

KELSOS' STRIDSSKRIFT MOT KRISTENDOMEN

AV PROFESSOR ALBERT WIFSTRAND, LUND

Kampen mot kristendomen i det romerska kejsarriket fördes icke endast från myndigheternas sida med lagar, straff och polisåtgärder, utan också från de kulturella ledarekretsarna med litterär polemik och propaganda. Dessa skrifter äro samtliga förlorade; vi känna dem endast genom de kristna kyrkofädernas motskrifter, och vi måste rentav säga, att det huvudsakliga intresset med dessa motskrifter för oss är, att de i större eller mindre utsträckning ha bevarat den hedniska polemiken. Hade Origenes och Eusebios, Kyrillos av Alexandria och Makarios Magnes vetat, att de i en avlägsen framtid skulle räknas som bevarare av dessa hedniska resonemang, medan skrifterna själva, som de ville vederlägga, icke skulle rädda sig ens in i medeltiden i ett enda exemplar, är det väl ovisst, om de skulle ha mödat sig med sina vederläggningskrifter. Nu ha vi dem emellertid, och särskilt Origenes' ger oss goda möjligheter att verkligen rekonstruera den hedniska stridsskrift, som han har sökt vederlägga, den äldsta kända av sådana böcker, Kelsos' *Aléthês Lógos*.

Att så mycket av Kelsos' egen text är kvar torde man få tillskriva icke så mycket Origenes' samvetsgrannhet som hans brådska. Han har uppenbarligen icke betraktat uppgiften att gendriva Kelsos som någon sak av större vikt eller intresse för honom själv. Av hans företal få vi veta, att skriften mot Kelsos tillkommit på följande sätt. Hans rike och förnäme gynnare Ambrosios hade stött på Kelsos' skrift, som vid det laget, omkring år 240, redan var flere årtionden gammal; han hade tagit ett visst intryck av dess resonemang och känt ett behov att få dem vederlagda; därför vände han sig till Origenes och bad att han skulle skriva något mot den. Origenes kunde icke gärna undandraga sig uppdraget. Han omtalar själv vidare, att han påbörjade en vederläggning, som i tur och ordning skulle ta upp huvudpunkterna, τὰ κεφάλαια, i Kelsos' angrepp och vederlägga dem i utarbetad sammanhängande form, men snart trött-

nade han i förarbetet därtill och övergick till att citera Kelsos stycke för stycke samt omedelbart till varje citerad passus foga sina egna motanmärkingar och motbevis. Och detta gjorde han, säger han själv uttryckligen, för att vinna tid, *φειδόμενοι χρόνου* (§ 6). Vi måste uppfatta dessa ord så, att vi i senare och större delen av verket ha Kelsosstyckena citerade i tur och ordning och Origenes' utförda vederläggning omedelbart efter varje stycke, men i början (I 1—27) ha vi endast Origenes' anteckningar av de viktigaste punkterna jämte hans snabbt nerkastade anmärkingar därtill, vilka han sedan tänkte utarbета till en sammanhängande och vårdad framställning. I 1—27 är alltså endast en skiss. Därav följer, att man från I 28 kan räkna med att Origenes har bevarat icke endast Kelsos' ord utan också deras ordningsföljd tämligen troget, medan man kan förmoda beträffande början, att han vid anförandet av »huvudpunkterna» tar hänsyn icke blott till själva början av Kelsos' skrift utan också till vad som har sagts om samma eller liknande saker längre fram hos Kelsos. Det är därför icke säkert att allt som citeras från Kelsos i I 1—27 verkligen har stått i början av hans verk. Ett exempel. När Origenes i I 5 säger: »då han i det följande (*ἐν τοῖς ἐξῆς*) vill göra det (näml. avvisandet av bilddyrkan) till gemensamt med andra och icke först framkommet i den kristna läran, anför han ett ord av Herakleitos, som säger att de, som vända sig till livlösa ting som vore de gudar, handla likt den som talar till väggarna», så ligger i detta *ἐν τοῖς ἐξῆς* ingalunda, att Herakleitoscitaten stod i någon omedelbar eller ens nära anslutning till de närmast förut citerade Kelsosorden, såsom samlarna av Kelsosfragmenten anse, utan liksom det svenska »i det följande» kan *ἐν τοῖς ἐξῆς* syfta på ett ställe mycket längre fram, såsom fallet uppenbart är i III 3 eller III 18. När nu Herakleitosordet återfinnes i VII 62, ha vi all anledning förmoda, att *ἐν τοῖς ἐξῆς* här i I 5 syftar fram just till VII 62,¹ i stället för att anta, att Kelsos anför Herakleitos' sats två gånger utan att på det senare stället antyda, att den redan var citerad. Detta blir ännu säkrare, då man i I 5 strax efter Herakleitoscitaten får upplysningen, att Kelsos också i det sammanhanget citerade ett visst Herodotosställe och detta Herodotosställe ävenledes citeras i VII 62. Dessa båda punkter ha alltså icke hört till början av Kelsos' bok.

¹ Så (med delvis oriktig motivering) K. Schmidt: *Gnomon* 1927, s. 125.

Vidare får man ha klart för sig från begynnelsen, att dessa »huvudpunkter», som Origenes säger sig ha velat anteckna i I 1—27, icke behöva vara något som Kelsos *själv* har markerat som *sina* huvudpunkter, utan mycket väl kunna vara vad *Origenes* har uppfattat som särskilt viktiga punkter i hans angrepp på kristendomen. Det är därför icke säkert, att en punkt som Origenes dröjer vid, har varit särskilt framhävd hos Kelsos; den kan hos honom ha blivit vidrörd mera i förbigående. Origenes visar ingenstädes, att han har givit sig tid att tänka över själva gången i Kelsos' framställning, själva dispositionens grundlinjer. Även här ett exempel. I 19 säger Origenes: »Därefter vill Kelsos oförmärkt kritisera skapelseframställningen hos Moses, som ger vid handen, att världen ännu icke är tiotusen år gammal utan långt yngre, och ansluter sig därvid utan att låta sin avsikt komma direkt i dagen till dem som anse världen existera av evighet». Därpå följer ett direkt citat från Kelsos angående successiva världskatastrofer i form av brand eller översvämning, vilket enligt Origenes' mening visar det som ovan sagts. Här torde Kelsos dock icke alls ha uppehållit sig vid världens tillkomst utan endast talat om traditionernas ålder hos olika folk och därvid fällt orden om eldhärjningarna och översvämningarna, vilka Origenes har tolkat såsom avseende en evig värld och därur fått ut en »huvudpunkt» hos Kelsos.

Därtill kommer att Origenes tog som sin uppgift att vederlägga Kelsos' angrepp mot de kristna; vad som eventuellt annars kan ha stått hos honom, framställning av egen mening eller redogörelse för andra ting, har han icke befattat sig mycket med, åtminstone icke i början.

Allt detta får man tänka på, när man vill återställa början av Kelsos skrift; sedan blir uppgiften litet lättare, när man har hunnit till I 28 ff.

Problemen rörande Kelsos börja emellertid icke med texten och kompositionen i kapitel 1 utan redan med själva titeln. Vad betyder Alethes Logos? Att λόγος är ett svåröversatt ord, har man även här talande bevis för. Den vanliga översättningen är »Sant ord» eller »Det sanna ordet» efter den allmännaste och egentligaste betydelsen av λόγος. (Bestämd eller obestämd form lämnas åt *vårt* avgörande; grekerna satte icke ut bestämd artikel i boktitlar: Platons Πολιτεία, Aristofanes' Νεφέλαι, Xenofons Κύρου Ἀνάβασις, Menanders Ἐπιτρέποντες.) Professor Heiberg i Köpenhamn, Danmarks mest ansedde klassiske filolog efter Madvig och en fanatisk kristendomshatare, har behandlat Kelsos i en uppsats om Antik Polemik

mod Christendommen (senast tryckt i samlingen Fra Hellas og Italien II, Köpenhamn 1929, s. 47 ff.); han översätter rentav med »Sandhedens Røst» — man tycker sig höra vad som för 1800-talsradikalismen var sanningens ande, sanningen som i förbund med förnuft och frihet tränger fram och gör sig hörd bland härskande förtryck och vidskepelse. Men med den nyansen skulle titeln passa dåligt till situationen och bokens innehåll. Kelsos är icke någon radikal sanningssägare, som vänder sig mot mörka makters förtryck, han är en företrädare för de härskande, som vänder sig till en visserligen talrik men förföljd och föraktad människogrupp för att få den att åter sluta sig till majoriteten och traditionen. Därför kan man icke få någon egentlig poäng i översättningen »Sant ord» heller; det skulle i så fall vara tänkt som ett sant ord till de kristna med upplysning om rätta arten av deras religion. Men λόγος är icke annars känt i boktitlar med sådan polemisk mening. Bardenhewer i sin Geschichte der altkirchlichen Literatur finner »Wahrheitsgemässer Beweis» vara en mer träffande översättning, och det vore nog en ganska god titel, om bara λόγος så där naket och enbart, skilt från allt sammanhang, kunde betyda »bevis». Som titel på ett litteraturverk brukar λόγος betyda »tal», ett tal hållet på en viss ort eller över ett visst ämne, Demosthenes' Φιλιππικὸς λόγος πρῶτος, Lysias' Ἐπιτάφιος λόγος, Dions Ῥοδιακὸς λόγος, Ὀλυμπικὸς λόγος, Aelius Aristides' Συμυρναϊκὸς λόγος eller Αἰγυπτιακὸς λόγος; men ἀληθῆς λόγος i detta sällskap, det ser också för underligt ut. Den senaste utgivaren av Kelsosfragmenten, Robert Bader (1940, i Tübinger Beiträge zur Altertumswissenschaft) har i stället återgått till gamle kyrkohistorikern Neanders uppfattning att titeln betyder »Wahre Lehre»; han hänvisar till att λόγος i Kelsosfragmenten flere gånger står i betydelsen »lära». Det torde vara den enda uppfattning som ger någon riktig mening, särskilt om man förbättrar den ännu något och säger »Den sanna läran». Den understödes också därav att Origenes tycks ha uppfattat titeln på det sättet.

Men vad har då Kelsos avsett med titeln? Han har nog icke menat det som Origenes beskyller honom för. Origenes klandrar hans arrogans, som har drivit honom att sätta ett sådant attribut på sin lära; ingen äldre filosof har vågat ge sin läroframställning en sådan titel. Men den lära, som Kelsos kallar sann, den har han nog icke velat framställa som *sin* lära, uttänkt av honom själv. Någon sådan lära är icke heller med

utförlighet och sammanhang framställd i de bevarade resterna, och därför har redan Origenes och flere efter honom fram till Bader 1940 framhållit, att innehållet icke bjuder vad överskriften lovar. Ty skriften består till största delen av negativ kritik mot kristendomen. För att utfylla denna brist har Kelsos enligt Baders mening i slutet utlovat en ny skrift med en positiv framställning av den verkliga sanna läran. Men på det åsyftade stället säger Kelsos att han vill skriva en ny skrift som skall utvisa ἔπι βιωτέον τοὺς βουλομένους αὐτῷ καὶ δυναμένους πείθεσθαι, »huru de som vilja och kunna följa hans råd bära inrätta sitt liv». Det är alltså fråga om undervisning i den praktiska livsföringen, och Kelsos visar ingenstädes någon obehaglig känsla av att han i sin Ἀληθῆς λόγος icke skulle ha presterat vad han lovat.

Men *egen* lära är hans λόγος icke, utan den har varit en lära som redan fanns och som han själv talar om på flere ställen i de bevarade fragmenten; just därför behövde han icke lämna någon samlad framställning utan kunde nöja sig med att hänvisa och antyda. Vad han säger därom hänger intimt samman med hans grundsyn och hela tendensen i hans skrift. Redan i början anslås grundtonen. »Den första huvudpunkten», säger Origenes, »som Kelsos pekar på, när han vill mistänkliggöra kristendomen och anklaga de kristna för att ha hemliga överenskommelser med varandra mot god och vedertagen sed, är att» o. s. v. De kristna handla παρὰ τὰ νομομισμένα, mot allmän sed, mening, skick, bruk, och Kelsos har i det följande utvecklat, att ὁ κοινὸς νόμος, de oskrivna lagar och regler, som hela världen annars iakttar, mot dem bryta de kristna genom sina hemliga sammankomster och sitt hemliga förbund. Den tonen går sedan igenom det hela; det är farligt och olämpligt att avvika från den övertagna traditionen; de kristnas fel är att de avsöndra sig och göra uppror mot de sedan gammalt vedertagna föreställningarna. Och nu säger han enligt Origenes I 14: »Det finns sedan gammalt en uråldrig lära, kring vilken i alla tider de visaste folk och statsbildningar och vismän ha samlat sig», och bland dessa visa folk har han räknat upp egypter och assyrer, hinduer och perser, odryser och thraker, samothraker, hyperboréer och flere andra, och bland vismännen har han nämnt Linos, Musaios och Orfeus, Ferekydes, Pythagoras, Zarathustra. Där kan man ana vad hans sanna lära har varit för något: det har varit den harmoniserade hedniska traditionen om Gud och gudarna, fattad ungefär så som den under sen-

antiken samlades av nypythagoréer och nyplatoniker i stora fantastiska system, ofta under senare tid i motsättning till kristendomen. Där ha vi $\acute{\omicron}$ ἀληθῆς λόγος, vars förespråkare Kelsos vill vara.

Bader har också kommit in på ett annat spår, som han icke har följt som han borde men som kan hjälpa oss ytterligare att förstå Kelsos' titel. Han säger: »Kanske har titeln Ἀληθῆς λόγος också valts efter platonisk förebild i anslutning till Plat. Epist. VII 342 a ἔστι γὰρ τις λόγος ἀληθῆς o. s. v., vilket Platonställe Kelsos har citerat VI 9». Nu är emellertid stället i 7:e Platonbrevet ingen riktigt god parallell till »Den sanna läran», eftersom λόγος ἀληθῆς där snarare betyder »ett sant resonemang», »ett sanningsenligt sätt att resonera». Men om Bader sett sig kring litet mera, skulle han ha funnit att ἀληθῆς λόγος är ett av Platon ofta använt uttryck,¹ som varierar något i betydelse efter sammanhanget, men som på ett par ställen verkligen står i betydelsen »sann lära» och vad mer är, i betydelsen av en *gammal* sann lära, en uråldrig tradition. Kelsos var platoniker, och det är i högsta grad sannolikt att han har upptagit uttrycket från Platon, kanske närmast från Menon 81 A. Sokrates säger där: »Jag har hört män och kvinnor som haft insikt i det gudomliga förkunna en som jag menar sann och skön lära» (λόγον λεγόντων ἀληθῆ, ἔμοιγε δοκεῖν, καὶ καλόν); läran kommer sedan i det följande, det är där fråga om odödligheten och själavandringen, på andra ställen är det någon annan gammal lärosats eller berättelse (Lagarna 757 A, Timaios 20 D, Epinomis 992 C, något annorlunda Faidros 270 C, Lagarna 783 A). Kelsos' titel är alltså verkligen en platoniserande titel.

Detta bestyrkes på det vackraste sätt därav att en med Kelsos samtida filosof, som till sin andliga habitus står honom mycket nära, ävenledes har upptagit det platonska uttrycket och använt det på liknande sätt flere gånger. Det är Maximos från Tyrus. »Det är svårt att finna en λόγος ἀληθῆς, en sann lärosats, en sann lära, ty människosjälens har så lätt för att tänka att hon får svårt att döma», heter det i XXXIII 1; i XI 10 säger han: »Man måste överlåta ledningen åt sann lära och en stark eros», och i XVI 3: »Det finns intet annat medel att vinna dygden än ἀληθῆς λόγος, den sanna läran, av vilken själen eggas och eldas». Över-

¹ Detta är möjligen observerat av H. O. Schröder: Der Alethes Logos des Celsus, en habilitationsskrift, av vilken i tryck föreligger endast ett kort sammandrag (Giessen 1939), där förf. framhåller att titeln är platonisk.

allt ligger samtidigt i ordet, att denna lära skall vara vunnen genom förnuftslenligt resonemang, liksom hos Kelsos.

I de följande fragmenten i Origenes' 1:a bok återvänder Kelsos till denna λόγος med en formulering som visar, att vad som kom emellan stycket i 14, där den först nämndes, och stycket i 21 varit en utveckling av och kanske utvikning från det som sades i 14 om den gamla läran. I 21 återknyter han nämligen sammanhanget och för det vidare med orden: »Denna lära alltså, förkunnad av de visa folken och de stora männen, av den hade Moses uppfattat något och skaffade sig därigenom namn som en märklig gudsman». I det följande skildras så, hur den smarte bedragaren Moses vilseledde sitt obildade och okultiverade folk och därigenom blev upphov till den judiska religionen. Den nya huvudpunkt som här införes säger alltså att judendomen tillkommit som ett av missförstånd, obildning och egensinnighet föranlett avsteg från den gamla och sanna och heliga traditionen hos de visa folken.

Därefter har han kommit in på kristendomen själv, och det i den formen, att på sistone, alls icke för längesedan, har nu en ny sådan bedragare, Jesus, uppträtt och åter förlett en stor hop enfaldiga och obildade människor att i sin tur avfalla från judendomen. Här är en ny huvudpunkt, som i de bevarade fragmenten är ännu klarare framhävd på ett ställe längre fram. Kelsos menar, att kristendomen är resultat av ett avfall från judendomen på samma sätt som judendomen är resultat av ett avfall från den sanna läran hos de gamla visa folken. I båda fallen är läran till stor del förvridna reminiscenser från den sanna läran, och samfundsbildningen har blivit möjlig genom bedrägeri från de ledandes och okunnighet på de leddas sida.

Sedan har Kelsos låtit en jude uppträda och vända sig först till Kristus själv och sedan till de judekristna med en skarp kritik, som vill visa att deras avfall från fädernetron icke har något som helst berättigande; detta judens anförande fyller hela resten av bok I från 28 och hela bok II hos Origenes. (När det i det följande talas om bok II, III o. s. v. avses Origenes' böcker, Kelsos' egen skrift omfattade endast en bok.) Det var viktigt för Kelsos att få detta sagt, men själv höll han sig för hög för att ingripa i tvisten mellan judar och kristna; därför har han valt en jude till talesman. Sedan talar han i eget namn från början av III.

Om nu denna sanna lära, den samlade urgamla traditionen om Gud och gudarna är det, som har givit boken dess namn, får man ändra uppfattning angående kompositionen i bokens början. Det sägs nu allmänt, att Kelsos' företal omfattade I 1—27, d. v. s. allt som kom före judens uppträdande. Men har nu Kelsos så starkt tryckt på den gemensamma gamla traditionen som den sanna läran, från vilken judendom och kristendom äro ett avsteg, kan han icke ha gjort det i företalet, utan man måste anta, att själva huvudframställningen började just med den saken. Därtill passa också själva ordalagen, det högtidligt införande »det finns sedan gammalt en uråldrig lära», ἔστι τις ἀρχαῖος ἄνωθεν λόγος, och den långa uppräkningsen av de visa folken och deras profeter. Inledningen ἔστι τις är känd från många grekiska litteraturverk; så börjar trojanernas mönstring i Iliadens andra sång, så börjar avdelningen om Dolionerna hos Apollonios Rhodios, och så inleder Kritias sin berättelse i Platons Timaios. I själva verket säger också Origenes själv, om man ser riktigt efter, att prooimiet *inte* räckte fram till judens tal. III 1 heter det: »I första boken har jag efter förmågan analyserat och prövat τὸ προοίμιον αὐτοῦ καὶ ἐξῆς ἕκαστον τῶν εἰρημένων, hans företal och allt som vidare är sagt hos honom till och med judens fingerade tal mot Jesus». Det är fullkomligt klara ord, och endast den kanske något egendomliga ordföljden kan förklara, att man icke har förstått, vad där stod. Företalet slutade alltså innan judens tal började, och vi kunna också med tämmelig säkerhet säga, var det slutade. I 12 anför Origenes ordagrant ur Kelsos' bok: »Om de (d. v. s. de kristna) nu vilja svara mig, såsom jag önskar, icke därför att jag vill avlocka dem deras hemligheter (jag känner nämligen det hela) utan därför att jag är intresserad av allas väl i lika mån, så är det gott och väl; men om de icke vilja, utan säga som deras sed är: 'kom icke med någon förnuftsprövning' och så vidare, då måste man uppvisa för dem, vad det är för läror de förkunna och varifrån dessa härflyta».¹ Det passar bra att tänka sig detta som avslutning på prooimiet; han får en naturlig övergång till sin framställning av kristendomens lära och ursprung. Denna gräns mellan prooimion och huvudframställning är satt redan av Pélagaud 1878 i hans bok *Étude sur Celse et la première escarmouche entre la philosophie antique et le christianisme naissant*.

¹ ἀνάγκη αὐτοὺς ταῦτα τε διδάξαι ὅποι' ἄττα ἐστὶν ἢ λέγουσι καὶ ὁπόθεν ἐρρήγηε brukar översättas som om αὐτοὺς vore subjekt och icke objekt till διδάξαι.

Hans motivering är mig obekant, då jag endast känner boken genom Overbecks recension i *Theologische Literaturzeitung* 1879.

På många ställen i det följande har Kelsos återvänt till de visa folkens och de visa männens lära, så i III 16, där han säger att de kristna plocka ihop missförstådda satser ur *ὁ παλαιός λόγος*, vilket ställe visar, att »läran» inte har varit någon detalj utan något stort och omfattande; VI 3, där gamla vismän återopas, VI 47, där det talas om de gamla, VII 28, där det heter att heliga män i forntiden ha förkunnat om ett saligt liv för saliga själar; i VII 41 riktar han en ivrig maning till de kristna att följa honom, ty de skola icke lida brist på heliga män ur det förgångna, som skola visa dem väg, gudainspirerade skalder, visa och filosofer, alltså alla bärarna av *ὁ ἀληθῆς λόγος*; och i VII 45 tolkar han de kristnas uttalanden om Den Helige Ande därhän, att det var den anden, som fyllde de gamla vismännen, när de förkunnade sin lära.

Å andra sidan har han i det följande icke tröttnat att framhålla, att judendomen först och sedan kristendomen är resultat av ett uppror mot det gemensamma, sunda och sanna. Därvid har han i III 5 en formulering, som särskilt tydligt ger uttryck åt den ifrågavarande grundtanken: judarna, som till sin härstamning voro egypter, lämnade sitt hemland, sedan de hade gjort uppror mot det egyptiska samfundet och övergett dess gudsdyrkan, men nu ha de själva av dem, som sällat sig till Jesus och tro på honom som Messias, fått lida detsamma som de gjorde mot egypterna. »Upphovet till de nya påfunden är upproret mot samfundet.» Kristendomen är alltså resultatet av ett dubbelt korrumpel: först är judendomen en svårt korrumpierad form av *ὁ ἀληθῆς λόγος*, sedan kristendomen en ytterligare korrumpierad form av judendomen.

I det följande sägs det på ett ställe ännu skarpare, att kristendomens uppkomst icke har någon annan förklaring än *στάσις*, och denna stasis är något så konstitutivt att den har alstrat nya staseis inom kristendomen själv; Kelsos dröjer med välbehag vid sekterna och deras inbördes fiendskap. Det är nästan som man hörde en katolsk teolog tala om protestanterna. Och mot slutet framställer han åter de kristnas vägran att deltaga i polyteismens kulter som ett utslag av upprorsanda; de kristna stänga sig själva ute från andra människors gemenskap, säger han. Och skriften slutade med en ivrig förmaning att återvända i den hedniska religionens för alla öppna famn.

En benediktinpater, vars behandling av Kelsos jag icke har haft tillgång till utan endast funnit citerad hos Bader, har sagt: »Dass das Christentum ungesetzlich, revolutionär ist, ist das Leitmotiv der ganzen Schrift». Det förefaller riktigt sagt, om man ger det den nyansen, att det olagliga och revolutionära icke så mycket ses som riktat mot den bestående statliga och samhällliga ordningen som mot den gamla och sanna religionen, *ὁ ἀληθῆς λόγος*.

Insikten i detta kan måhända sedan hjälpa oss att få en klarare uppfattning om hela skriftens planläggning, som har varit mycket debatterad alltsedan Keims bok *Celsus' Wahres Wort* av år 1873, med inlägg av fransmännen Pélagaud, Aubé, Rougier och tyskarna Heine, Muth, Koetschau, fru Miura-Stange, Glöckner, Bader med flera. Den noggrannaste och utförligaste framställningen är Koetschaus (*Jahrbücher für protestantische Theologie* 18, 1892, 604 ff. K. har också givit ut Origenes' skrift mot Kelsos i den kända Berlinserien). Han har riktigt iakttagit flere ställen, där Origenes eller Kelsos själv upplysa om hur Alethes Logos var artikulera. Det är först III 1, som redan delvis citerats: »I första boken har jag efter förmåga analyserat och prövat hans företal och allt som vidare är sagt hos honom till och med judens fingerade tal mot Jesus. I den andra boken har jag bemött allt vad Kelsos' jude säger i sitt mot oss riktade tal, och nu tar jag mig den tredje före, i vilken min uppgift är att vända mig mot vad Kelsos anför i eget namn.» Det är vidare V 65, där Kelsos själv säger: »Nåväl, även om de alltså icke ha något eget ursprung för sin lära att peka på, låt oss då pröva läran själv; men först vill jag påvisa allt som de otydligt uppfattat av andras förkunnelser och som de av okunnighet vanställa». Det vill säga: vid denna punkt anser han sig ha visat att de icke ha något eget självständigt ursprung, och nu skall han övergå till en kritisk granskning av själva kärnan i deras lära, men innan han går in därpå, vill han i en särskild avdelning visa, hur mycket de ha fått från andra folk och visa män och hur grovt de missförstått, vad de ha uppsnappat. Den avdelningen avslutas sedan tydligt med VII 61, där Kelsos egna ord lyda: »Härom och om allt övrigt som de ha vanställt må det sagda vara nog; låt oss nu i stället anlägga följande synpunkt» . . . , och så börjar Kelsos tala om de kristnas avvisande av polyteismen och dess kulter.

Koetschau har nu gjort en disposition som ser ut så:

- I 1—27. Inledning.
 I 28—II slut. Del I. Invändningar från judisk ståndpunkt (judens tal).
 III. Del II. Kelsos' egna invändningar:
 1. Allmänna invändningar.
 2. Speciella invändningar.
 IV—V.
 VI—VII 61. Del III. De kristnas lån och förfalskningar.
 VII 62—slutet. Del IV. Försvar för den polyteistiska statsreligionen.

Om början av skriften och dispositionen där är redan talat. Vad den sista avdelningen beträffar, så stämmer visserligen Koetschus formulering av dess ämne med vad som faktiskt står där, men den förefaller avvika från Kelsos' egen uppgift om planen, ty han sade ju i V 65, att sedan han hade påvisat deras lån och förfalskningar, skulle han granska själva deras egen lära. Därtill återkommer jag senare. Ser man på Koetschus »allmänna» och »speciella» invändningar, blir det ganska svårt att upptäcka på vad sätt de senare äro speciellare än de förra, och hela indelningen i allmän och speciell del verkar misstänkt modern och anakronistisk. Koetschus disposition i stort som smått har också av fru Miura-Stange (Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft, Beiheft 4, 1926, S. 17 ff.) fått ett mycket lågt betyg, utan att hon själv har någon bättre att sätta i stället; den hopplösa oreda hon tycker sig se tillskriver hon Kelsos själv.

