

# DET KRISTNA FRÄLSNINGSMYSTERIET OCH KYRKANS GEMENSKAP

AV TEOL. DOKTOR NILS JOHANSSON, BORRBY

## I.

För något mer än tvenne årtionden sedan skrev Poul Bjerre i samlingsverket *Det andliga nutidsläget och kyrkan* en artikel under rubriken »De heligas samfund». Denna artikel synes ha mycket litet eller snarare ingenting alls av intresse för den, som söker komma tillrätta med kristendomens och kyrkans problem. Där fällas ju skarpa och överlägsna domar efter gängse schablon över präster, kyrka och teologi, domar, som ha en mycket svag saklig motivering och som röja fullständig brist på förståelse för kristendomen.<sup>1</sup> Den grundsyn på förhållandet mellan den religiösa gemenskapen å ena sidan och den kristna tron och bekännelsen å den andra, som Bjerre framlägger, är emellertid typisk för vida kretsar. Inte blott av denna anledning utan även därför, att Bjerre i nämnda uppsats klart sett och ställt problemet gemenskap och tro, skall grundtanken i denna här återges.

Bjerre berättar om ett minne från en by på stranden av Rhen. En stilla vårväll kommer han in i en kyrka, där mörkret upplyses av några brinnande ljus. Då och då kommer en människa med ödmjuk hållning in för att tillbedja. Man ser i kyrkan några enkla bilder av modern med barnet. Stillheten därinne och de troendes tillbedjan griper honom. »Min lycka skulle varit fullständig i den stunden, om jag ej suttit där som en främling och känt en tagg i hjärtat vid tanken att jag i grund och botten ingen rättighet hade att på detta sätt intränga i andra människors helgedom; — jag var en snyltgäst» (del. II, sid. 60).

<sup>1</sup> Ovanstående omdöme tar endast hänsyn till den i ovannämnda skrift framlagda åskådningen, ej till den mera förståelsefulla inställning, som Bjerre stundom senare synes intaga.

Anledningen till att han ansåg sig som en snyltgäst, lägger Bjerre fram i det föregående. Han kan ej acceptera den kristna tro och be-  
kännelse, som han finner vara ett *conditio sine qua non* för den reli-  
giösa gemenskapen inom kyrkan. Människan måste i liv och död vara  
sig själv, och hennes trosbekännelse får icke innehålla ett enda ord ut-  
över vad hon levat sig till med sitt hjärtas blod. Alla försök att om-  
ändra den kristna tron och bekvännelsen, så att den kommer i samklang  
med det nutida sanningskravet och nutida behov, finner Bjerre orimliga.  
De äro på förhand dömda att misslyckas. Om kyrkan skall kunna  
bliva det »de helighetssökandes sammanslutning och värn», som Bjerre  
anser att hon borde vara, så kan detta ej ske genom en reformation av  
bekännelsen utan endast genom en regeneration, en religiös nyskapelse  
från grunden. Vilken roll kristendomen där kan komma att intaga,  
finner han vara en fråga av vida mindre betydelse än man i allmänhet  
föreställer sig.

Här skall ej lämnas någon kritik av Bjerres sätt att behandla pro-  
blemet kristen tro och religiös gemenskap. Ej heller skola vi här pröva,  
om det kan ligga något berättigat i hans påstående att kyrkan i dess  
nuvarande form ej kan vara de »helighetssökandes sammanslutning och  
värn». De tankar, som komma att läggas fram i det följande, få anses  
vara svaret på denna fråga. Sammanfattningsvis kan sägas, att Bjerre  
i sin artikel »De heligas samfund» finner den kristna tron och bekvän-  
nelsen omöjliggöra, att kyrkan upptager de andligen sökande i en  
levande religiös gemenskap. För att detta skall kunna ske, kräves en  
helt ny, mera universell och mindre exklusiv religion än kyrkans kris-  
tendom.

## 2.

Man torde kunna säga att problemet om den kristna trons och be-  
kännelsens förhållande till kyrkans gemenskap är grundtemat även i det  
ojämförligt mest uppmärksammade bidrag, som ingår i samlingsverket  
Det andliga nutidsläget och kyrkan, Emanuel Linderholms program-  
skrift »Från dogmat till evangeliet!». Den strid, som denna skrift gav  
anledning till, är visserligen ännu ej helt slut, men så lång tid har gått  
sedan 1919, att vi kunna bedöma Linderholms arbete lugnare och objek-

tivare än förut. Framför allt de två sista årtiondenas exegetiska och religionshistoriska forskning ger oss möjlighet härtill. Hela det historiska problemet om Jesus och urkristendomen har klarnat. Vi stå här på mycket fastare mark än för två årtionden sedan.

Liksom Bjerre ser Linderholm i kyrkans tro och bekännelse det stora hindret för de andligen sökande att finna vägen in i hennes gemenskap. Men i motsats till honom tror han på möjligheten av en reformation och uppdrager själv riktlinjerna för denna. Redan rubriken till programskriften visar ju detta. Linderholm är övertygad om att han icke kommer med en ny religion utan att han tvärtom återgår till det ursprungliga evangeliet, till Jesus själv. Gång på gång betonar han, att han följer Jesu tro. Det kristna evangeliet har av Paulus och kyrkan förvandlats till en helt ny religion. Ett par citat äro tillräckliga: »Sannolikt genom hellenistiskt inflytande är det, som Paulus på den uppståndne och himlafarne överflyttat Kyrios- eller Herretiteln, som i israelitisk-judisk tro tillkom endast Jahve eller Gud, samt tillskriver Jesus icke blott ett teokratiskt eller ett genom Andens utomordentliga ägande grundlagt etiskt-religiöst sonskap, utan ett metafysiskt. Därmed följde, att Jesus enligt Fil. 2 preexisterat. Före sin tidliga tillvaro och människoblivning, som icke närmare förklaras, existerade Jesus i gudomlig tillvarelseform. Denna lämnade han frivilligt vid människoblivandet i och för återlösningen, efter vilkens fullbordan upphöjelsen till världshärskare och världsdomare i denna tidsålder följde. På denna paulinska grund har det fjärde evangeliet byggt vidare med den mystiska spekulationens tankar och särskilt med logosidén» (I, sid. 103). — »Jesus betraktar sig icke såsom medlare och försonare och sin död såsom ett försonande villkor för den Guds nåd och förlåtelse, han utan sådant förbehåll förut förkunnat» (I, sid. 103). På många ställen klandrar Linderholm lidelsefullt det kristna dogmats avvikelse från »profetismens och evangeliets strängt monoteistiska gudstro». Kyrkan måste göra allvar av att låta Jesus bli vad han ville vara, uppenbararen, i stället för försonaren och medlaren.

Önskan att anpassa den kristna tron och bekännelsen efter den moderna världsbildens och kulturens krav är ej den enda drivkraften hos Linderholm. Den Jesuskärlek, han ofta bekänner, är ingalunda en tom fras. Den är säkert äkta och både ursprungligare och äldre än hans

teologi. Denna Jesuskärlek skapar den profetiska glöden i hans författarskap, och den förklarar väl också till en del den ofta stötande själv-säkerheten och bitterheten i hans författarskap. Linderholm ville gentemot allt annat hävda, vad som för honom tedde sig som Jesu eget evangelium, kosta vad det kosta ville.

Är Linderholms väg framkomlig, då vi söka komma till rätta med problemet kyrkans gemenskap och den kristna tron och bekännelsen? Svaret måste bli nekande. Det är tragiskt, att just den religionshistoriskt orienterade exegetik, som Linderholm bekände sig till och som han väntade sig så mycket stöd av, skulle komma att rikta dödsstöten mot hans teologiska åskådning. Mer än något annat har den visat, att den för Linderholms kristendomstolkning konstitutiva motsatsen mellan Jesus och urkristendomen ej existerar. Den »rena judiska monoteism», varifrån han anser urkristendomen ha avfallit, finns icke till. I den judendom, varur evangeliet framgått, spela medlar- och förespråkargestalter en väsentlig roll. De ha funnits där sedan århundraden. Vissa av dem ha stått Gud lika nära, även i »metafysiskt» hänseende, som urkristendomens Kristusgestalt. De ha varit preexistenta och fattats som världsdomare. Det ställföreträdande lidandet som ett medel att skapa försoning mellan människan och Gud har hemortsrätt på israelitisk-judisk mark. Teorin att den johanneiska fromheten förutsätter paulinismen kan ej längre fasthållas. Att Jesus talat om sin död såsom innebärande en försoning för människorna, att han talat om sin uppståndelse och sin återkomst som världsdomaren, är icke längre ett problem utan ett ofrånkomligt faktum. Att det finns ett organiskt sammanhang mellan medlargestalternas funktion som uppenbarare av Guds vilja och hemligheter och som förebedjare och försonare i den gammaltestamentliga religionen, i senjudendomen och i urkristendomen, har författaren till denna uppsats försökt uppvisa i ett förra året utkommet arbete. Att söka spela ut Jesus-uppenbararen mot Jesus-medlaren är omöjligt. Det föreligger ingestädes ett antingen — eller, endast ett både — och.

Hur Linderholms religiösa program än må bedömas, mister det sin kristna grundval, så snart man ser, att vad han kallar evangeliet ej är någonting annat än en mycket sen konstruktion. Linderholm söker gardera sig mot den eventualiteten att forskningen en dag kommer till

det resultatet, att vi ingenting veta om den historiske Jesus. Det förelåg emellertid en annan eventualitet, som han icke alls räknade med. Det var, att forskningen en dag skulle finna att vad Linderholm kallar dogmat är identiskt med Jesu evangelium. Denna sistnämnda eventualitet har nu blivit ett faktum.

Av vad som sagts måste följande slutsats dragas: Vid sitt försök att reformera den kristna tron och bekännelsen och skapa en ny kristlig totalåskådning som grundval för kyrkans gemenskap har Linderholm ersatt det kristna evangeliet med en ny religionsbildning. Givetvis kan någon hävda den uppfattningen, att Linderholm tagit med just så mycket av evangeliet, som har något värde för nutiden, och att han tillrättalagt detta så, att det kan samla många andligen sökande i en religiös gemenskap. Men man måste då också bestrida samtliga urkristna källor rätten att ange, vad som är konstitutivt för kristen tro, kristen bekännelse och kristen gemenskap.

### 3.

En stor vinst, som den senaste exegetiska forskningen kunnat inhösta, är en bättre kunskap om samfundets och gemenskapens natur och konstitutiva betydelse i urkristendomen. Det har från olika håll uppvisats, vilken roll judendomen härvidlag spelat. Israel utgjorde en andlig enhet, en levande organism, och blott såsom tillhörande denna kunde den enskilde vinna gemenskap med Gud och få del av hans gåvor och löften. Den individualism, som dominerat och ännu i stor utsträckning dominerar vårt religiösa tanke- och känsloliv, bereder oss stora svårigheter för inlevelsen såväl i urkristendomens som i den israelitiska religionens värld. Israeliten tillhörde en enhet, som utvalts av Gud och som på ett särskilt sätt stod under hans ledning och vård. Denna utvalda enhet skulle bli delaktig av den kommande frälsningen och dess härlighet. Dessa föreställningar övertogs redan från begynnelsen av kretsen kring Jesus. Detta övertagande kunde förmedlas redan genom den betydelsefulla termen *utvald*. I den etiopiska Henoksboken, vars stora och direkta betydelse för Jesus och urkristendomen är uppenbar, kallas Människosonen *Den utvalde*, och den krets, för vilken Gud redan på jorden uppenbarar honom, kallas *de utvalda*. Vilken

roll termen spelar i Jesustraditionen och i de apostoliska breven, är lätt att iakttaga.

Det som gjorde Jesuskretsen till en ny kollektiv enhet, en ny och självständig andlig organism, och det som skapade en helt ny religiös gemenskap var vad som här skall kallas *det kristna frälsningsmysteriet*. Denna term är *ej* en skapelse av Reitzenstein. Den har, i sin arameiska eller hebreiska form, använts av Jesus och de första kristna. I själva verket täcker den evangeliets hela innehåll, allt som rör det kommande gudsriket, allt som rör Jesu person och frälsningsverk, allt som rör den messianska församlingen. Intet av allt detta kan tagas ut ur sitt sammanhang och bestämmas som det konstitutiva i evangeliet. Det bildar allt en odelbar enhet.

Det som skilde de utvalda kring Jesus från de utomstående var, att för dem uppenbarades mysteriet. »När han sedan hade dragit sig undan från folket, frågade honom de tolv, och med dem de andra som följde honom, om liknelserna. Då sade han till dem: Åt eder är Guds rikes mysterium givet, men åt dem som stå utanför meddelas alltsammans i liknelser» (Mark. 4: 10—11). Lärjungarna skulle gemensamt lida med Människosonen i den yttersta tidens förföljelser och nöd. De skulle tömma hans kalk och döpas med hans dop. Men liksom de på jorden ätit och druckit tillsammans med Människosonen skulle de i himmelriket sitta till bords med honom och med alla de frälsta.

Den bekännelse, som framgick ur detta urkristna samfund, har väl i sin äldsta form haft denna lydelse: »Jesus är Människosonen». Då man vet, vilka föreställningar som knötos till termen Människosonen, ser man lätt, att denna bekännelse säger ungefär detsamma som de övriga vi möta i urkristendomen, bekännelserna att Jesus är Herren, Guds son, Messias o. s. v. Samtliga dessa ord fingo givetvis en delvis ny innebörd, då de upptogs i den kristna bekännelsen. De fingo sin innebörd av vad Jesus talat om sin person och sitt frälsningsverk, av vad som lärjungakretsen hade sett, hört och upplevat under samvaron med Jesus.

#### 4.

Vad som hittills sagts synes vara ägnat att tillspetsa det i nutiden så brännande problemet om det kristna frälsningsmysteriet och kyrkans

gemenskap. Endast två möjligheter tyckas stå öppna för en lösning. Den ena är att vi i likhet med Linderholm stryka hela det kristna frälsningsmysteriet som gemenskapens grund. Men detta är svårare nu än det föreföll att vara 1919. Vi ha inte längre något »Jesu evangelium» att falla tillbaka på, sedan urkristendomens och kyrkans »dogma» rensats bort. Om vi låta det kristna frälsningsmysteriet falla, så ha vi därmed också förlorat allt det konstitutiva och väsentliga i Jesu religion. Det är i så fall oberättigat att tala om kristendom. Den andra möjligheten är att behålla mysteriet, helt och odelat, och förklara den fulla bekännelsen till detta som ett oeftergivligt villkor och krav för delaktigheten i den kristna kyrkans gemenskap. Att detta senare alternativ måste väljas, hävdas på sina håll med hänsynslös skärpa. Men vilken ställning i kyrkans gemenskap intaga då de många, för vilka så centralt kristna ting som inkarnationen, korset, försoningen, gemenskapen med den Uppståndne, ligga helt utanför deras religiösa erfarenhet? Om det senare alternativet väljes, måste man då inte ge Bjerre rätt i hans här ovan återgivna påstående, att kyrkan ej kan vara de andligen sökandes sammanslutning och värn?

Men det finns en tredje möjlighet till lösning. Det behöver knappast sägas, att denna alltid stått öppen och under alla tider anvisats, även om den ibland på sina håll ej tillräckligt beaktats. Vad härnedan kommer att påpekas, är i intet avseende något nytt. Det är endast så, att några spridda strålar från nyare exegetisk forskning skola få falla över uråldriga stigar, där sökande människor tiderna igenom vandrat med den kristna gemenskapen som ledning och insikt i Kristi hemlighet som mål.

##### 5.

Redan i början av sin verksamhet har Jesus enligt evangelietraditionen kallat lärjungar. Berättelserna härom äro hos Markus mycket kortfattade och ha en i viss mening stereotyp prägel. »När han nu gick fram utmed Galileiska sjön, fick han se Simon och Simons broder Andreas kasta ut nät i sjön, ty de voro fiskare. Och Jesus sade till dem: Följen mig, så skall jag göra eder till människofiskare. Strax lämnade de näten och följde honom» (1: 16—18). I samma stil berättas om Sebedeisöernas och Levis kallelse. Man brukar framhålla, att bakom dessa

berättelser måste ligga en inre historia, som ej berättas. Detta är möjligt men ingalunda säkert. Österlänningen är inte alldeles som vi. Han låter sig lättare ryckas med i en andlig rörelse. På Jesu tid, då både politiska, sociala och andliga faktorer givit messias- och frälsningslängtan i Palestina en våldsamt kraft, var man beredd till vilka offer som helst för hoppet att få vara med i den nya värld, man så innerligt längtade efter.

Vare sig de första lärjungarna närmare känt Jesus eller icke, då de övergåvo allt och följde honom, är en sak alldeles viss: de hade tillhört lärjungakretsen en längre eller kortare tid, innan de i Jesus sågo Människosonen. Jesus röjde ej, vem han var eller vad hans livsverk innebar för dem han kallat. Han lät dessa följa sig på vandringarna. Han lät dem dela vandringslivets svårigheter och glädje med sig. Han höll måltid tillsammans med dem. Den synoptiska traditionen talar alls icke om att lärjungarna avkrävdes tro på Jesus som Människosonen eller bekännelse av en sådan tro. I stället manade han dem enträget till trofasthet, vaksamhet, ödmjukhet och tjänande kärlek.

Att Jesus varken lade fram en lära om sig själv eller satte upp något bekännelsekrav som villkor för lärjungaskapet, är helt naturligt, då vad som gällde hans person och verk var ett mysterium. Ett mysterium kan uppenbaras men knappast läras bort. Den etiopiska Henoksboken säger, att andarnas herre själv uppenbarar Människosonen för de utvalda (62: 7). Icke kött och blod utan Fadern i himmelen har skänkt Simon den uppenbarelse, som ledde till messiasbekännelsen vid Cesarea Filippi (Matt. 16: 17). Jesus har säkert haft samma tillförsikt till den himmelske Faderns makt och vilja att uppenbara för lärjungarna hans persons hemlighet som till hans omsorg om deras lekamliga behov. Bekännelsen har alltså av Jesus icke uppsatts som något villkor för gemenskapen. Den har i stället framvuxit under denna, varit en av dess frukter. Ej heller har Jesus, såvitt den synoptiska traditionen låter oss se, genom sin undervisning om sådant som gällde hans person eller på annat sätt sökt pressa fram eller påskynda någon messiasbekännelse. Han har låtit denna så att säga växa fram av sig själv.

Vi äro vana vid att i undervisning och predikan höra lärjungaskapets och efterföljelsens väsen framställas som en imitatio av Jesus i huvudsakligen etisk bemärkelse. Mot detta skall på detta ställe ingen



direkt invändning göras.<sup>1</sup> En sådan imitatio kom att spela en viktig roll redan på ett tidigt stadium. Men det förtjänar framhållas, att den ej direkt kan härledas ur Jesustraditionen. Här är lärjungaskap och efterföljelse nämligen oskiljaktigt förenade med frälsningsmysteriet. Med detta sammanhånga intimt de Jesusord, som skildra efterföljelsen som delaktighet i Människosonens lidande; lärjungen skall bära sitt kors i Jesu efterföljd. Fastän det inte direkt utsäges i något av traditionen bevarat ord, framgår det dock tydligt, att efterföljelsen i sig innesluter att i Jesuskretsens gemenskap steg för steg få den inblick i himmelrikets mysterium, som ej är de utomstående beskärd. Detta mysterium gäller, såsom redan framhållits, även Jesu person. Lärjungarna voro de *näpioi*, som i motsats till de utomstående *synetoi* och *sofoi* fått sig en hemlighet uppenbarad av Gud. Att denna hemlighet gäller vem Jesus är, behöva vi knappast vara i tvivelsmål om: »Allt har av min Fader blivit förtrott åt mig. Och ingen känner Sonen utom Fadern, ej heller känner någon Fadern utom Sonen och den för vilken Sonen vill göra honom känd» (Matt. 11: 27).

Visserligen har Jesus enligt den synoptiska traditionen i sin uppståndelse sett den händelse, som skulle uppenbara hans persons hemlighet för de många. Då, »när Människosonen hade uppstått från de döda», skulle hans lärjungar öppet få vittna om vad de hade hört och sett i hans närhet. Men denna synoptiska tradition står icke i något slags motsatsförhållande till en del ord i 4:de evangeliets tradition, som framhäver att uppenbarelsen av Jesu persons och verks mysterium för lärjungarna skulle fortgå, även sedan »Människosonen gått bort». Bland dessa märkas främst de s. k. parakletorden. Det har ej framförts något verkligt skäl för att dessa icke, åtminstone till sin kärna, skulle kunna vara autentiska Jesusord. Enligt ett av dessa — Joh. 16: 12—15 — ha lärjungarna under sin samvaro med Jesus ej fått del av hela hemligheten angående honom och hans verk. Anden skall fortsätta Jesu uppenbarelse och så småningom föra dem fram till hela sanningen. Att Anden uppenbarar hemligheten om Jesus och skapar Kristusbekännelsen, är en tanke, som också möter i paulinerna. Här må blott erinras om 1 Kor. 12: 3: »Ingen kan säga: 'Jesus är Herren' annat än i den helige Ande».

<sup>1</sup> För närmare utredning av efterföljelsens innebörd enligt Nya testamentet se förf:s arbete Parakletoi (1940), sid. 186—221.

Lika litet som lärjungakretsen under den första tiden i Jesus sågo Människosonen hade de någon som helst förståelse för en annan sida av mysteriet: att Människosonen måste lida. Deras reaktion inför lidandesutsagorna bevisar till fullo detta. »Och de förstodo icke vad han sade, men de fruktade att fråga honom» (Mark. 9: 32).

## 6.

Fastän gudsrikets mysterium, vari Människosonens frälsningsverk ingår såsom en integrerande och konstitutiv del, är själva hjärtat i Jesuskretsens religiösa gemenskap och har skapat den andliga enhet, som fått namnet Kristi kyrka, har Jesus alltså icke krävt någon insikt i mysteriet eller någon messiasbekännelse som villkor för lärjungaskapet. Den kortfattade översikt, som här ovan lämnats, torde vara tillräcklig för att visa detta. Alla de utvalda voro hans lärjungar, redan innan de hade någon tro på honom som Människosonen eller bekänt någon sådan tro. För lösningen av problemet om det kristna frälsningsmysteriets förhållande till kyrkans gemenskap bör detta faktum vara av grundläggande betydelse. Visserligen är det i flera hänseenden svårt att överföra Nya testamentets tankar till en tid och en värld, som i mångt och mycket är den urkristna så olik som den vi leva i. Det är ej underligt, att meningarna bryta sig mot varandra, när det gäller att avgöra, i vilken utsträckning och på vad sätt detta kan och bör ske. Men de förhållanden i den första lärjungakretsen, som här påpekats, torde utan större svårigheter kunna vinna tillämpning i praktiskt religiöst arbete både i kristendomsundervisning och predikan.

Det sätt, varpå evangeliet i förkunnelse och undervisning frambäres, är ofta ägnat att göra svårigheterna större för andligt sökande människor än som nödvändigt är. *Dessa svårigheter skulle säkerligen minska, om evangeliets mysteriekaraktär på ett eller annat sätt kunde bättre framhållas.* Detta skulle vara ett värn mot den tendens att teoretisera kristendomen, som ständigt vill framträda inom kyrkan. Vid kristendomsundervisningen få barnen tämligen oförmedlat lära sig de klassiska Kristusbekännelserna i samband med andra artikeln bredvid omedelbart tillgängliga historiska berättelser eller buden med deras appell, som genast vinner resonans. Den som undervisar tänker väl knappast

på den oerhörda skillnaden. Sak samma gäller predikanten. *De som deltaga i undervisningen eller gudstjänsten få ej tillräckligt klart för sig, att det centrala kristna frälsningsbudskapet verkligen är svårtillgängligt och att man ej kan inse dess sanning lika lätt och omedelbart som t. ex. sanningen i ett bud, som gäller vårt handlande mot nästan.*

Det obegripliga och hemlighetsfulla har en stor makt att draga till sig. Det se vi talrika exempel på. Men det kan lika lätt stöta bort. Särskilt är detta senare fallet, om den, som möter det, förmenar, att det kan innesluta ett försök till mystifikation, ett försök att åsidosätta ärlighets- och sanningskravet. Som ett sådant försök har det kristna frälsningsmysteriet ofta mötts. Kristus har blivit ett skandalon, därför att hans budskap oriktigt teoretiserats. Dylika fenomen kunde i stor utsträckning undvikas, om både i förkunnelse och undervisning den sida av lärjungaskapet i evangelierna beaktades, som härovan pekats på, om det framhölls, att *lärjungen endast småningom, endast steg för steg, vinner inblick i det kristna frälsningsmysteriet.*

Vidare bör starkt betonas, att Kristustron och Kristusbekännelsen ej äro villkor för kyrkans gemenskap. Att så ej är fallet, är ju, såsom vi sett, någonting som direkt kan härledas ur vad vi veta om den första lärjungakretsen och dennas bekännelse. Man må säga vad man vill om de försök som gjorts att skapa ett kristet samfund av endast avgjorda Kristusbekännare, någon motsvarighet i evangelierna har ett dylikt samfund ej. Villkoret för att bli medlem av messiasförsamlingen kring Jesus var ett helt annat än en viss bekännelse angående hans person och verk. Villkoret var Jesu kallelse. Det var att man blivit utvald av honom.

