdigheten i Kristus Jesus. Och tron kan minst av allt till sitt egentliga väsen vara en kvalitativ egenskap hos människan. Visserligen finns det hos den kristna människan vissa ansatser till ett nytt liv (*primitae spiritus*, W. A. 40, I, 364, 4), men dessa äro icke avgörande för trons väsen. Tron är ett gripande om Kristus, ett förlitande på hans rättfärdighet och står på så sätt i motsats till varje förlitande på en ingjuten habitus. Tron är raka motsatsen till detta, emedan den icke ser sig själv, icke taxerar den egna prestationen eller gärningen utan helt förlitar sig på Kristus. Den är ett omfattande av den osynligt närvarande Kristus och kan, säger Luther med ett expressivt uttryck, liknas vid ett »moln i hjärtat», i vilket Kristus bor. I denna mening kan Luther till och med tala om en inneboende rättfärdighet.

Nu låg det emellertid nära till hands att betrakta även det nya trosbegreppet som en egenskap hos människan och göra det till en kvalitet i själen. Luther var själv från början medveten om faran och fick snart nog bevittna, huru svärmarna omtolkade trosbegreppet i spiritualistisk rikt-



ning (W. A. 40, I, 545, 6) och gjorde det till en egenskap i hjärtat. Hur kan då Luther undgå den faran, att tron själv fattas som en *qualitas inhaerens*? Detta sker därigenom, att Luther hänvisar till de båda regementena, främst det andliga regementet. Tron är icke att förstå som en kvalitet i katolsk mening, utan den uppkommer i och genom det andliga rike, som styres av Kristus själv genom hans ande. Tron kan icke komma till stånd på samma sätt som när en människa förvärvar en egenskap, utan den uppkommer genom människans hörande av Guds ord i det andliga regementet eller kyrkan. Tron är ett hörande av det i Guds ord förkunnade löftet. I stället för bestämningen av tron som en effektiv kvalitet inom människan talar Luther om ett *hörande i tro* såsom det för det kristna livet konstitutiva.

Luther finner det mer och mer nödvändigt att gentemot habitus-tron betona, att det andliga regementet eller kyrkan är Guds egen skapelse och såsom sådan också det representativa uttrycket för Kristi rättfärdighet. Luther kan icke gärna välja något mera expressivt uttryck för denna uppfattning, än när han betecknar kyrkan eller det andliga regementet som ett »*hörrike*». Inom den katolska åskådningen knöts nu den kristna människan vid kyrkan genom den övernaturliga habitus, som människan måste ha för att tron skulle bli verksam i kärlek. Den ingjutna nåden har där avgörande betydelse för den kristne, i det den förvandlar det naturliga livet till gudsliv och omformar tron till en högre kvalitet. Mot denna väg opponerade sig, som vi sett, Luther på det skarpaste. Han skapar i stället en helt ny form för gudsrelationen, som är av annan art än den naturartade habitus-tanken och anknyter till evangeliet och Paulus. Mot det katolska operando sätter han *audiendo* (W. A. 40, I, 344, 10). *Genom att höra blir man en kristen*. Här har Luther funnit en ståndpunkt utifrån sina egna premisser. Den som mottager rättfärdigheten från Gud genom att höra i tro, kommer från början in på en helt annan väg än habitus-trons. Den kristne drives då bort från att bygga på sig själv, på sin egen kvalitet för att i stället lita på Ordet. Ingen blir en kristen, genom vad han är i sig själv, det är vad Luther vill säga i detta sammanhang, utan endast genom att höra i tro. Den kristna rättfärdigheten har sin utgångspunkt i det andliga regementet med ordet, och där har den också sin sanna och förblivande grundval. Allt annat är falsk frälsnings-

väg, en konstruktion av förnuftet, men »tron slaktar förnuftet och dödar detta odjur, som hela världen och allt skapat icke kan döda».

Nu kanske någon av detta skulle vilja draga den slutsatsen, att Luther icke alls befattat sig med den invärtes människan och hennes kvalitet, då hon står i tron. Detta vore uppenbarligen att missförstå hans avsikt. Det är visst icke Luthers mening att förneka, att det hos den kristna människan utbildas en viss qualitas. Vad han opponerar mot, är användningen av denna habitus som rättfärdighetsgrund och såsom ett instrument för människans rättfärdiggörelse, ty till detta duger intet annat än det i tro hörda ordet. Men när man väl medgivit detta, då kan Luther mycket väl tala om trons yttringar i själen såsom en denna tillkommande egenskap. Han kan då erkänna t. ex. inriktningen på att lyda kärleksbudet såsom en själen tillkommande egenskap, »som är en gåva av Gud enligt lagen» (W. A. 40, I, 226, 3). Blir lagen blott avgränsad till det område eller rättare till den användning, som tillkommer den, då måste den ha sin gång.

Även i fråga om trons yttringar i själen kan Luther tala på ett sätt, som visar, att han visst icke förbiser dessas betydelse för den kristna människan. Tron yttrar sig i hjärtat som kärlek till ordet, så att man gärna vill höra om Kristus, tänka på honom och lyda hans vilja. Dessa rörelser i själen äro icke en skapelse av förnuftet utan av den helige Ande, och den som finner sådana i sitt hjärta, han må veta, att ett sådant sinne är den helige Andes gåva.

Det är sålunda Luthers mening, att det finns vissa inre tecken på trons närvaro. Men dessa ha icke den innebörden, att de skulle sätta en människa i stånd att handla bättre enligt Guds vilja eller rättfärdiggöra henne. När Luther drar fram dessa primitae spiritus, är det i *själavårdande syfte*, ty i dessa nåderörelser skall den kristne se ett bevis på, att den helige Ande verkligen är närvarande i hjärtat. Att däremot förläna dessa tecken på den helige Andes närvaro någon som helst frälsande innebörd eller att de skulle utgöra grundval för rättfärdighet inför Gud, det är fullständigt främmande för Luther. I detta sammanhang är det helt och hållet själasörjaren Luther, som talar, och inom parentes må här sägas, att denna synpunkt på Luther är alltför litet utforskad. Får däremot det inre vittnesbördet i hjärtat vara något, som stärker människan

i tron och hjälper henne att icke tvivla på Andens kraft och ledning, då är det på sin rätta plats och står icke i vägen för tron.

På samma sätt har man nu till sist att förstå Luthers utsagor om lagen, i den mån de ha betydelse för hans ställning till habitus-tron. Lagen kan uppträda som konkurrent till tron, och i så måtto är den förkastlig. När den gör detta, beror det på ett missbruk av lagen i syfte att framskapa en förtjänstfull rättfärdighet från människans sida. Men man måste ständigt komma ihåg, att härmed är lagens betydelse i Luthers trosåskådning icke uttömd. Det må vara nog att erinra om det klassiska stället i inledningen till stora Galaterkommentaren, där Luther talar om tvenne världar såsom konstitutiva för tron (*Nos vero quasi duos mundos constituimus . . .* W. A. 40, I, 46, 7). Lagen har relation icke blott till den andliga »världen», den faller också för Luther inom ett helt annat område, den världsliga sfären, där människan är insatt att råda efter Guds vilja. I denna funktion är lagen god och helig. Det är ingalunda Luthers mening att sätta åsido lydnaden för lagen, både den borgerliga och dekalogen, eller göra den överflödig. I den så att säga mänskliga eller jordiska sfären har lagen sin rätt, den måste lydast, ja, den har till och med en helgande kraft därigenom, att den såsom en Guds skapelse är god. När det icke längre är fråga om rättfärdiggörelsen, då skall lagen på allt sätt upphöjas. Att lyda lagen eller budordet är sålunda utan tvekan en god gärning, icke så att man på något sätt skulle kunna åberopa den, utan därigenom, att lagen är anbefalld av Gud och uttrycker hans vilja.

Det är Luthers mening, att lagen har förpliktande karaktär inom allt, som hör till det jordiska området. Den är släkt med förnuftet och står under dess domvärjo. Man har säkerligen icke till fullo tillägnat sig Luthers åskådning, om man icke beaktar, vad det innebär, att *lagen är skapelse* och såsom sådan hör hemma bland alla de ordningar, som upprättas av Gud inom den världsliga sfären. Nerven i hela den världsliga ordningen är icke endast den borgerliga lagen utan allt vad lag heter, lagbegreppet överhuvud, ja, lagen, Guds lag, är den högsta av alla ordningarna inom den världsliga sfären.

Och dock står det alltid fast, att lagen icke kan skapa andligt liv eller göra en människa god och rättfärdig utan tvärtom ökar hennes synd. Den habitus, som den skapar, är alltigenom mänsklig och delar allt människolivs villkor. Endast tron rättfärdiggör och skapar andligt liv.

Vad har alltså Luther vunnit med sin opposition mot habitus-tron? Han har på en viktig punkt avslöjat den falska bild av helgelsen, som mötte honom såväl hos munken som hos svärmarna och som människan av naturen gärna vill göra sig men som i grunden bedrar människan och verkar förödande på hennes själ. I stället för habitus-tron har han satt ett helt nytt betraktelsesätt, där frågan om rättfärdigheten organiskt knytes samman med det andliga predikoämbetet eller regementet med ordet. Men detta har han gjort utan att därför upphäva det berättigade i tanken på en intern kvalitet såsom en yttring av trons liv eller åsidosätta lagens rätt i jordelivets sammanhang.

# MAGISTER MATHIAS' STÄLLNING TILL TIDENS HERETISKA STRÖMNINGAR

AV TEOL. LIC. BENGT STRÖMBERG, LUND

I den stora kallelsevisionen får Birgitta i uppdrag att med sitt budskap gå till Mathias, sin biktfader. »Audi que loquor et vade ad Mathiam, confessorem tuum, qui expertus est duorum spirituum discrecionem.»<sup>1</sup> Mathias är, såsom Westman översätter, »beprövad i att åtskilja de två andarna».<sup>2</sup> Det är denna hans förmåga, som är värdefull för Birgitta. Den exakta innebörden i uttrycket »duorum spirituum discrecionem» blir klar i belysning av en passus i den tredje revelationen i den första boken av Revelationes. Det heter här: »Obserua fidem rectam, quam ille te docebit, qui duorum spirituum conflictum, falsitatis, scilicet & veritatis in se expertus, auxilio meo deuicit».<sup>3</sup> Birgittas ärende till Mathias gällde alltså »fidem rectam», den rätta tron, i vilken han skulle undervisa henne. Härtill var han särskilt skickad, emedan han inom sig erfarit striden mellan de två andarna. Dessa äro sanningens och lögnens ande,<sup>4</sup> och Mathias' förmåga består alltså i, att han kan skilja mellan rätt lära och kätteri. Rätt lära ingives nämligen av den helige Ande, kätteriet av lögnens ande, djävulen.<sup>5</sup>

Mathias är teologiskt skolad. I uttrycket »qui expertus est duorum spirituum discrecionem» behöver knappast ligga mer än detta. Men när det om Mathias heter: »qui duorum spirituum conflictum, falsitatis, scilicet & veritatis in se expertus, auxilio meo deuicit», så är det ingen tvekan om, att meningen är, att Mathias vunnit denna teologiska klarsyn under per-

<sup>1</sup> Vita b. Brigide prioris Petri et magistri Petri i Acta et processus canonizacionis beate Birgitte, ed. Collijn, sid. 618.

<sup>2</sup> Westman, K. B., Birgittastudier 1, sid. 104.

<sup>3</sup> I: 3.

<sup>4</sup> Westmans tolkning av uttrycket »duorum spirituum», såsom den gode och den onde anden är därför ej fullt adekvat. Birgittastudier 1, sid. 104 anm. 4. Angående problemet om Mathias' teologiska granskning av Revelationerna, se Kraft, S., Textstudier till Birgittas revelationer, 1929, sid. 92 ff.

<sup>5</sup> Jfr Copia exemplorum, C 54 fol. 84 v. »Spiritus inmundi heresum dictatores sunt.»

sonlig kamp mot heresierna. Nu omtalas det i biktfädernas Vita, att magister Mathias en gång plågades av en frestelse. Birgitta fick då i anden ett budskap: »Ipse erit sciens, a principio creavit Deus celum et terram, vsque ad alpha et o, liberabitur a tentacionibus, et feruorem spiritus dabo ei». Genast kände sig Mathias befriad och fredad från frestelserna.<sup>6</sup> Samma episod omtalas i priorn Petrus' Deposicio copiosissima, i vilken Petrus dessutom uppgiver, att han förutom av Birgitta och magister Petrus hört den berättas av magister Mathias själv.<sup>7</sup> Frestelserna, som här omtalas, ha varit heresier. Det framgår av budskapet till Birgitta »Ipse erit sciens etc.», att Mathias skall bli fri från den falska kunskapen och få insikt i hela bibeln, i den rätta tron. Denna tolkning bekräftas av ett annat ställe i revelationerna, där det omtalas, att Mathias frestades så kraftigt, att det var som om alla heresier stode framför honom och liksom talade med en mun: »Vi äro sanningen». Mathias övervann emellertid frestelsen och »factus est sciens a principio vsque ad Alpha, & Omega, sicut sibi promissum fuit».<sup>8</sup> Materialet berättigar till den slutsatsen, att Mathias' ställning till kätterierna har varit av den arten, att de för honom utgjort ett personligt problem. Denna uppfattning bekräftas av hans egna skrifter, såtillvida som han i dessa framträder som en energisk bekämpare av heresier.

En av de betydelsefullaste tilldragelserna vid universitetet i Paris under senare hälften av 1200-talet var striden om averroismen. Denna är ett led i kampen kring aristotelismens framträngande inom det vetenskapliga studiet under 1200-talet. Vid detta århundrades början var den platonskt influerade augustinismen den dominerande teologiska åskådningen. Det var under strid med denna, som Aristoteles vann terräng under 1200-talet. Detta skedde emellertid efter tvenne linjer, den ena representerad av Albertus Magnus och Thomas av Aquino, vilka under kritik utnyttjade Aristoteles i en teologisk-filosofisk syntes och den andra, som tog formen av en rent filosofisk aristotelism, byggd på Aristoteles och hans arabiske kommentator Averroës, och som på väsentliga punkter råkade i konflikt med dogmat. Den förnämste företrädaren för denna averroism var Siger

<sup>6</sup> Acta et processus, sid. 620. Jfr VI: 75: »Si dubitas, quis sum ego, qui loquor, scias quod ego sum ille, qui abstuli a te tentationes tuas».

<sup>7</sup> Anf. arb. sid. 530.

<sup>8</sup> V: int. 16 qu. 3.

av Brabant.<sup>9</sup> Hans främste motståndare var Thomas av Aquino.<sup>10</sup> Kyrkan ingrep mot averroismen, i det att biskopen av Paris 1270 fördömde 13 averroistiska satser.<sup>11</sup>

Till huvuddragen i den averroistiska åskådningen hör förnekandet av den gudomliga försynen. Gud är icke *causa efficiens* till den lägre världen och kan därför varken ha kunskap om den eller styra den genom sin försyn.<sup>12</sup> Genom läran om världens evighet kommer averroismen i konflikt med skapelsesdogmat.<sup>13</sup> Störst uppmärksamhet i debatten väckte läran om det mänskliga intellektets numeriska enhet. Hela mänskligheten har en gemensam förnuftig själ. Konsekvensen var förnekandet av den personliga odödligheten.<sup>14</sup> Slutligen förnekade averroismen den fria viljan. Det mänskliga handlandet är underkastat nödvändighetens tvång.<sup>15</sup>

Averroismen saknade icke anknytningar till Sverige. En av dess ledande män vid sidan av Siger av Brabant var Boecius de Dacia. Det finnes skäl för antagandet, att denne var svensk.<sup>16</sup> De svenska studenterna i Paris måste också ha kommit i kontakt med averroismen. Ett bevis för att dess inflytande nått Sverige är den fornsvenska bibelöversättningen. I de inledande bibliskt-filosofiska spörsmålen uppställer författaren problemet: »Vise mästarar spordho oc letadho hwru wärldin wardh».<sup>17</sup> Deras tes blir denna: »Swa war oc wärldin iämskyt skapadh som fadher aff himerike war oc hans signadhe son Oc ewerdhelika war wärldin mz them badhom oc them hälgha anda swa som the waro ewerdhelike oc vtan ophoff». Världen är alltså evig, utan begynnelse, liksom den heliga treenigheten. För författaren är denna lära en heresi, som han vederlägger med Skriften: »The hälgha tro hon bryter ater thera skäl mz moysi scriffit som then hälgha ande wiiste honum Oc sigher swa scriptin At war herra

<sup>9</sup> Mandonnet, P., *Siger de Brabant et l'averroisme latin au XIII<sup>me</sup> siècle* 1, Louvain 1911, sid. 29. I *Les Philosophes Belges*, 4.

<sup>10</sup> Anf. arb. sid. 83.

<sup>11</sup> » » » III.

<sup>12</sup> » » » 168.

<sup>13</sup> » » » 168.

<sup>14</sup> » » » 172.

<sup>15</sup> » » » 181.

<sup>16</sup> Nordström, J., *Bidrag rörande Boetius de Dacia*. I *Samlaren*, NF årg. 8, 1927, sid. 38 ff.

<sup>17</sup> Svenska medeltidens bibel-arbeten, ed. G. E. Klemming, 1, sid. 31 ff. I *Samlingar utg. af Sv. Fornskrift-Sällskapet* 9: 1.

skapadhe at ophowe oc opbyrilse himil oc iordh Oc är starkare oc mäktoghare thäs hälgha anda ordh än all thera wisaste manna skiäl». Linton har insatt denna lära om världens evighet i den origenistiska idéutvecklingen.<sup>18</sup> Emellertid blir denna polemik mot läran om världens evighet i ett svenskt arbete från förra hälften av 1300-talet idéhistoriskt mera begriplig, om den ses mot bakgrunden av averroismen. På ett annat ställe i de inledande spörsmålen tar författaren upp frågan om himlakropparnas inflytande på människans öde. »Tha wiliom wi spöria hwath krapth the hawa ower mantzens födho oc fore her marghe män wille i oc fara än some mz wantro. oc sighia at han är säll a godho dyghne wardher födder Swa som sola ganger oc stiärno matte nakrom manne styra got eller ilt.» Astrologien är en allmänt utbredd företeelse, men det är kanske ej oberrättigat att sätta denna polemik mot den i samband med averroismen. Tron på himlakropparnas inverkan på det jordiska händelseförloppet var nämligen utmärkande för denna. En av de averroistiska satser, som fördömdes i Paris 1270 lydde: »Quod omnia, que hic inferius aguntur, subsunt necessitati corporum celestium».<sup>19</sup>

I Apokalypskommentaren talar Mathias i samband med utläggningen av det 13:de kapitlet om de olika sätt, på vilka djävulen med list angriper »diuinam sapienciam». Detta sker bland annat »per philosophycam doctrinam». I denna finnes ringa förstånd och ingen kärlek. För dess skull ha många villfarelser mot den gudomliga visheten uppkommit: »sicut quod mundus eternus est. et homo mortalis sicut iumentum et similes alij».<sup>20</sup> Den första av dessa villfarelser är till sin formulering så gott som ord för ord identisk med en av de averroistiska satser, som fördömdes 1270, nämligen den femte: »Quod mundus est eternus».<sup>21</sup> Den andra satsen »et homo mortalis sicut iumentum» är en konsekvens av averroismens principer. Eftersom alla människor ha blott ett gemensamt förnuft, är en individuell odödlighet otänkbar. Den själ, som är människans form såsom människa, går under med kroppen. Gud kan icke giva odödlighet eller

<sup>18</sup> Linton, O., Medeltida bibeltolkning. Anteckningar till »Fem Moseböcker på svenska, tolkade och utlagde vid medlet af 1300-talet», sid. 13. I Festskrift utgiven av teologiska fakulteten i Uppsala 1941 till 400-årsminnet av Bibelns utgivande på svenska 1541. 6.

<sup>19</sup> Mandonnet, P., Siger de Brabant, sid. 111, anm. 1, nr 4.

<sup>20</sup> C 126 fol. 90ra.

<sup>21</sup> Mandonnet, P., anf. arb., sid. 111, anm. 1.



oförstörbarhet åt ett förstörbart och dödligt ting.<sup>22</sup> Idéhistoriskt är sammanhanget fullt klart. Det vinner bekräftelse av en *passus* litet längre fram i texten, där Mathias säger: »Non enim pauciores nec minus probabiles rationes beatus doctor augustinus adinuenit pro sancta christi fide quam *auerroys* et porphyrius heretici contra sanctam fidem confinxerunt».<sup>23</sup> Här anför alltså Mathias direkt i detta sammanhang Averroës jämte den nyplatoniske filosofen Porphyrios, vars skrifter studerades i västerlandet under hela medeltiden.<sup>24</sup>

Läran att människan är dödlig såsom djuren bekämpar Mathias i *Homo conditus*. Det finns enligt Mathias människor, som tro, att den kristna tron är uppdiktad,<sup>25</sup> och att människan liksom de oskälige djuren dör samtidigt till kropp och själ. De förneka alltså köttets uppståndelse och det eviga livet.<sup>26</sup> De draga därav slutsatsen, att de äro frigjorda från alla krav, att det är dem tillåtet att göra vad dem lyster.<sup>27</sup> Mathias vederlägger dem på följande sätt. Allt levande har Gud skapat till någon nytta, maskarna till föda åt fåglarna, fåglarna och boskapen åt människorna. Om det nu vore så, att människan doge till kropp och själ, till vilken nytta vore hon då skapat? Skulle Gud verkligen ha skapat henne förnuftig bara för att hon skulle veta och förstå och lida denna världens olyckor och slutligen dö såsom ett annat djur? Men även rättfärdigheten kräver det eviga livet. Onda människor ha framgång i denna världen, och goda lida vedervärdigheter och nöd. Gud skulle i sin rättfärdighet icke göra detta, om han icke hade i förvar något bättre i det andra livet åt de goda människorna. Sedan Mathias så uppvisat det orimliga i kätteriet, tillägger han: »Crede ergo firmiter sacre fidei promittenti tibi aliam vitam».<sup>28</sup> Genom sin vederläggning visar han, att tron icke strider mot förnuftet, vilket däremot kätteriet gör. Detta är alltid orimligt i något avseende.

<sup>22</sup> Ibidem, artikel 1, 7 och 13.

<sup>23</sup> C 126 fol. 90ra.

<sup>24</sup> Vaganay, L., art. Porphyre, DTC 12: 2, col. 2555.

<sup>25</sup> Jfr förteckningen på kätterier fördömda av biskopen av Paris 1277, nr 152: »Quod sermones theologi fundati sunt in fabulis». Chartularium Universitatis Parisiensis, ed. H. Denifle, E. Chatelain, 1, sid. 552.

<sup>26</sup> Jfr anf. arb. sid. 544, nr 18: »Quod resurrectio futura non debet concedi philosopho, quia impossibile est eam investigari per rationem».

<sup>27</sup> C 217 fol. 27va.

<sup>28</sup> C 217 fol. 21vb.

I Apokalypskomentaren kommer Mathias in på orsaken till de menlösa barnens död. Han polemiserar mot uppfattningen, att de dödades »syderum fato». Detta skedde i stället genom gudomligt rådsslut. Den felaktiga uppfattningen tillskriver han »falsi philosophi».<sup>29</sup> Dessa falska filosofer äro med all sannolikhet averroisterna, vilka ju omfattade åsikten »Quod omnia, que hic inferius aguntur, subsunt necessitati corporum celestium».<sup>30</sup>

Mathias avvisar alltså denna filosofiska lära om det med stjärnornas gång sammanhängande ödet. Även i Homo conditus vänder han sig mot ödestron. Han talar om människor »qui sibi ydolum fortune et fatorum confingunt».<sup>31</sup> I sin vederläggning av ödestron undersöker han först, på vilka auktoriteter den stöder sig och varifrån den härstammar. Han jämför den med den kristna tron. Denna härstammar från Gud, som är sanningen. Och de, som hava förkunnat den kristna tron, de utmärka sig för den största sannfärdighet och godhet, de äro nämligen Kristus och hans heliga budbärare. Ödestron däremot, om den utsäger man ting, som man aldrig har sett och aldrig har hört av trovärdiga och sanningsenliga människor. Den kan alltså icke stödja sig på några vederhäftiga auktoriteter, varken förnuftet, människan eller budbärare. Men dess ursprung är klart. Ödestron härstammar från djävulen, lögnens furste. Och hans motiv är att genom den vinna själarna till deras eget fördärv. Nästa steg är, att Mathias visar, att ödestron för till orimliga konsekvenser. Enligt den bleve ödet bättre än Gud. Ty Gud ger människan blott hennes existens, men ödet gör henne god, rättfärdig, from och kysk. Gud är vidare varken allsmäktig eller god enligt ödestron. Ödet beskär människan det onda. Om Gud icke kan förhindra det, är han ej allsmäktig, och om han inte vill förhindra det, är han icke god. Gud blir alltså orsak till människans fördärv. Konsekvenserna för människans handlande bli vådliga. De goda gärningarna tillskriver hon sig själv, de onda tillskriver hon sitt öde. Men då blir också Guds handlande orättvist. Han straffar de onda för fel, som de icke kunnat undvika, och han belönar de goda för goda gärningar, som bero av ödet. Ödestron är orimlig och strider mot hela den kristna tron. Dess praktiska konsekvenser bli också stora. Det blir meningslöst

<sup>29</sup> C 126 fol. 39va.

<sup>30</sup> Mandonnet, P., anf. arb., sid. 111, anm. 1 art. 4.

<sup>31</sup> C 217 fol. 45rb.

att bedja, fasta, besöka kyrkan och giva allmosor. Gentemot ödestron hävdar Mathias, att människan själv är orsak till synd och straff, icke Gud och icke ödet, som ej existerar. Mathias' polemik mot ödestron in-skränker sig säkert ej till den filosofiska ödestron utan har säkert en långt vidare syftning. Predikningarna i *Homo conditus* äro avsedda för lekmän, och där finnes föga av lärd polemik. Det är den folkliga, i folksjälen djupt förankrade ödestron, han här kämpar mot.<sup>32</sup>

Det är säkert ingen tillfällighet, att samma kamp möter hos Birgitta. I en revelation talar hon om människan, som »stellis deputat quod homines boni, vel mali sunt».<sup>33</sup> I en annan revelation omtalas Birgittas besök i en lantgård, vars ägare »credit omnia fato regi, idest casu & fortuna».<sup>34</sup> I en följande revelation berättas om hennes övernattande i ett hus i en by nära Lödöse, där djävulen drev sitt spel, och där invånarna voro helt främmande för kristen tro. Hennes biktfader får i uppdrag att samla alla husets invånare jämte grannarna och hålla en kort predikan om den kristna tron, i vilken han även skulle yttra: »Nec dicatis, quod fortuna facit ista vel illa, sed quia Deus sic permisit».<sup>35</sup> Birgitta har själv varit inne på tanken, då hon hade ifrågasatt stjärnornas inverkan såsom orsak till sonen Benedikts död.<sup>36</sup> Birgittas polemik mot ödestron ligger i linje med Mathias' predikan och förstås lättast som inspirerad av den homiletiska polemiken mot detta kätteri.