Jag tror emellertid, att man vid närmare påseende kan skönja litet fler och verkligare grundlinjer. Först och främst ha vi Kelsos' egna ord i V 65 att hålla oss till: »Nåväl, även om de *alltså* icke ha något eget ursprung för sin lära att peka på, låt oss då . . .» Han har alltså i det närmast föregående partiet behandlat kristendomens ursprung. Men den avdelningen kan icke ha räckt ända från början av III till V 65. En ytterligare ledtråd ger oss, vad Kelsos säger I 26, att han längre fram skall ge en framställning av judarnas misstag. Detta tyder på att en särskild avdelning någonstades i Alethes Logos i ett sammanhang avhandlade speciellt judarna. Den avdelningen tror jag också att man kan finna. Början av V är ännu liksom hela IV inställd på judar och kristna tillsammans, de tilltalas V 2 Ὡς Ἰουδαῖοι καὶ Χριστιανοί. Men nästa gång ett Kelsosord dyker upp igen, i V 6, görs det en tydlig distinktion mellan

judar och kristna, och i en följd av kapitel behandlas endast judarna; därpå följer en avslutning som fullt tydligt visar att Kelsos där tänkte sig ett viktigt insnitt, V 41: »Den skaran (Kelsos säger »kören» med en för greken naturlig, för oss främmande metafor) låta vi nu avtåga, sedan vi avkunnat dom över dess inbilskhet, emedan den icke lärt känna den store Guden utan låtit sig förföras och bedragas av Moses' charlatan-konster och till sin olycka blivit hans efterföljare. Må i stället den andra träda fram (d. v. s. de kristna); dem vill jag fråga varifrån de komma eller vad de ha för någon urfader och vad för fäderneärvda seder, en gång stiftade av honom? Ingen och inga, måste de säga, då både de och deras lärare stamma från judarna.» Här uppkastas frågan om kristendomens ursprung, som sedan i slutet av V, i kap. 65, betecknades som avgjord: »Nåväl, om de *alltså* icke ha något eget ursprung för sin lära» . . . Emellan dessa ställen V 41 (och V 33, där Origenes har kastat om ordningen hos Kelsos) och V 65, alltså i hela senare delen av V, har kristendomens ursprung ur judendomen behandlats, och i början av V har judendomen avfärdats. Det vare tills vidare tillräckligt att säga detta om bok V.

Hur är det då med III och IV? Fragmenten i III ge det svåraste problemet, därför att Kelsos där förefaller ha trängt ihop ganska disparata saker. Men han ger oss dock en antydning om den röda tråden i framställningen. I IV behandlar han, såsom alla erkänna, möjligheten eller rättare omöjligheten av ett Guds nedstigande till jorden och i samband därmed överhuvudtaget Guds förhållande till världen. Men detta förberedes i själva verket redan i början av III, när han i anslutning till judens tal säger att tvisten mellan judar och kristna är meningslös, då båda ha den orimliga tron att en frälsare från Gud skulle komma och var förutsagd men icke kunna ena sig om huruvida han är kommen eller icke. Det är nämligen meningslösheten i den tvisten som uppvisas i IV, när det där utvecklas att hela antagandet av en Guds eller Guds sons uppenbarelse på jorden är orimligt. Där är det stora sammanhanget, och vad som står i III för övrigt är alltså utvikningar, som Kelsos antagligen har markerat som sådana och som torde ha innehållit ungefär följande.

Sedan Kelsos har sagt att striden mellan judar och kristna är meningslös (III 1) har han känt sig manad att närmare besvara frågan, hur den då har uppkommit; han utvecklar då utförligare, vad han har antytt

i I 26 och framhåller nu i ett här redan citerat uttalande (sid. 9), att det beror på upprorsmakeri och upprorsanda. Därpå tyder även den utbredda sektbildningen bland de kristna själva; upproret är deras livsluft, för övrigt är vad de ha att komma med endast missförstånd, fantastier, orimligheter; därför vända de sig endast till och ha endast framgång hos sämre folk, de obildade, okritiska och moraliskt mindervärdiga. Bland deras orimligheter har han särskilt uppehållit sig vid Jesuskulten.

Koetschau och Bader mena att förra hälften av III upptages huvudsakligen av bevis för att de kristna icke ha någonting nytt att komma med; om detta vore meningen, vore Kelsos' disposition verkligen ganska oredig, ty om den saken handla ju VI och större delen av VII och på annat sätt avdelningen om härstamningen från judarna i V. Omnämmandet av de kristnas missförstånd torde här i III (kap. 16) ha skett högst kortfattat och förberedande, och parallellerna mellan Jesus å ena sidan och Zamolxis, Mopsos, Antinoos o. s. v. givas icke för att visa att de kristna icke ha något nytt utan för att understryka det orimliga i Jesuskulten. Kelsos gillar nämligen icke alls något sådant som Antinoosdyrkarna. Kontentan av III blir alltså: de kristnas meningslösa tvist med judarna har sin rot i upprorsandan, som driver dem att samla allt slags avskum kring en religion av idel orimligheter.

Sedan tar han då fram den redan i korthet tillbakavisade, för judar och kristna gemensamma huvudföreställningen om ett Guds nedstigande till jorden och visar, att något sådant är otänkbart: Gud intar icke någon sådan ställning till världen, världen är icke ens till för människans skull. Detta fyller fjärde boken.

»Alltså», slutar han sedan i början av V, »herrar judar och kristna, ingen Gud eller gudason har stigit ned eller kan tänkas stiga ned. Men så tala ni också om änglar; äro de i så fall gudar eller väsen av annan art? Av annan art, torde ni mena, och då höra de till de demoniska väsendena.» Märkvärdigt nog har man icke observerat, att här ges ett nytt avdelningstema, frågan om änglarna; ordet *ἄγγελος* kommer igen så många gånger i de följande fragmenten, att det tydligt framstår som det egentliga sammanhängande bandet. Genom det svar Kelsos ger på sin egen fråga: »av annan art, och i så fall hörande till de demoniska väsendena», nalkas han vidare den sista huvudavdelningen, dit han redan nu styr, den om den polyteistiska kulten, som avhandlas VII 62—slutet.

Man kan nu med ledning härav närmare bestämma innehållet i V, vad som där sades först om judarna, sedan om de kristnas ursprung ur judendomen. Kelsos företar sig nu efter uppvisandet av det stora gemensamma misstaget att under ängladyrkans aspekt skilja judar och kristna och tar fasta på judarna för sig, vilka han avfärdar jämförelsevis kort för att sedan vända sig till huvudfienden kristendomen. Han har efter inledningen till V antagligen sagt något om den judiska ängladyrkan, som Origenes har utelämnat, då han icke hade någon anledning vända sig mot den. Därpå säger han: »Man måste först och främst finna det underligt, att judarna dyrka himmelen och dess änglar men vägra att dyrka sol och måne och stjärnor, vilkas makt är mycket mer uppenbar», »och lika enfaldig är», heter det senare, »deras tro, att när världsdomen kommer skola de själva och inga andra uppstå kroppsligen med hull och hår». Det kan tyckas, som om detta sista icke hade mycket med änglarna att göra; det förefaller knappast, som om han skulle sagt något om änglarnas närvaro och medverkan vid den sista parusien (jfr Sak. 14, 3; Matt. 13, 49). Men då de följande kapitlen åter tala om änglarna, torde man få anta, att före talet om sol, måne och stjärnor utom den nämnda redogörelsen för judarnas änglatro har stått någonting, som har gjort det möjligt att kombinera dessa båda saker, änglarna och judarnas uppståndelse. Vad detta har varit kan man sluta sig till av slutorden om judarna i V 41: »Det är icke sannolikt, att de ha någon gynnad särställning hos Gud, så att han skulle älska dem mer än andra och sända änglar endast till dem». Han har alltså behandlat den judiska änglatron från den synpunkten, att judarna ansågo sig vara de privilegierade mottagarna av Guds änglabudskap, och har därmed kombinerat några ord mot judarnas tro på sin privilegierade ställning i övrigt, som också tar sig uttryck i deras föreställningar om uppståndelsen. Men han har icke tappat tråden utan återvänt till änglarna igen. Vid slutet av den avdelningen har han givit judarna ett visst erkännande; de ha dock nu sina fäderneärvda seder och dem må de gärna behålla, bara de icke anse sig för mer än andra folk, som likaväl som de ha sina av Gud utsedda ἐπόπται (= ἄγγελοι).

Därpå övergår han till de kristna och ställer dem först i verkningsfull motsats till judarna. Han frågar: Vad ha de för fäderneärvda seder? Vad ha de för någon gammal profet? Sådant äga de icke, de äro från

början endast avfallna judar. Sedan återknyter han till änglarna och säger: »Låt oss för ögonblicket gå med på att Jesus var en Guds ἄγγελος; det var han i så fall icke ensam om; de kristna tala själva om många andra änglar och änglauppenbarelser, även före Jesus, de samma som judarna tala om; de ha ju övertagit hela den judiska traditionen. Visserligen vet jag nog, att det finns kristna sekter, som förkasta det mesta av judarnas tro och skrifter, men ursprunget från judarna står dock fast.» Och så avslutar Kelsos den avdelningen med de citerade orden: »Nåväl, även om de alltså icke ha något eget ursprung för sin lära att peka på, låt oss då se på läran själv.»

På det sättet kan man få fram ett sammanhang även mellan fragmenten i V. Sedan ligger det klarare i VI—VII 61; där behandlas som han utlovade de vanställda och missförstådda lånen, som kristendomen har gjort från andra folk och deras visa män. Han inskjuter visserligen däribland en del annat men har dock dispositionen i sikte hela tiden. Efter den avdelningen väntar man sig enligt hans löfte en behandling av αὐτὸς ὁ λόγος eller τὸ δόγμα, som han sade i V 65. Vad som kommer införes mycket abrupt: »Låt oss nu anlägga följande synpunkt: de vilja icke vara med om gudakulten, gudarna äro demoner, och den som dyrkar Gud kan icke dyrka demonerna». Koetschau har också rubricerat sista avdelningen: »försvar för statskulten» utan att kunna förklara var då behandlingen av αὐτὸς ὁ λόγος blir av. Fru Miura-Stange tror (s. 18 f.) att Kelsos har känt stora svårigheter inför uppgiften att angripa läran själv och därför har suddat bort alltsamman på slutet; man kan dock möjligen gripas av en misstanke att det kanhända är fruns eget fel, att det ser en smula hoprört ut i hennes ögon.

Det är nämligen just de kristnas avvisande av hednakulterna, som för Kelsos är själva deras huvudpunkt, det är den saken hela boken egentligen rör sig om, det är genom detta de ställa sig i motsats till ὁ ἀληθῆς λόγος. Det har Kelsos själv uttryckligen sagt strax i början av sin bok på ett förbisett ställe. I 4 nämner Origenes, att Kelsos har framhållit hurusom den kristna sedeläran icke är något nytt och eget, då åtskilliga filosofer tidigare ha framställt dess bud och regler, och därpå upplyser Origenes i I 5 τὰ δὲ περὶ τῆς εἰδωλολατρείας ὡς ἴδια τῶν ἀπὸ τοῦ λόγου ἐκτιθέμενος . . . »han framhåller deras ställning till bilddyrkan såsom något eget och karakteristiskt i deras lära». Det var den för honom

viktiga punkten, som det hela inriktas på nu i slutet. Man kan rentav med ledning av detta avslutningsparti göra en ännu mer ingående förmodan angående vad den sanna läran hos de gamla visa folken i Kelsos' framställning var. Den torde ha rört förhållandet mellan den ena stora osynliga gudomen och de många delgudarna, dess tjänande väsen. Därpå tyder också vad han säger om Moses i I 24, att han lärde sina herdar tro på en enda gud under namnet Den Högste eller Adonai eller Den Himmelske eller Sebaot, *och mer fingo de icke lära sig*. Detta *mer*, som de borde ha fått lära, torde ha varit de många gudarnas existens och förhållande till den ene store guden. Moses hade hört om den ena gudomen men icke förstätt det hela rätt. Men en ännu mer slående bekräftelse får denna mening genom ett ställe hos den samtida modefilosof, som vi redan ha funnit stå Kelsos mycket nära och vilken liksom han har använt den platoniserande termen ἀληθὴς λόγος, Maximos från Tyrus. Han säger i sin elfte dialexis, som handlar om Platons gudsbegrepp: »Mitt bland denna strid och tve-dräkt och oenighet i alla andra frågor finner man över hela jorden *en* enstämmig lag och *lära* (νόμον καὶ λόγον), att det finns *en* Gud, alltings konung och fader, och *många* gudar, Guds söner, Guds medregenter. Så säger hellenen, så säger barbaren.» Det är alldeles precis Kelsos' sanna lära; efter hans ord i I 14 »det finns sedan fordom en uråldrig lära, kring vilken i alla tider de visaste folk» o. s. v. skulle satsen ur Maximos om den Ene och de många ha kunnat stå ord för ord.

Så får man en fastare och överskådligare disposition av Kelsos' bok:

- | | |
|---------------|---|
| I 1—13. | Företal. |
| 14—27. | Den sanna läran och dess förfalskning
1) genom judarna.
2) genom de kristna. |
| I 28—II slut. | Judens tal mot Kristus och de judekristna. |
| III—IV. | Twisten mellan judar och kristna meningslös,
uppkommen genom de kristnas upprorsanda och
okunnighet.
Ingen Gud eller gudason kommer till jorden. |
| V—VII 61. | Men änglar (demoniska väsen) komma.
Judarna ha därvid ingen företrädesrätt. |

De kristna ännu mindre, då de icke ha något självständigt ursprung.

Deras läror äro ävenledes till stor del osjälvständiga.

VII 62—slutet. Kritik av de kristnas huvudlära, deras avvisande ömdöme om kulten av gudarna (de demoniska väsendena).

Det är icke lätt att referera ens en bok, som vi ha i behåll, så att författarens intentioner komma fram till punkt och pricka och han kan vara nöjd med referatet; ännu svårare är det att referera en bok, som icke finns, som vi endast ha bitar av. Men det finns också den faran, att man gör ett referat som författaren kan ha anledning vara nöjdare med än med sin egen bok, att referenten alltså förskönar och förbättrar. De hittillsvarande framställningarna av gången i Alethes Logos ha varit sådana, att referenterna nog efter slutat värv ha tyckt sig behöva tillägga ungefär som professor Heiberg: Celsus' Værk synes ikke at have været godt disponeret. Jag tror emellertid, att det till stor del är Origenes' och referenternas fel och icke Kelsos', att man har fått det intrycket. Och jag tror icke, att det här framlagda förslaget innebär någon alltför förskönande restaurering.

I sitt företal säger Origenes: »Om Jesus avläggas alltid falska vittnesbörd, och det givs ingen tid, då han icke blir föremål för anklagelser, så länge som ondskan fortsätter att finnas till bland människorna»: *ὁ Ἰησοῦς ἀεὶ ψευδομαρτυρεῖται καὶ οὐκ ἔστιν ὅτε κακίας οὔσης ἐν τοῖς ἀνθρώποις οὐ κατηγορεῖται*. Han kunde ha tillagt: och Kelsos kommer alltid igen bland hans anklagare. Den förste vi känna, som har velat vederlägga kristendomen i en samlad kritisk framställning, har tänkt tankar och formulerat invändningar, som sedan ha dykt upp gång på gång, mer eller mindre medelbart beroende av honom och hans andliga miljö, men ibland säkert också oberoende av honom. Särskilt de, som vilja ersätta den kristna religiositeten med en annan religiositet, äro alltid mer eller mindre släkt med Kelsos; en bok från 1923 av en känd tysk klassiker, Walter F. Otto, med titeln »Der Geist der Antike und die christliche Welt» och med fränt antikristlig hållning visar i långa partier en stark frändskap med Kelsos' tankar och stämning. Mindre betyder

han för den kristendomskritik och kristendomsförföljelse som kallar all religion för vilseförande metafysik, som skall och måste bort. Båda slagen av motståndare, de antikristna religiösa och de antikristna irreligiösa, ha i våra dagar statsmakter med utomordentliga befogenheter och en imponerande apparat till beskyddare, alldeles som på Kelsos' tid den antikristna polyteismen hade. Och den vädjan till känslan för staten, som är en huvudsak i Kelsos' bok, kommer ofta igen i båda sidornas antikristna agitation med en långt större och lidelsefullare kraft än den Kelsos förmådde utveckla till förmån för det romerska kejsarriket och dess sammanhållning. Et Sion angitur a Babylone.

PAULUS OCH JUDENDOMEN

AV DOCENT ERIK SJÖBERG, LUND

I.

Vårt tema har aktualitet också utanför den egentliga vetenskapliga diskussionen. I Alfred Rosenbergs »Der Mythos des 20. Jahrhunderts» framställs Paulus som den, som judaiserat kristendomen. Han har alltid varit medveten om att företråda den judiska saken, och trots att han oftast söker dölja det, undslipper honom i Rom. 9—11 ord, som förråda honom: hans slutmål är judendomens seger, och hedningarnas frälsning skall bara vara en genomgång till detta mål. Därför är och förblir Paulus enligt Rosenberg en fullblodsjudé, och han har infekterat både den romerska och den protestantiska kristenheten med judendom. Det anstötliga är för Rosenberg framför allt Pauli »syndapessimism» och hans försoningslära. Till saken hör därvid, att Jesus själv företrätt en mystik av Mäster Eckhardts typ, som utgår från människans enhet med det gudomliga och alltså mycket väl låter förena sig med den »germanska» tro på människans »Erbadel», som Rosenberg vill sätta i stället för den »judisk-orientaliska» läran om arvsyndan.¹

För den moderna judendom, som sysslat med urkristendomen, står Paulus däremot som den för judendomen allra mest främmande. Först han har gjort kristendomen till något annat än judendom. Jesus faller, menar man, helt — eller så gott som helt — inom judendomens ram. Hans förkunnelse har alltigenom sin rot inom judendomen och är, fränsett hans överdrivna självmedvetande och hans verklighetsfrämmande radikaliserings av de gudomliga buden, ingenting annat än judendom. Honom kan man räkna som en av sina egna. Paulus däremot är en för judendomen helt främmande människa — inte bara därför att han ställer sig i opposition mot judendomen, utan framför allt därför att hans förkunnelse faktiskt

¹ A. Rosenberg, *Der Mythos des 20. Jahrhunderts*, 129—132 uppl., 1938, s. 74 f., 235, 605 f.

är radikalt ojudisk. Den innebär ett radikalt förnekande av för judendomen väsentliga ting, och den proklamerar läror, som för judiska öron låta absolut orimliga. Vad man från judiska utgångspunkter finner oacceptabelt är framför allt (jfr Rosenbergs bestämning av det judiska hos Paulus!) syndapessimismen och försoningen samt tron på Kristi gudomlighet.¹

Inom den exegetiska forskningen har frågan om Paulus och judendomen länge stått i förgrunden och då i form av problemet: de hellenistiska — eller som det i en tidigare fas hette de »grekiska» — contra de judiska förutsättningarna för Pauli teologi. I den liberala exegetikens bibelteologiska standardverk, H. J. Holtzmanns »Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie», framställes saken i anslutning till andra forskare så, att det hos Paulus finns två huvudlinjer, en judisk och en grekisk. Den förra representeras av tanken på trosrättfärdigheten genom Kristi försoning (t. ex. Rom. 3—5) och kallas också för den juridiska linjen. Här är det fråga om skuld och soning och om en forensisk rättfärdighet. Visserligen innebära Pauli tankar i dessa frågor, att den judiska åskådningen ställes på huvudet — detta har Holtzmann klart sett och kraftigt betonat — men han rör sig dock här hela tiden med typiskt judiska förutsättningar och tankeformer. Det grekiska inslaget åter representeras av den »mystiskt-etiska» linjen med tanken på Kristi eller Andens inneboende i människan, varigenom hon omskapas till en faktisk rättfärdighet. Denna senare linje står enligt Holtzmann närmare »die einfachen sittlich-religiösen Grundlinien des Evangeliums» och representerar därför det värdefullare momentet i Pauli åskådning. Men Holtzmann konstaterar dock den stora roll, som den judiskt orienterade linjen spelar hos Paulus. Så står enligt honom det judiska och det grekiska hos Paulus sida vid sida utan att kunna förenas — ty något sakligt sammanhang mellan de båda linjerna finnes enligt Holtzmann icke — och utan att man kan säga, att inslaget från ena eller andra hållet överväger. Båda linjerna äro väsentliga för Pauli åskådning: han är till hälften jude, till hälften grek.²

¹ Se härom G. Lindeskog, *Die Jesusfrage im neuzeitlichen Judentum*, 1938, s. 310 ff.; jfr även G. Lindeskog, *Claude G. Montefiore, Sv. Exeg. Arsb. V*, 1940, s. 294 ff.

² H. J. Holtzmann, *Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie*², 1911, II, särskilt s. 125 ff., 142—154.

Sedan kom den religionshistoriska skolan och insatte Paulus i de hellenistiska mysteriereligionernas synkretistiska miljö. Dessförinnan hade visserligen Wrede i sin Paulus-bok bestritt det grekiska inslaget och hävdad att Paulus borde förstås helt utifrån sina judiska förutsättningar — och detta trots att Wrede sköt undan rättfärdiggörelseläran som en relativt oväsentlig »Kampfeslehre». Också Pauli teologi i övrigt vore, menade Wrede, begriplig utifrån hans judiska föregående. Särskilt gällde detta kristologien och läran om de två äonerna: i de apokalyptiska Människosonsföreställningarna, som gjorde Messias till en övermänsklig, himmelsk gestalt, hade Paulus redan före sin omvändelse levat. Det, som sedan kom till, var blott, att han identifierade den himmelska Människan med Jesus.¹

Här var alltså Pauli teologi alltigenom uppbyggd på judiska förutsättningar. Men det blev inte denna syn, som närmast blev den dominerande. Det var tvärtom den religionshistoriska skolans helleniserande Paulustolkning, som drog uppmärksamheten till sig. Det judiska inslaget kom bort, och kvar stod en alltigenom hellenistisk Paulus. Endast däri, att frälsningsfrågan för Paulus inte gällde befrielsen från förgängligheten utan från synden och skulden, gör sig »evangeliets etos» — och man kan tillägga: det gammaltestamentliga och judiska arvet — gällande.² Men frälsningen försiggår helt efter de hellenistiska mysteriereligionernas schema. Av de båda linjerna hos Holtzmann har den judiska fallit bort. Därmed har också hela rättfärdiggörelseläran skjutits undan — i registret till Boussets »Kyrios Christos» finns en enda sidhänvisning under rubriken »Rechtfertigungslehre d. Paulus», och på detta ställe omnämnes den endast i förbigående. Det är den mystiska linjen, som behärskar det hela, men nu ej längre såsom en mystiskt-etisk linje, som en modern människa kan känna sig ganska hemma med, utan som en mystiskt-kultisk linje, från vilken avståndet till nutiden känns minst lika stort som i fråga om rättfärdiggörelseläran. På denna linje ligger nu också hela frälsningsläran. Den behärskas av tanken på den troendes medupplevelse av Frälsarens död och uppståndelse såsom i de hellenistiska mysterierna, ej av från judendomen hämtade föreställningar om soningslidande och ett ställföreträdande offer.

¹ W. Wrede, Paulus, Religionsgeschichtliche Volksbücher 5—6, 1905; sv. övers. 1906.

² W. Bousset, Kyrios Christos³, 1926, s. 140.

Men så svänger pendeln åt andra hållet. Nya forskningar betona åter de judiska förutsättningarna för Pauli teologi. E. Lohmeyer («Grundlagen paulinischer Theologie», 1929) vill helt och hållet förstå Paulus utifrån han judiska föregående. Det är en i judendomen själv liggande problematik, som ligger bakom hela Pauli teologi, och som driver fram hans omvändelse. Den centrala frågan gäller motsättningen mellan lagen såsom en absolut, gudomlig, evig storhet och kravet på dess realiserande i den relativa, tidliga tillvaron. Detta i judendomen immanenta problem är utgångspunkten för det hela. Det tecknas av Lohmeyer ingalunda blott med judiska utgångspunkter utan fastmer med modern tysk existentialfilosofis, och så tillvida kan man icke finna det hela tillfredsställande. Men här föreligger ett genomfört försök att förstå Paulus som jude. Därmed träder också på nytt andra sidor hos Paulus i förgrunden i den bild, som ges av hans teologi: frågan om lagen och rättfärdiggörelsen.

Också Schweitzer («Die Mystik des Apostels Paulus», 1930) vill förstå Paulus som jude. Men hans framställning är originell, så tillvida som han vill förstå just den sida hos Paulus, som eljest brukar få representera det hellenistiska inslaget, från judiska utgångspunkter: mystiken. Också för Schweitzer är rättfärdiggörelseläran något relativt oväsentligt. Det grundläggande är mystiken, varvid man emellertid har att göra med en alldeles speciell form av mystik, en »eskatologisk mystik», som betingas av att den nya äonen genom Kristi död och uppståndelse redan inträtt, och att den troende därför redan nu har del i Gudsriket, trots att detta ännu ej kommit i sin härlighet. Utifrån denna grundval konstrueras sedan Pauli hela teologi. Utgångspunkten är ej så originell — den delas av andra — det originella är det vidare utförandet. Schweitzer menar sig kunna förstå hela Pauli teologi som en ren konsekvens av denna förutsättning. Detta skola vi ej här följa. Men vi skulle fästa uppmärksamheten på att här föreligger ett försök att helt och hållet förstå Paulus från hans judiska förutsättningar.

Både Lohmeyer och Schweitzer äro så särpräglade, att man, om det ej funnes andra tecken, skulle kunna tvivla på det berättigade i att tala om en vändning till att söka rötterna för Pauli teologi i hans judiska föregående. Men båda de aspekter på Paulus, som genom dem aktualiserats — rättfärdiggörelseläran och eskatologien — stå nu åter i centrum i Paulustolkningen. Därtill kommer, att de därvid ställas in under en

övergripande synpunkt, som också är av judiskt ursprung: den frälsningshistoriska. Också den kom bort i den religionshistoriska skolans hellenisering av Paulus. Men nu ser man, att den utgör en hörnsten i Pauli tänkande, och att alltsammans faller sönder och blir obegripligt utan denna.¹

Det blir sålunda alltmera tydligt, att man för att förstå Paulus har att ta sin utgångspunkt i det gammaltestamentligt-judiska arvet. Detta betyder nu inte, att den religionshistoriska skolans arbete varit förgäves eller att alla dess resultat slagits sönder. För Bultmann är problemet alltjämt att förstå kombinationen av judiskt och hellenistiskt hos Paulus,² och Windisch protesterar med rätta mot att frågan om Paulus och mysteriereligionerna skulle vara definitivt avgjord till förmån för den uppfattningen, att Paulus alls intet hade med dessa att göra.³ Den religionshistoriska skolan har på många punkter framdragit material, som är nödvändigt för förståelsen av Paulus. Men samtidigt har det blivit uppenbart, att dessa religionshistoriska paralleller ej kunna var utgångspunkt för Paulustolkningen. Först och främst måste han förstås som jude. Man kan skriva under på Windischs ord: »Die methodisch einzig richtige Behandlung dieser Problemkomplexe scheint mir das Ausgehen vom Alten Testament und vom rabbinischen Judentum zu sein. Nur da, wo Altes Testament und Talmud keine Anknüpfung bieten, ist nach nicht-orthodoxen oder nichtjüdischen Einflüssen zu fragen.»⁴

2.

Det kan synas, som om det hittills sagda givit Rosenberg rätt: Paulus skall förstås som jude. Men det som modern exegetik menar med detta uttalande är något *helt annat* än vad Rosenberg avser. Enligt Rosenberg skulle innehållet i Pauli förkunnelse alltid ha förblivit judiskt. När exegeterna betona, att Paulus är jude, är det fråga om förutsättningarna för hans åskådning, icke om det för densamma karakteristiska

¹ Den frälsningshistoriska synens konstitutiva betydelse för Pauli tänkande har på ett förträffligt sätt skisserats av O. Linton i uppsatsen Den paulinska forskningens båda huvudproblem, Sv. Teol. Kvartalskr., 1935, s. 115—141.