Kyrkan har tiderna igenom satt *dopet* på denna kallelsets plats och låtit detta vara inseglet på gemenskapen i henne. Även om det inte kan hävdas, att den kallelse och utkorelse, som insätter i kyrkans gemenskap, undantagslöst skett genom dopet, har man ingen anledning att frångå, att så i regel är fallet och att dopet alltid innebär en sådan kallelse och utkorelse. Inga som helst underevangeliska tankar och föreställningar behöva därigenom knytas till dopet. Våra källor lämna oss ej besked om vilken roll detta har spelat i lärjungasamfundet före Jesu död. Men att det redan i urförsamlingen var inseglet på delaktighet i församlingens gemenskap, därom lämna oss källorna ej i tvivelsmål.

*Kristustron och Kristusbekännelsen är ett mål, som kyrkans gemenskap vill leda sökande människor fram till.* Kyrkan måste ständigt hämta den lärdomen ur evangeliet, att den stora hemligheten om Kristi person och verk aldrig klarnar för någon hennes medlem, nu lika litet som på Jesu tid, därigenom att hon söker pressa fram Kristustron hos sina medlemmar eller avtvinga dem någon Kristusbekännelse. I stället bör hon arbeta på att göra dessa så förtrogna som möjligt med Jesu ord och gärningar. Hon bör mana dem att i trofasthet, vaksamhet, ödmjukhet och tjänande kärlek hålla fast vid gemenskapen och lära dem att detta är vägen. Det har framhållits, att måltiderna tillsammans med Jesus i den första lärjungakretsen säkerligen spelat en viktig roll. I kyrkan innebär nattvarden en direkt och obruten fortsättning av denna måltidsgemenskap, som ägde rum icke blott den tid, då lärjungarna i Jesus lärt sig se Människosonen, utan även den, då deras ögon ännu voro tillslutna för denna hemlighet.

Kyrkan kan aldrig utan att uppgiva sin kristna karaktär avstå från det frälsningsmysterium, som från första stund varit och som alltid skall vara hennes hjärta. Hon måste låta deras bekännelser fulltonigt ljuda, för vilka Kristi hemlighet, mer eller mindre klart, blivit uppenbarad. Hon har både rätt och plikt att utge deras bekännelser som sina egna. Att hon så gör, utesluter ej, att hon, i lydnad mot sin Herre, håller gemenskapen öppen även för de medlemmar, som ännu ej sett något av denna hemlighet. Hon måste besinna, att endast Fadern i himmelen, ej kött och blod, kan öppna deras ögon. När detta sker, kommer det som en gåva. Ingen må göra någon intellektuell ansträngning att skåda in i vår religions djupaste hemlighet. En sådan ansträngning är till intet gagn. Det är nog att veta, att de som sett djupast in i denna hemlighet och de som ännu ej fattat något därav äro, om hänsyn tages endast till detta förhållande, lika mycket lärjungar och äga lika stor del i kyrkans gemenskap.

## 7.

Ordet lärjunge antyder, att någon ej är färdig utan fortfarande behöver ledning och undervisning. Den som vill vara delaktig i den kristna kyrkans gemenskap och sålunda stå i lärjungeförhållande till Jesus kan omöjligen vara färdig med frälsningsmysteriet. Den som

menar sig sedan ha hunnit förbi det, måste därför ha mycket svårt att känna sig hemma i ett samfund, som har sitt hjärta i just detta mysterium. Det kan omöjligen vara framsprunget ur ärlighets- och sanningskravet, när man påstår att sådant i religionens värld, som ej är verklighet eller har värde för en själv, också måste vara överkligt och värdelöst för andra. Det påstående, som ofta möter både i tal och skrift, att frälsningsmysteriet ej har någon makt att vinna genklang i vår tids religiösa medvetande, är en lika stor osanning som påståendet att det är otillgängligt för ett ärligt och uppriktigt sinne. Dylikt tal innebär givetvis ej annat än att man bekänner en annan tro än den kristna. Detta förhållande ändras ej därav, att denna bekännelse till väsentlig del kan innehålla sådant, som också ingår i den kristna trosbekännelsen. Den som fått aldrig så liten inblick i det kristna frälsningsmysteriet, hör hos den, som säger sig ha hunnit förbi detsamma, blott ett vittnesbörd om att den talande ännu ej nått fram till det. Vad här sagts gäller naturligtvis endast förnekelsen av frälsningsmysteriet som sådant, ej kritiken mot vissa delar av den historiska tradition, som det är förknippat med, eller mot det sätt, varpå hjärtats bekännelser uttryckas. Sådan kritik kan helt visst ske, utan att den ödmjuka inställning till evangeliet är borta, som utgör ett oeftergivligt villkor för den fulla gemenskapen i den kyrka, som har sitt hjärta i Jesu Kristi hemlighet.

# DENNA TIDSÅLDER OCH DEN TILLKOMMANDE

AV PROFESSOR ANDERS NYGREN, LUND

I Nya testamentet äga vi en oändlig rikedom, som ingen enskild tid ens tillnärmelsevis kan uttömma. Vi förstå endels och styckevis, och därför har det helt naturligt under skilda tider inom kristendomens historia varit rätt olika sidor, som blicken fastnat vid. Tiderna igenom har man haft tillgång till ett och samma budskap, men under skilda tider och skilda omständigheter får det ej samma betydelse för oss. Här är t. ex. ett ord, som varit av allra största betydelse för den äldsta kristenheten, men vi gå förbi det utan att knappt akta därpå. Det säger oss ingenting, och därför låta vi det ligga vid sidan; det förblir för oss dött och overksam. Men så händer det stundom, att det glimmar till kring ett sådant ord: vi upptäcka, att det är renaste guld, som vi helt oaktsamt gått förbi. Vi upptäcka, att det innehåller något av största vikt för kristendomen och av största vikt för vårt eget liv. Vi hade tidigare blott icke fått ögonen upp för det.

Här skall uppmärksamheten riktas på ett sådant ord ur Nya testamentet, som under lång tid legat tämligen opåaktat och obrukat, men som nu helt oförsett fått, eller i varje fall *borde* få en ny betydelse och aktualitet för det kristna livet: ordet om *de båda tidsåldrarna*, denna tidsålder och den tillkommande.

## I.

Ända tills helt nyligen föreföll det oss, när vi hörde talas om »denna tidsålder och den tillkommande», som om det gällde en ganska speciell och rätt periferisk fråga. »Denna tidsålder», det skulle väl vara vår verkliga värld, i vilken vi nu leva, det enda som för närvarande har någon reell och aktuell betydelse för oss. »Den tillkommande tidsåldern» åter skulle väl vara det som en gång skall taga vid, när denna tillvaron är förbi, något som vi i hoppet kunna rikta blickarna fram emot och

möjligen i tankarna utmåla för oss, men som vi i själva verket icke veta något bestämt om. Det hör samman med »de yttersta tingen», detta som med en teknisk term brukar kallas »eskatologien». Nu är det ju allmänt bekant, att eskatologien intar en synnerligen undanskjuten plats inom den evangeliska teologien. Och så har det skett, att ordet om de båda tidsåldrarna, som står där fullkomligt i centrum för den äldsta kristendomen och rent av är det bärande inom denna, för senare tidens uppfattning pressats bort i en vrå. Ty i själva verket är ordet om de båda tidsåldrarna själva nyckelordet vid evangeliets första framträdande. Då Jesus säger: »himmelriket är nära», är meningen just denna: den gamla tidsåldern lider mot sitt slut, tiden är fullbordad för att Gud skall gripa in och skapa något nytt och upprätta sitt rike. »Guds rike är nära» — det talar just om övergången från den gamla till den nya tidsåldern. Och även i den apostoliska förkunnelsen är läget alldeles detsamma. Då Paulus i Romarebrevet rullar upp sin väldiga vy över mänsklighetens liv, först livet utan Kristus, under Guds vrede, och därefter huru vi genom Guds ingripande i Kristus fått befrielse från alla de fientliga makter, som höllo oss fångna, Guds vrede (kap. 5), synden (kap. 6), lagen (kap. 7), döden (kap. 8), och huru vi i stället fått en ny rättfärdighet, rättfärdigheten från Gud och frid med Gud, så är bakgrunden också för honom tanken på de båda tidsåldrarna, den gamla, vari mänskligheten av naturen befinner sig, och den nya, som brutit in med Kristus, genom vilken Gud gör allting nytt.

Det är upplysande att se, huru man inom teologien, just därför att man icke tagit ordet om de båda tidsåldrarna på fullt allvar, ofta kommit att ge en ganska skev bild av kristendomens innebörd. Enklast kan detta illustreras med huru man tolkat det nytestamentliga ordet om *gudsriket*.

För ett halvt sekel sedan var man rätt allmänt överens om den »*immanenta* gudsrikestolkningen». I korthet tänkte man sig saken på följande sätt. Jesus såg som sin uppgift att lägga grunden till ett Guds rike här på jorden. I sin förkunnelse om Guds faderskärlek, i sitt bud om kärleken till Gud och kärleken till nästan, liksom ock genom sitt exempel, genom de kärlekens gärningar som han utförde, nedlade han ett frö till det nya gudsriket, som så småningom mer och mer skulle utbreda sig i världen. Man såg gärna gudsriket i den då så aktuella utvecklingstankens ljus. Det är den *inomvärldsliga utvecklingen*, som förverkligar allt mer av guds-

riket, blott denna inomvärldsliga utveckling tillräckligt kommer under ledning av de etiska krav och grundsatser, som Jesus framställt t. ex. i Bergspredikan. Det inomvärldsliga gudsricket är i första hand ett individuellt etiskt gudsrrike, men vidare ock ett social-etiskt gudsrrike. Man menar att det kommer till stånd därigenom att den enskilda människan allt mer kommer i överensstämmelse med Jesu nyss nämnda etiska krav, samt vidare därigenom att samhällets ordningar allt mer omformas efter Guds vilja. Ännu äro vi naturligtvis endast ett stycke på vägen, men det gäller blott att oförtrutet arbeta vidare. När det mänskliga samlivet äntligen — för att använda det betecknande uttrycket av Kant — blivit »en republik under dygdelagar», då är Guds rike förhanden.

Nu behövs ju icke någon större skarpsyn för att se, att denna inomvärldsliga gudsrikestanke är något helt annat än det gudsrrike, som Jesus förkunnade. Den teologiska oppositionen uteblev icke heller. Den kom med all kraft under tiden kring sekelskiftet. I stället för den immanenta, inomvärldsliga gudsrikestanken träder nu den »*eskatologiska* gudsrikestanken». Det eskatologiska blir huvudordet för en hel teologisk period. Man hade kommit till insikt om att det av Jesus förkunnade gudsricket icke är något, som *vi* äro kallade att upprätta, utan att det kommer genom en Guds maktgärning. Jesus väntade på gudsricket snara inträdande och därmed på denna världens undergång. De båda tingen hörde nämligen omedelbart tillsammans för honom. Om man under den teologiska period, som fick sin prägel av den inomvärldsliga gudsrikestanken, var angelägen att så mycket som möjligt modernisera Jesu förkunnelse, så att den skulle passa samman med det moderna, av utvecklingstanken behärskade kulturmedvetandet och om man därför hade en benägenhet att undanskjuta förväntningarna om det nära förestående världsslutet såsom något för kristendomen oväsentligt, alltså såsom en blott tidshistoriskt betingad åskådning, kan man nu iakttaga en rakt motsatt tendens hos den teologi, som behärskades av den eskatologiska synen. Med förkärlek tog man här fasta på just de drag, som syntes mest främmande för det moderna kulturmedvetandet. Man var icke rädd för att betona, att vi icke längre kunna dela denna eskatologiska tro, denna tro på den kommande äönens snara inbrytande, som var så väsentlig och karakteristisk för Jesu förkunnelse och för urkristen tro. Vi räkna icke längre med denna tidsålders snara slut, och detta



medför en annan inställning till det jordiska livet, en annan etisk inställning. För den första generationens kristna, som arbetade med »det korta perspektivet», förlorade de jordiska plikterna och omsorgerna mycket av sin påträngande karaktär; allt annat blev oviktigt i jämförelse med det ena nödvändiga, att vara beredd att ingå i det nya riket, då det inom kort skulle uppenbaras. Denna framtidsförväntan var — betonade man — den bästa jordmånen för en sådan hänsynslös, från alla kompromisser fri etik, som möter oss i Jesu bergspredikan. Denna etik är icke en etik för vanliga tider, utan endast för sådana, som leva i väntan på den yttersta tiden. Den är, som man uttryckte det, till sin natur en »interimsetik». För oss åter, som leva med »det långa perspektivet» för ögonen och som räkna med att ha en oändlig utveckling framför oss, måste den etiska inställningen givetvis bli en annan. Vi kunna och få icke leva som om var dag vore den sista; vi ha icke rätt att låta bli att sörja för morgondagen, vi äro förpliktade att sörja t. o. m. på lång sikt.

Dessa båda åskådningar, den som gör gällande den »immanenta gudsrikestanken» och den som behärskas av den »eskatologiska gudsrikestanken», synas alltså vara varandras diametrala motsatser. Och dock måste det sägas, att ingen av dem har tagit ordet om den nya äonen på fullt allvar. Om man med den äldre uppfattningen omtolkar gudsrikesförkunnelsen, som om det däri blott skulle vara fråga om en inomvärldslig företeelse, eller om man med den senare uppfattningen visserligen erkänner dess eskatologiska innebörd, men samtidigt betraktar detta såsom något, som under historiens lopp med rätta avkopplats från kristendomen, så blir resultatet i båda fallen ytterst detsamma. Väl måste man från rent historisk synpunkt tillerkänna den eskatologiska uppfattningen ett stort företräde; det är i själva verket en långt sannare bild, den ger av kristendomens ursprungliga innebörd, då den gör gällande att det där är fråga om ett gudrike av övervärldslig, eskatologisk art. Och dock är icke så mycket vunnet med denna insikt, om man samtidigt betraktar det eskatologiska och ordet om den tillkommande tidsåldern blott såsom en enskild föreställning, som eventuellt kan avlägsnas från den kristna tron utan att denna därmed själv upphör att vara till. Här är det nödvändigt att taga steget fullt ut, och det kan endast ske därigenom att man låter kristendomen vara vad den från början var, tron på den tillkommande tidsålderns inbrytande.

Här kan det vara lämpligt att något vidga blickfältet. I det föregående ha vi begränsat oss till det senaste halvsekleklet och där blott tagit hänsyn till den teologiska utvecklingen. Nu låta vi båda dessa begränsningar falla.

Sedan ett par tre århundraden har inom vår västerländska kulturkrets pågått en oavbruten sekulariseringsprocess. Rötterna till denna gå visserligen mycket längre tillbaka i tiden, men de mera påtagliga verkningarna av denna process ha klart framträtt först under de nämnda århundradena. När vi tala om sekularisering, röra vi oss helt inom vårt ämnes ram, ty saeculum är den latinska ekvivalenten för grekiskans äon (αἰών). Steg för steg har det mänskliga livet pressats samman i det inomvärldsliga perspektivet. *Denna världen, denna tidsåldern, detta saeculum* blev den enda realitet, man räknade med. I själva verket betydde detta en oerhörd förkortning av perspektivet. Det är därför med synnerligen tvivelaktig rätt, man talat om »det korta perspektivet» hos urkristendomen. Den arbetade tvärt om med det långa perspektivet, så till vida som den icke blott kände det inomvärldsliga, utan också det övervärldsliga, det eviga, under det att den sekulariserade åskådningen är fången och insnörd i sin inomvärldslighets korta perspektiv.

Emellertid har det icke kunnat undgå, att denna sekularisering också satt sina spår på teologi, kristendomstolkning och kristen förkunelse. Följden är, att evangelium krymper samman för oss. Det uppfattas som en världsåskådning vid sidan av andra världsåskådningar eller kanske som en statisk lära om Gud och hans väsen. För den inomvärldsliga betraktelsen ligger det så nära till hands att uppfatta det religiösa som ett stycke mänskligt själsliv, vilket givetvis också måste odlas och vårdas för att livet i dess helhet skall vara sunt. Men denna inomvärldsliga syn på kristendomen är icke kristendomens egen syn. Gentemot en sådan förvanskning måste fasthållas vid att evangelium ingalunda är en blott lära om hurudan Gud till sitt väsen är, icke höga etiska krav, icke tillbudet om ett förädlat och förfinat själsliv eller dylikt. Evangelium är förkunnelsen om den gärning som Gud utförde, då han satte in Jesus Kristus i världen; det är budskapet om det väldiga ingrepp, som Gud därigenom gjorde i denna vår tillvaro. *Evangelium är budskapet om huru Gud mitt i denna tidsålder satte in något totalt*

nytt, huru han genom Krisus lät den nya tidsåldern bryta in — på ett begynnande sätt här, för att sedan fullbordas i härligheten.

På så sätt kunna vi säga, att ordet om den gamla och den nya äonen, denna tidsåldern och den tillkommande, hör oskiljaktig samman med kristendomen, ja, är själva kristendomen. En kristendomstolkning och en kristendomsförkunnelse, som förledd av en sekulariserad tankevana blott räknar med den närvarande världen och den närvarande tidsåldern, har alltså tappat bort det väsentliga.

## 2.

Då det gäller att närmare framställa innebörden av ordet om de båda tidsåldrarna, skulle man på grund av den centrala ställning och betydelse, som denna tanke har såsom bakgrund för Nya testamentet i dess helhet, kunna anknyta till nära nog vilken nytestamentlig skrift som helst. Den bästa utgångspunkten erbjuder emellertid Efes. 1: 19 ff., detta ställe, från vilket själva termen »denna tidsålder och den tillkommande», ὁ αἰὼν οὖτος och ὁ αἰὼν ὁ μέλλων, är hämtad (jfr ock Matt. 12: 32). Här talas om den väldiga styrkas kraft, varmed Gud verkat i Kristus, i det att han uppväckte honom från de döda och satte honom på sin högra sida i den himmelska världen . . . över allt som kan nämnas, *icke allenast i denna tidsålder, utan ock i den tillkommande, οὐ μόνον ἐν τῷ αἰῶνι τούτῳ ἀλλὰ καὶ ἐν τῷ μέλλοντι.*

I Kristi uppståndelse ligger för Paulus den avgörande vändpunkten i mänsklighetens historia. Här uppenbarade Gud sin väldiga styrkas kraft. Under det att mänsklighetens liv förut stått under *dödens* suveräna herravälde, har i och genom Kristi uppståndelse *livet* brutit segrande igenom. Det är åt denna väldiga motsats, Paulus vill giva uttryck, då han i Rom. 5: 12 ff. ställer emot varandra Adam och Kristus. De båda namnen beteckna tillika tvenne tidsåldrar, tvenne äoner. I den gamla äonen, som tog sin början med Adam, härskar *döden* med oinskränkt makt över alla Adams barn. I den nya äonen, som brutit in med Kristus, med Kristi uppståndelse, har *livet* ännu mycket mer kommit till herravälde. Liksom genom *en* människa, Adam, döden har blivit vår lott, så skänker oss Gud nu genom *en* människa, Kristus, livet.

För att rätt förstå denna motsats mellan döden och livet måste man

emellertid ge akt på att Paulus här talar om döden i en vidsträcktare och djupare mening, än vi äro vana att inlägga i detta ord. Med talet om döden åsyftar han icke blott ett tillstånd, som avlöser detta livet, utan han faller därmed ett omdöme just om vårt liv. Det är icke så, att vi först äga livet en tid framåt och att detta sedan avklippes genom något, som kallas döden, och att Pauli intresse skulle gå ut på att ge en förklaring till att döden i denna mening inträder. Vad han vill säga är fastmer detta, att det som vi kalla för liv i alla avseenden, totalt och restlöst ligger under dödens välde. Innebörden i evangelium är nu, att det till oss, som äro trålar i denna dödens tidsålder, säger: den nya tidsåldern, livets tidsålder har brutit in. Liksom Adam står i spetsen för och inleder denna tidsåldern, så står Kristus som begynnaren och fullkomnaren av den tillkommande. Med detta namn, den tillkommande tidsåldern, kunde den betecknas, då blicken var riktad fram mot honom, »som skulle komma». Nu, efter hans ankomst, har den upphört att vara blott något tillkommande. Allt ifrån Kristi uppståndelse har den nya äonen blivit aktuell verklighet i vår värld. »Om någon är i Kristus, så är han en ny skapelse. Det gamla är förgånget; se, något nytt har kommit» (2 Kor. 5: 17).

Det, varpå allt i detta sammanhang kommer an för Paulus, är *Kristi uppståndelse*. Varför? Emedan det var där, som livet bröt igenom, besegrande döden. Kristi uppståndelse står där såsom den avgörande vändpunkten i vårt släktes historia, på gränsen mellan de båda tidsåldrarna. Det är då omedelbart klart, varför Paulus lägger en sådan vikt vid detta, att Kristus är uppstånden, att han kan säga: »Om Kristus icke har uppstått, så är eder tro förgäves; I ären då ännu kvar i edra synder» (1 Kor. 15: 17). Om Kristus icke har uppstått, då har ingenting verkligt skett till omdanande av vår värld; då har den nya äonen icke brutit in. Vi äro då alltjämt kvar i den gamla och leva blott i denna syndens värld. »Men» — fortsätter Paulus — »nu har Kristus uppstått från de döda, såsom förstlingen av de avsomnade. Ty eftersom döden kom genom en människa, så kom ock genom en människa de dödas uppståndelse» (1 Kor. 15: 20 f.).

Kristi uppståndelse och de dödas uppståndelse äro icke för Paulus två fullkomligt skilda ting, utan de bilda för honom en enhet. Kristus är förstlingen, genom hans uppståndelse har de dödas uppståndelse tagit

sin början. Den genom honom inledda äonen är uppståndelsens tidsålder. Uppståndelselivets krafter äro redan i verksamhet i vår värld — genom vår samhörighet med den uppståndne. De dödas uppståndelse är redan på färde, visserligen ännu blott på ett begynnade sätt, i vad den avser »förstlingen av de avsomnade». På denna enhet mellan Kristi uppståndelse och de dödas uppståndelse är hela tankegången i 1 Kor. 15 byggd. Paulus vill icke — såsom detta ställe ofta tolkas — säga, att de dödas uppståndelse är förutsättningen för att Kristus skulle kunna uppstå. Vad han vill säga är fastmer detta, att i och med Kristi uppståndelse just de dödas uppståndelse har tagit sin begynnelse. Det är därför icke möjligt att på en gång tro på Kristus såsom den uppståndne Herren och förneka de dödas uppståndelse. — I samma riktning visar Rom. 1: 4. När Paulus här säger, att Kristus, vilken efter köttet var född av Davids säd, efter anden (helighetens ande) blev insatt till Guds Son i kraft, så låter han också här uppståndelsen utgöra gränslinjen mellan vad som gäller om Kristus *κατὰ σάρκα* och *κατὰ πνεῦμα*. Och om han härvid icke använder uttrycket »hans uppståndelse från de döda», utan i stället säger, att Kristus blev insatt till Guds Son i kraft »allt ifrån *de dödas uppståndelse*», så är detta icke blott ett flyktigt och oegentligt uttryck, utan återger noggrant och korrekt Pauli principiella uppfattning. Kristi uppståndelse är tillika »*de dödas uppståndelse*», begynnelsen till de dödas uppståndelse.

## 3.

Det ligger här nära att fråga, om det verkligen är rätt att på detta sätt skarpt dualistiskt ställa emot varandra denna tidsåldern och den tillkommande helt såsom dödens och livets tidsålder. Stämmer detta med vår faktiska erfarenhet? Står det naturliga mänskliga livet verkligen så helt under dödens herravälde? Har man icke här förbi-sett, huru mycket av bestående värde den mänskliga kulturen byggt upp? Med sådana argument har man i optimistiska och kulturglada perioder alldeles gått förbi ordet om de båda tidsåldrarna och tänkt sig, att vi med våra mänskliga, inomvärldsliga resurser, skulle kunna bygga upp ett himmelrike på jorden, ett livets herravälde. Men det var blott drömmar, som obarmhärtigt blivit vederlagda av den hårda verklig-

heten. Här har historien predikat för oss. Vi, som under *en* mansålder fått uppleva *två* världskrig, ha fått lära oss att se mera realistiskt på vår värld. Men därmed ha vi också större möjligheter att se sanningen av det omdömet, att vår värld, sådan den, lämnad åt sig själv, är, står under dödens suveräna herravälde. Det som vi i det närvarande framför allt behöva lära, är att taga på fullt allvar ordet om de båda tidsåldrarna: att vi faktiskt befinna oss under dödens välde, men med kallelse till det livets herravälde, som Gud lät bryta in genom Kristus mitt i vår värld och som han en gång genom Kristus skall upprätta i härlighet.