Frågan är nu, vilken bakgrund Mathias' kamp mot averroismen har, om det är fråga om övertaget gods, eller om han riktar sig mot något bestämt håll, med andra ord, om det fanns averroister i hans omgivning. I *Revelationes* omtalas en cistercienserpräst, som lärde, att Gud icke talade med någon person i denna världen.<sup>37</sup> Schmid har påpekat, att detta

<sup>32</sup> Om ödestron se Feilberg, H. F., *Skæbnetroen*, i *Aarboeg for Dansk Kulturhistorie* 1897, udgiven af P. Bjerger, sid. 1—56.

<sup>33</sup> VI: 45.

<sup>34</sup> VI: 76.

<sup>35</sup> VI: 78. E. Fogelklou förlägger denna revelation till södern. Bortom Birgitta, spörsmål och studier, sid. 110. Emellertid upplyser priorn Petrus i *Deposicio copiosissima*, att händelsen tilldrog sig »in quadam villa, de cuius nomine non recordatur, que est prope Lodosiam». *Acta et processus*, sid. 540.

<sup>36</sup> *Vita b. Brigide prioris Petri et magistri Petri*. *Acta et processus*, sid. 625. Schmid, T., *Birgitta och hennes uppenbarelser*, 1940, sid. 131.

<sup>37</sup> IV: 23, decl.

påstående är ett angrepp mot Birgittas revelationer.<sup>38</sup> Nu finnes i en förteckning på averroistiska och andra kätterier, som 1277 fördömdes av biskopen av Paris, följande sats: »Quod raptus et visiones non fiunt, nisi per naturam».<sup>39</sup> Gud meddelar sig ej med människan. Hänryckning och visioner hava naturliga orsaker. Någon omedelbar relation mellan Gud och världen existerar ej. Det är averroismens uppfattning. Prästen i fråga har på denna punkt varit averroist.

Säkert är, att teologiska frågor ivrigt ha diskuterats i Sverige. 1368 förbjödos, som Schmid påpekat,<sup>40</sup> lekmän av vad värdighet eller stånd de voro att offentligt eller i det fördolda disputeras om tron eller trosartiklarna. I detta samband fördömdes dels sådana: »qui dicunt simplicem fornicationem non esse peccatum mortale» dels alla »asserentes infernum non esse». De senare syntes av sin lära draga den slutsatsen, att det stode envar fritt att synda utan straff.<sup>41</sup> Då man på ett provinskonsilium måste inskrida mot teologiska lekmanadiskussioner och kätterier, måste dessa ha nått en viss utbredning. Man har att räkna med kätterier bland lek-männen i Sverige. Nu visar en närmare granskning, att dessa båda 1368 fördömda kätterierna kunna härledas till Paris. I listan på de i Paris 1277 fördömda satserna lyder n:r 183 på följande sätt: »*Quod simplex fornicatio, utpote soluti cum soluta, non est peccatum*».<sup>42</sup> Det är tydligen samma kätterier det här är fråga om. I samma förteckning finnes en annan sats: »*Quod finis terribilium est mors*», vilken uppfattades såsom innebärande ett förnekande av helvetesstraffen, vilket den ledsagande anmärkningen visar: »*Error si excludat inferni terrorem qui extremus est*».<sup>43</sup> Mandonnet ser i satser av detta slag praktiska konsekvenser av den averroistiska filosofien.<sup>44</sup> Dylika läror ha vunnit insteg bland lekmännen även i Sverige. Det är ett belägg för, huru förbindelserna med Paris hade konsekvenser även för kätteriernas spridande i Sverige.

I Mathias' *Copia exemplorum* berättas om en mycket sinnlig och världslig man, att han började fundera över, huruvida de fördömdas

<sup>38</sup> Schmid, T., Birgitta och hennes uppenbarelser, sid. 9, 130 f.

<sup>39</sup> Chartularium Universitatis Parisiensis, I, sid. 545, n:r 33.

<sup>40</sup> Schmid, T., Birgitta och hennes uppenbarelser, sid. 123.

<sup>41</sup> Statuta synodalia, ed. Reuterdahl, sid. 52.

<sup>42</sup> Chartularium Universitatis Parisiensis, I, sid. 553, n:r 183.

<sup>43</sup> Ibidem, n:r 178.

<sup>44</sup> Mandonnet, P., anf. arb. I, sid. 212.

själar skulle befrias från plågorna efter tusen år, och då hans samvete svarade nej, undrade han, om det kunde ske efter hundra tusen år, sedan efter en million år och slutligen efter så många år som sandkornen och dropparna i havet.<sup>45</sup> Mannen lekte med den heretiska tanken, att helvetesstraffen ej skulle vara eviga. Samma tanke ligger knappast bakom den av Mathias i *Copia exemplorum* anförda legenden om, hur Gregorius befriar kejsar Trajanus ur helvetet. Det här är fråga om ett undantag.<sup>46</sup> Emot ett dylikt origenistiskt kätteri vänder sig Mathias i Apokalypskommentaren. Han nämner i denna kättare, som hävda, att de onda skola göra bot i helvetet efter tusen år och sedan befrias. Mathias menar, att detta kätteri möjligen tillfälligtvis kommer av ordet i Jes. 24: 22: »Et congregabuntur congregacione vnus fascis in lacum et claudentur ibi in carcere, et post multos dies visitabuntur». Men man feltolkar detta ord, ty med denna besökelse menas domens dag, då själarna skola utkallas ur helvetet för att återfå kropparna och med kropp och själ åhöra domen till evigt straff.<sup>47</sup> På ett annat ställe återkommer han till samma tanke, och vänder sig mot deras villfarelse, som säga, att straffet icke är evigt, denna Origenes' villfarelse, som hävdade, att djävulen och hans änglar skulle uppräckas ur pinorna.<sup>48</sup> Mathias bygger här på en passus i Augustinus' *De civitate dei*: »Qua in re misericordior profecto fuit Origenes, qui et ipsum diabolum adque angelos eius post graviora pro meritis et diuturniora supplicia ex illis cruciatibus eruendos et sociandos sanctis angelis creditit».<sup>49</sup>

Även en annan villfarelse i fråga om helvetesstraffen vänder sig Mathias emot, nämligen att själarna i helvetet med vissa tidsmellanrum skulle få en mildring av straffet,<sup>50</sup> en åsikt, som diskuterades av bland andra Thomas av Aquino och Duns Scotus.<sup>51</sup>

<sup>45</sup> C 54 fol. 68v.

<sup>46</sup> C 54 fol. 97v. Finnes även hos Birgitta IV: 13. Jfr Schmid, T., Birgitta och hennes uppenbarelser, sid. 124.

<sup>47</sup> C 126 fol. 113va. I marginalen: »hec fuit heresis origenis et suorum sequencium». Jfr Bromyard, *Summa predicantium*, art. Damnatio, 13: »Iterum quia est ibi non solum per mille annos set semper est victurus».

<sup>48</sup> C 126 fol. 117vb. Handskriften har erudiendos. Bör vara eruendos. Jfr Augustinus' *De civitate dei*, lib. XXI, cap. XVII.

<sup>49</sup> Augustinus, *De civitate dei*, lib. XXI, cap. XVII.

<sup>50</sup> C 126 fol. 117vb.

<sup>51</sup> Michel, A., art. Mitigation des peines de la vie future. *DTC* 10: 2, col. 1997 ff.

Tvivel på helvetesstraffens evighet ha funnits i Sverige i Birgittas och Mathias' omgivning. Man har argumenterat sålunda: »Skulle du, som är den barmhärtigaste, evigt straffa den, som icke kan synda i evighet, detta tro nämligen människorna inte stämma överens med din Gudomlighet, som upphöjer barmhärtigheten över domen. Människorna straffa ej för beständigt dem, som bryta mot dem».<sup>52</sup> Den förut omtalade cistercienserprästen har jämte andra kätterier även hävdatsatsen: »impossibile esse aliquem damnari».<sup>53</sup> Här föreligger säkerligen en av averroismens påverkad tankegång.<sup>54</sup> Heretici, vilka förnekade helvetets existens funnos i Sverige, vilket framgår av exkommunikationshotet mot dem 1368.<sup>55</sup>

Förnekandet av transsubstantiationsundret har icke varit okänt i Sverige. En man vid namn Botulf från Östby i Gottröra socken i Uppland hade under ärkebiskop Nils Allessons tid förnekat transsubstantiationen, »dicendo sacramentum corporis et sanguinis christi nullum esse». Ärkebiskopen hade kallat Botulf till sig. Denne hade erkänt kätteriet, återkallat och ålagts botgöring. Påskdagen 1310 gick Botulf enligt sedvänjan bland de övriga fram till altaret för att kommunicera. Då kyrkoherden, herr Andreas, räckte honom den heliga hostian, frågade han honom, om han trodde, att detta var Kristi sanna lekamen, eftersom han förut hade hört, att han hade förnekat detta. Botulf svarade då, att om det vore Kristi sanna lekamen, så skulle prästen ensam för länge sedan ha förtärt den. Han tillade, att han icke ville äta Kristi kropp utan giva Gud offer av annat slag, som han vore i stånd till. Han använde också en opassande liknelse, i det han sade, att om någon åte en annan människas kropp, så skulle denne, om han kunde, vedergälla honom med ont, och så mycket kraftigare skulle Gud göra det, när han komme till sin makt.<sup>56</sup> Intressant är att här se några av de argument, som riktades mot transsubstantiationsläran. Argumentet, att om hostian vore Kristi sanna lekamen, så skulle prästen ensam för länge sedan ha förtärt denna, återfinnes i något annan form i en av Birgittas revelationer, i vilken det heter: »Numquid credis tu fama, quod haec cortella panis Deus est, diu denique consumptus esset,

<sup>52</sup> VI: 75.

<sup>53</sup> IV: 23, decl. Jfr Schmid, T., Birgitta och hennes uppenbarelser, sid. 124.

<sup>54</sup> Se ovan, sid. 320.

<sup>55</sup> Se ovan, sid. 320.

<sup>56</sup> DS 3, 1789. Jfr Brilioth, Y., Till belysning av den svenska medeltidskyrkans mässfromhet i Teologiska studier tillägnade Erik Stave, sid. 43.

etiam si mons montium fuisset».<sup>57</sup> Botulf dömdes av ärkebiskop Nils Kettilsson såsom kättare och överlämnades åt den världsliga makten.<sup>58</sup> Hur Botulf kommit i kontakt med kätteriet, eller vem han själv var är ett olösligt problem. Möjligen är det fråga om kontinental påverkan över Uppsala.

Kätteriet bekämpades emellertid icke blott med dom och straff över kättarna utan även genom upplysning och övertalning. Och detta skedde framförallt i predikan.

I sin predikan på skärtorsdagen nämner Mathias uttryckligen detta kätteri. Han säger i denna: »Kristi närvaro icke blott betecknas, då han säger: 'Detta är min lekamen', det är, som heretikerna säga, 'att min lekamen signative innehålles i dessa heliga gåvor', utan även sanningen om närvaron framställes».<sup>59</sup> Han vänder sig mot den symboliska uppfattning av ordet »hoc est corpus meum», som framföres av heretikerna. Det är nödvändigt för saligheten att tro på detta sakrament. Mathias söker på olika sätt stärka tron. Han tar upp förnuftets invändningar: »Säg icke i ditt hjärta. Huru kan Kristi lekamen samtidigt vara på så olika platser?»<sup>60</sup> Några analogier komma tron till hjälp. En människas röst gör sig samtidigt hörd i mångas öron. Lukten av en sak, som luktar gott, mottages samtidigt i mångas näsborrar. Om sådant kan ske i det mänskliga livet, huru mycket lättare kan icke Kristi lekamen genom Guds allmakt vara samtidigt på flera ställen. Mathias använder emellertid icke endast analogier för att bekämpa kätteriet utan även ett ännu effektivare medel, nämligen exempla. I *Copia exemplorum* finnes en avdelning, som har rubriken »Eucaristia».<sup>61</sup> Denna avdelning rymmer en samling av 11 miracula, som alla utom ett hänföra sig till hostian. Ett exempel må anföras. »Magister Mauricius, biskop av Paris, var så svårt sjuk, att han höll på att omtöcknas. Med stor iver begärde han, att Kristi lekamen skulle föras till honom. Men prästen kom med en icke konsekrerad hostia av fruktan för biskopens omtöcknade tillstånd. Men så snart han vidrörde husets tröskel, började biskopen ropa: Tag bort den! Tag bort den! Det är icke

<sup>57</sup> IV: 61.

<sup>58</sup> DS 3, 1789.

<sup>59</sup> C 387 fol. 118v.

<sup>60</sup> C 217 fol. 35ra.

<sup>61</sup> C 54 fol. 81r och v.

min herre. Prästen vände därför tillbaka och hämtade en konsekrerad hostia, vilken biskopen mottog och återvann med den förståndets klarhet och avsmnade full av tro och kärlek». <sup>62</sup> Kärnpunkten i detta exemplum är transsubstantiationsundret. Samma exempel finnes i den franciskanska exempelsamlingen *Liber exemplorum*, och några tillfogade anmärkningar visa klart dess homiletiska användning. Kompilatorn tillägger nämligen: »Sane nobis reliquit exemplum certitudinis, ut firmiter credamus quod ibi vere Corpus Christi est». <sup>63</sup> Exempels homiletiska funktion är att befästa tron på transsubstantiationen och därigenom motverka kätteriet. <sup>64</sup> I *Copia exemplorum* förekommer ett mycket känt exempel av denna typ. En munk celebrerade med andakt mässan på juldagen. Då han kom till transsubstantiationen, såg han icke längre brödets gestalt utan ett vackert barn. <sup>65</sup> Tvivel på transsubstantiationen förekommer, såsom Schmid påpekar, även i revelationernas värld. <sup>66</sup> I den åttonde revelationen i andra boken heter det: »Si tu vis fieri miles, oportet te habere ista tria. Primo debes credere, panem, qui videtur in altari, esse Deum verum, & hominem, caeli, & terrae creatorem». Men mannen, som hörde rösten, frestades av djävulen till otro. En annan revelation nämner en broder i Alvastra, som enligt den beledsagande deklARATIONEN under tolv år hade frestats med hänsyn till Kristi lekamens sakrament och jungfru Marias namn. <sup>67</sup> Birgittas bikt-fader fick i uppdrag att predika för invånarna i ett hus, som Birgitta gästade. I sin predikan skulle han bland annat säga: »Nec dicatis,

<sup>62</sup> C 54 fol. 81r.

<sup>63</sup> *Liber exemplorum ad usum praedicantium*, ed. Little, Aberdeen 1908, sid. 7. I *British Society of Franciscan studies*, 1.

<sup>64</sup> Dess uppgift är dessutom att uppväcka kärlek till den eukaristiske Kristus: »Exemplum etiam devocionis et amoris, ut multum diligamus qui et nos in tantum diligit ut se ipsum nobis in cibum et nutrimentum animarum nostrarum exponere dignaretur». *Ibidem*. Om detta exemplum se Browe, P., *Die eucharistischen Wunder des Mittelalters*, Breslau 1938, sid. 36 ff. *Breslauer Studien zur historischen Theologie*, Neue Folge, Band 4.

<sup>65</sup> C 54 fol. 81v. Se om under av denna typ Browe, *anf. arb.* sid. 100 ff. I *Rev. IV: 121 decl.* berättas om munken Gerechinus: »Hic frater vidit in manu Sacerdotis tempore eleuacionis Corporis Christi, in specie puerili Dominum nostrum Jesum Christum, dicentem sibi: »Ego sum Filius Dei, & Filius Virginis». Jfr Schmid, Birgitta och hennes uppenbarelser, sid. 130.

<sup>66</sup> Schmid, T., *Birgitta och hennes uppenbarelser*, sid. 130.

<sup>67</sup> VI: 3, decl. Jfr *Deposicio copiosissima, Acta et processus*, sid. 539.



quod in Altari nihil aliud immolatur, nisi vna tortella panis, sed firmiter credite, quod ibi est vere corpus Dei crucifixum in Cruce».<sup>68</sup>

I Rom har Birgitta mött kätter i fråga om nattvarden men av något annorlunda typ. En franciskanerbroder vände sig till henne med sina tvivel. Svaret blir bland annat: »Dic etiam illi ex parte mea quod respondebit illis, qui Papam dicunt non esse verum Papam, *nec illud esse verum Corpus Jesu Christi Filij mei, quod Sacerdotes in Altari conficiunt*, quod ipse respondeat illis hereticis sic, vos vertitis occiput ad Deum et ideo vos non videtis eum. Vertatis ergo ad eum faciem, & tunc poteritis eum videre».<sup>69</sup> En kort tid därefter får hon ett nytt budskap till samme broder, i vilket det heter: »Scias etiam quod omnes illi, qui dicunt, Papam non esse verum Papam, neque Presbyteros esse veros Presbyteros, & vite ordinatos, *neque verum Corpus benedicti Filij mei illud esse, quod in celebratione misarum per Presbyteros consecratur*. Ipsi omnes tales errores asserentes, inflati sunt spiritu Diaboli infernalis».<sup>70</sup> Det är emellertid här icke fråga om tvivel på transsubstantiationen i sig, utan om validiteten av ett sakrament, som förvaltas av präster, vilka, enligt de radikala franciskanerna genom påven Johannes XXII:s heresi angående fattigdomen blivit heretici. De här nämnda heretikerna äro så kallade fraticelli.<sup>71</sup>

Birgitta har själv, såsom Schmid påpekar, icke undgått tvivlet på transsubstantiationen.<sup>72</sup> Vid elevationen av Kristi lekamen visade sig för henne en demon och sade: »Tror du på ryktet, att detta lilla brödstycke är Gud. Sedan länge hade han varit förtärd, även om han hade varit det största berg.»<sup>73</sup> Ty ingen av de visa judarna, åt vilka Gud har givit vishet, tror detta, men ingen må tro, att Gud värdigas låta sig vidröras och älskas av en i högsta grad oren präst, som har en hunds hjärta». Birgitta får i revelationen rådet, att, så ofta några sådana tankar om Kristi lekamen komma på henne, hänvända sig till sina »spirituales amicos»

<sup>68</sup> VI: 78.

<sup>69</sup> VII: 7.

<sup>70</sup> VII: 8. Denna revelation är nämnd i ett av Camaldoliteremiten Giovanni dalle Celles brev och dateras av honom till 1371. Den ägde rum i Santa Maria Rotunda i Rom. Jfr Douie, D. L., *The Nature and the effect of the heresy of the fraticelli*, Manchester 1932, sid. 238, 239, i *Publications of the University of Manchester*, 220.

<sup>71</sup> Jfr Douie, D. L., *The Nature and the effect of the heresy of the fraticelli*, sid. 238, 239.

<sup>72</sup> Schmid, T., *Birgitta och hennes uppenbarelser*, sid. 130.

<sup>73</sup> Jfr Botulf av Gottröra. Se ovan, sid. 322.

och stå fast i tron, då hon utan tvivel vet, att denna lekamen, som har tagits från den jungfruliga lekamen, som är korsfäst och regerar i himmelen, denna samma är på altaret och denna mottaga både onda och goda.<sup>74</sup> I en annan revelation berättas, att en demon »longo ventre» uppenbarade sig för Birgitta och sade: »Quid credis tu mulier, & quid magna cogitas? Ego etiam multo scio, & aperta ratione probare volo dicta mea, sed consulo tibi, dimitte cogitare incredibilia, & crede sensibus tuis. Nonne tu vides oculis, & auribus carnis tuae audis sonum fractionis hostie materialis panis, vidisti eum euomi, tangi, inhoneste deijci in terram, pluraque indigna fieri, quae ego in me non tolerarem. Et si Deum in ore iusti possibile esset esse, quomodo descendet ad iniustos, quorum auaritia est sine fundo & sine modo».<sup>75</sup> De ovärdigas hanterande av hostian är i båda fallen ett argument mot transsubstantiationen.

Birgitta har också upplevat ett under i samband med transsubstantiationen.<sup>76</sup> »En präst celebrerade första mässan på pingstdagen i ett kloster. Men då såg bruden vid själva elevationen av Kristi kropp eld stiga ned från himmelen över hela altaret. Och i prästens hand såg hon brödet, och i brödet ett levande lamm och i lammet ett ansikte såsom en människas, upptändande, och då hörde hon en röst säga till sig: Såsom du nu ser eld nedstiga på altaret, så nedsteg min helige Ande på samma sätt över mina apostlar en sådan dag som i dag, upptändande deras hjärtan. Brödet blir verkligen ett levande lamm genom ordet, det är min lekamen och ansiktet är i lammet och lammet i ansiktet, ty Fadern är i Sonen och Sonen i Fadern och den helige Ande i båda. Och ånyo såg bruden i prästens hand i själva elevationen av eukaristien en yngling av underbar skönhet, som sade: Jag välsignar eder, som tro, men för dem, som icke tro, skall jag bliva en domare.»<sup>77</sup> Revelationens innebörd är den, att Birgitta hyst tvivel om transsubstantiationen, men uppenbarelsen under mässan ger henne visshet i tron. Detta ligger i uttrycket: »Benedico vos credentes, non credentibus ero Iudex.» Tro och otro gäller här transsubstantiationen. Detta framgår klart av orden om brödet: »Panis vero per verbum fit Agnus vivus, idest corpus meum». Undersöker man nu de element, varav själva

<sup>74</sup> IV: 61.

<sup>75</sup> IV: 63.

<sup>76</sup> Jfr Schmid, T., Birgitta och hennes uppenbarelsen, sid. 130.

<sup>77</sup> VI: 86.

visionen är uppbyggd, skall man finna, att dessa icke äro för Birgitta originella. Motivet med elden, som vid elevationen steg ned från himmelen över altaret, är vanligt i medeltida eukaristimirakler och tillhör den typ, som Browe kallar »Lichtwunder».<sup>78</sup> Och motivet med den sköne ynglingen i prästens hand vid elevationen är blott en variant av den typ, som Browe kallar »Verwandlungen in das Jesuskind». Beträffande lammet kan framhållas, att oblater med lamm instämplade förekommo.<sup>79</sup> Visionen är alltså uppbyggd av traditionellt material. Det ligger nära till hands att förlägga denna revelation till Alvastra. Atmosfären där var gynnsam för dylika under, vilket framgår av episoden med broder Gerechinus, som vid elevationen såg Kristus i gestalt av ett barn i prästens hand.<sup>80</sup> Dessa mirakelberättelser, som utgöra materialet i visionen kunna ha nått Birgitta på olika vägar. Den närmast till hands liggande, ofta förbisedda vägen, är emellertid predikan. Det är tämligen säkert, att en stor del av materialet till Birgittas revelationer härstammar från predikan. Vi veta om henne, att hon »vbi poterat audire sermones probatorum viorum, labori suo non parcebat in eundo ad eosdem sermones audiendos».<sup>81</sup> Och bland dessa predikanter har Mathias säkerligen intagit en särställning. Alldelse uteslutet är det därför icke, att vi i en vision som denna ha en återklang av Mathias' exempelpredikan.

Även tvivel på den heliga treenigheten förekom. Stefan av Bourbon tillskriver valdenserna en heretisk treenighetslära.<sup>82</sup> Den första av de av biskopen av Paris 1277 fördömda satserna lyder: »Quod deus non est trinus et unus, quoniam trinitas non stat cum summa simplicitate. Ubi enim est pluralitas realis, ibi necessario est additio et compositio. Exemplum de acervo lapidum.»<sup>83</sup>

Även inom kretsen kring Birgitta förekom tvivel på triniteten. I levnadsteckningen över magister Petrus Olavi av Skänninge, *De vita domini*

<sup>78</sup> Browe, P., *Die eucharistischen Wunder des Mittelalters*, sid. 16 ff.

<sup>79</sup> Anf. arb. sid. 100 ff. 97 anm. 23. Om en lammvision se anf. arb. sid. 125.

<sup>80</sup> IV: 121, decl. Jfr Schmid, *Birgitta och hennes uppenbarelser*, sid. 130.

<sup>81</sup> *Vita b. Brigide prioris Petri et magistri Petri. Acta et processus*, sid. 617.

<sup>82</sup> *Anecdotes historiques, légendes et apologues tirés du recueil inédit d'Étienne de Bourbon*, ed. A. Lecoy de la Marche, Paris 1877, sid. 299.

<sup>83</sup> *Chartularium Universitatis Parisiensis*, 1, sid. 544. Jfr Grabmann, M., *Der lateinische Averroismus des 13. Jahrhunderts und seine Stellung zur christlichen Weltanschauung*. München 1931, sid. 9. I *Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Abteilung*, Jahrgang 1931, Heft 2.

Petri Olavi, berättas, att, då han en gång vistades i Vadstena, visade sig djävulen för honom i skepnad av en människa och visade honom en tavla, på vilken en bild var tecknad, som hade tre näsor. »Se», sade han, »olycklige och tillsammans med mig evigt fördömde, se i detta exempel villfarelsen i din tro. Du bekänner och tillbeder i din dårskap en gud i tre personer, vilket icke kan tros av något förnuftigt skäl. Betrakta min tavla, vilken innehåller tre näsor, skilda i verkligheten till antal och plats och var och en av dessa upptager sitt från de andra skilda utrymme.» Petrus skyddade sig med korstecknet och svarade: »Gå bort, Satan, alla dina verk äro lögn. Ty jag tror på en Gud, skapare av himmel och jord.» Och så läste han symbolum och sade: »Jag bekänner och tillbeder av hela mitt hjärta en Gud i tre personer». Vid denna bekännelse av tron försvann motståndaren.<sup>84</sup>

Även i *Revelationes* omtalas magister Petrus' tvivel på triniteten. I extas såg han då liksom tre kvinnoansikten. Det första sade: »Jag har tagit del av många äktenskap, men aldrig såg jag 'trinum et vnus'». Det andra svarade: »Om det är tre och en, så är det nödvändigt, att en är före och en annan efter, eller också två i en». Och det tredje tillade: »De kunna icke göra sig själva, vem har alltså gjort dem?»<sup>85</sup> Svårigheten är i båda dessa revelationer den samma, som angives i den ovan citerade i Paris fördömda satsen: »quoniam trinitas non stat cum summa simplicitate». De tre näsorna äro skilda åt och upptaga var och en sitt bestämda rum. De bilda icke någon enhet. I äktenskapet finnes man, hustru och barn, men de äro tillsammans tre och icke ett. Så fort det är fråga om en verklig mångfald, så är det också fråga om tillfogande och sammansättning. »Ubi enim est pluralitas realis, ibi necessario est additio et compositio», heter det i Parissatsen.

