

# SVENSK TEOLOGISK KVARTALSKRIFT

ÅRGÅNG 11

1935

HÄFTE 3

## INNEHÅLL

	Sid.
JOH. LINDBLOM: Historieskrivningen i Israel och dess ställning inom fortidens hävdateckning.....	211
FOLKE HOLMSTRÖM: Odödlighetstanke och uppståndelseetro .....	228
JOHANNES LJUNGHOF: Den auktoriserade katekesöversättningen. En granskning.....	256
Från den teologiska samtiden.....	273

### Teologisk litteratur:

Svenskt kyrkohistoriskt författarskap under en termin, av <i>Hjalmar Holmquist</i> .....	281
En ny patrologisk skriftserie, av <i>Albert Wifstrand</i> .....	288
Athanasius' Werke, av <i>Einar Molland</i> .....	292
FREDERIK TORM: Nytestamentlig Tidshistorie, den historiske Bag- grund for det Ny Testamente, av <i>Hugo Odeberg</i> .....	295
FRANCISC. ZORELL: Lexicon Graecum Novi Testamenti, av dens. ....	298
R. GALDOS: Commentarius in librum Tobit, av dens. ....	299
HANS WINDISCH: Paulus und Christus, Ein biblisch-religionsgeschicht- licher Vergleich, av dens. ....	300
N. SYKES: Church and State in England, av <i>Yngve Brilioth</i> .....	301

L U N D

C. W. K. G L E E R U P S F Ö R L A G

# HISTORIESKRIVNINGEN I ISRAEL OCH DESS STÄLLNING INOM FORNTIDENS HÄVDATECKNING

AV PROFESSOR JOH. LINDBLÖM, LUND

En lång väg måste mänskligheten vandra, innan den lärde sig konsten att i form av hävdateckning hugfästa sina historiska minnen. Vi känna ganska rikt utvecklade kulturer från en så avlägsen tidrymd som fjärde årtusendet f. Kr., men något som förtjänar namn av historieskrivning känna vi ej förrän under det första förkristna årtusendet, och detta trots att konsten att skriva var bekant årtusenden dessförinnan. De folk som i allmänhet anses ha tävlat om äran att vara historieskrivningens fäder äro egyptier, assyrier, babylonier och greker. Kinas äldsta annaler och anekdotsamlingar kunna icke betecknas såsom verklig historieskrivning. I alla händelser ha dessa icke haft någon betydelse för historieskrivningens utveckling inom den kultursfär till vilken vi själva höra.

De gamla egyptierna voro mästare i fråga om novellen, sagan, vishetslitteraturen, lyriken och den religiösa bön- och hymndiktningen. Vad de hade av historia förtjänar knappt detta namn. Vi känna från det gamla Egypten i tempelarkiven förvarade annaler med förteckningar på faraonernas regeringsår, nilvattnets höjdläge, byggnadsföretag och fester. Vi ha dagboksaktiga redogörelser för allehanda politiska företag, t. ex. Totmes III:s krigsjournal från hans syriska härtåg, ristad på en vägg i rikstemplet i Karnak, vi ha hymnartade äreminnen över konungar på obelisker och palatsväggar. När man höjer sig över den rena annalistiken, går strax objektiviteten förlorad. Levnadsteckningen blir till äreminne, krigsberättelsen till segerkildring. Allt undertryckes med nästan vidskeplig rädsla, som kan tyckas för riket eller farao nedsättande. Något försök att sammanfatta de historiska händelserna under en viss tidrymd till ett större sammanhängande helt och med en viss objektivitet — det är ju detta som är

den verkliga historieskrivningens signatur — känna vi icke från det gamla Egypten. Till verklig historieskrivning nådde egyptierna i förhellenistisk tid icke.

Också i tvåflodsländerna, Assyrien och Babylonien, saknas faktiskt historieskrivning i djupare mening. Vi känna därifrån torra regentlängder och eponymlistor, d. v. s. förteckningar på höga ämbetsmän, efter vilka, i brist på fast tideräkning, åren i tur och ordning blevo betecknade, möjligen med här och där instuckna historiska meddelanden. Vi äga vidare synkronistiska tabeller, uppställda i dubbla spalter, utvisande vilka konungar som regerat samtidigt i Assyrien och Babylonien. Vi ha också annaler, som mekaniskt räkna upp de viktigaste tilldragelserna år för år under ett visst tidsskede, och framför allt skildringar, nog så detaljrika och livfulla, av enskilda företag i form av äreminnen. Slutligen ha vi mer eller mindre mytologiskt färgade sumeriska och babyloniska krönikor över skilda perioder, även handlande om förflutna tidevarv. De handla mest om härtåg och byggnadsföretag. Allt detta kan betecknas såsom embryo till historieskrivning och erbjuder värdefullt material för historieskrivning. Men om historieskrivning i egentlig mening kunna vi knappast tala. Om också ibland ett avsnitt av historien skildras i formen av en växling mellan lyckotider och ofärdstider och t. o. m. ett visst utrymme ges åt gudarnas vedergällning, kan man på sin höjd tala om ansatser till pragmatisk behandling av historien. Anledning till uppteckningarna har varit den elementära driften att bevara i minnet det viktigaste som skett i statens liv. Men därjämte ha de ett annat och viktigare syfte: att förhärliga och sprida glans över konungar och fältherrar i både gudars och människors ögon. Ofta placerades därför de av särskilda hovskrivare avfattade inskrifterna så, att de voro vitt synliga för alla: på obelisker, statyer, tempel- och palatsväggar. Meningen med sådana inskrifter var mer än allt annat att imponera. De äro hållna i samma monumentalstil som de bekanta assyriska reliefskulpturerna. Intresset för det kolossala samt deklamatorisk pompa utmärka dessa inskrifter mer än verklighetssinne och håg att förstå händelserna i deras inre sammanhang.

De sparsamma rester vi ha kvar av hettiternas historiska litteratur -- konungalängder, krönikefragment, politiska fördrag o. dyl. -- ge

oss intet väsentligt utöver de från tvåflodsländerna bevarade urkunderna.

När vi komma till grekerna, möter oss en annan bild. Hos Herodotos, som blivit kallad »historieskrivningens fader», finnas både verklighetssinne och intresse för sammanhanget, om också ännu i rätt utvecklad form. Att själv se och att utfråga andra, θεωρία och ἱστορία, var Herodotos' forskningsmetod. Herodotos' historieskrivning är den berättande, episka historiska skildringen, ett mellanting mellan historia och historisk roman, förvisso med djupa rötter i det antika eposet. Om han också stundom snuddar vid plikten att öva kritik på stoffet, tar dock oftast det novellistiska intresset överhand, och han stannar med att utan sovring referera vad han förnummit av sina mer eller mindre kontrollerbara sagesmän. Det sammanhållande kittet saknas ej alldeles, men är skäligen löst. Harald Hjärne talar träffande om Herodotos' »dramatiska bildserier». Religiösa vedergällningsläror och kvasifilosofiska jämviktsteorier skymta här och där. Gudomlig tillskyndelse i form av drömmar och orakel eller andra ingivelser antagas stundom liksom på måfå såsom händelsernas orsaker, likasom ock gudarnas direkta ingripanden i enskilda fall eller deras allmänna ledning. Det som gudarna bestämt kunna människorna icke avvända. Themistokles säger efter segern över perserna: »Det är icke vi som utfört detta, utan gudarna.» Över själva gudarna står dock ödet, som oberoende av både gudar och människor obönhörligt länkar händelsernas kedja samman. Men varken gudarna eller ödet äro ensamma historiens herrar. Mänskliga infall och planer samt livets oberäkneliga tillfälligheter höra ock med till historiens drivkrafter. Så blir historien resultatet av ett samspel mellan irrationella och rationella makter. Sammanhangstanken skymtar men dominerar icke. Det gör icke ens tanken om perserkrigen såsom ett led i den dramatiska kampen mellan österland och västerland, som annars är typisk för Herodotos' historiesyn. Vanligast är att själva stoffet är viktigare än sammanhanget, det pikanta och underhållande förmer än det objektivt och opartiskt betygade.

Thukydidens skildring av det peloponnesiska krigets historia gör på oss ett modernare intryck. Den har betecknats som den högsta kritiskt vetenskapliga prestation som den antika historieskrivningen har att

uppvisa. Det anekdotmässiga, romanartade, pikanta tränges tillbaka av det kritiska intresset för det exakta. Vi möta hos Thukydidens ett omutligt, strävt patos för det verkliga och historiskt sanna. Den kärva, allvarliga sakligheten sviker sällan. Visserligen spelar i orsaksförklaringen det irrationella (τύχη) en icke ringa roll hos denne Sokrates' och Platons samtida. Men viktigare äro för Thukydidens såsom historieforskare de drivkrafter till historiskt skeende, som dölja sig i det politiska och personliga livet (γνώμη = det rationella), och som han med iver söker spåra upp. Genom att under vaksam kritik gentemot allehanda vidskepliga betraktelsesätt så exakt som möjligt fastställa dessa får han till stånd ett »pragmatiskt» orsakssammanhang åtminstone för det avsnitt av historien, som han tagit sig före att behandla. Ej underligt att den moderna historieskrivningen i Thukydidens igenkänner en föregångare av hög rang.

Den grekiska historieskrivningens framsteg utöver den fornorientalska är uppenbart. Här hos grekerna en fackmannamässig-borgerlig hävdaforskning, där en prästerlig och hovmannamässig historiografi, här ett rationellt och demokratiskt intresse för folkens och staternas liv, där fanatisk rojalism på grundval av idén om det gudomliga konungadömet, här vetgirighet och sanningstörst, där skrytshet och prål, här ett medvetet bemödande att ernå en kausalförklaring och att upptäcka väsentliga sammanhang, där detaljskildring, annalistisk uppräknung och mytologiserande krönika.

Var har nu Israel sin plats i den forntida hävdateckningens historia?