Den nya tidsåldern *har* brutit in. Genom Kristus *äro* vi uttagna från dödens herravälde. Guds rike är icke blott nära, utan har redan kommit till oss — det är evangeliets budskap. Men betyder då detta, att det har upphört att vara den *tillkommande* tidsåldern? Denna fråga är av största betydelse för vår uppfattning om kristendomens innebörd. I alla tider har det varit svärmares sed att uppfatta evangelium som en ny lag, vilken det nu blott gäller att få tillämpad icke endast på det personliga livets område, utan också inom samhällslivet. Den verkliga kristna tron hängiver sig icke åt sådana drömmar, som att man skulle kunna regera *denna* världen efter gudsrikets lagar. Den vet, att *denna* världen fortfar att vara *denna* världen. Den vet, att vår värld, även sedan Kristus kom, alltjämt är syndens och dödens värld. Men därför känner den det icke som ett argument mot kristendomen, då det stundom säges: »här har Kristi evangelium predikats i snart 2000 år, och ändå ser världen ut som den gör.» Att häri se en bankruttförklaring för kristendomen kan endast den, som menar, att evangelium är en av de makter, som kämpa om herraväldet i *denna* världen, i *denna* tidsålder. Man bör icke heller i detta sammanhang glömma ordet: »mitt rike är icke av denna världen».

Men lika klar som den kristna tron är över att vi *faktiskt* alltjämt leva i dödens värld, lika klar är den över att den tillkommande världens krafter *faktiskt* ha brutit in i vår värld och äro en verklighet däri. I denna mening, men också blott i den, är den kristne medborgare i tvenne världar. Han står i den värld, som är fördärvad av synd och skuld och hemfallen åt döden, och själv hör han på allra realaste sätt med till denna värld. En kristen må aldrig inbilla sig, att han därigenom att

han genom Kristus fått del i det nya livet, skulle intaga någon särställning i detta livet. Han är alltså underkastad *denna* världens villkor. Genom sin tillhörighet till Kristus har han icke upphört att tillhöra Adams släkte, och har i allting del i dess liv. Det är därför, som Luther aldrig tröttnar att inskräpa, att den kristne är på en gång rättfärdig och syndare, »simul iustus et peccator», — rättfärdig genom sin tillhörighet till Kristus, i sig själv syndare genom sin tillhörighet till Adams släkte och genom sitt liv i denna syndens och dödens värld. Men om vi alltså som kristna *faktiskt* stå i denna världen och på realaste sätt äro infogade i denna tidsåldern, så höra vi lika *faktiskt* med i det nya sammanhang, som Gud upprättade, då han satte in Kristus i vår värld.

Gång på gång har ordet »faktiskt» upprepats och understrukits. Detta är nämligen just något karakteristiskt och väsentligt för den kristna tron, att den i lika mån räknar med vår faktiska, reala tillhörighet till båda sammanhangen, till båda tidsåldrarna. Däri ligger den kristna trons realism: den räknar på allvar med den närvarande världen sådan den verkligen är och bagatelliserar ej dess bindande kraft. Men så var det också något *faktiskt*, något verkligt, något väldigt som skedde, då Gud satte in Kristus i vår värld. När vi tro på honom, så betyder det icke blott att vi hylla vissa religiösa sanningar, som han avslöjat, icke heller blott att vi fått ett nytt ideal att inrikta vår strävan på, utan det betyder, att vi bli införlivade med honom själv, insatta i det nya sammanhang, det livets sammanhang, som Gud genom Kristus upprättade i världen, eller — för att uttrycka det med Pauli ord — vi bli lemmar i Kristi kropp, lemmar i den kropp, vars huvud är Kristus, som sammanhåller och regerar det hela. Vore det endast tankar och ideal, som vi hade att hämta från Kristus, så kunde måhända till sist allt vara fantasi och dröm. Huru många mänsklighetens största, tänkare och diktare, ha icke målat sina ideal och visioner på ett sådant sätt, att vi skulle känna oss fattiga, om de bleve tagna ifrån oss. Och dock äro vi fullt på det klara med att det blott är sköna drömmar, som icke höra verklighetens värld till. Detta är intet fel hos dem, ty de åsyfta ingenting annat än att breda ett förklarande skimmer öven den mörka verkligheten. — Helt annorlunda är det med den kristna tron: för den hänger allt på verkligheten. Den vill icke förgylla upp vår värld. Den vill se världen sådan som den verkligen är, i hela dess hemfallenhet åt

synd och död. Men mitt i denna värld ser den också en verklighet av helt annan art, genombrottet av den nya tidsåldern, som är kommen genom Kristus. Icke heller här är det fråga om att förgylla upp världen, utan blott att se, vad som *verkligen* har skett. Mitt i vårt släktes historia står han, som kom med budskapet: »Guds rike är nära». Och det var så nära, att hans lärjungar, när de skulle ge detta budskap vidare, kunde säga: det är icke blott nära, det har redan kommit; den nya tidsåldern har redan brutit in; genom sin uppståndelse har Kristus blivit förstlingen till livet.

Man kan gå ur vägen för Kristus — men det är knappast möjligt att föreställa sig, huru det mänskliga livet skulle vara *utan* denna medelpunkt, restlöst insnört inom denna världen och denna tidsåldern. Under de senaste århundradena ha vi fått se ett försök att genomföra en sådan ren inomvärldslighet. Om man icke har något annat än denna världen, måste man så gott sig göra låter förgylla upp den. Och detta kan gå relativt lätt under idylliska tider. Men när katastrofen bryter lös och man får se vad som döljer sig under den förgyllda ytan, då upptäcker man, att den enkla sanningen om denna världen och denna tidsåldern är, att det är en åt döden hemfallen värld. Och då börjar man kanske ana, vad man slösade bort, när man beslöt sig för att endast räkna med denna tidsåldern såsom den enda verkliga.

När Paulus i Romarebrevet till sist skall rikta sina förmaningar till den romerska församlingen, så sätter han i spetsen för dessa förmaningar och såsom det viktigaste och det som sammanfattar allt följande ord: »*Skicken eder icke efter denna tidsålders väsen*», utan omvandlen edert sinne i överensstämmelse med den nya tidsåldern. Detta är det bästa sammanfattande ordet för en kristens dubbla ställning. Han lever *i* världen, men skall icke vara *av* världen. Han lever i denna tidsåldern och har att ta del i alla dess angelägenheter, men med ett sinne, som icke är bestämt av denna tidsålders väsen, utan som är omvandlat i överensstämmelse med den nya tidsåldern.



# CONCEPTUS DE SPIRITU SANCTO

AV PROFESSOR HJALMAR LINDROTH, UPPSALA

## I.

Enligt den i Konkordieboken återgivna texten framställer Symbolum apostolicum Jesu Kristi födelse med orden: qui conceptus est de spiritu sancto, natus ex Maria virgine.<sup>1</sup> Det särskilda framhävandet av conceptio i *bekännelsens textus receptus* (i det följande betecknad *T*) utgör ett av de nio tillägg, varmed den gammalromerska bekännelsen, *Romanum* (*R*), omsider utökades till den bekännelseformel, som numera av oss kallas den apostoliska trosbekännelsen. *R* framhåller icke conceptio vid sidan av födelsen, utan har utsagan: τὸν γεννηθέντα ἐκ πνεύματος ἁγίου καὶ Μαρίας τῆς παρθένου, resp. qui natus est de spiritu sancto et Maria virgine.<sup>2</sup>

Aktge vi på huru man i den gamla kyrkan symbolmässigt framställde tanken på Jesu Kristi födelse, möta vi emellertid icke blott dessa två uttryckssätt, *R*:s och *T*:s, utan en stor variation i framställnings-sättet.

Vi taga vår utgångspunkt i *R*:s uttryckssätt. Medan detta i grekisk språkdräkt föreligger blott i Marcells av Ancyra skrivelse till biskop Julius av Rom<sup>3</sup> och i Psalterium Aethelstani<sup>4</sup> förekommer *R*:s hos Rufinus av Aquileja<sup>5</sup> konstaterbara och i Codex Laudianus<sup>6</sup> belagda latinska uttryck hos Leo den store i dennes Epistola ad Flavianum,<sup>7</sup> i

<sup>1</sup> Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche, herausgegeben vom Deutschen Evangelischen Kirchenausschuss 1930, s. 21.

<sup>2</sup> En schematisk uppställning av *R*:s äldsta texter har jag givit i min skrift Den apostoliska trosbekännelsen, 1933, s. 83.

<sup>3</sup> A. u. L. Hahn, Bibliothek der Symbole, 3. Aufl., 1897, s. 22 f.

<sup>4</sup> Hahn, a. a., s. 23 f.

<sup>5</sup> Hahn, a. a., s. 24 f.

<sup>6</sup> Hahn, a. a., s. 25 f.

<sup>7</sup> Hahn, a. a., s. 27.

Augustinus' Sermones in traditione Symboli 212—214,<sup>8</sup> hos Maximus av Turin i Hom. de expositione Symboli,<sup>9</sup> i en Ambrosius tillskriven formel från mitten av 300-talet,<sup>10</sup> hos Ildefons av Toledo i Lib. de cognitione baptismi,<sup>11</sup> i Cod. Swains. från 700-talet<sup>12</sup> etc. Nära *R:s* uttryckssätt — blott med participialkonstruktion i stället för relativsats — är följande: *natum de spiritu sancto et Maria virgine*. Det förekommer i en Tractatus Symboli, ingående i ett Missale et Sacramentarium för kyrkan i Florens<sup>13</sup> och hos Theodulph av Orleans.<sup>14</sup> Såsom härav framgår, hade *R:s* uttryckssätt vunnit spridning inom skilda kyrkor.

Nu förefinnas talrika variationer av *R:s* uttryckssätt. Formen: *qui natus est de spiritu sancto ex Maria virgine* förekommer i en tidig interrogatio de fide i Rom,<sup>15</sup> hos Petrus Chrysologus, biskop av Ravenna (d. före 458),<sup>16</sup> hos Rufinus av Aquileja,<sup>17</sup> i Fortunatus' Expositio Symboli,<sup>18</sup> i Fulgentius' av Ruspe Libri decem contra Fabianum Arianum,<sup>19</sup> hos Martinus av Bracara i dennes De correctione rusticorum.<sup>20</sup> Nära nämnda uttryckssätt — blott med participialkonstruktion i stället för relativsats — är uttrycket: *natum de spiritu sancto ex virgine Maria*. Det förekommer i Augustinus' Sermo 215,<sup>21</sup> varvid det återspeglar icke den i Milano, utan den i Hippo Regius brukade bekännelsen, ävensom i tre pseudo-augustinska sermones.<sup>22</sup> Liturgia Mozarabica har det sakligt likartade uttrycket: *natum de spiritu sancto ex utero Mariae virginis*.<sup>23</sup>

<sup>8</sup> Hahn, a. a., s. 39.

<sup>9</sup> Hahn, a. a., s. 40.

<sup>10</sup> Hahn, a. a., s. 57.

<sup>11</sup> Hahn, a. a., s. 66.

<sup>12</sup> Hahn, a. a., s. 28. Man kan icke, såsom stundom sker, jämställa texten enligt Cod. Swains. med *R:s* ursprungliga texter, enär den inrymmer alltför stora avvikelser. Jfr Hj. Lindroth, a. a., s. 83.

<sup>13</sup> Hahn, a. a., s. 46 f.

<sup>14</sup> Hahn, a. a., s. 79.

<sup>15</sup> Hahn, a. a., s. 34.

<sup>16</sup> Hahn, a. a., s. 41.

<sup>17</sup> Hahn, a. a., s. 42.

<sup>18</sup> Hahn, a. a., s. 45.

<sup>19</sup> Hahn, a. a., s. 61.

<sup>20</sup> Hahn, a. a., s. 65.

<sup>21</sup> Hahn, a. a., s. 59.

<sup>22</sup> Hahn, a. a., s. 60.

<sup>23</sup> Hahn, a. a., s. 69.

Andra språkliga och stilistiska variationer förekomma: *natum ex spiritu sancto et Maria virgine* (enligt Facundus av Hermiane);<sup>24</sup> *natum ex spiritu sancto et ex Maria virgine* (enligt Nicetas av Aquileja);<sup>25</sup> *natum de Maria virgine per spiritum sanctum* (enligt Augustinus i *Lib. de fide et symbolo* och en i *Sacramentarium Gallicanum* ingående formel);<sup>26</sup> *quem peperit Maria virgo ex spiritu sancto* (enligt *Canones Hippolyti*).<sup>27</sup>

Vid en jämförelse mellan *R*:s uttryckssätt å ena sidan och de här nämnda variationerna å den andra är att uppmärksamma, att *R* har det språkligt egendomliga: *natus . . . de* i stället för det vanliga: *natus . . . ex*, vilket stundom förekommer i de angivna variationerna. På samma sätt har *T* det språkligt egenartade: *conceptus . . . de* i stället för det vanliga: *conceptus . . . ex*. Det vill nu synas, som om *T* här uppstått på det sättet, att *R* legat till grund och att *R*:s *natus de spiritu sancto* blivit *conceptus de spiritu sancto*<sup>28</sup> samt att *T* givit utrymme åt det språkligt vanligare: *natus ex Maria virgine*.<sup>29</sup> Växlingen av prepositionerna *de* och *ex* har sannolikt ingen tendens eller saklig betydelse.<sup>30</sup> Därför kommer den väsentliga förändringen i *T* att markeras av *conceptus*. Det äldsta symbolmässiga belägget för utsagan om *conceptio* i exakt samma språkliga utformning, som förekommer i *T*, är den formel, som framlades av de år 359 i Ariminum församlade ortodoxa biskoparna och som meddelats av Hieronymus i *Dialogus adv. Luciferianos*.<sup>31</sup> Den ifrågavarande utsagan i nämnda formel lyder: (*de coelo descendit*) *con-*

<sup>24</sup> Hahn, a. a., s. 63.

<sup>25</sup> Hahn, a. a., s. 48.

<sup>26</sup> Hahn, a. a., s. 77.

<sup>27</sup> Hahn, a. a., s. 35.

<sup>28</sup> Jfr Hj. Lindroth, a. a., s. 104.

<sup>29</sup> I den karakteristiska användningen av prepositionerna *de* och *ex* ser F. Kattenbusch, *Das Apostolische Symbol* II, 1900, s. 880, ett tecken till förefintligheten av »eine bestimmte *einzelne* Quelle für *alle* Symbole, in denen diese Worte vorkommen». »Wie soll es ohne den Gedanken eines einheitlichen Ursprungs erklärt werden, dass (beinah) alle Symbole, die überhaupt die *conceptio* besonders nennen, bis aufs Tüpfelchen, *conc. de, natus ex*, übereinstimmen?»

<sup>30</sup> Jfr Kattenbusch, a. a. II, s. 880.

<sup>31</sup> Hahn, a. a., s. 208. F. Kattenbusch, *Das Apostolische Symbol* I, 1894, s. 173, hade framhållit, hurusom »die Mauriner meinen, Phoebadius sei der Verfasser dieser Formel, was in der That durchaus glaublich ist». Denna förmodan upptages av Hahn, a. a., s. 208 not 283.

ceptus est de spiritu sancto, natus ex Maria virgine.<sup>32</sup> En Damasus (d. 384) tillskriven bekännelse har ungefärligen samma lydelse: conceptus est de spiritu sancto et natus ex virgine.<sup>33</sup> Man har — säkerligen icke utan rätta — antagit, att såväl den ariminiska formeln<sup>34</sup> som Damasus' bekännelse<sup>35</sup> går tillbaka på en Phoebadius av Aginnum tillskriven bekännelse. Läggas härtill, att hos Hilarius av Poitiers (d. 366/7) tanken på conceptio intar en framskjuten plats — varom mera i det följande — så se vi, huru vi komma såväl tid som plats för det första framträdandet av den symbolmässiga utsagan om conceptio på spåren: Vi ha förts till Gallien och mitten av 300-talet.

Gallien är det område, där artikeln: qui conceptus est de spiritu sancto, natus ex Maria virgine finnes starkast företrädd. Så hos Faustus av Reji<sup>36</sup> (d. omkr. 485), Caesarius av Arles (d. 543) (conceptum de spiritu sancto et natum ex Maria virgine),<sup>37</sup> en pseudo-agustinsk, sannolikt från Gallien och 500- eller 600-talet stammande formel,<sup>38</sup> en under nämnda tid i Gallien författad Expositio fidei (conceptum de spiritu sancto, natum ex Maria virgine),<sup>39</sup> två i Sacramentarium Gallicanum från 600-talet ingående formler (conceptum de spiritu sancto, natum ex Maria virgine),<sup>40</sup> Missale Gallicanum från 600- eller 700-talet,<sup>41</sup> en i en Ordo vel brevis explanatio de catechizandis rudibus från 800-talet ingående formel,<sup>42</sup> vissa formler från 900—1100-talen<sup>43</sup> och slutligen hos

<sup>32</sup> Sedan C. P. Caspari, Ungedruckte, unbeachtete und wenig beachtete Quellen zur Geschichte des Taufsymbols und der Glaubensregel II, 1869, s. 203 f., inriktat uppmärksamheten på denna formel, har den återgivits av Kattenbusch, a. a. I, s. 173 och Hahn, a. a., s. 208.

<sup>33</sup> Jfr Caspari, a. a. II, s. 204 och Kattenbusch, a. a. II, s. 879 not 10.

<sup>34</sup> Jfr ovan not 31.

<sup>35</sup> Jfr Kattenbusch, a. a. II, s. 879 not 10: »Die Formel von Ariminum könnte dem Dam. den Anlass geboten haben, sich so auszudrücken».

<sup>36</sup> Hahn, a. a., s. 71.

<sup>37</sup> Hahn, a. a., s. 72.

<sup>38</sup> Hahn, a. a., s. 74.

<sup>39</sup> Hahn, a. a., s. 74.

<sup>40</sup> Hahn, a. a., s. 76.

<sup>41</sup> Hahn, a. a., s. 78. Märk dock: natus *de* Maria virgine.

<sup>42</sup> Hahn, a. a., s. 80.

<sup>43</sup> Hahn, a. a., s. 81 f.

Theobald Canonicus från Tours i dennes *Abbreviati symboli apostolorum expositio* från 1200-talet.<sup>44</sup>

Ehuru conceptiotanken klart framhålles redan av Leo den store — t. ex. i hans berömda *Epistola dogmatica ad Flavianum*<sup>45</sup> — finnes i den romerska kyrkan just *T:s* uttryck belagt först i *Psalterium Latinum et Graecum Papae Gregorii* från sannolikt 700-talet<sup>46</sup> och *Ordo Romanus antiquus de divinis catholicae ecclesiae officiis et ministeriis per totius anni circulum* sannolikt från 8:e eller 9:e århundradet.<sup>47</sup> Denna formulering har genom *Catechismus Romanus* och *Rituale Romanum* blivit den romersk-katolska kyrkans officiella intill närvarande tid.

Ännu tidigare än i Rom föreligger *T:s* uttryck i den gammaliriska kyrkan, där en formel från 600-talet inrymmer detsamma (*conceptum de spiritu sancto, natum de Maria virgine*).<sup>48</sup> En formel från 800-talet, brukad i den gammalskotska kyrkan, innehåller exakt *T:s* ordalydelse av artikeln i fråga.<sup>49</sup>

I den germanska kyrkan finnes *T:s* uttryck belagt ungefär lika tidigt som i den romerska kyrkan, nämligen hos Pirminius i en formel ingående i *Dicta abbatis Priminii de singulis libris canonicis scarapsus* från förra hälften av 700-talet.<sup>50</sup> I den mån det latinska språket användes, är *T:s* uttryck det oftast förekommande i den germanska kyrkan under de följande århundradena.<sup>51</sup>

Även av *T:s* uttryck finnes en del språkliga och stilistiska variationer. Participialkonstruktionen *conceptum de . . . natum ex* i stället för relativsats i en del formler ha vi förut beaktat. Hos Gregorius den store föreligger formen: *conceptus et natus ex spiritu sancto et Maria*

<sup>44</sup> Hahn, a. a., s. 83. Till Gallien äro sannolikt de pseudo-august. serm. 240—242, som innehålla den ifrågavarande artikeln i *T:s* formulering, att förlägga och ej till Italien, såsom Hahn, a. a., s. 50 ff. förmodar. Jfr Kattenbusch, a. a. II, s. 881 not 14.

<sup>45</sup> Hahn, a. a., s. 322.

<sup>46</sup> Hahn, a. a., s. 29 f.

<sup>47</sup> Hahn, a. a., s. 30.

<sup>48</sup> Hahn, a. a., s. 84. Jfr *Missale Gallicanum*, som ock har *natus de Maria virgine*.

<sup>49</sup> Hahn, a. a., s. 86.

<sup>50</sup> Hahn, a. a., s. 97.

<sup>51</sup> Jfr Hahn, a. a., s. 100 ff.

virgine.<sup>52</sup> Även formen *conceptus spiritu sancto, natus de Maria virgine* förekommer.<sup>53</sup> Sådana variationer torde här lika litet som beträffande *R:s* text ha någon saklig betydelse.

Conceptiotanken, som sålunda med tiden ingår i allt fler västerländska bekännelser, förekommer vanligen icke i de orientaliska. Dock har den nestorianska dopbekännelsen utsagan *συλληφθέντα και γεννηθέντα εκ Μαρίας της παρθένου*.<sup>54</sup> Även i en av den armeniska kyrkans bekännelser möter conceptiotanken, som där får brett utrymme. Det heter här enligt Hahns översättning: Wir glauben, dass eine der drei Personen, nämlich Gott das Wort, vor aller Ewigkeit von Gott gezeugt war, und in der Zeit herabkam in die Gottesgebärerin Jungfrau Maria; empfangend vom Blute derselben vereinigte er es mit seiner Gottheit, indem er neun Monate wartete in dem Leibe der heiligen Jungfrau, und, obgleich vollkommener Gott, wurde er vollkommener Mensch mit Geist, Seele und Leib, Eine Person, Ein Attribut und Eine gemeinsame Natur. Gott wurde Mensch ohne Wechsel und ohne Veränderung; Schwangerschaft ohne Samen, und unbefleckte Geburt.<sup>55</sup>

## 2.

Ett kapitel för sig bilda översättningarna till skilda språk av *T:s* latinska uttryck: *qui conceptus est de spiritu sancto, natus ex Maria virgine*. Av den hart när oöverskådliga mängden översättningar måste vi här begränsa oss till några enstaka.

Det förut nämnda *Psalterium Latinum et Graecum Papae Gregorii* återger bekännelsen icke blott på latin, utan även på grekiska, varvid den ifrågavarande artikeln har följande lydelse: *τὸν συλληφθέντα ἐκ πνεύματος ἁγίου, γεννηθέντα ἐκ Μαρίας τῆς παρθένου*.<sup>56</sup> Stundom föreligger följande grekiska översättning: *ὁς συνελήφθη ἐκ πνεύματος ἁγίου. ἐγεννήθη ἐκ Μαρίας τῆς παρθένου*.<sup>57</sup>

<sup>52</sup> Hahn, a. a., s. 28.

<sup>53</sup> Hahn, a. a., s. 96.

<sup>54</sup> Hahn, a. a., s. 145.

<sup>55</sup> Hahn, a. a., s. 156.

<sup>56</sup> Hahn, a. a., s. 30. Väsentligen samma formulering förekommer i en Cod. Ambros. från 14:e årh., en vaticansk handskrift från 16:e årh. etc. Jfr Hahn, a. a., s. 31 ff.

<sup>57</sup> Jfr Hahn, a. a., s. 31.