Mathias har också tagit upp problemet i sin predikan. Han pekar på svårigheten att fatta skaparen, som är högre än allt annat. Svårigheten ligger just i triniteten. »Ipse enim vnus et trinus est et sic trinus quod non tamen eo minus vnus sit et sic vnus quod tamen veracissime sit trinus pater et filius et spiritus sanctus in vna et eadem et simplici diuinitatis sue

<sup>84</sup> De vita domini Petri Olavi, ed. Schück, i *Antiquarisk tidskrift för Sverige*, 5, sid. 300 f.

<sup>85</sup> IV: 32, decl.

natura.»<sup>86</sup> Problemet är det samma, att hävda samtidigt en real enhet och en real trefald.

I sin argumentation för triniteten använder han analogier av traditionell typ. Liksom handen, vilken består av fem fingrar, är en, så är likväl fingrarna fem. Tummen är icke pekfinger, och detta är icke långfinger, men alla tre äro en hand. Så är alla dessa tre, Fader och Son och den helige Ande en Gud.<sup>87</sup> Liksom i källan källådern är en, källan en annan och bäcken, som framgår ur källan, en tredje, så äro likväl alla dessa tre ett vatten. Så är också Fadern en, Sonen en annan och den helige Ande en tredje, och likväl äro alla tre en Gud och en Herre.<sup>88</sup>

Denna predikan om treenigheten genljuder hos Birgitta. När det i en revelation heter: »Ego sum vnus cum Patre, & Spiritu sancto non sicut dij lapidei, vel aurei, vt olim dicebatur, nec plures, vt tunc putabatur, sed vnus Deus Pater, & Filius, & Spiritus sanctus, trinus in personis, vnus in substantia. Omnia creans, & a nullo creatus, immutabilis, & omnipotens, manens sine principio, & sine fine»,<sup>89</sup> så är det tydligt, att det här är fråga om en utläggning av symbolum, en predikan av samma art som Mathias'.

I den ofta citerade samlingen av heretiska satser fördömda i Paris 1277 lyder n:r 2 sålunda: »Quod Deus non potest generare sibi similem. Quod enim generatur, ab aliquo habet principium, a quo dependet. Et, quod in Deo generare non esset signum perfectionis.»<sup>90</sup> Som Grabmann har påpekat, förnekas genom dessa teser de inomtrinitariska processerna.<sup>91</sup> Om Gud icke kan frambringa något av samma väsen som han själv, då är Sonens eviga födelse av Fadern och Andens utgående av Fadern och Sonen en orimlighet. Mathias diskuterar detta problem i *Homo conditus*. Det heter här i utläggningen av symbolum apostolicum: »Cuius (patris) omnipotentia eciam in illo ostenditur quod *filium similem sibi generauit vt scilicet deus generaret deum*». Mathias använder analogier för att bryta

<sup>86</sup> C 217 fol. 10rb.

<sup>87</sup> C 217 fol. 24vb.

<sup>88</sup> C 217 fol. 28vb.

<sup>89</sup> I: 2.

<sup>90</sup> *Chartularium Universitatis Parisiensis*, 1, sid. 544.

<sup>91</sup> Grabmann, M., *Der lateinische Averroismus des 13. Jahrhunderts und seine Stellung zur Christlichen Weltanschauung*, sid. 9.

invändningarna. »An quid incredibile esse debet deum generare deum cum qualibet creatura *simile sibi generat*. Ignis ignem. equus equum. homo hominem. Quare ergo deus qui ceteris creaturis dedit generare ipse non generabit.»<sup>92</sup>

En lärostrid, som upprörde sinnena under förra hälften av 1300-talet gällde frågan om visio beatifica, de saligas skådande av Gud. Påven Johannes XXII hade 1331 uttalat sig för den åsikten, att de saliga icke åtnjuta Guds åsyn, och att de fördömda ej komma till helvetet förrän efter yttersta domen, då själen återförenats med kroppen.<sup>93</sup> En strid utspann sig, i vilken även Paris' universitet deltog.<sup>94</sup> Slutligen vände sig Benedikt XII 1336 i konstitutionen »Benedictus Deus» mot denna lära och fastslog, att de saligas själar skåda Gud omedelbart efter döden och att deras själar, vilka dö i en aktuell dödssynd, omedelbart efter döden stiga ned i helvetet.<sup>95</sup>

I Avignon hade en krets av mendikanter omkring Johannes XXII öppet predikat det av påven gynnade kätteriet. Dit hörde också dominikanbrodern biskop Ödgisl av Västerås.<sup>96</sup> Denne hade 1327 anlänt till kurian och samma år blivit utnämnd till coadjutor åt biskop Israel i Västerås. Vid dennes död blev han providerad och vigd till hans efterträdare 1329,<sup>97</sup> varefter han återvände hem. Han reste emellertid ännu en gång till Avignon, där han inträffade senast den 14 juli 1334 och stan-

<sup>92</sup> C 217 fol. 24vb.

<sup>93</sup> Hoffman, G., *Der Streit über die selige Schau Gottes*, Leipzig 1917, sid. 5 ff.

<sup>94</sup> Anf. arb. sid. 50 ff.

<sup>95</sup> » » » 107 ff.

<sup>96</sup> »Et eciam dictus dominus Johannes ante mortem suam laudavit, approbavit ac promovit scienter plures fratres, qui publice et manifeste predicaverunt in Avinione dictam heresim . . . *Et exemplum de fratre Egislo de Dacia qui se dicebat episcopum Arosiensem*, et de quodam alio fratre de Acerris, qui publice predicaverunt dictum errorem, quorum unus post predicationem dicti erroris fuit de facto promotus et ordinatus in capellanum domini pape, qui etiam post capellaniam sibi collatam publice predicavit et asseruit dictum errorem et in sermone quem fecit inter cetera dicit sic: Tres sunt fides, una clara in hac vita, alia clarior in purgatorio, tertia clarissima, quam habent anime sanctorum in celo; et ista fides durabit usque ad diem iudicii . . . » Scholz, R., *Unbekannte kirchenpolitische Streitschriften aus der Zeit Ludwigs des Bayern (1327—1354)*, 2, Rom 1914, sid. 559, 560. I Bibliothek des Kgl. Preussischen Historischen Instituts in Rom, 10. Jfr Hoffman, anf. arb. sid. 15.

<sup>97</sup> Brilioth, Y., *Den påfliga beskattningen af Sverige intill den stora schismen*, 1915, sid. 171, 184.

nade omkring tio år vid kurian.<sup>98</sup> Påven Johannes XXII avled den 4 december 1334.<sup>99</sup> Ödgisls predikan till förmån för det påvliga kätteriet kan mycket väl ha ägt rum under detta hans andra besök i Avignon. Förmodligen har hans accepterande av det påvliga kätteriet varit för honom ett medel att vinna inflytande hos påven.

Vi kunna här spåra en väg, varigenom kätteriet om visio beatifica kunde nå Sverige, via svenskar, som vistades vid påvehovet i Avignon. Dessa voro icke få. Uppsalakaniken Arvidus Karoli testamente i Avignon den 19 december 1340 nämner icke mindre än sex svenskar såsom närvarande vittnen.<sup>100</sup> Kätteriet är känt och har anhängare i Birgittas omgivning. En cistercienspräst lärde, att ingen kunde se Guds ansikte före domen.<sup>101</sup> Men kätteriet har även spritt sig till lekmännen i Sverige. Birgitta omtalar en väpnare, som, då magister Mathias predikade, liksom utom sig ropade: »Om min själ icke kommer till himmelen, så må den gå såsom ett djur och äta jord och bark. Ty det är långt till domen. Ty före denna dom skall ingen själ skåda Guds härlighet.»<sup>102</sup> Kätteriet angående visio beatifica fanns alltså i Mathias' åhörarekrets, och väpnarens utbrott framkallades av Mathias' predikan. Mathias har tydligen i sin predikan vänt sig direkt eller indirekt mot väpnaren, som öppet höll konkubin i sitt hus och hotat honom med helvetets straff. Väpnaren har blivit »quasi furiosus», och hans ord kunna förstås som en reaktion mot hotet om helvetesstraffet. Hans kätteri om visio beatifica hjälper honom nämligen att uppskjuta straffet till yttersta domen. Om hans själ alltså icke kan komma till himmelen, då kommer den ej heller till helvetet, ty liksom de saliga ej skåda Gud förrän efter domen, så skåda de fördömda ej heller helvetet förrän efter domen. Så får hans själ i stället intill domens dag »gå såsom ett djur och äta jord och bark», alltså vistas i ett slags mellantillstånd. Men han misstog sig. I den tillagda declaratio förklaras, att väpnaren i sitt hjärtas ängslan stod upp på grund av den förmaning han mottagit och i mångas åsyn dödade sin konkubin. På fjärde dagen dog han med förhärdat hjärta utan sakramenten och blev begraven. Under flera nätter hördes en röst: Ve! Ve! Jag brinner! Jag brinner! Då detta

<sup>98</sup> Brilioth, anf. arb. sid. 184 f.

<sup>99</sup> Göller, E., art. Johannes XXII, LTK 5, col. 473.

<sup>100</sup> Brilioth, anf. arb. sid. 192.

<sup>101</sup> IV, 23, decl. Jfr Schmid, Birgitta och hennes uppenbarelser, sid. 123.

<sup>102</sup> VI: 75. Jfr Schmid, anf. arb. sid. 123.

inberättats till hustrun, lät hon i sin närvaro öppna graven, i vilken kroppen hade lagts. Där fann man blott några rester av bindlar och skor. Graven täcktes åter för, och rösten hördes ej mer.<sup>103</sup> Denna episods betydelse blir klar i ljuset av det föregående. Mannen har tvivlat på, att de fördömdas själar kommo till helvetet omedelbart. Hans egen död vederlägger kätteriet.

Birgitta var själv närvarande, då Mathias höll sin predikan, och hon hörde väpnarens utbrott. Hon bad då om ståndaktighet och iver för Mathias i hans predikan. I en revelation såg hon då himmelen öppen och helvetet brinnande och en röst, som sade till henne: »Se himmelen, se själarna, vilken härlighet de äro iklädda». Meningen är klar, det är fråga om en polemik mot kätteriet om visio beatifica. Själarnas härlighet före domen betonas. I fortsättningen av revelationen får Mathias i uppdrag att medelst ihärdig predikan bekämpa kätteriet. »Säg alltså till denne din magister: 'Detta säger ingen annan än Gud din Skapare och Återlösare. Predika i trygghet. Predika ihärdigt. Predika i tid och otid. *Predika, att de saliga och renade själarna se Guds ansikte.* Predika ivrigt, ty lönen skall bli va din, såsom en sons, vilken hör sin faders röst.» Birgitta ser i biktfaderns intensiva predikan ett effektivt medel att övervinna kätteriet, och hon eggat honom härtill med revelationens manande ord. Denna Birgittas uppmaning till Mathias att föra en intensiv predikokampanj mot kätteriet, tyder på, att väpnaren i fråga ej varit ensam i sitt katteri, utan att detta nått en viss utbredning.

Mathias' kamp mot kätteriet om visio beatifica kan beläggas ur hans egna skrifter. I Apokalypskommentaren finnes ett ställe, som måste ses i belysning av ovan omtalade revelation. Han talar där om galenskapen i den villfarelse, enligt vilken några i den sanna teologien mindre kunniga, vilka behandla de teologiska ämnena »dyalectice» ville hävda, *att ingen kunde komma till ett skådande av Gud ansikte mot ansikte, innan den slutliga domen var fälld.* Mathias' argument är, att då orsaken till människans tillåtelse att skåda Gud, Kristi förtjänst, är uppfylld, finnes det ingen anledning, varför effekten, det gudomliga skådandet, skulle uppskjutas.<sup>104</sup> Mathias nämner ej namnet på dessa i den sanna teologien mindre kunniga. Han kan knappast direkt åsyfta Johannes XXII, vilken det

<sup>103</sup> VI: 75, decl.

<sup>104</sup> C 126 fol. 32va.



för övrigt icke hade varit opportunt att nämna. I ljust av den ovan analyserade revelationen är det tydligt, att det är fråga om svenskar, i Mathias' och Birgittas omgivning. På en konkret punkt kan man alltså konstatera, hur Mathias och Birgitta samarbeta i bekämpandet av ett bestämt kätteri. I revelationen framträder Birgitta som den givande, den eggande. Och säkerligen har hon varit den, som stimulerat Mathias till praktiskt handlande. Men den teologiskt givande, den, som har fäst Birgittas uppmärksamhet på kätteriet, och för henne klargjort dess natur, har varit Mathias.

Även *den folkliga religionen* har Mathias tagit ställning till. Dit hör ej tron på Tor och Oden som för honom är något förgånget: »Si ergo patres tui pagani confitebantur et credebant multos homines deos scilicet odhinum þor et similes qui propter eorum pessima opera similiores demonibus quam diis erant»,<sup>105</sup> men det är förfäderna, som i sin okunnighet om Gud trodde på stenar och träd.<sup>106</sup> »Men de, som tro på avgudar eller gudar, som de kalla 'penates' tro icke på en herre eller en Gud. Ty de, som ställa fram mat och dryck åt sina penater enligt mångas dåraktiga sed, men icke tro på Jesus Kristus, Guds son och en herre tillsammans med Fadern, äro sämre än hedningarna, och tro på avgudar.»<sup>107</sup> Här är det fråga om den levande folkfromheten, som predikanten ställer mot den kristna Gudstron. Sannolikt rör det sig om bruket att ställa fram mat och dryck till tomten.<sup>108</sup>

Den föregående framställningen har visat, att Mathias framträtt såsom bekämpare av tidens kätterier. Den har också visat att dessa till stor del hade franskt ursprung, vilket är en bekräftelse på det franska inflytandet över samtidens svenska kyrkliga kultur. Samtidigt är den ett stöd för Schmidts förmodan, att Birgittas intresse för kätterierna möjligen väckts genom umgänget med Mathias.<sup>109</sup>

<sup>105</sup> C 217 fol. 28vb.

<sup>106</sup> C 217 fol. 24va.

<sup>107</sup> C 217 fol. 26va.

<sup>108</sup> Jfr Nilsson, P:n, M., *Primitiv religion*, 3 uppl. 1934, sid. 140.

<sup>109</sup> Schmid, T., *Birgitta och hennes uppenbarelser*, sid. 173.

## Förkortningslista.

Följande handskrifter i Uppsala Universitetsbiblioteks C samling citeras:

- |        |   |   |  |
|--------|---|---|--|
| C 54,  |   |   | innehåller Matthias' Copia exemplorum. |
| C 126, | » | » | Apokalypskommentar.                    |
| C 217, | » | » | Homo conditus.                         |
| C 387, | » | » | Homo conditus.                         |

Birgittas Revelationes citeras efter 1628 års Romupplaga. Romersk siffra betecknar bok och arabisk kapitel.

DS = Diplomatarium Suecanum. DTC = Dictionnaire de Théologie catholique. LTK = Lexicon für Theologie und Kirche.

# TEOLOGISK LITTERATUR

G. GERLEMAN: *Zephanja, textkritisch und literarisch untersucht*. XI + 133 sid. C. W. K. Gleerups förlag, Lund 1942. Pris kr. 10:—.

Textkritiska undersökningar äro relativt sällsynta inom svensk exegetik. Docent Gerleman har emellertid i sin doktorsavhandling givit oss en sådan av hög klass. Visserligen vill han, som bokens titel visar, även undersöka Sefanjaboken ur litterära synpunkter, men huvudvikten faller avgjort på den textkritiska delen av undersökningen. Avhandlingen har sin närmaste förebild i H. S. Nybergs »Studien zum Hoseabuche». De synpunkter på den gammaltestamentliga textkritiken, som framlagts av Nyberg, äro grundläggande för undersökningen. Gerleman undersöker Sef. efter samma metod, som Nyberg begagnat i fråga om Hosea, och han kommer till resultat, som ligga i linje med Nybergs. Hans bok kan sägas vara en bekräftelse på de Nybergiska teserna för Sef:s vidkommande.

Avhandlingens första kapitel, som omfattar drygt hälften av boken, ägnas åt detaljanalysen av Sef. Det textkritiska problemet behandlas därvid genomgående så, att jämte den masoretiska texten (MT) de läsarter i Septuaginta, Peschitta och Vulgata, som avvika från denna, anföras och bli föremål för diskussion. Därvid bemödar sig förf. inte bara om att pröva MT:s tillförlitlighet och komma åt den ursprungliga texten. Han söker också förklara uppkomsten av läsarterna i LXX, Pesch. och Vulg. och framför allt besvara frågan, om dessa förutsätta en annan text än MT. Tack vare omfattande språkkunskaper kan förf. också ta med i betraktelsen de etiopiska och koptiska dotteröversättningarna till LXX — även om detta sker blott i begränsad utsträckning. För tolkningen av den hebreiska texten kan han också utnyttja arameiska och arabiska paralleller. Jämsides med den textkritiska behandlingen går en saklig interpretation av texten. Men denna ges ej till texten i dess helhet, utan förf. har koncentrerat sig på att tolka svåra och omdiskuterade ställen, där tidigare forskare ofta inför svårigheten att tolka den föreliggande texten tillgripit textändringar. På så vis gripa den textkritiska behandlingen och den sakliga interpretationen in i varandra. Förf. menar, att textändringarna överlag äro ohållbara. Den masoretiska texten befinner sig i gott skick och

ger den ursprungliga texten. Även interpolationshypoteser avvisas tämligen genomgående. Ej heller kan man med hjälp av de gamla översättningarna konstruera fram en med MT konkurrerande eller denna överlägsen text. Detta klarlägges i de enskilda fallen vid detaljanalysen och utföres sedan i samlad form i tre kapitel om de tre nämnda översättningarna. Dessa kapitel låta på ett mycket förtjänstfullt sätt förf:s sunda och omsorgsfullt verifierade textkritiska synpunkter komma till uttryck. Det visar sig, att LXX:s avvikelser från MT icke ge anledning anta, att översättaren haft en från MT skild förlaga som utgångspunkt. Blott på ett par ställen bör frånvaron av ett par ord ur MT sannolikt förklaras med att LXX:s förlaga saknat dessa. Eljest låta sig avvikelserna förstå såsom uppkomna genom översättarens arbete med att komma tillrätta med MT. Förf. diskuterar ingående och förtjänstfullt, vilka faktorer som därvid kunna ha inverkat. Resultatet blir, att LXX utgår från en text, som är i stort sett identisk med MT. I fråga om Pesch. uppmärksammas särskilt det förhållandet, att Pesch. på ett trettiotal ställen i Sef. överensstämmer med LXX mot MT. Då detta enligt det nyss sagda ej kan bero på att båda översättningarna använt en gemensam, från MT avvikande förlaga, måste det förklaras så, att Pesch. begagnat LXX som rådgivare vid översättningen av den hebreiska texten. I fråga om Vulg. är Hieronymus' beroende av LXX — via Vetus Latina — sedan länge observerat. Förf:s framställning understryker ytterligare detta.

Sedan den textkritiska behandlingen med dessa sammanfattande kapitel förts till ett slut, söker förf. i ett sista kapitel ställa in Sefanja i hans tids-historiska sammanhang och dra upp några teologiska huvudlinjer i hans förkunnelse. Den förstnämnda uppgiften leder förf. in på frågan om de deuteronomistiska reformsträvandena. Han diskuterar i det sammanhanget särskilt innebörden av termen *'am hā-'āræš* och ansluter sig till Würthweins åsikt, att därmed avses de fullmyndiga judeiska medborgarna utanför Jerusalem, och att deras inställning karakteriserades av konservatism i inrikespolitiken och patriotism i utrikespolitiken. I enlighet med Würthwein hävdas, att de spelat en roll vid den deuteronomistiska reformationens genomförande. I fråga om Deuteronomiums uppkomst ansluter sig förf. eljest till Lindbloms tes, att den har sitt upphov bland kultprofeterna i Jerusalem. Med ledning av Mowinckels undersökningar angående kultprofetismen stöder förf. denna tes genom en mera ingående jämförelse mellan kultprofetismen och Deuteronomium. Allt detta har sitt givna intresse, men man skulle önskat ett mera energiskt försök att ställa in Sefanja i detta sammanhang. Nu blir relationen mellan dessa utredningar och bokens egentliga ämne

väl lös. Den teologiska översikten av Sefanjas förkunnelse ges i form av en jämförelse mellan Sefanja och Jesaja. Påtagliga överensstämmelser dem emellan kunna fastställas i uppfattningen av synden såsom hybris, i troskravet, i rest-tanken och i intresset för Sion. Men Sefanja skiljer sig från Jesaja genom att en mera nationalistisk tendens gör sig gällande. Denna yttrar sig i att den radikala domstanken avtrubbas, profetior mot främmande folk upptas — frågan om dessas ursprunglighet hade dock behövt en mera ingående undersökning än förf. ger — och Israels »rest» triumferar över de andra folken, ingen opposition mot den rådande Jahvekulten finnes.

Förf. har sålunda tagit upp väsentliga sidor av problemkomplexet Sefanja vid sidan av de textkritiska frågorna. Men trots detta är det som man mest saknar i boken, en uttömmande behandling av de frågor som anges med rubrikens löfte, att Sef. också skulle göras till föremål för en litterär undersökning. Det är påfallande, att i en nutida undersökning av en profetbok de »Gattungs-historiska» synpunkterna helt förbises. Därför ger ej heller förf. någon motivering för den avgränsning mellan de olika profetorden, som han företar. Problemet om bokens slutliga litterära komposition förbigås också.

Denna begränsning är emellertid en följd av att förf. sett sin huvuduppgift på det textkritiska området. Här har han utfört ett mycket förtjänstfullt arbete och givit en så gott som fullständig behandling av det relevanta stoffet. Blott ett par ställen till borde ha behandlats för att göra översikten av variationerna mellan MT och de gamla översättningarna fullständig. Man kan peka på Sef. 2: 3 c אֲנִי לִיָּהוּ // LXX ὁ πῶς; 3:20 אֲנִי לִיָּהוּ // LXX ὅταν κελῶς ὁ μὲν ποιήσω; 3:19 אֲנִי לִיָּהוּ // Vulg. *interficiam*; 3:20 אֲנִי לִיָּהוּ אֲנִי לִיָּהוּ אֲנִי לִיָּהוּ // Vulg. *in tempore illo quo (sic) adducam vos*. Dessutom har förf. ej omnämnt Pesch:s vana att insätta ett *u<sup>c</sup>* (och) på ett flertal ställen, vilket i 2: 5 ger en annan mening åt texten. Ett fall av felläsning förekommer även: 3: 5 läser förf. i den syriska texten *ke<sup>c</sup>nubārū* och översätter »wie das Licht» — prepositionen *ke<sup>c</sup>* finns emellertid ej i syriskan och i texterna står *b<sup>c</sup>nubārū*. Men eljest kan förf:s lista på divergenser mellan MT och de gamla översättningarna betraktas som fullständig, frånsett helt betydelselösa variationer.

De nya tolkningsförslag, som förf. i flera fall ger, äro värda all uppmärksamhet, även om i många fall givetvis en viss osäkerhet kvarstår. Jag nöjer mig här med att nämna två förslag, av vilka det ena enligt min mening bestämt måste anses som riktigt, medan det andra lika bestämt måste avvisas. I Sef. 3: 3, där de orättfärdiga domarna i Jerusalem jäm-

föras med rovgiriga vargar, översätter vår kyrkobibel i enlighet med LXX och Vulg. »de spara intet till morgondagen». Detta är emellertid en otillåtet fri översättning av MT. Verbet i satsen (גרם) betyder »gnaga ben». I allmänhet stryka forskarna negationen och översätta »på morgonen gnaga de benen», vilket även det fattas som ett exempel på rovgirigheten. Nu visar emellertid Gerleman, att den hebreiska frasen med bibehållen negation bör översättas »icke gnaga de ben om morgonen» och förstås som ett uttryck för den mängd av byte, som tages: man har så mycket, att man inte ens fram på morgonen, när man kalasat på rovet hela natten, behöver gnaga på benen. Därmed är sannolikt den riktiga tolkningen av detta ställe funnen. Däremot måste förf:s tolkning av 1:9 avvisas. Det gäller den fras, som i kyrkobibeln översattes med »dem som hoppa över tröskeln». Denna översättning omfattas av så gott som alla forskare, och man finner orden syfta på ett hedniskt kultbruk. Gerleman förnyar emellertid en tolkning av H. Winckler, enligt vilken det ord som man översätter med »hoppa över» (דלג) i stället bör översättas med »stiga upp på», och ordet för »tröskel» (מפתח) i själva verket betyder »postament». Det skulle alltså vara fråga om »dem som stiga upp på postamentet» — av Winckler här fattat som konungens tronpostament, av Gerleman i enlighet med Wincklers tolkning av ordet på andra ställen i GT fattat som gudens, Baals, tronpostament. Profeten skulle åsyfta ett hedniskt kultbruk, som omfattade bestigandet av postamentet till gudens tron. Emellertid accepterar Gerleman Wincklers tolkning av דלג och מפתח alltför lättvindigt. En undersökning av bruket av det förra ordet i GT skulle ha visat, att den naturligaste översättningen överallt är »hoppa över», »springa över» — visserligen står verbet då i *piel*, medan här står *gal* — och beträffande מפתח visar Hes. 46: 2 och 47: 1 ovedersägligt, att denna är att söka just vid ingången till templet — ett gudapostament måste ha stått i det allra heligaste, såsom Winckler också antar — och att identifikationen med tröskeln är så gott som ofrånkomlig (se särskilt Hes. 46: 2). Också Hes. 8—11 förstås bäst utifrån denna förutsättning, och 1 Sam. 5: 4, som är utgångspunkten för Wincklers tolkning, motsäger ej detta, utan kan blott genom en serie godtyckliga påståenden bringas i överensstämmelse med Wincklers tes. Gerlemans tolkning på denna punkt måste därför avvisas. Det finns i stället all anledning att hålla fast vid den traditionella tolkningen, helst som denna icke, som Gerleman påstår, är en tämligen modern uppfinning utan överensstämmer med den gamla rabbiniska. Detta framgår av det av Gerleman själv (s. 10 not 1) anförda citatet ur *Jalqut Schimeoni*.