² R. Bultmann, art. Paulus i RGG².

³ H. Windisch, Paulus und das Judentum, 1935, s. 38 ff.

⁴ Windisch a. a. s. 40.

innehållet. Gäller det detta, måste svaret på frågan om Pauli förhållande till judendomen bli ett helt annat.

Vi ha nu att närmare fatta i sikte problemet Paulus och judendomen från denna innehållsbestämda synpunkt. Därvid få vi också tillfälle att behandla Pauli egen syn på judendomen. De frågor, som vi skola söka svar på, bli följande: Hur bedömer Paulus judendomen som religion? Hur tecknar han den? Är hans teckning riktig? Och slutligen: Hur förhåller sig hans eget religiösa budskap, som helhet betraktat, till judendomen?

Här träder nu den radikala skillnaden mellan Paulus och judendomen i dagen. Paulus arbetar med judiska frågeställningar och tankeformer, men han besvarar frågorna på ett sätt, som är radikalt motsatt judendomens, och han *begagnar de judiska tankeformerna för att hävda en uppfattning, som upphäver judendomen. Innehållet i Pauli förkunnelse är så ojudiskt som möjligt.* Däri ha de judiska bedömarna av Paulus rätt.

Denna motsättning mellan Paulus och judendomen hör till det mest konstitutiva också för Pauli egen syn på sitt förhållande till judendomen. Men trots detta såg han ett samband mellan sitt evangelium och judendomen. Här är det som den frälsningshistoriska aspekten måste tas med, för att man skall förstå Paulus. För Paulus är det evangelium, han förkunnar, ingenting som står isolerat. Det står inställt i ett historiskt skeende, som sedan uråldrig tid gestaltats enligt Guds frälsningsplan. På två sätt har det relation till den tidigare historien. Det är positivt förberedd i löftet till Abraham, och det är negativt förberett genom lagen. I Rom. 4 och Gal. 3 framställes Abraham som typen för den rättfärdighet av tro, som Paulus förkunnar. »Abraham trodde Gud, och det räknades honom till rättfärdighet.»¹ Hans rätta efterkommande, det Israel, som har rätt till löfterna, äro därför »de som låta det bero på tro».² I Abrahams gudsförhållande förelåg redan en rättfärdighet utan lag genom tro. Han är därför garantien för hedningarnas frälsning utan lag.

Detta på trosrättfärdigheten grundade gudsförhållande och löftet, som knutits därtill, var det första och ursprungliga. Men sedan — »430 år därefter» — kom lagen in, given genom änglar.³ Därmed börjar en ny

¹ Rom. 4: 3; Gal. 3: 6.

² Gal. 3: 7; Rom. 4: 11 f., 16 f.; 9: 6 ff.

³ Gal. 3: 17 ff.

epok, som räcker intill Kristus, i vilken löftet till Abraham omsider realiseras.¹ Lagens period var alltså endast ett provisorium, och dess signatur är rakt motsatt trosrättfärdighetens: förbannelse i stället för välsignelse, död i stället för liv, slaveri i stället för Guds barns frihet, trældom i stället för barnaskap.²

Lagens period är alltså en rent negativ period. Men icke desto mindre ville Gud den. Lagen har inte kommit in i strid mot Guds vilja utan i enlighet med Guds frälsningsplan. Den är av gudomligt ursprung, och den ger uttryck för Guds vilja. Den innehåller ingen förvrängning av Guds vilja. Paulus delar inte heller upp den i skilda avsnitt — t. ex. ceremonilag och sedelag — lagen är såsom sådan och i sin helhet uttryck för Guds vilja och förordnad av honom.

Enligt den i lagen gällande ordningen heter det nu, att »den som gör efter dessa stadgar, skall leva genom dem».³ Här är alltså en ordning enligt Guds vilja upprättad, som stadgar laggärningar och som utlovar liv åt dem, som fullgöra dessa gärningar. Med rätta kan man fråga: »Är då lagen emot Guds löften?» Om här utstakas en frälsningsväg, som är rakt motsatt trosrättfärdighetens, uppstår inte då en oöverbärlig motsats inom Guds uppenbarelse, upphäva inte lagen och löftet varandra? »Bort det! Om en lag hade blivit given, som kunde göra levande, då skulle rättfärdigheten verkligen komma av lagen. Men nu har skriften inneslutit alltsammans under synd, för att det som var utlovat skulle, av tro på Jesus Kristus, komma dem till del som tro» (Gal. 3: 21 f.). Lagens ordning med dess princip: liv genom lagens gärningar har ej upphävt löfterna, helt enkelt därför att dess resultat icke blev laggärningar och därigenom liv utan lagöverträdelse och därigenom förbannelse. Vad som faktiskt blivit resultatet är det, som formulerats i regeln: »förbannad vare var och en, som icke förbliver vid allt som är skrivet i lagens bok, och icke gör därefter» (Gal. 3: 10). Lagen har icke lett till rättfärdighet utan till överträdelse.

Detta var ej blott det faktiska resultatet. Det var också det avsedda resultatet. När lagen gavs, var det icke för att nu möjliggöra en annan frälsningsväg än den, som förebådades i Abrahams trosrättfärdighet. Det

¹ Gal. 3: 23 ff.

² T. ex. 2 Kor. 3: 7 ff.; Gal. 4: 3 ff.

³ Gal. 3: 12; Rom. 10: 5.

var i stället för att förbereda det fulla realiserandet av trosrättfärdigheten. Lagen gavs för överträdelsernas skull (Gal. 3: 19) — *för att* dessa skulle komma i dagen, som den svenska bibelöversättningen riktigt parafraserar. Lagen har kommit in, för att synden skulle överflöda (Rom. 5: 20). Hur detta går till, skildrar Paulus i Rom. 7. »Är lagen synd? Bort det! Men synden skulle jag icke ha lärt känna, om icke genom lagen; ty jag hade icke vetat av begärelsen, om icke lagen hade sagt: 'Du skall icke hava begärelse'. Men då nu synden fick tillfälle, uppväckte den genom budordet allt slags begärelse i mig. Ty utan lag är synden död» (Rom. 7: 7 f.; jfr även fortsättningen). Lagen har alltså ej skapat synden. Den fanns i världen före lagen alltsedan Adam. Men den aktualiseras genom lagen — liksom den också tillräknas som skuld, sedan lagen givits, därför att den nu har karaktären av lagöverträdelse.¹

Så har lagens verkan alltigenom varit negativ. Men icke desto mindre var det Guds vilja, att människan skulle leva under lagen, tills Kristus kom. Hon hölls i förvar under lagen som en arvinge, som inte har sin frihet utan står under uppfostrare och förmyndare intill den tid, fadern har bestämt (Gal. 3: 23 ff.; 4: 1 ff.). Det var alltså intet fel, att man före Kristus levde under lagen. Tvärtom. Men felet är att förbliva där, sedan nu den nya frälsningshistoriska epoken brutit in genom Kristus. Nu är det inte längre Guds vilja, att man skall bli kvar i lagens ordning, nu skall man ta emot rättfärdigheten från Gud. Nu hjälper det inte längre, att man nitälskar för Gud, om man gör det på lagens väg (Rom. 10: 2 f.). Nu blir det avfall att förbliva under lagen.

Så representerar det judiska religionssystemet för Paulus något föråldrat. Det har haft sin tid. Det var en tid av trældom och nöd, av död och förbannelse. Det var syndens epok i Guds frälsningshistoria trots all strävan efter rättfärdighet. Icke desto mindre var det en epok, som just sådan den var hörde med till Guds frälsningsplan. Men nu är den tiden över, nu är löftesuppfyllelsens tid, barnskapets, rättfärdighetens, väl-signelsens tid.

Så ser Paulus på judendomen, och det är denna hans syn, som synes judiska lärde så karikatyrmässig, att de betvivla, att Paulus fått en korrekt rabbinsk uppfostran, såsom NT säger. Den bild av judendomen, som

¹ Rom. 5: 13 f.; 3: 20; 4: 15.

Paulus tecknar, förefaller dem så uppenbart missvisande, att de inte kunna förklara den på något annat sätt än att Paulus som jude tillhört en annan krets än den ortodoxa fariseiska judendomen. Minst av allt kan han ha suttit vid den milde Gamaliels fötter, säger Kaufmann Kohler,¹ och Montefiore är inne på samma tankegång.²

Vad man framför allt opponerar mot är Pauli skildring av livet under lagen — hans tes, att lagen leder till synd, betecknar Kohler som sofisteri³ — och hans ignorering av judendomens nådeslära.

Att en jude måste opponera mot Pauli skildring av lagens betydelse och verkan, är tämligen självklart. För juden är lagen just motsatsen till det, som Paulus gör den till. Den är det nådemedel, som Gud skänkt Israel för att det skall kunna övervinna synden och komma i ett gott förhållande till Gud. Judendomen talar om den onda driften, som finns hos var människa och förleder henne till synd, men lagen är given som botemedel mot denna. Detta är den genomgående aspekten. Mest pregnant kommer den kanske fram i liknelsen om konungen, som gav sin son ett slag, så att sår uppstod, men sedan gav honom ett plåster på såret och sade till honom, att så länge plåstret fanns där, kunde han äta och dricka vad han ville och bada sig i kallt eller varmt vatten utan att ta skada, men om plåstret togs bort, skulle hans sår svullna och det hela ta en farlig vändning. Så har Gud skapat den onda driften, *ješer hū-raʿ*, men han har också givit lagen som ett botemedel däremot, och så länge Israel håller sig till lagen, skall den onda driften inte få någon makt med det.⁴ Tvärtemot att lagen skulle leda till synd är den därför ett effektivt botemedel mot synden.

När man skall tänka sig in i vad lagens centrala ställning betydde i judendomen, gör man väl i att ej först och främst fästa blicken på de många utvärtes bud och stadgar, som den innehöll. Den judiska religionen var full av yttre gärningar, som skulle göras eller underlåtas, och den var därför ständigt utsatt för frestelsen att fastna i det yttre. Men dess innersta signatur var lydnad, obetingad lydnad mot Gud. Denna

¹ K. Kohler, *The Origins of the Synagogue and the Church*, 1929, s. 261.

² C. G. Montefiore, *Judaism and St. Paul*, 1914. Jfr G. Lindeskog, *Claude G. Montefiore, Sv. Exeg. Årsb. V*, 1940, s. 295.

³ A. a. s. 263.

⁴ *Siphre Dt 11: 18 § 45 Friedm. 82 b/83 a*. Jfr E. Sjöberg, *Gott und die Sünder im palästinischen Judentum*, *BWANT IV: 27*, s. 153 not 1.

skulle manifesteras sig i att man iakttog de yttre buden. Men den var ändå inte något utvärtes. Inte för intet läste man dagligen i *Schema'*: »Du skall älska Herren din Gud av allt ditt hjärta och av all din själ och av all din kraft». Man visste, att Gud krävde lydnad i hjärtegrunden och att den fromhet, man egentligen skulle ha, skulle vara dikterad inte av fruktan för Gud utan av kärlek till honom. Judendomens tragik var visserligen från en synpunkt sett den, att ju allvarligare man tog det med fromheten, ju ivrigare man var att älska Gud av allt sitt hjärta, dess mer drevs man in i de utvärtes stadgarna. Den uppriktigaste och innerligaste fromheten skulle visa sig i dessa yttre ting. Men fromheten gick inte upp i det yttre fullgörandet av buden. Dess innersta väsen var lydnad i hjärtegrunden.¹

Vi se också, att när Paulus tar ställning till lagen, är det icke de utvärtes stadgarna däri, som han fäster sig vid. För honom står lagen som ett uttryck för Guds vilja; den kungör Guds bud och kräver lydnad för dem. När han tar ut exempel på vad lagen kräver, är det aldrig fråga om de utvärtes stadgarna. Skall man förstå Pauli förhållande till judendomen, bör man därför ej fästa sig vid att lagen innehåller många utvärtes bud jämte de etiska. Den synpunkten ignorerar Paulus. *Lagen står för honom som uppenbarare av Guds bud och av en religiös ordning, som bygger Gudsförhållandet på människans obetingade lydnad för Guds vilja.* Det är för honom det väsentliga.

I denna syn på lagen är han fullt ense med fariseismen. Det är den typiskt fariseiska uppfattningen, som han ger uttryck åt. Men i fråga om denna ordnings *möjligheter* har han en rakt motsatt uppfattning mot fariseismen.

När Paulus talar om att kännedom om synden kom genom lagen och att synden ej tillräknades, förr än lagen kom, rör han sig visserligen alltjämt med tankar, som voro fariseismen förtrogna. Den betoning av människans ansvar och medvetna vilja att lyda Gud, som är karakteristisk för denna, leder till att man betonar, att det är värre att överträda Guds vilja, sedan man fått befallning om den, än att göra det utan att ha fått någon befallning. I och med att lagen gavs, blev det också tillfälle till medveten lagöverträdelse. Den som har tagit lagen på sig, står under en

¹ Se härom E. Sjöberg, *Lag och sinnelag i rabbinisk judendom*, Sv. Teol. Kvartalskr., 1939, s. 203—227.

större förpliktelse, än den som ej gjort det, och straffas hårdare för överträdelse.¹

Därom är man ense med Paulus. Men skillnaden är, att judendomen räknar med möjligheten av laguppfyllelse i stället för lagöverträdelse. Lagen är icke en negativ förberedelse för en helt annan frälsningsväg, utan den är den slutgiltiga och definitiva frälsningsvägen. Ty människan kan lyda lagen. Tvärtemot att leda till synd, är den ett medel att få människan att lyda Gud. Den är icke bara given till liv — denna fariseiska tanken finna vi också hos Paulus (Rom. 7:10) — den ger också verkligen liv. *Den syndapessimism, som Paulus företräder, är så ojudisk som möjligt.* Judendomen är en typiskt optimistisk och rationell religion. Gudsgemenskapen vinnes genom lydnad för Gud, och denna lydnad kan människan prestera.

Så såg alltså teorien, judendomens teologiska uppfattning om dessa ting ut — och praktiken? Den var givetvis skiftande. Men de som togo det allvarligt med sin religion, sökte givetvis leva efter teorien, och gjorde det också. Den skildring av livet under lagen, som Paulus ger, är utan tvivel icke ett uttryck för det som den allvarligt fromme juden upplevde med lagen. Han led inte bankrutt på lagen. Tvärtom — han inrättade sitt liv efter lagen och tyckte, att det gick att leva så. Han hade också många gånger en obetingad kärlek till Gud, som hos somliga i förföljelsens tider beseglades med martyriet.

Å andra sidan kunde man visserligen inte vara säker. Rabbi Johanan ben Zakkai gråter, då han dör, därför att han inte vet, om hans goda eller hans onda gärningar överväga, och därför ej heller vet, vilket öde han skall få efter döden.² Men om den enskilda människan på det viset kunde komma i ovisshet om sitt eget öde, så tvivlade man dock aldrig på den principiella möjligheten att genom lydnad för Guds vilja förvärva det eviga livet och Guds välbehag.

När Paulus skildrar lagens syfte och effekt på annat vis, är denna skildring gjord utifrån hans kristna ståndpunkt. Hur mycket av egen erfarenhet från hans liv under lagen som ligger bakom, är ovisst. Man kan inte ta Rom. 7 som ett självbiografiskt dokument. Det »jag», som här möter, är inte individuellt utan generellt. Och Fil. 3:6 pekar i helt annan

¹ Jfr Sjöberg, Gott und die Sünder, s. 24 f. och Lag och sinnelag, s. 206.

² bBer. 28 b. Se vidare Sjöberg, Gott und die Sünder, s. 108 not 5.

riktning i fråga om Pauli liv som jude. Å andra sidan har man svårt att tro, att skildringen i Rom. 7 helt saknar verklighetsunderlag. Den psykologiska lag, som den opererar med, är ju en realitet, och man har svårt att tro, att skildringen i Rom. 7 är rent dogmatisk utan att Paulus själv varit med om något liknande. Men hur därmed än förhåller sig, måste man hålla i minnet, att skildringen är gjord av den kristne Paulus, utifrån den syn, som han som kristen kommit till. Det är den insikt, han som kristen har vunnit, som han ger uttryck åt, och vi veta mycket litet om hur mycket av egna erfarenheter från hans judiska tid, som den åter speglar.

Inför Kristus har han blivit radikalt övertygad om människans oförmåga att fylla lagen, och utifrån denna övertygelse skildrar han sedan livet under lagen. En jude kan lika litet godkänna denna skildring som Paulus själv skulle ha gjort det före sin omvändelse. Den som accepterar denna uppfattning av livet under lagen, har i och med detsamma upphört att vara jude. Här stå två motsatta åskådningar emot varandra, och de kunna icke försonas. *Judendomen är övertygad om människans förmåga att fylla Guds bud och går därför inte bankrutt på lagen. Paulus är övertygad om motsatsen och måste utifrån denna övertygelse teckna livet under lagen så negativt som han gör.*

Emellertid är judendomen inte så blind, att den inte också ser, att människor, även de bästa, falla i synd. Att ingen människa är fullkomlig, vet GT,¹ och judendomen delar helt denna syn. Därmed komma vi in på den andra punkten, där judendomen protesterar mot Pauli skildring av densamma: han hoppar över judendomens nådeslära.

Fariseismen känner fyra olika soningsmedel för synd: döden, lidanden, försoningsdagen jämte andra kultiska soningsmedel och omvändelsen. Av dessa är omvändelsen så tillvida det viktigaste, som det gäller som allmän regel, att de övriga äro verksamma endast i förbindelse med omvändelsen. Det är också tanken på omvändelsen och den därigenom vunna förlåtelsen som judiska lärde framför allt sakna hos Paulus. Vi hålla oss därför i fortsättningen bara till den.

Det är en inom teologien vanlig invändning mot judendomens omvändelselära, att omvändelsen här själv är en prestation, en sorts surrogat-

¹ Gen. 8: 21; 1 Kon. 8: 46; 2 Krön. 6: 36; Job 4: 17 ff.; 15: 14 ff.; 25: 4 f.; Ps. 130: 3; 143: 2; Ordspr. 20: 9; Pred. 7: 21.

rättfärdighet, som människan bjuder Gud i stället för den normala rättfärdighet, hon egentligen skulle ha presterat, och som Gud i sitt överseende accepterar. Förlåtelsen ges så på grund av denna surrogaträttfärdighet och blir så ytterst ej en akt av nåd utan av rättfärdighet.

Det är klart, att det med denna syn på förlåtelsen i judendomen ej är svårt att bemöta invändningen, att Paulus borde ha tagit hänsyn till judendomens nådes- och förlåtelselära. Emellertid är denna uppfattning av fariseismens syn på omvändelsen ohållbar. Den kan möjligen genomföras i fråga om den apokryfisk-pseudepigrafiska litteraturen. Men den är omöjlig att fasthålla, om man går till den rabbinska litteraturen. Där finns visserligen ställen, som göra omvändelsen till en förtjänstfull prestation. Ja, man kan gå så långt, att man säger, att judendomen alltid var utsatt för frestelsen att göra omvändelsen till en prestation. Men det grundläggande för den judiska synen är ej detta. Det grundläggande är uppfattningen av förlåtelsen som en akt av ren barmhärtighet. Människan lämnar sin synd och vänder om till Gud, och Gud tar emot henne och förlåter henne, inte därför att hans rättfärdighet genom människans omvändelse ändå i någon mån fått sitt — utan därför att han »trycker ned» rättfärdigheten med barmhärtigheten, därför att han ej handlar med henne enligt »rättfärdighetens mått» utan enligt »barmhärtighetens mått». Ty för den fariseiska gudsbilden är barmhärtigheten lika väsentlig som rättfärdigheten, och det är uteslutande hans barmhärtighet, som är verksam i förlåtelsen. Därför skall människan också vända sig blott till den. Så ha Mose och David gjort, och »om dessa, som kunde uppväga hela världen med sina goda gärningar, bad att Gud skulle skänka dem [förlåtelse] för intet, huru mycket mer skall den som bara är en av deras tusen gånger tusen och tiotusen gånger tiotusen lärjungar, endast be att Gud skall giva honom för intet».¹

Judendomen känner förlåtelsen för intet, och man kan förstå, att dess representanter sakna ett hänsynstagande härtill i Pauli skildring. Naturligtvis blir livet under lagen på ett helt annat vis möjliggjort, om omvändelsens och förlåtelsens möjlighet står öppen. Därför har också Gud skapat omvändelsen samtidigt som han skapade lagen.²

¹ Siphre Dt 3: 23 § 26 Friedm. 70 b. Jfr till frågan om judendomens omvändelsetro Sjöberg, Gott und die Sünder, s. 144—169 och s. 215—220.

² bNed. 39 b; bPes. 54 a; Tanh. B נשנ § 19 Bub. 17 b; Gen. R. 1: 1 Par. 1 Theod. 6.

Men ändå måste man säga, att omvändelsens och förlåtelsens möjlighet ej förändrar situationen för Paulus. Man behöver ej anta, att han varit obekant med den under sin judiska tid, ej heller att han medvetet ignorerat den för att få bakgrunden till sitt evangelium så mörk som möjligt. *Judendomens omvändelse hjälper för Paulus icke i något avseende upp situationen under lagen.*

Omvändelsen hör nämligen också så fattad, som den här i anslutning till de rabbinska skrifterna skisserats, med till lagreligionen. Den är visserligen icke själv en prestation parallell med andra laggärningar, men *den leder tillbaka till lagen.* Omvändelsen betyder icke lagreligionens upphävande, utan den betyder människans väg tillbaka till lagen. Förlåtelsen, som man får i omvändelsen, är visserligen en akt av Guds nåd och barmhärtighet allena. Men det nya liv, som förlåtelsen öppnar väg till, är ett liv under lagen. Det är till judendomens normala gudsförhållande, som syndaren återvänder, och dess signatur är: gudsgemenskap genom lydnad. Därför kan en farisé mycket väl förstå, att en publikan, som omvänder sig och lämnar sitt syndiga liv, kan få förlåtelse för intet av Gud. Men att denne publikan skall uppställas som ett exempel för fariséen — det var något horribelt. Vad han skulle omvända sig till, var ju i stället just ett liv sådant som fariséens, ett liv byggt på lydnaden för Gud, ett liv under lagen.

Det är klart, att Paulus inte kunde vara hjälpt med en sådan förlåtelse. En förlåtelse, som ledde tillbaka till ett liv under lagen, var med hans syn på lagen verkligen så betydelselös, att han icke behövde ta hänsyn till den. För honom var omvändelsen en omvändelse till tro på Kristi försoning, till ett gudsförhållande, som var från början till slut grundat på den oförtjänta rättfärdighet från Gud, som gavs genom tron på Kristus, och där livet efter Guds vilja framkom såsom »andens frukt» och icke var ett nytt försök att nu på andra sidan förlåtelsen upprätta en sin egen rättfärdighet.

Så stå judendom och paulinism emot varandra som två i grunden olika religionstyper. Motsättningen dem emellan är så radikal, som Paulus själv menar, och den kan ej minskas genom att man hänvisar till sidor av judendomen, som Paulus skulle ha förtigit och som skulle förändra situationen, om man toge hänsyn till dem. I en immanent teckning av judendomen själv vore det visserligen nödvändigt att ta med t. ex. just dess nådeslära för att bilden skulle bli fullständig och korrekt. När det däremot gäller

förhållandet mellan Paulus och judendomen, är denna lära utan avgörande betydelse. Vad Paulus finner i Kristus, kan icke på något sätt ersättas med judendomens förlåtelselära. Den radikala skillnaden mellan honom och judendomen kommer kanske allra mest tydligt till uttryck just i detta förhållande.

Denna skillnad beror på att Paulus och judendomen bygga på helt olika frälsningsfakta, som alltigenom präglar deras uppfattningar. För judendomen var frälsningsfaktum lagen och till den ledde också förlåtelsen tillbaka. För Paulus var frälsningsfaktum försoningen i Kristi död och uppståndelse. Därför är det gudsförhållande, som genom omvändelsen och förlåtelsen upprättas i de båda fallen, radikalt olika. Inom judendomen är frälsningsvägen: först förlåtelse och sedan ett liv, i vilket man grundar sitt barnskap hos Gud på den allt noggrannare uppfyllelsen av hans vilja. Låt vara att processen måste upprepas, då man på nytt bryter mot Guds vilja! Låt vara att lydnaden och den egna rättfärdigheten icke få föranleda förhävelse och högmod — människan skall vandra i ödmjukhet inför sin Gud! Gudsförhållandets villkor äro dock alltid dessa: först förlåtelse och sedan ett gudsförhållande grundat på människans lydnad. För Paulus heter frälsningsvägen: från nåd till nåd, först förlåtelse och sedan åter förlåtelse, ett gudsförhållande alltigenom bestämt av Guds oförskyllda nåd i Kristus med de goda gärningarna som resultat av barnskapet hos Gud, aldrig som grund därför.

Vi ha redan kallat judendomen rationell, och det torde vara obestridligt, att judendomens frälsningsväg ligger närmast till för människor och är den som de helst vilja gå. Man behöver bara reformera lagen och få en annan uppfattning om vad Gud vill, så ter sig den judiska uppfattningen acceptabel och »förnuftig».¹ Så länge människan tycker, att hon i stort sett kan fylla Guds krav, eller hoppas på att kunna komma att göra det, behöver hon ingen annan frälsningsväg. Men när det hoppet sviker inför den levande Gudens ansikte och Kristi krav, då vaknar förståelsen för den frälsningsväg, som Paulus tecknat.

¹ I kampen mot Paulus stå därför Rosenberg och judendomen på samma sida. Båda ta framför allt anstöt av »syndapessimismen» och försoningen. Skillnaden är bara den, att Rosenberg kallar detta anstötliga judiskt, medan judendomens representanter med rätta framhålla det ojudiska däri.

K Y R K A N O C H G U D S R I K E

AV KOMMINISTER BO GIERTZ, TORPA

För två år sedan hade teologiska fakulteten i Basel som prisuppgift uppsatt ämnet: »Ekklesia und Polis im Neuen Testament und in der alten Kirche». Uppgiften var, som en underrubrik upplyste, tillika tänkt som en uppgörelse med den produktive romersk-katolske professorn och exegeten Erik Petersons starkt traditionalistiskt och patristiskt färgade kyrkobegrepp, som tydligen väckt en del irritation i det reformerta Schweiz. Första priset tillerkändes en ung pastor Werner Bieder, vilken senare omarbetat sin tävlingsskrift till en inauguraldissertation, vilken 1941 utkommit i tryck.¹

Boken utgör ingen angenäm läsning. Författaren besjålas av en brinnande ambition att skriva väl så djupsinnigt som någon dialektisk professor. Arbetar man sig igenom den onödigt krångliga framställningen, finner man emellertid, att den tar ett högst målmedvetet och bestämt grepp i den härva av aktuella frågor, som hänga samman med kyrkobegreppet. Då därvid även ett problem blir utförligt behandlat, som här hemma ständigt gjort sig påmint under diskussionen om kyrkobegreppet, förtjänar boken att uppmärksammas.

Det gäller alltså förhållandet mellan begreppen *Ekklesia*, Kyrkan (eller församlingen, som Bieder skulle säga) och *Polis*, det vill säga den himmelska staden, Gudsriket i dess eskatologiska övervärldslighet.

Bieders huvudentention är mycket klar: det gäller att konsekvent och utan avtrubbning upprätthålla den fundamentala väsenskillnaden mellan Kyrkan och Guds Rike. De inbördes relationer, som även han erkänner dem emellan, få icke förminska den oändliga distansen.