I normannisk-fransk översättning har utsagan följande lydelse: ki concevz est del Seint Esprit, nez de Marie la . . .<sup>58</sup> En gammalengelsk text från 14:e århundradet har uttrycket: which was conceived of the Holi Goost, borun of the virgyne Marie.<sup>59</sup> En tysk text från 700-talet återger ifrågavarande artikel sålunda: der inphangan ist fona uuihemu keiste, kiporan fona Mariun macadi euuikeru.<sup>60</sup> På 800-talet återges utsagan så: ther infanganer ist fona heilegemo geiste, giboran fona Mariun magadi.<sup>61</sup> På 1000-talet: Der fone demo heiligen geiste imphangen uuart unde fone dera magida scē mariun geborn uuart.<sup>62</sup>

Huru artikeln i fråga återges inom nordiskt språkområde, har för oss särskilt intresse. K. Maurer har ägnat ett speciellt studium häråt.<sup>63</sup> Han uppmärksammar, hurusom den s. k. Isländska skinnboken 15 qv. i Kungl. Biblioteket i Stockholm från 1100-talet<sup>64</sup> meddelar *T:s* utsaga: qui conceptus est de spiritu sancto, natus ex Maria uirgine jämte översättning: Pan es geten es af anda helgom, boren fra Mario meyo.<sup>65</sup> I en bekännelseformel, belagd från andra hälften av 1200-talet och giltig för Norge (ärkebiskopsstiftet Bergen) och Island, har artikeln i fråga följande lydelse: er getinn er af krafte heilags anda, ok fœddr af Mariú mey.<sup>66</sup> Enligt Maurer återger »das dritte Statut Erzb. Pálz, welches den Jahren 1336—46 angehört», vår artikel på följande sätt: sem giætin var af helghum anda, borin af Mariu moey.<sup>67</sup> I Then Swenska Messan av 1531 har ifrågavarande artikel följande lydelse: hwilken aflat är aff them helga anda, födder aff jungfrw Maria.<sup>68</sup> I nu gällande Handbok

<sup>58</sup> Hahn, a. a., s. 82 f.

<sup>59</sup> Hahn, a. a., s. 91. Jfr s. 92 ff., där ytterligare fyra gammalengelska texter, vilka väsentligen överensstämma med den citerade, återgivas.

<sup>60</sup> Hahn, a. a., s. 98.

<sup>61</sup> Hahn, a. a., s. 99.

<sup>62</sup> Hahn, a. a., s. 107.

<sup>63</sup> Das Bekenntnis des christlichen Glaubens in den Gesetzbüchern aus der Zeit des Königs Magnús lagabœtir, Sitzungsberichte der philos.-philolog. und der hist. Classe der Akademie der Wissenschaften zu München, Jg. 1892, 1893.

<sup>64</sup> Homiliu-bók. Isländska homilier efter en handskrift från tolfte århundradet utg. av Th. Wisén, 1872. Utg. även av Fr. Paasche, Köpenhamn 1935.

<sup>65</sup> Jfr Wisén, a. a., s. 148.

<sup>66</sup> Maurer, a. a., s. 558.

<sup>67</sup> A. a., s. 561.

<sup>68</sup> Samlade skrifter av Olavus Petri II, 1915, s. 415.

för Svenska kyrkan återges nämnda artikel i högmässan, vid dopet och andra kyrkliga handlingar med orden: vilken är avlad av den Helige Ande, född av jungfrun Maria.

## 3.

Medan vi hittills beträffande utsagan *conceptus de spiritu sancto* stannat vid det stilistiska och språkliga uttryckssättet, ha vi nu att vända oss till frågan om dess sakliga innebörd.

*R:s natus de spiritu sancto et Maria virgine* uttrycker helt enkelt det första grunddatum i frälsningsekonomin eller i Kristi jordeliv.<sup>69</sup> Födelsen är jordelivets början. Då för antikens människa livet började icke med födelsen (*partus*), utan med *conceptio*,<sup>70</sup> synes *T:s conceptus de spiritu sancto* ursprungligen betyda detsamma som *R:s natus de spiritu sancto*. Den historiske Kristus, Kristus i frälsningsekonomin, Kristus såsom hörande till vår mänsklighet för att där utföra frälsningens verk har icke bara mänskligt, utan gudomligt ursprung. Att *conceptio* ursprungligen hade denna elementära betydelse, synes bestyrkas av det äldsta kända symbolmässiga belägget för ifrågavarande artikel, nämligen den förut nämnda ariminiska formeln från 359, där det heter om Kristus: *qui de coelo descendit, conceptus est de spiritu sancto, natus ex Maria virgine*. *Conceptio* och födelsen sättas här i direkt samband med Kristi nedstigande från himmelen.

Även om *conceptus* och *natus* i vår artikel ursprungligen hade väsentligen samma innebörd, så ligger i *T:s* särskilda framhävande av *conceptio* i och för sig intet märkligt, enär detta har viss motsvarighet i den bibliska berättelsen Luk. 1: 31 ff., där det bl. a. heter: ἰδοὺ συλλήμψῃ ἐν γαστρὶ καὶ τέξῃ υἷόν οὐκ ἐκ ἀνδρῶν ἀλλ' ἐκ πνεύματος ἁγίου ἐπελεύσεται ἐπὶ σέ. Såsom den gammalromerska bekännelsen (*R*) en gång benämnts apostolisk, så kunde även *T*, som i sig upptagit *conceptio*tanken, göra anspråk på att representera urkristen åskådning och kallas apostolisk.

Ehuru vår artikel framträder symbolmässigt tidigast i Gallien, finnes ingen anledning att antaga, att *conceptio*tanken från början där

<sup>69</sup> Jfr Hj. Lindroth, a. a., s. 235 f.

<sup>70</sup> Jfr E. v. Dobschütz, *Das Apostolicum in bibl.-theol. Beleuchtung*, 1932, s. 26.



hörde till bekännelsen.<sup>71</sup> Den har existerat så att säga som ett självständigt symbolelement, innan den upptogs i symbolum. Och det är uppenbart, att varjehanda tolkningar, som stodo den ursprungliga betydelsen mer eller mindre nära, kunde framträda.<sup>72</sup>

Hilarius av Poitiers har ungefär samtidigt med vår artikels tidigaste symbolmässiga framträdande eller vid mitten av 300-talet i sitt teologiska huvudarbete *De trinitate libri XII* gjort flitigt bruk av conceptiotanken. Utan att på något sätt ställa Kristi gudomliga höghet i tvivelsmål ser Hilarius i Kristi conceptio ett bevis för att han från begynnelsen var underkastad det mänskliga livets alla betingelser: *Deo proprium fuit, esse aliud quam manebat, nec tamen non esse quod manserat, nasci in homine deum, nec tamen deum esse desinere, contrahere se usque ad conceptum et cunas et infantiam, nec tamen dei potestate decedere* (IX, 4). Hilarius går än längre; conceptio hör till de mänskliga förödmjukelser, som Kristus underkastat sig: *Dei igitur imago invisibilis pudorem humani exordii non recusavit et per conceptionem, partum, vagitum, cunas, omnes naturae nostrae contumelias transcucurrit* (II, 24). Då Hilarius så hänför Kristi conceptio och partus till vår naturs förödmjukelser och räknar dem som ett scandalum, men samtidigt lofprisar dem, riktar han sig sannolikt mot vissa manikeiska tendenser och tänkesätt.

Kommer conceptiotanken hos Hilarius att på visst sätt framhäva tanken på Kristi mänsklighet, så tillgodoser nämnda tanke hos Augustinus likaledes det »historiska» intresset. *De trinit.* IV, 9 upptar Augustinus tanken, att inkarnationen och korslidandet infallit samma datum. Men inkarnationen förlägger han icke till födelsen, utan till conceptio: *Octavo Calendas Aprilis conceptus creditur, quo et passus: ita monumento novo quo sepultus est, ubi nullus erat mortuorum positus, nec ante nec postea, congruit uterus virginis quo conceptus est, ubi nullus seminatus est mortalium. Natus autem traditur octavo Calendas Januariar.*

Detta »historiska» intresse med avseende på Kristus kommer på ett

<sup>71</sup> Jfr Kattenbusch, a. a. II, s. 881.

<sup>72</sup> Det material, som framdragits av Caspari, Kattenbusch och Hahn, torde vara fullt tillräckligt för att klarlägga den äldsta innebörden och det tidigaste bruket av conceptiotanken, då denna började framträda som en levande och aktuell trostanke.

annat sätt till synes i Augustinus' bruk av conceptiotanken. Han sätter arvsyndens i samband med den concupiscentia, som följer med den naturliga människans conceptio. Men Kristus är syndfri, emedan han är conceptus de spiritu sancto, d. v. s. sine concupiscentia. Då Augustinus — t. ex. *Contr. Julian. V, 52* — framhåller detta, sker det så, som om han använt icke ett nytt, utan ett gängse brukligt argument.

Nära denna användning av conceptiotanken står framhävandet av virginiteten. Kattenbusch hävdar rent av, att virginitetstanken är det avgörande motivet vid det särskilda framhävandet av conceptio i be-kännelsen.<sup>73</sup> Caspari<sup>74</sup> har fäst uppmärksamheten på ett symbolcitat av Augustinus i *Serm. 233, 4*, i sammanhang varmed förhållandet mellan conceptio och virginiteten utredes: *virgo Maria non concubuit et concepit, sed credidit et concepit*. Då Augustinus i *De catech. rud. c. 40* talar om Maria såsom *virgo concipiens, virgo pariens och virgo moriens*, är det hennes förblivande virginitet (»semper virgo») han framhäver. Tanken på Maria såsom *semper virgo* sätter symbolmässiga spår långt fram i tiden. Så heter det i en församlingsbekännelse i den germanska kyrkan från början av 1100-talet: *Credo quod idem dei filius conceptus est de spiritu sancto et natus est de s. Maria perpetua virgine*.<sup>75</sup> Och i en annan tysk församlingsbekännelse: *Credo quod natus est ex mea domina sancta Maria perpetua virgine*.<sup>76</sup>

Leo den store fullföljer den tanke, som i samband med conceptio-tanken blivit den populäraste, nämligen virginitetens. I *Sermo 22, 2* framhåller han, att Kristus såsom *conceptus a virgine och natus ex virgine* är *nova nativitate genitus* och tillägger: *Inviolata virginitas concupiscentiam nescivit*. I *Epist. dogm. ad Flavianum* betecknar även Leo Maria såsom *semper virgo*.<sup>77</sup>

<sup>73</sup> A. a. II, s. 882: Indem das conceptus gegen das natus abgehoben wird, fällt nach dem nun entstehenden Wortlaut doch offenbar nicht der Nachdruck darauf, dass Jesus nicht bloss 'geboren', sondern auch 'konzipiert' worden, sondern vollends auf das ex spiritu und ex virgine, bez. auf letzteres, als die an sich jetzt auffallendste Angabe des Artikels.

<sup>74</sup> Alte und neue Quellen zur Geschichte des Taufsymbols und der Glaubensregel, 1879, s. 234.

<sup>75</sup> Hahn, a. a., s. 113.

<sup>76</sup> Hahn, a. a., s. 115.

<sup>77</sup> Hahn, a. a., s. 323.

När conceptiotanken en gång upptas i bekännelsen, ligger det sålunda närmast till hands att tolka den i linje med virginitetstanken. Så sker hos Faustus av Reji i Hom. I: *Quid mirum, si non est violata partu quae magis est sanctificata conceptu*. Går den pseudoaugustinska Serm. 234 tillbaka på Faustus, såsom Kattenbusch<sup>78</sup> förmodar, så har han här givit oss en synnerligen belysande tolkning av *conceptios* innebörd: *Christus non de substantia spiritus s., sed de potentia, nec generatione, sed jussione et benedictione conceptus est*. I likhet med den förut citerade augustinska utsagan: *virgo Maria non concubuit et concepit, sed credidit et concepit*, kommer hos Faustus sambandet mellan virginiteten och *conceptio* att innebära, att såväl varje krasst naturalistisk uppfattning som en naturalistisk-supernaturalistisk syn på *conceptio* är utesluten. *Conceptio* hör trons område till (»*credidit et concepit*») och är — sedd från Guds synpunkt — uttryck icke närmast för en naturalistiskt fattad alstring, utan för gudomligt uppdrag och gudomlig välsignelse och välgärning (»*non de substantia spiritus s., sed de potentia, nec generatione, sed jussione et benedictione*»). Onekligen ligger i denna tolkning av *conceptio* något av Skriftens ord: »Salig är du, som trodde» (Luk. 1: 45).

En ny sida av denna *conceptios* andliga innebörd kommer till synes i Augustinus' *Enchiridion ad Laurentium* c. 12. Att Kristus är *conceptus de spiritu sancto* innebär intet annat än att han, som är *filius dei patris*, av nåd blivit Marias son. Kristi människoblivande är intet annat än att Gud giver sig själv såsom gåva åt människorna: *Quae gratia propterea per spiritum s. significanda, quia ipse proprie sic est deus, ut dicatur etiam dei donum*.

Visserligen kom den med *conceptio* nära förbundna virginitetstanken snart nog att ställas i tjänst hos ett asketiskt livsideal, varför den varmt omhuldats inom romersk katolicism intill denna dag. Och uppenbart är, att detta ideal kan böttna i för evangelisk kristendom främmande motiv, varför man på protestantiskt håll ofta — och det med rätta — står skeptisk inför virginitetstanken. Men icke förty är det av vikt, att vi på protestantiskt håll göra oss reda för de båda huvudtankar, som virginiteten i samband med *conceptio* ursprungligen ville uttrycka, nämligen för det första Kristi syndfrihet trots hans till-

<sup>78</sup> A. a. II, s. 886.

hörighet till vårt släkte och för det andra inkarnationen såsom icke en naturalistisk-supernaturalistisk akt, utan en akt inom andelivets och trons värld, en akt varigenom Gud giver sig själv såsom gåva till mänskligheten.

## 4.

Vi hava slutligen att från frågan om den äldsta kända innebörden av *conceptus de spiritu sancto* övergå till några principiella överväganden med anledning därav, att frågan om denna artikel vunnit särskild aktualitet inom nutida kyrkoliv.

Först och främst är att uppmärksamma, att denna artikel symbolmässigt uppträder relativt sent eller först vid mitten av 300-talet. Både före och efter nämnda tid uttrycker man i bekännelserna Kristi födelse på ett skiftande sätt. På själva det formella och språkliga uttrycksättet kan man sålunda ej lägga avgörande vikt, även om man i det närvarande läget vill bevara trohet mot traditionen. Vidare är att beakta, att *conceptiotanken* förekommer ytterst sparsamt, ja, nära nog icke alls i de orientaliska symbola. *Nicaeno-Constantinopolitanum*, den enda bekännelse, som kan göra anspråk på att kallas ekumenisk och representera hela kristenheten, har den icke. Den är symbolmässigt icke blott av relativt sent ursprung utan även begränsad väsentligen till Västerlandet.

Dessa historiska omständigheter avgöra emellertid icke frågan, huruvida denna tanke skall anses som en legitim kristen trostanke. Det särskilda framhållandet av *conceptio* vid sidan av födelsen (*partus*) har, såsom vi sett, viss motsvarighet i evangeliet. Då *conceptus de spiritu sancto* enligt denna artikels mest elementära betydelse velat än starkare än *natus de spiritu sancto* framhäva Kristi gudomliga ursprung, står detta onekligen i överensstämmelse med kristen tro. Man torde ock svårligen kunna jäva det kristet legitima i de äldsta kända tolkningarna av *conceptiotanken*, sådana vi mött dem hos Hilarius, Augustinus, Faustus m. fl.

Frågan om denna artikel, sådan denna fråga aktualiserats inom nutida svenskt kyrkoliv, gäller icke heller nämnda artikels vara eller icke-vara i bekännelsen, dess bevarande i eller uteslutande ur *symbolum*.

Hela frågan är närmast och egentligen en översättningsfråga, d. v. s. en fråga om huru det latinska uttrycket bäst skall återges på svenska språket för att adekvat framställa den ifrågavarande trosrealiteten.

Alltsedan Then Swenska Messan 1531 har »conceptus» översatts med »avlad» (»hwilken aflat är aff them helga anda»). Tidigare inom nordiskt språkområde hade »conceptus» återgivits med »geten», »gettinn» och »giætin», vilket torde vara en tämligen exakt motsvarighet till det latinska »conceptus», då det betyder »mottagen», »undfådd» (från moderns synpunkt) och i *denna* betydelse »avlad». I uttrycket: »hwilken aflat är» etc. i Then Swenska Messan har »avla» sannolikt denna betydelse, varvid saken sålunda ses från *moderns* synpunkt.<sup>79</sup> Ännu i bibelkommissionens normalupplaga 1883 återges Luk. 1: 31 (ἰδοὺ συλλήμψῃ, resp. ecce concipies) med uttrycket: »se, du skall afla i ditt lif», alltså väsentligen samma betydelse som »avla» i Then Swenska Messan.

I senare svenskt språkbruk har emellertid »avla» undergått en betydelseförskjutning,<sup>80</sup> först och främst i det hänseendet, att tanken mera faller på *faderns* aktivitet i frambringandet,<sup>81</sup> och vidare så, att ordet mer och mer fått en krasst naturalistisk, biologisk innebörd.<sup>82</sup> Då uttrycket »avlad» i nutida svenskt språkbruk sålunda icke motsvarar det latinska »conceptus», vilket däremot är fallet med det tyska »empfangen» och det norska och danska »undfangen», ha förslag om ändrad svensk över-

<sup>79</sup> För dessa språkliga upplysningar står jag i tacksamhetsskuld till professor Natan Lindqvist.

<sup>80</sup> Ett tecken härpå är, att 1917 års översättning vid Luk. 1: 31 icke längre har ordet »avla» utan: »Se, du skall bliva havande».

<sup>81</sup> Jfr A. Fridrichsen, Promemoria angående förändrad översättning av andra trosartikelns ord: »avlad av den Helige Ande», Bihang till Allmänna kyrkomötets protokoll 1938, Beredningsutskottets betänkande 1938, Nr 1, Bilaga 2, s. IV. Jfr även O. Östergren, Nusvensk ordbok I, 1915, som för »avla» har syn. alstra (avkomma), ge livet åt (barn), nedlägga livsfrö (hos), frambringa foster (liv), ge första upphovet till liv åt, ibl. föda och märk väl: *blott ibl.* mottaga livsfrö(et till). — Då Fridrichsen, a. a. skriver, att »ifrågavarande led av andra artikeln i Apostolicum i dess äldsta form heter: Qui natus est de spiritu sancto ex Maria virgine» (ibid.), är detta ett misstag av honom eller möjligen ett tryckfel. Romanum har icke *ex* Maria virgine, utan *et* Maria virgine. Formen: qui natus est de spiritu sancto ex Maria virgine finnes dock, såsom vi sett, belagd i den gamla kyrkan, så i en tidig interr. de fide i Rom, hos Petrus Chrysologus, Rufinus av Aquileja, Fortunatus, Fulgentius av Ruspe etc.

<sup>82</sup> Vi ha ju i nutida språkbruk sådana ord som avelsdjur o. dyl.

sättning av artikeln: *conceptus de spiritu sancto* framkommit. Hade vi i svenska språket ordet »undfången», motsvarande det norska och danska »undfangen», vore denna översättningsfråga avgjord. Då nu här emellertid en lucka föreligger i nutida svenskt språk, har man sett sig om efter andra översättningsmöjligheter. För att tillfredsställande återgiva det latinska »*conceptus*», har en omskrivning syntts vara den enda möjligheten. Vi ha här att granska några framkomna översättningsförslag.

Beredningsutskottet vid 1938 års kyrkomöte föreslår: »genom den Helige Andes kraft född av jungfrun Maria».<sup>83</sup> Ur formell synpunkt kan mot detta förslag den invändningen riktas, att ett av leden i trosbekännelsen försvinner.<sup>84</sup> Vidare är det ovedersägligt, att denna tolkning är en parafra och såsom sådan mindre tillfredsställande.<sup>85</sup> Dock må samtidigt beaktas, att av språkliga skäl en omskrivning syntts vara enda utvägen. För nämnda tolkningsförslag talar först och främst det förhållandet, att i uttrycket »genom den Helige Andes kraft född av jungfrun Maria» saken ses såsom i fråga om *conceptus* väsentligen från moderns synpunkt, ehuru samtidigt upphovet från helig ande, det gudomliga upphovet, markeras. I den mån det särskilda framhållandet av *conceptio* jämte *nativitas* i bekännelsens senare form (*T*) hade detta syfte, synes även detta bliva tillgodosett genom nämnda tolkningsförslag. För denna tolkning talar vidare den omständigheten, att man i gamla kyrkan vid den tid, då *conceptio*tanken kan sägas vara upptagen i bekännelsen, med *conceptio* just förband tanken på den andliga kraften: *non de substantia spiritus s., sed de potentia* (Faustus av Reji). Tanken på den andliga kraften ingår även, såsom vi sett, i medeltida nordisk översättning av den ifrågavarande artikeln: *er getinn er af krafte heilags anda*. Också Luthers credopsalm, sådan den föreligger i

<sup>83</sup> Beredningsutskottets betänkande 1938, Nr 1, s. 21.

<sup>84</sup> Jfr Fridrichsens o. a. promemoria, bilaga 2, s. IV till Beredningsutskottets betänkande 1938, Nr 1. Då T. Andræ, Förslag till revision av Den svenska kyrkohandboken, 1940, s. 171, i detta sammanhang tydligen tänker på ett av bekännelsens hävdvunna *tolv* led, är detta icke riktigt. Såsom i nu gällande översättning orden: »avlåd av den Helige Ande, född av jungfrun Maria», utgöra det tredje av bekännelsens traditionella *tolv* led, så kommer den föreslagna översättningen: »genom den Helige Andes kraft född av jungfrun Maria» att alltfört utgöra detta tredje led.

<sup>85</sup> Jfr T. Andræ, a. a., s. 171.

svensk tolkning, inrymmer tanken på Andens kraft: »Genom Andens kraft allena honom rena jungfrun födde» (Sv. ps. 26: 2).

Biskop Tor Andræ har i anslutning till A. Fridrichsen framställt förslaget: »kommen av den Helige Ande, född av jungfrun Maria».<sup>86</sup> För nämnda tolkningsförslag talar den formella omständigheten, att bekännelsens led härigenom bevaras oavkortade. Men det föreslagna uttrycket »kommen av» är icke fullgod svenska. Det förvånar, att en sådan språkets mästare som Tor Andræ gjort det till sitt. Det är vidare innehållsligt vagt och obestämt och skiljer sig starkt från bekännelsens i övrigt lapidariskt klara satser. Och det infogar sig icke osökt och naturligt i bekännelsens rytm i övrigt.

Teologiska fakulteten i Lund har alternativt föreslagit, att man på denna punkt i bekännelsen, där en omskrivning syntts vara nödvändig, tager »till hjälp Nicaenums uttryck på motsvarande punkt: 'tagit mandom' (incarnatus est) 'genom den Helige Ande'». »Den ifrågavarande passus i trosbekännelsen skulle då erhålla följande lydelse: 'vilken genom den Helige Andes kraft tagit mandom och är född av jungfrun Maria', eller också: 'vilken tagit mandom genom den Helige Ande och är född' etc.»<sup>87</sup> Vi fästa oss här väsentligen vid att »conceptus» fattas såsom »incarnatus est» och återgives med »tagit mandom». Medan formuleringen: »vilken genom den Helige Andes kraft är född av jungfrun Maria» lider av den formella svagheten, att »det som i trosbekännelsen är två punkter här sammanfogas till en», har den av Lunda-fakulteten föreslagna formuleringen sin styrka däri, att »de båda leden bibehållas såsom självständiga», såsom fakulteten uttrycker sig. Men denna formella styrka innebär enligt min mening en saklig brist, nämligen den, att inkarnationen och födelsen skiljas såsom självständiga led, varvid inkarnationen (»tagit mandom») hänföres till den Helige Ande, resp. den Helige Andes kraft, och födelsen till jungfrun Maria. Detta motsvarar först och främst icke alls bekännelsens ord: qui conceptus est de spiritu sancto, natus ex Maria virgine, där conceptus och natus ursprungligen velat utsäga väsentligen ett och detsamma, blott så, att det första uttrycket betonar Kristi gudomliga ursprung. Vidare motsvarar särläggandet av inkarnationen genom Anden och födelsen

<sup>86</sup> A. a., s. 9, jfr s. 171.

<sup>87</sup> Svensk Teologisk Kvartalskrift 1941, s. 171.

genom jungfrun icke alls den kristna inkarnationstanken, som enligt nämnda tankes klassiska urkund Chalcedonense i stället innebär enheten av gudomligt och mänskligt hos Kristus och sålunda låter mandomsanammelsen eller Kristi människoblivande hava det gemensamma ursprunget: gudomligt *och* mänskligt, den Helige Ande *och* Maria, jungfrun. Nicaeno-Constantinopolitanum ger i sin formulering ett adekvat uttryck häråt: som . . . tagit mandom genom den Helige Ande av jungfrun Maria och blivit människa (σαρκωθέντα ἐκ πνεύματος ἁγίου καὶ Μαρίας τῆς παρθένου καὶ ἐνανθρωπήσαντα).