I de nämnda fallen ha vi ansett oss kunna avge ett bestämt omdöme

om de av Gerleman framställda tolkningsförslagen. I andra fall är det svårare att träffa ett avgörande. En omsorgsfull prövning av det gammaltestamentliga språkbruket hade också eljest ibland varit önskvärd. Även synes mig den till Sef. 2: 1—2 a gjorda tolkningen vara behäftad med så stora svårigheter, att den knappast kan vara riktig. Men förf:s uppslag äro alla värda att diskutera och öka väsentligt det värde, som boken redan genom den mönstergilla behandlingen av de specifikt textkritiska problemen äger.

ERIK SJÖBERG.

S. HERNER: *Sühne und Vergebung in Israel. K. Humanistiska Vetenskaps-samfundets i Lund årsberättelse 1941—1942, III. 122 sid. C. W. K. Gleerups förlag, Lund 1942.*

Prof. Herner har i sitt senaste arbete tagit upp ett av de mest centrala ämnena inom den gammaltestamentliga exegetiken. Han behandlar det med den metod, som man lärt känna t. ex. genom hans »Gamla testamentets religion». Undersökningen ansluter sig alltså mycket nära till bibeltexten själv, och förf. låter med ofta mycket knappa kommentarer citaten ur GT själva tala.

De båda begrepp, som nämnas i titeln, soning och förlåtelse, bestämmas så, att soning föreligger, när gudsförhållandet återställs genom någon människans prestation — t. ex. genom offer —, som gottgör det brutna och blidkar Gud, förlåtelse, när Gud utan någon sådan människans prestation tillger synden. Emellertid visar det sig, att denna skarpa distinktion ej kan upprätthållas i Gamla testamentet. Soning och förlåtelse kunna förbindas med varandra.

Arbetet är så disponerat, att först behandlas de äldre israelitiska föreställningarna om soning och förlåtelse. Här anföras beläggställen ur den förexiliska litteraturen, fränsett profetismen. Såsom soningsmedel nämnas offer, löften om offer, lösköpande etc. Förlåtelse vinnes genom bön — helst förbön av någon gudsmän — och omvändelse och ges på grund av Jahves mänhet om sin egen ära eller hans löfte till fäderna men framför allt på grund av Guds egen nåd och barmhärtighet. En intressant iakttagelse är, att Deut. väl talar om offer men aldrig om *soning* genom offer. Gudsförhållandet återställs här genom omvändelse och bön och den förlåtelse, som därigenom vinnes. I nästa avsnitt av boken behandlas den profetiska litteraturen. Därvid genomgås varje profetbok för sig. Vi få alltså varje profets uppfattning om vägen till gudsförhållandets åter-

ställelse. Därvid fasthålls dock ej undersökningens huvuduppgift strängt, utan mera allmänna notiser om vederbörande profets verksamhet ges även. Därjämte noteras i varje profetbok de sekundära ställen, som beröra ämnet. Särskild uppmärksamhet ägnas frågan om profeternas förhållande till kulten. I ett tredje kapitel behandlas slutligen den efterexiliska litteraturen, också den bok för bok. Särskilt utförligt behandlas Prästskriften och Psaltaren — för den förra är huvudordet soning, för den senare förlåtelse. De övriga efterexiliska skrifterna behandlas mera summariskt.

I boken göres sålunda inget försök att ge en sammanfattande framställning av den israelitiska religionens uppfattning på ifrågavarande område, utan vi få relativt fristående undersökningar om de olika bibelböckerna. Uppgiften att ge en syntes av den historiska utvecklingen eller att söka tränga fram till mera systematiska synpunkter på ämnet har förf. ej betraktat som sin. Han har i stället velat analysera de olika skrifterna och dra fram de ställen däri, som ha relation till hans ämne. Detta har gjorts med den lugna saklighet, som är förf. egen, och med den omfattande förtrogenhet med GT, som ett långt livs arbete med dessa texter har skapat.

ERIK SJÖBERG.

#### MISSA LINCOPENSIS

SVEN KJÖLLERSTRÖM: *Missa Lincopensis. Samlingar och studier till svenska kyrkans historia. 4. 166 sid. Svenska kyrkans diakonistyrelsens bokförlag, Stockholm (tr. i Lund) 1941. Pris kr. 4: —.*

Ett av de stora problem, som reformationen gav upphov till, var frågan om kultens omgestaltung. Reformationens »kultreformproblem» är emellertid ett omfattande sådant. Många frågor vänta här sin lösning. Professor Sven Kjällerströms *Missa Lincopensis* är ett nytt bidrag till forskningen omkring detta problem. Särskilt för vår kunskap om reformkatholicismens ställning till »kultreformproblemet» är denna undersökning av utomordentligt värde.

I det 1:sta kap. behandlar förf. den svenska mässans införande i vårt land. Som bekant spelade här Stockholm en viktig roll. I maj 1529 fattade stadens råd det beslutet, att svensk mässa skulle hållas vid sidan av den katolska mässan. Beslutet i fråga är »det första officiella ställningstagandet för evangelisk svensk mässa». Emellertid hade mässan på modersmålet redan firats i huvudstaden »i een tiid long» såsom det heter i en senare skrivelse från stadens råd. Kjällerström påpekar i detta sammanhang, att



den av Messenius återgivna traditionen om svensk mässa i samband med Olavus Petris bröllop, torde innehålla ett sanningsmoment. Vid detta tillfälle synes man sålunda ha firat en evangelisk kommunionmässa — detta i anslutning till Brilioths tes, att vår första svenska mässa ursprungligen var en »låg» kommunionmässa.

I augusti 1530 utfärdade magistraten i Stockholm en ny viktig förordning. Latinsk mässa fick icke längre firas. Detta gällde, som sagt, huvudstaden. På landsbygden höll man fast vid den latinska mässan. Mot bakgrunden av bl. a. dessa händelser har man att se utgivandet av Olavus Petris svenska mässa av år 1531.

I kultreformens historia blev året 1536 betydelsefullt. Då utkommo t. ex. de första översättningarna av G. testamentet — ett översättningsarbete, som utgjorde »ett led i arbetet på kultens försvenskning». Även utgavs en ny upplaga av »Svenska sånger eller visor». Av särskild betydelse var mötet i Upsala samma år. Vid detta möte fingo nämligen Olavus Petris handbok och mässa kyrkans officiella sanktion. Beträffande mässan på modersmålet bestämdes, att denna borde firas i alla stiftskyrkor och »åtminstone i de landskyrkor, där det lämpligen kan ske». Bruket av svensk mässa var härmed icke längre frivilligt. Man bör dock observera, att bakom beslutet i Upsala stodo landets kyrkliga myndigheter. Konungen hade icke utfärdat någon föreskrift om att Olavus Petris mässa skulle användas. Detta förklarar också utvecklingen i Linköpings stift.

I Linköpings stift blev Olavus Petris svenska mässa icke välkommen. Då kapitlet i november 1536 meddelade stiftsprästerskapet besluten vid mötet i Upsala, bifogades också den mässhandskrift, som av Kjöllersström benämnes *Missa Lincopensis* (ML). Om mässan gåvos inga direkta anvisningar utom beträffande språket. »Antingen menigheten på något sätt begär och önskar eller icke gör motstånd mot att detta (d. v. s. mässan) framställes för den på modersmålet, så kunnen I göra det utan något motstånd eller klander från vår eller vårt kapitels sida», heter det i skrivelsen till prästerskapet. ML skulle alltså kunna läsas på modersmålet, om så fordrades. Man hade tydligen i Linköping ingen större lust att gynna Olavus Petris svenska mässa. Författare till ML var med all sannlikhet Johannes Magni, Hans Brasks efterträdare och den siste katolske biskopen i Linköping. I varje fall torde Johannes Magni stå bakom den åskådning, som kommer till synes i mässhandskriften. ML har utkommit med hans gillande.

Hur förhåller sig nu ML till den medeltida traditionen i Linköpings stift? Denna fråga besvarar Kjöllersström i undersökningens 2:dra kap.

Förf. till ML har i sitt liturgiska arbete utgått från mässtraditionen i Linköpings stift. Denna tradition har han försökt reformera. Och i detta revisionsarbete har han varit oberoende av reformationens olika förslag till mässoordningar, enkannerligen Luthers Formula missae. Däremot är han »beroende av reformatörernas kritik av den medeltida mässan».

Denna slutsats bestyrkes av de många ändringar och omarbetningar, som ML undergått i förhållandet till den medeltida stiftstraditionen. Helgon- och Mariadyrkan ha sålunda utmönstrats. Beträffande textvalet till introitus går ML sin egen väg. Såsom introitus föreskrives sålunda palmsöndagens episteltext ur Fil. 2: 5—11 med versus ur Rom. 8: 32. De nämnda bibelorden handla om Kristi lidande och död.

Av ännu större intresse är dock omarbetningen av den mindre och större kanon. Här synes förf. till ML ha gjort sin viktigaste insats. All hänsyftning på mässoffret har sålunda utmönstrats. Detta betydde ett klart avsteg från den katolska uppfattningen av mässan såsom det upprepede offret. Den nya secretabönen har fått »ett rent evangeliskt innehåll».

Även canon missae, som i huvudsak bibehållits, har — i jämförelse med den medeltida mässtraditionen — fyllts med ett nytt innehåll. Detta framträder t. ex. i bönen, Quoniam, clementissime pater, som i romersk tradition motsvarar Te igitur. Begreppet, den allmänneliga kyrkan, har här fått en mer evangelisk uttolkning. Genom Kristi försoningsgärning är kyrkan helig. Och denna kyrka är icke identisk med ecclesia romana. I bönen om gemenskap med helgonen, Nobis quoque peccatoribus, ha de reformatoriskt acceptabla momenten bibehållits, medan de övriga utmönstrats. I stället för de i Linköpingstraditionen vanliga trenne bönerna före kommunionen innehåller ML en enda lång bön. Kjällerström förmodar, att denna »hämtats från någon medeltida bönbok». Medeltida vändningar skimra också igenom på flera ställen. Men i huvudsak synes denna bön vara en nyskapelse eller kanske snarare en nykompilation från olika bönböcker.

Förebilden för 1531 års svenska mässa torde — såsom bekant — ha varit Döbers tyska hospitalmässa i Nürnberg år 1525, vilken i sin tur stod i förbindelse med Kaspar Kantz mässa i Nördlingen. Också för ML har den tyska liturgiska utvecklingen haft betydelse — något, som författaren uppvisar i det 3:dje kap. Starka impulser och lärdomar ha sålunda hämtats från skriften »Das Testament Jesu Christi» (1523), som tillskrives Basels reformator Johannes Ökolampadius. Denna skrift nådde hastigt en stor spridning. Gentemot den tidigare forskningen hävdar Kjällerström,

att »Das Testament» icke endast var »en privat uppbyggelseskrift» utan tillkommit »såsom ett formulär för evangeliska präster och också använts som sådant». Ökolampadius' skrift måste alltså betraktas såsom en verklig mässordning.

Vid en jämförelse mellan ML och »Das Testament» kan man konstatera vissa tydliga likheter. Gloria in excelsis och credo saknas sålunda i bägge dokumenten. Samma introitus — den tidigare nämnda sammanställningen av bibelord ur Fil. 2: 5—11 och Rom. 8: 32 — har använts. Mässornas liturgiska karaktär är likaledes densamma. Förebilden för »Das Testament» har sålunda varit en ferialmässa, nämligen skärtorsdagens romerska mässa. Vissa andra textlikheter kunna också påvisas. Med all rätt drager Kjöllersström den slutsatsen, att ML »står i direkt beroende av Das Testament Jesu Christi, både då det gäller mässan i dess helhet och enskilda detaljer».

Denna uppfattning bestyrkes ytterligare av det förhållandet, att Ökolampadius en tid tillhört »den klosterorganisation, som i Vadstena hade sitt andliga centrum». Otroligt är icke, att förf. till ML har känt till Ökolampadius' förbindelser med birgittinerorden i Altomünster vid Augsburg. Så mycket naturligare faller det sig då, att han också använt »Das Testament Jesu Christi» vid sin revision av Linköpingstraditionen.

I slutkapitlet ger Kjöllersström en allmän karakteristik av ML och drager de sammanfattande slutsatserna. Här påpekas, att ML framtvingats av reformationens kritik. Men ändå var förf. till ML ingen lutheran eller zwinglian. Han tillhörde den riktning, som här benämnes reformkatolicism. ML utgör, heter det, »ett mycket intressant resultat av de strävanden, som äro utmärkande för reformkatolicismen med dess paroll 'abusus non tollit usum' och dess betonande av Skriften, 'les evangelica', som högsta norm». På flera punkter har emellertid förf. till ML gått utöver reformkatolicismens krav och tagit intryck av reformationens kritik, t. ex. i fråga om mässoffret, helgon- och Mariadyrkan, transsubstantiationsläran, förbön för de döda etc.

I teologiskt hänseende måste mässans förf. betraktas såsom ett barn av medeltiden. En av reformationens grundprinciper på det liturgiska området var, att ingen mässa skulle firas utan kommunikanter. Förf. till ML skiljer emellertid på medeltida vis mellan mässa och kommunion. Den gemensamma kommunionen sker årligen vid påskhögtiden, men mässa firas dagligen. Och denna mässa kan äga rum utan andra kommunikanter än prästen. Liksom under medeltiden är mässan »en framställning», ett skådespel, som man betraktar. Mässan är en åminnelse av Kristi offer på

Golgata kors, »commemoratio passionis Christi». Även i denna sista punkt framträder den reformkatolska uppfattningen. Förf. till ML kan här betraktas såsom en lärjunge till Wessel Gansfort och Erasmus.

Till sin liturgiska karaktär bestämes ML såsom en ferialmässa. Förf. till ML har med sitt revisionsarbete velat skapa en slags »normalordning» för de olika veckovotivmässorna, den dagliga mässan som vid denna tid ännu firades, och som han ville bevara åt kyrkan. Men förf. till ML har utan tvivel syftat längre än till en ferialmässa. Säkerligen har han tänkt sig, att ML skulle användas såsom en »missa publica». I den tidigare nämnda cirkulärskrivelsen förutsattes sålunda folkets närvaro vid mässan. Vissa drag i ML peka också i samma riktning. Med några få kompletteringar kunde den förrättas såsom en »missa publica». Förf. till ML har, säger Kjällerström, velat ge sitt prästerskap »en motsvarighet till Olavus Petris svenska mässa, fast en mässa av helt annan karaktär, en reformerad, men ändå katolsk mässa, en mässa, som kunde överbygga motsättningar mellan gammalt och nytt». Kvar står emellertid problemet, om ML verkligen kommit till användning i Linköpings stift och någonsin förrättats på modersmålet. Därom är ingenting känt.

Detta referat ger endast en ofullständig föreställning om det koncentrerade innehållet i denna förnämliga liturgihistoriska undersökning, bakom vilken måste ligga en lång lärd möda. Man fäster sig särskilt vid det fasta grepp, som förf. har omkring sitt ämne, uthålligheten i analysen och den rika kombinationsförmågan. Utan tvivel hör Missa Lincopensis till de mest värdefulla bidragen i senare tiders liturgiska forskning.

DAVID LINDQUIST.

#### TILL FRÅGAN OM ANGLAKRISTOLOGIEN.

WILHELM MICHAELIS: *Zur Engelchristologie im Urchristentum. Abbau der Konstruktion Martin Werners.* 240 sid. Verlag von Heinrich Majer, Basel 1942.

JOSEPH BARBEL: *Christos Angelos. Die Anschauung von Christus als Bote und Engel in der gelehrten und volkstümlichen Literatur des christlichen Altertums. Zugleich ein Beitrag zur Geschichte des Ursprungs und der Fortdauer des Arianismus.* 333 sid. *Theophaneia — Beiträge zur Religions- und Kirchengeschichte des Altertums* 3. Peter Hanstein Verlagsbuchhandlung, Bonn 1941.

Martin Werner hade i sitt omfattande arbete *Die Entstehung des christlichen Dogmas* (1941) hävdad, att den urkristna kristologien utgör änglakristologi och att alla väsentliga förutsättningar för denna föreliggande i den senjudiska apokalyptiken, speciellt i Henoksapokalypsen. Det är denna tes och motiven därför, som Wilhelm Michaelis underkastar en ingående kritisk granskning i ovannämnda arbete. Michaelis konstaterar som resultat av sin undersökning, »dass das Urchristentum keine Engelchristologie gekannt hat» (s. 187).<sup>1</sup> Werner hade hävdad, att arianismen utgör den sista mera betydande representanten för änglakristologien i gammalkyrklig tid och att en klar traditionskedja ifråga om nämnda kristologi kan spåras från urkristen tid till arianismens framträdande. Michaelis gör härvid gällande, att de belägg, som Werner andragit för änglakristologiens förekomst i arianismen, sakna beviskraft (s. 174 f.), att arianerna icke företrätt någon änglakristologi (s. 186), att Athanasius varken omnämner, förutsätter eller bekämpar någon änglakristologi hos arianerna (s. 185) och att »den sköna traditionskedjan», som Werner talat om (p. 335), visar sig vara inbillad (s. 163). Det är sålunda en på alla punkter nedgörande kritik, som Michaelis levererar gent emot några av de fundamentala punkterna i Werners stora dogmhistoriska arbete. Vi ha här att aktge på några huvuddrag och väsentliga punkter i Michaelis' kritiska undersökning.

Michaelis tar sin utgångspunkt i de i urkristendomen förekommande termerna »Christus», »Sohn Gottes» och »Menschensohn» såsom växelbegrepp. Dessa hade Werner utan differentiering fört tillbaka till den senjudiska apokalyptiken (p. 303). Men Michaelis framhåller, hurusom en av dessa termer och den viktigaste av dem, nämligen »Sohn Gottes», ej förefinnes i den senjudiska apokalyptiken (s. 11). Beteckningen »Sohn Gottes» om Jesus betyder något för kristendomen alldeles egenartat. Jesu sonmedvetande gör varje tanke på änglakristologi i urkristendomen omöjlig (s. 13).

Werner hade under hänvisning framför allt till Mk. 1: 11 och Rom. 1: 4 gjort gällande, att beteckningen av Kristus såsom »Sohn Gottes» är beroende på hans »Erwählung durch Gott» (p. 303). Men enligt Michaelis är det icke mer än ordet »utvald», som urkristendomen i detta fall har gemensamt med Henoksapokalypsen. Enligt denna innebär näm-

<sup>1</sup> Då i det följande hänvisningar till icke blott Michaelis' utan även Werners arbete göras, ske sidhänvisningarna för att förebygga förväxlingar så, att hänvisningarna till Michaelis' arbete angivas med s. och till Werners med p. Sida hos Barbel slutligen angives med sid.

ligen utkorelsen ett införsättande »in die nächst Gott selbst höchste himmlische Würdestellung», men därom är det icke alls fråga i den urkristna åskådningen: här gäller fastmer, att utkorelsen innebär bestämmelse för lidandet (s. 14). För övrigt kan man varken av de av Werner åberopade uttalandena eller av andra uttalanden i Henoksboken om Messias såsom den utvalde sluta till att han är en ängel (s. 19 f.). Tvärtom kan man av Henoks hela framställning bevisa — menar Michaelis — att Messias ej är en ängel, ty åtskillnad göres ständigt mellan Människosonen och änglarna. Icke blott urkristendomen utan även Henoksboken är i fullständig avsaknad av någon änglakristologi (s. 21).

Werner hade hävdad, att överförandet av kyriostiteln på Kristus sammanhänger med den urkristna uppfattningen av honom som ett högre änglaväsen. Denna insikt har — menar han — länge förhindrats genom det antagandet, att det här egentligen är fråga om överförandet av Septuagintas gudsnamn på Kristus (p. 307). Enligt Werner uppfattas kyriostiteln i urkristen tid icke såsom gudsnamn. Men enligt Michaelis gör den det. Michaelis företar en noggrann undersökning av kyriostitelns användning hos Paulus och kommer till det resultatet, att av 22 andragna ställen 16 hänföra kyriostiteln till Gud och 3 till Kristus, medan i 3 fall hänsyftningen är oklar (s. 67). Werners påstående om kyriostitelns sammanhang med Kristus såsom ett högre änglaväsen håller sålunda icke streck. Werners påpekande, att man i senjudendomen och urkristendomen tilltalade änglarna såsom kyrioi (p. 307), säger enligt Michaelis icke mycket, ty bevisligen vände man sig i urkristen tid även till en människa med tilltalet kyrios (jfr Mt. 21: 30, Joh. 20: 15), och hos Werner är det vid användandet av kyrios tydligen icke fråga om en speciell änglatitel, utan ett tilltalsord även till änglar såväl som till andra, menar Michaelis (s. 78).

Sambandet mellan urkristen åskådning och Henoksapokalypsen hade Werner även på det sättet sökt åskådliggöra, att Kristi förvandling genom lidandet och döden har sin motsvarighet i Henoks förvandling till Människoson (p. 313 f.). Men — framhåller Michaelis — förvandlingen av Henok, som icke dött och som icke ens behövt lida, utan i livstiden upphöjts »zu jenem Menschensohn und zu dem Herrn der Geister», är »*toto coelo etwas anderes* als das 'was nach urchristlicher Anschauung Tod und Auferstehung für Jesus bedeuten'» (s. 95).

Enligt Werner hade den urkristna kristologien den innebörden, att den himmelske Kristus förvandlats till den jordisk-mänskliga personen Jesus, vilket är en motsvarighet till förvandlingen av änglarna från him-

melska till jordiska varelser. »Diese Übertragung ist nur deshalb ohne jegliche dogmatische Schwierigkeiten vollziehbar, weil der himmlische Christus selber als ein Engelwesen gilt» (p. 316). Michaelis framhåller emellertid — under påpekande av att Werner delvis motsäger sig själv — dels att det av Werner flitigt brukade förvandlingsschemat icke får oinskränkt användas på de urkristna utsagorna om Kristus, dels att den urkristna synen på Kristus ingalunda var så problemfri, som Werner menar, utan »im Gegenteil in problematischer Weise kompliziert» (s. 110).

Werner hade hävdad, att den preexisterande Kristus' framträdande i Jesu jordeliv enligt urkristen åskådning är att tänka i analogi med att änglarna förkläda sig och antaga en annan, ringare gestalt. Och denna föreställning står i samklang med den apokalyptiska uppfattning, som Henok 62:7 ger uttryck åt i de orden: »Denn der Menschensohn war vorher verborgen, und der Höchste hat ihn *vor seiner Macht* aufbewahrt und ihn den Auserwählten offenbart» (p. 319). Werner har övertagit denna tolkning av Rudolf Otto: Reich Gottes und Menschensohn (1934), s. 129, 156 f. Enligt Otto ha orden »vor seiner Macht» betydelsen: »bevor ihm am Ende der Tage die Macht verliehen wird». Men denna tolkning är enligt Michaelis alldeles oriktig. Han menar i överensstämmelse med Flemming, att uttrycket »vor seiner Macht» har betydelsen: »angesichts seiner Macht», d. v. s. Guds makt, och tillägger: »gemeint ist, dass Gott den Menschensohn in seiner Gegenwart, bei sich aufbewahrt». Härav drar Michaelis den slutsatsen: »Die Stelle ist also *kein* Beleg dafür, dass im Henochnbuch ein Stadium des Menschensohns 'vor seiner Macht' von einem weiteren Stadium des Menschensohns 'in seiner Macht' unterschieden wird. Somit steht das Argument Werners *nicht* 'im Einklang mit der apokalyptischen Auffassung'» (s. 116 f.).

Vad frågan om änglakristologiens förekomst i arianismen beträffar, underkastar Michaelis det material, som Werner åberopar, en ingående analys och kommer till det resultatet, att detta icke ger något stöd åt att Kristus här vore fattad som ett änglaväsen, såsom Werner menar, men väl, att Kristus här räknas till det skapades sfär (s. 174 ff.). Från dogm-historisk synpunkt beaktansvärt är Michaelis' framhållande utav, att arianismens grundläggande kristologiska tes är hävdandet av Kristi kreatur-lighet; men denna tes får icke, såsom sker hos Werner, fattas som blott en konsekvens av en föregiven änglakristologi såsom det primära (s. 185 f.).

Michaelis hävdar uttryckligen: »die Engelchristologie haben die Arianer gar nicht vertreten» (s. 186). Skulle vi här ta Michaelis på orden och

skulle vi av hans i stort sett berättigade kritik av Werner dra den slutsatsen, att änglakristologien icke haft något väsentligt att betyda i de första kristna århundradenas dogmhistoria, så kommer Joseph Barbels *Christos Angelos* med i detta stycke en hälsosam korrigerings. Barbel vill just, såsom av underrubriken till hans arbete framgår, genom sin undersökning av änglakristologien under de första kristna århundradena lämna ett bidrag till förståelsen av arianismen.

Barbels arbete utkom samma år (1941) som Werners *Die Entstehung des christlichen Dogmas* och omnämner icke alls detta. Det hänvisar till W. Luekens *Michael* (1898) som det senast föregående arbete, vari änglalära och kristologi utförligare behandlats (sid. 1). Den främsta styrkan och vinsten av Barbels arbete ligger i det rikhaltiga material berörande änglakristologien, som det framlägger. Ehuru det icke alls tar hänsyn till Werners framställning och hävdande av änglakristologiens fundamentala betydelse, erbjuder det just genom sin förträffliga materialsamling ett gott medel att bedöma, korrigera och komplettera Michaelis' kritik av Werner.

Barbel förnekar bestämt, att Nya testamentet skulle på något vis sätta Kristus och Mal'ak Jahve i förbindelse med varandra (sid. 35) och att änglakristologien sålunda skulle vara av urkristet ursprung. I detta hänseende står han alltså på Michaelis' sida gent emot Werner. Att märka är även, att Barbel, som synbarligen med stor fullständighet genomforskat det material, som för frågan om änglakristologien kan komma i fråga, icke behandlat Henoksboken och över huvud den senjudiska apokalyptiken. Får detta tolkas så, att han icke här funnit något av betydelse för förståelsen av änglakristologien, så skulle han även i detta hänseende vara av samma mening som Michaelis.