I Gamla testamentet — där är ju praktiskt taget all gammal-israelitisk litteratur samlad — möta vi först och främst en lidelse för historien och för historiska sammanhang, som är absolut enastående i den gamla världen. Man har talat om historien såsom en nödvändig tankeform hos de gamla israeliterna, och detta trots att hebreiskan icke ens har något särskilt ord för vad vi kalla »historia». På senaste tid har särskilt Artur Weiser fäst uppmärksamheten vid detta egenomliga drag i det gammal-israelitiska andelivet. I kraft av denna benägenhet att tänka i historiska kategorier har Israel gjort historia också av sådant som hos andra forntida folk faller utanför all historia och räknas till poesien eller till sfären för de rent religiösa trosföreställningarna. De gammaltestamentliga ursprungstraditionerna om

skapelsen, syndafallet, syndafloeden o. s. v., som hos andra folk skulle ha karaktären av mer eller mindre fritt svävande myter — tänk t. ex. på motsvarande babyloniska urtidsberättelser — bli hos Israel till historia, de inordnas i ett historiskt sammanhang, de bli ett förspel, en organisk förberedelse till mänsklighetens och sedan det israelitiska folkets egen historia. Vad som hos andra folk skulle ha karaktären av fristående sagor och sägner inordnas också det hos Israel i det nyktra historiska sammanhanget. Gamla testamentet rör sig stundom otvetydigt med sagostoff, även sådant som hör till mänsklighetens allmänna sagoskatt. Men det egendomliga är att sagan som sådan icke intar någon självständig plats i den gammaltestamentliga litteraturen. Och för att folket Israel självt varit produktivt på sagans område saknas varje bevis. Sagan har här helt enkelt blivit historia. Sagoelementen ha så invävt i den historiska skildringen, att gränserna mestadels utplånats.

Samma tendens gör sig gällande, när det blir fråga om folketsurfäder. Patriarkerna i Genesis äro icke halvgudar och gudar eller fantastiska sagofigurer, utan stamfäderna ha där skenbarligen hyfsats till historiska och historiskt trovärdiga gestalter, med båda fötterna stående på historiens mark och förträffligt inkomponerade i det stora händelseförloppet. Eller tag folkets kultiska inrättningar, dess sociala och kultiska institutioner — för dem alla har man funnit rent historiska anledningar. Allt sådant har för den israelitiska berättaren sin orsak i tiden, sitt historiska ursprung och sin historiska utveckling. Tempelkulten i Jerusalem föres icke tillbaka till en överhistorisk gudamyt — något som skulle ha varit näraliggande t. ex. för grekisk mentalitet — den ledes tillbaka till konung Davids uppförande av ett altare på Araunas tröskplats. Helgedomen i Betel får sin stiftelse genom Jakob vid ett tillfälligt uppehåll under en av hans färder. Påskens, som bevisligen från början varit en förmosaisk nomadfest, motiveras genom en episod i sammanhang med uttåget ur Egypten. Omskärelsen, som är en urgammal och allmänt spridd rit, får likaledes en rent historisk upprinnelse. På ett ställe införes den av Abraham, på ett annat har den sitt upphov i mosaisk tid. Exemplet kunna mångfaldigas.

Här se vi alltså prov på historiseringens patos, denna för Israel

egendomliga drift att göra historia av allt som föll inom erfarenhetens eller fantasiens värld. I detta historiska patos se vi något av det mest karakteristiska i gammalisraelitiskt andeliv, något vari det har en viss ersättning för vad som annars fattas i fråga om begåvning t. ex. för filosofi eller empirisk vetenskap.

Folket Israels historiska patos kommer till synes också på annat sätt. Rent kvantitativt har historien intagit en dominerande plats i Israels gamla litteratur. En av historieskrivningens rötter ligger hos Israel såsom hos andra folk i det historiska epos. I den åldriga Deborasången i Dom. 5 skildras i diktens form en betydelsefull episod från domartidens frihetsstrider — man kan till jämförelse tänka på Engelbrektsvisan hos oss. Större samlingar av dylika historiska ballader ha tydligen funnits i äldre tider. Ätminstone på en kända vi namnet: »Boken om Jahves krig». Vid sidan om den i rytm och meter fixerade balladen kommer den formellt friare, ehuru sannolikt tidigt ganska stereotyperade muntliga traditionen i betraktande. Genom den höllos de äldsta historiska minnena levande generation efter generation. Det är svårt för oss, som leva i den allt översvämande tryckta litteraturens tidsålder, att göra oss en uppfattning av den muntliga traditionens betydelse i boklösa kulturepoker. Ett enastående viktigt nedslag av Israels äldsta muntliga traditionsstoff ha vi i Genesis' patriarkberättelser. Man har länge grubblat över patriarkberättelsernas litterära kategori och deras värde såsom historiska källor. Lösningen på problemet ge här som så ofta annars analogier från andra håll i orienten. Det är ett känt faktum att de semitiska ökenstammarna i dag som i alla tider hysa och hyst ett oerhört intresse för sina vandringar, sina släktskapsförhållanden och sina verkliga eller förmenta urfäder. Släktskapen mellan stammarna åskådliggöres genom släkttavlor, uppställda i likhet med enskilda familjers genealogier. I spetsen för släkttavlan brukar man sätta en stamfader, vilken betraktas såsom stammens storscheik och ofta åtnjuter ett slags religiös dyrkan, särskilt på de platser där man visar hans grav. Dessa storscheiker bli koncentrationspunkter för stammens historiska hågkomster. Till deras gestalter och livsöden knyter man ock gärna vad man äger av saga, sägen och novellistik. De bli helt spontant bärare av stam-

mens ideal, av vad slag de vara må. Historia och fantasi äro i sådana storscheikshistorier oupplösligt blandade om varandra.

Ett betydelsefullt steg togs nu, när dessa stamfäderstraditioner samarbetades till större sammanhängande helheter och skriftligt fixerades. Resultatet föreligger i Pentateukens äldsta huvudkällor: Jahvisten och Elohisten. De äro från den äldre konungatiden och vittna redan de på ett imponerande sätt om det gamla Israels historiska sinne och förmåga av historisk komposition. Den s. k. prästerliga källan (Prästcodex) tillkom i sen tid, såsom ett slags komplement, för att tjäna syften, som nu voro aktuella, men voro främmande för äldre tider.

Sedan folket Israels egentliga historia begynt efter invandringen i Kanaan, var man icke sen att hugfästa sina upplevelser i form av historiska berättelser och skildringar. Nu uppstodo domarhistorierna och profetberättelserna. I tempel- och palatsarkiven samlades listor av genealogiskt innehåll, förteckningar på ämbetsmän, hjältar, orter, gränser. I templen förvarades uppteckningar rörande helgedomens uppkomst och historia (ἱεροὶ λόγοι). Snart lärde man sig att i sammanhang och i relativt utförlig form skildra vissa enstaka betydelsefulla tilldragelser eller större avsnitt av historien. Det talas om en »Salomos krönika» (1 Kon. 11: 41), som tydligen haft till uppgift att skildra konung Salomos regeringstid. En mycket skickligt hopkommen skildring av ett enstaka avsnitt utgör den med rätta högt beundrade berättelsen i 2 Sam. 9—20 + 1 Kon. 1—2, den s. k. Davids hov- och familjehistoria. Här ha vi redan en produkt av verklighetssinne och sammanhangskänsla, som är ganska enastående i den gamla orientens litteratur och ett fast insegel på Israels överlägsenhet i fråga om realistisk historieskrivning. Gideonhistorien i Domarboken och berättelsen om uppkomsten av Davids konungadöme i Andra Samuelsboken äro därmed jämförliga alster. Här är icke fråga om äreminne i assyrisk-babylonisk eller egyptisk stil, utan om försök att objektivt återge vad som verkligen hänt.

Men konsten att skriva historia drevs ännu längre i det gamla Israel. Så småningom lärde man sig att från skildringen av enskilda episoder i folkets historia övergå till att avfatta större sammanfattande historieverk med folkets och dess konungars historiska upplevelser såsom föremål. I vår bibel föreligga sålunda två sådana omfattande



historieverk. Det ena är det s. k. deuteronomistiska, som, anknyttande till Pentateukens framställning av Israels förhistoria, ger en sammanhängande skildring av Israels historia från erövringen av Kanaan till rikets fall. Den föreligger i Jos., Dom., Samuels- och Konungaböckerna. Det andra, som delvis löper parallellt med detta, är det s. k. kronistiska historieverket i Krönikeböckerna + Esra och Nehemja. Det begynner med Adam och slutar med den nya församlingens upprättande efter återkomsten från Babylonien. Med dessa verk är dock Israels historiska litteratur ingalunda uttömd. Till grund för dem ligga källor, som uttryckligen i dem citeras. Våra Konungaböcker bygga på Boken om Israels konungars historia och Boken om Juda konungars historia. Och bakom våra Krönikeböcker stå, utom de bibliska Konungaböckerna, en numera försvunnen bearbetning av dem, som vi kalla Midraschen till Konungaböckerna.

Så ha vi fått göra bekantskap med ett myller av historiska urkunder och böcker från Israels äldre dagar, delvis bevarade i vår bibel, delvis för länge sedan försvunna, vilka ge oss ett mäktigt intryck av det gamla Israels historiska intresse, dess angelägenhet att bevara minnet av de ingripande händelserna i folkets liv, dess sinne för verklighetsskildring och dess förmåga av större kompositioner med sakligt sammanhang.

Ett egendomligt uttryck för historicismen i Israel är utbildandet av en egendomlig genre, varpå många prov finnas i vår bibel: det uppbyggliga talet med historiskt innehåll. Vi kunna beteckna den med termen »den historiska parenesen». Det har skrivits mycket i det gamla Israel, men det har ock talats mycket. På gator och torg och i helgedomarnas förgårdar ha profeterna inför de församlade skarorna utropat sina uppenbarelser, vandrarskalder ha i gathörnen sjungit sina dikter till ackompanjemang av olika slags stränginstrument, vishetslärare ha föredragit sina tänkespråk och förmaningstal, konungar och hövdingar ha i högstämda tal lagt folket på hjärtat vad tiden och tillfället i olika fall krävde. Det offentliga talandet har så faktiskt givit upphov till en litterär genre med sina formella lagar och stilistiska egendomligheter (jfr min uppsats »Det offentliga talet i det gamla Israel» i festskrift till Buhl 1925). Deuteronomium är till stor del avfattad i formen av ett tal, som Mose skall ha hållit till

folket på Moabs hedar, öster om Jeriko. I Jos. 23 och 24 håller Josua långa avskedstal till folkets representanter före sin död. I 1 Sam. 12 håller Samuel ett liknande tal o. s. v. Man finner omedelbart vid en blick på dessa tal, vilken stor roll som de historiska återblickarna spela i dem, detta utan att man egentligen alltid kan genomskåda den logiska motiveringen. Det är tydligen en fast och stadgad genre som vi ha att göra med. Moses tal i Deuteronomium utfylles till stor del av en som det kan tyckas ganska onödig rekapitulation av ökentidens händelser. Josuas tal i Jos. 24 börjar med Tera och Abraham och urfädernas vandring från Eufratländerna till Kanaan land och fortsätter sedan med återblickar på de viktigaste tilldragelserna i folkets historia från Egypten till Kanaan. Samuels tal i 1 Sam. 12 börjar med Mose och slutar med konungadömets uppkomst. Genren går igen även i poesien, vilket synes av psalmerna 105, 106, 107 i Psaltaren. Den lever kvar långt ned i senaste tider. Ett ungt utslag av densamma är »Fädernas lov» hos Syrak (kap. 44—50), som till uppbyggligt beskådande för fram en lång rad av bibelns stora personligheter från Henok till översteprästen Simon, Onias' son. Mattatias' tal i 1 Mack. 2 presenterar för åhörarna en serie historiska personligheter från Abraham till Daniel. I Judits bok uppträder en ammonitisk hövding vid namn Akior, tillhörande Holofernes' omgivning, med ett tal, vari han ger en överblick över Israels historia från Abrahams vandring från Kaldéen ända till deportationen till Babylonien och återkomsten därifrån. Den historiska parenesen är en stilform, som då och då brukas även i Nya testamentet. Såsom exempel kunna vi anföra Stefanus', martyrens, tal i Apg. 7, Pauli tal i det pisidiska Antiokia och talet om trosvittnena i Hebr. 11.