Nu har man slutligen såsom enklaste utväg att lösa den besvärliga översättningsfrågan föreslagit, att man på ifrågavarande punkt i bekännelsen frångår *T:s* formulering och återgår till *R*. Conceptiotanken skulle sålunda helt utgå och bekännelsen få i överensstämmelse med den gammalromerska formeln följande lydelse: »vilken är född av Helig Ande och jungfrun Maria». För ett sådant förslag talar den omständigheten, att *T:s* »conceptus» och »natus» ursprungligen hade väsentligen samma sakliga innebörd. Men en oformlighet är det onekligen, att bekännelsen i det stora hela återgives enligt *T*, men på en punkt enligt *R*. Man skulle då lika gärna kunna ifrågasätta, om det icke vore lämpligare att *helt* återgå till *R*, varemot emellertid ur andra synpunkter starka betänkligheter kunna resas. Vidare innebär conceptiotanken, rätt förstådd, en sådan positiv tillgång, att den icke för vissa översättningsvårigheters skull bör helt offras.

Huruvida en förändring av den svenska översättningen av trosbekännelsens ord: conceptus de spiritu sancto skall företagas, den frågan är icke teologiens, utan de kyrkliga myndigheternas sak att avgöra. Teologien är förvisso i stånd att även via den nu brukade översättningen »avlad» etc. nå och förstå bekännelsens ursprungliga mening och religiösa syfte. Men befinnes det av praktisk-kyrkliga skäl nödvändigt att en förändring av den svenska översättningen på denna punkt kommer till stånd, så må såsom resultat av de här företagna principiella övervägandena sägas, att av de relaterade tolkningsförslagen visserligen intet är fullt tillfredsställande, men att 1938 års kyrkomötes beredningsutskotts förslag dock bäst synes motsvara den ursprungliga intentionen i bekännelsens uttryck: conceptus de spiritu sancto, natus ex Maria virgine.



Det bästa sättet att lösa hela denna fråga torde dock vara att återuppliva det ur nutida svenskt språkbruk försvunna, men tidigare brukade uttrycket »undfången», som i likhet med det norska och danska »undfangen» och det tyska »empfangen» är den mest exakta motsvarigheten till bekännelsens »conceptus». Visserligen använder Gustav Vasas bibel, såsom Sven Linder<sup>88</sup> framhåller, i angiven bemärkelse uttrycket »avla». Then Swenska Messan 1531 återger på samma sätt »conceptus» med »hwilken aflat är». Men uttrycket »undfången» finnes belagt i kyrkligt språkbruk från medeltiden till 1695 års psalmbok. Olavus Petri skriver i en predikan på Marie bebådelsedag, »at han vndfongen och afladher wardt». I en predikan på nyårsdagen heter det: »förra än han vndtfången war j modherlijffuet». Och Psalt. 51:7 återges av Olavus Petri så: »Sy iach är j odygd gjord, och mijn moder haffuer mich j synd vndfångit.» En tydlig anspelning på Apostolicum har följande utsaga från omkr. 1550: »wij läse vdj war tro: Jag tror opå Jesum Christum, som är vndfongen aff then helge ande, effter som Euangelisten lucas thet förclarer.» Ps. 147: 2 i 1695 års psalmbok har likaledes uttrycket »undfången» vid återgivandet av trosbekännelsen: »Jagh troor också på Jesum Christ, Gudz Faders Son allena: Undfången af then Helge And wist; Född af een jungfru rena.»<sup>89</sup>

<sup>88</sup> Kring språkdräkten i Gustav Vasas bibel, Uppsala universitets årsskrift 1941.

<sup>89</sup> Jfr S. Linder, a. a., som ur excerptsamlingen av Svenska Akademiens Ordbok återgivit dessa jämte andra belägg på förekomsten av uttrycket »undfången» i svenskt språk.

# EVANGELIEBÖNENS SPRÅK OCH STRUKTUR <sup>1</sup>

AV DOCENTEN SIXTEN BELFRAGE, ÅKARP

Nedanstående framställning bör betraktas som en studie i detta ords egentligaste mening. Den vill återge intryck och vissa slutsatser av ett studium, som på grund av kort tid icke kunnat vila på den noggranna och fullständiga genomarbetning av materialet som en rent vetenskaplig filologisk undersökning kräver. Det är dock min förhoppning, att min kännedom om materialet är så pass stor, att jag icke i något mera väsentligt vilseleder läsaren.

Proveniensen av evangelieböner av 1921 kan vara lärorik att begrundas. De gå som bekant tillbaka på bönerna i Veit Dietrichs tre andaktsböcker för barn och ungdom. Det är alltså icke ens någon kyrkopostilla i vanlig mening, det är fråga om. Man är fjärran från allt liturgiskt. Med rätta har man en gång valt böner av dylikt slag för den plats i gudstjänsten, som är dem avsedd. Den bön, som prästen här beder, är avsedd att vara ett uttryck för varje enskild åhörarens svar på det förkunnade ordet. Prästen »leder» i bön, som det heter på frireligiöst språk.

Men proveniensen har också en annan sida. Veit Dietrichs böner vilja innehålla en sammanfattning av huvudtankarna i hans predikningar. Syftet har påverkat också formen. Den bär prägeln av samma periodbildning, som var det naturliga uttrycksmedlet för en 1500-talspredikant. Stilidealet är den klassiska perioden. Men denna var alltför svårhanterlig på ett germanskt språk och hade icke där till förfogande latinets och grekiskans rika formsystem. Därför kom den att modifieras genom ett starkare betonande av det samordnande, horisontella elementet, vilket för övrigt passade tidens starkt pedagogiska kynne och dessutom en bredare publiks fattningsgävor.

<sup>1</sup> Skrivelse, ingiven till Sakkunniga för granskning av det år 1941 av kyrkoherde Krook avgivna evangelieboksförslaget.

Det är naturligt, att denna allmänna typ för predikospråket också färgade av sig på den bön, som hos Veit Dietrich beledsagade predikan. Den får åtminstone den fasta strukturen gemensam med perioden. Som exempel anför vi bönen på 3 söndagen i Advent:

Herr Gott, himmlischer Vater, der du deinen Sohn, unsern Herrn Jesum Christum, Mensch werden und darum in diese Welt hast kommen lassen, dass er des Teufels Tyrannei wehren, uns armen Menschen wider Sünde und Tod helfen und uns ewig selig machen soll, wir bitten dich, du wollest mit deinem heiligen Geist unsere Herzen also führen und leiten, dass wir auf nichts anderes denn auf sein Wort sehen und also allem Ärgernis, das unsere Vernunft uns aufweiset, entfliehen und unter dem Häuflein derer gefunden werden mögen, die sich an deinem Sohn Christo Jesu nicht ärgern, sondern durch ihn selig werden. Amen.

Egenskaper av bön ger denna satskropp en bestämd form, som i sina väsentligaste drag är genomförd, huru än böns innehåll växlar. Den inledes med allokutionen och genom »wir bitten dich» bildas övergången till framförandet av böneämnen. Denna tudelning av bönen blir särskilt markant, när allokutionen är försedd med bestämningar avsedda att närmare framställa de egenskaper hos Gud, som kunna anses utgöra motiv för människans hänvändelse till honom. Bönen framstår då såsom tydligt tudelad i allokution och böneämne, d. v. s. den egentliga bönen. Rent språkligt är denna tudelning mest markerad, då allokutionen förknippas med en relativsats, helst om denna, såsom i den anförda bönen, har givits en sådan utvecklade form, att den rent kvantitativt utgör hälften av hela bönen. Något mindre markerad är tudelningen, då allokutionen åtföljes av en gentemot det följande självständig mening, såsom i bönen på 1 Advent: Herr Gott, himmlischer Vater, wir danken dir, loben und preisen dich in Ewigkeit, dass du uns etc. deinen Sohn zu einem König gesetzt hast, der etc. ein Heiland sein will, der etc. Denna första hälft av bönen utgöres alltså av en tacksägelse, vars innehåll och motiv framföres i en sats inledd med *dass*, till vilken knyts sig tvenne över- och underordnade relativsatser. Sedan följer böns andra hälft med inledningsformeln: Wir bitten dich auch. I en annan bön av denna typ, på 8 Tref., är tacksägelsen mycket kort och böns andra huvuddel så mycket längre, så att den icke når sitt slut i en enda meningsföljd utan är avdelad i tvenne sådana. I sådant fall blir natur-

ligtvis tudelningen mindre markerad. Det säger sig självt, att i bönen första del tacksägelsen kan ersättas av t. ex. en syndabekännelse: wir bekennen, dass wir leider arme, elende Sünder sind etc.

En annan tudelad typ finner man vid 18 Tref. Efter den korta alloktionen följer en rad korta satser, som angiva motiv för bönen: wir sind arme elende Sünder, deinen Willen wissen wir, aber etc. Där-efter följer senare hälften på vanligt sätt: Darum bitten wir dich, du wollest etc. Närbesläktad är bönen på 5 sönd. i Fastan. Efter alloktionen följer ett Jesusord, som motiverar den bedjandes förtröstan: dein lieber Sohn . . sagt: Wer mein Wort hält, wird den Tod nicht sehen ewiglich, varefter fortsättes med: Wir bitten dich. På 14 Tref. fastslås denna motivering genom en konstaterande sats: du hast. . gnädiglich geholfen und beweisest noch täglich gnädige Hilfe etc.

Härmed äro huvudtyperna av den tudelade bönen hos Dietrich angivna. Men han har även böner utan denna tudelning. När som på 1 Fast. och 2 Fast. »wir bitten dich» följer omedelbart efter den korta alloktionen »Herr Gott, himmlischer Vater» är bönen gjuten i ett stycke utan tudelning. Även på pingstdagen är alloktionen utvidgad blott genom en apposition. På 20 Tref. börjar bönen på likartat sätt med »Herr Gott, himmlischer Vater, ich danke dir», men här kommer den egentliga bönen med »bitte ich dich, du wollest» såsom eftersats i en mening börjande med *weil*, och bönen tudelade rytmik går naturligtvis på så sätt alldeles till spillo. Resultatet blir detsamma i bönen för 22 Tref.: efter inledningen: Allmächtiger, ewiger Gott, wir erkennen dass etc., följer en ny mening: Wir danken dir aber etc., och mitt i denna börjar den egentliga bönen: und bitten dich auch, du wollest etc. Formellt likartad är bönen på 5 Tref.: efter alloktionen med dess relativsats följer: wir erkennen und bekennen dass etc. och härtill anknytes sedan: und bitten dich aber, du wollest etc. Den övliga tudelningen är här i varje fall tämligen beslöjad.

Den svenska översättningen av Veit Dietrichs böner är mycket trogen även i den gestalt, i vilken den till sist kodifierades i 1695 års evangeliebok. Vi återfinna där samma kompositionstyper, som vi ovan urskilt. Det enda, som egentligen skiljer, är att i några böner, dock icke alla, där alloktionen omedelbart följes av en sats av typen 'vi bedja dig', denna ställts före alloktionen. Så på 2 Fast.: Wij bedie tigh,

Herre Gudh himmelske Fader! at tu etc., och på likartat sätt på 1 Fast. Däremot har Veit Dietrichs anordning bibehållits på 1 Påsk: Herre Gudh himmelske Fader: wij tacke tigh etc. Bönen på 4 dag Pingst, som icke har någon motsvarighet hos Dietrich är av den förra av dessa typer: Wij tacke tigh Herre Gudh himmelske Fader, at tu etc. I Ev. 1921 har bönen på 1 Fast. omarbetats till likhet med Dietrichs tudelade normaltyp: O Herre Gud, himmelske Fader, du som ser, under det att på 2 Fast. bönen fått behålla sin typ i Ev. 1695. Hos Krook har även denna senare normaliserats till likhet med de övriga.

Man märker i Ev. 1695 en viss tendens att åtminstone typografiskt mildra tyngden av de längre perioderna. Som exempel kan anföras 2 Trett., där originalet är en enda mening, om ock avdelad genom: und bitte dich, gib deinen heiligen Geist. I den svenska översättningen är icke allenast tudelningen markerad genom ny mening: Jag beder tigh, utan den efterföljande bönen formellt avdelad så, att den finala bisatsen med instucken koncessivsats: auf dass, obgleich etc., får efter punkt formellt börja som ny mening: På thet, om wij än. För att yttermera minska kompaktheten äro de olika bönepunkterna särskilda genom kolon, varvid t. o. m. en av dem får börja med stor bokstav. Över huvud taget är Ev. 1695 mycket frikostig med de större skiljetecknen inom de längre meningarna. Den skiljer i synnerhet genom kolon de olika bönepunkterna från varandra. Ett gott exempel lämnar bönen på Kr. Himmelf. Dag, som schematiskt ter sig på följande sätt: Wij bedie tigh, at etc.: och gifwa etc.; och bewara etc.: och styra och näpsa etc.: Och hålla etc.; till thess etc.: och wij . . segren behålla måge. Att man på detta sätt velat särskilja de olika kola till tjänst vid uppläsningen torde vara uppenbart. När man gör en final *på thet*-sats till en egen mening, betyder detta väl främst, att man vill göra den till en verklig final i bönen, vilken sedan kan ytterligare förstärkas genom en slutformel. Så i bönen på 22 Tref.: På thet wij icke skole vpwäckia tin wrede öfwer oss; vtan altijd genom Jesum Christum hafwa i tigh en mildan Fader. Hwilken lefwer och regnerar med tigh och then Helga Anda, ifrån ewighet och til ewighet. Amen.

Evangelieboksförslaget 1920 har naturligtvis icke tillåtit sig dylika interpunktoriska friheter. Det har i stället genom avdelning på olika rader sökt låta de rytmiska synpunkterna komma till synes. Men när

den samtidigt sökt avlägsna allt, som kan menas störa satssammanhanget, har dess krav på meningens enhet i viss mån lagt hinder i vägen för den rytmiska uppdelningen. I bönen på 2 Fast. har Ev. 1695 på ett icke alldeles otadligt sätt löst upp meningens slutna enhet hos Dietrich, så att bönen har följande schematiska uppställning: Wij bedie tigh . . at tu wille . . styrkia wår' hierta, och giöra oss wissa i trone etc. Och ändoch wij . . hafwe orsak nogh til at fruchta oss; måge lijkwål . . faste blifwa etc.: och . . finna hielp och tröst etc. Försl. 1920 har gjort vissa ändringar, så att parallellen mellan böneleden blivit mera utpräglad, och bättre inarbetat koncessivsatsen i sammanhanget: och giva oss ett levande hopp till din barmhärthighet, / så att, fastän vi för vår synds och vår ovärdighets skull hava orsak nog att i samvetet frukta och bäfva, / vi likväl må hålla fast vid dig allena / etc. Det torde icke råda tvivel om, att det kolon, som olyckligt kommer att inledas med tvenne konjunktioner, är misslyckat. Det torde också vara ytterst svårt och i de flesta fall kanske omöjligt att få ett samspel till stånd mellan den slutna periodens stilideal och den rytmik, som är den för en kyrkobön naturliga. Man måste uppgiva antingen det ena eller det andra. Krook har i sitt förslag delat upp perioden i tvenne hälfter: Hjälp oss att se . . så att etc. Lys och led oss . . och låt oss etc. och därigenom givit större anpassning till bönens eget väsen. Även formellt har detta fått sitt mäktigaste uttryck i Fader vår med dess efter allokutionen följande korta bönesatser. Det bör visserligen vara tillåtet att giva en kyrkobön, helst en sådan som vill samla intrycken av en genomgången text, en annan form än den, som Fader vår har. Men man måste å andra sidan betona, att den klassiska perioden och meningstyper, som mer eller mindre likna denna, äro sällsynt litet ägnade att svara mot den spontanitet, som är en sida av bönens väsen. Perioden med dess rika förknippning av över- och underordning i olika potenser har en logisk charme, vars värde får sin tillbörliga uppskattning i en helt annan sfär än bönens.

Krook har i sitt förslag sökt i många fall lätta på periodens tvång och lyckats däri. Det bästa och viktigaste medlet är uppdelning på flera meningar. Ett annat av Krook använt medel är användning av efterställda i synnerhet adjektiviska förbindelser, som hos honom förekomma i större utsträckning än i Ev. 1921.: vaka, bedja och strida, trogna det uppdrag du anförtrött oss, / så att vi med fröjd må höra din röst och

uppstå till ditt möte, / förlitande oss på att dina nådelöften icke svika / etc. (26 Tref.), att vi, fasta i tron på hans försäkran om syndernas förlåtelse, / frigöras etc. (5 Fast.), så att vi kunna utan fruktan möta den lekamliga döden, / vissa om att vi, evad vi leva eller dö, höra Kristus till (16 Tref.), så att vi, vissa om vår frälsning, som nådens och syndaförlåtelsens barn förmå avvisa såväl lagens hot som laglöshetens falska frihet (17 Tref.), och låt oss icke, blinda för din oändliga nåd, som dagligen söker oss, fara vilse (18 Tref.). Konstruktionen har både sina fördelar och nackdelar. Den är givet att föredraga framför de substantiviska uttryck, som den kan ersätta: *vissa om ~ i visshet om, blinda för ~ i blindhet för*. Men den kan å andra sidan ge meningen en tyngd, som försvårar det omedelbara intrycket av den.

Det ser ut, som om den tunga meningen just genom sin tyngd hade en viss affinitet med Krooks stilistiska ideal. Jämför man bönen på 3 Tref. i Ev. 1921 och Krooks förslag, finner man, att visserligen har den långa bönen meningen hos Ev. 1921 av K. uppdelats i tvenne, men att å andra sidan det icke finns i Ev. 1921 något så tungt, för att icke säga oformligt, som bönens första mening hos K.: Förläna oss, vilkas själar så lätt dragas bort från dig och hamna i synd och skam, att vi genom ditt heliga ord och din försyns skickelser återföras till dig genom en sann ånger och omvändelse, / och eftersom omvändelsen hos alla är ofullkomlig så giv oss att icke förtrösta på något annat än våra synders förlåtelse av din oförskyllda nåd för Kristi skull. Man skulle visserligen kunna säga, att hypotaxen i de båda kola icke är av mera svårartad natur, men när den som här tynges av en mängd bestämningar, får det hela mera tycke av ett bravurnummer för en skicklig uppläsare än av en bön. Man måste nog också säga, att en kausalsats, inledd med *eftersom* och ställd före sin huvudsats, har en mycket stel, skriftspråklig karaktär.

Stilistiskt samhörig med det nyss sagda är användningen av *på det att*. Det motsvaras hos Dietrich av *auf das*, som i Ev. 1695 återges med *på thet*. Ev. 1921 har utmönstrat många av dessa bisatser och ersatt dem med annan satsförknippning. Ändock anmärkte prästerliga avd. i sitt betänkande vid 1920 års kyrkomöte på deras förekomst och rekommenderade i stället det enkla *att* (vilket visserligen kan ha sina sidor). Det är förvånande, att man även hos Krook möter detta *på det att*, som vis-

serligen är tillräckligt gammalt i vårt språk för att ha något av det hävdvunna över sig, men som dock icke tillhör det rotbundna utan har översättningslitteraturen att tacka för sin existens. När det i bönen på 8 Tref. heter: Sänd rättskaffens lärare som i helig ande förkunna dina bud och din nåd, / på det att din församling må ledas på den väg som förer till livet, synes användningen av *på det att* vara en ren lyx (d. v. s. kvasilyx) som utan någon skada för innehållet, men till stor fördel för språktonen kan ersättas med *så att*. Något annorlunda ligger saken till i bönen på Kr. Förkl.Dag: Hugna och trösta oss med den vissheten att etc. / och fullkomna deras kraft som etc. / på det att vi en gång må se etc. / och med alla helgon varda förklarade etc. Här är det fråga om ett *ut finale* i synnerligen pregnant mening, och man kan kanske anse att ett *så att* här skulle verka blekare. Rytmskt behöves också ett vågbrytande ord mellan de båda kolon-paren, och som sådant kan *på det att* tjäna, om det uttalas med stark tonvikt på andra ordet och efterföljande paus. Man vill kanske tveka i valet, men enligt min uppfattning bör man icke göra det. »På det att» är medicinskt talat en främmande kropp i bönen organiska språk. *Ut finale* tillhör predikans, icke bönen språk, om även i detta målet bör skymta. Vill man icke använda *så att*, som dock även det kan få ett emfatiskt uttal, får man dela på meningen, t. ex. så: Hugna och trösta oss . . / och fullkomna etc. / Giv oss en gång den ofattliga nåden att se . . / och med alla helgon etc. Något liknande gäller slutet av bönen på 6 Tref. Även här kan *på det att* sägas ha en viss rytmisk funktion, men det är dock icke oundgängligt ens ur satsammanhangets synpunkt.

Det är dock uppenbart, att K. i långt mindre grad än Ev. 1921 är beroende av periodens traditionella form. Fastän det är fråga om en nyskriven bön, är i Ev. 1921 t. ex. den »egentliga bönen» på 1 Bönd. given i en enda mening av icke mindre än fem kola, under det att hos K. hans sex kola äro delade på tre meningar. Dock förminskas det friare intrycket av K. genom ett *på det att* och en efterhängd participalkonstruktion, båda antagligen betingade av en strävan till arkaisk stilisering. Samma form ha i Ev. 1921 bönerna på de övriga böndagarna, under det att K. icke låtit sig binda därav. I tvenne av dessa böner har han t. o. m. uteslutit tudelningens märke: Vi bedja dig, vilket



kan förvåna på 2 Bönd., där den under reformationens århundrade brukade formen kunde anses vara mer än annars på sin plats.

I vilken utsträckning man följer denna traditionella kompositionsform får bero på den betydelse, man tillmäter den kyrkliga traditionen härvid. Med hänsyn till bödens inre värde får man anse den vara ett adiaforon. Avvikelser från den behöva i och för sig icke göra bönen varken bättre eller sämre. Som vi sett, finnas även hos Veit Dietrich vissa variationer, och hans svenska efterföljare ha snarast blivit strängare och enhetligare än han, fastän aktpågivenheten kan ha tagit olika uttryck. Så är Krook, så vitt jag kunnat se, den ende, som liksom Veit Dietrich, utan undantag börjar bönerna direkt med allokutionsordet. I andra avseenden har Ev. 1921 varit mest konsekvent.

Långt viktigare är emellertid huru den inre formen gestaltar sig. I vad man kan kalla periodformen följde Veit Dietrich sin tids predikan och icke den bibliska textens form. Hans första svenska översättare följde i främsta rummet Dietrich, men också sin tids predikan, eftersom det här icke var någon principiell skillnad mellan tyskt och svenskt. Vad skall nu vår tid göra? Skall den i bödens form ansluta sig till reformationstidevarvets predikan, till evangelierna eller till vår tids predikan? Det första alternativet bör icke kunna ha många skäl för sig, om man icke vill hävda, att det icke finnes någon väsentligare skillnad mellan vår tids stil- och kulturnivå och 1500-talets. En levande stilform är nämligen alltid ett utflöde av sin tids kultur. Så mycket kunna vi alltid med visshet säga, att för 1500-talsmänniskan, framför allt 1500-talsprästen, var perioden en mera levande stilform än den är i våra dagar för vare sig lekt eller lärd. Men man skall icke draga ett dött skal över ett levande liv, såsom bönen är och måste vara.

Skall vår evangeliebön ansluta sig till evangeliestilen eller till modern predikan? Det är orätt att här ställa något alternativ. Modern svensk predikostil från J. A. Eklund till Adolf Kloo ansluter sig i långt högre grad till evangeliernas stil än föregående tiders predikan gjorde. Ansluter man den nya svenska evangeliebönens stil till den moderna predikans, gör man den också mera evangelisk, nota bene i stilistisk mening. Den periodiserande predikostil, som ännu mångenstädes förekommer, är dömd till snart försvinnande, och det skulle vara en mycket bräcklig krok att därpå vilja hänga de nya evangeliebönerna. Vad vi här kallat

modern svensk predikan, har ingen förtjänst i att den kan kallas modern (J. A. Eklund skulle väl snarast anse ordet som en förolämpning), men den har förtjänsten att använda en nutida språkform, och icke en en språkform, som tillhör gångna tider. Detta utesluter icke hur stark konservatism som helst vad innehållet beträffar.

Ev. 1921 visar oss det periodiserande språket i en sällsynt sober form. Med både omsorg och insikt har det gjorts så klart och genomskinligt som möjligt, och man har synbarligen bemödat sig om, att det även rytmiskt skulle falla sig väl för läsaren. Även ordförrådet tillhör till en väsentlig del det soignerade predikospråket under 1800-talet. I sin helhet har bönen den jämna linjens lugna förlopp. Bearbetningen har lyckats väl i att undvika det äldre språkets stötstenar, men därvid knappast undgått faran att använda alltför blekta och nötta ord. Den blir gärna i sammanhangets intresse mera mångordig än Ev. 1695, och trots att 1500-talet var en gyllene tid för tautologiska ordgrupper, använder den dylika, t. ex. »tro och lit», »säkerheten och likgiltigheten» i större utsträckning än Dietrich.