Ekklesia är församlingen, »die von Gott versammelte Menschenschar der an Jesus Christus glaubenden Menschen in diesem Aeon» (sid. 2). Dess

¹ Werner Bieder: *Ekklesia und Polis im Neuen Testament und in der Alten Kirche, zugleich eine Auseinandersetzung mit Erik Petersons Kirchenbegriff*, 186 sid., Zwingli-Verlag, Zürich.

väsen uttömmes helt och hållet med denna definition. Kyrkan är alltigenom en mänskligt-personlig storhet, en summa nu levande varelser, helt begränsade till den nu bestående tidsåldern.

Polis åter är Gudsriket i dess eskatologiska härlighet, det nya Jerusalem, den tillkommande värld, som Gud en gång kommer att uppenbara, men som i detta nu ligger helt bortom gränserna för vår empiriska verklighet och endast kan bli föremål för tro, och väl att märka tro i betydelsen av hopp och längtan men icke i betydelsen av gemenskap.

Denna djupa väsensskillnad mellan Gudsriket och Kyrkan kan enligt Bieder preciseras i en rad punkter av vilka följande äro de viktigaste:

1. Ekklesian består av människor och endast av människor. Guds polis är däremot något mera än sina medlemmar. Det är en institution. Liksom redan det jordiska Jerusalem var något mer än sina innevånare och fick sin helighet av templet, så får det himmelska Jerusalem sin karaktär av Kristus och äger bestånd oberoende av de människor, som upptagas däri.

2. Ekklesian är stiftad av Jesus; den har blivit till under hans jordeliv. Det himmelska Jerusalem åter är just såsom *Guds Rike* utan begynnelse och utan ände.

3. Ekklesian är temporär, en församling av främlingar på väg mot ett icke uppnått mål. »Nicht die Ewigkeit füllt die Ekklesia aus, sondern die Zeit der Paroikie» (sid. 14). Det himmelska Jerusalem åter är den tillkommande staden med de fasta grundvalarna, och den förbliver.

4. Ekklesian är lidande, hon är *militans et pressa*, endast Guds polis är och måste vara *triumphans*. »Die Ekklesia ist von Haus aus eine Ekklesia des Kreuzes . . . Wohl wird die Polis, die Herrschaft des Herrn, von diesem Aeon aus weiter und weiter angegriffen, aber die Ekklesia hat die Schläge zu empfangen, die der Polis gelten» (sid. 16 f.).

5. Ekklesian är synlig. »Die Redeweise von der unsichtbaren Kirche ist aufzugeben. An ihre Stelle hat die unsichtbare Polis zu treten» (sid. 17).

6. »Die Ekklesia nimmt einmal ein Ende» (sid. 25). När Gudsriket kommer i sin fullkomliga gestalt, upphör Kyrkan.

Så långt Bieder. En kritisk granskning av denna mycket konsekventa kyrkosyn kan kanske bäst sammanfattas i sex mottelser, var för sig motsvarande en av de nyss uppräknade punkterna.

1. Liksom Gudsriket konstitueras av *Kristus*, icke av sina medlemmar, så konstitueras också Kyrkan helt och hållet av Kristus. Kyrkan är en verklighet, som består före sina medlemmar. De kristna bilda icke Kyrkan, de upptagas i henne. Kyrkan är alltså detsamma som det himmelska Jerusalem, med den viktiga skillnaden, att Kyrkan betyder den slutliga fullkomningen i en ny tidsålder av det Kristusherravälde, som i Kyrkan framträder redan i denna tidsålder på ett fördolt sätt, i yttre ringhetsgestalt — alldeles som Kristi mandosammansammelse innebär att hela Guds fullhet uppenbarar sig på ett fördolt sätt, i mänsklig tjänaregestalt, märkbar endast för tron. Det liv, som Kyrkan förmedlar, är alldeles samma liv, som uppfyller Gudsriket: det är delaktighet av Guds fullhet i Jesus Kristus.

Därför heter det i Ef. 2: 6 att Gud »har uppväckt oss med honom och satt oss med honom i den himmelska världen, i Kristus Jesus». Kol. 1: 13 säger på samma sätt, att »han har frälst oss från mörkrets välde och försatt oss i sin älskade Sons Rike (basileia)». I sådana tankegångar betraktas uppenbarligen Kyrkan som Gudsrikets jordiska förgård. Alldeles samma grundsyn återfinnes i Hebr. 12. Att bli en kristen kallas här att »komma till en högtidsskara (panegyris) och *ekkelesia* av förstfödda söner, som äro uppskrivna i himmelen» och samtidigt att komma till »Sions berg och den levande Gudens polis, det himmelska Jerusalem». Bieder gör sig nu stor möda att hävda, att »ekkelesia» här icke kan betyda Kyrkan utan endast är en omskrivning för Gudsriket, och att de »förstfödda sönerna» alltså icke äro Kyrkans medlemmar utan den himmelska stadens innevärdare. Man kan betvivla detta redan av den orsaken, att i samma vers de döda omnämnes såsom »fullkomnade rättfärdigas andar» och tydligtvis skiljas från »de förstfödda sönerna», varmed väl förmodligen avses Kyrkans äldsta och först döpta medlemmar (jfr Rom. 16: 5). Att det på detta ställe icke drages någon skarp gräns mellan Gudsriket och Kyrkan blir i varje fall uppenbart, om man ger akt på sammanhanget. Här ställes nämligen det gamla lagförbundet på Sinai i motsats till det nya nådeförbundet i Kristus. »I haven icke kommit till ett berg, som man kan taga på, ett som brann i eld . . . Nej, I haven kommit till Sions berg» etc. Motsvarigheten till det gamla Gudsfolket Israel med dess lag, dess omskärelse och påskalamm, är nu enligt samstämmig urkristen uppfattning Kyrkan med sina nådemedel. Vad hebreerbrevet här ställer som

motsvarighet till det gammaltestamentliga Sinai och det gamla förbundet, avser uppenbarligen Kyrkan. Det heter ju också: *I haven kommit till* (proselelythate). Det är icke fråga om ett tillkommande rike, som man endast kan vänta på, utan om verkligheter, med vilka man redan nått kontakt. Det är nu utomordentligt typiskt, att detta, som man fått kontakt med, sammanfattas i en rad uttryck, som både inrymma det närvarande och det tillkommande, det, som tillhör Kyrkan, och det, som tillhör Gudsriket, allt i en oupplöslig förening. Sålunda talas det både om »det himmelska Jerusalem» och om Ekklesian, både om sönerna, som ännu blott äro uppskrivna i himmelen, och om de andar, som redan äro fullkomnade, både om stänkelseblodet, som redan nu renar hjärta och samvete (Hebr. 9: 14, 10: 22), och om den domare, som en gång skall fälla sin dom över levande och döda. Så bilda Gudsriket och Kyrkan en organisk helhet. Har man väl kommit till Kyrkan är kontakten slutet med hela den nya världen. Den avgörande gränslinjen betecknas icke av döden och uppståndelsen, genom vilka man passerar tröskeln till en ny tidsålder, utan av dopet, i vilket man dör och uppstår med Kristus och passerar gränsen mellan världen och Kyrkan-Gudsriket. När Bieder för att markera olikheten mellan det objektiva Gudsriket och den rent mänskligt-personliga församlingen säger: »Wohl fasst die Polis Gottes auch Menschen in sich, aber es sind erlöste Menschen, die auferweckt sind aus dem Tode, Menschen, wie sie gerade die Ekklesia nicht kennt» (sid. 12), så är detta raka motsatsen till Nya Testamentets paradoxalt djärva grundsyn, som finner sin tillspetsning i trossatsen, att Gud redan *har uppväckt* oss med Kristus och satt oss med honom i den himmelska världen, d. v. s. att pånyttfödelsen innebär den reella delaktigheten i Kristi uppståndelseliv och föreningen med den Herre, som är uppstånden och icke mera dör. Visserligen är detta nya liv »fördolt med Kristus i Gud», men det är lika fullt en realitet, samma realitet som utgör hela Gudsrikets innehåll, nämligen »*Kristus i eder, vårt härlighets hopp*» (Kol. 1: 27).

Därmed är nu också sagt, varför Kyrkan på alldeles samma sätt som Gudsriket måste betraktas såsom något förmer än en summa av återlösta människor.¹ Båda utgöras de i första hand av Återlösaren själv och den av honom förvärvade nåden. I den meningen är det fullt riktigt att kalla

¹ Detta bekräftas ytterligare av symboliken i Uppenbarelsebokens 12:te kapitel, där Kyrkan i kvinnans gestalt tecknas som en storhet vid sidan av sin »säd», d. v. s. de

Kyrkan en nådesanstalt. Det är lika riktigt att säga, att Kyrkan är syndernas förlåtelse. Men tryggast gentemot alla omtolkningar i riktning mot falsk institutionalism eller psykologiserande subjektivism är det att stanna vid det bibliska uttrycket: Kyrkan är Kristi kropp, uppfylld av all hans fullhet.

2. Både Kyrkan och Guds Rike ingå i Guds eviga frälsningsplan och äro delar av samma frälsningsdrama. Gudsriket är fullkomningen, motsvarigheten till Kristi upphöjelse. Ekklesian är den jordiska begynnelsen av detta verk, motsvarigheten till inkarnationen och Kristi uppenbarelse i historien. Men liksom Kristus efter sin mandomsanammelse aldrig i evighet upphör att vara sann människa, så skall även Kyrkan i Gudsrikets fullkomning icke upphöra att vara den Kyrka, som redan här på jorden bekände Kristi namn.

När Bieder gör gällande, att Kyrkan är *stiftad* i tiden, medan det himmelska Jerusalem kan kallas preexistent »indem die Praeexistenz der Polis in der Praeexistenz Jesu Christi als des Messias begründet wird», så är att svara, att av alldeles samma skäl kan Kyrkan kallas preexistent. Hon är ju Kristi kropp, uppfylld av honom, som uppfyller allt i alla (Ef. 1:23). Och han, som »är huvudet för kroppen» är samtidigt »till före allt annat» (Kol. 1:17). Kyrkan vilar på det »beslut, som han efter sitt behag hade fattat inom sig själv, om en ordning, som i tidernas fullbordan skulle komma till stånd ... 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. Så skulle vi, hans härlighet till pris, vara de, som i *Kristus redan i förväg hava ägt ett hopp*» (Ef. 1:9 ff.). Både Kyrkan och medlemskapet i henne bero alltså på en gudomlig förutbestämmelse, och i Kyrkan uppenbaras ett liv — nämligen Kristi eget liv och hans fullhet — som är av evighet. Kyrkan och Guds Rike äro därför på alldeles samma sätt förankrade i Kristus, de äro ingenting annat än den nya existens, som möjliggöres genom återlösningen i honom, de äro

kristna, »de som hålla Guds bud och hava Jesu vittnesbörd». Säsom Åke V. Ström påpekat, följer också härav, att Kyrkan är något förmer än summan av sina medlemmar. — Det förtjänar också påpekas, att kyrkan här är modern, på samma sätt som det himmelska Jerusalem är det i Gal. 4. Det är åter ett exempel på att Ekklesia och Polis i Nya Testamentet icke äro väsensskilda, utan stå i principiellt likartat förhållande till människorna. För Bieder är det naturligtvis endast Polis, som kan komma ifråga som de kristnas »moder», aldrig Ekklesian (sid. 4).

syndernas förlåtelse, liv och salighet. I Kristus är denna frälsning förverkligad på bägge sidor om gränslinjen mellan de två tidsåldrarna. I det himmelska Jerusalems gestalt bidar frälsningsriket sin slutliga uppenbarelse, i Kyrkans gestalt träder det redan nu in i den fallna världen.

Hur långt Nya Testamentet är från tanken på att Kyrkan skulle vara något slags sammanslutning, som bildats av Jesus för att omfatta hans lärjungar, visas åskådligt av det redan anförda 12:te kapitlet i Uppenbarelsboken, där kvinnan-Kyrkan framställs såsom *Kristi moder*. Detta lär väl endast kunna innebära, att det Israel, varur Kristus framgått, redan är en del av Kyrkan. Den gammaltestamentliga qahalen med sina löften och institutioner förverkligar första ledet i det frälsningsrådslut, som sedan fullföljes i det nya Israel och slutligen i Gudsriket. Kyrkan har alltså redan före Frälsarens födelse uppenbarats som en empirisk verklighet i tiden.

3. Ehuru Kyrkan, så länge denna tidsålder består, lever i ett främlingskap, förmedlar hon dock redan här och nu del i Gudsriket.

Redan vad som nyss blivit sagt, visar att det icke är riktigt att beskriva Kyrkans existens uteslutande som en vandring mot ett icke hunnet mål och ett bidande efter en icke vunnen frälsning. Det är visserligen sant, att så snart blicken riktas mot omvärlden, måste Kyrkan känna sig som en gäst och främling, som icke här har någon varaktig stad utan lever bland de ting, som förgås. Men så snart blicken riktas mot nådens medel, vet Kyrkan, att Ordet redan nu föder till nytt liv, att dopet inlemmar i Kristus och därmed i en ny värld, och att brödet, som brytes, är gemenskap med Kristi kropp. Lika sant som det är, att vi äro borta från Herren, så länge vi äro hemma i kroppen (1 Kor. 5:6), lika visst är det, att en kristen kan få smaka den tillkommande tidsålderns krafter (Hebr. 6:5), eftersom de verka i Kyrkan. Om någon är i Kristus, så är han en ny skapelse, delaktig i den nya aionen, lika visst som Kristus efter sin uppståndelse ingått i den såsom förstlingen från de döda.

Nu kan visserligen även Bieder medge, att Gudsriket kan vara närvarande i Ordet och Anden, men för att kunna upprätthålla ett konsekvent »Auseinandertreten von Ekklesia und Reich Gottes» låter han Ordet och Anden bli fristående makter, som så att säga operera på egen hand, visserligen inom den yttre ramen av Ekklesian men dock väsensskilda från henne. En sådan konstruktion torde vara ganska ohållbar inför Nya

Testamentets samlade vittnesbörd. Andens inneboende just i Ekklesian är en nytestamentlig kardinallära.¹ Ekklesian blir Guds redskap just genom att utrustas med Anden (Acta 1), Anden undfås i dopet (Tit. 3: 5, 1 Kor. 12: 13), Anden är förstlingsgåvan, underpanten som borgar för att delaktigheten i Kyrkan verkligen är delaktighet i Gudsriket. På samma sätt är Ordet icke blott en stämman, som ljuder ovanifrån, från en annan värld, utan också en paratheke, ett depositum (1 Tim. 6: 20, 2 Tim. 1: 12, 14), som blivit Kyrkan betrott till förvaltning.

Men om nu Ordet och Anden, liksom Kristus själv, höra till Kyrkans grundvalar, är det uppenbart, att hennes väsen icke kan beskrivas *enbart* som en vandring mot ett fjärran mål, vilket låter sig gripas endast i tron på Guds löften. Tron innebär också en faktisk gemenskap med Kristus i nådens medel. I honom bor Gudomens hela fullhet lekamligen, och i honom *haven I blivit delaktiga* av den fullheten (Kol. 2: 9 f.).

4. Kyrkan är på jorden alltid *militans*, såsom sådan är hon ofta *pressa*. Men hon är också *patiens quia aeterna* och *iubilans*. Till slut blir hon i den nya aionen helt och hållet *triumphans*.

Man får icke heller här draga gränsen för skarp mellan Gudsriket i dess slutliga fullkomning och i dess uppenbarelse i den nuvarande tidsåldern. Den tillkommande världens krafter äro redan nu verksamma. Kristusgemenskapen i Kyrkan är *både* lidandesgemenskap och härlighetsgemenskap. »Ty såsom Kristuslidanden till överflöd komma över oss, så kommer ock genom Kristus tröst till oss i överflödande mått» (2 Kor. 1: 5). Från den omgivande världen slå ständigt nya vågor av förföljelse in över Kyrkan, men från det tillkommande Kristusriket flöda lika oavslåligt strömmar av parrhesia och kauchesis, av den gudomliga frimodigheten och det heliga övermodet, ned över henne. Så berömmar hon sig till och med av sina lidanden (Rom. 5: 3), i hoppet fröjdar hon sig med utsäglig och härlig glädje (1 Petr. 1: 8). Redan här i sin fattigdom äga lärjungarna, vad många profeter och rättfärdiga män åstundat att skåda men dock aldrig fått se (Matt. 13: 16 f.). Kyrkans Herre skänker den frid, som

¹ Drastiskt säger Lietzmann (Geschichte der Alten Kirche, I, sid. 118): »Wer Christ wird, empfängt den Geist und hat somit in voller Realität teil an dem erhöhten Herrn... Wer Christ wird, tritt damit in diese mystische Gemeinschaft des Pneuma, er ist tatsächlich 'in Christus' wie in einem himmlischen Fluidum.»

världen icke kan giva (Joh. 14: 27) och den glädje, som ingen kan taga ifrån henne (Joh. 16: 22). Redan på jorden få lärjungarna *mitt under förföljelser* hundrafalt igen vad de försakat (Mark. 10: 30), de äro utblottade på allt, men likväl ägande allt. Guds fullhet bor i Kristus och Kristi fullhet i Kyrkan — redan den sanningen utesluter varje tanke på att Kyrkan i denna tidsålder skulle vara *enbart* lidande. Hon är icke endast en *ecclesia crucis* utan samtidigt en *ecclesia gloriæ*, bådadera därför att hon är *ecclesia Christi*.

På denna punkt finnes alltså icke heller någon absolut väsensskillnad mellan Kyrkan och Guds Rike. Olikheten betingas här som på varje annan punkt av att Kyrkan är Gudsrikets uppenbarelse i denna syndens och dödens värld. Ondskans hugg, som måttas mot Gudsriket, äro, tvärtemot vad Bieder menar, måttade åt alldeles rätt håll, när de falla på Kyrkan. Kyrkan är Gudsrikets yttersta position, den enda som kan nås inom denna tidsålders gränser.

5. Kyrkan är synlig så långt hon framträder i denna världen. Men hon företräder här ett osynligt rike, som icke är av denna världen.

Bieder menar i sin ovan refererade tes, att Ekklesian alltid måste vara synlig, därför att hon alltid är identisk med ett visst antal levande människor, som tro på Jesus. I denna människoskara verkar sedan det osynliga Gudsriket. »Es stehen einander gegenüber: dem sichtbaren Wählen der Ekklesia das unsichtbare Ernennen des heiligen Geistes, dem sichtbaren Weiden des Apostels und der Presbyter das unsichtbare Weiden des guten Hirten» (sid. 18 f.). Alltså skulle man i det, som vi vanligen kalla »kyrkan», ha att göra med två moment: *dels* det konkret-synliga, som är församlingen = de troende människorna, *dels* det osynliga, »rent andliga», som innebär ett Guds översinnliga verk och en uppenbarelse av en ny tidsålder. Tankegången är alldeles densamma, som när Bieder skiljer Ordet och Anden från Kyrkan och förbehåller dem åt Guds Polis. En sådan distinktion torde vara fullkomligt främmande för Nya Testamentet. Just därför att Kyrkan och Gudsriket där fattas som organiskt förenade, kan det konkreta kyrkolivet fattas som ett liv i Anden. När apostlarna utvälja presbyterer åt församlingarna (Apg. 14: 23 etc.), så äro de *just därför* insatta av Anden (Apg. 20: 28), eftersom apostlarnas handpåläggning verkligen är gjord i Andens fullmakt (2 Tim. 1: 6, Apg. 8: 17 f.). På samma sätt äro apostlarnas herdegärning ett *medel* för Jesu egen

herdevård, icke blott en synlig parallellföreteelse till den, och detta i kraft av Jesu uppdrag och fullmakt (Luk. 10: 16, Joh. 20: 23, 21: 16 etc.).

Att Kyrkan är synlig, betyder alltså icke blott, att hon omfattar ett visst antal empiriska människor, utan först och främst att hon förvaltar synliga sakrament, förkunnar ett hörbart ord och är utrustad med ett yttre predikoämbete. I allt detta är Gudsriket konkret närvarande, mitt i den synliga världen, alldeles som det en gång var närvarande i Jesu gestalt. I båda fallen är närvaron på en gång uppenbar (så att den kan förnimmas med syn och hörsel) och fördold (så att man kan med seende ögon intet se och med hörande öron intet förnimma). I denna dubbelhet ligger Gudsrikets hemlighet, som gör att människorna både inför Jesus och inför hans Kyrka delas i sådana som tro och sådana som förkasta Guds stora tillbud.

6. Kyrkan är såsom Kristi kropp oförgänglig. Endast den yttre gestalt, med vilken hon framträder i den nuvarande aionen, skall förgås med den.

Även om man som Bieder i Kyrkan endast ser en summa individer, är det gåtfullt, hur man kan säga, att hon skall upphöra. Var och en av dessa individer skall ju »leva, om han än dör». I själva verket tyckes Bieder här (sid. 25 f.) i sin motivering överge sitt rent personella kyrko-begrepp och med Ekklesian mena församlingens gemenskapsliv, formerna för hennes gudstjänster o. s. v. Att det himmelska Jerusalem icke äger något tempel, är nämligen för honom beviset för att Ekklesian då upphört att existera.

Nu är det ju klart, att den nya aionens inbrott enligt nytestamentlig åskådning betyder en upplösning av den gamla aionens alla livsformer. »Efter uppståndelsen från de döda taga män sig icke hustrur, ej heller givas hustrur åt män». Men det är en lika klart nytestamentlig åskådning, att just samma människor, som här på jorden i Kyrkan tillbådo Kristus som sin Kyrios, i den nya aionen skola fortsätta livet i gemenskap med honom och med varandra inbördes. Och detta liv skall även där taga en gestalt, som Nya Testamentet uttrycker med bilder lånade från den jordiska gudstjänsten: sakramental bordsgemenskap, lovsång, böner och rökelse. Därför kunna redan nu den jordiska martyrkyrkans böner förenas till ett med den himmelska församlingens tillbedjan (Upp. 8: 3). Det råder dem emellan väsensgemenskap, icke radikal olikhet.

Den grundsyn på förhållandet mellan Kyrkan och Guds Rike, som

här i korthet skisserats, kan till slut sammanfattas i en tes, som nyligen uppställt av Hjalmar Lindroth¹: *Kristendomen-kyrkan betecknar inbrytandet av en ny tidsålder i världen*. Kyrkan är med andra ord det eskatologiska Gudsriket, sådant det uppenbarar sig i denna syndens och dödens värld.

Nu är det mycket tydligt, vilka motiv som drivit Bieder att konstruera den skarpa motsatsen mellan Ekklesia och Polis. Först och främst är det månheten om den reformerta satsen: *finitum non capax infiniti*. Den bibliskt-eskatologiska motsättningen mellan denna tidsåldern och den tillkommande förvandlas därför i en filosofiskt-abstrakt motsättning mellan ändligt och oändligt. Denna senare motsättning är absolut. Den bibliska motsättningen mellan den första skapelsen, som är fallen i synd, och den andra, som Gud skall upprätta genom ett nytt skapelseunder, är däremot icke absolut. Eftersom Gud är bådas herre, kan han när han vill ingripa nyskapande redan i den gamla aionen. Så skjutas de båda världarna in i varandra. Inkarnationen är ett sådant ingripande. Nya födelsen är ett annat. Genom båda stiger Gudsriket, som är Guds suveränt nyskapande herravälde, in i den fallna världen. De gamla formerna sprängas icke sönder, men under deras yta arbeta redan Gudsrikets makter. »Om det är med Guds finger, som jag driver ut de onda andarna, så har ju Guds Rike kommit till eder» (Luk. 11: 20).

Det andra motivet, som drivit Bieder att med all makt söka bryta isär Kyrkan och Gudsriket, är en i och för sig alldeles befogad fruktan, att Kyrkan skall bli ett slags självständig hypostas av gudomen, en frälsarmakt vid sidan av Kristus eller rentav över Kristus. Han är mycket vaken för alla tendenser hos kyrkofäderna i den vägen. Faran är också uppenbar: får Kyrkan bli en frälsningsfaktor, som kan lita till egna resurser, så att helgonens helighet, änglarnas renhet, martyrernas blod eller sakramentens bruk på något vis inkräktar på Jesu rättfärdighet och förtjänst såsom den enda salighetsgrunden, så öppnas automatiskt dörrarna för gärningsläran. Denna fara, som faktiskt finnes, kan emellertid aldrig motverkas genom att man avkläder Kyrkan de egenskaper, hon faktiskt äger enligt nytestamentlig åskådning, och gör henne till en rent personligt-mänsklig instans. Då styr man från Scylla rakt på Charybdis. *Ty när man vill*

¹ Den evangeliska Kyrkotanken, Vår Lösen 1941, nr 3, sid. 105.

skydda Kyrkan från självförhävelse genom att konsekvent låta henne vara detsamma som hennes medlemmar, så tvingas man ju att söka det, som gör kyrkan till Kyrka, just hos de troende människorna. Det som skiljer Kyrkan från världen blir då lätt åter något, som vi människor gjort eller upplevat. Därmed öppnas porten åter på vid gavel för en mänsklig självförtröstan, som grundar sin tros visshet på vissa egna religiösa eller moraliska kvaliteter snarare än på Jesu försoningsverk. Just en del sekter, som vuxit fram på reformert mark och redan från början fått dragas med ett förkrympt kyrkobergrepp, kunna lämna rikhaltiga exempel på den saken.

Endast ett oavkortat nytestamentligt budskap, som fasthåller hela det eskatologiska perspektivet och hela frälsningsbudskapet om Kristi död och uppståndelse, samtidigt som det utan avknappning vågar bekänna de nytestamentliga kyrkotankarna, har till slut någon utsikt att finna den smala vägen mellan dött formväsen och lika dödande formlöshet, mellan hyperevangeliskt nådemissbruk och underevangelisk gärningslära.

KYRKOMÖTET OCH TROSBEKÄNNELSEN

EN ÅTERBLICK OCH EN FRAMSYN

AV LEKTOR JOHANNES LJUNGHOF, UPPSALA

Kyrkomötets beslut att i den apostoliska trosbekännelsen bibehålla uttrycket »avlad av den Helige Ande» såsom översättning av det latinska originalets »conceptus de spiritu sancto» hälsades givetvis med uppriktig glädje i de kretsar, där man föreställt sig, att bekännelsens innehåll i en viktig punkt skulle gå förlorat genom en ändring av nämnda uttryck. Men lika säkert är, att beslutet väckt stor förstämning hos alla, som gärna velat se en uppenbart felaktig, sakligt missvisande och religiöst anstötlig punkt i vår svenska översättning av trosbekännelsen vederbörligen rättad.

Vad saken gäller, torde vid det här laget kunna anses för alla till fullo ådagalagt genom professor Fridrichsens promemoria till beredningsutskottet vid 1938 års kyrkomöte, beredningsutskottets betänkanden vid 1938 och 1941 års kyrkomöten samt professor Lindroths grundligt utredande artikel »Conceptus de spiritu sancto» i senaste numret av Svensk Teologisk Kvartalskrift (1941, nr 4). Fakta äro i korthet följande:

1) »Conceptus» har först på 300-talet upptagits i Apostolicum. I den äldre form av Apostolicum, som användes i Rom från senare hälften av 100-talet, det s. k. Romanum, saknas »conceptus». Texten där lyder: »qui natus est de spiritu sancto et Maria virgine» (vilken är född av den Helige Ande och jungfrun Maria).

2) Genom tillägget av »conceptus» får bekännelsen inte något nytt innehåll, som inte förut ingår i »natus» (född). Sistnämnda uttryck omsluter nämligen enligt antik uppfattning både det nya livets uppkomst hos modern (conceptio) och dess avskiljande från modern (partus). De två participen »conceptus» och »natus» utgöra därför i trosbekännelsen en oskiljaktig enhet och bilda tillsammans den tredje artikeln i den tolvledade bekännelsen.

3) Ordet »conceptus» ser tillblivelsen närmast från moderns synpunkt och återgives därför fullt riktigt i den tyska översättningen med »empfangen» samt i den danska och norska med »undfangen».