Vad ha nu dessa tal med sina historiska återblickar haft för syfte? De ha tjänat till att åskådliggöra Guds underbara ledning i folket Israels historia, till tröst i nödens tider och till maning och varning för de gudsförgättna. De ha framställt förgångna släkten och forna tiders personligheter såsom förebilder för yngre generationer och illustrerat lagen om Guds vedergällning i form av straff för synd och lön för rättfärdighet. Där en grek skulle ha kommit med populärfilosofiska utredningar i diatribens form och egyptiern skulle hopat vishetspråk, där för israeliten fram historiens verklighetsvärld i form av historiska

återblickar. Det har aldrig funnits något folk, för vilket den förgångna historien ständigt varit så närvarande och en sådan omedelbart levande realitet som för det israelitiska.

Vi ha också anledning att med ett par ord erinra om historiens betydelse i kulten. På det första stället om påsken i Ex. 12 säges det att påskhögtiden i evärdlig tid skall firas till åminnelse av befrielsen ur Egypten. Påsken skall i formen av en kultisk rit hålla det största minnet i Israels historia evigt levande. De osyrade brödens fest skall likaledes firas med anledning av det stora minnet. Det heter i stadgan härom: »Du skall på den dagen berätta för din son och säga: 'Sådant gör jag av tacksamhet för vad Jahve gjorde med mig, när jag drog ut ur Egypten.' Och det skall vara för dig såsom ett tecken på din hand och såsom ett påminnelsemärke på din panna.» Även offrandet av det förstfödda skall tjäna ett liknande syfte. »När din son i framtiden frågar dig: 'Vad betyder detta?' skall du svara honom så: 'Med stark hand har Jahve fört oss ut ur Egypten, ur trädhuset, ty då farao i sin hårdnackenhets icke ville släppa oss, dräpte Jahve allt förstfött i Egyptens land, det förstfödda såväl ibland människor som ibland boskap. Därför offerar jag åt Jahve allt som öppnar moderlivet och är hankön, och allt förstfött bland mina söner löser jag.' Och det skall vara såsom ett tecken på din hand och såsom ett märke på din panna, ty med stark hand har Jahve fört oss ut ur Egypten.» Vid de stora högtiderna har liturgisk textläsning förekommit, som för de högtidsfirande har gjort de historiska minnena levande. Och detta har helt visst icke blott varit fallet vid påsk- och mazzotfesterna, utan även vid den stora nyårsfesten på hösten och andra fester, vid vilka man firat Jahve-konungens undergärningar i historien och skapelsen.

Innan vi gå vidare, måste också ett ord sägas om hur Israel i sin historiska lidelse vidgat historiens gränser och icke blott stannat vid det egna folkets historia, utan också lyft blicken ut mot världshistoriens vidder och den stora mänsklighetens historia.

Den egentliga skildringen av det israelitiska folkets historia i Pentateuken börjar med Abrahams, stamfaderns, vandring bort från Ur i Kaldéen till Kanaans land. Men denna berättelse föregås i de inledande kapitlen av Genesis av den s. k. urhistorien, omfattande världens tillblivelse och mänsklighetens historia före och efter synda-

floden ända till Tera, en sen avkomling av Sem, Noas son. Denne Tera är den sammanbindande länken mellan den förisraelitiska mänskligheten och Abrahams folk. Vad betyder nu denna anordning av berättelsestoffet i början av Genesis? Den betyder att författaren, resp. redaktören, har velat teckna in Israels historia i mänsklighetshistoriens ram. Noa och hans söner stå som representanter för hela den odelade mänskligheten. Men från de andra Noaättlingarna avsöndrar sig Sem, och bland Sems ättlingar avsöndrar sig en linje, till vilken Abraham hör. Genom Noa förbindes mänskligheten efter floden med mänskligheten före floden. Och via Lemek och hans förfäder stiger Noas stamtavla uppåt till Adam, mänsklighetens urfader. Så ter sig saken i den nuvarande Pentateuken. Men detta världshistoriska sammanhang stod klart redan för den förste upptecknaren, den som står bakom den s. k. jahvistiska källskriften. Jahvisten har nämligen både en skapelseberättelse och en berättelse om den äldsta mänskligheten ända fram till Abraham.

Vad det andra stora historieverket, det kronistiska, beträffar, så ha vi redan förut erinrat om att det gör början med Adam. Visserligen har i kronistens berättelse Israels förhistoria stelnat i ändlösa släktregister och krympt ihop till torra namnuppräknningar; men syftet är klart: även kronisten har velat sammanbinda Israels historia med mänsklighetens. Han har, också han, sett synen av mänskligheten och av Israel såsom ett organiskt led i denna, utsöndrat ur den stora massan enligt Guds rådslut.

Det kan synas överflödigt att i detta sammanhang erinra om den sena Danielsbokens världshistoriska exposé. I synerna av bildstoden, av de fyra djuren, av väduren och bocken kommer en världshistorisk betraktelse till uttryck, som i sanning ej saknar sina grandiosa drag. Det babyloniska, det mediska, det persiska och det grekiska riket träda fram, det ena efter det andra, för apokalyptikerns syn, för att alla, såsom representanter för den mot Gud fientliga världsmakten, till sist avlösas av gudsriket, det rike som aldrig skall få en ände.

Så har det israelitiska folket dagligen och stundligen levat i historien och andats dess luft. Närmast har det levat det egna folkets historia, ständigt levandegjord i traditionen, litteraturen, det muntliga talet och kulten. Men då och då har också blicken löpt ut mot större

perspektiv, mot världshistoriens rymder och mot de stora sammanhangen, där även det lilla egna folket hade sin givna plats. Men det är icke blott och icke i första rummet detta patos för historien i och för sig som är kännetecknande för det gamla Israel, utan framför allt det sätt varpå Israel betraktade historien, särskilt sin egen historia, den historiska orsaksförklaringen och synen på det inre sammanhanget, med ett ord den israelitiska historieideologien.

Det mest karakteristiska för den israelitiska historieskrivningen är med ett ord att det historiska skeendet ofrånkomligt insättes sub specie aeternitatis. Man uppfattade skeendet, närmast i det egna folkets historia, såsom ett handlande av Gud, och därtill ett handlande efter en bestämd plan, med ett bestämt syfte och mot ett bestämt mål. I historien menade sig de israelitiska historieskrivarna upptäcka icke blott ett kausalt sammanhang av mer eller mindre empirisk eller mekanisk natur, utan ett ideellt sammanhang, som band händelserna tillhopa till ett organiskt helt av historisk-överhistorisk natur. Och denna historisk-överhistoriska totalitet omfattade ej blott Israels egen historia, ehuru ju den hela tiden stod i centrum av det historiska synfältet, utan också mänsklighetens historia i dess helhet, i den mån den överhuvud föll innanför den israelitiske betraktarens synkrets.

Låt oss något närmare se på vad dessa satser innebära. Annalerna och krönikorna uppräknade händelserna i följd utan att bemöda sig om att tränga in till de djupare liggande orsakerna och att utforska sakernas inre sammanhang. Även Israel kände, som vi sett, denna art av historieskrivning; men när historieskrivningskonsten här nått sin fulla mognad, hade den utvecklats till pragmatisk historieskrivning i djupare mening. Man har upptäckt ett inre sammanhang i det historiska skeendet, ett djupt liggande sammanhang av orsak och verkan, inre lagar efter vilka skeendet fortlöper. Det står i överensstämmelse med gammalisraelitisk mentalitet att detta sammanhang tänkes på ett ideellt sätt, tänkes i religiösa kategorier.

Denna ideellt-religiösa uppfattning av historien tar sig uttryck i ett dubbelt betraktelsesätt: ett, som vi skulle kunna kalla det teleologiska, och ett, som vi skulle kunna kalla det dogmatiska. »Telos» betyder ju mål. Det teleologiska betraktelsesättet ser allting från målets synpunkt. Gud såsom historiens herre verkar mot ett bestämt mål,

som han har satt för historien. Detta mål är folket Israels utskiljande ur massan av jordens folk och sedan utkorelsetankens förverkligande genom historiens skiftande växlingar, ända till dess att det messianska riket en gång är förverkligat och denna tidsålder därmed nått sin avslutning och fulländning. För det dogmatiska betraktelsesättet ter sig saken så, att historien utgör förverkligandet av en bestämd religiös lag, nämligen vedergällningens lag, som såsom en gudomlig vilja fogar händelserna samman så, att framgång och lycka följa på rättfärdighet, och olycka och straff följa på synd. Dessa båda betraktelsesätt äro intimt sammanflätade med varandra och kunna ej strängt hållas isär inom den israelitiska historieskrivningen, utan behärska den i ungefär jämnstarkt mått, om ock något olika markerade under olika tidevarv och hos olika författare.

I Jahvistens historieverk härskar den teleologiska synen. Hela Guds handlande i historien ända från Adam går, kunna vi säga, ut på förverkligandet av den Guds ändamålstanke som ligger innesluten i löftesordet till Abraham: Jag skall välsigna dig, och i dig skola alla släkter på jorden varda välsignade. Däri ligger principen för de historiska händelsernas urval och ordnande. Den gudomliga viljan till detta måls förverkligande betraktas såsom skeendets hemlighet och händelsernas drivkraft. Noas räddning undan floden, Abrahams födelse ur Sems släkt, hans utvandring från tvåflodslandet och invandring i Kanaans land, löftets förnyelse till de följande patriarkerna, Jakobs söners utflyttning till Egypten och folkets befrielse därifrån, Kanaans erövring genom Josua — alltsammans är blott länkar i en väl sammanfogad kedja, kedjan som förbinder världens och mänsklighetens tillblivelse med denna tidsålders fulländning efter Guds rådslut.