Krook däremot är ingen vän av den jämna och lugnt flytande linjen. Den bön, som tränger fram ur hjärtedjupen, har heller icke en sådan form. Hans språk är dynamiskt och använder i dynamikens intresse alla därtill tjänliga hjälpmedel. I det syftet arkaiserar han eller använder ovanliga ord, liksom också de starka och frappanta, och han låter gärna antitesen understryka och bekräfta. Han är mera martinluthersk än Dietrich och i uttryckssättet kanske trosvissare än själva stortrons tidevarv. På så sätt har hans stil blivit ojämn, men den är levande. Den har appell på orden, vilket är en förträfflig sak både i predikan och bön. Trots all arkaisering är den till sitt kynne långt mera modern än stilen i Ev. 1921. Att den även i sitt historiserande är djupt personlig, måste räknas som en förtjänst, om också det personliga icke alltid tjänar en kyrkoböns syften.

Vad Krooks bönespråk främst behöver är förenkling. Detta gäller både kompositionsformen och själva språket. Därigenom skulle det komma att bättre ansluta sig till den ledande tendensen i det vår tids predikosätt, som har framtiden för sig. Om man därvid något måste släppa av på den rika orkestreringen, så må det vara hänt. Man föraktar icke orgeln, även om man icke låter dess stämmor ljuda så fritt,

att de överrösta församlingssången. Vår kyrkas evangeliebön är församlingens responsio till det lästa och förkunnade ordet och bör ha något av den enkelhet, som hjärtats eget svar har. Vid en dylik bearbetning i enkelhetens tecken kan man stundom med fördel taga till hjälp Ev. 1921, som aldrig excellerar i överdrifter, men ofta på ett sympatiskt sätt är trohjärtat prosaisk.

Som en illustration av en dylik bearbetning väljer jag bönen på den, när detta skrives, sista söndagen, 14 Tref. Den tillhör knappast de mera ensidiga och markerade av Krooks böner, och den skulle kunna accepteras såsom den är, om jag icke ansåge den kritiserbar såsom en av många. Med hjälp av Ev. 1921 kommer jag fram till följande nya form:

Barmhertige Gud, [käre] himmelske Fader,  
du som icke tröttnar att giva dina barn goda gåvor  
och dagligen hjälper oss i vad vi behöva till kropp och själ.

Vi bedja dig:

Låt oss aldrig glömma din faderliga godhet.

Giv oss nåd att också i nöd och lidande skönja din oföränderliga kärlek.

Övervinn vår tröghet att tacka och lova dig för allt gott du har beskärt

oss,

och främst för din största gåva, vår Frälsare Jesus Kristus. Amen.

Bönen kan naturligtvis även efter mina synpunkter gestaltas på en mångfald andra sätt. Vidare kan anmärkas, att det icke är nödigt eller lämpligt att alltid bibehålla formeln »du som». Här kunde efter alloktionen följa: du tröttnar icke . . . och hjälper oss dagligen o. s. v. Jag är något osäker på det från K. hämtade uttrycket »din faderliga godhet». Möjligen kan det, åtminstone såsom det står ovan, få en något profan klang. I och för sig är det bra, därför att det samtidigt är naturligt och innehållsrikt.

Om man vill tala om realism i bönen stil, så bör den innefatta just detta. Modern svensk lyrik har sett sin väl största landvinning däri, att den i en omgivning av mycket enkla och vardagliga ord har förmått ge de stora nötta klichéorden ett förnyat och förstärkt intryck av djup och storhet. I benådade ögonblick skulle också bönen kunna göra något liknande. Ord som »frälsning», »offer», »blod», »tro», »hopp», »kärlek» skulle kunna på nytt framstå i hela sitt innehållsvärde, om de

komme på sin rätta plats i någon bön. Men *en* förutsättning därför är, att bönen kännas såsom naturlig och självfallen. En chargerad språklig omgivning utgör endast ett hinder, en historiserande likaledes. Även ur denna synpunkt bör det alltså anses som ett motiverat krav att i evangeliebönerna (liksom även i Lilla bönboken) det enkla och naturliga, i god mening »moderna» sättes i högsätet. Man skulle kunna säga, att i kollekterna bör det traditionella tilldelas så mycken plats, som bönens nutida användbarhet det medger, i evangeliebönen åter bör nutidens språk-, stil- och tankeformer få sig så mycket tillmätt som dess användning som kyrkobön det medger.

# TEOLOGISK LITTERATUR

## HYSTERIEN SOM RELIGIÖST PROBLEM.

JOHN BJÖRKHEM: *Antoinette Bourignon. Till den svärmiska religiositetens historia och psykologi. Akademisk avhandling. XI + 459 sid. Svenska kyrkans diakonistyrelses bokförlag, Stockholm (tr. i Lund) 1940. Pris kr. 9:—.*

Det är en gammal iakttagelse att religionspsykologerna föredraga att behandla påtagligt patologiska fenomen i det religiösa själslivet. Detta sakförhållande kan måhända tolkas på olika sätt. De sjukliga själsyttringarna äro lättare att iakttaga och beskriva än de normala. Men även andra förklaringar kunna finnas. I den mån man menat att psykologien skulle kausalt förklara sitt föremål, så innebär ju en orsaksförklaring på det immanenta planet samtidigt en bortförklaring av fenomenets religiösa betydelse. Teologen kan väl kosta på sig att genom psykologisk analys upplösa religionens missbildningar, men han måste givetvis akta sig för att släppa in sådana synpunkter på det sunda och normala religiösa själslivet. Detta gör att man söker så långt som möjligt »avpsykologisera» trosakten. Å andra sidan kan man på psykiatriskt håll märka en tendens att betrakta all mera karakteristisk religiositet som en patologisk företeelse. Det är då de mera extravaganta fallen, som få bestå bevisningen. Icke minst blir det den månggestaltade hysteriska själsbilden som träder i förgrunden.

Det måste anses vara en uppgift av allra största betydelse att verkligen söka fastställa rågångarna mellan hysteri och religion och deras ömsesidiga relationer till varandra. Teol. d:r John Björkhem har i föreliggande avhandling om Antoinette Bourignon (A.B.) gått till verket med sällsporda förutsättningar för uppgiften. Han har tidigare dokumenterat sig som en i de ockulta fenomenens och det omedvetna själslivets labyrinter väl bevandrad forskare. I detta arbete framträder han även som kyrkohistoriker och har framlagt en utförlig biografi över en hittills föga känd sektmakerska från 1600-talet, vilken upptar huvudparten av boken. Liksom von Hügel på sin tid studerade det

mystiska elementet i religionen hos S:ta Katarina av Genua, så åsyftar emellertid Björkhem att på liknande sätt studera det hysteriska elementet i religionen hos A.B.

Om detta företag skall lyckas, så förutsättes ju först och främst att man har en något så när klar bild av hysteriens väsen. Det är därför man med en särskild spänning går till det avsnitt som bär överskriften Den hysteriska grundupplevelsen (s. 348), varvid man dock med en viss besvikelse nödgas konstatera, »att man aldrig kunnat enas om vad hysteri är» (s. 360). Något självständigt bidrag till denna viktiga frågas besvarande kan jag ej heller finna att Björkhem lämnat. Hans framställning av problemet är närmast eklektisk, ehuru han i fråga om terminologien deklarerar sin anslutning till den svenske forskaren Johannes Alfvén (s. 373). Anmälnaren är för sin del böjd att beklaga att författaren icke även i sakligt hänseende funnit sig föranlåten att lära mera av Alfvéns klara och koncisa arbete *Hysterien* (1933), där sjukdomen kort och träffande definieras såsom »den psykiska sjukdom, vars symptom skapats av begäret att för omgivningen demonstrera dessa symtom» (a. a. s. 8). Enligt undertecknads visserligen mycket lekmanamässiga syn på saken kan man nämligen icke förstå hysterien annat än som en karaktärssjukdom, som är finalt inriktad och därför även äger etisk relevans. Med detta betraktelsesätt kan man också förstå hysterien som en under vissa förhållanden dynamiskt betingad nödvändighet, nämligen såsom en följd av en religiös missanpassning, och den i religiösa former förlöpande hysterien såsom uttryck för den pseudoreligion, som söker sitt eget även i Gud. Det må i detta sammanhang kunna få erinras om C. G. Jungs erfarenhet som själsläkare, nämligen att alla nervösa patienter efter medelålderns inträde ytterst lida av religiös desorientering.

Björkhem har emellertid icke gått på denna linje utan föredrar en psykofysisk orsaksförklaring, som enligt sin natur måste bli etiskt indifferent. Hysterien säges nämligen ha sin grund i en psykisk känslighet, som måhända har ett rent fysiskt korrelat (s. 371). Vid en viss yttre påfrestning tvingas den sålunda disponerade människan att reagera hysteriskt. Hysterikern skulle sålunda vara den själsligen ömskinde individen, vilket dock knappast kan sägas hålla streck ens i fråga om det i biografien förebragta materialet. Svårigheten framträder tydligt, då man sätter den i förbindelse med försöken att bestämma A.B:s psykologiska typ, eller, med Björkhems terminologi, karaktärstyp. Med anknytning till Kretschmers typlära diskuterar Björkhem frågan om

hysteriens förhållande till det schizotyma (inåtvända) och det cyklotyma (utåtvända) själsanlaget. Härvid förtjäna tre ting att observeras: 1) att den hysteriska karaktären icke kan samordnas med dessa såsom en särskild »karaktärstyp» (s. 380); 2) att hysteriker med övervägande kroppsliga symtom till stor del rekryteras bland schizotyma människor, under det att mera aktiva, på omvärlden starkt inställda hysteriker företrädesvis äro av cyklotym läggning (s. 378); 3) att, om A.B. på ett utpräglat sätt tillhör någon av de två stora karaktärstyperna, så förefaller det att vara den cyklotyma, uppbyggen av en stark emotionell grundton (s. 431). Om den sista tesen är riktig, så har man inte heller anledning att vänta att A.B. skall höra till de psykiskt överkänsligas skara. Om vi få tro Kretschmer, Alfvén m. fl. tillförlitliga auktoriteter, så rekryteras dessa fastmer från den schizotyma, neurasteniska gruppen, och »om de hysteriska fenomenen skola anses förtjäna en speciell benämning, måste de naturligtvis uppfattas som något specifikt, något från neurastenien väsensskilt» (Alfvén, a. a. s. 8). Även Jung betraktar hysterien såsom den utåtvända typens speciella neurosform (Psykologiska Typer, 1941, s. 70). Med hänsyn därtill har jag också svårt att acceptera jämförelsen med »tillvarons utlännning», Fröding (s. 433). Hans liv var visserligen en ständig kamp för att finna kontakt med verkligheten, men detta var ej emedan han var hysteriker utan tvärtom: han led enligt Gadelius tidtals av schizofreni (Landquist, Gustaf Fröding, 1927, s. 147) och tillhörde sålunda under mera normala förhållanden den schizoida typen. Detta stämmer också med hans välkända sensitivitet. Hysterikern har ju däremot alltför lätt att nå kontakt med omvärlden, och det är tvivelaktigt, huruvida han lider av någon medveten insufficiens känsla. Omedvetet gör han det nog, och den på varseblivning inställda iakttagaren tycker sig kanske kunna direkt iakttaga den som den drivande kraften i hans expansiva tendenser.

Med det sista har jag antytt, vari den stora svårigheten för en verklig consensus i psykologiska frågor ligger: människan är en *complexio oppositorum*, hon ser helt annorlunda ut, om man bedömer henne från den medvetna eller från den omedvetna sidan. Ytligt sett kan det synas vara en förenkling, om man, som Björkhem här gjort, utmönstrar hänsynen till det omedvetna, men i verkligheten leder det, som jag med det sagda velat påvisa, till missförstånd och förvirring.

Men vad blir nu till sist facit av det hela i fråga om punctum saliens, religion och hysteri? Det synes mig som om Björkhem även här rörde sig med ett dubbeltydigt hysteribegrepp, allteftersom han teck-

nar hysterikern som religiös personlighet eller som religiös ledare. I det förra fallet talar han om *känsligheten* och förnimmelsen av egen *otillräcklighet* såsom någonting väsentligt i varje religiös inställning. Den hysteriska inställningen blir i sin världsfrånvändhet nära släkt med tro, aning och dröm (s. 432 f.). I det senare fallet säges det att många människor än i dag äro benägna att acceptera en profet med hysterisk inriktning, när de se med vilken *effektivitet* och intuitiv *säkerhet* impulser och huggskott fullbordas hos honom (s. 436, kursiveringarna av anm.). I samband härmed framhålles att hysterikern även tyckes ha ett slags inre, egocentriskt betonad, expansionsdrift, som understundom hjälper honom fram till trakter av själen, vilka det är mycket få förunnat att befara och där han kommer utanför de egna psykiska reaktionernas område och upplever ett värde, som griper honom och lyfter honom över bundenheten vid sig själv (s. 437). När detta skett, bli de hysteriska reaktioner, som måhända aldrig kunna övervinnas, i stället en black om foten och hindra vandringen på det goda förverkligandets väg. Det synes sålunda, som om hysteriens positiva betydelse för individen låge däri, att hysterien kan bli ett medel för sitt eget försättande ur spelet. Sedan detta skett, har dess relikter för honom själv endast en negativ betydelse, blir en påle i köttet, ehuru den måhända alltfort kan ha en viss positiv betydelse för hans mission utåt. Härom skulle man gärna vilja veta mera, och kanske komma vi också omsider att få det, om författaren får tillfälle att fortsätta sina forskningar på detta område. Någon slutgiltig lösning av det uppställda problemet har väl icke uppnåtts genom denna avhandling, men man torde kanske om den ha rätt att säga som Luther om den nya människan: »Det är icke slutet, men det är vägen, ännu glöder och glänser ej allt, men det håller på att klarna.»

IVAR ALM.

NILS JOHANSSON: *Parakletoi. Vorstellungen von Fürsprechern für die Menschen vor Gott in der alttestamentlichen Religion, im Spätjudentum und Urchristentum. IV + 323 sid. Gleerupska universitetsbokhandeln, Lund 1940. Pris kr. 12:—.*

Ett av de viktigaste problemen i den nytestamentliga forskningen är det om betydelsen av parakleten i fjärde evangeliet. Otaliga äro de avhandlingar och uppsatser, som sökt tolka parakletställena och sätta dem i samband med johanneiska teologin i övrigt och med de nytestamentliga föreställningarna om Anden. Även religionshistoriskt har frågan



behandlats. Men den religionshistoriska undersökningen har hittills varit ensidig. Man har sökt efter paralleller endast inom ett område, vanligen då det s. k. hellenistiska. Ett allvarligt försök att sätta in parakletföreställningarna i urkristendomens hela sammanhang har saknats. Ett sådant föreligger emellertid nu i Nils Johanssons avhandling om Parakletoi. Denna avhandling är därför ett pionjärarbete.

Det första kravet, som kan ställas på en avhandling av denna art, är ett, som sällan uppfylles, nämligen fullständigheten i material- och källbehandling. I allmänhet drager man sig för mödan att göra sig förtrogen med de många olika språk, på vilka de ifrågakommande källorna äro fördelade. För den, som har till främsta syftemål att få en bok skriven, är det ju ett meningslöst företag att offra flera år på förberedande språk- och källstudier. Det kan endast den underkasta sig, som har den brinnande forskarhågen att få reda på, hur saken egentligen förhåller sig. En sådan brinnande forskarhåg lyser nu otvetydigt fram i denna avhandling. Författaren har verkligen icke skytt någon möda att undersöka alla de källor, som överhuvudtaget komma ifråga, oavsett om dessa äro avfattade på grekiska, hebreiska, targumarameiska, babylonisk arameiska, galileisk arameiska, syriska, mandeiska eller etiopiska. Det är vidare icke endast de många språken, som bereda svårigheter. Det är den stora omfattningen och svårtillgängligheten av en stor del av materialet. Särskilt förtjänar här framhävas, att författaren genomarbetat hela det judiska materialet. Den rabbinska litteraturen med dess encyklopediska omfattning har författaren direkt genomskött. Men han har icke nöjt sig med denna litteratur utan — och det är en särskild förtjänst hos avhandlingen — granskat den i ljuset av den utomrabbinska, hebreiska och arameiska litteraturen, varifrån den rabbinska får sin komplettering och belysning. Allt detta stora material har sedan sovrats på ett förtjänstfullt sätt. Det hade ju varit möjligt att fylla ett större antal böcker med det material, som samlats. Att mästskapet visar sig i begränsningen, gäller i särskild grad sovringen av ett dylikt material. Det gäller ju, att icke referera sådant, som redan är belagt, och å andra sidan icke utesluta något, som är av betydelse. Att så begränsa sig till det typiska utan att något väsentligt förloras och att sedan ordna det sålunda valda, har här krävt ännu mera omsorg än eljes hade varit nödvändigt på grund av att författaren velat lägga fram sitt material så, att det direkt kan prövas av läsaren. Det material, de citat som upptagas, äro genomgående anförda såväl på respektive grundspråk som i av författaren själv gjord översättning. Avhandlingen blir

därför lättläst och kontrollerbar såväl för fackmannen, vilken själv kan kontrollera tolkningarnas riktighet, som för lekmannen, som lätt kan förbigå originalcitaten men som kan följa resonemangen och bedöma slutsatsernas riktighet.

Redan som en fullständig, väl sovrad, ordnad och tolkad materialsamling har denna avhandling ett bestående värde. Den kommer aldrig att kunna förbigås vid någon allvarlig undersökning av johanneisk eller nytestamentlig terminologi och teologi, från vilken synpunkt och med vilka tendenser en sådan undersökning än kommer att företagas. Det är naturligtvis möjligt att den, liksom varit fallet med alla pionjärarbeten av grundläggande betydelse, vilka öppnat arbetsområden av större svårighetsgrad, kommer att göras till föremål för försök till kritik av småskurna exegeter, som känna sig störda i sin bekväma »forskning» eller sitt analytiska arbete på plöjda fält. Men sådan kritik har ju visat sig icke ha någon betydelse i det allvarliga vetenskapliga arbetet.

Författaren har emellertid icke nöjt sig med att lägga fram sitt material till belysning av den religionshistoriska bakgrunden till förespråkaridén i det fjärde evangeliet. De resultat, som han kommit till vid en sådan undersökning, ha drivit honom till att ge en framställning av den teologiska och religiösa innebörden av förespråkaregestalten. Och denna framställning utvidgar sig till ett inlägg i den teologiska debatten, vilket upptager några av de centralaste frågorna i den nytestamentliga teologin. Författaren visar här stor djärvhet, uppslagsrikedom och tankeskärpa.

De teser, som författaren här framlägger, kunna naturligtvis ställas under debatt. Men dessa teser äro ju icke endast geniala uppslag, utan de ha sin utgångspunkt och sitt stöd i avhandlingens huvuddel: den stora samlingen av förut okänt eller obeaktat stoff. De kunna således icke tillbakavisas endast genom någon kategorisk förklaring av typen »Det tror jag icke på» eller »Detta stämmer icke med vad den och den forskaren förut framlagt». En diskussion om eller ett bemötande av författarens teser kan icke röra sig om dessa teser i och för sig, utan måste ta i betraktande det tungt vägande underlag av nya fynd, som författaren gjort. Författaren kan alltså med fog tillbakavisa kritik, som kommer från sådant håll, som saknar förtrogenhet med den litteratur, på vilken författaren stöder sig.

Författarens grundtes synes vara den, som sammanfattningsvis framlägges i avsnittet »Ein israelitisch-jüdisches Erbe» (sid. 296 ff.). De urkristna föreställningarna om förespråkare för människan hos Gud

äro ett israeliskt-judiskt arv. Att behovet av förespråkare blev levande i den gammaltestamentliga religionen, har sin grund i domsprofetismen. Vid tiden för kristendomens uppkomst förefanns en hel serie av förespråkaregestalter: gudsmän, änglar, Anden, Människosonen och bäraren av det heliga namnet. Av stor betydelse för förståelsen av urkristendomen och dess kristologi är det faktum, att dessa båda förespråkaregestalter redan ställvis hade tänkts inkarnerade i en människa, som levat på jorden. Så är ju fallet särskilt i Henokslitteraturen, vars fortsättning i mångfaldiga utlöpare vi finna i den utomrabbinska litteraturen. Det var därför helt naturligt, att redan Jesus själv skulle anknyta till dessa föreställningar för att med deras hjälp finna ett för sina åhörare förståeligt uttryck för det han ville meddela om sig själv och sin sändning. Det föreligger alltså i de johanneiska utsagorna om en förespråkare eller paraklet intet som pekar hän på en efter Jesu tid gjord omtolkning av Jesu förkunnelse. Dessa utsagor äro tvärtom lättast och naturligast begripliga mot den bakgrund, som Jesu egen samtids föreställningar utgjorde. Denna författarens tes är synnerligen grundligt och kraftigt bestyrkt genom den föregående undersökningen av den judiska litteraturen från förkristen tid och fram genom hela den tannaitiska och amoreiska utvecklingen inom den rabbinska litteraturen liksom den sammanhängande utvecklingen inom den utomrabbinska.

I sin egen samtid förefann Jesus icke endast föreställningen om en förespråkare, till vilken han fann det möjligt att anknyta, utan med denna förespråkareidé var även en mängd andra föreställningar på det närmaste förbundna, föreställningar som likaledes voro ägnade som utgångspunkt för förståelsen av det nya, Jesus ville meddela. För denna grupp av föreställningar använder nu författaren det kanske icke fullt lyckliga uttrycket »förespråkarekomplexet». Det kanske är det psykoanalytiska användandet av slagordet »komplex» som gör uttrycket osmakligt i detta sammanhang. Vare härmed hur som helst, det förhållande som avses är detta, att med idén om en förespråkare på det närmaste sammanhängande idéerna om en uppenbarare av de gudomliga hemligheterna, som i och med att han uppenbarade Guds hemliga rådslut också förverkligade det, som var det gudomliga Ordet och bäraren av det gudomliga namnet. Men till detta förespråkarekomplex vill författaren också räkna den lidande Herrens-tjänare-gestalten. Han förfinner förespråkarekomplexet redan i Gamla testamentet i Ebed-JHWH-sångerna, i Jobsboken och hos Sakarja. Man kan icke säga att författaren lika grundligt bestyrkt det som han säger om Ebed-JHWH-gestal-

ten. Det kapitel, som avhandlar föreställningarna om den lidande Herrens tjänare, bildar snarare en genialt framlagd hypotes, som visserligen väl stämmer överens med det, som framvisas i avhandlingens huvuddel, men som icke utgör en nödvändig del av den egentliga framställningen. Det förefaller dock som om författaren fäst rätt stor vikt vid just den gammaltestamentliga delen av framställningen. Man kan ju gärna erkänna, att det som framlägges i detta avsnitt är lika väl grundat, som de flesta av de geniala hypoteser som sett dagen rörande Ebed-JHWH-dikternas innebörd, och motbevisas kan det icke genom en hänvisning till andra däremot stridande geniala hypoteser. Författaren har möjligen det företrädet, att han genom anknytningen till den väl dokumenterade framställningen av den senare utvecklingen gett en viss större sannolikhet för att hans tolkning är riktig. Det framskymtar också, att författaren till grund för sina teser har primärmaterial, som här icke framlagts. Det är att hoppas, att det skall förunnas honom att i ett senare arbete ge fundament åt även detta intressanta avsnitt.

Av stor vikt äro å andra sidan de undersökningar, som författaren gör av de gammaltestamentliga förespråkareidéernas ursprung. Han kommer här från egna utgångspunkter till resultat, som gå parallellt med dem till vilka i annat sammanhang andra forskare på senaste tid kommit, när det gäller den gamla frågan om främmande inflytelser på den israelitiska religionen. Så t. ex. har den världsberömde iranisten och historikern H. H. Schaefer nyligen, efter det Johanssons avhandling publicerats men oberoende av den, framlagt resultatet av sina senaste forskningar rörande detta problem. Dessa gå ut på att många av de fall, i vilka man hittills ansett det fastslaget, att persiskt inflytande förelegat, nu måste ses på annat sätt. Man måste högst väsentligt inskränka betydelsen av detta inflytande. Johansson finner nu likaledes i sin undersökning, att föreställningen om förespråkaränglar redan var fullt utvecklad, innan det persiska inflytandet hade nått sin höjdpunkt (sid. 299). Även i de fall, då Visheten uppträder som förespråkare, erhåller den sin prägel genom israelitiska föreställningar och främmande drag framträda föga (sid. 300).