Men nu kommer Barbel med en betydelsefull komplettering till vad som framhållits av Michaelis. Barbel påpekar, hurusom man inom forskningen vid behandlingen av arianismen väl visat på »die Bedeutung der Gotteserscheinungen des Alten Testamentes», men i mycket förbisett, »dass der Logos im Alten Testament gerade als Engel auftritt» (sid. 4). Även hos Philo föreligger förbindelsen mellan Logos och angelos (sid. 34). Då Kristus jämföras med Logos, ligger det nära till hands att överföra angelos-titeln på honom (ibid.). »Eine Reihe von Schriftstellern der ersten christlichen Jahrhunderte deutet die Theophanien des AT auf den Logos», konstaterar Barbel (sid. 37). Han hänvisar till hurusom Justinus i fråga om gudsuppenbarelse i den brinnande busken anmärker, att denne Gud i varje fall måste ha varit Logos, ty »dass der Schöpfer des Weltalls und der Vater alles über den Himmeln verlassen habe, um



in einem kleinen Winkel der Erde zu erscheinen, das wage wohl niemand zu behaupten, wie kleinen Geistes er auch sei (Dial. cum Thryphone 60: 2)» (sid. 37). Medan förbindelsen Logos — angelos förekommer flerstädes, är förbindelsen mellan Guds ängel i Gamla testamentet och Messias »ein original christlicher Gedanke», framhåller Barbel (sid. 35). Philo känner icke denna förbindelse; för honom äro Messias och Guds ängel skilda storheter. Icke heller inom Nya testamentet föreligger denna förbindelse (ibid.). När den första gången uppträder, veta vi icke (ibid.). Men då Logos i Gamla testamentet fattas såsom ängel och Kristus jämföras med Logos, ligger vägen öppen att på olika sätt bestämma Kristus såsom ängel. Hos Hermas och apologeterna har angelologien övat inflytande t. o. m. på bestämmandet av Kristi väsen (sid. 179). Eljest inskränker sig inflytandet väsentligen till betonandet av Sonens underordnade ställning under Fadern — så hos Novatianus, Tertullianus och Origenes (ibid.). Beteckningen av Kristus såsom ängel inskränker sig stundom till att angiva hans av Gud givna uppdrag såsom budbärare, t. ex. hos apologeterna (sid. 44). Augustinus kan beteckna både Sonen och Anden såsom änglar i betydelse av sändebud (sid. 174). Distinktionen mellan den synlige och den osynlige Guden spelar hos Justinus och Novatianus stor roll. Arianismen upptar denna distinktion och använder den för att hävda Sonens kreaturlighet; där utgör änglabeteckningen om Kristus en väsensbestämning, framhåller Barbel (sid. 142). T. o. m. Athanasius kan beteckna Kristus-Logos såsom ängel; men medan arianerna med stöd av Hebr. 1: 4 hävdar, att naturlighet föreligger mellan Kristus och övriga änglar, förnekar Athanasius naturligtvis detta (ibid.).

Ligger det hos de gammalkyrkliga skriftställarna närmast till hands att vid tolkningen av gudsuppenbarelserna i Gamla testamentet överföra änglabeteckningen på Kristus-Logos, så finnas också lösta från denna tolkning angelologiska föreställningar i de första århundradenas framställningar av kristologien. Detta behandlas av Barbel i det sista huvudsnittet av hans arbete. Barbel menar sig t. o. m. kunna konstatera ett gradvis fortgående framskridande under de första kristna århundradena till den arianska uppfattningen (sid. 310). Enligt Hermas (Sim. 8: 3, 3) äro Kristus och Mikael identiska (sid. 231). Författaren till den av Reitzenstein i ZNW 15 (1914) publicerade gammallatinska predikan om det andliga livets trefaldiga frukt låter Kristus vara en av de sju huvudänglar, som Gud skapat av elden (sid. 193), en föreställning, som enligt Barbel givetvis representerar folklig ariansk kristologi (sid. 310). Då i Epistola Apostolorum (omkr. 147/148) Kristus kommer i Gabriels gestalt till Maria

vid bebådelsen (sid. 236), utgör denna föreställning gnostiskt gods, men har säkerligen trängt in i folklig kristendom (sid. 311). En del utsagor av Methodius och Lactantius kunna tolkas direkt i ariansk riktning. Methodius, som betecknar Kristus som ärkeängel (Symposium 1:4) (sid. 181), utlägger rekapitulationstanken på följande sätt: »Det var i hög grad tillbörligt, att den äldste av aeonerna, den förste av ärkeänglarna, tog sin boning i Adam, den första människan av människosläktet» (Symposium 3:4) (sid. 182). Och enligt Lactantius är Kristus en skapad varelse; han är visserligen skild från änglarna, men betecknas dock princeps angelorum (sid. 191). Hos honom föreligga tydliga tecken på en folklig arianiserande teologi (sid. 310). Origenes hävdade i enlighet med en av honom företrädd hierarkisk trinitetsuppfattning, att Kristus tillbeder Fadern och bör därför icke själv vara föremål för tillbedjan (sid. 269 ff.). Denna princip höll i sig i liturgien till arianismens framträdande och kunde givetvis med goda skäl tolkas i arianiserande riktning.

En serie andra av Barbel anförda utsagor om Kristus med angelologiska inslag behöva däremot icke sägas ligga i riktning hän emot en ariansk eller arianiserande kristologi. Detta gäller den hos Origenes föreliggande tanken, att Kristus kom för att frälsa även änglarna med ett himmelskt offer, såsom han kommit till jorden för att där frälsa människorna med ett jordiskt offer. Fördenskull blev han verkligen även en ängel. Origenes följer här grundsatsen, att Kristus för att frälsa allt blev allt och sålunda för änglarnas skull även blev en ängel (sid. 290 ff.). Väsentligen samma tanke förekommer hos Irenaeus (enligt H. Jordan: *Armenische Irenäusfragmente*, 1913, s. 56 f., medan R. Seeberg: *Lehrbuch der Dogmengeschichte I*<sup>8</sup>, 1920, s. 348 tillskriver Melito av Sardes detta uttalande, sid. 294). I någon mån samma tanke föreligger i Physiologus från tiden inemot 200: Såsom lejonet med svansen sopar igen spåren efter sig för den förföljande jägarens skull, så har Kristus utplånat spåren av sin gudom, då han från den himmelska världen steg ned för att med änglarna bli en ängel . . . och till sist med människorna en människa, då han kom i Marias, gudaföderskans, sköte för att frälsa det vilsegångna människosläktet (sid. 298). Man påminnes här om vad Irenaeus skriver i *Epidexis* 84.

Så ofta förekommande voro angelologiska föreställningar i de första århundradenas kristologi, att Tertullianus i *De carne Christi* c. 14 verkligen känner sig föranlåten att avvisa tanken, att Kristus skulle vara en ängel eller skulle ha antagit en ängels gestalt. Tertullianus medger på

sin höjd, att Kristus är en ängel i betydelse av Faderns budbärare till människornas frälsning (sid. 71, 286).

Det rikhaltiga material, som Barbel framlägger, visar sålunda, att angelologiska föreställningar i samband med kristologiens utformande under de första kristna århundradena icke äro utan varje vikt och betydelse. Giver Barbels undersökning Michaelis rätt i hans huvudtes gent emot Werner, nämligen att änglakristologien är okänd för urkristendomen, så visar den samtidigt, att när Michaelis hävdar, att arianerna icke alls företrädde någon änglakristologi (s. 186) och att icke någon änglakristologisk tradition av betydelse från äldsta tid förefanns (s. 163), han i sin iver att bekämpa och på snart sagt varje punkt vederlägga Werner dock säkerligen i viss mån skjuter över målet.

Hade Werner för den senjudiska apokalyptiken i mycket försummat att taga hänsyn till det gammaltestamentliga materialet, så ligger en av de främsta förtjänsterna hos Barbel däri, att han tillbörligt beaktar Gamla testamentets ställning i och betydelse för de första kristna århundradenas trostänkande och flitigt utnyttjar det material, som tolkningen av Gamla testamentet erbjuder. Och Barbels arbete är ett talande bevis för huru fruktbar en undersökning blir, som använder sig av denna metod, vilken borde ligga mycket nära till hands, men som i mycket inom den dogm-historiska forskningen försumrats.

HJ. LINDROTH.

► REIDAR HAUGE: *Inkarnasjon og opstandelse, til spørsmålet om den historiske åpenbaring*. 336 sid. Oslo 1941. (Skrifter utgitt av Det Norske Videnskaps-Akademi i Oslo.)

Den avhandling, på vilken Reidar Hauge disputerade den 3 juni 1942, är närmast till sitt innehåll en monografi över Guds uppenbarelse i Kristus. Titeln talar om inkarnation och uppståndelse. Dessa begrepp äro uppenbarelsens väsentliga bestämningar. Boken handlar om uppenbarelsen.

Genom ett antal negationer skriker författaren fram till att i bokens sista tredjedel bestämma sin egen ståndpunkt. Detta sker under uppgörelse med ett flertal författare. I dessa uppgörelser genomgås i tur och ordning det väsentliga av de två sista århundradenas teologi. Författaren finner överallt, att den av andra intagna ståndpunkten är en förkortning eller förvanskning av det äktkristna.

I arbetets första tredjedel genomgås den klassiska idealismen under 1800-talets början, subjektivismen, dit Schleiermacher, Hofmann, Frank och Ihmels hänföras, vidare historismen, dit Ritschl, Kaftan, Herrmann och den religionshistoriska teologien räknas. Till sist ägnas också ett avsnitt åt biblicismen, där Kähler bemötes.

I arbetets nästa stora huvuddel fortsätter uppgörelsen med den nyare transcendensteologien, där Otto, Schaefer, Barth, Brunner, Gogarten och Schumann upptagas till behandling. Hos dessa finner författaren riktiga tendenser, som dock aldrig konsekvent genomförts.

I den tredje och sista huvuddelen möta vi författarens egen ståndpunkt positivt framställd. Några uppgörelser förekomma dock även här. Dessa gälla Kunneth och Burger. Detta avsnitt har uppdelats i trenne underavsnitt, av vilka det första behandlar sambandet mellan författarens tankar om uppenbarelse, inkarnation och uppståndelse, under det att det andra utvecklar författarens teori om skriften och kanon. I det sista underavsnittet försöker författaren uppvisa sin egen teologis oberördhet av historisk skepsis.

För att genast komma in i bokens tankegång, framställa vi först Hages egen grundposition, såsom denna utförts i bokens sista tredjedel. Vi konstatera då, att Hauge med ordet uppenbarelse samtidigt betecknar en relation och ett medvetandesinnehåll utan att för sig klargöra, att uppenbarelsen såsom relation och uppenbarelsen såsom medvetandesinnehåll äro två skilda ting. Denna oklarhet ligger till grund för hela framställningen. Å ena sidan är uppenbarelsen tänkt såsom en relation mellan Gud och människa. Gud meddelar människan en sanning. »När vi talar om en åpenbaring i historien, mener vi at Gud i Jesus Kristus meddeler oss en sannhet som er absolutt utilgjengelig uten denne bestemte meddelelsesakt. Bare når åpenbaringen er en slik virkelig meddelelse, kan man forsvare å si at den er historisk.» (sid. 228). Uppenbarelsen är således en »meddelelsesakt». Den är en vertikal »meddelelse» från Gud till människa, det är det första. Men uppenbarelsen har också en annan sida. Den tänkes å andra sidan såsom ett medvetandesinnehåll, nämligen hos apostlarna efter Kristi uppståndelse. Ur detta medvetandesinnehåll skall sedan alla kristna trossatser på analytisk väg kunna härledas. Varje syntetiskt omdöme är här förkastligt. Alltsammans är på en gång givet i en enda trosartikel hos apostlarna efter Kristi uppståndelse (sid. 240). Dessa två skilda betydelser av ordet uppenbarelse skulle nu icke kunna hållas samman, om icke uppenbarelsen såsom relation eller »meddelelsesakt» — samtidigt som den är en »meddelelsesakt» — tänkes såsom denna »med-

delelsesakts» innehåll, d. v. s. såsom det som meddelas. »Meddelelsesakten» tänkes så samtidigt såsom akt och såsom »meddelelses-» eller medvetandesinnehåll. Det som uppenbaras är att Gud uppenbarar sig.

Uppenbarelsen tänkt såsom »meddelelsesakt» knytes nu till inkarnationen. Inkarnationen är uppenbarelsen såsom »meddelelsesakt». Uppenbarelsen tänkt såsom meddelelsesinnehåll knytes åter till uppståndelsen. Uppenbarelsen tänkt såsom meddelelsesinnehåll föreligger i lärjungarnas uppståndelseetro och uteslutande där. Uppståndelseatron karakteriseras vidare såsom tro på Kristi gudom, d. v. s. tro på inkarnationen. Inkarnationen är så samtidigt en »meddelelsesakt» och samma akts innehåll, d. v. s. det som omfattas i uppståndelseatron.

Såsom »meddelelsesakt» är inkarnationen absolut singular. Ingenting kan koordineras med denna akt. Gud har aldrig talat till människorna varken förr eller senare. Det finnes ingen uppenbarelse vid sidan av uppenbarelsen i Kristus. I profetismen och i G. T. i övrigt finnes ingen självständig uppenbarelse. Om man där skall kunna tala om uppenbarelse måste det innehållsligt kunna återföras på inkarnationen. Icke heller finnes någon naturlig uppenbarelse i skapelsen eller på annat sätt. Efter inkarnationen finnes icke heller någon självständig uppenbarelse. Den helige Ande verkar endast trons gåva, och tron är alltid tron på inkarnationen (sid. 236).

Men uppenbarelsen tänkes också såsom ett medvetandesinnehåll hos apostlarna efter Kristi uppståndelse. Den från Gud kommande inkarnationen tar så att säga mark på ett bestämt ställe i historien, nämligen i apostlarnas uppståndelseetro. »Opstandelsen betinger erkjennelsen av Kristus som Guds åpenbaring eller som Deus incarnatus.» »Inkarnasjonen blir erkjent bare på grunnlag av opstandelsen, ved den opstandnes åpenbarelses eller ved det opstandelsesvidnesbyrd som disse åpenbarelses begrunner.» »Kristi opstandelse er i eksklusiv forstand troens erkjennelsesgrunn» (sid. 253). Uppståndelsen identifieras omedvetet med medvetandesinnehållet i uppståndelseupplevelserna, detta som sedan bäres vidare i uppståndelsevittnesbördet. Detta innehåll är enligt författaren Kristi gudom eller inkarnationen. Så blir uppståndelseatron den punkt där inkarnationen når människorna.

För att få utrymme för Jesu person måste nu Hauge glida mellan den vanliga inkarnationstanken — att Gud blivit människa i Jesu person — och tanken på inkarnationen såsom en »meddelelsesakt» icke förefintlig före uppståndelseatron och därför i viss mån likgiltig för Jesu historiska existens. Tankarna hållas ihop i tanken på uppståndelsen, där det ju både är

frågan om den historiskt existerande Jesus såsom den uppståndne och om ett medvetande hos apostlarna, nämligen tron på Kristi gudom, som identifieras med tron på inkarnationen. Tonvikten ligger på den senare tanken. Jesu liv och lära äro icke någon uppenbarelse av Gud. Jesu liv och lära äro enligt Hauge närmast betydelselösa. Här kan den historiska forskningen vara hur skeptisk som helst. Det enda som betyder något är lärjungarnas i uppståndelsetron inneslutna inkarnationstro. Denna är lika singular, som inkarnationen själv. Uppenbarelsen har intet materiellt innehåll vid sidan av inkarnationen. Ur inkarnationen skall kristendomens hela innehåll analytiskt kunna hämtas fram. För Hauge är det endast fråga om en enda trosartikel.

För att kunna genomföra sin syn måste nu Hauge identifiera uppenbarelse och försoning. Människan blir frälst genom uppenbarelsen. Uppenbarelsen är en betingelse för syndernas förlåtelse, samtidigt är syndernas förlåtelse uppenbarelsens innehåll (sid. 242). Frälsningen förstås således ur inkarnationen. Därför godtar författaren icke heller stavrocentrisk teologi, som frågar efter Jesu döds betydelse utan att se den såsom ett led i inkarnationen. Jesu död var en följd av att han blivit människa, således en följd av inkarnationen, någon annan betydelse har den icke (sid. 275).

Summan av det hela blir, att Hauge icke erkänner något uppenbarelseinnehåll, som kommit människorna tillhanda annat än genom inkarnationen där denna tar mark i uppståndelsetron. All inspiration förkastas, vare sig profeter, Jesus själv eller apostlarna tänkas inspirerade. Den skulle konkurrera med den uppenbarelse, som är given i uppståndelsetron. Även om Gud kausalt är närvarande både i skapelsen och i historien och hos Jesus själv, räcker icke detta för att föra fram till en uppenbarelse. Uppenbarelsen är singular, given i inkarnationen och uppståndelsetron. Uppenbarelsen tänkt som »meddelelsesakt» är singular. Men lika singular är uppenbarelsen tänkt såsom innehåll i meddelandet. Ingenting erkännes, som icke analytiskt kan härledas ur inkarnationstanken. Inkarnationen är samtidigt såsom singular akt den enda väg, på vilken Gud uppenbarar sig, och såsom medvetandesinnehåll den enda trosartikeln.

Från dessa utgångspunkter blir Hauges kritik av tidigare teologi förstaelig. I idealismen återfinner han icke den vertikala uppenbarelseakten. Människa och Gud hållas icke så isär, att det kan bli tal om en »vertikal åpenbaringsmeddelelse» från Gud till människa. I stället blir förnuftet gudskunskapens källa (sid. 14). Den kritiska transcendentalfilosofien avvisas med samma argument (sid. 21 ff.).

Subjektivismen hos Schleiermacher, Hofmann, Frank och Ihmels har enligt Hauge en lika subjektiv utgångspunkt. Uppenbarelsen är given i en subjektiv upplevelse och därför icke bunden till den bestämda punkt i historien, där den singulära uppenbarelsen gjorde sig gällande, nämligen apostlarnas uppståndelsetro. Tron tänkes grundad i den enskildes presenta gudsgemenskap. Jesu betydelse blir att han var den förste. Så tänkt kan uppenbarelsen breda ut sig horisontalt över historien alldeles på samma sätt som i idealismen (sid. 36 ff.). I linje med denna subjektivism ligger också den biblicism, som bygger på inspiration skild från inkarnationen.

Då gör historismen hos Ritschl och dennes efterföljare enligt Hauge ett mycket allvarligare försök att räkna med något singulärt och historiskt enastående, när den härleder all sann gudskunskap från Jesus Kristus. Man har här rört vid den springande punkten. Men denna kristocentrism faller på att den endast uppfattat »meddelelsesakten», icke innehållet såsom singulärt. Innehållet är icke enastående och breder därför ut sig horisontalt över historien. Kristi betydelse blir återigen, att han var den förste. Denna teologi glider därför i riktning mot rationalismen, så hos Harnack och Wendt. I den religionshistoriska skolan ha konsekvenserna dragits fullt ut. Det finnes intet singulärt. Historien är i sin helhet Guds uppenbarelse.

I den nyare transcendensteologien ligger det icke till på riktigt samma sätt. Där har Guds transcendens gjorts gällande mot tidigare subjektivism. Hos Barth och Brunner göres också uppenbarelsens singularitet gällande, inkarnationstanken kommer i centrum. Icke desto mindre måste Hauge konstatera att de goda tendenserna illa genomförts. Uppenbarelsen är visserligen här till sitt innehåll singulär, men nu är akten icke singulär. Hos Barth kan all tid bli uppenbarelsetid. Därmed flyter uppenbarelsen ut i horisontalld (sid. 155). Därför gör Barth gällande att Gud uppenbarar sig redan genom profeterna i Gamla testamentet. Det blir en inkarnation före inkarnationen. Det hela resulterar i en egendomlig kombination av singularism och pluralism (sid. 167 f.). Hos Brunner, Gogarten och Schumann föreligger något liknande. Till detta kommer rester av rationell gudskunskap, som konstateras såväl hos Ritschl som hos Otto, Schaefer, Barth och Gogarten. Sådana föreligga enligt Hauge vare sig man talar om rationellt naturlig teologi eller skapelseuppenbarelse eller laguppenbarelse i Gamla testamentet skild från inkarnationen.

Man frågar sig nu, om Hauge själv lyckats hålla fast vid den ståndpunkt, som han ensam tycks representera, nämligen tanken på den i dubbel mening singulära uppenbarelsen. Det visar sig då att han gjort samma

utglidningar, som han konstaterar hos andra. När kanonbegreppet skall fixeras av Hauge, visar det sig nämligen, att han nöjer sig med inkarnationens innehållsliga singularitet utan att driva uppenbarelseaktens singularitet på samma sätt, som han gjort i polemiken mot Barth m. fl. Det är innehållet, som ger den nytestamentliga kanon dess begränsning och auktoritet. Kanon omfattar de skrifter, som bära fram uppståndelsevittnesbördet och därmed vittna om inkarnationen. Också Gamla testamentets skrifter vittna om detsamma. Endast den skrift som vittnar om inkarnationen hör till kanon. Som vi se är det innehållet, icke akten, som är singular. Hauge kan icke själv helt hålla fast vid sin ståndpunkt.

Samma utglidning ligger till grund för Hauges försök att göra kristendomens sanningar otillgängliga för historisk kritik. Vem den historiske Jesus var är enligt Hauge ganska likgiltigt. Kristendomen bygger utslutande på uppståndelsevittnesbördet, och dess innehåll kan icke bevisas. Det singulara innehållet är avgörande för sanningen, icke akten. Skulle uppståndelsevittnesbördets fakticitet angripas, är dock Hauge icke lika oberörd. Det visar, att han i detta sammanhang icke helt abstraherar från akten (sid. 318 o. 324).

Sammanfattande kunna vi säga, att Hauge pendlar mellan att uppfatta inkarnation och uppenbarelse såsom en »meddelelsesakt» och samma meddelandes innehåll. I princip försöker han hålla fast vid båda sakerna samtidigt, men lyckas icke. För att kunna vederlägga subjektivism, biblicism m. m. måste inkarnationen ha en real karaktär av akt. Den är Guds »einmalige» handlande. Men så kan icke kanon fixeras, ej heller tron göras oberoende av historisk kritik. Därför glider Hauge över till det innehållsliga inkarnationsbegreppet och nöjer sig i vissa sammanhang med detta. Han kan icke själv skydda sig för möjligheten av horisontala utglidningar.

Dogmhistoriskt hör Hauges ståndpunkt hemma i tvenne skilda sammanhang. Han fullföljer å ena sidan den linje, som exklusivt förlagt uppenbarelsen till Kristus. Det är en antinomistisk linje representerad av Marcion, Dippel, Zinzendorf, Schleiermacher, Ritschl, Herrmann och dialektisk teologi. Den har aldrig konsekvent renodlats. Å andra sidan fullföljer han tendenser att behandla kristendomen såsom rationellt tankeinnehåll. I början av 1800-talet tolkades inkarnationen som ett rationellt tankeinnehåll oberoende av Jesu historiska person.

Den första linjen känns Hauge vid. Den andra vill han icke höra talas om. Icke desto mindre är hans teologi byggd på en korsning mellan dessa två. Det sammanhållande är ordet uppenbarelses dubbla betydelse av akt och av medvetandesinnehåll.

GÖSTA HÖK.



RAGNAR ASKMARK: *Svensk prästutbildning fram till år 1700. Akad. avhandling. Samlingar och studier till svenska kyrkans historia. 7. XXVII + 377 sid. Svenska kyrkans diakonistyrelses bokförlag, Stockholm (tr. i Lund) 1943. Pris kr. 7: 50.*

Docent Askmarks avhandling *Svensk prästutbildning fram till år 1700* behandlar ett centralt område i vår kulturhistoria, ty all högre, lärd bildning var under äldre tid teologisk eller åtminstone starkt teologiskt präglad.

I det första kapitlet »Från domkyrkan till gymnasiet» ger Askmark inledningsvis i en snabbkiss en framställning av det svenska sockenprästerskapets utbildning under medeltiden. I stiftsstädernas skolor fingo de blivande prästerna som scolares inhämta de grundläggande kunskaperna i triviallämnena. Som chorales, korpräster, fingo de därpå i domkyrkan den praktiska utbildningen för sin kommande prästerliga verksamhet. För undervisning och utbildning svarade kanikerna. De sörjde även för korprästernas underhåll. De svenska reformatorerna ändrade ej prästutbildningens yttre organisation, framhåller förf. De gävo den i stället ett nytt innehåll. — Av speciellt intresse är Askmarks synpunkter på KO 1571 och SO 1611. Han ansluter sig under utförlig och säkerligen bärkraftig motivering till Halls uppfattning, att frånvaron av föreskrifter om teologie lektorns verksamhet i KO 1571 ej innebär, att teologisk undervisning utöver trivialskolans pensa saknades. Högre teologiska studier ha alltjämt bedrivits och som förut varit förlagda till domkyrkan. En ändring härutinnan kom först till stånd i och med 1604 års riksdagsbeslut, som avskaffade prelaturerne och gjorde teologie lektoraten till underordnade lärartjänster vid domkyrkoskolorna. Härmed hade prästutbildningen flyttats från domkyrkan till skolan och föreskrifter för denna utbildning upptogs därför i SO 1611. Kristendomskursens utökning enligt denna SO är därför endast skenbar, menar förf., och häri har han säkerligen rätt. — Med riksdagsbeslutet 1604 var ett steg taget mot undervisningsväsendets sekularisering. Här går gränsen mellan medeltid och nyare tid i skolorganisatoriskt avseende. Detta kunde ha betonats starkare, än vad som skett i avhandlingen.

I det följande kapitlet »Från stiftet till universitetet» tecknas prästutbildningen vid katedralskolor och gymnasier. Stiftsledningarnas strävan gick efter 1604 ut på att göra skolan allt mera kapabel att ombesörja prästutbildningen. Som resultat av dessa strävanden antecknar Askmark teologie lektoratets bevästande och gymnasiernas grundande. Johannes

Rudbeckius' speciella prästutbildningsanstalt Collegium pietatis, som man också sökte förverkliga på andra håll, var ett annat uttryck för samma sak.