Det teleologiska betraktelsesättet präglar också det deuteronomistiska historieverket, men här korsas det tydligt av det dogmatiska. Deuteronomistens älsklingstanke är tanken på Guds vedergällning i historien. Vedergällningens synpunkt behärskar ju t. ex. som bekant med sällsynt tydlighet hela Domarbokens skildring av domartidens händelser. Och vedergällningsschemat i denna bok härstammar, som vi veta, från den deuteronomistiske redaktören. I Krönikeböckerna drives vedergällningsschemat till sin spets. Här är det icke blott så,

att historien tecknas från vedergällningslärans synpunkt, här omgestaltas rentav historien efter vedergällningsdogmens fordringar. Detta finner man omedelbart, om man jämför Krönikeböckernas skildringar med motsvarande i Konungaböckerna, där paralleller föreligga. I Krönikeböckerna slår historieideologien över i historiedogmatism, för vilken historien icke mer har värde i och för sig själv, utan endast i den mån den kan tjäna till legitimering av en senare tids institutioner och traditionellt hävdvunna älsklingsmeningar.

Fråga vi efter grunderna till det patos för historien och den drift till ideologisk bearbetning av historien, som vi sålunda ha konstaterat hos det gamla Israel, kunna vi hänvisa till två ting. Vi kunna erinra om den sällsynt dramatiska och i folkets liv djupt ingripande gestaltning som den historia faktiskt fick, i vilken det israelitiska folket levde, från trälldomen i Egypten ända fram till återupprättelsen efter den babyloniska fångenskapen. Men än viktigare i detta sammanhang är att hänvisa till arten av Israels gudstro. Gud, historiens herre, är en tanke som mycket nära sammanhänger med Israels allmänna teocentriska livssyn. Intet som skedde skedde utan Guds vilja, det var för den fromme israeliten en självklar sanning. Allt som tilldrog sig i naturens värld, såväl som i historiens, tolkades omedelbart såsom ett direkt ingripande, en gärning av Gud. »Drabbas en stad av något ont, utan att Jahve har skickat det?» heter det på ett ställe hos profeten Amos. Ingenting föll utanför Jahves sfär, utanför hans viljas domän. Detta var gudstro i det gamla Israel, i en tid då harmonien icke ännu var störd av grubbel över sådana problem som den fria människoviljan eller syndens orsak.

Genom den underbara befrielsen ur Egypten blev man viss om Jahves utkorelse. Jahve var utkorelsens Gud, som i kärlek utvalt Israel till sitt egendomsfolk, för att leda och fostra det mot stora mål, av betydelse för hela mänskligheten. Jahve var ock vedergällningens Gud, som vakade över rättens och rättfärdighetens sak i världen och straffade och visade huldhet efter etiska principer. Var Jahve sålunda utkorelsens och vedergällningens Gud, blev det med nödvändighet så, att hans handlande blev bestämt av utkorelsens och vedergällningens principer. Historien blev med nödvändighet till utkorelse- och vedergällningshistoria.

Sedan vi nu försökt att teckna de karakteristiska huvuddragen i den israelitiska historieskrivningen mot bakgrunden av den forntida historieskrivningen överhuvud, återstår det att från några väsentliga synpunkter sammanfatta vari historieskrivningen i Israel skiljer sig från de andra forntida folkens historieskrivning.

Jämföra vi Israel med de övriga fornorientaliska folken, framgår det tydligt att Israel har ett företräde i trenne hänseenden. För det första har Israel ensamt nått fram till mänsklighetshistoriens idé, för det andra har Israel ensamt lyckats ge en större sammanhängande skildring av det egna folkets historia såsom nationalhistoria, från begynnelsen ända fram till en sentida epok, för det tredje har Israel ensamt höjt sig till en någorlunda konsekvent pragmatisk historieskrivning, d. v. s. en historieskrivning som söker det inre sammanhanget mellan händelserna.

Jämföra vi Israels historieskrivning med grekernas, sådan denna gestaltade sig i äldre tider, framträder omedelbart Israels överlägsenhet när det gäller de stora nationalhistoriska och världshistoriska perspektiven. I fråga om pragmatismen kunna visserligen grekerna jämföras, oavsett att pragmatismen hos dem är av en helt annan art än pragmatismen hos Israel; men det är att märka att i Israel den pragmatiska historieskrivningen blomstrade redan under den första hälften av det första förkristna årtusendet, medan den grekiska uppstod först under den senare hälften av samma årtusende. Jahvistens historieverk var i stort sett färdigt omkring 800 f. Kr. Thukydidens skrev sin historia om det peloponnesiska kriget under senare hälften av 400-talet.

Slutsatsen blir ofrånkomlig: Israel är det första folk i världen, som fattat mänsklighetshistoriens idé, som gjort ett försök att fullständigt teckna det egna folkets historia under en lång tidrymd ända från begynnelsen, som höjt sig till vad vi kalla pragmatisk historieskrivning i djupare mening. Vi kunna alltså, utan att alls uttala någon paradox, hävda det påståendet att det är det gamla Israel som är historieskrivningens fader. Och historieskrivningens konst, som är vår kulturs stolthet, är ytterst ett arv från Israel.

Att historieskrivningens konst uppstått i folket Israel är ingen tillfällighet. Orsaken ligger, som vi redan antytt, djupast sett i den för Israel egendomliga gudstron. Var för Israel Jahve historiens Gud,



som i historiens händelser uppenbarade sin vilja och sina avsikter, måste historien få ett helt annat intresse, en helt annan betydelse för Israel än för de andra folken, hos vilka gudomen icke hade denna principiella relation till historien. Och då Jahve var utkorelsens Gud, som utvalt Israel ur den övriga mänskligheten till sitt egendomsfolk, för att leda dess väg fram mot ett stort världshistoriskt mål, av betydelse för hela mänskligheten, måste med nödvändighet folkets historia, såväl såsom nationalhistoria som i sitt sammanhang med mänsklighetens historia, träda i förgrunden på ett alldeles särskilt sätt och på ett ofrånkomligt sätt göra anspråk på att tolkas och skildras — till Guds förhärligande, men också till stärkande av tron på folkets kallelse och uppgift i världen samt till väckelse, maning och varning.

Vi kunna alltså ytterligare formulera denna sats: historieskrivningen i djupare mening har ytterst utvecklats sig ur religionen.

Till sist, vill någon häremot invända att Israels historieskrivning blott är en episod och utan allt inflytande på den historieskrivning som blomstrat i den västerländska kultur som vi själva tillhöra, så kan jag svara med en hänvisning till vår egen svenska historieskrivning under reformationstidevarvet och storhetstiden. Läs Johannes Magnus, läs Johannes Messenius, läs Olof Rudbeck. Alla anknyta de medvetet till den gammaltestamentliga historieskrivningen, vare sig de efter gammaltestamentligt mönster själva begynna med skapelsen och syndafloren och Babels torn eller de i gammaltestamentliga folk såsom Jafet, Gog och Magog sågo goternas och de övriga europeiska folkens urfäder. Och bakom våra egna svenska historieskrivare skymta deras europeiska auktoriteter, sådana som Orosius och Jordanes, hos vilka det förhåller sig på alldeles samma sätt. Först framemot mitten av 1700-talet se vi en hävdatecknare sådan som Olof von Dalin under medveten kritik av den föregående svenska historieskrivningen principiellt frigöra den nationella historien från den gammaltestamentliga världshistoriebilden.

Men den gammaltestamentliga historieskrivningen har ej blott fått stå modell för den europeiska hävdateckningen, den har ock fått bli en makt som skapat historia. Först naturligtvis i rent religiöst hänseende, men också, vilket ej heller må förgätas, på historiens eget område. De israelitiska historieskrivarnas syn på Guds utkorelse av Israel, på

hans ledning av folket mot det fastställda framtidsmålet, på de stora hjältarna såsom Guds sändemän i kritiska tider blev ju som bekant, i den dristiga tillämpningen den fick i Gustaf Vasas och Gustaf Adolfs Sverige, en av de verksammaste drivkrafterna för vår svenska storhetstids glansfulla maktutveckling. För att förstå 1600-talets människor få vi nämligen komma ihåg att den andliga värld vari de levde i väsentlig mån just var Gamla testamentets värld. Detta gäller icke minst Gustaf Adolf själv. Tiden var gammaltestamentlig. De gestalter som av uppfostrare och fältpredikanter fördes fram för den unge konungen till beskådande såsom förebilder och hjälteideal voro gammaltestamentliga personer, sådana som Josua och Gideon, David, Josia och Judas Mackabeus. Tidens hela prediko- och uppbyggelse-litteratur bär rikhaltigt vittnesbörd om hur levande just den gammaltestamentliga historieskrivningen var. Hela fromhetslivet blev så på ett högst egenartat sätt förankrat i historien. Gud blev i första rummet historiens Gud, som ledde folkens öden efter sina syften, och det företrädesvis efter vedergällningens rättvisa lag. Den som hade en god sak för händer hade intet annat att göra än lita på Gud. Historien vittnade ock om Guds undermakt. Han förnedrar och upphöjer. Han sätter konungar och kejsare på deras troner och störtar dem igen, när han så vill. Sveriges hävder erbjuda ej det enda exemplet på den gammaltestamentliga historieskrivningens historieskapande makt. Att följa Gamla testamentets väg genom historien även från denna synpunkt vore i sanning en fängslande uppgift.

# ODÖDLIGHETSTANKE OCH UPPSTÅNDELSETRO

AV DOCENT FOLKE HOLMSTRÖM, LUND

Den gränsreglering den nutida teologien håller på att genomföra mellan den allmänt religiösa tron på »själens odödlighet» och den specifikt kristna tron på »de dödas uppståndelse» får mycket ofta sin innebörd missuppfattad i den allmänna meningen. Man förskräckes över ryktet, att tanken på en personlig odödlighet, vari man ser en outhärlig grundval för sedlighet och religiositet, börjar förnekas av de modernaste teologerna, och vilka intentioner det här är fråga om aktar man sig försiktigtvis att taga närmare kännedom om.