4) Jesu övernaturliga födelse »de spiritu sancto» är i Apostolicum liksom i Nya testamentet helt främmande för den antika mytologiens krasst naturalistiska föreställningar. Genom tron på Guds löftesord var det som Maria blev havande och inte på något annat sätt, framhåller Augustinus. Detsamma säga också andra kyrkolärare från den tid, då »conceptus» gör sitt inträde i trosbekännelsen. (Se Lindroth, a. a. sid. 291 f.)

5) Det svenska ordet »avlad» betyder ursprungligen ungefär detsamma som det latinska »conceptus» och det gammalsvenska »undfängen». Sedermera har ordet så gott som uteslutande blivit förknippat med tanken på faderns alstrande aktivitet. Och i våra dar har det fått en så profan innebörd, att det måste anses synnerligen olämpligt som uttryck för den höga verklighet det i trosbekännelsen är tal om. Långt ifrån att utestänga krasst mytologiska associationer öppnar det i stället dörrarna på vid gavel för dem och blir därigenom sakligt missvisande, ja direkt anstötligt i religiöst avseende.

I denna situation ha olika förslag till återgivande av grundtextens »conceptus de spiritu sancto» framkommit. Och även om alla ändringsförslag nu avvisats av kyrkomötet, torde en granskning av de viktigaste dock kunna vara av ett visst intresse.

1) »*Kommen av den Helige Ande*». Förslaget blev först framställt av professor Fridrichsen och sedan »om ock med stor tvekan» upptaget av biskop Andræ i hans överarbetning av ärkebiskop Eidems handboks-förslag. Beredningsutskottet vid 1941 års kyrkomöte ansåg formuleringen »alltför allmänt och vagt hållen». Den kunde också, menade man, lätt framkalla intrycket att man ville kringgå en svårighet. Det kan inte heller bestridas, att den framställer Guds stora undergärning vid Jesu födelse alltför opersonligt och färglöst, nästan som något tillfälligt och slumpartat. För att nu inte tala om vissa olämpliga associationer, som skulle kunna inställa sig särskilt för en biolog eller lantbrukare i denna tiden.

2) »*Genom den Helige Andes kraft född av jungfrun Maria*». Förslaget först framställt av biskop Aulén i beredningsutskottet vid 1938 års kyrkomöte, därefter upptaget som utskottets eget förslag och nu även vid 1941 års kyrkomöte omnämnt med stort erkännande i beredningsutskottets betänkande. Som dess styrka framhålles särskilt dess bibliska förankring (Luk. 1: 35) och dess nära överensstämmelse med Apostolicums äldre text. Vad man anmärker är egentligen endast, att det lämnar själva ordet »conceptus» ööversatt, även om den sakliga troheten i översättningen ej därigenom förminskas. Beredningsutskottets reservanter påpeka därjämte, att »själva conceptio-tanken icke kommer till direkt uttryck». Och man skulle kunna tillägga: den Helige Andes verksamhet kan här tyckas begränsad till hjälp och bistånd vid själva födelsen. I förbigående må till sist framhållas det anmärkningsvärda i att beredningsutskottet här alltjämt återger Apostolicums äldre text oriktigt. Redan i Svensk Kyrkotidning för den 31 juli påpekades det fel, som här synes ha insmugit sig i professor Fridrichsens promemoria till beredningsutskottet vid 1938 års kyrkomöte. Och detta fel har sedan ytterligare påtalats av professor Lindroth i hans ovannämnda artikel i senaste numret av Svensk Teologisk Kvartalskrift (sid. 293, not 81). Den av professor Fridrichsen och 1941 års beredningsutskott återgivna texten »qui natus est de spiritu sancto ex Maria virgine» återfinnes visserligen som en tidig variant. Men den vanligaste texten i Rom synes ända sen mitten av 100-talet ha varit »qui natus est de spiritu sancto et Maria virgine» (jfr von Engeström: De två vägarna sid. 19 ff.). Och Roms text är sannolikt äldst.

3) Mot det från Lunds teologiska fakultet utgångna förslaget »*vilken tagit mandom genom den Helige Ande*» anmärker beredningsutskottet, att det visserligen ansluter sig till den s. k. »nicenska» trosbekännelsen, men att de olika bekännelsernas formuleringar helst böra vara fristående i förhållande till varandra och att inte heller denna formulering kan betecknas som en direkt översättning av »conceptus».

4) I sistnämnda avseende anser beredningsutskottet formuleringen »*vilken undfått mandom genom den Helige Ande*» vara bättre tack vare »undfått» men finner dock inte heller detta förslag tillfredsställande på grund av sin likhet med »Nicaenum». Att ordet »mandom» nu har en annan betydelse än den gamla, i vilken det här skulle användas, tycks man inte ha särskilt fäst sig vid. I »Nicaenum» förklaras »tagit mandom»

genom det efterföljande »blivit människa», men i den föreslagna formuleringen skulle »mandom» stå ensamt och oförklarad.

5) Det av professor Linder i uppsatsen »Kring språkdräkten i Gustav Vasas Bibel» (i Uppsala teologiska fakultets minnesskrift till firande av bibelns utgivande på svenska 1541) framlagda förslaget »*vilken är undfången genom den Helige Ande*» synes ha haft värtaliga förespråkare i utskottet liksom senare i den offentliga debatten. Man har här hänvisat till att ordet är en direkt och fullt exakt översättning av originalets »conceptus», att ordet i gamla tider använts hos oss just i den betydelse det här skulle få och att det har sin direkta motsvarighet såväl i den tyska som i den danska och den norska översättningen av trosbekännelsen. När beredningsutskottet likväl inte kunde ena sig om detta förslag, berodde det framför allt på att man ansåg ordet »undfången» såsom ett dött ord, obegripligt för nutida svenskar och med ringa utsikt till att åter kunna göras levande. Man hade också kunnat framhålla, att en viss otydlighet onekligen vidlåder prepositionen »genom» i detta sammanhang. Det kan lätt se ut, som om den Helige Ande endast vore förmedlaren av den gåva, som Maria undfick, då hon blev moder till Jesus. Och man måste då fråga sig: men *från* vem kommer då gåvan, som »genom den Helige Ande» förmedlas till Maria och undfås av henne? Och svaret på denna fråga måste då bli antingen: från Gud (men då såsom en *annan* än den Helige Ande!) eller också: från Josef! Den enda svenska preposition, som här skulle göra klart att den Helige Ande är själva givaren, vore »från», vilket också torde vara den ursprungliga betydelsen av den latinska prepositionen »de».

6) Med undantag av de fem reservanter, som anslöto sig till professor Linders förslag, samlade sig utskottet i stället omkring ett av professor Nygren formulerat förslag: »*vilken är avlad genom den Helige Ande*». Den enda ändring, man här gjort, består i att man utbytt prepositionen »av» mot »genom». Och denna ändring kan vid första påseende synas betydande nog. Men om »genom» här skall betyda detsamma som »genom ingripande av» och om vidare ordet »avlad» får behålla den betydelse, det *nu* har, så blir den Helige Ande här med nödvändighet tänkt som det aktiva subjektet till den i participet »avlad» uttryckta handlingen. Och svårigheten blir då alldeles precis densamma i den nya formuleringen som i den gamla. Detsamma blir förhållandet, om man med gammal-

svenskan uppfattar modern, Maria, såsom det *närmaste* aktiva subjektet till den med participet »avlad» uttryckta handlingen. Ty också i detta fall måste, om »genom» betyder »genom ingripande av», den Helige Ande uppfattas såsom det *initiativtagande* aktiva subjektet till den i participet »avlad» uttryckta handlingen.

Fattar man åter »genom» såsom liktydigt med »genom förmedling av» — och en sådan missuppfattning ligger här liksom vid förslaget »undfången genom den Helige Ande» snubblande nära till hands — så kan den Helige Ande inte på något sätt uppfattas som det *initiativtagande* subjektet till den i participet »avlad» uttryckta handlingen, utan det *initiativtagande* subjektet måste då bli antingen Gud såsom en *annan* än den Helige Ande, eller också Josef, eller också Maria. Och i vilket av dessa tre fall som helst får uttrycket »avlad genom den Helige Ande» en mening, som är rakt *motsatt* den i trosbekännelsen likaväl som i bibeln åsyftade.

Ingen varken i beredningsutskottet eller i kyrkomötet för övrigt synes ha lagt märke till dessa brister i beredningsutskottets förslag. När det förkastades av de fem reservanterna, var det endast därför att det behållit det missvisande och anstötliga ordet »avlad». För övrigt tyckas reservanterna i likhet med förslagsställaren och beredningsutskottets majoritet ha ansett, att utskottets förslag genom förändringen av prepositionen »av» till »genom» kommit ifrån tanken på den Helige Ande »såsom aktivt subjekt till avlad» och att detta måste betraktas som en vinst. Men tanken på den Helige Ande såsom aktivt subjekt till den i participet »avlad» uttryckta handlingen försvinner inte, om »genom» här betyder »genom ingripande av». I varje fall inte tanken på den Helige Ande såsom det *initiativtagande* aktiva subjektet. Och om tanken på den Helige Ande såsom det *initiativtagande* aktiva subjektet vid Jesu människoblivande försvunne — så som det sker, då »genom» betyder »genom förmedling av» — så vore detta inte en vinst. Det skulle tvärtom betyda, att man tappat bort just det, som bekännelsen på denna punkt velat bekänna.

Ännu ett par förslag till återgivande av grundtextens »qui conceptus est de spiritu sancto» må här omnämnas, fastän de inte förekommit i kyrkomötets offentliga debatter. De publicerades i Svensk Kyrkotidning för den 31 juli 1941 och synas ha vissa fördelar framför de redan nämnda.

7) Förslaget »*danad av den Helige Ande*» har till en början den fördelen, att ändringen bara består i ett utbyte av två konsonanter. Därtill

kommer, att det har biblisk anknytning (Jer. 1: 5 »Förrän jag danade dig i moderlivet, utvalde jag dig, och förrän du utgick ur modersskötet, helgade jag dig»; jfr 1 Mos. 2: 7) och att det liksom »avlad» (och i sak även »conceptus *de*») starkt framhäver Guds ingripande aktivitet vid Jesu människoblivande men utan missvisande associationer.

Mot förslaget har man velat göra gällande, att det tar sikte mera på det yttre formandet och gestaltandet än på själva väsendet och att det inte utesluter tanken på en vanlig födelse. På den första invändningen kan man svara, att enligt bibeln och kyrkans bekännelse Kristus är »född av Fadern före all tid, icke skapad»: själva hans personlighet blev inte till samtidigt med hans människoblivande genom den Helige Ande, utan hans väsen som Guds Son är av evighet. Hans människoblivande innebär endast, såsom det heter i Filipperbrevshymnen, att »han kom i människogestalt» (Fp. 2: 7). Ur denna synpunkt (gestaltningens) passar alltså »danad» utmärkt in i trosbekännelsens sammanhang.

På invändningen åter, att »danad av den Helige Ande» inte utesluter tanken på en vanlig födelse, kan man svara, att detta uttryck inte får skiljas från det närmast följande (»född av *jungfrun* Maria»), med vilket det till yttermera visso enligt den traditionella tolvdelningen av Apostolicum är förenat i *en enda* punkt (nr 3), i Romanum t. o. m. under ett enda particip (»född av den Helige Ande och *jungfrun* Maria»). Skiljer man i Apostolicums punkt 3 det första momentet (enligt vår nuvarande översättning: »avlad av den Helige Ande») från det andra (»född av *jungfrun* Maria»), kan den övernaturliga födelsen inte med nödvändighet utläsas ur enbart det första momentet vare sig i översättningen »avlad av den Helige Ande» eller i någon av de föreslagna översättningarna, lika litet som det kan utläsas enbart ur originalets »conceptus de spiritu sancto». I intetdera fallet uteslutes nämligen rent logiskt, att Josef likaväl som Maria varit ett den Helige Andes helgade redskap. Översättningen »danad av den Helige Ande» är alltså i fråga om den övernaturliga födelsen fullt likställd med den nuvarande »avlad av den Helige Ande». Det samma gäller f. ö. också i fråga om Kristi pre-existens, ty inte bara »danad» utan också »avlad» skulle här kunna oriktigt fattas som liktydigt med »skapad» i absolut mening.

I formuleringen »danad av den Helige Ande» kan väl ingen gärna uppfatta den Helige Ande på annat sätt än som det aktiva subjektet till

den i participet »danad» uttryckta handlingen. Men rent formellt utesluter formuleringen givetvis inte en uppfattning, enligt vilken den Helige Ande bildligt talat är det material, av vilket Kristus är danad (jfr 1 Mos. 2:7 »Herren Gud danade människan av stoft från jorden»). Och det kan då förtjäna framhållas, att en sådan uppfattning inte är oriktig i och för sig. Det må vara nog att här hänvisa till 1 Kor. 15:45 (»Så är ock skrivet: 'Den första människan, Adam, blev en levande varelse med själ'. Den siste Adam åter blev en levandegörande ande») och Kol. 1:19 (»Ty det behagade Gud att låta all fullhet taga sin boning i honom»). Sätillvida skulle formuleringen »danad av den Helige Ande» också gå fri från den kritik, som annars skulle kunna ha ett visst fog för sig, nämligen att den inte låter den gudomliga aktiviteten vid Kristi människoblivande klart framstå som en verklig gudomlig självmeddelelse utan blott som en frambringande och gestaltande verksamhet i allmänhet.

8) Det andra av de i Svensk Kyrkotidning publicerade förslagen — *»vilken genom den Helige Ande blivit människa»* — anknyter till ordalydelsen i den s. k. »nicenska» trosbekännelsen (enligt Konkordiebokens och vår nuvarande kyrkohandboks text): *»... som tagit mandom genom den Helige Ande av jungfrun Maria och blivit människa ...»*. Att de understrukna orden i »Nicaenum» och deras ekvivalent (»tagit mandom») närmast motsvara just »conceptus de spiritu sancto» i Apostolicum är obestridligt, eftersom det i bägge fallen närmast är fråga om själva inträdet i moderlivet (inkarnationen), inte om utträdet därur. Man kan därför inte gärna invända mot förslaget, att det inte är en egentlig översättning av ordet »conceptus». Och invänder man, att den övernaturliga födelsen inte blivit tillräckligt klart uttryckt här, så bör man liksom i det föregående förslaget lägga märke till att de ord, som vilja återge »qui conceptus est de spiritu sancto», i detta fall alltså »vilken genom den Helige Ande blivit människa», omedelbart efterföljas av orden »född av jungfrun Maria», där den övernaturliga födelsen är klart uttryckt i ordet »jungfrun». Att de olika bekännelsernas formuleringar helst böra hållas i sär, har beredningsutskottet rätt i. Men om denna invändning skulle kunna ha ett visst berättigande beträffande ett så säreget uttryck som »tagit mandom», så synes den inte kunna göras gällande beträffande ett så allmänt uttryck som »blivit människa».

De särskilda fördelarna med förslaget »vilken genom den Helige Ande

blivit människa, född av jungfrun Maria;» äro: *att* det är absolut bekännelsetroget såväl i ord som i sak; *att* det radikalt utestänger alla krassa, antikt mytologiska föreställningar; *att* det låter originalets oskiljaktiga enhet mellan »conceptus» och »natus» komma till klart uttryck utan att därför uppoffra något av dem; *att* det uttrycker inkarnationstanken i originalets »conceptus» på ett enkelt och begripligt sätt, som inte i undervisningen tarvar några särskilda ordförklaringar; *att* det på samma gång är både vackert och värdigt i språkligt avseende; *att* det låter den passiva ordformen »conceptus» komma till sin rätt i ordet »blivit» utan att därför låta Maria som aktivt subjekt träda allt för mycket i förgrunden; *att* prepositionen »genom» inte gärna kan missförstås i detta fall, eftersom ingen av prepositionerna »av» eller »från» här kan underförstås och därför inte heller något annat aktivt subjekt än »den Helige Ande» kan tänkas komma i fråga; samt sist men inte minst *att* det osökt leder tankarna till sambandet mellan Kristi människoblivande och vårt människoblivande genom honom, i överensstämmelse med vad Paulus sagt om Kristus såsom en ny Adam, en levandegörande ande och förstlingen i en ny mänsklighet, född av Anden (1 Kor. 15: 45 ff.).

*

Utgången av omröstningen i kyrkomötet innebär inte, att avslagsyrkandet hade majoritet utan endast att intet av ändringsförslagen kunde nå den stadgade kvalificerade majoriteten. Det finns t. o. m. anledning förmoda, att de olika ändringsförslagen *tillsammans* förfogade över den erforderliga majoriteten. Och i så fall är det utsikt till att utgången kan bli en annan, om frågan åter kommer upp vid ett följande kyrkomöte. Syftet med den granskning av olika ändringsförslag, som här gjorts, har därför inte heller varit enbart retrospektivt. Och ett är säkert: önskan att få bort ordet »avlåd» ur trosbekännelsen är tillräckligt stark i vida kretsar för att inte ge tappt. Dess ursprung är kärlek till trosbekännelsen.

TEOLOGISK LITTERATUR

ERNST NYGREN: *Registra Ecclesie Lincopensis. Linköpings biblioteks handlingar. Ny serie, Band 3, sid. 80—294. Linköping 1941.*

Två för medeltidsforskaren synnerligen viktiga urkundssamlingar ha varit knutna till Linköpingskyrkan. Det är dels det nu i Riksarkivet förvarade pergamentsregistret med signum A 9, dels det i Linköpings stiftsbibliotek befintliga pappersregistret med signum Kh 54. Bortsett från den i Linköpings biblioteks handlingar I (1793) givna ofullständiga innehållsförteckningen till pappersregistret har en närmare undersökning och beskrivning av de båda handskrifterna hittills saknats. Denna brist har nu fyllts genom arkivarie Nygrens utomordentligt värdefulla undersökning *Registra Ecclesie Lincopensis*.

Nygren ger en detaljerad handskriftsbeskrivning. De båda nämnda registren beskrivas var för sig, vilket inte hindrar, att förf. finner tillfällen till intressanta och givande diskussioner om deras förhållande till varandra och till andra nu förlorade Linköpingsregister. Med ledning av källcitat i pappersregistret har förf. sålunda lyckats partiellt rekonstruera ett förlorat »vetus registrum capituli» (s. 106 med not 76). Beträffande dateringen av handskrifterna kommer förf. till resultatet, att pappersregistret, *Registrum chartaceum*, upplagts år 1503 (s. 102 ff.), alltså en bestyrkande precisering av K. G. Westmans uppfattning (*Historisk Tidskrift* 1904). Pergamentshandskriftens, *Registrum membranaceum*, tillkomst förlägges av förf. ett drygt sekel tidigare, till 1390-talet (s. 117 f.), även detta sålunda ett bestyrkande av K. G. Westmans resultat (*ibid.*). I handskriftsbeskrivningen ingå översikter över de olika brevgруппerna inom registren. I samband med översikten över innehållet i *Registrum membranaceum* har förf. en intressant diskussion om förlorade blad i handskriften. Det visas här, att man i en del fall kan få en bild av vad förlorade blad innehållit genom jämförelse med dels en från 1500-talet stammande innehållsförteckning i själva handskriften, dels pappersregistret och dels bevarade avskriftssamlingar från 1500- och 1600-talen (s. 129 ff.).

Förf. inleder sin undersökning med en handskriftshistorik. Vi få här följa de båda registrens öden från den tid religionsförändringen i Sverige gjorde kyrkornas gamla urkundsböcker begärliga för de politiska makt-havarna. Här skall något dröjas vid Registrum membranaceums historia. Förf. påpekar, att »handskriftens öden äro höljda i dunkel under tiden mellan religionsförändringen och år 1613, då Messenius återsänt den till kapitlet» (s. 121). På ett par ställen beröres närmare problemet om varifrån Messenius kan ha fått handskriften, vilken han enligt en egenhändig anteckning i densamma haft i sin hand och den 1 febr. 1613 återställt till Linköpingskyrkan. Förf. påpekar som ett alternativ, att han kan ha fått den »genom Johannes Bureus och då kanske ur just Rasmus' (Ludvigssons) handlingar, då Bureus var väl förtrogen med dessa både som skrivare i kansliet och medhjälpare vid ordnings- och inventeringsarbetena i det gamla riksarkivet» (s. 84 f.). Som ett annat alternativ framföres möjligheten, »att Messenius övertagit den ur Hogenskild Bielkes kvarlåtenskap» (s. 131).

I själva verket synes det vara möjligt att exakt ange, varifrån Messenius fått handskriften. Det är han själv, som ger upplysning därom. I den andra Analectatomen i *Scandia Illustrata* återger Messenius in extenso den protest, som den 8 mars 1347 i samband med landslagsarbetet avgavs av några kaniker mot lagförändringar och bestämmelser, som stredo mot den kanoniska lagen (*Scand. Ill. Tom XII s. 186 f.* Urkunden är tryckt i *Dipl. Svec. V* efter orig. i Riksarkivet). Omedelbart efter urkundstexten meddelar Messenius, att originalet till den i många år förvarats i Linköpingskyrkans arkiv men föregående sekel (1500-talet) bortförts på grund av »vissas illvilja». I samband med redogörelsen för denna ovänliga behandling av nämnda kyrkoarkiv omtalar han, att han som en gottgörelse för dessa oförrätter 1614 återställt ett gammalt handskrivet »literarum pictarium (pictatium)», som upptäckts i Abraham Andreae Angermannus' boksamling och skänkts till Messenius. *Scandia*författarens egna ord lyda: »Autographum hujus codicilli in Archivo Lincopensis Ecclesiae multis conservabatur annis, quod superiori seculo una cum reliquis maximi momenti documentis, quorundam malitia inde sublatum, ubi ne unicum vetustatis hodiè reperiretur vestigium, nisi ego tantum Ecclesiae compensaturus dispendium, anno MDCXIV. vetus ipsi et manuscriptum restituisssem literarum pictarium (pictatium), in M. Abrahami Andreae deprehensum, et mihi donatum libraria».

Med tanke på Messenius' ovan nämnda anteckning i handskriften och det brev till Kylander av den 31 jan. 1613, där han säger sig återställa

en bok till Linköpingskyrkan »hactenus ab illa exulantem», förefaller det mer än sannolikt, att det är Registrum membranaceum, Messenius åsyftar i det ovan citerade. Visserligen har han här 1614 i stället för 1613, men ett minnesfel kan lätt förklaras, eftersom han inte skrev Analectatomen förrän under fängelsetiden i början av 1620-talet. Messenius har sålunda fått handskriften från ärkebiskop Abraham Andreae Angermannus' boksamling. Vid dennes fängslande 1606 indrogs hans egendom. Tydligen har Messenius på något sätt kommit över böcker, som ingått i det konfiskerade. Det är rec:s förhoppning att i ett annat sammanhang få tillfälle att mera ingående diskutera det ovan citerade Messeniusstället. I varje fall synes det möjligt att flytta frågetecknet rörande Registrum membranaceums ägare tillbaka till tiden före Abraham Andreae Angermannus.

Till sin undersökning har förf. fogat sex bilagor, av vilka i synnerhet de två sista ge medeltidsforskaren anledning att känna stor tacksamhet. I bilaga 5 ges en summarisk redogörelse för innehållet i pergamentsregistret. Folium efter folium genomgås noggrant och resultatet blir en regestsamling av denna viktiga urkundsbok. För varje urkund meddelas om och var den är tryckt jämte utförliga hänvisningar till var den är behandlad i vetenskaplig litteratur. Bilaga 6 är av samma natur och utgör ett kompletterande tillägg till ovan berörda, ofullständiga innehållsredogörelse för pappersregistret. Beträffande dessa ytterst noggranna och värdefulla innehållsredogörelser kan en obetydlig detalj påpekas. Tydligen genom ett förbiseende skriver förf. om Nicolaus Hermannis skrinläggning, att den »försiggick med stor högtidlighet i domkyrkan söndagen efter kyndelsmässan (^{5/2}) 1520» (s. 274). Efter Gottfrid Carlssons undersökning »Anteckningar om ett par svenska helgon. I. När skedde Nicolaus Hermannis skrinläggning?» i Kyrkohistorisk Årsskrift 1919 torde det få anses fastslaget, att skrinläggningen ägde rum den 4 febr. 1515.

Det är, som redan påpekats, ett utomordentligt värdefullt och nyttigt arbete, arkivarie Nygren skänkt forskningen. Särskilt klart framstår värdet och nyttan av bilagorna 5 och 6 för forskare, som av geografiska skäl till en del nödgas upprätthålla kontakten med Riksarkivets och Linköpings stiftsbiblioteks handskriftsskatter genom fotostatbeställningar. Det är kanske förmätet att efter en arbetsprestation som detta arkivarie Nygrens verk komma med ytterligare önskemål till förf., men det är svårt att underlåta ett påpekande av att det också finns ett Registrum Ecclesiae Upsalensis för att inte tala om kopieböckerna från Vadstena kloster. Man skulle önska, att de gjordes till föremål för liknande undersökningar och då helst av samme eminent förfarne forskare.

HARALD OLSSON.

FOLKLITTERATUR OCH FOLKRELIGIOSITET.

BROR OLSSON: *Fynd vid vägen under litterära strövtåg*. 189 sid. *Allhems förlag, Malmö 1941*. Pris kr. 4: —, inb. kr. 6: —.

Under den anspråkslösa men värtaliga titeln »Fynd vid vägen» har förste bibliotekarien d:r Bror Olsson sammanfört ett antal uppsatser, av vilka åtskilliga kunna ha anspråk på intresse även hos en teologisk läsekrets. Författaren betecknar sina undersökningar som »litterära strövtåg». I själva verket har han genom dessa studier pekat på ett stort och viktigt ämnesområde, som hittills alltför litet beaktats av den kultur- och kyrkohistoriska forskningen. Det gäller den folkliga litteraturen och dess inverkan på den allmänna folkreligiositeten.

Den första uppsatsen handlar om »Moderna evangeliefalsarier». Där klarlägger förf. ett typiskt utslag av den folkliga religiositetens litterära undervegetation. År 1929 utkom på ett aktat Stockholmsförlag en bok med titeln »Sanningen om Jesus» och med pseudonymen Oscar Wistrand som författare. Grundstommen i denna skrift utgöres av ett dokument, bestående av ett brev från esséernas äldste i Jerusalem, däri Jesus hänföres till esséernas krets. D:r Olsson påvisar nu, huru detta dokument, vilket redan på 1840-talet avslöjades som ett litterärt falsarium, på skilda vägar och i olika upplagor blivit vida spritt både i Amerika och Sverige. Som förf. i ett annat sammanhang påpekar, tillmötesgå dylika förfälskningar den naturliga benägenheten hos den stora allmänheten att få sin nyfikenhet stillad angående händelser i Jesu liv, varom evangelierna ingenting berätta.

I en annan uppsats utreder förf. Viktor Rydbergs ställning till frågan om de yttersta tingen. Förf. påvisar där, att Rydbergs starka eskatologiska intresse sammanhänger med intensiva upplevelser redan under barndomen, då koleran härjade i landet och väckte till liv domedagsstämningar överallt bland det lägre folkskiktet ute i bygderna. Dessa stämningar förstärktes genom folkliga skrifter, som sysslade med kometer (av vilka en visade sig just 1835) och andra himmelsfenomen. För Rydbergs del fick en liten skrift, som hette »Något om Cometen . . . som blir hos oss synlig innevarande år 1835» avgörande betydelse. Den trycktes på det bekanta Lundströmska förlaget i Jönköping och utkom i ej mindre än tre upplagor.