Om författaren alltså med skärpa hävdar och med avgörande dokumentering bevisar, att de urkristna föreställningar och termer som det här gäller, helt och hållet finna sin bakgrund i den israelitisk-judiska omgivningen, så visar han också sin förmåga av analytisk skärpa, när det gäller att visa, vilken betydelse förespråkaretanken har inom urkristendomen. Han identifierar icke den urkristna föreställningen med den judiska, utan påvisar, att det kristna budskapet har sin egenart,

som icke kan härledas ur något annat än kristendomen själv, ytterst ur Jesu egen förkunnelse. I avhandlingens slutkapitel, »Das eigenartig Christliche» härleder han det egenartade i den urkristna föreställningen om förespråkaren därur, att denna konsekvent och uteslutande är anknuten till en enda gestalt och att denna gestalt är Jesus av Nasaret. Därigenom är den egentliga innebörden i den kristna användningen av förespråkaretanken oskiljbart förbunden med Jesu persons hemlighet (sid. 304 f.) och därför endast i begränsad mån tillgänglig för den historiska forskningen. Vad man kan fastställa är, att förespråkaretanken genom att Jesus anknöt den till sin egen person kom att i kristendomen intaga en central och nödvändig ställning, vilken den icke hade i judisk tankevärld, där den tvärtom i den normativa, rabbiniska judendomen medvetet sköts mer och mer i bakgrunden. Jesu användning av förespråkarebild och de drag som därtill anknytas gör den till en nyckel till förståelsen av själva kristologin. På ett förtjänstfullt sätt har författaren utvecklat detta i den tredje delen av avhandlingen: »Vorstellung von Fürsprechern für die Menschen vor Gott im Urchristentum.» Författaren har härmed anvisat nya vägar för studiet av den nytestamentliga kristologin och visat sig som en forskare, på vilkens fortsatta arbete man kan ställa stora förväntningar.

Avhandlingen är försedd med en välgjord käll- och litteraturförteckning samt ett utförligt ställregister. Dessutom förekommer ett särskilt register över de rabbiniska tradenterna med kronologisk bestämning av deras plats i traditionskedjan. Detta utgör för den läsare, som har en smula kunskap i den rabbiniska litteraturens traditionsart, ett bekvämt hjälpmedel att bestämma citatens kronologiska plats. I övrigt äro dessa citat för varje tankeavsnitt konsekvent ordnade i kronologisk följd. Detta förhållande borde författaren själv ha omnämnt, enär han kan vara säker om att mötas av den kritiska invändning, som trots upprepade påpekanden från sakkunnigt håll, åter och åter dyker upp, när det gäller användningen av rabbiniska citat, nämligen att ursprungstiden icke är bestämd.

Det kan också anmärkas, att det väl hade varit bättre om citaten från skandinaviska arbeten hade förekommit i tysk översättning. Den pietet mot originalet som författaren på detta sätt iakttagit, föranleder nu, att det för många läsare kommer att bli störande luckor i framställningen.

Författaren har en ledig och klar stil, som håller läsarens intresse fångat, och bokens omfång är synnerligen väl avvägt.

HUGO ODEBERG.

## KÄTTAREN KYRKOLÄRARE.

H. DÖRRIES: *Symeon von Mesopotamien. Die Überlieferung der messalianischen »Makarios«-schriften (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur. Herausgegeben von W. Eltester und E. Klostermann. Bd 55, 1) 486 sid. J. C. Hinrichs, Leipzig 1941. Pris RM. 37:—.*

Man får ibland av någon anledning i sin hand en uppbyggelsebok ur de långa raderna av bortglömda luntor på bibliotekens hyllor och överraskas vid läsningen av hur mycken egen iakttagelse, insikt och erfarenhet, som där ligger fördold bakom främmande uttryckssätt och svårtillgängliga formuleringar. Och man finner också ofta, att en sådan bok i långa tider har haft stor betydelse, innan glömskan slöt sig om den. Dit hör ett verk ur den grekiska patristiska litteraturen, som under författarnamnet Makarios bär den svåröversatta titeln Homiliai Pneumatikai; »Andliga betraktelser» säger alls icke allt som ligger i den grekiska benämningen. Författaren skulle vara den berömda egyptiske anachoreten Makarios, som är ganska utförligt skildrad i munkfromhetens biografiska lexikon, Palladios' Historia Lausiaca, och samlingen utgöres icke endast av sammanhängande predikningar utan också av brev och mer löst förbundna liknelser och andra brottstycken; ofta tar framställningen formen av frågor och svar. Under detta namn Makarios har samlingen varit högt skattad av medeltidens byzantinare, som ofta citera den och nämna den, men betraktelsernas inflytande har också sträckt sig långt in i nyare tid. Johann Arndt älskade dem, och Gottfried Arnold såväl som John Wesley gjorde översättningar av dem. Utom homilierna förelågo också sedan gammalt en mindre samling traktater, Opuscula, och ett par brev med samma författarnamn.

Det har både tidigare och mera nyligen hos uppmärksamma läsare framkommit tvivel på att den egyptiske munkpatriarken var dessa skrifers verkliga författare, men något bestämt kunde icke sägas, tills den belgiske benediktinpatern Dom L. Villecourt 1920 gjorde den överraskande upptäckten, att i en förteckning hos Johannes från Damaskus, omfattande förgripliga satser ur den messalianiska sektens läror, återfunnos ordagranna citat ur Homiliai Pneumatikai och därtill tydliga hänseftningar på andra ställen däri. Den inom den senare kyrkan så högt värderade läraren »Makarios» var sålunda i själva verket en på sin tid fördömd kättare! Sambandet med messalianerna, den mot de kyrk-

liga formerna oppositionella bedjaresekten, medgavs allmänt, och de flesta forskarna anslöto sig till den meningen, att betraktelserna så gott som helt kommo från dessa kretsar och voro skrivna vid skiftet mellan fjärde och femte seklet; på protestantiskt håll kände man kanske här och där en viss stilla skadeglädje: Adolf Jülicher behandlade Villecourts upptäckt under titeln Geheiligte Ketzler i tidskriften *Protestantische Monatshefte*.

Redan innan Villecourt gjorde sitt fynd hade texterna förmerats. Utöver de femtio förut kända homilierna kommo år 1918 sju hittills okända stycken i dagen, publicerade av G. L. Marriott efter en handskrift i Oxford; Villecourt själv har sedan hänvisat på arabiska »Makarios»-översättningar i vatikanska handskrifter, och Marriott har fäst uppmärksamheten på syriska versioner, förvarade i manuskript i British Museum. Det är alltså tydligt att texterna också varit vida spridda i den kristna Orienten.

Prof. Dörries i Göttingen har nu företagit sig att undersöka hela denna Makariostradition för att sedan i ett kommande verk kunna ge en utförlig framställning av den messalianska rörelsen och dess egenartade och djuptblickande lärare. I föreliggande stora bok refereras och bedömes hela den existerande skriftmassan, med undantag av några mindre stycken i handskrifter som icke ha varit tillgängliga; det visar sig att även den grekiska traditionen är betydligt mer omfattande än man förut vetat. Handskrifter i Moskva och Vatikanen innehålla många egna stycken, särskilt Cod. Vat. Gr. 694 med sextiofyra λόγοι; av vilka icke ens hälften stå i den vanliga normalsamlingen. Till referaten av innehållet kan genast anmärkas att de ibland och tills vidare förefalla litet för vidlyftiga; vidare är förf. nog för angelägen att överallt leta fram något speciellt messalianskt och överallt vädra polemik mot den allmänna kyrkan och andra motståndare; som om undervisaren icke hade kunnat utöva sin själasörjareverksamhet utan ständiga sidoblickar och sidohugg; mycket som så bedömes torde kunna fattas mer allmänt; den store läraren har tydligen långt ifrån varit någon enbart stridslysten polemiker.

Dörries börjar med de stycken som äro avfattade i frågor och svar för att ur dem återvinna den messalianska skrift, det s. k. Asketikon, som fördömdes på kyrkomötet i Efesos. De av Johannes från Damaskus anförda satserna stå till största delen i dessa stycken, och då Basileios' i frågor och svar skrivna munkkatekes kallades just Asketikon, anser Dörries det så gott som bevisat att Makariosstyckena i frågor och svar

äro delar av det messalianiska Asketikon. Slutsatsen är icke tvingande, lika litet som många andra slutsatser i detta pionjärarbete, som väl så småningom får beriktigas på många enskilda punkter. Mycket är nu omöjligt att rätt bedöma, då man så ofta icke kan gå till texterna själva. Så t. ex. torde icke mycket nu kunna sägas om rekonstruktionerna av »ursamlingen» och dess utvidgningar på sid. 121—143.

Större delen av boken ger sedan referat av de olika styckena i de olika samlingarna, börjande med samlingen B (i den nyssnämnda Vatikanhandskriften); varje stycke får sin karakteristik och sin relativa tidsbestämning. Därvid måste förf. mången gång dela upp traditionens sammanhängande stycken i mindre enheter, vilket ofta sker med tvi-velaktig rätt; den påfallande bristen på enhetlig och fast disposition i de flesta av homilierna gör den analyserande och ordnande forskarens uppgift mycket svår.

I kap. III behandlas själva samlingarnas uppkomst och släktskapsförhållanden. Här är icke platsen att ingå på några detaljer rörande de besvärliga jämförelserna mellan styckenas ordningsföljd i de olika samlingarna eller dröja vid dessas omfång och komposition. De arabiska och syriska samlingarna synas ha en ursprungligare karaktär än de bevarade grekiska. En av de syriska handskrifterna är så gammal som av år 534 — och bär redan Makarios' namn!

Slutligen diskuteras skrifternas förhållande till listan hos Johannes från Damaskus och den något annorlunda beskaffade hos Timotheos från Konstantinopel; resultaten gå delvis, icke minst tack vare de nya texterna, utöver dem Villecourt nådde. Listorna föras tillbaka på koncilakterna från Side (omkr. 390) och därmed i sista hand på Amfilochios av Ikonion, en ganska sannolik förmodan.

Dörries' bok är resultatet av ett långt och mödosamt arbete, och man har all anledning att vara tacksam för allt det intressanta nya som här framlägges. Men mycket återstår att klara upp; åtskilligt kommer väl att bli förståeligare när den utlovade fortsättningen föreligger, men dessutom fordras en edition av de nya texterna, helst också en revision av de redan kända, som tarva mycken förbättring. Man önskar att redan i det nu färdiga verket något mer upplysning hade lämnats om förhållandet mellan själva den grekiska texten i samlingarna B och H (den vanliga och kända samlingen). Sedan vill en filolog gärna ha en närmare språklig undersökning, som kunde bekräfta eller eventuellt motbevisa att texterna i sin nuvarande form stamma från tiden kring 400. De förtjäna utan tvivel närmare sysselsättning; redan deras histo-



riska betydelse berättigar dem därtill, och även nu kan man icke läsa dem utan att få ett djupt intryck av deras erfarenhetsmättade förmaningar att vara på sin vakt mot det ondas mångskiftande förklädnader och mot ett yttre formväsens bedräglighet; deras ständiga hänvisningar på det inre ordet, det inre ljuset, den inre människan (ὁ ἕσω ἀνθρώπος är ett älsklingsuttryck), som ha gjort dem älskade av mystikerna, göra fortfarande stark verkan genom sitt allvar och sin innerlighet.

En filolog vill dessutom gärna påpeka att knappast någon skrift så tydligt visar hur mycket de moderna språkens högre prosastil fått sin prägel av det bibliska och kristna. Jag har på annat ställe framhållit att en väsentlig skillnad mellan gammalgrekisk och modern prosastil ligger i den modernas kolossalt mycket rikare bildspråk, som har sin viktigaste rot i den bibliska och kristna stilen. Makarioskrifterna vimla av andrika liknelser, där yttre ting och företeelser få belysa det andliga livet; många av dem vittna om skarp iakttagelse av natur och människoseder, i andra är naturbilden kanske icke så tydlig eller förbindelsen så välfunnen men inblicken i människohjärtat icke dess mindre skarpt inträngande. Det är icke endast det att han tar bilder från yttervärlden; ibland är det som om allt yttre egentligen bara var till för att åskådliggöra inre andliga verkligheter; ingen har med mer övertygelse kunnat säga:

Alles Vergängliche  
ist nur ein Gleichnis.

Från liknelserna glider han sedan över i ett riktigt metaforspråk av mycket oregkisk och mycket modern prägel där det talas om »syndens dy», »syndens skabb och spetälska», »hjärtats avgrund», »nådens fångsnät», om »berg som tynga själen», om den »vårtid», »då hjärtats mark kan låta rättfärdighetens plantor spira», om att »komma genom den stora öknen», att »mottaga Guds skrift på själens tavlor». Och hela passager äro en enda rad av sådana metaforer, av vilka en del senare ha blivit stående uttryck i det kristna predikospråket. Ett närmare studium av de messalianska betraktelserna är även från den synpunkten mycket lömande; dateringsfrågan är också därvid av stort intresse.

Vem var då egentligen den märklige läraren, som så tidigt blev identifierad med Makarios Egyptiern, enslingen och undergöraren i Sketiska öknen? Man har sökt efter hans namn med ljus och lykta; Dörries ansluter sig övertygat till sin lärjunge S t r o t h m a n n s mening: han hette Simeon och verkade i Mesopotamien, och detta namn har

Dörries satt som titel på sin bok. Namnet Simeon förekommer här och där i traditionens författaruppgifter, framför allt i den arabiska samlingen som Dörries kallar TV; även den omständigheten att *Opuscula* i somliga handskrifter tillskrivas Simeon Metafrasten kan vara ett indicium åt det hållet. Av någon anledning, kanske lärjungarnas och anhängarnas ängslan för förföljelse, ha skrifterna möjligen, som Wilmart menade, cirkulerat anonymt efter författarens död, med ὁ μακάριος, »den salige», som enda författarebeteckning, och därifrån har det sedan icke varit långt till Makarios Egyptiern.

ALBERT WIFSTRAND.

### BEKÄNNELSESTUDIER OCH BEKÄNNELSEDDOKUMENT.

WILHELM MAURER: *Bekennntnis und Sakrament. Ein Beitrag zur Entstehung der christlichen Konfessionen. Teil I: Über die treibenden Kräfte in der Bekenntnisentwicklung der abendländischen Kirche bis zum Ausgang des Mittelalters. VI + 124 sid. Töpelmann Verlag, Berlin 1939. Pris RM. 8:—.*

CURT R. A. GEORGI: *Die Confessio Dosithei (Jerusalem 1672). Geschichte, Inhalt und Bedeutung. 110 sid. Ernst Reinhardt Verlag, München 1940. Pris RM. 4: 50.*

*Bekennntnisschriften und Kirchenordnungen der nach Gottes Wort reformierten Kirche. Im Auftrag des Reformierten Bundes und des Reformierten Konventes der Bekenntnissynode der Deutschen Evangelischen Kirche. . . . herausgegeben von WILHELM NIESEL. 358 sid. Chr. Kaiser Verlag, München 1937—38. Pris RM. 12:—.*

Det talas mycket om »bekännelsen» i våra dagar. Detta vittnar om, att både folken och kyrkorna tvingas att besinna sig på sin inre struktur och egenart. På olika håll möter man också utredningar i syfte att klargöra bekännelsens historia och innebörd.

Här skall nu fästas uppmärksamheten på ett par dylika bekännelsestudier, som visserligen icke äga direkt aktualitetsintresse men ändock bidra att belysa bekännelsefrågan även ur principiell synpunkt.

Wilhelm Maurers undersökning, varav endast första delen hittills föreligger, har en klar och bestämd tes till utgångspunkt. Den vill visa, att »das Sakrament in seiner kultischen, lehrhaften und rechtlichen Entfaltung das eigentlich dynamische Element in der Bekenntnisentwicklung ausmache». Under sådana förhållanden är det naturligtvis

av stor betydelse att veta vad förf. inlägger i begreppet »Bekenntnis». Om man i allmänhet brukar karakterisera bekännelsen som ett försök att i positiv form avgränsa och avvärja främmande andemakter på den kristna trons område, så vill däremot Maurer definiera »Bekenntnis» som »geistgewirkte Antwort auf die göttliche Gnadentat». Därför kan man enligt Maurers mening icke analysera varje enskild bekännelsekrift för sig; dessa få nämligen mening först, när de sättas in i bekännelseutvecklingens stora sammanhang. Den dynamiska kraften i denna utveckling utgöres enligt Maurer av den sakramentala åskådningen.

I lärda och grundliga specialutredningar följer först Maurer bekännelsens framväxt i urkyrkan, där han anser, att dopbekännelsen liksom Kristusbekännelsen i kulten har det enda ändamålet att utgöra ett tack och lov för gemenskapen med och i den Uppståndne, men där bekännelsen samtidigt skapar och övergår i kyrkorätt. Vidare utreder förf., huru under medeltiden Augustinus' uppfattning av sakramenten såsom signacula rerum divinarum visibilia bryter sönder den tidigare mysterieteologien, där ord och sakrament sammansmälte till en enhet. Slutligen klargör han, att i samma mån som bekännelsen mister sitt organiska samband med sakramentsåskådningen, kommer den att utgöra en del av den kyrkliga rätten. Nu upphör bekännelsen att vara ett lovprisande svar på Guds nådestillbud i Kristus och övergår i stället att bli teologiska lärosatser och därmed ett tvångsmedel i handen på en förstatligad kyrka eller en kyrkan avhängig stat.

Det är icke tillfälle att här ingå på de många exegetiska, liturgiska och kyrkorättsliga specialfrågor, som förf. med stor insikt och friska synpunkter tagit ställning till. I förevarande sammanhang har det endast varit meningen att skissera författarens totaluppfattning av bekännelseutvecklingen före reformationen. Först när förf. i sin utlovade andra del även behandlat bekännelsens innebörd och utveckling i reformationens ursprungstid, kan man bedöma i vad mån utvecklingen blivit rätt tolkad. Redan nu finner man emellertid, att förf. med den vida tolkning han givit åt begreppet »Bekenntnis» snarare framställt fromhetslivets än bekännelsens utvecklingshistoria. Därvid har han emellertid, i anslutning till Lietzmanns och Sohms undersökningar på området, givit en både väl dokumenterad och av friska synpunkter fylld framställning.

I motsats till Maurer har Curt Georgi tagit upp ett speciellt bekännelsesdokument till undersökning. Confessio Dosithei, vilken som bekant år 1672 utformades av den unge patriarken i Jerusalem Dositheus, har

länge gällt som den ortodoxa kyrkans yngsta symbolum och är sålunda väl känd. Emellertid äro källorna mycket polemiskt färgade och även själva sakfrågorna i samband med denna bekännelse ofta mycket subjektivt behandlade, så att en kritisk granskning av hela materialet är på sin plats.

I tre kapitel tecknar Georgi den historiska situationen, företager en analys av själva *Confessio Dosithei* och redogör för de efterverkningar, som denna bekännelseskrift haft för den ortodoxa kyrkan.

*Confessio Dosithei* tillkom närmast för att avvärja det kalvinska inflytande, som gjort sig gällande i Orienten genom patriarken Cyrillus Lukaris' trosbekännelse. Dositheus följde samma schema som Lukaris använt men begagnade sig av romersk-katolska formuleringar för att bemöta Lukaris' kalvinskt påverkade läroutredningar. Själva impulsen till företaget att skapa denna *Confessio* fick emellertid Dositheus av de franska jansenisterna, som i sin kamp mot kalvinismen i Frankrike väddjade till den ortodoxa kyrkan att vederlägga kalvinisternas påstående att den ortodoxa nattvardsuppfattningen var kalvinskt färgad.

I sin ingående analys av innehållet i *Confessio Dosithei* gör förf. jämförelser med tidigare uttalanden av den ortodoxa kyrkan samt påvisar, huru stark den antiprotestantiska tendensen är och huru nära framställningen anknyter till den romerska dogmatiken: främst till Tridentinum men även till Thomas (eukaristien och transsubstantiationen) och Molina (predestinationsläran).

I det sista kapitlet påvisar förf. de skiftande omdömen som kommit Dositheus' bekännelse till del såväl inom romerskt-katolska som i protestantiska kretsar. Inom den ortodoxa kyrkan framstår den som ett historiskt dokument av högsta rang men betraktas ingalunda som »normatives Symbol des Ostens». En gång i tiden utgjorde den emellertid grundval för unionsförhandlingar mellan de anglikanska »non-jurors» och av tsar Peter understödda ortodoxa kretsar. Förf. kunde ha tillagt, att *Conf. Dosithei* därmed inträder som en länk i de ganska utbredda »ekumeniska» strävandena från anglikanska kyrkokretsar i början av 1700-talet.

Viktigare än alla analyser av bekännensedokumenten äro dock dessa dokument själva. Det är därför av stor vikt att äga tillförlitliga editioner av dem. För lutherdomens vidkommande föranledde Augustanajubiléet 1930 en ny kritisk upplaga av de lutherska bekännelseskrifterna, där ett flertal framstående forskare i förening skapade ett mönstergillt och bestående verk.

Nu föreligger en samling av de viktigaste reformerta bekännelse-skrifterna och kyrkkoordningarna, utgivna efter samma principer som de lutherska bekännelseskriaternas upplaga av år 1930. Enligt reformert åskådning äga ju kyrkans ordningar bekännelsekaraktär. Därför har man t. ex. medtagit icke endast Heidelbergerkatekesen utan även Kurpfalz' kyrkkoordning av år 1563. Det båtar föga att här räkna upp de olika dokument, som ingå i samlingen. Viktigare är att påpeka, att upplagan är ett värdefullt vetenskapligt hjälpmedel. De olika texterna föreligga enligt urtextens lydelse, viktiga avvikande läsarter meddelas och korta inledningar föregå i allmänhet de olika dokumenten. Inte minst värdefulla äro de utmärkta register av olika slag som avsluta verket.

HILDING PLEIJEL.

TORSTEN BOHLIN: *Kristen livssyn. Frågor och svar. 180 sid. Svenska kyrkans diakonistyrelses bokförlag, Stockholm (tr. i Uppsala) 1941. Pris kr. 3: 50, inb. kr. 4: 75.*

En »riktigt kortfattad och enkel handledning i vår kristna tros- och morallära», avsedd för studiecirklar i moraliska och religiösa frågor samt för sådana, »som känna behov av en genomtänkt tros- och livs-åskådning på kristen grundval» vill biskop Bohlins i våras utgivna skrift *Kristen livssyn* vara. Det behöver icke sägas, att denna bok äger alla de förtjänster i stilistiskt och pedagogiskt avseende, som man väntar hos den erfarne populärföreläsaren och författaren. Boken diskuterar och resonerar. Den är sålunda icke i första hand vädjande och uppfordrande. Den förutsätter hos sina läsare inställning på intellektuella frågor. Men inom de vida gränser, som därigenom dragas, bör den vara tillgänglig för var man. Samtidigt är den genom själva sitt innehåll i hög grad uppfordrande, utan all aggressiv tendens.

Med hänsyn till den allmänna nutida inställningen till kristlig apologetik är det av intresse att ge akt på Bohlins apologetiska position. Han söker påvisa, att kristen tro är förutsättning för ett sant mänskligt liv. Detta kan synas vara en smaksak. Vad den ene räknar till ett människovärdigt liv, kan den andre umbära. Situationen är emellertid i nutiden mera pressande än så. Ett hänsynslöst genomtänkande av förutsättningarna för vår rätts- och personlighetskultur avslöjar enligt Bohlins välgrundade tanke, att den, som uppger den kristna gudstron, om han vill vara konsekvent, måste övergiva tron på människan.

Även om religionens sanning icke blir vetenskapligt bevisad, är det

en betydande styrka, om man kan klargöra, att den kristna gudstrons slopande medför konsekvenser, som praktiskt taget ingen tänkande människa vill godtaga. Bohlin menar sig naturligtvis icke genom påvisandet härav ha presterat något bevis för den kristna trons sanning. Han anser icke heller, att någon ledes till tro därigenom, att sannolikheten talar för en religiös världsbetraktelse. Trons visshet är något *sui generis*, som icke grundar sig på graden av tillförlitlighet i den teoretiska bevisningen. Bohlin gör likväl gällande, att det i många fall kan jämna vägen för en av tänkandets inkast hämmad nutidsmänniska, om det blir klargjort, att vårt ståndpunktstagande i ett flertal livsavgörande frågor icke i högre grad än vår religiösa tro bestämmes av logiskt bindande argumentering.

Någon logiskt evident världsbetraktelse står över huvud taget icke till människans förfogande. Ingenting är lättare än att påvisa de logiska motsägelserna i alla föreliggande ståndpunkter på världsåskådningens område. Den religiöse befinner sig vid konfrontation med logiken icke i sämre ställning än företrädarna för vilken som helst annan ståndpunkt.