Vad som verkligen sker inom den nyare teologien har som religiöst tidssymptom — för att inledningsvis beröra den sidan av saken, som vi eljest i vetenskapligt sammanhang måste lämna å sido — snarast en motsatt innebörd. /Kritiken mot odödlighetstanken dikteras alls icke av något *negativt* intresse att beröva den kristna tron något positivt värde — utan blott skeva och riskabla stöttor, varmed man sökt skänka den en metafysisk i st. f. en religiös motivering. Snarare besjålas den av det *positiva* intresset att äntligen också i eskatologien låta det bibliska evangeliets äkta grundtankar komma till klart uttryck. I den mån man kan skönja personliga förutsättningar och religiösa motiv för nutidens teologiska självständighetsförklaring gentemot den idealistiska metafysikens sjäslära, är här en starkare förtröstan å färde, en djupare tilltro till det kristna evangeliets förmåga att på egen hand vinna mark för sitt vittnesbörd utan att behöva stödja sin religiösa visshet på från på andra håll hopplånade kryckor. /Vad man »förnekar» är sålunda inte den personliga odödligheten, utan blott den metafysiska motiveringen, varmed man menat sig kunna bestyrka den. Och man förnekar tanken på enbart själens odödlighet, därför att detta ej är nog för den kristna tron, som enligt Guds ords löfte förväntar både kroppens och själens uppståndelse från de döda. Om metafysiken kan

skänka en hållbar grund för hoppet om själens odödlighet är mer än ovisst. Att den ej kan uppvisa några förnuftiga grunder för kroppens uppståndelse är mera uppenbart. Under alla förhållanden är det riskabelt att bygga sin religiösa tro på så ovissa grunder. Och det är överflödigt, eftersom den kristna tron förfogar över sin egen visshetsgrund: Skriftens och den helige Andes vittnesbörd om vad Gud redan gjort för oss vid Jesu Kristi uppståndelse från de döda och lovat i framtiden göra med oss vid de dödas uppståndelse. Visserligen ter sig denna »grund» som galenskap för det naturliga förnuftet, som icke fattar vad Guds Ande tillhör. Men äkta kristen tro kommer till stånd icke *tack vare*, utan *trots* det naturliga förnuftets rationaliserade frälsningsväg. Också när det gäller att utåt väcka tro till Ordets vittnesbörd torde det därför vara den verksammaste metoden att låta den »icke vara grundad på människors visdom, utan på Guds kraft». »Ty Guds dårskap är visare än människor, och Guds svaghet är starkare än människor» (1 Kor. 2: 5, 1: 25). Att den paradoxala predikan om uppståndelsens under såsom Guds maktgärning av höjden i vår tid allt mer trängt undan det skenbart förnuftiga postulatet om människosjälens naturliga odödlighet beror sålunda icke på någon negativ tendens till förnekelsens reducering av trons innehåll, utan fastmer på en förstärkt tendens till positiv koncentration kring kärntankarna i det bibliska budskapet.

Blott tre gånger i hela den kristna idéhistorien har behovet av en kritisk avgränsning mellan odödlighetstanke och uppståndelseströ förnummits såsom ett aktuellt och vitalt religiöst problem: i urkristen tid, vid reformationen och i nutiden. Under den apostoliska tidsåldern och hos de gammalkyrkliga fäderna bildade formeln om »köttets uppståndelse» länge ett skyddsvärn mot en platoniserande omtolkning av den urkristna bekännelsen i spiritualistisk riktning. Hos Luther hölls den bibliska trons gränslinje mot skolastikens själslära alltid klar, men med den skolastiska metodens accepterande följde i ortodoxien också en tydlig tendens till oevangelisk spiritualism. Emellertid är den moderna gränsregleringen mellan filosofisk odödlighetstanke och kristen uppståndelseströ, förnämligast vilande på Carl Stanges teologiska insatser, en direkt följd av hans återuppträckt

av den lutherska antropologiens principiella motsats till den katolska klyvningen mellan kropp och själ.

Ännu har man inom nutidens teologi knappast haft tid att allsidigt utforma de systematiska konsekvenserna av de viktiga rön man vunnit under idéhistorisk analys av de livsintressen, som lärostriderna på denna punkt i själva verket rört sig om. För den grundläggande orienteringen i frågan kan det därför vara skäl att söka schematiskt sammanfatta den vunna insikten om den religiösa innebörden i odödlighetstanken och uppståndelsetron och om den allmänna strukturen i de religiösa tankevärldar, som de båda komplexen organiskt höra samman med.

## I. STRUKTURMOTSATSEN MELLAN ODÖDLIGHETS- TANKE OCH UPPSTÄNDELSETRO.<sup>1</sup>

1) Historiskt sett går en kontinuerlig utvecklingslinje från de primitiva kulturstadiernas animistiska föreställningsvärld till den filosofiskt sublimerade läran om själens odödlighet. I alla de skiftande tankeformer, vari odödlighetstron historiskt sett framträtt är det fråga om en *allmänt metafysisk idé om livet*.<sup>2</sup> Såsom *specifikt religiös tro* har däremot den kristna uppståndelsetron sitt ursprung i ett konkret historiskt sammanhang: den har sin paradoxala grund i Guds ord och löfte och är fast knuten till en händelse i det förgångna, Faderns maktgärning vid Kristi uppståndelse, och en erfarenhet i nuet, den kristnes pånyttfödelse till det nya livet i Anden. Att en saklig olikhet ligger bakom den terminologi vi valt, då vi ställt *tanken* på odödligheten i motsats till *tron* på uppståndelsen, torde bäst belysas i de följande utredningarna över svårigheten att ge odödlighetstanken en religiös motivering och att ge uppståndelsetron en tankemässig utformning. Inledningsvis må här blott preliminärt påpekas, att redan

<sup>1</sup> Med vissa modifikationer ansluter jag mig här till ett dispositionsschema i en uppsats, som framlagts av cand. theol. Alex. L. Johnson, Oslo, vid en av mig ledd seminarieövning den 28 febr. 1935.

<sup>2</sup> Jfr framför allt Carl Stanges epokgörande studie: *Die Unsterblichkeit der Seele* 1925 (Stud. d. apol. Sem. 12), som har formen av en idéhistorisk översikt. En mera populär sammanfattning på svenska ger Tor Andræ: *Det osynligas värld*, 1933, s. 44—47, 75—78, 84—92.

ur mera genetisk och formell synpunkt är »die Seelenidee letztlich gegenüber dem Gottesglauben indifferent, da sie selbst zum Glaubensersatz wird».<sup>1</sup>

2) Ännu klarare framträder motsatsen, om vi fixera den väsentliga grundstrukturen i de religiösa tankevärldar, vari de båda tankegångarna äro infogade. *Odödlighetstanken är till hela sin struktur antropocentriskt orienterad, medan uppståndelseatron är utpräglad teocentrisk.* Såsom sin motivering hänvisar odödlighetstanken till en mänsklig kvalitet, en naturlig beskaffenhet hos själen, medan uppståndelseatron uteslutande har sin »grund» i Guds outgrundliga utkorelses rådslut och undergärning, när han uppväcker de döda till liv. Idén om odödligheten är ett spekulativt och metafysiskt potenserat utslag av den naturliga människans livsvilja i trots mot den naturliga dödens faktum, ett uttryck för den mänskliga personlighetens egocentriska krav på fortbestånd och oförgänglighet. Tron på uppståndelsen är icke motiverad med någon mänsklig egenskap eller förtjänst hos vare sig kropp eller själ, utan dess enda betingelse ligger i Guds suveräna nådesvilja, som visserligen icke skonar vår naturliga existens från döden men som ur dödens natt uppväcker vår ande till nytt liv — i Gud. »Die Idee der Unsterblichkeit ist eudämonistisch motiviert und folgt aus der Substanz der Seele; die christliche Hoffnung auf das ewige Leben setzt dagegen den Untergang unseres natürlichen Lebens und damit auch den Untergang des selbstsüchtigen Willens voraus und folgt aus dem Wort.»<sup>2</sup>

3) Som redan härav framgår, är förhållandet till döden radikalt olika på odödlighetstankens och uppståndelseatrons håll, ehuru båda för den populära uppfattningen synas sammanfalla, eftersom båda syfta till ett övervinnande av dödens bitterhet. *Odödlighetstanken upplöser dödens allvar.* Man söker undgå dess udd på olika sätt: döden fattas blott såsom en övergång till en ny existensform eller som en luttringsprocess eller rent av såsom en befriare för själen, som löses från sin kroppsliga bundenhet vid materiens värld och frigöres

<sup>1</sup> Walter Künneth: *Theologie der Auferstehung* 1933 (= Th. d. Auferst.) s. 19—20.

<sup>2</sup> Carl Stange: *Das Ende aller Dinge* (= Ende a. D.) s. 184—185. Jfr Andræ a. a. s. 96.

till det oförgängliga och sanna livet.<sup>1</sup> *Uppståndelsetron däremot förutsätter döden såsom total förintelse av hela människan*, ifall den över huvud skall vara religiöst meningsfull; icke utan skäl talar trosbekännelsen i sin svenska form om »de dödas uppståndelse»; mer tillspetsat bringar »carnis resurrectio» dess motsats till den hellenistiska spiritualismen till uttryck. Av centralt religiösa skäl är det för kristendomen mer än för någon annan religion angeläget att inte negligera döden. Ty Korsets frälsningsväg går genom dödens bitterhet i hela dess bottenlösa djup till det nya livets segerrika uppståndelse. »Das Schicksal des Sterbenmüssens ist unbedingt ernst zu nehmen, denn es ist das radikale 'Nein' Gottes zu dieser Welt des Falles und der Sünde. Gott zerbricht im Tode die ganze Existenz.»<sup>2</sup> »Indem der Tode uns entleibt, entgeistet er uns auch.»<sup>3</sup>

4) Att sålunda odödlighetstanken prisgiver kroppen åt förgängelsen, medan däremot uppståndelsetron tillförsäkrar även kroppen förnyelse, hänvisar oss att undersöka de båda tankegångarnas antropologiska och kosmologiska förutsättningar. I sina konsekvent genomtänkta former *förutsätter tron på själens odödlighet en metafysisk dualism mellan ande och materia*. Bakom uppfattningen av döden såsom själens skilsmässa från kroppen ligger en asketisk livsuppfattnings dualistiska klyvning av människans väsen i en förgänglig, materiell del, kroppen, och en oförgänglig andlig substans, själen. Och denna i sin tur är blott den antropologiska tillämpningen av eller ursprungsroten till en kosmologisk metafysik, som i hela sin världs- och livsåskådning genomför en värdeskillnad mellan ande och materia. Denna principiellt negativa hållning gentemot den naturliga och kroppsliga världen står i rak motsats till den bibliska skapelse- och frälsnings- trons positiva värdesättning av kroppen och naturen över huvud.<sup>4</sup> *Mot odödlighetstankens asketiska klyvning av människans väsen i kropp och själ hävdar uppståndelsetanken den bibliska antropologiens religiösa totalitetsaspekt*. Det är för människan väsentligt, att hon icke blott *har* en kropp, utan *är* kropp — den kan skiljas från »själen»

<sup>1</sup> Jfr Th. d. Auferst. s. 212.

<sup>2</sup> a. a. s. 213.

<sup>3</sup> Paul Althaus: Die letzten Dinge (= D. l. D.)<sup>4</sup> 1933, s. 80.