Vad det teologie lektoratet beträffar, så hade det 1604 från att ha varit det förnämsta skolämbetet degraderats till en underordnad lärartjänst. Några decennier senare var det emellertid åter överallt den förnämsta och av alla eftersträfvade skoltjänsten. Hur gick detta till? Askmark fastslår, att det skedde i samband med ämneslärarsystemets genomförande i gymnasierna (sid. 93 och 96). De nya gymnasierna fingo ej fasta lektorat utan ambulerande, och rektorn kunde därför ej längre göra teologie lektorn rangen stridig som skolans främste lärare. Förf. säger (sid. 104), att teologie lektorns högre rangställning också för samtiden var fullt naturlig, ty av en god teolog fordrades förutom rent teologiska insikter även kunskap i samtliga filosofiska discipliner. De teologie lektorernas högre rang torde emellertid enligt rec:s mening ej så mycket ha berott härpå som på deras ställning som kapitulares. Förhållandena i Västerås och Växjö visa detta. Där fortfor en av de förutvarande prelaterna att förvalta detta ämbete. Det bibehöll där också sin rang och beföringarna skedde där från rektorat till lektorat (förf. sid. 92 f.). Men i andra stift, där ny lärarkraft utanför de gamla kapitelledamöternas krets fick anställas, hade teologie lektorn, som förf. sid. 91 själv framhåller, svårt att få fast fot i domkapitlet. Trots sina teologiska fackinsikter stod han i rang under rector scholae. Med de nya gymnasierna förändrades situationen. Teologie lektorn blev nu den främste bland lärarna i domkapitlet-lärarkapitlet. Det var gammal hävd, att den som hade prästutbildningen om hand, stod högre i rang än övriga lärare vid stiftets undervisningsanstalter. Joh. Rudbeckius anknöt medvetet till äldre förebilder. (Jfr förf. sid. 95.) Teologie lektorn blev i fråga om rang en de gamla prelaternas arvtagare. Han blev det även som innehavare av prebendepastorat, vilket, som förf. framhållit, ytterligare stärkte hans ställning.

I fortsättningen behandlas oppositionen mot den s. k. lektoratsväxlingen. Den framkallades, skriver Askmark, av nya realistiska strömningar, vilka »förde fram ett nytt bildningsideal, som bröt sig mot det förut allmänt rådande humanistiskt-teologiska. Medan detta hade betonat alla vetenskapers sammanhang med teologien som vetenskapernas krön, betonades nu de olika vetenskapernas självständighet och deras oberoende av teologien» (förf. sid. 104 f.). Kravet på vetenskapernas självständighet och jämställdhet var, menar Askmark, liktydigt med kravet på att lektoraten vid gymnasierna skulle vara jämställda och lika avlönade.

Enligt rec:s uppfattning har Askmark ej därmed framhållit det väsent-

liga motivet bakom oppositionen med lektoratsväxlingen. Upplysande är i detta sammanhang diskussionen mellan Lars Stigzelius och Axel Oxenstierna i juni 1647 (Annerstedt: Bih. I, sid. 383. Jfr förf., sid. 192). Båda voro tydligen motståndare till systemet med lektoratsväxling, men man skulle göra dem båda stor orätt, om man ville göra dem till motståndare till det rådande humanistiskt-teologiska bildningsidealet. Att teologiska studier måste grunda sig på föregående filosofiska studier och betraktas som högre än dessa, det voro båda utan tvivel ense om. Vad det nu framförda kravet på de olika vetenskapernas självständighet beträffar, så får man däri ej inlägga alltför mycket. Man frångick under 1600-talet i allmänhet ej fordran på en encyklopedisk bildning. Man kan erinra om *pansofien* hos Comenius för att ta en representant för den nya pedagogiken. *Polymatien* var det vetenskapliga tyska bildningsidealet ännu mot slutet av 1600-talet, företrätt av bl. a. Daniel Morhof. Man betonade fortfarande mycket starkt de olika vetenskapernas sammanhang.

Huvudorsaken till oppositionen mot lektoratsväxlingen var den, att lektoratsväxlingen motverkade alla försök att åstadkomma en studiedifferentiering och koncentration kring ett visst huvudstudium inom den allmänt humanistiskt-encyklopediska ram, som det rådande bildningsidealet föreskrev. Detta krav på specialstudier dikterades i sin tur av psykologiska och pedagogiska skäl samt av statliga nyttsynpunkter. Redan Joh. Rudbeckius hade gjort sig till tolk för sådana åsikter i sitt *Tal om lärare och lärjungars plikter* 1610 (ÅSU 5, sid. 99). De präglade Gustav Adolfs kritik av undervisningsväsendet i hans bekanta proposition om skolorna i mars 1620 (Thyselius: Handl. I, sid. 2) och Johan Skyttes ungefär samtida utkast till ordning för Uppsala universitet (Annerstedt: Bih. I, sid. 165 f.). Universitetskonstitutionerna för år 1655 stadgade, att studenterna efter en tids studier skulle utse åt sig ett viss *vitae genus* och dirigera sina studier därefter. Då Olof Rudbeck till Magnus Gabriel De la Gardie framförde önskemålet, att studenterna »motte wid gymnasier och scoler fåå sådana embete och professioner, som the haffva lagt sigh på», stod detta i full överensstämmelse med konstitutionernas föreskrift.

På grund av de teologie lektoratens särställning såväl beträffande rang som inkomstförmåner och den därav föranledda lektoratsväxlingen, voro alla försök att åstadkomma en studiedifferentiering dömda att misslyckas. Det var av denna anledning som universitetskanslern 1663 föreslog, att de olika lektoraten skulle bli likställda och lika avlönade. Var och en skulle sättas till den profession, som han enligt intyg från universitetet gjort sig duglig för. Till yttermera visso föreslog fil. fak. i sitt yttrande

häröver 1664, »at först ingen tilstädies at hafwa nogon pastorat på landet». — Striden mot lektoratsväxlingen vid 1600-talets mitt var en fortsättning på de sekulariseringssträvanden på undervisningsväsendets område, som satte in redan i början av århundradet. Det av Askmark så starkt betonade kravet på de olika vetenskapernas oberoende av teologien var icke det primära motivet bakom oppositionen mot lektoratsväxlingen. Det primära var kravet på fackutbildning. Tendensen mot teologien och mot kyrkan var en sekundär företeelse, betingad av förbindelsen kyrka — skola.

På grund av de olägenheter som lektoratsväxlingen förde med sig även för de teologiska studierna var också teol. fak., i motsats till vad Askmark gör gällande, emot denna. L. Stigzelii inställning till frågan har ovan berörts. I ett brev till Axel Oxenstierna av den 27/9 1645 klagade teol. fak. över att lärarna genom undervisning i de filosofiska disciplinerna kommo bort från teologien (RA. Kanslersämb. för Upps. univ. arkiv. Ink.skriv. 1624—1654). I sitt utlåtande över kanslerns förslag i mars 1644 ansåg fakulteten, att vid lektorsutnämningarna den tjänligaste skulle utses och att dugligheten skulle utrönas av akademiska vittnesbörd, »synnerlig af then Facultate gifwin, som Lectio ähr eenligh medh», och prövas av biskop och konsistorium (Nord. saml. nr 1045, sid. 2 f.). Någon »jus loci eller successionis ifrån then ene tiensten til then andre» skulle ej gälla (Nord. saml. nr 1045, sid. 6). Men vad den däremot värjde sig mot var sekulariseringssträvandena, försöken att beröva teologien dess privilegierade ställning inom undervisningsväsendet. Detta var naturligtvis även stiftledningarnas inställning. De nya befodringsprinciperna hotade också att beröva dessa en god del av deras inflytande på undervisningsväsendet. Vid 1664 års riksdag vidtog också prästerskapet nödiga mått och steg genom att beskylla akademien för att vara besmittad av den cartesianska filosofien. På intyg från akademien kunde ingen längre lita.

Av stort intresse är den skildring, docent Askmark givit av dragkampen mellan biskoparnas strävan att göra gymnasier till stiftshögskolor, som själva kunde giva en gedigen prästutbildning, och »de kungliga uniformitetssträvandena», som ville göra gymnasier till blott och bart mellanled mellan skola och universitet och avsåg att förlägga den egentliga prästutbildningen till universiteten (sid. 145 ff.). Utvecklingen gick i den senare riktningen: mot slutet av 1600-talet hade de som prästvigdes nästan undantagslöst längre eller kortare tid bedrivit akademiska studier eller åtminstone deponerat. »Det mest karakteristiska draget i prästutbildningens förskjutning från stiftet till universitetet är», framhåller Askmark, »att den försiggick utan att bestämmelser utfärdats om att prästkandidaterna skulle

studera vid akademien» (sid. 146). Fullt riktigt torde detta uttalande ej vara. Då 1686 års KL föreskrev, att bl. a. även kausalteologi och moralteologi skulle ingå i prästexamen, men dessa ämnen ej förelästes på gymnasierna och ej heller upptogs i 1693 års SO, hade indirekt en bestämmelse givits i denna riktning. Det förtjänar kanske i detta sammanhang även nämnas, att man på 1690-talet i samband med arbetet på att omgestalta Uppsala universitets konstitutioner i förslaget inryckte Lunds universitetskonstitutioners bestämmelser om examen attestationis för blivande präster (Nord. saml. nr 60, sid. 143). Orsaken till prästutbildningens förskjutning till universitetet anser Askmark i främsta rummet vara gymnasiernas egen önskan att resa till akademien, ty det ansågs »icke fint att vara djäknepräst» (sid. 161). Sannolikt var detta icke enda skälet till ungdomens »hastande till akademien».

Stort kulturhistoriskt värde har den utredning Askmark gjort beträffande universitetstudiernas gång och omfattning under 1600-talet. De resultat han kommit till bestyrker omdömet, att universitetet under denna tid i första rummet var ett seminarium ecclesiae. Betecknande är i detta avseende införandet av teologie preliminärexamen. Teologiska fakultetens stora intresse av att få denna examen till stånd måste betraktas som ett indirekt erkännande av de olägenheter, som lektoratsväxlingen medförde. Man ville försäkra sig om att magistrarna, som med tiden ofta kommo att bekläda teologie lektorat, verkligen ägde teologiska fackinsikter.

I avhandlingens två sista kapitel behandlas prästernas teoretiska utbildning och praktiska skolning. Vad den förra beträffar, så följde man här i Sverige, hävdar Askmark, de riktlinjer som Melanchthon framlagt (sid. 251). Enligt Melanchthons mening borde till grund för teologiska studier ligga både trivium och kvadrivium. Men som Askmark själv visat, var det hos Georg Norman och Erasmus Nicolai Arbogensis (sid. 257 ff. och 262 ff.) blott tal om trivium ej om kvadrivium. Förf. har här förbisett en betydelsefull skillnad: Melanchthon avsåg en prästutbildning, som till sin väsentliga del bedrevs vid universitetet, medan Normans, Erasmus Nicolais och Laurentius Petris förslag gick ut på en prästutbildning på trivialskolans grundval. Att Paulinus Gothus i sin installationsföreläsning i Uppsala år 1600 förde fram icke endast trivii utan även kvadrivii ämnen som grundval för de teologiska studierna, måste sättas i samband med de realistiska strömningarnas framträdande i vårt land. Paulinus ville uppvisa de reala studiernas värde även för teologien. Sedan gymnasierna inrättats, fanns möjlighet att inlemma även dem som grundval för den teologiska utbildningen. Först då hade det skapats skolorganisatoriska förutsätt-

ningar för att förverkliga Melanchthons prästutbildningsideal för det svenska prästerskapet i gemen.

Docent Askmark har i sin avhandling uteslutande haft den prästerliga utbildningen i sikte och ej alls befattat sig med undervisningsanstalternas övriga bildningsuppgifter. Till synes kanske detta kunde haft mindre betydelse. Som Askmark verkligen övertygande lyckats visa, så var skola och gymnasium under den behandlade perioden först och främst prästutbildningsanstalter. Och även vid universiteten satt teologien i högsätet. Andra bildningskrav ha dock indirekt inverkat på prästutbildningen. Det hade ur den synpunkten varit av värde, om »de reala strömningarna» och deras innebörd ägnats något större uppmärksamhet. Förf. har framför allt strävat efter att fastställa, hur prästernas studier gestaltade sig. Genom att belysa frågan från andra synpunkter skulle det kanske varit möjligt att komma problemet, varför de blivit sådana, en smula närmare in på livet. Men den stora forskningsuppgift, docent Askmark satt sig före, har gjort det nödvändigt att avstå från utblickar åt närgränsande områden och i stället strikt hålla en bestämd linje. Målmedvetet och under utnyttjande av ett omfattande arkivmaterial har han följt den svenska prästutbildningens historia under tvenne århundraden och lämnat många värdefulla bidrag till vår bildningshistoria. De invändningar, rec. haft att göra på några enstaka punkter i framställningen, förringar på intet sätt värdet hos denna förtjänstfulla avhandling.

SVEN EDLUND.

PETER BLÄSER: *Das Gesetz bei Paulus. (Neutestamentliche Abhandlungen, hrsg. von M. Meinertz. Bd 19: 1—2.) XII + 252 sid. Münster 1941.*

CHRISTIAN MAURER: *Die Gesetzeslehre des Paulus nach ihrem Ursprung und in ihrer Entfaltung dargelegt. 107 sid. Zürich 1941.*

Bland flera arbeten om Paulus' förhållande till lagen, som utkommit under de senaste åren, synas de båda ovannämnda böckerna vara värda särskild uppmärksamhet.

Ätminstone Bläasers verk utgör en mycket betydelsefull insats i teologien. Det inom paulinismen så viktiga ämnet behandlas av denne författare med imponerande grundlighet och klok behärskning, och framställningen erbjuder flera självständiga och intressanta utläggningar av olika textställen.

Förf. är angelägen att visa, att vi hos Paulus egentligen ha att göra med ett enda lagbegrepp, den i G.T. uppenbarade lagen (t. ex. sid. 37). Därför

avvisar han i första delen av sin bok försöken att urskilja olika lagbegrepp genom att åstadkomma en saklig skillnad mellan uttryck, där νόμος står med och utan bestämd artikel (s. 1 ff.), och framhåller i andra delens första kapitel, att både de moraliska och de ceremoniella bestämmelserna lika mycket höra till lagens innehåll (s. 38 ff.) samt att lagen alltid föreställes som en uppenbarelse från Gud (s. 44 ff.), medan de antaganden man gjort, att Paulus räknat med en naturlag eller några särskilda nationallagar vid sidan av Moselagen, måste betecknas som felaktiga (s. 63 ff.). I andra delens andra kapitel, som är bokens viktigaste parti, behandlas främst Paulus' vägran att erkänna Moselagens giltighet även för hednakristna som medel till rättfärdighet. Förf. menar, att lagens oförmåga att skänka rättfärdighet enligt Paulus' uppfattning sammanhänger med dess karaktär av ren fordran utan kraft att hjälpa till uppfyllelse men även med dess otillräcklighet inför den i köttet boende synden; man måste således taga hänsyn både till lagen själv å ena sidan och till synden å andra sidan (s. 96). Laggärningarna äro nämligen bundna vid köttet och det mänskliga (s. 99). Paulus har nu velat bevisa rättfärdighetens oberoende av lagen icke genom att skilja mellan legalitet och moralitet o. d. utan genom att mot lagen ställa upp dels sådana fakta som Kristi död, andens mottagande, Guds enhet, syndens utsträckning (s. 99 ff.) och dels skriftens vittnesbörd om löftet till Abraham (s. 140 ff.). Därefter övergår förf. till frågan om lagens upphävande genom Kristus och anmärker, att man icke kan tala om att denna gudsuppenbarelse avskaffats som frälsningsmedel, ty något sådant har lagen aldrig varit, utan man får säga, att den upphört att vara uttryck för Guds vilja, enkannerligen mot judar och judekristna (s. 206). Befrielsen från lagen innebär emellertid frihet från både de moraliska och de ceremoniella förpliktelserna (s. 227 f.). I andra delens tredje kapitel utlägger förf., hur det härav uppkomna tomrummet utfylles genom att »Kristi lag», som vilar på troslydnaden, träder i Moselagens ställe. Denna nya lag är icke en död fordran utan väsentligen nåd och kraft, varför den formellt är en lag endast i oegentlig mening, men den innehåller dock i lika hög grad det gudomliga rättfärdighetskravet (s. 234 ff.). Så kan man måhända i korthet återgiva några av bokens visserligen icke alltid lättfunna grundtankar.

Otvivelaktigt rymmas många träffande anmärkningar och iakttagelser i Bläders framställning. Bland de intressanta utläggningarna av enskilda bibelställen vill jag särskilt nämna tolkningen av Gal. 3:21, »är då lagen emot Guds löften?» o. s. v., vilken synes innebära en verkligt lärorik nyhet (s. 153 f.). Den gängse uppfattningen är, att Paulus här velat statuera en

fundamental skillnad mellan lagen och löftet för att så kunna avvisa all tanke på konkurrens mellan de båda faktorerna och därigenom fasthålla vid löftets absoluta självständighet (jfr v. 18). Bläser anser, att Paulus' egentliga mening är att undvika en alltför låg uppfattning av lagen — just vad Marcion senare gjorde sig skyldig till — och att tankegången därför i stället är följande: eftersom lagen, om den blott kunnat skänka liv, verkligen också skulle ha åstadkommit rättfärdigheten, bör den visst icke ställas i opposition till löftet, såsom man kanske skulle vilja tro på grund av de nyss framförda teserna (v. 19 f.). På detta sätt menar sig Bläser kunna upptäcka en naturlig funktion hos ordet *ὄντως*; framför allt bör han emellertid lovordas för att ha åstadkommit en god logisk överensstämmelse med satsen »utan skriften inneslöt allt under synd, för att löftet ... skulle givas åt de troende» i v. 22.

Å andra sidan kan man väl också finna företeelser av mindre tillfredsställande art i Bläsers bok. Sålunda får man lätt en känsla av att förf., möjligen i apologetiskt intresse, ej vetat att behandla de negativa sidorna av Paulus' lagbegrepp tillräckligt radikalt; det gives visserligen en del material i detta hänseende, såsom exemplen på lagens samband med synden, och detta måste förvisso berömmas, men förf. vågar eller kan icke utnyttja detta material ordentligt. En mer direkt angräplig företeelse tycks dock vara den enligt förf:s tydliga mening viktiga men i grund och botten endast på en viss tolkning av Rom. 2: 12 beroende tesen, att lagen icke bör tänkas gälla för hedningarna. Denna tes, som går igenom hela boken, kan icke utan vidare godtagas. Hedningarna erkänna visserligen ej lagens fordringar, och i denna mening äro de utan lag, såsom Rom. 2: 12 säger, men de stå icke desto mindre enligt Rom. 3: 9 ff. e. p. under den i lagen uttalade fördömsen och enligt Gal. 3: 13 f. under lagens förbannelse (obs. *ἴνα εἰς τὴν ἔθνην*). De känna också egentligen till Guds vilja och hans krav, fastän de icke bry sig därom, såsom synes av Rom. 1: 20 och 32 (jämför 2: 14). Hela första huvuddelen av Rom. skall f. ö. ådagalägga alla människors ansvarighet. Bläsers diskutabla åsikt sammanhänger emellertid med en benägenhet att glömma bort just lagens uppgift av anklagare och endast fästa sig vid dess imperativa natur. Även andra problematiska stycken kunna måhända urskiljas i denna bok, men det må vara nog med det redan antydda. Dock måste i fråga om det formella särskilt framhållas, att man kunde ha önskat mer klarhet över tankegången i stort. Slutsatserna bli ofta icke ordentligt formulerade efter en given utredning.

I allmänhet torde emellertid Bläsers arbete kunna betecknas som ett högst värdefullt hjälpmedel i Paulusstudiet, och det framstår väl ändå



som den för närvarande viktigaste helhetsundersökningen på ifrågasvarande område. Alla böra nog taga del därav, som på ett djupare sätt vilja studera lagen hos Paulus.

Maurers skrift är av enklare slag. I det exegetiska partiet, där olika Paulusbrev tagas vart för sig, nöjer förf. sig med tämligen generella översikter, vari endast en och annan pejling på djupet förekommer. Det följande partiet om den paulinska laguppfattningens ursprung innehåller tesen, att Paulus i detta sammanhang befinner sig i principiell överensstämmelse med Jesus; f. ö. möter man i detta stycke mestadels allmänt kända och erkända läror. Det intressantaste i Maurers bok är systematiska partiet (s. 81—104), där linjerna dragas ut på ett klart och lättfattligt sätt.

BO REICKE.

# D I S K U S S I O N S I N L Ä G G

## KRISORTODOXI

SVAR TILL D:R BARNEKOW

AV PROFESSOR ANTON FRIDRICHSEN, UPPSALA

Mina randanmärkingar till D:r Barnekows uppsats om »Den Heliga Skrift som grunden till vår kristna tro» har föranlett ett nytt inlägg från B., som utmynnar i en begäran, att jag ville närmare precisera min bibelsyn. Detta vore en nödvändig förutsättning för en fruktbar diskussion. Härtill vill jag säga att jag själv känner behovet och önskvärdheten av en utförligare framställning av hur jag ser på exegetikens uppgift och betydelse i kyrkan, och jag hoppas också kunna komma med något i den riktningen vad det lider. Men jag har ringa eller ingen förhoppning om att kunna föra en fruktbar diskussion med D:r B., ity att jag redan av vad som förekommit oss emellan måste tvivla på min förmåga att skriva så, att B. kan läsa min mening ur orden. Det dekurerar mig redan, när B. kan säga att jag skriver »små Jesusbiografier», — jag, som alltid på det mest energiska betonar omöjligheten av varje biografisk behandling av Jesus! Knappast något annat har varit mig så angeläget som att framhålla denna omständighet och dess teologiska innebörd och konsekvenser. Det bör därför ej förvåna någon, om jag inför besyrligheten för att skriva »Jesusbiografier» — låt vara små och populära — anser det vara föga lönt att diskutera med påståendets upphovsman. Att ideligen rätta till misstolkningar är inte särskilt lockande. Men det är huvudsakligen denna uppgift som väntar mig, när jag nu enligt redaktionens önskan går att kommentera B:s genmäle.

Det gäller främst den nya ortodoxins förhållande till den gamla, klassiska, i fråga om bibeldogmen. Jag förklarade som min åsikt, att nyortodoxin — formala likheter till trots — med orätt betraktar sig som förnyare av den klassiska bibeldogmen. Vad jag skrev därom, återger D:r B. på följande sätt: »Professor F. misstager sig då han tror, att övertygelsen om att *Bibelns berättelser återgiva ett historiskt skeende är grundprincipen* i den ortodoxa teologiens skriftsyn» (kursiveringen av mig). B. tillägger mig därmed en så uppenbart befängd åsikt, att jag för min del knappast skulle vilja misstänka en slät approbaturskandidat för att

hysa den. Vad jag menade var detta: För gammalortodoxin var det självklart att bibeln på varje punkt är riktig och trovärdig även i de uppgifter som faller inom den historiska och geografiska iakttagelsens område. Begreppet »historisk kritik» var den tiden självfallet obekant. Men ortodoxin talade dock om en de bibliska böckernas »indoles, qua merentur fidem humanam». Jag menar att detta utesluter möjligheten av att ortodoxin skulle kunnat göra en principiell boskillnad i B:s stil mellan tro och intellectus i fråga om sådant som icke hör in under själva mysterium salutis. Om man försöker tänka sig, hur en gammalortodox skulle reagerat om han ställdes inför en diskrepans mellan en biblisk utsaga och t. ex. ett vetenskapligt tvingande arkeologiskt resultat, då torde vi kunna förmoda att han snarare skulle ställa sig på fundamentalismens ståndpunkt: det vetenskapliga resultatet måste vila på ofullständiga eller felaktiga iakttagelser. Det måste därför omprövas och kritiseras ut ifrån sina egna — vetenskapliga — förutsättningar.

B:s utväg, att utesluta varje vetenskaplig prövning genom att stämpla den som principiellt oförenlig med tron, skulle nog de gamle icke ha funnit tilltalande. De ville ha gott samvete i sitt förhållande till verkligheten, även den mänskliga. Ett gott uttryck för denna naiva visshet om bibelns även ur mänsklig synpunkt absoluta riktighet ger Quenstedt, när han säger: »... est nullus vel minimus error, sive in rebus, sive in verbis, sed omnia et singula sunt verissima, quaecunque in illis traduntur, sive dogmatica illa sint, sive moralia, sive historica, chronologica, topographica, onomastica, nullaque ignorantia, incogitantia aut oblivio, nullius memoriae lapsus spiritus sancti amanuensibus in consignandis sacris literis tribui potest aut debet.» Den som skriver så, fruktar ingen kritisk prövning av bibelns utsagor. Men det är vad D:r B. gör. Han vet att Quenstedts tes är ohållbar. Likväl vill han vidhålla läran om bibelns infallibilitet. Detta leder med nödvändighet till kravet om sacrificium intellectus hos den troende människan i hennes förhållande till sin bibel. Hon får icke ens låta tanken om en vetenskaplig undersökning av bibeln och den bibliska historien uppkomma, den måste a limine avvisas. Och detta är ju alldeles logiskt. Vill man i våra dagar fasthålla och förnya den ortodoxa bibeldogmen, då kan det endast ske antingen genom att förneka den kritiska bibelvetenskapens kapacitet (så fundamentalismen) eller genom att förbjuda denna vetenskap för tro och teologi.

B. går den senare vägen och röjer därmed att hos honom har den *intellektualism* som präglar ortodoxins tros- och uppenbarelsbegrepp löpt linan ut. Den har genomförts så konsekvent, att den måste som sista

konsekvens kräva *sacrificium intellectus*. Detta kan måhända passa för somliga naturer, för vilka det är betecknande att de stämplar dem som icke kan vara med om deras desperata manöver som — rationalister, utan att ana det egendomliga i detta. Betecknande för denna typ är det också, att den tror sig kunna på ett par sidor medelst en synnerligen enkel syllogism eliminera ett teologiskt arbete med bibeln, som har pågått i 200 år och alstrat utomordentliga resultat. Med obesvärad min träder man fram och anmodar exegetiken att utan vidare omständigheter förfoga sig dädan, försvinna från teologiens och kyrkans rämärken. Man ser vart den renodlade intellektualismen leder, även i fråga om den *φρόνησις*, som Nya Testamentet tillmäter ett stort värde.