Men d:r Olsson vidgar perspektivet och påvisar — liksom i en annan uppsats om »Modern apokalyptik» — huru starkt biblicistisk och eskato-

logiskt färgad folkstämningen var vid förra seklets mitt. Den närdes icke bara av vissa naturfenomen, som ansågos »förebåda eller rent av framkalla den stundande världskatastrofen» utan även av »en i egentligaste mening populär uppbyggelselitteratur».

Här har förf. i själva verket vidrört en fråga, som vore väl värd att upptagas och närmare utredas av den kyrkohistoriska forskningen. Den sociala och kulturella omdaning, som det svenska samhället under årtiondena kring 1800-talets mitt genomgick, predisponerade för dylika stämningar av eskatologisk och apokalyptisk art. Den gamla kollektivistiska bondekulturen hade slagits sönder och samman, och den enskilde individen hade att både materiellt och andligen gå sin egen väg. I denna situation — med tidens starkt ökade bibelspridning — mötte honom Uppenbarelsebokens utsagor och bilder. Dess syner och profetior funno en stark genklang ute i folkvärlden. Den enkle mannen av folket tyckte sig där finna riktlinjer icke bara för sina egna utan även för folkens kommande öden. En apokalyptisk våg av mäktig omfattning bröt fram ute bland de bredare lagren och fortlevde ända tills en mera historiskt orienterad bibelsyn häri åstadkom ändring.

Även andra av »fynden» anknyta till det kyrkohistoriska intresset. Här må blott nämnas en grupp »Tegnérstudier», i vilka behandlas den store skaldens syn på den kristna uppenbarelsen, undersökes och avvisas traditionen om hans medverkan i Reuterdahls bekanta polemik mot nykterhetsverksamheten på 1830-talet och avtryckes manuskriptet till det tal, biskopen i Växjö riktade till en odalman som förlänats Lantbruksakademiens guldmedalj för sina förtjänster om jordbruket.

Att förf. är en framstående biblioteksman och lärd klassisk filolog framgår slutligen av åtskilliga uppsatser i boken, däri förf. behandlar bibliografiska och språkliga frågor av stort allmänt intresse. Allt som allt utgöra dessa »fynd vid vägen» inte bara en lärorik och nöjsam läsning utan en varaktig prydnad för den teologiska bokhyllan.

HILDING PLEIJEL.

HERMANN SCHUSTER: *Das Werden der Kirche*. 529 + XX sid. Alfred Töpelmann, Berlin 1941.

Hermann Schuster, den kände tyska religionspedagogen och medarbetaren i *Theologische Literatur-Zeitung* har utgivit ett nytt kyrkohistoriskt arbete. Boken, som på intet sätt kan jämföras med Karl Müllers och Albert Haucks kyrkohistoriska mästerverk eller Gustav

Krügers Handbuch der Kirchengeschichte, har sin adress speciellt till präster och teol. studerande. Den ger icke något väsentligt nytt, men skiljer sig genom sin enkla stil och sin överskådliga uppställning fördelaktigt från många andra kyrkohistoriska avhandlingar, icke minst Heussis tunglästa kompendium.

Det är den tyska kyrkohistorien, som här är föremål för en översiktlig framställning. I en underrubrik på titelbladet anges också, att boken vill vara »Eine Geschichte der Kirche auf deutschem Boden». Den övriga kyrkohistoriska utvecklingen förbigås i allmänhet.

Med särskilt intresse dröjer förf. vid kap. »Die Begründung des Christentums in der germanischen Welt» och uppehåller sig framför allt vid den hedniska kultens upplösning — ett intresse, som man givetvis får se i sammanhang med nutida germanskt-nationella stämningar. Odes-tron var den döende nordiska hedendomens tro: »Alles ist vorgezeichnet», »was kommen soll, kommt doch». Man möter bland vikingarna en »Schicksalsglaube» och en »Schicksalsgemeinschaft», som har sin motsvarighet i den moderna germanismens tankevärld: »Den harten Mut, als der Götterglaube ihnen zerbrach, illusionslos, weder stumpf noch leichtsinnig, sondern aufrecht und stolz dem Schicksal entgegenzutreten, haben die Germanen am Spätabend ihrer Religion gefordert und oft geleistet». De germanska stammarnas övertagande av kristendomen betydde i själva verket en germanisering av kristendomen, en process, som ännu icke på långt när är utforskad.

En annan avdelning, som erbjuder sitt särskilda intresse, är förf:s karakteristik av fromhetslivet hos några kända statsmän och härförare i det andra riket. Han döljer icke sin beundran för Moltke, som satte bibeln över alla andra böcker och där hade en daglig näring för sin tro. I Moltkes tankevärld finner han den praktiska tillämpningen av Kants lära om moral och religion. Ännu mer fängslande är måhända förf:s framställningar av Bismarck och hans fromhet. Såsom källa har han särskilt använt Bismarcks berömda brev till sin hustru. Den anspråkslöshet och ödmjukhet, som den store rikskanslern kunde visa på framgångens höjder, växte fram ur hans tro och religiöst begrundade plikt-känsla: »Wir sind nicht auf dieser Welt um glücklich zu sein und zu geniessen, sondern um unsere Schuldigkeit zu tun». Man förstår väl, att Bismarcks älsklingsord i bibeln var ett ord ur aposteln Jakobs brev: »Seid Täter des Worts!». Vid sidan av detta religiösa pliktmedvetande fanns i hans fromhet en stark känsla för livets förgänglighet — sådan den möter i den 90:de psalmen i Psaltaren. Intressant är också upp-

giften, att Bismarck vid sin bibelläsning brukade brödraförsamlingens »Dagens lösen».

Mot bakgrunden av Versailles-freden, som för förf. ter sig såsom roten till allt ont, tecknar han tiden efter världskriget. Bland de makter, som verkat nedbrytande på kyrka, äktenskap och familj, nämner han i synnerhet den moderna judendomen. I den dialektiska teologiens front mot kulturprotestantismen ser han — från sin liberala utgångspunkt — en fara: en ny ortodoxi »im üblem Sinne des Wortes». Slutligen finner förf., att avståndet är för kort för att på ett rätt sätt kunna bedöma betydelsen av den nationella revolutionen år 1933 för kristendom och kyrka i Tyskland. Han finner dock riksregeringens dekret av den 23 mars 1933 förhoppningsfullt för framtiden: »Die nationale Regierung sieht in den beiden christlichen Konfessionen die wichtigsten Faktoren zur Erhaltung unseres Volkstums».

DAVID LINDQUIST.

HJALMAR BRENEL: *Etiska motiv i Henrik Ibsens dramatiska diktning. Akademisk avhandling. XVI + 320 sid. Svenska kyrkans diakonistyrelses bokförlag, Stockholm (tr. i Uppsala) 1941. Pris kr. 6:—.*

Från teologiskt håll har Ibsens diktning blivit mycket olika bedömd. Till en del har denna olikhet berott på bedömarnas skiftande ståndpunkt. Om man bekänner sig till en konfessionell kristendom, faller det sig icke lätt att räkna Ibsen som en i raden av de stora profeterna, en fortsättare av Jeremias' verk. Om däremot religionens egentliga innehåll är strävan att bli sig själv, måste Ibsen placeras ganska högt bland religionens stormän. — De olika resultat, till vilka bedömarna kommit med avseende på Ibsens förhållande till kristendomens åskådning, kunna också till en del förklaras genom mångtydigheten i skaldens intentioner. Ej ens det drama, som skulle tillmötesgå publikens önskan om klarhet över hans eget positiva program, Kejsar og Galilaeer, sprider nämnvärt ljus över konturerna till Henrik Ibsens tredje rike. Detta rike skulle uppkomma genom en förening av Rubikons och Galiléens Messias — för att tala med Viktor Rydberg — men Ibsen ger ingen antydning om hur syntesen av de två oförenliga skall tänkas. Trots oklarheten i Ibsens program verkade ju hans dramer i stor utsträckning på den oppositionella åttiotalsgenerationen såsom fanfar. Det är under sådana förhållanden av betydande intresse att få en lidelsefri analys av de etiska motiven i hans dramatiska diktning.

Hjalmar Brenel, som givit sig i kast med denna fängslande uppgift, har av begripliga skäl avstått från att i detalj söka fastställa, hur mycket Ibsen själv står för av det, som personerna i hans dramer förfäktat. Diktaren opponerade sig vid ett tillfälle tämligen bryskt mot att bli identifierad med doktor Stockman, men olyckan ville, att just det ord, som Ibsen alldeles svor sig fri ifrån, hade han själv skrivit i ett brev några år tidigare: den är starkast, som står mest ensam. I stället för att minutiöst nagelfara Ibsens motsägande utsagor följer Brenel den anvisning från skalden, som uppmanar läsaren att i hans dramatik som helhet söka klarhet över det egentliga syftet.

Slutresultatet av undersökningen blir, att Ibsen i större utsträckning, än han själv och hans samtida voro medvetna om, rör sig med idéer av kristen proveniens. Dessa idéer äro dock i många fall kombinerade med diametralt motsatta paroller utan att Ibsen — eller samtiden — märkte inkonsekvenserna. Detta gäller särskilt Ibsens centrala begrepp: självhävdelsen. Hans dramatiska diktning ger föga klart besked, om det är första eller sista aktens Peer Gynt, som har hans sympati, eller om det är Nora eller Solveig, som representerar den sanna självhävdelsen.

Vad som i första hand intresserat Brenel, har varit en deskriptiv analys av några centrala etiska motiv i Ibsens dramer. Ingen bestrider, att huvudtemat i dramerna är problemet att »være sig selv». Mera ingående och konsekvent än någon föregångare har Brenel sökt reda ut den mångfald av problem, som står i samband med det »at være sig selv». Han visar upp, hurusom detta problem går igen i hela produktionen allt ifrån *Catilina* och till *Naar vi døde vaagner*.

Det närmaste intrycket är, att självhävdelsen för Ibsen är lika med jagupphöjelsesträvan. Men han har flerstädes belyst, hurusom denna tendens driver till reträtt från aktiv insats. Framför allt illustreras detta genom Hjalmar Ekdahls gestalt.

Den enskildes självhävdelse kommer i stark konflikt med den konventionella moralen, som präglas av »akkordens aand». Men samtidigt belyses med utomordentlig styrka i Ibsens dramer, att det icke är den ensamma övermänniskan, som realiserar sitt själv. I största utsträckning använda dramernas gestalter sin omgivning i självhävdelsens tjänst. Man älskar för att få hjälp till karriären, och man söker vänner, för att man behöver någon, som tror på en. Men det är ett genomgående motiv hos Ibsen, att denna egocentriska kärlek vållar olycka. De tragiska konflikterna sammanhånga i väsentlig grad med det egoistiska utnyttjandet av gemenskapen. Fruktbar blir gemenskapen först, när den bäres upp av

ansvar och osjälvisk kärlek. Ibsen är icke främmande för tanken, att en total omriktning av sinnelaget är nödvändig för en sann självhävdelse. Flera av dramerna mynna likt Brand ut i en katarsis.

Ett särskilt kapitel ägnar Brenel åt Ibsens utförande av det Goetheska motivet: glädjen är alla dygders moder. Med anteciperande av individualpsykologien har Ibsen sett, att jagupphöjelsesträvan ofta bottnar i smärt-samma barndomsintryck, för vilka kompensation sökes. Generös hängivenhet är möjlig blott för den, som är fri från fruktansinställningen gentemot människorna och tingen. Denna frigörelse vinnes endast i kontakten med osjälvisk mänsklig kärlek (Solveig m. fl.).

Huvudintresset ligger för Brenel vid en analys av nu antydda motiv i Ibsens dramer. Denna analys utföres också med en utomordentlig säkerhet och klarhet. I sammanfattningar vid slutet av de olika kapitlen samt i ett särskilt slutkapitel söker Brenel precisera på vilka punkter Ibsens etiska åskådning röjer frändskap med kristendomens moral och människouppfattning. Tanken på en gudomlig bestämmelse spelar i dramerna en betydande roll liksom i den kristna människouppfattningen. Med Runestam vill Brenel i hängivelsebehovet hos människan finna något av gudsbelätet. Ansvarsmedvetandet, vilket har en betydande plats i den Ibsenska dramatiken, skulle också enligt Brunners syn på »Der Mensch im Widerspruch» kunna betecknas såsom vittnesbörd om en i grunden kristen människouppfattning. Det sätt på vilket Ibsen beskriver egocentriciteten, oron och ångesten hos en människa, som svikit sin bestämmelse, förräder släktskap med den kristna synen på synden. Ibsen har viktiga inslag av idealistisk människouppfattning, men dessa idealistiska motiv äro försedda med starka reservationer. Särskilt betydelsefullt finner Brenel, att Ibsen icke som individualpsykologien förklarar den genom egocentriciteten uppkommande krisens förlopp endast med hjälp av immanenta psykologiska faktorer, utan sätter som en väsentlig betingelse för en positiv lösning av densamma kontakten med osjälvisk kärlek, låt vara en blott mänsklig kärlek. En viktig förbindelselänk mellan dramernas åskådning och kristen uppfattning är slutligen den hos Ibsen starkt framträdande föreställningen om brottningen hos människan mellan självhävdelsebegär och hängivenhetsbehov.

Så som Brenels avhandling utförts, äger den givetvis ett betydande intresse ej blott från allmän idéhistorisk synpunkt, utan också från teologisk systematisk synpunkt. Ibsen hör till de många, som velat förbanna, men nödgats välsigna. Ehuru hans diktning i ej ringa omfattning ter sig som en protest mot det kristna syndbegreppet, har hans psykolo-

giska skarpblick på viktiga punkter gjort upptäckter, som äro av största betydelse för diagnosticeringen av den mänskliga egoismen, enligt kristen mening grundsynden.

De punkter i Brenels avhandling, där en fortsatt diskussion främst synes påkallad, ha samband med hans inställning till vissa grundläggande begrepp i anslutning till ansedda auktoriteter. Många skäl tala för att ett viljande av det ideala självet, låt oss säga i Brands mening, ej under alla förhållanden kan betecknas såsom syndig egocentricitet. Det kan väl ifrågasättas, om överhuvud entusiasm för ett sedligt ideal är möjlig utan att detta ideal tar förebildens eller jagidealets gestalt. Varje strävan efter en ideal utformning av den egna personligheten torde icke utan vidare kunna karakteriseras som en form av jagupphöjelsetendens, moraliskt likvärdig med Geltungsbedürfnis. Likaså är det en fråga, som förtjänar ingående prövning, om uppställande av sedliga principer och personlig kärlek utesluta varandra som uttryck för å ena sidan lagiskt tvång, å andra sidan för spontan kärlek. Särskilt för det kristna bedömandet av Brandgestalten ha dessa frågor betydelse. Men de ha ju i den nutida etiska diskussionen därutöver ett principiellt intresse av största räckvidd. De må här blott antydast.

SIGFRID VON ENGESTRÖM.

OLAVUS PETRI OCH DEVOTIO MODERNA.

NAT. FRANSEN: *Nya studier till reformationstiden I: 1. Nya testamentet på svenska 1526—1541. 138 sid. Svenska kyrkans diakonistyrelses bokförlag, Stockholm u. å. Pris kr. 6:—.*

Det är ett välkänt faktum, att Nya testamentet i helbibeln 1541 föreligger i en översättning, som åtskilligt skiljer sig från den av 1526. Fransén hävdar, att skillnaden är icke blott språklig utan även dogmatisk. Och han sammanställer det anmärkningsvärda förhållandet, att vi sålunda under loppet av 15 år får två översättningar av NT, med liknande företeelser i Tyskland. Samma år 1522, då Luther utgav sin högtyska översättning av NT, utkom nämligen där en lågtysk bibelöversättning, Halberstadtbibeln, som enligt förf. till större delen »utgör en efter tidens krav moderniserad bearbetning — med borttagande av interlinära glosor — av devotio moderna's lågtyska bibelöversättning» (sid. 4). Luther ställde sig med sin högtyska översättning i tjänst hos fursteabsolutismen, som ville uttränga lågtyskan till förmån för högtyskan.

Från 1521/22 var Luther nämligen furstarnas handgångne man (sid. 54) och arbetade för vad förf. kallar »den lutherska överhetsreligionen» (sid. 30). Därmed träder han i motsättning till den direkt av devotio moderna bestämda »borgerligt demokratiska reformationen» (sid. 88), t. ex. sådan den under Karlstadts ledning genomfördes i Wittenberg 1521—1522. Detta ställningstagande för furstarna och mot folket framträder i sin rätta dager, om man betänker, att även Luthers reformation religiöst sett är ett barn av devotio moderna (sid. 28, 44, 39). Det för Luther specifika tycks enligt förf. inskränka sig till läran om Kristi kroppsliga närvaro i nattvardselementen, den mekaniska viljebundenheten, den occamistiska och religiöst positivistiska teorin om den passiva rättfärdiggörelsen och den territoriella caesareopapismen (sid. 87, 92; jfr även sid. 136 om oorganisk dualism i människouppfattningen).

Mot denna bakgrund ter sig de båda svenska översättningarna av NT helt naturligt i nytt ljus. »De första svenska reformatorerna hyllade den borgerligt demokratiska samhällsuppfattning, enligt vilken regeringen skulle stödja sig på riksdagar och möten (koncilieteorien eller folksuveränitetsprincipen) och räknade det nya furstliga enväldet eller den på de tyska legotrupporna stödda militärdiktaturen såsom ett 'tyranni över Gudz allmogha'» (sid. 19). Särskilt gäller detta »den äldre, med devotio moderna-oppositionens historia och arbetssätt från 1470-talets och den efterföljande tidens Rostock förtrogne Andreae, vilken dessutom bevisligen var väl bevandrad i Defensor Pacis' program och maximer» och sålunda var väl ägnad att leda »den första borgerliga reformationen i Sverige» (sid. 7 not o). Men även Olavus Petri visar sig genom sin krönika tillhöra samma linje. Det är sålunda förklarligt, att NT 1526 »icke är 'lutherskt' i modern mening utan företräder devotio moderna's allmänna ståndpunkt» (sid. 109). Det är dogmatiskt förlutherskt och företer »ett direkt avståndstagande ifrån den specifikt lutherska teologien såväl genom tillägg som genom uteslutningar» (sid. 118).

Såsom representant för »den wittenbergska fursteabsolutistiska reformationsriktningen» (sid. 8) framträder i Sverige Georg Norman, vilken också har högsta överinseendet över det avslutande arbetet med 1541 års Bibel. Medan översättningarna av vissa gammaltestamentliga böcker under 1530-talet alltjämt bär prägeln av »den tidigare, konciliaristiskt eller konstitutionellt orienterade reformationsmentalitet, som framvuxit ur 1300- och 1400-talets devotio moderna med dess omfattande bibelöversättningstradition» (sid. 6), som också utmärkte NT 1526, är helbibeln 1541 »ingenting annat än en överflyttning till svenska av ovannämnda

lutherskt nyhögtyska helbibel av år 1534 utan hänsyn vare sig till grundtext eller andra översättningar» (sid. 7). Det lågtyska inflytande, som var märkbart i NT 1526, har på tysken Normans order helt undanträngts av Luthers språk. De tillägg i texten (t. ex. »allena», Rom. 3: 28), som utelämnats 1526, har man dock icke heller nu vågat sig på att införa. Man frågar sig med hänsyn till det sist sagda, vari den dogmatiska motsättningen mellan de båda översättningarna består. Men man torde få se sig till tåls, tills arbetets nästa del kommer. Den nu föreliggande handlar nämligen endast om NT 1526.

Som även av detta sammanträngda referat framgår är det en fråga den vedertagna helt skild syn på hela reformationshistorien, i vilken förf. placerar in våra svenska reformatorer och deras bibelöversättningar. Ny eller okänd är den visserligen icke. Närmast kommer man att tänka på Karl Ullmann och hans »Reformatoren vor der Reformation» 1842. Men det är onekligen överraskande att se dessa teorier så okritiskt anammade i nutidens forskningsläge. Fransén är därvid dock icke heller utan föregångare: »Den senaste mera fullständiga och på självständiga primärforskningar grundade framställningen av 'devotio modernas' individualistiska fromhet är skriven av Albert Hyma, Newyork(?) 1924, under titeln: *The Christian Renaissance, A History of the Devotio Moderna*» (sid. 33 not 1). Genom att så framställa Hyma som sin främsta moderna auktoritet har förf. i själva verket givit den bästa karakteristiken av hela sin teori. Hymas bok, som skall vara grundad »på självständiga primärforskningar» och alltså i fråga om den dogmhistoriska orienteringen befriar Fransén från dylika, bevisar på ett par sidor och utan försök till systematisk analys, att Wessel Gansfort i allt väsentligt föregripit Luther, »and the alleged differences between their views are mostly invented by modern historians». ¹ Någon diskussion med dessa forskare av annan mening försökes icke. Sitt teologiska självporträtt ger Hyma sid. 327: »Most of Luther's followers also, who proudly called themselves 'Evangelicals', reflected just as much on the justification by faith taught by Paul as on the Sermon on the Mount». Man behöver knappast läsa mer för att fullt förstå historikern Gerhard Ritters omdöme: »Den Gipfel der Begriffvermischung bedeutet (schon im Titel sichtbar!) das Buch von Albert Hyma, *The Christian Renaissance . . .*». ² Några egna försök till

¹ Albert Hyma: *The Christian Renaissance*, The Reformed Press, Grand Rapids, Michigan, 1924, sid. XVIII (innehållsförteckningen).

² Gerhard Ritter: *Romantische und revolutionäre Elemente in der deutschen Theologie am Vorabend der Reformation*, i: *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* V, 1927, sid. 375.

analys av det dogmhistoriska förhållandet mellan Det gemensamma livets bröder och Luther gör icke Fransén. Icke heller meddelar han källan för de summariska, delvis ovan anförda karakteristikerna, som han ger. Det enda mera påtagliga, i det virriga referatet av icke namngivna författare ständigt återkommande, är motsättningen mellan »demokrati» och fursteabsolutism. Det välkända förhållandet, att »redan» Marsilius av Padua framhåller »Skriften, evangelica scriptura seu lex, såsom enda regel eller kanon för det religiösa livet, i motsats till den av människor sammanställda kanoniska rätten, 'människors bud och stadgar'» (sid. 14), tycks för förf. vara nog för att tala om »reformationens förstling, med dess nytestamentliga uppfattningar av vad kristendom och kyrka var» (sid. 15). Annars brukar det ju just framhållas som karakteristiskt för de medeltida reformrörelserna alltifrån 1100-talet, att de ser även »evangeliet» som lag, medan Luther verkligen skiljer mellan lag och evangelium. Med dessa antydningar kan hela förf:s uppläggning av reformationshistorien sakligt sett lämnas åt sitt öde. Han har intet gjort för att stödja dessa sedan länge föråldrade teorier. Till den moderna reformationshistoriska forskningen — den som förtjänar detta namn — har han icke tagit någon hänsyn.

När det gäller teorins tillämpning på svensk mark kan man vara mera konkret och detaljerad. Olavus Petris åskådning kan lyckligtvis fastställas, även när det gäller samhällssynen. Visserligen är Olavus en imponerande och än i dag inspirerande tolk för det svenska frihetsmedvetandet. Men sin samhällsåskådning infogar han genomgående i Luthers regementslära, som han överallt i sina skrifter återvänder till och troget tolkar. Detta framträder tydligt även i hans av förf. citerade kröningspredikan, som både innehållsligt och litterärt återgår på Luthers Von weltlicher oberkeit 1523, med vilken den på flera punkter företer ordagrann överensstämmelse. »Demokraten» Olavus har alltså i stor utsträckning hämtat sin syn på förhållandet mellan konung och folk från Luther och hans föregivna »fursteabsolutism». Våldsammare kan icke gärna teorin stöta samman med fakta. Olavus har utan vidare kunnat förena sin på svensk tradition återgående uppfattning om folkets rätt att bli styrt efter sina egna lagar med Luthers hävdande av furstens ansvar inför Guds lag.

Om förf:s uppfattning av vad som är specifikt lutherskt lägges till grund, är NT 1526 givetvis förlutherskt. Detsamma torde i så fall även kunna sägas om helbibeln 1541. Annars gäller, att förf. liksom Adell, från vars teorier han eljest tar avstånd, utan närmare motivering inläst en dogmatisk innebörd i den förstnämnda svenska översättningens själv-

ständighet gentemot Luthers. Men man kan mycket väl, såsom Olavus Petri rikligen visar sig ha gjort, tillägna sig det nya hos Luther utan att gå med på hans godtyckligheter i bibelöversättningen. Förspråken i NT 1526, särskilt det allmänna och det till Romarbrevet, innehåller ju i alla fall kärnpunkterna i Luthers teologi. Förf. bygger mycket på en skillnad mellan NT 1526 och Luthers Septembertestamente, vilken märkligt nog skall bevisa den dogmatiska divergensen icke mellan de båda anförda versionerna utan mellan NT 1526 och Bibeln 1541 (sid. 90). Luther säger i företalet till NT 1522: »Vnnd ist yhm nit mehr nott, denn das er solchen glawben beweyse». NT 1526 däremot skriver: »... och bewisar sedhan sådana troo *medh godha gerninga*». Nu är det över huvud svårt att ur det kursiverade tillägget utläsa någon dogmatisk olikhet. Till yttermera visso lyder satsen även hos Luther, i de senare upplagorna av hans NT fr. o. m. 1530: »... denn das er solchen glawben *mit wercken beweise*». Bibeln 1541 har också »medh godha gerningar bewijsar». Redan av den anledningen säger stället absolut intet om en dogmatisk skillnad mellan NT 1526 och Bibeln 1541.

För full belysning av förf:s arbetsmetoder erfordras anförandet av några ytterligare »detaljer». Boken är visserligen alltigenom så slarvigt och lättvindigt hopkommen, att det endast kan bli fråga om ett litet urval. Men detta är kanske talande nog. Till en början är det anmärkningsvärt, att Gustav Vasas Bibel utan motivering i allmänhet dateras till 1541/42. Sid. 3 och likaså i tabellen sid. 125 ff. talas däremot om helbibeln 1540/41. Titelbladet slutligen gynnar det vedertagna, 1541, i varje fall för NT. När förf. påstår, att Bibeln 1541 ingenting annat är än en överflyttning till svenska av den lutherska helbibeln av 1534 (sid. 7), motsäges detta direkt av Lindbloms forskningar. Enligt dessa har Lutherbibeln 1539 slutgiltigt bestämt den svenska reformationsbibelns gestalt, men översättningarna har också tagit hänsyn till Luthers tidigare översättningar, till Vulgata, till den svenska Psaltaren 1536 och till den hebreiska grundtexten.¹ Lättvindigheten i bevisföringen, som ofta stöddes av nakna förmodanden, framträder då det sid. 92 om titelordet »Jhesus» i NT 1526 och dess förlaga, Schotts strassburgertryck av NT 1523, säges: »Detta minner om devotio moderna's kristocentriska fromhet, sådan den alljämt levde inom brödrakretsarna och hos gudsvännerna 'im Oberland'». Lika kraftigt är beviset för den konciliaristiska reformationsmentaliteten i den svenska Vishetsboken 1536: »I Vishetsbokens inledning uttalas direkt

¹ Joh. Lindblom: Till frågan om förlagorna för 1541 års översättning av Gamla testamentet, i: LUÅ, N. F. Avd. 1 Bd 37, nr 3 sid. 34 f.

den för devotio moderna karakteristiska wycliffitiska maximen, att 'världsliga furstar hava sitt välde från Gud och äro hans ämbetsmän'» (sid. 6). Varför skall satsen ifråga i detta sammanhang komma just från Wycliffe och devotio moderna? Den spelar ju stor roll bl. a. hos Luther. Sid. 8 översättes adressen på ett brev från Laurentius Petri till Norman: »till den högst ärade mannen och vördnadsvärde Herren Herr Magister Georg, hans Superintendent genom en större Herre (konungen)». Ärkebiskopens »in Domino maiori» syftar, såsom av andra brev yttermera framgår, på Herren Kristus.