<sup>4</sup> Nathan Söderblom: Uppenbarelsereligion (Skrifter ... tillägn. ... C. A. Torén, 1903<sup>1</sup>, s. 233-239, 1930<sup>2</sup>, s. 58-66).

såsom hennes »egentliga» väsen blott av en abstraktion, som skyggt flyr verkligheten. Liksom Gud i döden totalt förintar både kropp och själ, uppväcker han vid uppståndelsen också både kroppen och själen — konsekvenserna ur denna totalsyn på människan för frågan om »uppståndelsens subjekt» skola vi sedan söka draga ut. Här måste endast tillfogas, att, om den evangeliska trons antropologi i motsats till den asketiska världsåskådningens dualistiska klyvnad av människans väsen sätter den enhetliga betraktelsen av människan såsom »totus homo», så är likväl *den bibliska antropologiens totalitetsaspekt organiskt förbunden med en utpräglad dualistisk världsåsikt*, nämligen *den rent sedligt religiösa dualismen mellan Gud och djävulen*: »Totus homo» är alltigenom antingen grundfördärvad eller radikalt frälst; människan rides antingen av djävulen eller av Gud, för att använda Luthers ord. Den kristna tanken på »själen» eller »anden» såsom absolut kvalificerad i religiöst och sedligt avseende genom trons avgörelse, antingen helig och salig under nådens regemente eller syndig och förtappad under fördärvsmakternas herravälde, skiljes just genom denna betraktelse »in loco justificationis» från allmänreligiositetens, mystikens och idealismens metafysiska tanke på »själen», den där oberoende av sin aktuella viljeställning tänkes besitta en i någon mening »god» och oförstörbar gudomlig väsenskärna. Ytterst är även denna själstanke grundad på en religiös tro, men den är med inre nödvändighet klädd i en statisk metafysisk tankeform, medan den kristna tron är dynamisk och historisk. Odödlighetstankens metafysiska motivering, som inträngt i och övertagit herraväldet över den kristna kyrkans troslära, har framför allt funnit betäckning bakom läran om »gudsbelätet», men det skulle föra för långt att här ens antyda dessa invecklade sammanhang.

Eftersom sålunda odödlighetstanken och uppståndelsetron genomgående uppvisa en rakt motsatt struktur, råder numera en vittgående consensus i fråga om nödvändigheten att inskräpa olikheten mellan dem. Walter Künneth vänder sig mot den traditionella sammanblandningen av de artskilda tankeserierna: »Eine Identifikation der Unsterblichkeitsidee mit der Auferstehungsbotschaft, ja auch nur eine unmittelbare inhaltliche Verbindung beider Aussagen verkennt die Heterogenität der letzteren und der in ihr wurzelnden spezifisch antian-



thropologischen, vielmehr theozentrischen Weltbetrachtung.»<sup>1</sup> Skarpast tillspetsad har motsättningen blivit hos Carl Stange: »Auferstehung der Toten und natürliche Unsterblichkeit der Seele schliessen sich gegenseitig aus.»<sup>2</sup> Under påverkan av honom har numera också Paul Althaus nått fram till formuleringen: »Der christliche Glaube spricht nicht von Unsterblichkeit der Seele, sondern von der 'Unsterblichkeit', Unaufhebbarkeit des personhaften Gottesverhältnisses.»<sup>3</sup>

Av citatets inramning framgår emellertid, att Althaus fortfarande anser det möjligt att i dogmatiken giva odödlighetstanken en kristen legitimering, och det torde därför vara lämpligt att ägna nästa avsnitt åt en kritisk granskning av hans argumentering. Är det av det föregående uppenbart, att uppståndelsetanken genom hela sin struktur hänger organiskt samman med det kristna evangeliet, kan det ju nämligen finnas en möjlighet, att även odödlighetstanken kan uppvisas äga hemortsrätt inom en kristen trosåskådning — åtminstone i någon mening. Kan den tänkas innehålla sanningsmoment, som även ur kristen synpunkt äga giltighet, eller erbjuda anknytningspunkter för det kristna evighetshoppet eller kanske rent av rymma resterna av en av Gud ursprungligen förlänad naturlig odödlighetens gåva?

## II. SVÄRIGHETEN ATT RELIGIÖST MOTIVERA ODÖDLIGHETSTANKEN.

Under debatten med den mera radikala kritik av odödlighetstanken, som framförts av Carl Stange, har Paul Althaus steg för steg tvungits till reträtt. Den förmedlande ståndpunkt han intagit i den komplicerade stridsfrågan torde man kunna sammanfatta så: vid sina försök att tillförsäkra också odödlighetstron kristlig legitimation låter Althaus *den metafysiska odödlighetstanken vara grundad på den eviga dödens tanke i kristen mening*. Denna tillspetsade formulering torde vara ägnad att avslöja det metodiska grundfelet i Althaus' tankegång och upplösa hans egendomliga kompromiss såsom en ohåll-

<sup>1</sup> Th. d. Auferst. s. 26.

<sup>2</sup> Luther und das fünfte Laterankonzil, 1928 (Z. syst. Th. VI, s. 424, Stud. d. apol. Sem. 24, s. 90).

<sup>3</sup> D. l. D.<sup>4</sup> s. 109—110. Jfr s. 105.

bar *konfusion av metafysiskt och religiöst präglade tankar*. Trots att tanken på den eviga döden icke betyder ett upphävande, utan ett skärpande av den timliga döden, drar Althaus av den religiösa idén om evig död konsekvenser för den timliga dödens naturliga faktum — alltså metafysiska konsekvenser, som komma i strid med verkligheten, så vitt vi empiriskt kunna lära känna den.

Då Althaus' argumentation, i alla de etapper den genomlupit, torde bygga på en förväxling av omdömenas religiösa och metafysiska innebörd, torde det vara skäl att fixera problemställningen i de olika upplagorna av hans huvudverk i kronologisk följd.<sup>1</sup>

Redan i första upplagan av *Die letzten Dinge* 1922 har Althaus under intrycket av Stanges kritik förmåtts att såsom icke bärkraftiga stöttor för odödlighetstron uppgiva de tankar, som bygga på den animistiska världsbilden och den evdemonistiska livsviljan, »animistisch-metaphysische Gedanken von der Seelensubstanz, ihrer Einfachheit und Unzerstörbarkeit».<sup>2</sup> Men ännu tilltror han sig dock att lägga en synnerligen bred grundval för en allmänmänsklig odödlighetsvisshet. Om än med olika grader av religiöst djup och metafysisk sanningshalt anser han det möjligt att finna fundament för odödlighetstro icke blott på kristendomens ståndpunkt, utan också på de utomkristna religionernas skilda stadier, icke blott på religiositetens, utan också på den sedliga erfarenhetens och det filosofiska spekulerandets allmänning.<sup>3</sup> Tron på en personlig fortvaro efter döden söker han vindicera icke blott åt de etiska »historiereligionerna»,<sup>4</sup> utan t. o. m. åt den etiskt och historiskt indifferent mystiken.<sup>5</sup> Inom den personligt tillägnade kristna tron drar han en skarp gräns mellan den fulla frälsningsvissheten, som innebär visshet om »evigt liv» och vilar på den centralt kristna frälsningserfarenheten, och den nakna vissheten om »odödlighet», som endast förutsätter guds-

<sup>1</sup> I Det eskatologiska motivet i nutida teologi (s. 295—298) har jag kritiskt behandlat Althaus' odödlighetslära såsom metodisk konsekvens av hans eskatologis dubbla grundläggning. Orienterad från en annan utgångspunkt, ehuru delvis syslande med samma material, utgör den följande framställningen en självständig studie.

<sup>2</sup> D. l. D. 1 s. 31, 3 s. 26, sv. s. 35.

<sup>3</sup> 1 s. 17—19, 31—33, 3 s. 15—18, 26—27, sv. s. 22—25, 35—37.

<sup>4</sup> 1 s. 22, 3 s. 21, sv. s. 29.

<sup>5</sup> 1 s. 19—21, 3 s. 18—19, sv. s. 25—28.

tron.<sup>1</sup> Om Jesu ord: »Gud är en Gud icke för de döda, utan för levande, ty för honom leva alla» (Luk. 20: 38) påstår han, att det vill förstås »nicht erst als Beweis des ewigen Lebens im Sinne des Heils, sondern schon als religiöser Unsterblichkeitsbeweis».<sup>2</sup> Därför att Gud är evig, kan den människa, som nåtts av hans tilltal, aldrig falla ur det personliga gudsförhållandet. »Daher ist das Verständnis des 'ewigen Todes' als Auslöschung der Existenz des Ichs ein unmöglicher Gedanke jedenfalls im Blick auf die, deren Gottesbeziehung einmal lebendig gewesen ist.»<sup>3</sup>

Därför att Guds tillvaro, *metafysiskt* tänkt, måste anses evig, drar alltså Althaus här den slutsatsen, att också människans måste vara det, blott av den formala anledningen, att Gud sökt träda i gemenskap med henne genom att låta sitt kallande ord utgå — oberoende av hur människan själv faktiskt ställt sig till den erbjudna gemenskapen. *Religiöst* fattad innebär däremot tanken på »evig död», att människan på grund av det trots hon bjuder Guds gemenskapsvilja vet sig värd att förkastas från hans ansikte för evigt — och därför att den suveräne Gudens dom är total, faller det icke den kristna människan in att genom någon metafysisk gränslinje antaga någon personlig fortvaro från denna absoluta fördömelse. Redan här visar sig alltså interpretationen av domsvissheten såsom odödlighetsvisshet vila på en förväxling av religiös och metafysisk tankegång. När Althaus som stöd för denna identifikation åberopar Kierkegaards tanke: aldrig kan jag undgå Guds vrede,<sup>3</sup> så är det både ur logisk och religiös synpunkt motsägande att som därmed liktydig insätta den metafysiska önskedrömmen: alltid kan min existens fortsätta. Religiöst sett framträder detta särskilt drastiskt däri, att vissheten om personlig fortvaro får en minst sagt negativ grundval: den vilar på ovissheten om personlig frälsning. Althaus har formulerat denna tankegång så paradoxalt: »die Gewissheit des Fortlebens kann tiefe 'Unheilsgewissheit', jedenfalls Heilungsgewissheit sein»,<sup>4</sup> att det snarast borde ha bi-

<sup>1</sup> 1 s. 28—30, <sup>3</sup> s. 28—32, sv. s. 38—43.

<sup>2</sup> 1 s. 28, <sup>3</sup> 1926 (med citationstecken om »Unsterblichkeits» —) s. 29, sv. s. 40. När citatet 1933 (<sup>4</sup> s. 106) fortfarande anföres, får det ej längre tjäna att motivera en odödlighet för alla människor, utan blott för de fromma, som upptagits i den levande Gudens gemenskap.