Bohlin bestrider nu alls icke, att den religiösa tron delvis ligger på ett annat plan än det logiska tänkandet. Men det synes vara hans mening, att den subjektiva gripenhet, som är betingelse för tro i religiös mening, icke dispenserar oss från alla logiska krav med avseende på det vi i subjektiv gripenhet omfatta. Teoretiska invändningar mot tron sakna icke betydelse. De kunna icke suveränt nonchaleras, utan måste bemötas med teoretiska argument. Det är av största vikt, om man åtminstone kan säga sig, att »den mest stränga intellektuella redlighet icke kan utesluta en personlig gudstro».

Från innehållslig synpunkt sammanfaller framställningen i Kristen livssyn nära med Bohlins Evangelisk troslära. Urvalet av de ämnen, som upptagas till behandling, förråder förtrogenhet med den aktuella situationen. I sammanträngd form ges distinkta besked rörande många brännande problem.

Med avseende på Bohlins ståndpunktstagande kan det vara särskilt värt att notera, att han i synen på människan söker en syntes av idealism och vad man brukar kalla kristen pessimistisk människobetraktelse. Människans väsen kan icke tillfredsställande karakteriseras utan att båda momenten komma med. Hennes naturliga viljeriktning är från gudomlig synpunkt förvänd, men där finnes samtidigt medvetande om och längtan till ett förverkligande av den högre bestämmelsen. Bohlin uttrycker sig icke så strävt, men han kunde utan att komma

i konflikt med sin övertygelse ha formulerat saken så, att tron icke förpliktar oss att ad majorem Dei gloriam göra den oomvända människan till animal brutum. För att kunna vara ond måste man åtminstone ha så mycket gott i sig, som fordras för att bli medveten om gott och ont. Det rent animala livet är jenseits von Gut und Böse. Om gudsbelätet genom »syndafallet» tänkes helt och hållet utplånat hos människan, kan hennes tillstånd icke heller karakteriseras såsom syndigt; hon har då ingen högre bestämmelse att synda mot. Denna synpunkt torde icke tillräckligt beaktas i den nutida diskussionen om människans väsen.

I frågan om odödlighetstro och uppståndelsetro söker Bohlin att på liknande sätt förbinda sanningsmomenten i båda betraktelserna. I några knappa satser klarlägger han på denna punkt de skäl, som tala mot en exklusiv uppståndelsetro.

Med avseende på kyrkan vill Bohlin icke ansluta sig till uppfattningen, att folkkyrkan skulle vara den av Kristus själv anbefallda organisationsformen. Både folkkyrkan och frikyrkan ha sitt berättigande. Det är ytterst en lämplighetsfråga, vilkendera kyrkoformen som skall väljas. »Den bästa kyrkoformen är i varje särskilt fall den, som visar sig såsom den mest ändamålsenliga ur Guds rikets egen synpunkt.»

Om det är »liberalt» att söka efter en förlikning mellan tro och tanke, efter en harmonisk förening av gudomligt och mänskligt, är Bohlin otvivelaktigt i vissa avseenden relativt liberal. På de mest avgörande punkterna avviker han dock från den »liberala» linjen. Han lämnar bl. a. rum för avsevärt mera supranaturalism, än som är förenligt med det »liberala» schemat. I fråga om sinnets liberalitet och öppenhet är hans bok under alla förhållanden föredömlig.

SIGFRID VON ENGSTRÖM.

GÜNTER MOLDAENKE: *Schriftverständnis und Schriftdeutung im Zeitalter der Reformation. Teil I. Matthias Flacius Illyricus. (Forschungen zur Kirchen- und Geistesgeschichte, hrsg. von Erich Seeberg, Erich Caspar, Wilhelm Weber. 9. Bd.) XXIV + 629 sid. Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart 1936.*

För skriftutläggningen inom lutherdomen har näst Luther själv få personer haft större betydelse än Matthias Flacius. Hans teologiska motståndare skötte visserligen sitt polemiska värv så grundligt, att mannen även för den sentida kursläsande studenten behållit en nära nog demonisk aura. Men nedsvärtingen hindrade inte ens hans samtida

från att inse, att hans *Clavis Scripturae Sacrae* var en för exegeten outhärlig fyndgruva. Utläggningkonsten hade därmed, enligt Karl Holls omdöme, fått ett hjälpmedel, vars make på den tiden ingen vetenskap ägde, ej ens juridiken.

Moldaenkes stort anlagda verk om reformationens skrifttolkning, varav föreliggande bok om Flacius endast är en del, har givetvis sprungit ur det livliga intresse för hermeneutiken, som väckts kring den barthska teologin. Men förf. hör lyckligtvis icke till de tungomålstalande. Han är varken dialektisk eller existentiell. En forskare av det slaget, H. Echternach, har försökt sig på även Flacius i sina »Studien zur Ontologie des Wortes» (1931) men avvisas här ganska hårdhänt såsom anläggande modernt-idealistiska, för materialet helt främmande frågeställningar.

Från hermeneutiska synpunkter har Karl Holl karakteriserat Flacius i sin uppsats »Luthers Bedeutung für den Fortschritt der Auslegungskunst». Det är ett vittnesbörd så gott som något om Holls gedigna arbetsmetoder, att Moldaenkes digra bok i allt väsentligt bekräftar den kortfattade skissen hos Holl. Givetvis diskuteras här många frågor, som Holl icke berört, men den nya helhetsbilden av Flacius som exeget skiljer sig knappast från Holls. Nära nog den enda mera generella avvikelserna torde vara, att Moldaenke vill placera Flacius ännu närmare Luther och rätt genomgående avvisar alla försök att framhäva det epigonmässiga hos en andra generationens man. Med andra ord, tonvikten ligger här på sammanhanget mellan Luther och lutherdomen. Detta framträder icke minst i den framställning av Flacius' teologi i dess helhet, vilken tjänar som bakgrund för hans lära om Ordet.

Flacius har i sin hermeneutik på ett högst imponerande sätt förenat strävan att fatta enheten och det stora sammanhanget i de bibliska skrifterna med en energisk och minutiös penetration av alla filologiska detaljer. Gud gör sig känd för oss endast genom sitt enkelt och sant mänskliga ord, som samtidigt utgör hans medel att handla med människor. Och eftersom ingen översättning, rent allmänt sett, gör full rättvisa åt originalet, är det angeläget att lära känna Skriftens grundspråk med alla deras egenheter. Det finns ingen möjlighet att referera alla de iakttagelser, som här meddelas. Endast ett par punkter skall beröras.

Otto Ritschl har framställt Flacius som företrädare för en rent mekanisk inspirationslära, där Andens verksamhet utesluter varje självständig personlig insats från de heliga författarnas sida. Moldaenke



framhäver, att Ritschl arbetar med helt förfelade alternativ, då han sätter individualitet och inspiration mot varandra. Därvid har han icke beaktat Flacius' föreställning om Guds sätt att använda mänskliga verktyg, vilken mynnar ut i tanken på *cooperatio cum Deo*. Den klara blicken för författarindividualiteter, för beroendeförhållanden t. ex. i fråga om evangelierna o. s. v. visar också i helt annan riktning än Ritschls framställning. Dennes tes om »verbalinspiration» visar sig också bygga på uttalanden, som mot det romerska fasthållandet vid *Vulgata* hävdar originalspråkets överlägsenhet. Något liknande gäller i viss mån tesen om de hebreiska vokaltecknens inspiration, som vi så länge uppfordrats att rysa inför. Den är ett led i bemötandet av det papistiska talet om Skriftens dunkelhet. — Lika förfelat är alternativet *realinspiration* — *verbalinspiration*. Det är verkligen saken, innehållet, som för Flacius är det viktiga och bestående. Det är om innehållet och meningen, icke om själva texten såsom sådan, som Kristus säger, att icke den minsta prick av lagen skall förgås. Men Flacius är naturligtvis klok nog att icke såga av den gren han sitter på genom att spela ut denna insikt mot ordalydelsen.

I redogörelsen för Flacius' dogmatiska ståndpunkt har insmugit sig ett par rena felgrepp, båda på s. 56 (jfr s. 441 ff.). Beläggen ger intet som helst stöd för påståendet, att Flacius' kristologi »liksom Luthers» skulle vara alexandrinsk, d. v. s. upphäva all åtskillnad mellan första och andra personen i gudomen. Lika litet har det belagts, att Flacius närmat sig den gammalkyrkliga *deificatio*-tanken.

Beträffande det stora kätteriet om synden som människans väsen undanröjes effektivt, torde det kunna sägas, alla misstankar för »manikeism». Med uttalandet att gudsbelätet före fallet var och synden därefter blev människans *forma substantialis* eller *formalis substantia* ut-säges dock intet annat än att synden blivit människans väsentliga bestämning. Det är endast en klar konsekvens av insikten, att människan icke är ett självständigt och inom sig slutet *animal rationale*, utan att hon väsentligen är sitt gudsförhållande.

Förtjänstfull är utredningen om lag och evangelium såsom Skriftens huvudinnehåll och likaså framställningen av försoningsläran, vilken senare refererats och utnyttjats av Arvid Sjöstrand i hans arbete »*Satisfactio Christi*». Här visar förf. en berömvärd självständighet gentemot Holl och Hirsch, framför allt i det klara hävdandet av lag och evangelium som två olika principer, vilkas enhet i Guds vilja aldrig kan restlöst utredas.

MARTIN LINDSTRÖM.

# D I S K U S S I O N S I N L Ä G G

## ETT BERIKTIGANDE.

På s. 43 i häfte 1, 1941, av Svensk Teologisk Kvartalskrift läsa vi följande uttalande: »Tron upplöser sig inte, såsom Boström tänkte sig det, vid stigande klarhet och medvetenhet i kunskap. Kunskapen kan aldrig göra tron överflödig.»

Men Boström tänkte sig i *själva verket* »tron» (den religiösa, människans religiositet) såsom ett helt (resp. såsom »system», »organism», »person»), i vilket »kunskapen» ingår såsom ett organiskt moment, oskiljaktigt (inseparabelt) ifrån, men åtskilt (distinkt) ifrån åtskilliga andra (resp. teoretiska, praktiska och estetiska). Ur Boströms synpunkter är det därför orimligt att föreställa sig någon sorts process, varigenom tron skulle »upplösa sig i kunskap» och »kunskapen göra tron överflödig»; varje tal om att en organism »upplöser sig i» ett av sina organiska momenter eller att ett organiskt moment gör organismen »överflödig», det är uttryck för absurda fantasier — såvida man ser de i fråga varande förhållandena ur synpunkten av Boströms, *rationella*, idealism. (Jfr §§ 5—9, 15, 19—22, 34—40, 45, 49, 50—56, 59—62 i Bostr., Grl. t. Phil. St.-l. Prop.)

Det måste då ock sägas vara alldeles riktigt sagt ur Boströms synpunkter, när dennes lärjunge Nyblæus (först en tid Hegels anhängare) påstår, efter förut gjord utredning: »Det var sålunda utan tvifvel en verklig förvillelse å Hegels sida, när han förmenade, att den religiösa tron skulle hafva till ändamål att uppgå i vetandet eller förlora sig såsom moment däri.» (A. Nyblæus, *Trenne religionsfilosofiska uppsatser*, 2. uppl., 1874, s. 21.) Dylika förvillelser kunna ej med följdriktighet härledas ur Boströms religionsfilosofi. »Likasom det ändliga förnuftet», anser B., »för sin möjlighet och verklighet nödvändigt förutsätter det oändliga eller Förnuftet såsom blott sådant, så förutsätter äfven den relativa religionen för sin möjlighet och verklighet nödvändigt den absoluta eller Religionen såsom blott sådan, af hvilken då alla de (relativa) menckliga religionerna äro blott mer eller mindre ofullkomliga utvecklingsformer eller förverkligingsgrader i och för oss.» Den teoretiska filosofiens första huvuddel eller »den *rationella Theologien*» är för oss människor möjlig med det villkor, att Gudomligheten är potentiellt närvarande i oss (i vårt självmedvetande) eller att Han i och för oss är en åtminstone möjlig idé, vilken vi mer eller mindre kunna höja till verklighet för oss. Det är nämligen just denna med sitt

objekt i och för sig själv identiska idé, som i teoretiskt avseende betraktad är den spekulativa teologiens objekt och innehåll. Men i den praktiska filosofiens första huvuddel, »den *rationella Religionsläran* eller vetenskapen om Gud betraktad ur praktisk synpunkt såsom den absoluta Religionen», är det enligt B. ej fråga om vad de mänskliga väsendena för sin del böra vilja och göra, utan om vad Gud själv såsom Helig Ande gör och förverkligar uti och genom dem, eller vad Han från sin sida medverkar till deras frälsning och salighet. All Guds verksamhet är ingenting annat än ett utvecklande i och för dem av deras potentiella innehåll, och Hans inverkan på viljan är helt och hållet inre genom hans närvaro i anden. Människans religiositet är, ansåg B., fullkomligt riktigt bestämd såsom en nådeverkan av den Helige Ande (= Gud själv *såsom* Religionen); därför måste ock denna Ande vara just själva Religionen; ty verkan är ingenting annat än orsaken, såvitt denna utvecklats i och för oss eller har blivit aktuell inom vår värld. Men varje mänskligt väsende är självständigt verksamt efter sin enskilda, fullkomligt konkreta och individuella lag. Detta hindrar ej, att varje sådant väsende bestämmas av Gud och de övriga förnuftiga väsendena. Tvärtom fordras och förutsättes dessas medverkan för dess egen verksamhets möjlighet och fullkomlighet. Ty det egentliga väsendet är nödvändigt organiskt.

KARL PIRA.

#### SVAR.

Redaktionen av Sv. teol. kvartalskrift har satt mig i tillfälle att bekräfta lektor Piras beriktigande av ett missvisande och i och för sig felaktigt uttryck, som förekommer i min uppsats i häfte 1, 1941, av denna tidskrift. Betraktas dock uttrycket icke isolerat, utan i sitt samband med hela den tankegång som jag i uppsatsen sökt utveckla, eller också mot bakgrunden av Boströms allmänna grundsyn, synes det mig alltjämt icke obefogat, ehuru det står i motsats till Boströms egen bestämning av tron eller människans religiositet. Det skulle föra alltför långt att lämna en mer ingående motivering av detta än den, som kan framgå av uppsatsen. Ej heller föreligger någon direkt anledning därtill, eftersom lektor Piras påpekande endast riktar sig mot det ifrågasvarande uttrycket och ej mot tankegången i dess helhet och eftersom lektor Pira endast stöder sig på Boströms bestämning av den religiösa tron och ej på de för Boström grundläggande filosofiska principerna. En real differens föreligger måhända såtillvida som lektor Pira förutsätter att Boströms bestämning av tron ej innesluter några principiella svårigheter, medan motsatsen synes mig vara fallet: något som utgör bakgrunden till det påtalade, i och för sig felaktiga uttrycket.

SVEN EDVARD RODHE.

## FRÅN DEN TEOLOGISKA SAMTIDEN

Den 7 maj i år dog i Cambridge sir James G. Frazer. Få namn torde vara så kända inom religionsforskningen och etnologien som hans. Det var också ett sällsynt rikt forskarliv, som med honom avslutades, ett liv så fyllt med arbete och outtröttligt samlarnit, att man måste stå med djup förundran över att en man kan under ett kort människoliv hinna genomforska så väldiga områden av kulturens och religionens värld och ställa sin väldiga kunskap till andras förfogande i arbeten, skrivna med en konstnärs fångslande och målände stil.

Frazer var vid sin död över 87 år gammal, och ända in i det sista var han vetenskapligt verksam. Endast ett par år före sin död gav han ut ett arbete »Totemica», som ville utgöra en komplettering till hans första stora arbete »Totemism» (1887). Samma ämne behandlade han också i ett tredje arbete »Totemism and Exogamy» (I—IV, 1910). I alla dessa såväl som i samtliga sina andra arbeten, som fylla många meter på bibliotekens hyllor, hade Frazer sammanfört ett väldigt stoff, samlat från de mest svårtillgängliga källor och arbeten.

Det var också huvudsakligen såsom materialsamlare som Frazers vetenskapliga betydelse ligger. Han var visserligen rik på idéer och teorier, men dessa stodo sig sällan, beroende på att han nästan genomgående först uppställde sin teori och sedan sökte pressa materialet att stödja denna, varvid han ofta mycket godtyckligt skar bort sådant som inte passade.

Överhuvudtaget förmärktes hos Frazer, när han rörde sig på det religionshistoriska området, liksom fallet var med hans store föregångare och lärofader E. B. Tylor, en bristande förståelse för religionens egenart. Detta framträder tydligast i hans huvudarbete »The Golden Bough», vars första band utkom 1890 och som sedan följdes av en lång rad andra. Detta verk avsåg ursprungligen att förklara uppkomsten av prästkonungarna och människogudarna men kom att svälla ut till att omfatta de viktigaste frågorna inom den primitiva religionsforskningen,

framför allt förhållandet mellan religion och magi. Såsom torde vara allmänt bekant företrädde Frazer här den uppfattningen, att religionen uppstått ur magien, sedan människorna kommit underfund med att de magiska riterna inte hjälpte; man vände sig då i stället med underkastelse och bön till de överjordiska makterna. På sina håll mottogs denna teori till en början med högljutt gillande, men det dröjde inte länge förrän man med lätthet påvisade dess ohållbarhet: religionen och magien röra sig inom olika föreställningssfärer, även om de ofta på mångahanda sätt flätas in i varandra, varför de ha sina egna utgångspunkter och olika domäner.

Och så har Frazer fått se de flesta av sina hypoteser malas sönder. Men det är nu en gång för alla vetenskapens väg att uppställa teorier för att pröva dem och förkasta dem, om de äro oriktiga, för att så mer och mer söka närma sig sanningen. Och alla vetenskapsmän få nog finna sig i att se sina teorier angripna.

Men hela den religionshistoriska forskningen står nu vid sir James Frazers bår med den djupaste tacksamhet över det väldiga livsverk han utfört. Och hans namn kommer alltid att räknas såsom ett av de främsta på detta område.

EFR. B.

\* \* \*

Från Tyskland har nyligen underrättelse ingått, att professor Gustaf Dalman avlidit i Herrnhut. Dalman var utan gensägelse palestinaforskningens främste i vår tid, och man kan fråga sig, om det någonsin funnits en mer mångsidig kännare av det Heliga landet i nutid och forntid. De två brännpunkterna i Dalmans forskning voro Palestinas språk och Palestinas kultur. Tidigt fängslades han av uppgiften att göra sig förtrogen med Jesu modersmål och söka överflytta Jesu egna ord i det grekiska Nya testamentet till deras arameiska motsvarigheter, speciellt till den galileisk-aramaiska dialekten, i den mån detta var möjligt. Den första frukten av denna möda var det epokgörande verket »Die Worte Jesu» (1898). En kort översikt över Dalmans forskningsresultat på detta område föreligger på svenska i den lilla men innehållsrika boken »Några Jesu ord på modersmålet och i judisk omgiv-

ning» (1922), från början föredrag i Lund hösten 1919. En rad tidigare språkvetenskapliga verk av Dalmans hand hade lagt grunden för hans forskningar angående den ursprungliga lydelsen av Jesu ord; bland dem märkas »Aramäisch-neuhebräisches Wörterbuch zu Targum, Talmud und Midrasch» (1897—1901) och »Grammatik des jüd.-pal. Aramäisch» (1894). Hans magnum opus över den palestinensiska kulturen är det under de senare åren utgivna jätteverket »Arbeit und Sitte in Palästina», sju med outtömligt stoff laddade volymer. En ny del väntas utkomma posthumt. Till denna grupp av skrifter, med särskild specialisering på Palestinas geografi, hör »Orter och vägar i Jesu liv» (1918), Olaus Petri-föreläsningar i Uppsala 1917. Dalman var icke blott den lärde skrivbordsforskaren, utan lika mycket den under självsyn skarpsynte iakttagaren. Under femton år var han bosatt i Palestina, outröttligt samlande och registrerande erfarenheter och iakttagelser av de mest skilda slag. Han var chef för det tysk-evangeliska arkeologiska institutet och utgivare av »Palästinajahrbuch». En följd av år var han svensk generalkonsul i Jerusalem. Många svenska resenärer ha Dalman att tacka för ovärderliga tjänster. Han hade även f. ö. nära förbindelser med Sverige. Själv härstammade han på modernet från en svensk släkt (Dalman — fadern hette Marx). Dalman var född i Niesky, han var professor i Leipzig och senare Greifswald. Han var vid sin död 86 år gammal.

J. LM.

\* \* \*

För kort tid sedan meddelades att professor Franz Joseph Dölger i Bonn avlidit. Hans bortgång i jämförelsevis tidiga år (han skulle i höst ha fyllt 62 år) beklagas av en mycket vid krets forskare, kyrkohistoriker, religionshistoriker, arkeologer och filologer, som ha hämtat undervisning om mångahanda ting ur hans rika och egenartade produktion. Hans intresse blev tidigt inriktat på de gammalkristna riterna och symbolerna, som han ville sätta in i deras kulturhistoriska och idéhistoriska sammanhang; med hjälp av en ovanlig beläsenhet i den senantika litteraturen och en enastående kännedom om muséernas skat-

ter, icke minst alla deras gåtfulla småting av kultisk eller magisk innebörd, har han ingående belyst en mängd företeelser ur fornkyrkans liturgier och förråd av sinnebilder. Han antyder själv på något ställe att katolska trosbröder ibland betänksamt skakade på huvudet åt denna hejdlösa parallellisering av kyrkans heliga seder och tecken med hedenomens vidskepelser, men han arbetade oförtröttat vidare, och fann sin belöning i ett alltmer stigande intresse för resultaten av forskningarna; flere av hans större verk ha utgått i ett par upplagor. Titlarna på hans böcker äro ofta lockande genom sin originella formulering, såsom »Die Sonne der Gerechtigkeit und der Schwarze», som dock trots solen knappast kan kallas upplysande. Originellt var också hans företag att ge ut en tidskrift som helt och hållet skrevs av honom själv, den bekanta »Antike und Christentum»; i de senare banden kommer till sist efter alla uppsatserna en vänlig diskussion med recensenter och korrespondenter som yttrat sig om de föregående delarna. Det största av hans arbeten bär den korta titeln IXΘΥΣ och är en minutiöst, nästan skrämmande grundlig framställning i flere band av den gammalkristna fisk-symbolens förhistoria och olika användningar.

Man tycker sig ibland märka att forskare som fördjupa sig i den senantika religionssynkretismens lägre världar bli en smula omtöcknade av det kvava dunklet och de unkna dunstmassorna, som där råda, och hemfalla åt allehanda hugskott och fantasterier. Dölger bevarade emellertid sitt sunda kritiska sinne ofördärvat, och han bevarade också sin behärskande överblick, så att han sällan tappade bort sig i materialets rikedom. På sin sextioårsdag för två år sedan blev han uppvaktad av forskningsfränder i hela världen med en festskrift, åsatt det vitsiga namnet *Pisciculi*, en värdefull och välförtjänt hyllningsgåva åt den betydande, ibland banbrytande forskaren, som också har inspirerat en stor skara lärjungar.

A. W. D.

\* \* \*

Endast en månad efter den tyska kyrkohistorieforskningens »Altmeister» Karl v. Müller, vilkens bortgång tidigare omnämnts i denna tidskrift (1940, sid. 159), avled den 13 mars 1940 dennes yngre kollega

Gustav Krüger, professor emeritus i Giessen. Krüger, vilken tillbragte hela sin akademiska läraretid i den lilla hessiska universitetsstaden, räknade sig som Harnacks lärjunge och började sin forskargärning med studier i den äldsta kyrkans dogm- och kyrkohistoria. Som ett bestående resultat av hans forskningar på detta område utkom 1895 hans grundliga och överskådliga handbok »Geschichte der altchristlichen Litteratur». Även till senare tiders kyrkohistoria lämnade Krüger under årens lopp små men fullödiga bidrag.

Mest känd blev emellertid Krüger som utgivare av det 4 band omfattande verket »Handbuch der Kirchengeschichte», som utkom åren 1909—12. I detta verk författade Krüger själv första bandet. Detta arbete mötte åtskillig kritik, kanske mest ur pedagogisk synpunkt. Det var ju ej heller lätt att konkurrera med Karl Müllers monumentala skildring av kyrkans historia.

En undanskymd men betydelsefull uppgift företog sig Krüger, då han under efterkrigstiden i Harvard Theological Review publicerade utförliga översikter över den kyrkohistoriska litteratur som utkommit under åren 1914—30. Därvid sökte han även skandinaviska medhjälpare (för partierna rörande Norden), liksom han gjorde för andra upplagan av sin »Handbuch». Den som haft tillfälle att personligen samarbeta med den gamle noble men nog så temperamentsfulle Giessenprofessorn, vill gärna minnas honom som en god representant för äkta tysk grundlighet och brinnande osjälvisk forskarentusiasm.

HG. PL.