Vad som vanligtvis kallas »bibelkritik», har bl. a. haft det goda med sig, att den har tvingat kyrkan att revidera sitt gamla intellektualistiska tros- och uppenbarelsbegrepp. Att ortodoxins intellektualism har måst överges har varit till den största välsignelse för protestantismen, som annars skulle stelnat i de Barnekowska och fundamentalistiska typerna och därmed reducerats till en konventikelangelägenhet. — Vad bibelkritiken betyder för den positiva religiösa förståelsen och interpretationen av bibeln, har jag här ingen anledning att upprepa. I Söderbloms, Billings och J. A. Eklunds kyrka torde det vara onödigt. I denna kyrka kan den Barnekowska intellektualismen endast ha symptomatiskt intresse. Ur denna synpunkt var det också, som jag förordade införandet av B:s första uppsats i denna tidskrift. Teologien behöver ju ständigt påminnas om att dess verksamhet, oumbärlig för kyrkan, även oroar kyrkan. Det är ett nödvändigt korrektiv gentemot en vetenskaplighet, som kan glömma att bibeln är en livsmakt i tiden och icke ett dött dissektionsobjekt. Att medvetandet härom hålles levande i exegetiken är viktigt icke blott för dess förhållande till kyrkan, utan även för dess sunda och fruktbara förhållande till sitt eget forskningsobjekt, bibeln.

Här behövs admonition, varningar då och då. Dessa går ju som regel ut på att exegetiken måste bättra sig. D:r Barnekow uppmanar den att med kortaste frist packa samman och försvinna som genom en fallucka. D:r B. torde av allt att döma knappast ha väntat sig att hans anmodan skulle väcka någon förvåning hos exegetikens företrädare. Han får ursäkta att man icke kan alldeles undertrycka varje tecken på överraskning, och att det tar någon tid innan man åter får lagt ansiktet i de gamla vecken.

Småningom hoppas jag emellertid kunna utförligare återkomma till de frågor som önskas närmare belysta. Dock måste jag redan här svara på en »öppen fråga», som B. i slutet av sin uppsats riktar till mig. Jag

hade skrivit att om den nytestamentliga exegetiken vill tränga bakom evangeliernas bild av Jesus, skulle den »lämna trons grund». Vad menar jag med detta dunkla ord? frågar D:r B. Han antyder själv en tolkning, som dock icke alldeles träffar min tanke. Vad jag ville säga var, att exegetiken icke utan att uppge sina egna förutsättningar kan till de evangeliska källorna ställa andra frågor än dem som korresponderar mot urförsamlingens egna frågeställningar. Evangelierna ger oss Jesus sedd med trons ögon. Vad en historisk biografi därutöver gärna skulle vilja veta om Jesu historiska person med syfte att infånga densamma i psykologiska kategorier och kausala sammanhang, det är och måste vara främmande för exegetiken. Den kan icke lämna »trons grund», d. v. s. evangeliernas trosbild av Jesus, utan att förlora all grund under fötterna. Rent metodologiskt berör sig exegetiken här med tron, sådan den lever i kyrkan, skapad och närd av den helige Ande genom Kristusvittnesbördet sedan apostlarnas dagar.

## EXEGETISK OCH SYSTEMATISK TEOLOGI I SAMARBETE

REFLEXIONER TILL O. LINTONS ARTIKEL »SYSTEMATISK TEOLOGI  
EXEGETISKT GRANSKAD»

AV PROFESSOR ANDERS NYGREN, LUND

En bland de mest glädjande företeelserna inom den senare tidens teologi är det påtagliga närmande, som ägt rum mellan exegetisk och systematisk teologi. Tidigare bestod det ofta en oöverstiglig klyfta dem emellan. Exegetiken sysslade med de bibliska texterna väsentligen från filologisk och historisk synpunkt. Systematiken å sin sida spekulerade på egen hand, lösryckt från det bibliska, som dock måste vara dess grundval. Från båda sidor måste denna isolering betecknas som ödesdiger.

Av fruktan för att inblanda obehöriga »systematiska» synpunkter stannade exegeten gärna vid de språkligt formella frågor, till vilka de bibliska texterna gävo anledning. Följden av denna självbegränsning blev, att han endast med lätt hand kom att beröra de däri innehållna sakfrågorna. Det otillfredsställande i ett sådant förhållande ligger ju i öppen dag. Om vi hysa ett så stort intresse för dessa gamla texter, att de blivit undersökta och kommenterade såsom inga andra skrifter i världslittera-

turen, så har ju detta sin grund däri, att de tala om en oförliknelig *sak*. Denna gäller det framför allt att vinna klarhet över. Men nu blev avkopplandet av de s. k. systematiska frågorna liktydigt med att man icke vågade sig fram till saken. Den fick ligga där relativt obearbetad. Inom parentes må blott erinras om att försöken att helt undvika alla systematiska synpunkter givetvis måste vara dömda att misslyckas. Trots redliga försök i den angivna riktningen arbetade man utan tvivel inom exegetiken med systematiska synpunkter, blott att man icke var medveten därom. De voro tillstådes, men incognito, såsom oprövade förutsättningar, såsom självklara förutsättningar, vilka obesett råkat komma med ur den gängse åskådningen i samtiden. Föreställningen att man arbetade alldeles utan förutfattade meningar var sålunda en illusion.

Men icke mindre ödesdiger var isoleringen för den systematiska teologiens vidkommande. I känslan av att de bibliska skrifterna hörde till exegetikens arbetsområde, där den systematiska teologien icke hade att inblanda sig, släppte den alltmera kontakten med den bibliska grundvalen. I stället för att fördjupa sig i den realitet, om vilken Nya testamentet handlar, sysslade den med allmänna religiösa idéer, som voro aktuella i samtiden, men vilkas samband med den kristna tron i dess ursprungliga innebörd stundom var svårt att upptäcka. Även den höll sig alltså på respektfullt avstånd från *saken*, och antog alltmera karaktären av allmänna religionsfilosofiska överläggningar.

Som redan framhållits har en stor omsvängning här ägt rum under de sista decennierna. Isoleringen har brutits; exegetiken och den systematiska teologien ha kommit varandra mycket nära. Man har alltmera kommit till insikt om att den teologiska uppgiften i grunden är *en*. När de olika teologiska disciplinerna med skilda metoder undersöka sitt föremål, så betyder detta icke, att de skulle ha med totalt skilda uppgifter att skaffa. Fastmer är det här endast fråga om en lämplig arbetsfördelning, för att ingen väsentlig synpunkt med avseende på den gemensamma uppgiften skall bli förbisedd, alltså — när det gäller exegetiken och systematiken — för att varken den filologisk-historiska eller den systematiska synpunkten skall komma till korta. Båda äro de nödvändiga, och endast genom samverkan mellan dessa båda discipliner kan den gemensamma teologiska uppgiften bli tillfredsställande löst.

Den systematiska teologiens uppgift är att söka klargöra den kristna tron i dess inre sammanhang. Då framställer sig frågan: varför måste Nya testamentet här spela en avgörande roll? Varför måste man alltid för att lösa denna uppgift gå tillbaka till Nya testamentets vittnesbörd?

Som svar på denna fråga har man i allmänhet hänvisat till att Nya testamentet innehåller det första och därigenom grundläggande vittnesbördet om vad kristen tro är. Vi möta där den kristna tron i dess äldsta och urbildliga form, vilken för varje följande tid måste bli av normerande betydelse. Emellertid måste det konstateras, att detta svar säger alldeles för litet. Bakom detsamma döljer sig en intellektualistisk uppfattning av den kristna tron. Man utgår ifrån att kristendomen primärt är en *åskådning*, en *lära*, och att man vid försöket att fastställa dess innebörd givetvis måste ha ett speciellt intresse av denna åskådnings ursprungliga form. Men det som möter oss i Nya testamentet är något vida mer. Det är budskapet om en Guds *gärning*. Utan denna gärning och utan budskapet om denna gärning funnes den kristna tron över huvud taget icke till. Men därför är det också meningslöst att vilja fastställa den kristna trons innebörd utan hänsyn till Nya testamentet och dess budskap. För att rätt fatta detta i dess egenart räcker det icke med en blott historisk-filologisk betraktelse, men icke heller med en blott systematisk betraktelse. Endast genom samverkan mellan dessa båda kan man komma till rätta med uppgiften.

Såsom ett bevis på sådant samarbete mellan den exegetiska och systematiska teologien för deras gemensamma stora uppgift hälsar jag med glädje docenten Olof Lintons artikel »Systematisk teologi exegetiskt granskad» i senaste häftet av denna tidskrift (sid. 216—244) och vill gärna lämna mitt bidrag till klarläggandet av de där behandlade problemen.

\*                      \*

\*

Såvitt jag kunnat finna, är det framför allt två stora frågor som dominera Lintons framställning: 1. frågan om kristendomens ställning till Gamla testamentet; 2. frågan, i vad mån agapemotivet verkligen är kristendomens grundmotiv, och i samband därmed frågan, om man över huvud kan säga, att *ett* enda grundmotiv behärskar det kristna budskapet, eller om detta icke fastmer är komplexivt och alltså rymmer mångahanda, vid sidan av agape eventuellt också något av nomos och något av eros.

Dessa båda frågor vävas i Lintons framställning in i varandra och kunna icke heller från saklig synpunkt helt hållas isär. För överskådlighetens skull behandla vi dem emellertid här var för sig.

1. Vi vända oss alltså först till frågan om *kristendomens ställning till Gamla testamentet*. På denna punkt intar Linton en egendomligt svävande och dubbeltydig hållning. *Å ena sidan* gör han klart och eftertryckligt

gällande, att man vid tolkningen av Gamla testamentet måste gå rent historiskt till väga. Så skriver han t. ex.: »Mycket har hänt på skriftforskningens fält sedan Luthers dagar. Luther såg *hela* Bibeln ur Kristustrons och evangeliets synvinkel: det senare får kasta sitt ljus över det tidigare. Denna princip har den nyare forskningen förkastat. Till att tolka en text kan man principiellt blott använda tidigare och samtidiga texter. Man vill inte bara frigöra Nya testamentets tolkning från kyrkans omtolkning utan också Gamla testamentets tolkning från Nya testamentets omtolkning, ja tolka varje text med bortseende från senare texter, så att varje text får tala för sig själv. Den traditionella interpretatio christiana, som lagt Gamla testamentet under Nya testamentets lydno, sprängdes sönder» (sid. 220 f.). Men å *andra sidan* kan han dock, då det gäller att historiskt tolka Gamla testamentets innebörd, hänvisa till Nya testamentet såsom avgörande instans. »Har icke NT självt för sitt budskap gjort anspråk på profeterna?» (sid. 233). Och på ett annat ställe heter det: »NT förnekar visserligen icke fariséismens samband med GT — det tydligaste uttrycket härför är ordet om de skriftlärd och fariséerna på Mose stol (Matt. 23: 2). Men är icke denna för NT väsentligen ett avfall? NT vet sig vara den rättmätige arvtagaren till profeterna och hela GT och dess värdering av GT inskränker sig icke till de messianska profetiorna» (sid 230). Sålunda argumenterar Linton med utgångspunkt från Nya testamentets syn och drar därifrån slutsatser i rent historiska frågor.

Nu bör det genast framhållas, att båda dessa betraktelsesätt — det historiska och det på Nya testamentets syn grundade betraktelsesättet — äro ofrånkomliga och att alltså den här omtalade dubbelheten i viss mening är grundad i sakens egen natur. Felet hos Linton ligger icke däri, att han använder två till synes motsatta betraktelsesätt, utan felet ligger däri, att han på obehörigt sätt *avtrubbar* dem gentemot varandra. I stället måste vardera betraktelsen genomföras restlöst och utan inblandning från den andra sidan.

Sålunda är den gammaltestamentlige exegeten helt i sin rätt i sitt krav på en konsekvent historisk betraktelse. När han t. ex. skall tolka ett profetord, så vill han ha reda på vad det betydde för profeten själv i hans givna historiska situation och vad det betydde för hans omedelbara samtid. Däremot frågar han icke såsom gammaltestamentlig exeget, vilken användning Nya testamentet gjort av detta ord. Det är intet argument i hans sammanhang. Här gäller den grundsats, som Linton i det nyss anförda citatet formulerade så: »Till att tolka en text kan man principiellt blott använda tidigare och samtidiga texter». Man måste »tolka varje



text med bortseende från senare texter, så att varje text får tala för sig själv».

Så långt är allt i sin ordning. Men om exegeten nu härav drar denna slutsats: alltså var det fel, när Paulus lät det som skett genom Kristus kasta sitt ljus över Gamla testamentet, alltså var det fel, när »Luther såg hela Bibeln ur Kristustrons och evangeliets synvinkel» — så är det i stället exegeten själv, som gör sig skyldig till ett fel. När det därför hos Linton heter: »Denna princip (d. v. s. Pauli och Luthers) har den nyare forskningen förkastat», så må detta vara berättigat såsom en karakteristik av huru forskningen faktiskt i rätt stor utsträckning gått til väga, men det är då tillika konstaterandet av ett *fel*, som forskningen gjort sig skyldig till. Frågan för Paulus och Luther är ju icke, vad profeten i sin givna historiska situation velat säga, utan vad *Gud* velat säga genom det ord, han låtit profeten uttala.

Det är nu icke nödvändigt att här utförligt dröja vid innebörden i denna sats och illustrera den genom konkreta exempel. Genom ett lyckligt sammanträffande har det fogat sig så, att jag just i detta häfte av Svensk teologisk kvartalskrift i en fristående artikel behandlat profetordet »Den rättfärdige skall leva av sin tro» och vilken innebörd detta ord i ljuset från Kristus fick, först för Paulus och sedan för Luther. Ehuru tillkommen helt och hållet oberoende av den närvarande diskussionen, innehåller denna undersökning det bästa tänkbara illustrationsmaterial till den nu behandlade frågan. Jag kan därför helt allmänt hänvisa till denna artikel och här endast tillägga några kompletterande synpunkter.

Situationen är, enkelt uttryckt, följande. Om man vill komma till klarhet över vad den gammaltestamentlige författaren menat med ett visst uttalande, så måste man låta den ifrågavarande texten tala för sig själv eller tolka den med hjälp av tidigare eller samtidiga texter. Detta är en allmänt vedertagen och fullkomligt korrekt tolkningsprincip, som exegeten med rätta tillämpar, eftersom hans uppgift ju är att ange texternas konkreta historiska mening. Men nu är Pauli (eller Luthers) fråga en helt annan. Han frågar icke, vad den mänskliga författaren velat säga, utan vad *Gud* velat säga med detta ord. Han tror på att Gud på ett alldeles nytt sätt gripit in i mänsklighetens historia och uppenbarat sig i Jesus Kristus. Från denna Guds nya gärning faller det nu också ljus över Guds tidigare gärningar och ord. Man får se dem i totalt ny belysning. Paulus uttrycker det så, att först genom Kristus det täckelse blivit borttaget, som döljer Gamla testamentets djupaste mening. Först i Kristus kunna vi förstå vad *Gud* menat och velat säga oss genom de gammaltestamentliga orden.

Och nu måste man fråga: vad är det manne för en forskning, som tilltror sig att »förkasta» denna Pauli eller Luthers tolkning? Vad är det för en forskning, som tror sig om att påstå: detta har *Gud* icke velat säga? Det torde vara nog att blott framställa dessa frågor, för att det omedelbart skall stå klart, att forskningen såsom sådan icke kan »förkasta» denna tolkning.

Om man sammanblandar dessa båda var för sig legitima och nödvändiga betraktelser — den rent historiska betraktelsen av Gamla testamentet och den bild som man får av Gamla testamentet, när det betraktas i Nya testamentets ljus —, så kunna två olika följder inträda. *Antingen* ser man skillnaden mellan de båda »förbunden» och drives då till att förkasta »det gamla förbundet», *eller* ock vill man fasthålla förbindelsen dem emellan och drives i så fall till ett falskt utjämmande; man drives till att förringa det nya som kommit genom Kristus och så att säga transponera ned det på det gamla förbundets plan. Det är denna senare risk, som föreligger i Lintons framställning.

2. Den andra stora frågan, som behärskar Lintons framställning, är den, *i vad mån agapemotivet verkligen är kristendomens grundmotiv*. Också med avseende på denna fråga kan man hos Linton konstatera en egendomligt svävande och dubbeltydig hållning. *Å ena sidan* bejakar han den nämligen på det mest oförbehållsamma sätt. »Är verkligen» — frågar Linton — »agape-motivet urkristendomens, Nya testamentets huvudmotiv?» och han tillägger omedelbart: »Denna första och avgörande fråga måste besvaras jakande. Däri har Nygren obetingat rätt, och det är kanske bäst att pointera redan nu att vi alltså äro ense i själva grundfrågan: agape-motivet dominerar i Nya testamentet» (sid. 225). Och kort därefter heter det återigen: »Att agape-motivet är dominerande i Nya testamentet är uppenbart» (sid. 226). Men *å andra sidan* vill Linton dock icke medgiva, att detta huvudmotiv behärskar och sätter sin prägel på allt i kristendomen. Inledningsvis fastslås: »Ingen vet på förhand om kristendomen från början är konstruerad utifrån en grundläggande princip. Den är själv i varje fall framvuxen i ytterst komplicerad andlig situation» (sid. 223). Och när Linton har nått slutet av sin granskning, sammanfattar han resultatet i följande ord: »Det kristna budskapet är från början komplexivt. Det rymmer mångahanda, läran om skapelsen och utkorelsen, om profetian, om Kristi sändning, död och uppståndelse, om det kristna livets förkovran, om fulländningen. Det går inte att konstruera hela det kristna budskapet från ett centrum. Det har ett centrum, en genomgående

linje, ett Kristusbudskap, som präglar allt. Men det hela kan icke betraktas som ett utflöde ur detta centrum» (sid. 241). Linton erkänner alltså, att agapemotivet är det motiv, som har övervikten i Nya testamentet. Men han gör gällande, att det icke är det enda motivet. Vid sidan därav måste man inrymma en viss, om också underordnad plats åt både nomos- och eros-motiven, så visst som »både lag och gudslängtan ha sin givna plats» i Nya testamentets sammanhang (sid. 237).

Det är intressant att iakttaga, att skillnaden mellan Lintons syn på dessa frågor och min icke egentligen har sin grund i olika uppfattningar beträffande de exegetiska detaljfrågorna. Här består tvärt om av allt att döma en vittgående överensstämmelse. Skillnaden har sin grund i olika användning av de systematiska grundbegreppen, speciellt av begreppet grundmotiv resp. huvudmotiv. Diskussionen mellan oss gäller mindre en exegetisk än en systematisk fråga.

Den första uppgiften blir därför att söka komma överens om vad som skall menas med grundmotiv. Med kristendomens grundmotiv menar jag det som sätter sin prägel på kristendomen i dess helhet. Det för kristendomen strukturbestämmande, det som skiljer den från allt annat är kristendomens grundmotiv. Frågan är alltså, om kristendomen är något bestämt, skilt från annat, om den har något eget och karakteristiskt, om den äger en egen struktur. Att så är fallet, torde väl icke kunna bestridas av någon. Men det betyder, att det finns ett kristendomens grundmotiv. Nu synes också Linton räkna med att det finns ett kristendomens grundmotiv i denna bemärkelse. Visserligen säger han: »Det går inte att konstruera hela det kristna budskapet från ett centrum.» Emellertid förefaller det, som om tyngdpunkten i detta uttalande skulle ligga på omöjligheten att *konstruera* det kristna budskapet, men att uttalandet däremot icke vill bestrida, att det kristna budskapet har ett centrum, alltså ett enhetligt grundmotiv. Linton tillfogar nämligen omedelbart satsen: »*Det har ett centrum, en genomgående linje, ett Kristusbudskap, som präglar allt.*»

Detta är exakt detsamma, som jag åsyftar med »agapemotivet». Det klaraste uttrycket för vad agape är har Paulus lämnat i Rom. 5: 8, då han säger: »Däri bevisar Gud sin ἀγάπη till oss, att Kristus dog för oss, medan vi ännu voro syndare». Detta är det nya i kristendomen, att Gud genom sin gärning i Kristus har öppnat en ny gemenskap med oss syndare. Det är detta, som präglar allt i kristendomen. Detta är kristendomens grundmotiv.

Nu torde Linton ha missuppfattat ordet »grundmotiv», som om därmed åsyftades en teoretisk princip, ur vilken det kristna budskapet i dess

helhet skulle »konstrueras». Om detta hade varit meningen, så hade hans invändning varit befogad. För att undanröja varje oklarhet på denna punkt vill jag här anföra ett citat från »Den kristna kärlekstanken», del I, sid. 89 (= 2 uppl., sid. 97). När Paulus talar om korsets agape, så har han »icke nått denna höjdpunkt i en akt av fritt skapande. Han endast vill *tolka* det som skett vid Kristi kors. Guds agape är för honom icke hans egen andes skapelse, utan blott återgivandet av något som *verkligt skett*. Gud har bevisat sin agape genom Sonens utgivande. För Paulus är detta faktum, som han kan återvända till och hänvisa på, det primära. Här möter oss Guds kärlek icke blott såsom kärlekstanke, utan såsom den väldigaste realitet, såsom *den sig själv offrande kärleken, den kärlek, som utger sig till och med för det djupast fallna och förlorade.*»

Alltså, agape är icke blott en tanke eller princip, agape är en *realitet*, en Guds gärning, som har trätt in på en bestämd punkt i mänsklighetens liv. Agape är Guds gärning i Kristus, och sätter just såsom sådan sin prägel på allt i kristendomen.

Inför denna nya realitet brister det av Bultmann proklamerade och av Linton åtminstone delvis upprätthållna alternativet: *antingen* en ny idé, eller också den eskatologiska tillspetsningen av något redan förut givet. I min uppgörelse med Bultmann sökte jag just undanröja detta alternativ. Jag påpekade, att Holl — trots det missvisande talet om kristendomens nya »gudsbegrepp», vilket tal »lätt tvingar tanken in på teoretiska banor» — uppenbarligen åsyftade den nya realiteten. Och gentemot Bultmann invände jag, att han under fasthållande vid det falska alternativet — *antingen* idé, och då något kvalitativt nytt, eller också den eskatologiska tillspetsningen av det redan i gamla förbundet i idén givna — valde det senare ledet och alltså i kristendomen *blott* ville se en okvalificerad eskatologi, ett: »i denna stunden gäller det!», en uppfattning, som tydligt röjer inflytandet från den dialektiska teologiens tid-evighets-dialektik.

I sitt bedömande av denna Bultmanns uppfattning kommer Linton till sist att ganska nära sammanträffa med min uppfattning, men han når fram till denna punkt på egendomliga vägar. Först ansluter han sig till Bultmanns alternativ och tar honom i försvar gentemot min invändning att han *blott* vill veta av den eskatologiska tillspetsningen (sid. 235). »Men» — tillägger Linton vidare, alltjämt anknytande till det Bultmannska alternativet — »när vi nu frigjort oss från *tvånget* att finna någon ny idé hos Jesus, inställer sig dock den frågan, om vi icke här stå *också* inför ett helt nytt sätt att tänka om Gud och hans förhållande till syndaren» (sid. 236). Och vid besvarandet av denna fråga tar han öppet avstånd från Bultmann.

Här frågar man sig ovillkorligen, vari skillnaden oss emellan då skulle bestå. När jag anmärker på Bultmann för att han *blott* vill räkna med tidskategorien och den eskatologiska avgörelsen, så skall denna anmärkning vara oberättigad. Men strax därefter framställer Linton samma anmärkning. Man får nämligen enligt honom icke stanna vid (*blott*?) det, som Bultmann vill stanna vid, utan man måste *också* (kurs. av Linton) tillägga något annat; man måste också ta hänsyn till det andra ledet i alternativet. Vari består nu skillnaden? Såvitt jag kan se endast däri, att jag från början bestrider Bultmanns alternativ, Linton åter opererar med det. Följden är, att Linton i och med att han säger sitt »*också*», konsekvent måste godkänna min invändning mot Bultmanns »*blott*», men däremot kan jag svårligen erkänna Lintons »*också*» såsom en tillfredsställande korrigerings av Bultmanns fel. Ty då denne opererar med ett falskt alternativ, kan rättelse icke ske därigenom, att man summerar det ena ledet till det andra, utan endast därigenom, att det falska alternativet upplöses. Emellertid blir skillnaden i realiteten icke så stor, då också Linton med sitt ord om »Kristussändningen som kristendomens hjärtpunkt» uppenbarligen åsyftar att upplösa detta alternativ. Vid slutpunkten komma vi alltså att nära sammanträffa med varandra, blott att Linton med sin relativa bundenhet vid Bultmanns alternativ har svårt att finna ett adekvat uttryck för sin uppfattning.

Men om *agape* betyder just denna realitet, nämligen Guds gärning genom Kristus, och om denna, såsom Linton medgiver, präglar allt i kristendomen, huru kan man då i detta sammanhang tala om att det kristna budskapet från början är »komplexivt»? Huru kan man säga att »det rymmer mångahanda»? Huru kan man framföra »läran om skapelsen och utkorelsen, om profetian, om Kristi sändning, död och uppståndelse, om det kristna livets förkovran, om fulländningen» som om allt detta vore ting vid sidan av Guds gärning i Kristus, något annat än *agape*. Tvärt om är det ju så, att allt detta får sin karakteristiska kristna innebörd endast ἐν Χριστῷ, »i Kristus». Skapelsen är för kristen betraktelse icke något fristående i förhållande till Kristus. »I begynnelsen var Ordet . . . Genom det har allt blivit till, och utan det har intet blivit till, som är till» (Joh. 1: 1, 3). Och på samma sätt med utkorelsen. Den har skett »i Kristus» eller — vilket betyder detsamma — den har skett »i *agape*». »Han har utvalt oss *i honom* (ἐν αὐτῷ, ἐν Χριστῷ) före världens grundläggning . . . Ty *i kärlek* (ἐν ἀγάπῃ) förutbestämde han oss till barnskap hos sig genom *Jesus Kristus*» (Efes. 1: 4 f.). Det finns intet Guds utkorelserådslut, som är fristående i förhållande

till Kristus, ty innebörden i Guds eviga rådslut är just att »i Kristus sammanfatta allt som finnes i himmelen och på jorden. I honom hava vi ock undfått vår arvslott, vi som förut voro bestämda därtill genom dens beslut, som verkar allting efter sin egen viljas råd» (Efes. 1: 10 f.). Gå vi så till profetian, vad vore den utan Kristus? Det är ju om honom profetian handlar (Rom. 1: 2 f., 16: 26; Luk. 24: 25 ff.; Apg. 10: 43). Utan agape är profetian intet (1 Kor. 13: 2). Och vad är det kristna livets förkovran annat än att »vandra i Kristus och alltmera bli rotad och uppbyggd i honom (ἐν αὐτῷ) och befästad i tron?» (Kol. 2: 6 f.). Och vad är slutligen fulländningen annat än detta, att vi såsom Kristi medarvingar bli förhärligade *med honom?*» (συνδοξασθῶμεν, Rom. 8: 17). Utan Kristus finnes ingen fulländning.