<sup>3</sup> D. l. D. 1 s. 30.

<sup>4</sup> 1 s. 30, <sup>3</sup> s. 32, sv. s. 43, <sup>4</sup> s. 110.

dragit att avslöja dess sakliga ohållbarhet. Att Althaus hamnat i postulater av en visshet om »odödlighet», som innebär »evig död» och vilar på visshet om evig osalighet eller i varje fall ovisshet om »evig salighet», har en metodisk orsak också i den verklighetsfrämmande isolering, varigenom samvetsdomen skiljes från nådebudskapet, fördömelsevissheten från frälsningsvissheten.

På denna linje går Althaus vidare i tredje upplagan 1926, där domens evighetsallvar blir fördjupat. Positionen är nu svårare att upprätthålla, emedan han nu genom närmare anslutning till Stange i sitt system infogat en »Theologie des Todes»,<sup>1</sup> enligt vilken döden betyder förstörelse av människans hela väsen till både kropp och själ — just däri yttrar sig domen från Gud. Georg Hoffmann<sup>2</sup> har uppvisat den motsägelse, som då blir oundviklig. Man kan svårigen förbinda de båda theologumena, att Guds dom yttrar sig såsom total förintelse och att människans medvetande att stå under domen betyder vissheten om att inte kunna förintas — därför att gudsförhållandet är »oförstörbart».

Ur denna vansklighet söker Althaus en utväg genom att gripa till antinomien, den logiska motsägelsen, såsom teologisk patentmetod: för att finna en »lösning» på de svårigheter hans odödlighetstanke har att dragas med lancerar han den kristna uppståndelsetanken. »Der Tod als Vollzug des Gerichtes ist Zerstörung der Person, aber die Gerichtsbeziehung zu Gott fordert zugleich Unzerstörbarkeit der Person. Beides vermittelt sich durch die Gewissheit, dass Gott aus dem Tode, aus wirklichem Gestorbensein erweckt.»<sup>3</sup> Det är emellertid ej en äkta religiös antinomi Althaus här söker upplösa, utan den beror på en konfusion av ett metafysiskt postulat och en kristen frälsningsvisshet, mellan vilka Althaus alltjämt söker en gyllene medelväg i tanken på (det religiösa) gudsförhållandets (metafysiskt fattade) oupplöslighet — och resultatet av denna förmedlande kompromiss blir den pseudo-religiösa tanken på »Unheilsunsterblichkeit».<sup>2</sup> »Es gibt zwischen der abzulehnenden metaphysischen Unsterblichkeit als natürlicher

<sup>1</sup> 3 s. 194—200, sv. s. 242—249, <sup>4</sup> s. 80—92.

<sup>2</sup> Das Problem der letzten Dinge ... 1929, not 169, s. 48—49. Jfr försvaret i D. l. D. <sup>4</sup> s. 107 (not).

<sup>3</sup> 3 s. 198, sv. s. 246 (not). Jfr <sup>4</sup> s. 107—108.

Qualität und der christlichen Heilsgewissheit um das ewige Leben ein Drittes: die dem Verhältnis zu Gott, auch sofern es nicht Heilsverhältnis ist, wesentliche Unauslöschbarkeit.»<sup>1</sup> Att gudsförhållandet är outplånligt, utgör ett *religiöst* »värdeomdöme», som grundar sig på att den troende vet sig gripen och överväldigad av Guds makt, och det kan svårligen utsträckas till ett *metafysiskt* »Seinsurteil» med den innebörden, att den av parterna i detta gudsförhållande, som ej är Gud, har en outplånlig existens — eftersom förutsättningen för den kristnes religiösa doms- och skuldmedvetande är just att han själv rest motstånd mot Guds inbjudan att bli upptagen i Guds »eviga liv». Althaus når fram till den mycket problematiska eskatologiska tanken på en formell evighet eller »odödlighet», som ej har till innehåll »evigt liv» i ordets religiösa betydelse (liv av den evige Gudes eget liv), utan fastmer betyder det som är därifrån uteslutet: »evig död», genom att fatta gudsförhållandet alltför statiskt, som en metafysiskt konstant relation, utan tillräckligt beaktande av den ständiga avgörelsen i det historiska liv, där Guds nåd dagligen förkastas eller förnyas till »syndernas förlåtelse, liv och salighet».

Får tanken på döden såsom total förintelse — såsom innebörden i domen — en djupare betydelse 1926, så skall detta kompenseras genom att tanken på odödligheten får en djupare motivering — ävenledes genom tanken på domen. Denna jämföras nu med »evig fördömelse».<sup>2</sup> »Das Erlöschen des Ich-Bewusstseins wäre ein Ausweg aus der grenzenlosen Tiefe der Not.»<sup>3</sup> Att den mänskliga existensen

<sup>1</sup> D. I. D. (not) <sup>1</sup> s. 29, <sup>3</sup> s. 32—33, sv. s. 43.

<sup>2</sup> <sup>3</sup> s. 29, sv. s. 39.

Införd först efter denna sats får den sedan följande, ur första upplagan övertagna och här ovan redan citerade satsen sin innebörd en nyans förskjuten: »Daher ist das Verständnis des 'ewigen Todes' als Auslöschung der Existenz des Ich ein unmöglicher Gedanke jedenfalls im Blick auf die, deren Gottesbeziehung einmal lebendig gewesen ist.» Ursprungligen (1 s. 28) införes denna tanke på tal om en kristen odödlighetsvisshet, som oberoende av frälsningserfarenheten har endast en ej närmare kvalificerad gudstro till förutsättning. Ehuru verbalt upprepad 1926, har den fått ett annat systematiskt förtecken genom det inskjutna tillägget om »evig fördömelse». Nu förutsätter den nämligen ett gudsmmedvetande, som är mera markerat kristligt kvalificerat — »als Gewissheit des Richters»; — dessa ord ha måst inskjutas i en av de mellanstående satserna från 1922 och röja även textkritiskt den teologiska åsiktsförskjutningens ofrånkomlighet.

<sup>3</sup> <sup>3</sup> s. 29, sv. s. 39. Jfr. <sup>4</sup> s. 105.

ej har något tidligt slut motiveras nu med att domens allvar är oändligt: »Das Gericht Gottes trägt in sich Unendlichkeit, Ewigkeit.»<sup>1</sup>

Även här torde ett felslut av samma genomgående typ föreligga. Att Guds dom bär i sig evighet, är ett *religiöst* kvalitetsomdöme, som inskräper det utesägligt allvarliga i att bryta mot Guds vilja. Det kan inte utan vidare utbytas mot ett *ontologiskt* omdöme med innebörden, att människans tillvaro har ändlös varaktighet.<sup>2</sup> Ett sådant »Seinsurteil» kommer nämligen i rak strid med den kronologiska bibetydelse, som verkligen hör samman med den religiösa ångesten för evighetens dom — att nådatiden tar slut, att det är ute med mig »för tid och evighet».

I fjärde upplagan 1933 har Althaus haft att taga ställning till Stanges utförliga kritik<sup>3</sup> av hans långt drivna isolering av gudsvisshet och frälsningsvisshet, av lag och evangelium, av vrede och nåd vid den dogmatiska motiveringen för odödlighetstanken. Den blir nu mera enhetligt grundad på alla moment i den kristna erfarenheten: på den allmänna »ur-uppenbarelsens» skapelsetanke och på den specifikt kristna frälsningserfarenheten av Guds vrede och nåd, alltså på både doms- och kärlekstanken.<sup>4</sup> Utgjorde odödlighetstron i sina utomkristna former förut apologetiska stödjepunkter för den specifikt kristna, blir den senare nu i stället använd som ett dialektiskt omvänt angreppsvapen mot dessa för- och utomkristna odödlighetstankar, som genom den kristna uppenbarelsen försättas i en kris och förtäras av dess domstankes renande eld. »Aber die gleiche Gewissheit des göttlichen Gerichtes, welche die allgemein-religiösen und idealistischen Unsterblichkeitsgedanken zerstört, begründet ein Wissen um kommende Lebendigkeit aus dem Tode.»<sup>5</sup>

Kan alltså nu odödlighetstron räddas blott genom att den får en kristligt dogmatisk motivering, gäller det tydligen att noga pröva håll-

<sup>1</sup> 3 s. 29, sv. s. 39, <sup>4</sup> s. 104.

<sup>2</sup> Själv synes Althaus 1933 närma sig denna insikt, eftersom han (4 s. 115) kan säga: Icke biologiskt, ej heller ontologiskt, utan blott teologiskt kunna vi tala om en personlig kontinuitet mellan detta och det nya livet — annars förgäta vi döden.

<sup>3</sup> Ende a. D. s. 123—132, 138.

<sup>4</sup> D. I. D. 4 s. 103—107. Vissa ansatser till sådan samsyn ha förut framträtt:

1 s. 34—35, <sup>3</sup> s. 33, sv. s. 44.

<sup>5</sup> 4 s. 104.

barheten av den enda grund som står kvar, sedan Althaus slopat alla stöttor för denna kristna tro i form av metafysiska och allmän-religiösa postulat. Han anser sig fortfarande i stånd att grunda tanken på odödligheten med tanken på döden. Tydligen kan detta ske endast genom ett dialektiskt omslag i tankegången, varigenom den förintande döden ställes i det nyskapande livets tjänst, men i sådana mästestycken excellera ju den hypermoderna troslärans dialektiska virtuoser. Till denna helomvändning skulle knappast domstanken ensam förslå, utan redan här måste tanken på Guds kärlek spela in i resonemanget, även om Althaus anför blott domstanken som grund för sin slutsats: »Im Wissen um Gottes 'Reden im Zorne' mit uns, also um Gottes Gericht, wissen wir um 'Unsterblichkeit'.»<sup>1</sup> Dessförinnan formuleras den avgörande tankegången på följande sätt:

»Im Tode entfallen wir uns selber und unserer Selbstmächtigkeit; aber wir entfallen nicht dem ewigen Gerichte Gottes. Im Tode ist für uns Gott und darum ein Jenseits des Todes als der Aufhebung unserer Existenz. Der Tod ist die Grenze dessen, was wir als Leben kennen; aber er ist nicht die Grenze unseres Gottesverhältnisses, sondern ein Moment desselben.»<sup>2</sup>

Ingen av dessa slutsatser torde vara riktig. Även om döden icke är slutet på domen, utan denna sträcker sig än längre, blir därmed icke döden såsom slutet på vårt liv gjord ogiltig. Även om döden icke är gränsen för vårt gudsförhållande, utan blott för vårt jordeliv, så behöver ej döden bli berövad sin realitet, därför att den ingår såsom moment i vårt totala gudsförhållande: liksom alla andra data i vårt naturliga liv blir också döden innesluten i vårt gudsförhållande, men därigenom blir dödens faktum ingalunda upphävt, även om dess bitterhet därigenom kan avvinnas en religiös mening. Därför att vi ej i »den eviga domen» undslippa Guds grepp, behöver det ej vara uteslutet, att vi i dödens dom måste definitivt och totalt släppa makten över oss själva. Endast ett språng i tankegången torde göra det skenbart möjligt för Althaus' slutsatser att undkomma dödens obeveklighet. Innebörden i den andra torde vid närmare analys kunna förtydligas så: I döden möta vi Gud, och eftersom Gud är »ein Jenseits des Todes»,

<sup>1</sup> 4 s. 106.