Förf. anser det angeläget att föra ugglor till Aten genom att upprepade gånger hävda, att det fanns biblar på nationalspråken före Luther och att det under medeltiden icke fanns något generellt förbud mot bibelöversättning och bibelläsning. En hänvisning en gång för alla till gängse uppslagsböcker eller historiska handböcker hade ju annars varit nog. Ivern att bevisa det käcka påståendet har nu medfört en malör, som också är belysande för denna »källundersökning». Förf. citerar (sid. 60) efter Pierre Bayle(!) ett Erasmusbrev, »tryckt 1525». Egendomligt nog anför enl. förf. Erasmus som bevis för att intill hans tid icke funnits något förbud mot att läsa Bibeln på modersmålet, att ingen bibelöversättning upptagits på Index (det första Index publicerades 1559). Går man till Bayle, befinnes det, att denne citerar en bok från 1687, vars författare i samma andedrag talar om Index och anför Erasmusbrevet! Detta senare är daterat 1525, tryckt först 1529, och innehåller givetvis intet om Index men väl *en del* av vad Bayles sagesman anför. Vårdslösheten att citera Erasmus efter en tredjehandskälla måste paras med ganska grov okunighet för att en sådan lapsus skall kunna passera.

Det anförda är dock icke värre än att Fransén kan prestera en stegring. Sid. 120 konstateras, att de svenska översättarna av NT 1526, »förmodligen på grund av otillräcklig insikt i grekiskan, någon gång fallit offer för inadvertenser i denna [Luthers] översättning, vilken ofta bestämdes av den occamistiska acceptionsteologiens (sic) dogmatik mer än av grundtexten». Detta säges vara fallet med Jak. 2: 18, där Septembertestamentet återger det grekiska $\chi\omega\rho\iota\varsigma$ såsom »mit». »Den svenska översättningen följer på detta ställe närmast Luther och skriver något neutraliserande, 'vthaff' . . .» Sid. 133 anföres såsom exempel på Erasmus' roll för NT 1526, *under hänvisning till den sid. 120 behandlade tabellen*, »den hos Erasmus synnerligen egendomliga översättningen av Jak. 2: 18, ex factis». Här vet alltså förf., att NT 1526 med sitt »vthaff» är beroende av Erasmus' »ex», ej av Luthers »mit», som i sin tur väl också beror av Erasmus

och ej av »occamismen». Här kan man icke gärna tala om en lapsus, även om åtskilligt i den vägen synes möjligt hos en förf., som efter några rader icke vet, vad han nyss skrivit (jfr sid. 72 överst; sid. 78—81).

Boken avslutas med en tabellarisk jämförelse mellan olika bibelversioner. Dessa uppräknas sid. 122, där förf. emellertid nämner två versioner, som icke återfinnes i tabellerna, vilka i stället upptar två i uppräknningen icke nämnda. På anført ställe får man också förklaringen till att tabellerna ter sig så helt irrelevanta för vad förf. med dem vill visa. Han har icke sammanställt dem själv utan övertagit ett från annan synpunkt gjort urval av bibelställen från en uppsats (icke konfiskerad, som uppges sid. 122 utan utgiven med vederbörligt imprimatur, såsom konstateras sid. 91) av Bengt Bergius 1753! Sid. 123 underkänner förf. också själv sin bevisföring för lågtyskt inflytande på NT 1526, men detta säges icke försvaga huvudtesen, vilken dock icke har något annat stöd. Skall den bestå, måste den formuleras så, att NT 1526 ofta följt Vulgata och/eller Erasmus även mot Luther, och det visste man lika bra förut, alltsedan Staves bok 1893. Förf. har icke förebragt något jämförelse-material utöver Stave, som redan han har med lågtyska biblar, och han har icke påvisat några som helst förut okända fakta.¹

Sin dom har förf. själv skrivit. Vad han sid. 93 säger om Adells arbete gäller nämligen ord för ord (om man blott ändrar »reformism» till »devotio moderna») i vida högre grad om förf:s egen bok: »Det brister ifråga om historisk orientering så väl som beträffande förmågan att tolka och använda historiska källor. I en del ordrika resonemang jonglerar förf. på ett alltför självsäkert sätt med rent subjektiva hugskott och hypoteser eller meningar som han framläser ur dokument, där de helt och hållet saknas, men som han i sin framställning använder såsom bevisningsgrunder. Han upptar utan undersökning och förklaring subjektiva historiekonstruktioner abstrakta termer och grumliga distinktioner, t. ex. 'reformism' och 'luthersk', och använder sådana termer vid sina egna hypoteser och konstruktioner, utan att på minsta sätt söka klargöra något av deras obestämda innebörd, eller bestämna i vilket avseende de kunna äga någon giltighet.»

Det är riktigt att även Adells undersökning ger anledning till grava anmärkningar. Men »vetenskap» av i här anmält arbete dokumenterad klass torde Fransén inom svensk teologi vara ensam om att pretera.

MARTIN LINDSTRÖM.

¹ Jfr även Nat. Lindqvist, som i inledningen till Nya testamentet i Gustaf Vasas Bibel, Stockholm 1941, sid. XIX, underkänner bevisföringen även för inflytande i språkligt avseende från Halberstadtbibeln 1522.

Koralbok till then swenska Ubsala psalmboken 1645. Sveriges äldsta bevarade koralbok. Enligt Mönsteråshandskriften 1646 ... utg. av NAT. FRANSEN. D. 1—2. 480 + 297 sid. Bokförlaget Natur och Kultur, Stockholm. 1940. Liturgia suecana. Ser. B. Vol. 3: 2. Pris kr. 120: —.

I slutet av år 1940 utkom i serien »Liturgia suecana» tvenne volymer under den gemensamma titeln »Koralbok till then swenska Ubsala psalmboken 1645». Förf. och utgivare är lektor Nat. Fransén. Den andra delen av detta arbete innehåller »Sveriges äldsta bevarade koralbok» i faksimilreproduktion »med jämnlöpande exakt translittering till modern notskrift med bibehållna originalklaver» samt »koralbokens melodier med förminskade notvärden». Den första delen, en volym på nära 500 sidor, innehåller »kyrkohistorisk och musikhistorisk orientering samt svensk psalmbokshistoria t. o. m. Ubsalapsalmboken jämte anteckningar till enskilda koraler». I denna del finns dock åtskilligt annat, t. ex. avtryck av kungl. brev, stadgar och påbud rörande tryckfriheten 1662—1691 (s. 280 ff.), av en del akter ur Stockholms konsistoriums protokoll (s. 287 ff.) efter A. Hildebrands avskrifter i Kungl. biblioteket — originalen förvaras i Stockholms stadsarkiv — samt av ett utlåtande av år 1935 om förf:s »stora personliga upppoffringar» och »allmänna kompetens och skicklighet för uppgiften» (s. 337 ff.).

Huvudsyftet med första delen av detta arbete är att teckna den allmänna historiska utvecklingen och att undersöka, hur denna avspeglar sig i psalmbokens historia. En sådan framställning måste, betonar förf. (s. 20), »om den skall ha någon som helst vetenskaplig betydelse, grunda sig på ett förnyat genomarbetande av källmaterialet». Härefter har givetvis förf. alldeles rätt. En vetenskaplig undersökning måste alltid grunda sig på »ett förnyat genomarbetande av källmaterialet». Då det gäller de olika psalmböckerna, deras innehåll, uppställning och inbördes förhållande har också förf. genomarbetat källorna och på enskilda punkter kunnat korrigerera och komplettera tidigare mera översiktliga framställningar. Då en modern vetenskaplig detaljundersökning om de äldre svenska psalmböckerna hitintills saknats, utgör förf:s arbete i detta fall verkligen ett bidrag till psalmbokens historia. Det är vidare möjligt, att förf:s rent musikhistoriska utredningar ha vetenskapligt värde; detta saknar rec. förutsättningar att bedöma.

Men då förf. lämnar sina psalmböcker och skall ge en mera historiskt orienterad framställning, märker man icke mycket av »ett förnyat genom-

arbetande av källmaterialet». Förf. nöjer sig här med den tillgängliga litteraturen, fast den mera sällan citeras, eller konstruerar på fri hand och dekretarar i stället för att bevisa sina påståenden. Ett exempel må anföras.

I Kap. III har förf. givit en översikt över »Then svenska psalmbokens historia till och med Ubsalapsalmboken 1645». Om denna översikt skriver förf. på s. 163: »Denna skissering grundar sig uteslutande och direkt på studiet av psalmböckerna själva och annat därmed jämförligt förstahandsarbete». Rec. skall endast på en enda punkt närmare undersöka, hur förf. genomfört detta program. Har förf. verkligen »uteslutande och direkt» byggt sin undersökning på »förstahandsmaterial»?

Partiet rörande tillkomsten av 1645 års psalmbok (s. 248—257) bygger »uteslutande och direkt» på Th. Norlin »Svenska kyrkans historia efter reformationen», utg. 1871. Förf. citerar visserligen tvenne handskrifter i Uppsala universitetsbibliotek, men något närmare studium har det tydligen icke varit. Förf. känner icke ens dessa handskrifter nuvarande signa utan citerar efter Norlin. Den handskrift, som förf. (s. 251) citerar: »Acta consistorialia in comitiis Nycopianis Anno 1640», bär nu signum N. 40. Den andra handskriften, citerad (s. 252): »Nordiska saml. i Upsala U. B. Eccles. Suec. II», signeras nu N. 1907. Sina uppgifter har förf. tydligen hämtat från Norlin (a. a. s. 135 och 143), ehuru han endast vid den förstnämnda har ett: »Jfr Norlin, a. a. sid. 134 f.». Ur N. 1907 härröra de av förf. omnämnda »Ekholms anteckningar» (s. 257). Frågan är nu, om dessa anteckningar från 1700-talets slut verkligen kunna kallas »förstahandsmaterial». Det riktiga förhållandet är följande.

På 1670-talet vände sig hertig Johan Adolf till Johannes Elai Terserus med begäran om »en viss berättelse, huru det haver sig med vår svenska psalmboks korrektion». Härpå svarade Terserus i ett odaterat brev. Han ger i detta en redogörelse för ärkebiskop Laurentius Paulinus Gothus ändringar i psalmboken och dennes försök att genomdriva sina kyrkliga böcker i ärkestiftet samt för förhandlingarna vid riksdagarna 1640 och 1642. Detta brev har sedan tryckts av Lønbom i »Historiska märkvärdigheter», 3 delen, 2 uppl. 1775, s. 30 ff. Ur detta brev har Ekholm gjort sitt utdrag. Detta utdrag har sedan citerats av Norlin och efter denne av förf. till här omnämnda arbete, ehuru Herman Lundström i sin biografi över Laurentius Paulinus Gothus (2 s. 77) påpekat det rätta förhållandet.

Om den vid riksdagen 1643 tillsatta »psalmbokskommittén» har förf. icke mindre än tre olika framställningar. På s. 162 skriver förf., att

psalmboken av 1645 är »sammanställd av en vid riksdagen vald kommitté ... och vid nästföljande allmänna riksdag (1643) antagen ...». Denna uppgift om en vid riksdagen 1642 tillsatt kommitté är hämtad från Norlin (a. a. s. 143). I titeln till 1645 års psalmbok omtalas emellertid, att psalmboken översetts, förmerats och förbättrats av prästerskapet vid riksdagen 1643. På s. 252 skriver också förf.: »På riksdagen 1643 tillsattes vår första 'psalmbokskommitté'». En tredje uppgift återfinnes på s. 253 f. Enligt denna ha »de från riksdagen 1642 hemvändande prästerna på sina kontraktskonvent och stiftssynoder valt ombud och påbörjat arbetet under hand. Vid riksdagen [1643] har kommittén konstituerats och arbetet slutförts.»

Med det otryckta materialet rörande 1645 års psalmbok är förf. helt obekant. Förf. känner sålunda icke till att de deputerade i okt. 1643 till prästeståndet inlämnade ett »enfaldigt och välment betänkande om ... psalmbokens förbättring», att ärkebiskopen vid samma tillfälle inlämnade en »dispositio psalmorem» och att Johannes Matthiae vid riksdagen 1644 i sitt stora reformprogram föreslog, att han och kapitlet i Strängnäs skulle »överse psalmböckerna och utdraga de bästa och tjänligaste psalmer, disponerandes dem ordentligen uti ett corpus». Detta förslag skulle sedan av »bisper och consistorijs överläsas och approberas».

Av det som här blivit anfört om förf:s framställning av tillkomsten av 1645 års psalmbok framgår, att ett »förnyat genomarbetande av källmaterialet» måste äga rum, om framställningen »skall ha någon som helst vetenskaplig betydelse». som förf. skriver på s. 20.

Om den tidigare forskningen, för vilken förf. uttalar sitt djupa förakt, framhålles på s. 156, att den bestämts av en »inom enskilda kretsar gängse dogmatisk-nyluthersk historiekonstruktion» utan stöd i det föreliggande samtida källmaterialet. Resultatet härav har blivit »harmoniserande önskekonstruktioner». Förf. fortsätter: »Om en sådan [historieuppfattning] kan synas vara förklarlig i fråga om nationell eller religiös uppbyggelselitteratur, är den för forskningen en sakligt ruinerande felkälla, ty forskningens enda existensberättigande är att söka återge det verkliga historiska förloppet». Programmet är utmärkt, men egendomligt nog har förf. ännu icke själv börjat tillämpa det. I varje fall har det icke satt några mera märkbara spår efter sig i föreliggande framställning. Förf. utgår nämligen från en på förhand uppgjord »önskekonstruktion», som genomföres utan hänsyn till historiska fakta. Resultatet har visserligen icke blivit »harmoniserande» utan i stället en skildring av »gnesioluthernismens» ödesdigra inflytande på svenskt kyrkoliv. Dessa stridslystna

och oförsonliga »gnesiolutheraner» började enligt förf. redan på 1550- och 1560-talen sitt fördärvbringande arbete och segrade vid Uppsala möte. »Vad som skedde i Upsala 1593 var egentligen detsamma som förut skett i Wittenberg och Kursachsen år 1574, då den melanchthonskt-humanistiska, liturgiskt-traditionalistiska riktningen våldsamt undertrycktes och dess anhängare fördrevos eller utrotades enligt Devteronomions grundsats» (s. 15). Överdrifterna i dessa och många andra av förf:s påståenden äro emellertid så iögonenfallande, att varje historiker genast förstår att ge dem deras rätta innebörd. Därför är det också överflödigt att närmare ingå på denna historiekonstruktion. I stället skall rec. med en del exempel belysa förf:s vetenskapliga akribi och vederhäftighet. Ätminstone en del av förf:s allmänna påståenden skola därvid framstå i sin rätta belysning.

På tal om Baazius' »Inventarium» skriver förf. på s. 11: »Det går icke an att med docenten Sven Köllerström i 'Visitatio Gustaviana' i Kyrkohistorisk årsskrift 1935 citera Baazius' Inventarium, dess framställningar och referat av år 1638 såsom vore de noggranna återgivanden av autentiska 1500-talsdokument». Om detta är endast att säga, *att alla här meddelade fakta äro oriktiga*. »Visitatio» är tryckt i KÅ 1931, och där finns Baazius namn icke ens nämnt. Baazius »Inventarium» är tryckt 1642 och icke 1638. Förf. har helt enkelt förväxlat Baazius »Inventarium» med Raimundius »Reformatio Gustaviana» av år 1637, som innehåller några mycket värdefulla avskrifter av akter från Georg Normans tid. Till en del av dessa akter finnas Normans egenhändiga latinska koncept bevarade. Att en dylik kritik icke inger något större förtroende, är ganska uppenbart.

Ännu sällsammare än alla dessa misstag är dock förf:s i sept. 1941 publicerade »Rättelser», där det om anförda ställe heter: »Sid. 11 ... har oreda uppkommit genom radutfall vid korrigeringen», varefter förf. meddelar en del rättelser. Några kommentarer härtill behövas ej. Den, som är intresserad av hur ett fel på grund av radutfall vid korrigeringen verkligen tillkommer, finner ett typiskt exempel härpå hos förf. på s. 32. Påståendet i dessa »Rättelser», att Raimundius avskrifter i »Reformatio Gustaviana» »tillhöra samma grupp av tendentiösa och opålitliga 'historiska' framställningar med gnesiolutheranskt-ramistisk partifärg som Baazius' Inventarium 1642», tillkommer det förf. att bevisa. Tills vidare kunna dessa avskrifter med fördel utnyttjas i den historiska forskningen.

Det virrvarr av oriktiga uppgifter, som på s. 11 uppkommit »genom radutfall vid korrigeringen», inskränker sig icke till detta ställe. Rec. skall i det följande anföra några exempel på dylika »tryckfel», som dock

icke blivit omnämnda i förf:s »Rättelser». (Även i dessa »har oreda uppkommit genom radutfall vid korrigeringen». Raimundius arbete bär nämligen årtalet 1637 och ej, som förf. uppger, 1638.)

På s. 2 hänvisas till Gustav Vasas brev till »ärkebiskop Lars 1539^{31/5} (Gustav I:s registratur s. 181 ff.)». Detta brev är daterat 1539^{24/4} och återfinnes i registraturet på s. 184 ff.

S. 6 not 2 skriver förf.: »Utan Luthers vetskap och vilja hade däremot Paul Speratus översatt Formula missae från latin». Här om heter det i WA 12 s. 199: »Zwar lieferte diese [Übersetzung] nicht Luther selbst, aber . . . Paul Speratus . . . lieferte auch für diese Gottesdienstordnung die Übersetzung, die als unter Luthers Augen entstanden und in Wittenberg gedruckt, als die authentische deutsche Ausgabe gelten muss».

Sid. 7 (jfr s. 17) heter det, att prästerskapet vid Uppsala möte 1593 »med all makt hävdade» KO av 1571 och »tvärtemot hertig Karls ståndpunkt genomdrev [den] såsom en *bekännelseskrift* eller *symbolisk bok* för den svenska kyrkan» (kursiv. av rec.). Nu förhåller det sig emellertid så, att det var hertig Karl själv, som i sitt förslag till mötesbeslut placerade KO av 1571 omedelbart efter stycket om bekännelseskriterierna. »Presterskapet godkände», skriver Anjou, »oförändrat hertigens förslag rörande stadfästandet af den redan 1572 antagna kyrkoordningen». I prästernas förslag till mötesbeslut nämnes KO först i samband med frågan om ceremonierna. Den svenska kyrkan har vidare icke betraktat KO som »en bekännelseskrift». I sina »Föreläsningar i svensk stats- och förvaltningsrätt» III: 3 anmärker Reuterskiöld s. 67, att det »naturligtvis» vore »fullständigt felaktigt» att på grund av Uppsala mötes beslut anse KO som ett symbolum.

På s. 14 framhåller förf., att vid Uppsala möte segrade det »gnesiolutheranska» prästerskapet »under ledning av sådana män som Martinus Olai Gestritius, Nic. Botniensis, Abr. Angermannus . . .». På s. 193 upprepas samma påstående: »Vid Upsala möte representerades samma riktning av norrlänningarna Nils Botniensis och Abraham Angermannus m. fl.» — *Martinus Olai Gestricius dog emellertid redan 1585, alltså 8 år före Uppsala möte, och vid tiden för detta möte var Angermannus i Tyskland!*

På s. 16 ff. framhåller förf., att »gnesiolutheranerna» i kyrkopolitiskt hänseende gillade KO av 1571. Det var därför endast »ifråga om kyrkan såsom rättssubjekt», som dessa mörk män vill ha kvar KO »såsom kyrkorätt eller såsom gällande kyrkolag». Helt annorlunda är deras ståndpunkt till KO i kultiskt och dogmatiskt hänseende. Förf. skriver (s. 18): »De hade vid Upsala möte 1593 principiellt tagit avstånd från den ståndpunkt

i liturgiska och dogmatiska frågor, som företrädades av Laur. Petri d. ä. med efterträdare, Johan III och Kyrkoordningen 1571 samt från dessas i allmänhet mera ekumeniska och fridsälskande kyrkouppfattning, till förmån för den exklusivt rättshavande och stridslystna, gnesiolutheranska positivismen».

Ett stöd för sin fullkomligt verklighetsfrämmande uppfattning finner förf. i prästernas begäran vid Uppsala möte att få hålla sig till CA och KO, vartill förf. anmärker: »Hertig Karl genomskådade tvetydigheten i denna distinktion, när han vid ett sammanträde i samband med konung Sigismunds kröning förklarade för prästerna: 'Hvad thet tilkommer att konungen försäkrer oss blifve vidh denn religionn, som var udi konung Gustafs sidzste och konung Jahans förste regementz tidh är *svikligt och gör icke fyllest, ty tå var och innmängdt mycket mäd ceremonier och annet, som intedt dogde*'». I det citerade yttrandet av hertig Karl är det dock tydligen icke fråga om CA och KO utan om de senare så ofta citerade orden om »den religion, som var i konung Gustavs sista och konung Johans första regementstid». Ifrågavarande uttryck möter första gången i rådets uttalande den 13 jan. 1593 om det kommande konciliet och upptogs av hertigen själv vid Uppsala möte. I prästernas första förslag till mötesbeslut förekommer det ej. Det är alltså hertigen, som upptäckt tvetydigheten i sin egen och rådets distinktion.

På sid. 26 omnämner förf. de av Rhezelius 1619 utgivna »Några andliga visor och lovsånger». »Dess norrländska gnesiolutheranism», heter det, »är tydligt markerad, såväl genom dedikationen till Ångermanlands prostar och pastorer ... som genom hänvisningen till att både Olaus Martini och hans efterträdare, Petrus Kenicius, översett och rekommenderat samlingen till tryckning». Den första samlingen av dessa »visor» utkom 1591. Denna är tillägnad »dygdeligom dannekvinnom hustru Katarina Mårten Olofssons och hustru Sigfrid M. Hansses, borgerskor uti ... Härnösand». Enligt förf. principer bör slutsatsen bli: Bokens norrländska femininism och borgerlighet är tydligt markerad.

Dessa exempel är resultatet av en granskning av de 26 första sidorna. Förmodligen är fortsättningen början lik. Endast tre exempel må ytterligare anföras för att belysa förf:s vetenskapliga akribi och noggrannhet.

S. 72. »År 1671 utkom i Åbo 'Encyklopedia synoptica' ... författad av professorn, sedermera biskopen därstädes, Johannes Gezelius.» Arbetet är tryckt i Åbo 1672. Gezelius var aldrig professor i Åbo men blev biskop där redan 1664. Det var hans son, som 1675 blev professor och 1690 biskop i Åbo.

S. 169. »Dalkarlarnas skriftliga klagomål 1526 mot 'de svenska visor och sång' i Stockholm.» Klagomålen äro av år 1527.

S. 318. »I likhet med J. Baazius från Jönköping, sedermera kyrkohistorikern och ärkebiskopen ...» Kyrkohistorikern Joh. Baazius dog 1649. Det var hans son, Joh. Baazius d. y., som 1677 blev Svea rikets ärkebiskop.

Det skulle vara åtskilligt att tillägga beträffande det arbete, som här anmäls. Utrymmet tillåter det emellertid icke. Förf:s forskningar ha dessutom på ett utmärkt sätt belysts av förste bibliotekarien fil. dr Bror Olsson i septemberhäftet av Tidskrift för kyrkomusik och svenskt gudstjänstliv 1941 s. 93—101, till vilket här hänvisas.

Lektor Franséns arbete är, meddelas det på titelbladet, utgivet »med understöd av allmänna medel!»

SVEN KJÖLLERSTRÖM.

UR TIDSKRIFTERNA 1941.

I *Kyrkohistorisk Årsskrift* (utg. G. Westin), fyrtionde årgången, fortsätter G. Kellerman sin undersökning om Jakob Ulfsson och den svenska kyrkan och kommer denna gång fram till årtalet 1521. A. Hahr och N. J. Söderberg belysa med kyrkorådsprotokoll Upsaladömens historia under 1700-talets förra hälft. Med utgångspunkt från mindre observerade acta i Vatikanarkivet söker professor O. Kolserud, Oslo, att kasta nytt ljus över händelser kring Stockholms blodbad. Förutom ytterligare trenne uppsatser innehåller årsskriften en utförlig och väl avvägd recensionsavdelning, som ej begränsas till den rent kyrkohistoriska facklitteraturen.

Sjätte årgången av *Svensk Exegetisk Årsbok* (utg. A. Fridrichsen) är tillägnad minnet av E. Billing. I en uppsats om vetenskaplig och praktisk bibelutläggning vill professor A. Fendt, Berlin, göra gällande, att principen för såväl vetenskap som praxis måste vara »lyssnandet till texten». J. Lindblom framställer i en artikel om G. T. och urkristendomen de olika slag av tolkning, som de första kristna anlade för att komma till rätta med de gammaltestamentliga utsagorna. I sin här publicerade oration vid Arkestiftets senaste prästmöte framhäver A. Fridrichsen, att N. T:s innehåll för forskningen kan te sig som en brokig mångfald. I grunden hänger dock allt organiskt samman och kan sammanfattas i vissa eskatologiska realiteter som försoningen, kyrkan, kärleken. G. Lindeskoeg refererar utförligt den judiske författaren Schalom Asch's

Jesusroman, som enligt en uppgift i Augustanasynodens tidskrift innehar tredje platsen i den amerikanska bokstatistiken för sista femårsperioden. I recensensavdelningen har jag särskilt observerat G. W. Kümmels kritiska anmälan av N. Johanssons avhandling. Den tillmötesgår enligt K. ett verkligt behov men har »icke lyckats ge en verkligt övertygande bild» av de johanneiska parakletorden. (Jfr de synpunkter på avhandlingen, som i denna tidskrift 1941 s. 312 ff. framförts av H. Odeberg.)

Som motto för *Ny Kyrklig Tidskrift* (utg. I. Hylander och T. Ysander) kunde sättas 'Skriften och förkunnelsen' såsom titeln också lyder på ett bidrag i nr 1 av Hylander. Om N. T. och kyrkan skriver O. Linton i nr 4, G. Lindeskog har i nr 2—3 infört en allmänorienterande uppsats om historisk bibelsyn, och i samma nr läses en appell om tidens krav på förkunnare och förkunnelse av den danske systematikern K. E. Skyds-gaard. Med anledning av Bibeljubileet och det krookska evangelieboksförslaget finnas vardera tvenne artiklar.

Vår Lösen (utg. M. Björkquist; red. H. Ljungberg) rymmer som vanligt en serie småbidrag i kyrkliga och religiösa frågor. Här må särskilt nämnas den framställning av den evangeliska kyrkotanken, som i nr 3 givits av H. Lindroth. Med aktgivande på frikyrkliga teorier om kyrkobegreppet vill L. undvika »den objekt-subjekt-motsats, vari den moderna kyrkdebatten rör sig», och helt enkelt hävda, att kristendomen är kyrkan som den nya tidsåldern i världen.

I denna tid då samkänslan emellan de nordiska folken och kyrkorna är stark och levande, läser man med särskilt intresse *Kristen Gemenskap* (utg. N. Karlström), nordisk tidskrift för de ekumeniska strävandena. Principsynpunkter på de aktuella idéproblemen ha givits av bl. a. S. von Engeström (Makt och rätt, nr 1) och J. Cullberg (Det kristna anspråket, nr 2). Grannkyrkorna rapportera i flera bidrag tankar och händelser. Flertalet meddelanden äro från Finland, och jag vill särskilt peka på J. Suholas notis i nr 1 om den ortodoxa kyrkans trångmål samt G. Rosenqvists skildring av det nuvarande läget i nr 4. En skildring av gudlöshetsrörelsen i Sovjetunionen och dess internationella mål ger O. Mäkeläinen i nr 3 och P. Saarikoski framställer i nr 4 på intresseväckande sätt det religiösa läget i Östkarelen.