Men även om det medgives, att alla de anförda momenten — skapelsen, utkorelsen, profetian, fulländningen m. m. — få sin prägel av Guds agapegärning i Kristus, så återstår dock frågan, om icke det kristna budskapet innesluter även andra moment, som ha en annan prägel. Förekomma icke inom Nya testamentet både lag och gudslängtan? »Ha vi icke alltså både nomos- och erosreligiositet i NT och urkristendomen?» I så fall skulle man icke kunna tala om nomos- resp. erosreligiositetens »inträngande» på kristendomens mark, som om det vore fråga om främmande inkräktare. Kristendomen vore ju då redan från början en komplex storhet, som i sig inneslöte dessa andra motiv vid sidan av agapemotivet, även om detta sistnämnda vore det kraftigast representerade inom denna komplexa företeelse (sid. 237).

Som svar på denna fråga bör först med allt eftertryck framhåvas, att både lag och gudslängtan från början höra med till kristendomen. När vi gjort gällande, att agapemotivet sätter sin prägel på det kristna budskapet i dess helhet, så har det icke alls varit meningen att därmed utstöta lagen och gudslängtan ur kristendomens sammanhang. Tvärt om måste de båda betecknas såsom nödvändiga beståndsdelar i all verklig kristendom. Men detta betyder dock icke, att nomos- och erosmotiven ha någon plats i Nya testamentets kristendom. Eller skulle nomosmotivet verkligen ha monopol på lagen och erosmotivet monopol på gudslängtan? Nej, lagen förekommer lika väl inom agapemotivets som nomosmotivets sammanhang, men den får en väsentligen olika innebörd i de båda sammanhangen. Och på samma sätt förekommer gudslängtan lika väl inom agapemotivets som erosmotivets sammanhang, men den får en helt olika innebörd om den ingår i det ena eller andra sammanhanget. Den bästa illustrationen för detta förhållande är Pauli ställning till lagen. Det mest

karaktäristiska för Paulus är ju, att han bekämpar varje nomistisk kristendomstolkning. »Nomos» kan hos honom helt enkelt användas som uttryck för det falska gudsförhållandet. *οι εκ νόμου*, lagmänniskorna, stå under förbannelsen och äro föremål för Guds vrede. Paulus är nomosmotivets oförsonligaste motståndare. Men betyder nu detta, att lagen alldeles saknar plats hos honom? Betyder det, att hans kristendom är antinomistisk? Paulus har själv ställt denna fråga och på det bestämdaste avvisat den: »göra vi lagen om intet genom tron? Bort det! vi göra tvärt om lagen gällande» (Rom. 3: 31). För Paulus står det orubbligt fast, att lagen är uttryck för Guds vilja. »Lagen är helig, och budordet heligt och rättfärdigt och gott» (Rom. 7: 12). Men nu vore det tydligen orimligt att tolka detta, som om Paulus därmed skulle ha lämnat något medgivande åt den nomistiska kristendomstolkningen. *Väl finns det hos honom plats för lagen, men icke för nomosmotivet*. Det är ett annat motiv, trosmotiv, agapemotivet, nådemotivet, som sätter sin prägel på allt hos honom, även på lagen. Lagen har i detta nya sammanhang en helt annan innebörd än då den står inställd i nomosmotivets sammanhang, och detta förbjuder, att man här alls talar om nomosmotivet.

Av samma skäl kan man icke säga, att agapemotivet skulle vara Gamla testamentets grundmotiv. Detta är uteslutet redan genom den ställning, som Moses och »lagen» här intaga. Nya testamentet är också klart medvetet om skillnaden mellan de båda förbunden: »Genom Moses blev lagen given, nåden och sanningen hava kommit genom Jesus Kristus» (Joh. 1: 17). Visserligen är det icke svårt att i Gamla testamentet finna drag, som peka i riktning mot agape. Jag har själv fäst uppmärksamheten härpå. »Inom judendomen vet man att ganska mycket talar om Guds kärlek. Gud är ju *förbundets* Gud och såsom sådan också kärlekens Gud» (Den kristna kärlekstanken, I, sid. 45; 2 uppl., sid. 52). Och jag har hänvisat till det ställe (Deut. 7: 6—10), där Guds »omotiverade» kärlek allra tydligast träder i dagen. Härtill har nu Linton lagt ännu ett par ställen, där tendensen i agaperiktning visserligen icke är så påtaglig, men dock tillräckligt klar. Och det skulle ej erbjuda någon svårighet att ytterligare komplettera listan med många liknande ställen. Nu frågar Linton: »Men medgivet att agape-linjen finnes i GT, vad blir det då av det radikala nya i NT, som Nygren en gång uttrycker så: 'Agape är kristendomens originella grundkonception'?» (sid. 229 f.). Svaret blir, att detta omdöme behåller sin giltighet. Förvisso är Gamla testamentet icke kemiskt fritt från alla agapedrag. Tvärt om finns det, som ovan blivit antytt, kraftiga ansatser i denna riktning. Men därifrån är steget

långt till att agape skulle bli själva grundkonceptionen, det allt behärskande grundmotivet. Detta har skett först i Nya testamentet. I Gamla testamentet saknades ännu förutsättningarna därför, emedan själva *agape-realtiteten* ännu icke trätt fram i sin fulla innebörd. Vore det fråga om en enskild idé förekomst — och så har väl Linton uppfattat frågan — så skulle man kunna diskutera, om den icke föreligger redan i Gamla testamentet. Men nu är det fråga på en gång om ett grundmotiv och om dettas förankring i en realitet, i något som verkligen skett. Först med Kristi ankomst i världen och med hans korsdöd har Guds agape blivit uppenbarad som realitet: »Däri bevisar Gud sin agape till oss, att Kristus dog för oss, medan vi ännu voro syndare» (Rom. 5: 8). Om detta icke verkligen skett, så hade vi icke känt agape i dess djupaste innebörd. »Därav hava vi lärt känna agape, att han gav sitt liv för oss» (1 Joh. 3: 16).

När Paulus använder uttrycket »nomos» som beteckning för det falska gudsförhållandet, så riktar han sig därmed icke mot Gamla testamentet. I likhet med urkristendomen finner han däri tvärt om vittnesbördet om Kristus. Redan i det gamla förbundet var Kristus på ett fördolt sätt närvarande och tron var förhanden. »Abraham trodde Gud, och det räknades honom till rättfärdighet» (Rom. 4: 3). Abraham fröjdade sig över att han skulle få se Kristi dag. Han fick se den och blev glad (Joh. 8: 56). Men även om Nya testamentet på detta sätt kan för sig ta i anspråk Gamla testamentets vittnesbörd, så måste man dock vara försiktig med att därur draga historiska konsekvenser i utjämnande riktning. Nya testamentet är också klart medvetet om avståndet och att den nya verkligheten först kommit genom Kristi människoblivande, död och uppståndelse. Därför möta vi också uttalanden, som synas gå i rakt motsatt riktning: »Många profeter och rättfärdiga män åstundade att se det som I sen, men fingo dock icke se det, och höra det som I hören, men fingo dock icke höra det» (Matt. 13: 17). »I tron dogo alla dessa, innan de ännu hade fått vad utlovat var; de hade allenast sett det i fjärran» (Hebr. 11: 13). Det är detta skådande i fjärran, som jag sökt omskriva med uttrycket, att man redan i Gamla testamentet »anade» något av agape. Kanske skulle saken kunna uttryckas bättre. Men då man från *verkligheten*, sådan den uppenbarats genom Kristus, går tillbaka till de antydningar i liknande riktning, som möta i Gamla testamentet, ligger den givna karakteristiken nära och träffar kanske icke så illa. I varje fall måste man ta sig tillvara för att utan vidare förvandla Nya testamentets trosomdömen till historiska omdömen. Från rent histo-



risk synpunkt kunde även fariséerna med en viss rätt åberopa sig på »lagen och profeterna». Och när Nya testamentet betraktar fariseismen som ett avfall, så är också detta ett trosomdöme och icke blott ett rent historiskt omdöme.

Om jag alltså måste bestämt avvisa varje försök att tillbakadatera agapemotivet och låta det bli det gammaltestamentliga grundmotivet, så har jag å andra sidan i allmänhet undvikit att bruka termen »nomos-motivet» i samband med Gamla testamentet. Denna term synes mig nämligen icke passa in på Gamla testamentet som totalitet, utan endast på senjudendomen. Men även med avseende på denna har jag iakttagit försiktighet med termen och först infört den som beteckning för en kristen åskådning, som från den av agape präglade gudsgemenskapen glider tillbaka till gudsgemenskapen på lagens plan. Här måste emellertid ännu en förtydligande anmärkning tillfogas. I begreppet »nomos» ligger icke någon sådan förklenande biton, som Linton trott sig kunna utlyssna därur. »Nomos» har intet att göra med »moralismen i dekadent mening» (sid. 232). En sådan får ju sin dom redan genom »lagen» själv. I nomos-motivet är det fråga om lagen i dess *högsta* mening; det är fråga om Guds egen lag, försåvitt denna skall tjäna som frälsningsväg.

3. Vid sidan av de båda här behandlade huvudfrågorna kommer Linton också in på en rad andra frågor. Några av dessa vill jag här helt kort beröra.

Först då några ord om det inledande partiet (sid. 216—223), som handlar om »den systematiska teologiens basis» och som går ut på att visa, huru denna under tidernas lopp blivit allt smalare. Om katolicismen som basis kunde använda de kristna vittnesbörden i hela deras vidd, både ur Bibeln och traditionen, och om den tack vare den allegoriska tolkningen kunde utnyttja Bibelns alla utsagor, reduceras denna basis av Luther till blott Bibeln, och icke ens denna i dess fulla omfång, utan blott försåvitt den »driver Kristus». Sedermera har reduktionen gått ännu längre, till dess den stannade vid »Jesu enkla lära». På denna reduktionslinje skall nu också agape-teologien vara belägen. Även om den icke går så långt, som den sistnämnda teologiska riktningen, så innebär också den en långt gående reduktion. Om agape skall vara kristendomens grundmotiv, så blir »basen för framställningen av den kristna tron begränsad till ett minimum. Så gott som allt före och efter Nya testamentet faller utanför» (sid. 222). Gamla testamentet faller principiellt utanför agapelinjen. »Ja, inte ens i Nya testamentet hållas enligt Nygren linjerna alltid klara, så

klara som hos Jesus och Paulus» (ibm). Det blir egentligen endast hos Jesus, Paulus och Luther, som »det äktkristna» är att finna. Men är icke detta — frågar Linton — att driva den systematiska purismen för långt? (sid. 239). »Om detta är riktigt, är den kristna idéhistorien ett ganska tragiskt kapitel, som gör ett nästan kusligt intryck» (sid. 219). Tydligt för att undgå denna konsekvens förordar Linton i stället en »syntesens teologi» (sid. 242).

Här har Linton emellertid otvivelaktigt råkat in på ett villospår. Men jag är honom tacksam, att han givit mig anledning till en förklaring på denna punkt, då denna missuppfattning synes vara mycket vanlig. Först måste då konstateras, att motivundersökningen icke har något att göra med den gamla reduktions- och avfallsteorien. Agapemotivet är icke hela kristendomen, utan kristendomens grundmotiv. Meningen är alltså icke att reducera, att skala bort allt annat i kristendomen och endast behålla agapemotivet kvar. Det vore ju en nästan komisk tanke, att en forskare skulle företa sin analys av kristendomen för att komma åt dess struktur eller grundmotiv, för att sedan, när detta väl är funnet, gå där med sin struktur eller sitt grundmotiv och säga: detta är kristendomen, bort med allting annat. Man har svårt att förstå, huru en dylik grotesk missuppfattning av motivundersökningens mening kunnat uppkomma och slå rot. Jag kan icke underlåta att här citera en principförklaring, som jag vid min motivundersökning förutskickat för att förebygga just sådana missuppfattningar; av allt att döma har den icke blivit tillräckligt beaktad, varför jag upprepar den här: »När vi avgränsat de båda motiven gentemot varandra, så har det icke skett för att vi däri skulle äga en lätthanterlig måttstock att skilja mellan värdefullt och mindervärdigt inom den kristna idéhistorien, utan det har skett emedan kampen mellan dessa motiv är nyckeln till förstående av det som faktiskt skett i den kristna tankens historia. Det gäller icke att ur den enskilda kärleksåskådningen skala ut vad som bär erosprägel och vad som bär agapeprägel, utan det gäller att se huru åskådningen bygges upp under uppgörelse mellan dessa båda motiv. Analysen av motiven är icke undersökningens mål, utan blott ett medel för densamma. Målet är att förstå de historiskt givna uppfattningarna, förstå huru de syntetiskt uppbyggs under spänningen mellan de framanalyserade motiven. Eller uttryckt i bild: den kristna kärlektanken är som ett träd, vilket hämtar sin näring ur olika jordlager. För att förstå dess gestalt är det av betydelse att lära känna de olika skikten; men detta är dock ej detsamma som att klyva trädet i olika skikt. Målet är att förstå trädet i dess växt» (Den kristna kärlektanken, II, sid. 18 f.).

Linton frågar, »var kristendomen är att finna» (sid. 218). Den möter oss i de mest olika former hela den kristna historien igenom, och det är just för att förstå dessa olika former, som motivundersökningen tillgripes. När det nu t. ex. påvisas, att agape- och erosmotiven brytas emot varandra hos Origenes och att därvid erosmotivet dominerar, så sker detta icke för att ifrågasätta hans ställning som kristen. Att Origenes var kristen är den faststående utgångspunkten — det vore ju meningslöst att ifrågasätta, huruvida den som blivit martyr för sin kristna tro har rätt till det kristna namnet — men den intressanta frågan är, hurudan hans kristna åskådning var beskaffad, och det är denna fråga, som motivanalysen ger oss möjlighet att besvara. Den visar, att han allvarligt brottats med problemet om Guds frälsningsgärning i Kristus, men att erosmotivet betytt en stark hämning vid hans försök att avvinna denna Guds gärning dess djupaste innebörd.

I detta sammanhang må påpekas, att jag principiellt undvikit begreppet »ätkristet». Därigenom att somligt betecknas som ätkristet kommer nämligen lätt ett mindervärdesmärke att fästas på annat, och det var detta som skulle undvikas. Så mycket nödvändigare är det att framhäva detta, som begreppet »ätkristet» ofta — trots mina bemödanden i motsatt riktning — ansetts särskilt karakteristiskt för min teologiska åskådning. Även Linton tycks dela denna vanliga missuppfattning. Men i riktig känsla av att det kanske likväl förhåller sig annorlunda, tillfogar han på ett ställe, att den av honom framställda anmärkningen gäller endast under en förutsättning, »om nämligen radikalt hävdande av 'agape-linjen' är = ätkristet. Är det bara fråga om analys utan inblandning av kategorien 'ätkristet', blir läget givetvis ett annat» (sid. 239). I själva verket är det genomgående fråga om en sådan analys utan inblandning av kategorien »ätkristet», och därigenom blir läget ett annat icke blott här, utan också på många andra punkter, där Linton räknat med kategorien »ätkristet».

Om denna kategori hålles fjärran, torde icke heller den kristna idéhistorien behöva göra ett »kusligt intryck». *Om kristendomen blott bestode i en uppenbarad lära, skulle det visserligen vara tragiskt, att man haft så svårt att tillägna sig den och fasthålla vid den. Men nu, då frågan gäller Guds mäktiga gärning i Kristus till mänsklighetens frälsning, är det väl snarare upplyftande att se, huru människor tiderna igenom ha brottats med dessa stora frågor och med större eller mindre framgång lyckats gripa om någon del därav — det må vara i syntesens eller reformationens status. För egen del vet jag intet annat, som i mäktighet*

kan jämföras med den kristna idéhistorien. Men allt beror naturligtvis på huru man ser på den.

Och så ett ord om »medeltidens sursum» (sid. 240). Om »*medeltidens sursum*», om dess »tendens uppåt» är främmande för agapemotivet, så betyder detta dock icke, att *varje* »sursum» skulle bannlysas ur kristendomen. Linton hänvisar till liturgiens vittnesbörd. »Det heter: 'Upplyften edra hjärtan till Gud' men ock 'Gud upplyfte våra hjärtan'. Det senare låter nästan som en teologisk korrigerings av det första, men det senare tarvar ingen korrigerings» (ibm). Härtill vill jag blott anmärka: detta är det rätta »sursum». Skulle icke församlingen behöva höra och efterkomma maningen: »upplyften edra hjärtan till Gud»? Det enda tvivelaktiga här är den »teologiska korrigerings», ty någon sådan är verkligen icke av nöden. Vid senaste kyrkomöte talade jag för återinförandet av den gamla formeln: »*vi upplyfta våra hjärtan*», men kyrkomötet stannade vid den nuvarande formeln med dess teologiska korrigerings, bakom vilken torde dölja sig mera av Augustinus' än av reformationens anda.

Jag vill icke här närmare uppehålla mig vid det stora frågekomplexet »egocentrisk-teocentrisk», som Linton berör på några få rader i en anmärkning på sid. 241. Det skulle föra alldeles för långt. Jag vill endast framhålla, att jag icke, såsom Linton synes ha uppfattat saken, använder begreppen egocentrisk och antropocentrisk i samma betydelse och omväxlande med varandra. Begreppet antropocentrisk har jag reserverat för renässansens åskådning. Och här kan väl ingen betvivla, att människan såsom »*deus in terris*» står i tillvarons centrum.

Till sist några reflexioner till »syntesens teologi» hos Linton (sid. 241 f.). Här måste jag bekänna, att jag har svårt att följa Lintons framställning. Jag får icke de olika tankarna att gå ihop med varandra. Vid försöket att komma till rätta med det »teologiska kruz», som enklast kan karakteriseras genom en hänvisning till Fil. 2: 12 f. — »arbeten med fruktan och bävan på eder frälsning . . . ty Gud är den som verkar i eder både vilja och gärning» — har man, framhåller Linton, i kristenheten slagit in på tre olika vägar: 1. *den osystematiska*, som låter de båda leden stå oförmedlade vid sidan av varandra, 2. *den syntetiska* eller additionsteologien, som söker samordna de båda leden i en högre syntes, 3. *den dialektiska*, där vardera ledet hänvisas till sin sfär. Den första och den sista av dessa vägar låta sig ju väl förena med den kristna synen. Däremot är den andra vägens svaghet uppenbar. Linton konstaterar själv: »Både det religiösa och det etiska komma till korta, få inte gälla i sin fulla radikalism. Allt beror icke på Gud — det beror också på

människan. Allt beror inte på människan — det beror också på Gud» (sid. 241). Att denna uppfattning är rätt fjärran från kristen syn ligger ju i öppen dag. Men redan på följande sida överraskar Linton med frågan: Är den dialektiska vägen, Pauli och Luthers väg, den enda kristet legitima teologien? Finns det icke också plats för en syntetisk teologi, men då icke i betydelsen av en syntes mellan kristet och icke-kristet, utan en syntes mellan skilda kristna motiv. Efter den dom, som Linton själv uttalade över denna additionsteologi, som icke kan göra rätt åt någondera sidan, varken den religiösa eller den etiska, väntade man ej att få se honom själv som additionsteolog. En sådan »syntesens teologi» är också överflödig, då samtliga de moment, som Linton ville se tillvaratagna i denna syntes — skapelsen och utkorelsen, profetian och Kristi sändning, hans död och uppståndelse, det kristna livets förkovran och fulländning, lagen och gudslängtan —, såsom ovan påvisats, finna sin organiska plats i agapemotivets sammanhang.

\*                      \*

\*

Som av det anförda framgår, är det icke i de exegetiskt filologiska frågorna, som meningarna gå isär mellan Linton och mig, utan först då det gäller *det systematiska bedömandet* av det sålunda vunna materialet. Och detta systematiska bedömande är lika viktigt som detaljexegesen, men utomordentligt svårt. Här behöva vi hjälp av varandra. Endast med gemensamma krafter kan denna fråga bemästras. Därför är det av stor saklig betydelse, att ett meningsutbyte som detta kommer till stånd. Och att få diskutera med en så god och kunnig teolog som doc. Linton är alltid glädjande och fruktbarande.

## FRÅN DEN TEOLOGISKA SAMTIDEN

Smärtsamt överraskande kom budskapet om William Paton's bortgång i en ålder av endast 57 år. Ehuru mer praktiker än teoretiker, mer kyrkoman än teolog har han gjort en insats av största betydelse också för det vetenskapliga arbetet. Han tillhörde Englands presbyterianska kyrka, men få av hans samtida ha i samma grad åtnjutit förtroende inom de mest skilda samfund. Han började sin bana som missionssekreterare inom Studentvärldsförbundet, vilket i honom hade en trogen vän och rådgivare, även sedan han 1921 lämnat dess tjänst för att mer direkt ägna sig åt missionens uppgifter. Efter flera års arbete i Indien blev han 1929 Internationella missionsrådets sekreterare och utgivare av »International Review of Missions», vilken under hans ledning fick en erkänd ställning som en tidskrift av sällsynt hög kvalitet. Från sitt arbetsrum i Edinburgh House i London stod han i ständig kontakt med världsmissionens gärning i alla världsdelar. Hans hänförelse för denna gärning var parad med, att icke säga dold av en välgörande, rättfram saklighet och en något studentikos humor, som snarast gjorde den än mer verkningsfull. Klarare än de flesta såg Paton, att världsmissionen och det ekumeniska arbetet måste finna och stödja varandra. Han hälsade därför med glädje den strävan att sammanluta de båda huvudlinjerna inom den ekumeniska rörelsen, som tog gestalt i Kyrkornas världsråd (the World Council of Churches). Att detta, som icke hann ta sin slutliga form före kriget, utan alltjämt har en provisorisk karaktär, dock blivit en faktor av stor betydelse, är till stor del beroende på de insatser, som gjorts av dess två generalsekreterare, W. A. Visser t'Hooft och William Paton. Icke minst har den senares sällsynta energi och kunnighet liksom hans i bästa mening ekumeniska sinnelag, varit en oskattbar tillgång, och hans bortgång är ett av de svåraste slag, som kunde ha drabbat det kyrkliga enhetsarbetet just i närvarande läge. Paton hörde också till dem, som djupast förnummo världskrisens tragik, och som allvarligast och klarast genomtänkte de problem och möjligheter, som den

innebär för kyrkans gärning. Sina synpunkter på dessa frågor har han framställt i boken »The Church and the New Order» (1942).

Författaren av dessa minnesord — som delvis bygga på en artikel i den värdefulla »International Christian Press and Information Service», som utgives i Genève under Visser t'Hoofts ledning — kan icke underlåta att här också bringa till uttryck sin tacksamhet för den oskattbara hjälp han fick mottaga av D:r Paton under en resa i England och Skottland i november 1942.

Y. B.

\* \*

\*

Den franska protestantismen har under sistlidne sommar lidit stora förluster genom att flera av dess främsta män har avlidit: Wilfred Monod, Jean Monnier, Wauthiers d'Aygalliers och Auguste Lecerf, de två sista professorer vid Fakulteten på Boulevard Arago. Monods namn är väl känt i Sverige genom hans deltagande i det eku-  
meniska arbetet; han var en nära vän av Nathan Söderblom. Den originelle Jean Monnier, broder till den i fjol bortgångne Henri, blev 87 år gammal. Efter 1919 var han en tid professor i Strasbourg i praktisk teologi, men egentligen var han exeget och författade på sin tid en mycket läst kommentar till Första Petri-brev. Lecerf besökte Sverige våren 1940 och efterlämnade bilden av en betydande och karaktärsfull representant för genuin kalvinsk ortodoxi. Han var bergfast rotad i denna teologi, som hans höga intelligens och brinnande fromhet gjorde till en levande andemakt i den franska protestantismen idag. Längre ensam och häftigt angripen vann han efterhand större och större inflytande och åtnjöt slutligen anseende långt utanför Frankrikes gränser, i synnerhet i Skottland, Holland och Ungern. Hans »Introduction à la dogmatique réformée» är ett betydande arbete av förblivande värde.

\* \*

\*

*Uppsala exegetiska sällskap* höll den 4:de oktober sin årshögtid i Uppsala. Betydligt över hundratalet medlemmar och andra intresserade deltog i förhandlingarna. Docent C.-M. Edsman talade om »Exegetisk metod genom tiderna». Han gav en med många exempel illustrerad överblick av olika sätt att tolka skriftens ord; särskilt utförligt

behandlades den allegoriska metoden. Föredraget uppmanade till ordentligt studium av metodiska principfrågor liksom också av äldre exegetisk tradition. — Docent E. Percy föreläste, i anslutning till sin bok om kyrkan som Kristi kropp, om »Guds rike och kyrkan i Nya Testamentet». Mellan Guds rike och kyrkan, eller församlingen, som föredragshållaren hellre ville säga, råder i N. T. ett viktigt samband, ehuru någon identitet ej ifrågakommer, framhöll han. Församlingen har del i Guds rike genom att utgöra Kristi kropp, genom att vara inlemmad i Kristus och äga sin existens i honom. Den förmedlar frälsningen till den enskilde på det sättet, att de troende som lemmar i församlingens organism genom den inbördes gemenskapen alltmer tillägna sig, vad de i princip redan äga som lemmar i Kristus. — Teol. dr H. P:son Backman, Ludvika, talade över ämnet »Kyrkan och missionen», varvid han särskilt uppehöll sig vid den framstående missionsforskaren Gustav Warneck. Nödvändigheten att i missionsarbetet uppställa som *ändamål* att åstadkomma en kyrklig organisation har denne klart framhållit, men man saknar hos Warneck ännu principen, att kyrkan själv också bör framstå som *subjektet* för missionen; nyare missionsteoretiker börja dock fästa uppmärksamheten därvid. — Slutligen föreläste lektor E. Sjöberg, Stockholm, om »Bestridandet av Jesu Messiasmedvetande i det sista seklets forskning». Bruno Bauer nämndes som den förste i detta sammanhang. I övrigt refererades de kända tyska teologerna Volkmar, Wrede, Lietzmann, Bousset och Bultmann. Föredragshållaren antydde även, att nutida forskare i allmänhet icke anse sig böra betvivla Jesu Messiasmedvetande. — Vid sällskapets årsmöte nyvaldes lektor Sjöberg till vice ordförande efter domprosten I. Hylander, som undanbett sig återval. Sällskapet har nu c:a 450 medlemmar.