Reformförbundets organ, *Religion och Kultur* (utg. G. Brandt) innehåller bl. a. tvenne uppsatser i nr 1 och 2 av J. Lagerkrantz och D.

Edenholm, vilka gå till storms mot den »moderna exegetiken», varvid de särskilt vända sig mot Fridrichsens och Nygrens avvisande av den äldre exegetikens utgångspunkt, »den historiske Jesus». Uppsatser och redaktionsuttalanden äro genomgående polemiska.

J. Cullberg har i nr 4 av *Svensk Tidskrift* låtit trycka ett föredrag, Skymning eller gryning, i vilket han gör gällande, att humanismen och tron på människovärdet, som i dessa dagar alltmer skjutes undan, ha sin ursprungliga grund i kristendomen och därför endast kunna uppstå igen »i påskmorgonens tecken». I nr 10 ger samme förf. en redogörelse för kyrkomötet 1941; i samma nummer förekommer även en mycket beaktansvärd artikel av professor Erik Wellander om det sekulariserade kyrkoåret.

Credo är en välredigerad katolsk tidskrift, som utges i Stockholm av J. Gerlach. Artiklar ha införts med anledning av den svenska Bibelns och Jesuitordens 400-årsjubileer samt 550-årsdagen av Birgittas helgonförklaring. Pleijels lilla skrift om Bibeln i svenskt fromhetsliv och Brilioths stora undersökning av medeltidens kyrkohistoria hälsas med tillfredsställelse såsom sällsynt objektiva framställningar (nr 4). Särskilt gläder man sig över den större förståelse för Birgitta, som kommit till uttryck i B:s liksom ock i Toni Schmidts arbeten. Utgivaren har i nr 1 och 3 infört tvenne instruktiva uppsatser om den katolska etikens fundament och norm. Den etiska utvecklingen hävdas som ett höjande av det naturligt mänskliga, det humana, i en stigande värderangordning upp till Gloria Dei som det högsta målet. Anmälangen av Castréns Bernhardavhandling säger sig intet ha emot Nygrens distinktioner mellan katolskt och lutherskt, men vill ej gå med på att utredningen är värderingsfri. Han beklagar, att från katolsk sida ännu saknas en verkligt vetenskaplig uppgörelse med N:s filosofi. Den barthska teologiens filosofiska förutsättningar prövas i en annan recension (nr 3).

Norsk Teologisk Tidsskrift (utg. O. Kolsrud m. fl.) innehåller tvenne religionshistoriska bidrag, om hetiterna i nr 2 av K. Bergsland och Zarathustras religionshistoriska ställning av H. Birkeland. Den senare vill på enstaka punkter komplettera H. S. Nybergs framställning. I. Benum kommenterar (i nr 2) Markus 12:13—17, som enligt förf. skall betraktas rent religiöst, ej social-etiskt som någon principavgörelse mellan stat och kyrka. Slutligen märkas två bidrag av S. Mowinckel, i nr 3

om Immanuelsprofetian och i ett tillägghäfte till nr 2 Die Erkenntnis Gottes bei den alttestamentlichen Propheten. Av den senare framgår hur det norska folket i dessa tider söker tröst och inspiration genom studium av den profetiska förkunnelsen.

Tidsskrift for Teologi og Kirke (utg. O. Moe m. fl.) kan betraktas som Menighetsfakultetens speciella organ. O. Hallesby berömmar i nr 1 W. Elerts senaste dogmatik på grund av dess trohet mot kyrka, bekännelse och Skrift, och D. A. Frøvig intager samma position till Fr. Büchsel, i vars arbeten han ser en begynnande reaktion mot den »moderna evangeliekritiken» (nr 4). S. Aalen, som sedan ett par terminer studerar i Lund, fortsätter i nr 1 under ingående diskussion med Percy sin studie om Johannesevangeliet och religionshistorien. Avslutningsvis framhålles något abrupt, att dylika religionshistoriska problem ej ha någon betydelse för exegeten och teologen, ty denne, som står i kyrkans traditions-sammanhang, har endast att hålla sig till texten och läsa denna så som kyrkan läser den.

I *Dansk Teologisk Tidsskrift* (utg. H. Koch och N. H. Søe) dominera systematiska och exegetiska artiklar. Kirkegaards terminologi är påverkad av Hegels, men orden betyda hos de två ej alls detsamma, framhäver J. Sløk i en uppsats om K:s kunskapsteori. K. och Pascal sammanställas i nr 4 av H. Fuglsang-Damgaard. En liten djupsinnig Lutherstudie har i nr 2 givits av E. Thestrup Pedersen, som behandlar L:s lära om Gudskunskapen. Den svenska lutherforskningen lägger enligt förf. alltför stor vikt vid »Gudsbilden» och tager för litet hänsyn till lagen. Av stort intresse är den analys av det »monistiska» inslaget i E. Hirsch's teologi, som i nr 4 framställs av Søe. Bland exegetiska bidrag må nämnas Israels invandring i Palestina av A. Bentzen (nr 1). Kj. Barnekows avhandling om Hemmingsen får en utförlig anmälan i samma nr. Tidsskriften, som genomgående ligger på ett högt plan, kommer enligt ett meddelande att i framtiden utgiva en skriftserie.

R. Bring publicerar i nr 1 av (*Finsk*) *Teologisk Tidsskrift* (utg. A. F. Puuko m. fl.) ett föredrag om nattvarden, och G. O. Rosenqvist skriver i nr 2 om förkunnaren inför tidens nödläge. Bland de finskspråkiga bidragsgivarna har L. Pinomaa, som nyligen utgivit en avhandling om den lutherska teologiens existentiella karaktär, varit den flitigaste skribenten.

Luthertum utges av J. Bergdolt under medverkan av W. Elert, P. Althaus m. fl. och vill på den lutherska bekännelsens grund verka för ett ekumeniskt »Weltluthertum». De flesta artiklarna behandla apologetiska eller praktiskt-kyrkliga angelägenheter. Sålunda har Althaus i nr 1—2 ett inlägg i den tyska dagsdebatten om kristendomens uppgift, och H. Sasse skriver i nr 7—8 om kyrka och bekännelse. I de första numren skildrar G. Hoffman striden om filioque i luthersk teologi. Utgivaren lämnar i varje häfte en kompakt tidskrifts- och boköversikt.

Recensionsavdelning saknas däremot helt i den av C. Stange utgivna *Zeitschrift für Systematische Theologie*. Årgång 1940, vars tre senare häften kommit hit först under 1941, räknar 630 sidor och 22 uppsatser, varav några hållits som föredrag å Lutherakademien i Sondershausen. Ett urval måste bli ganska godtyckligt. Av de religionsfilosofiska bidragen vill jag nämna Den kristna Gudskunskapens förutsättningar av P. Blau (nr 3), som hävdar att all teologi är trosteologi, samt en utredning i nr 2 av W. Grüner om paradoxtanken, där han skiljer mellan en västerländsk (tysk) simultan polaritet (simul justus et peccator) och en österländsk successiv. Den ovan nämnde Pinomaa har i nr 4 skrivit en dogmhistorisk översikt av tanken på Guds vrede, och hans landsman R. Gyllenberg har i samma nr lämnat en orientering för icke-skandinaver om Runeberg. Från svenskt håll må nämnas H. Odebergs *Är kristendomen hellenistisk eller judisk?*

Till redaktionen sänder bayerska Benediktinerakademien sina *Studien und Mitteilungen*. Årgången 1940 innehöll en serie historiska och dogmatiska specialundersökningar över Ordens historia och principer. Nr 1 för 1941 innehåller en större undersökning av G. Lang om Gunther, eremiten. Gentemot protestantismen hävdas en irenisk linje; protestanterna måste vinnas genom att den katolska kyrkan uppfyller krav, som deras allvarliga religiösa inställning fordrar.

Av *The Journal of Theological Studies*, utgiven i Oxford av G. R. Driver och J. M. Creed, har sedan förra översikten skrevs endast ett häfte, juli—oktobernumret 1940, kommit oss till handa. S. A. Cook framlägger en artikel om Biblisk criticism, teologi och filosofi, f. ö. innehåller numret en hel mängd exegetiska detaljundersökningar och bokrecensioner, huvudsakligen anglikansk litteratur.

Blott två nummer av *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses*, utgiven av Strassburgs teologiska fakultet, ha under 1941 anlänt, nämligen sista häftet 1940 och första 41. Det förra innehåller bl. a. en rad teser om återlösningen av F. Ménégoz, det senare ett bidrag om de judiska källorna till Celsus' polemik mot de kristna av M. Lods.

The Augustana Quarterly är Augustanasynodens organ. Bland framställningarna märkas *The Seymour Gospels* av Th. Conrad, *The nature of man in Contemporary Christian Thought* av D. Williams samt artiklar om uppfostran och undervisning. I en uppsats *Lutheran Ethics and Scandinavian Lutheranism* har C. Bergendoff vänt sig mot en missstolkning av lutherdomens socialetik. Den nordiska, särskilt den svenska, teologien får en stor del av recensensutrymmet, och man diskuterar den tydligen med intresse, även om man stundom finner den svenska teologiska litteraturen »too leisurely, too objective, too much a matter of intellectual exercise». »It is very clear to us», fortsätter anmeldaren (av Josefsons senaste Lutherbok), »that by contrast we of the Augustana Synod are 'activists'».

I New York utges av H. P. Douglass *Christendom* med under rubriken *An Ecumenical Review*. Endast höstnumret för 1941 har varit mig tillgängligt. Av uppsatserna må nämnas *Adventures in Understanding* av L. H. Hough, som hävdar följande ekumeniska sammanfattning: *You cannot understand Christianity without seeing man controlling nature and worshipping and obeying the God whom he meets in Jesus Christ as love on the cross and judgment on the throne*. C. Richardson har skrivit *The Christian Understanding of the History* och G. Harkness om Niebuhrs 'Nature and Destiny of man'. Det är tydligt, att N. f. n. spelar en mycket stor roll i den amerikanska teologdiskussionen, och hans arbeten citeras flitigt i alla systematiska framställningar. »Though many readers of 'Christendom' differ radically from him, few of us have failed to be influenced by him», inleder H. sin utredning. En praktisk detalj är den amerikanska seden att i häftets början med porträtt och några ord presentera artikelförfattarna.

BERTIL W. BLOCK.

FRÅN DEN TEOLOGISKA SAMTIDEN

År 1941 ha i Tyskland hållits två teologiska kongresser med deltagare från vårt land, den ena i *Sondershausen* 3—16 augusti och den andra i *Weissenfels* 4—9 november.

Kongressen i Sondershausen kunde i år fira jubileum: det var den tionde ekumeniska högskolekongressen, anordnad som vanligt av Lutherakademien under ledning av den vörnadsvärde professorn Abt Doktor Carl Stange från Göttingen. Man torde utan tvekan kunna säga, att denna kongress också blev om möjligt ännu mera givande än någon av de föregående. Det är omöjligt att i ett referat ge en föreställning om den mäktiga stämning av trosvisshet och harmoni, som behärskade denna sammankomst av människor från olika europeiska länder, de flesta av dem krigförande. De föreläsningar, som höllos, avsågo på intet sätt att lämna uppbyggelse eller tjäna andakten, utan sysslade genomgående med rent vetenskapliga problem. Ej heller var något bestämt tema angivet, kring vilket de olika föredragen skulle samlas sig. Likväl blev det denna gång en mycket markant samstämmighet mellan de olika föredragen och en klar linje genomlöpte det hela.

Vad vi svenska deltagare saknade, var det eljes manstarka finska inslaget. De finska studenter, som skulle anlant till ett antal av tio, hade samtliga blivit förhindrade, och även föreläsarna från Finland, bland vilka under föregående kongresser professor Gyllenberg aldrig saknats, hade nu uteblivit så när som på en enda: professor Gulin. Det var icke att förundra sig över att professor Gulin kring sig samlade så väl de svenska som tyska studenternas uppskattning och intresse. Professor Gulin talade om friheten hos Paulus. Bland de övriga föreläsare som behandlade exegetiska frågor märktes professorerna Schaefer, Berlin och Gerhard Kittel, Wien. Schaefer, den världsberömde historikern och iranisten, talade över ämnet »iranska inflytelser på senjudendom och urkristendom», och väckte åhörarnas uppmärksamhet genom att hävda, att dessa in-

flytelser äro mycket färre än man hittills antagit. Även rötterna till Gudsrikes- och Människosonsidéerna i urkristendomen äro icke av iranskt utan av inombiblistiskt ursprung. Professor Schaefer kom sålunda att bekräfta det som svensken Nils Johansson från andra utgångspunkter framlagt i sitt arbete Parakletoi. Gerhard Kittel, den store kännaren av rabbinisk judendom och judisk historia och litteratur överhuvud, gav ett som alltid tungt vägande inlägg i debatten om judendomens och kristendomens förhållande till varandra. I bibeln kan man finna så väl en judisk som en icke-judisk karaktär, båda skildras där så skarpt som ingenstans eljes. Det är härvid icke en rasfråga utan en historisk fråga, som är det avgörande, och den historiska frågan är till slut förankrad i människans andeförfattning och själsliga struktur: för den ene är lagreligion och utkorelsemedvetande — exklusivitet — det typiska, den andra har i kristendomens stiftare sitt mest strålande uttryck. Till detta föredrag anslöto sig de bägge föreläsningarna av Oepke från Leipzig om Galileaproblemet och Odeberg från Lund om fariseisk och kristen etik. Systematisk-teologiska frågor behandlades av professor Schumann från Halle («Neue Fragestellungen zur Lehre von Christus»), professor Pröhle från Sopron («Gegenwartsfrage der lutherischen Dogmatik») och Abt Stange själv («Die Auferstehung Jesu Christi»).

De teologiska centralfrågorna voro föremål för fortsatt behandling vid den andra teologiska kongressen i Weissenfels i början av november. Sammankomsten i Weissenfels skilde sig ifrån den i Sondershausen i två avseenden: den var den första i sitt slag, och den var från början inställd under ett bestämt tema: den historiskt bestämda kristendomen i de nordiskt-germanska länderna. Såsom inbjudare till kongressen i Weissenfels stodo Arbeitsgemeinschaft der evangelischen Kirchenführer med Oberkirchenrat Sievers i spetsen och Arbeitsgemeinschaft Germanentum und Christentum under ledning av professor Wolf Meyer-Erlach i Jena. Även vid kongressen i Weissenfels medverkade professor Schaefer med ett uppmärksammat föredrag över Vilhelm Grönbech. Den geniale iranisten visade sig här som en skarpsinnig iakttagare och bedömare av det nordiska kynnet. Men det som på den som skriver dessa rader såväl som på många andra gjorde det djupaste intrycket var själva avslutningen av föreläsningen. Denna gick ut på ungefär följande: »man kan fastställa många likheter och olikheter mellan kristendomen och andra

religioner, man kan sammanfatta kristendomens grundsatser i olika teser och sätta dessa i motsats till eller jämställa dem med andra åskådningar, men det, vari kristendomen är ensamstående bland alla religioner och åskådningar, är att den till sitt väsen är en *glädjens* religion». Att detta är något att observera torde vara klart redan därav, att den glädje som så starkt träder fram och betonas i Nya testamentet, så föga har fått plats i den kristna dogmatiken. Även i den teologiska debatten frågar man föga efter detta problem. När det ändå behandlas är det under den förvända frågeställningen: vad är glädjens objekt? Den glädje som kristendomen hänvisar på är något alldeles nytt, en elementär kraft med sin särskilda kvalitet, som icke liksom den empiriska glädjen egentligen är beroende av något objekt för glädje, utan är en glädje i sig själv, en glädje i Kristus, i ett nytt sätt att förnimma och vara till. Denna glädje är den andra sidan av kärleken, som också är något specifikt nytt, icke något som riktar sig mot ett objekt för att begära det, utan som tvärtom strålar ut ur sig själv, som giver, som värmer och lyser.

En egenartad och gripande belysning av den kristna trosglädjen fingo deltagarna i Weissenfels genom erinringen om Gustav Adolfs hjältedöd för sin kristna tro. Under kongressen inföll den 6 novemberhögtid, som årligen firas i det närbelägna Lützen, och vilken de svenska deltagarna, 23 till antalet, av olika fakulteter och hembygd, fingo tillfälle att åse. De mest gripande momenten vid denna högtid voro de månghundra tyska skolbarnen på båda sidor om högtidprocessionen till minnesstenen, alla med svenska och finska flaggor i händerna, samt den finske representantens tal vid Gustav Adolfsstenen. Mot denna bakgrund blevo professor Meyer-Erlachs båda föreläsningar, den ena över »Martin Luther och Gustaf Adolf», den andra över »Kristendomen och bolschevismen», särskilt intrycksfulla. Man fick här en åskådlig bild av den kristna kulturens och andans kamp i Tyskland och Norden från reformationens dagar och till närvarande stund.

Men icke heller kongressen i Weissenfels stannade vid de senaste århundradenas kristna historia, utan man gick i flera föredrag tillbaka till denna historias rötter i urkristendomens problem. Dit hörde föreläsningarna av Grundmann, Leipoldt och Odeberg, alla behandlande problemet om hellenismen och urkristendomen. Den nordisk-germanska kristna kulturens samband med den förkristna tiden behandlades av

professor Koepp från Greifswald, som talade om begreppet Heil i den tyska forntiden, universitetslektor Åke Ohlmarks, vilken behandlade samma begrepp i de isländska sagorna, teol. lic. Douglas Edenholm, som föreläste över fornsvensk myts möte med kristendomen och Dr Nils Hannerz. Bland deltagarna märktes också Landesbischof Schulz från Schwerin, vilken höll öppningsgudstjänsten i slottskyrkan.

Varken i Sondershausen eller Weissenfels utgjorde de teologiska specialfrågorna det enda, som sysselsatte deltagarna. Professor Schaefer höll i Sondershausen förutom sitt redan nämnda föredrag en föreläsning över manikeismen, italienaren professor Rizzo från Rom skildrade Giovanni Papinis utveckling. I Sondershausen, som sedan gammalt är en stad med rikt musikintresse och hög musikkultur, bereddes tillfällen till åhörande av underbara konserter, särskilt de s. k. Loh-konserterna. Lutherakademien har i furstinnan av Schwarzburg en synnerligen intresserad hedersledamot, som också visar kongressens medlemmar den största gästfrihet. Weissenfelsskongressen åtnjöt en storartad gästfrihet av staden Weissenfels själv, med överborgmästare Jungermann i spetsen. Stort intresse visades särskilt de svenska deltagarna från konsul Link i Weissenfels, en stor Sverigevän, kännare av Gustav Adolfs och Karl XII:s historia och samlare av svenskminnen.

Lutherakademien utger en periodisk tidskrift »Nachrichten der Lutherakademie in Sondershausen». I dennas senaste nummer, till vilket i detta sammanhang kan hänvisas, förekommer en nekrolog över den sedan augustikongressen hastigt bortgångne Dr Viktor Grüner, en högt skattad och vördad föreläsare vid Lutherakademins sammankomster, liksom tidigare vid de baltiska konferenserna; Dr Grüner var på sin tid professor vid Herderinstitutet i Riga. I detta nummer omnämnes också en annan intresserad deltagares oväntade och sorgliga bortgång, stadskomminister Astolf Andrén från Göteborg. Om det uppriktigt kända deltagandet vittna följande ord: »Dass er (Andrén) so bald abgerufen werden sollte, konnte man nicht ahnen, wenn man sah, wie lebendig er an allem teilnahm und wie er sich mit wertvollen wissenschaftlichen Plänen trug. So hat uns die Nachricht von seinem Heimgang tief erschüttert, und wir fühlen uns in der Trauer um den verehrten Mann mit unseren Freunden in Göteborg herzlich verbunden.»

HUGO ODEBERG.

*

*

*

Den 29 september 1941 föranstaltade den reformerta franska kyrkan i Stockholm en sorgedustjänst till Henri Monniers minne; denne bekante franske protestantiske teolog hade några veckor tidigare dött i Paris.

Monnier var född 1871. Han deltog själv med utmärkelse i världskriget 1914—18; efter kriget arbetade han ivrigt för förståelse och närmande mellan Frankrike och Tyskland. Ett led i detta arbete för att förhindra nationell isolering var hans deltagande i den ekumeniska rörelsen.

Monnier var på en gång själasörjare och universitetslärare, präst och professor. Han var vice president i La Fédération Protestante och professor först i systematisk teologi, därefter i kyrkohistoria vid protestantiska teologiska fakulteten i Paris. Ständigt arbetade han på att förena de olika reformerta riktningarna inom den franska protestantismen till en enda kyrka. Framför allt sökte han emellertid knyta förbindelser med systerkyrkorna i utlandet. Just denna strävan gjorde honom också till en hängiven vän av det ekumeniska arbetet. Och under det kom han i beröring med Sverige, med svenskt kyrkoliv och svensk kultur, och han blev en hängiven vän av vårt land.

Sista gången besökte han Sverige 1938. Tidigare hade han flera gånger varit här, bl. a. såsom Olavus Petri-föreläsare. Kroppsligen var han vid sitt sista besök här ganska försvagad och hämmad; andligen levde han dock starkt. Ehuru han fick hjälpas fram till katedern, föreläste han livligt på tyska för svenska studenter. Han strävade överhuvud ivrigt att befordra andlig gemenskap mellan sitt eget lands teologiska liv och vårt. Så arbetade han med iver för ett utbyte av teologer mellan Sverige och Frankrike, och han sökte fördenskull inspirera franska teologer att studera i Lund och Uppsala, liksom han gästfritt och uppmuntrande själv i sitt hem i Paris gärna mottog unga svenska teologer och på olika sätt sökte jämna vägen för deras studiearbete i Frankrike.

Sällan torde Sverige i Frankrike ha haft en så uppriktig och hängiven vän som Henri Monnier.

* *
*

De underrättelser, som nått oss från Englands teologiska och kyrkliga värld, ha på senare tid av naturliga skäl varit ganska knapphändiga. Veckotidningar och vissa tidskrifter ha dock alltjämt kommit oss till-

handa, ehuru avsevärt försenade. Veckotidningarna för den 12 september innehålla notiser om några personförändringar, som även torde vara av intresse för Kvartalskriftens läsare. Icke mindre än fyra stiftsbiskopar ha på en gång utnämnts. En av dessa bär ett i Nordens kyrkor välkänt namn. Biskop R. G. Parsons har hört till de trognaste och mest intresserade deltagarna i de engelsk-skandinaviska teologmötena. Från den blygsammare ställningen som suffraganbiskop av Middelton i Manchesters stift flyttades han år 1932 till Southwarks väldiga stift, som omfattar London söder om Thames. Nu meddelas, att han utbyter denna biskopsstol mot det lantliga Hereford, beläget nära gränsen till Wales. Om anledningarna till denna förflyttning nämnes intet. Man kan möjligen gissa, att arbetsbördan i det säkerligen av kriget hårt hemsökta Southwark blivit för tung för 59-åringens krafter.

Av de övriga namnen har väl egentligen ett intresse ur teologisk synpunkt. F. R. Barry, som nu utnämnts till biskop i Southwell, har under fem år varit professor i nytestamentlig exegetik vid King's college i London, samt därefter tjänstgjort dels som vicar of S:t Mary's i Oxford, dels som kanik i Westminster. Två av hans böcker »The Relevance of Christianity» och »The Relevance of the Church» väckte på sin tid stort intresse.

I samtliga dessa fall gäller det konungens »nominations», vilka som bekant i England automatiskt följas av kapitlens val. Samtidigt meddelas, att en ny dean utnämnts i York. Anledningen härtill är vemodig: platsen har blivit ledig genom H. N. Bate's bortgång. Både som kanik i Carlisle och dean i York har Bate varit livligt verksam inom Faith and Order-rörelsen. Särskilt tog han en betydande del i förberedelserna för Lausanne-konferensen och utgav sedermera dennas förhandlingar. Hans efterträdare är icke okänd i vårt land: E. Milner-White har under mer än tjugo år varit fäst vid King's college i Cambridge, där han särskilt bidragit till att lyfta gudstjänstlivet i det underbara kapellet till den erkända rangplats det kommit att intaga, särskilt vad den liturgiska musiken angår. Milner-White besökte Sverige år 1936 som ledare för den resa, som King's college's kör detta år företog i vårt land.

Mycket tyder på, att den engelska kyrkan och det andliga livet i England ingalunda kommer att bli oberört av kriget, även bortsett från

den fruktansvärda förstörelse av kyrkliga byggnader, som luftanfallen medfört, och varom också dagspressen haft en hel del att meddela, ehuru mycket vore att tillägga. Som en av krigets märkligaste följder torde man kunna beteckna det förslag, som framlagts till en enhetlig plan för religionsundervisningen i alla engelska skolor. Här har som bekant hittills en brokig mångfald av typer förekommit. Vad folkskolan angår, ha de statliga och kommunala skolorna, som numera utgöra den övervägande delen, helt saknat sådan undervisning. Däremot har en bestämt konfessionellt präglad undervisning förekommit i de »stiftade» eller »provided schools» av anglikansk eller frikyrklig typ, vilka dock ha haft allt svårare att hålla sig i konkurrensen med de konfessionslösa skolorna, särskilt genom de stegrade anspråken på lokaler. Det har framför allt varit den religiösa splittringen, som varit anledningen till att större delen av landets ungdom sålunda kommit att växa upp utan någon av skolan meddelad religionsundervisning, med påtagliga och sorgliga konsekvenser för folkets religiösa bildning och etiska halt. I februari detta år togs nu av de båda ärkebiskoparna ett märkligt initiativ till en nyordning på detta område. Deras uttalande hade föregåtts av överläggningar både med de engelska stiftbiskoparna och med de frikyrkliga ledarna. Det bär sålunda en klart ekumenisk prägel. Syftet med den avsedda reformen, heter det, borde vara, icke att blott göra kristendom till ett av skolans undervisningsämnen, utan att göra religionsundervisningen till grundvalen för hela den fostran, som skolan har att meddela. Sina konkreta förslag ha ärkebiskoparna formulerat i fem punkter: 1) i alla skolor skall en kristen fostran meddelas av kompetenta lärare (med rätt för den lärare, som så önskar, att befrias från meddelande av religionsundervisning); 2) religionskunskap skall bli ett visserligen frivilligt men med andra likställt ämne vid lärarseminarierna; 3) möjlighet bör beredas för samme lärare att meddela religionsundervisning i flera klasser och denna undervisning skall därför icke bindas till någon viss av dagens timmar på schemat; 4) religionsundervisningen skall bli föremål för kompetent inspektion; 5) i alla skolor skall undervisningsdagen börja med morgonbön. Härtill kommer ett förslag om en gemensam undervisningsplan, en »agreed syllabus» för religionsundervisningen i alla skolor. Vad som här begäres, är sålunda föga annat än vad den svenska folkskolan redan äger. Det intressanta är emellertid det mottagande, som förslaget rönt och som synes göra det

sannolikt, att det kommer att resultera i betydelsefulla åtgärder. Ord-föranden i »the Board of Education», Englands högsta centrala skolmyndighet, har ställt sig mycket sympatisk till planen. Den har understötts genom en petition av ett antal parlamentsmedlemmar, och premierministern har gjort ett uttalande, vari han ger uttryck åt sin uppskattning av förslaget och sina förhoppningar om en positiv lösning av dessa »djupa frågor, som så nära angå folkets framtid och som för ett släktled tillbaka gav upphov till de förbittrade strider, som jag så väl minnes».

Den lösning, som här synes skymta, är ett bevis bland flera på att den ekumeniska rörelsen också i denna söndringens tid kan vara en faktor av betydelse. Var och en, som hyser intresse för religionsundervisningens också för vårt skolväsen aktuella problem, har anledning att med uppmärksamhet följa den engelska utvecklingen på detta område.

YNGVE BRILIOTH.