<sup>2</sup> 4 s. 105.

vilken i sin tur är »Aufhebung unserer Existenz», blir vid vårt möte med Gud den död, som för oss betyder existensens upphävande, själv upphävd och gjord ogiltig av Gud — eftersom Han som den Evige är upphöjd över timlig död. Här föreligger tydligen ett oförmedlat tankesprång från Guds metafysiskt bestämda tillvaro till vår metafysiska existens, ehuru just dödstankens religiösa uppgift är att markera den oöverstigliga gränsen mellan Guds väsen och vårt väsen. Teologiskt är det ej möjligt att motivera en sådan övergång utom möjligen genom tanken på Guds agape — om än klädd i metafysisk dräkt! —, och följaktligen torde redan på denna punkt av bevisföringen kärlekstanken, fattad som domstankens dialektiska omvändning, spela en förstucken roll.

När kärlekstanken omsider vid argumenteringens slutpunkt öppet åberopas, torde åter en glidning från kristet-religiös till ontologisk-metafysisk tankegång föreligga, när Althaus deducerar odödligheten ur Guds agape med orden: »Er gibt sich zum Vater und beruft uns zu Söhnen. Diese seine Liebe bedeutet unzerstörbare Gemeinschaft. Indem Gott sich mir zu 'meinem' Gotte gibt, erhebt er mich zu unzerstörbarer Lebendigkeit.»<sup>1</sup>

Teocentriskt fattad har den kristna agapetanken den trösterika religiösa innebörden, att ingenting i världen, icke ens den värsta synd kan »skilja oss från Guds kärlek i Kristus Jesus, vår Herre» (Rom. 8: 28—39), att ingenting kan förstöra den Helige Gudens vilja till gemenskap med sina bortkomna människobarn. När »unzerstörbare Gemeinschaft» sättes som liktydig med »unzerstörbare Lebendigkeit», övergår denna tanke hos Althaus omärkligt i en annan, som ej är lika entydigt teocentrisk, utan också kan få en snarast motsatt, ego-centrisk struktur: tanken kan här få den ontologiska innebörden, att min existens är oförstörbar, om icke i fysisk, så i metafysisk form. Men man överskrider gränsen för den kristna dogmatikens kompetens, om man menar sig ha rätt att av det religiösa omdömet om Guds personliga kärleksvilja, som vilar på trons visshet att vara gripen av Gud, drager metafysiska konsekvenser rörande människans möjligheter till personlig fortvaro i *ontologisk mening*.

En sådan ontologisk innebörd torde emellertid vara oskiljaktig

<sup>1</sup> 4 s. 106.



från varje teologiskt utformad odödlighetstro. *Religiöst ohållbar* i den *kristna* teologiens sammanhang blir odödlighetstron, emedan den blott genom en metafysisk-ontologisk motivering kan säkra det religiösa intresse den vill tillvarata. För andra religioner kan en sådan metafysisk bakgrund te sig såsom religiöst nödvändig, men i kristendomens trostolkning bortskymmer den de religiösa intressen, som teologien har att klart uttrycka. Infogad i den kristna trons sammanhang mister odödlighetstron fullständigt det religiösa värde, som den inom andra religionstyper kan äga. Eller också blir den där själv dominerande och utplånar då mer eller mindre fullständigt kristentrons egna religiösa värden. Grundad nedifrån, antropocentriskt, som den egentligen är, måste odödlighetstron komma att mer eller mindre bortskymma det kristna hopp, där odödligheten fattas klart teocentriskt, såsom den outgrundliga gåvan ovanefter, oberoende av all metafysisk inklädnad.

Såsom *teoretiskt ogiltig* måste odödlighetstanken, som just är odödlighetstrons teologiska utformning i metafysisk dräkt, förvisas ur den vetenskapliga teologiens sammanhang, emedan den på områden, som ej äro åtkomliga för empirisk erfarenhet, söker utfylla tomrummet med »religiösa» begrepp, som här sakna mening och kunskapsvärde. Det är just genom sådan teoretisk användning som trons religiösa utsagor få sin egentliga innebörd förvanskad till ontologisk metafysik.

Den närmare granskningen av Althaus' etappvis retirerande argument för styrkande av odödlighetstankens kristna legitimitet torde ha ådagalagt vilka oöverbärliga svårigheter det erbjuder att söka infoga odödlighetstanken i ett kristet dogmatiskt sammanhang. Men måhända erbjuder det lika stora vanskligheter att utveckla uppståndelsestrons dogmatiska konsekvenser i metodiskt och logiskt tillfredsställande form?

### III. SVÅRIGHETEN ATT TANKEMÄSSIGT UTFORMA UPPSTÄNDELSETRON.

Söker man göra allvar av den kunskapsteoretiska gränslinje, som förut antytts, kommer tydligen av principiellt metodiska skäl varje konkret och innehållsbestämd utsaga om uppståndelsens »huru» i be-

tydelse av det nya livets metafysiska existensform att falla utanför den kristna dogmatikens räckvidd. Just genom denna medvetna renodling av den religiösa innebörden i de trosutsagor, vari det kristna evighetshoppet betygar sin visshet om det nya livet, om uppståndelsens »att», torde man emellertid måhända ha utsikter att finna enklare svar på frågorna om uppståndelsens »vem» och uppståndelsens »var-till». Kring dessa spörsmål söka vi nu samla några av de väsentligaste tankesvårigheter, som äro förbundna med uppståndelsestrons utformning till ett dogmatiskt lärostycke. Det gäller, närmare preciserat, dels det antropologiska problemet om hur vi ha att tänka oss »den nya människan», som vid uppståndelsen uppväckes ur döden, dels det eskatologiska centralproblemet om den dubbla möjlighet, »evig död» och »evigt liv», som de döda uppväckas till vid den yttersta domen, och hur vi ha att tänka oss en inre förbindelse mellan dem.

#### A. UPPSTÅNDELSENS »NOVUS HOMO» SÅSOM »TOTUS HOMO».

Vad är det för ett antropologiskt subjekt, som är objekt för Guds uppväckelseunder? På frågan, vad det är för en människa, som på Guds ord väckes upp ur döden till uppståndelsens nya liv, är utifrån en bibliskt-reformatorisk grundsyn det positiva svaret givet: *Det är »anden», såsom »totus homo», som uppstår.* Genom denna religiösa totalitetsaspekt är också den negativa avgränsningen given gentemot en naturalistisk och en spiritualistisk människouppfattning: *Varken såsom kropp, den »somatiska» människan, eller såsom själ, den »psykiska» människan, kan det vara tal om att den »naturliga» människan uppstår.*

Vid Andens tilltal blir det antropologiska subjektet, »totus homo», religiöst kvalificerat, såsom antingen »ny» eller »gammal människa», genom sin avgörelse inför Guds kallelse. Därvid blir »den naturliga människan» liktydig med »den gamla människan». Vare sig hon tänkes företrädesvis såsom »köttslig» eller »själisk» människa, är »den gamla människan» i denna religiöst kvalificerade mening absolut utestängd från uppståndelseeonens nya liv. Där hör endast »den nya människan» hemma, som är Andens nya skapelse, den »pneumatiska» människan. Av den formella totalitetsaspekt, som tillhör denna

religiösa antropologi, följer omedelbart, att liksom »totus homo» hos den gamla människan omfattar både kropp och själ, så blir det fråga om både själens och »köttets» förnyelse, när »totus homo» uppstår såsom ny människa.

I nutiden synes för många det urkristna talet om »köttets uppståndelse» vittna om ett grovt naturalistiskt tänkesätt. Men det beror på att vårt tänkande är mest hemmastatt i idealismens spiritualistiskt förtunnade luft. Det är här så långt ifrån fråga om någon »naturartad» frälsningsbetraktelse, att tanken på kroppens uppväckelse tvärtom värnar ett klart »personligt» betraktelsesätt, eftersom den slår vakt om att individualiteten blir bevarad till evighetens nya liv. »Die Leiblichkeit . . . ist gerade die konkrete Ausprägung einer bestimmten Individualität.»<sup>1</sup> *Det består, om än ej obruten, en jagets kontinuitet mellan detta livet och det tillkommande.* Detta personligt tänkta samband mellan de skilda eonerna, »die Selbigkeit der 'Person'», blir fint uttryckt i Paul Althaus' ord: »Gott ruft mich auch jenseits des Todes bei meinem Namen».<sup>2</sup> Vad som vid uppståndelsen uppväckes av Gud är samma människa, som i döden totalt tillintetgjorts. Blott ur ontologisk synpunkt innebär det en olidlig motsägelse, att Gud från de döda uppväcker just den individ, som i döden gått miste om både sin kropp och sin själ.<sup>3</sup> Det är ett för vårt tänkesätt ofattbart under. Men i religiöst sammanhang får det en enkel och klar, fattbar och väsentlig mening, att både Guds dom och Guds frälsning i sitt obetingade allvar gälla identiskt samma individ i hans totalitet — »totus homo».<sup>3</sup>

*Den individuella uppståndelsens tanke är alltigenom kristocentriskt motiverad, teocentriskt orienterad och etiskt accentuerad* — ur dessa tre synpunkter vilja vi söka inskräpa dess religiösa betydelse.

1) *Den kristnes individuella hopp om uppståndelse till både själ och kropp är grundat på Kristi uppståndelses under.* »Die Hoffnung auf neue Leiblichkeit hat ihren Grund in der leiblichen Auferstehung Jesu.»<sup>4</sup> Den förklarade Kyrios är urbilden för »den nya

<sup>1</sup> Th. d. Auferst. s. 253.

<sup>2</sup> D. l. D. <sup>4</sup> s. 114—115.

<sup>3</sup> Jfr a. a. s. 107—108.

<sup>4</sup> Th. d. Auferst. s. 253. Jfr Kühneths kritik av Althaus' motivering med allmänt antropologiska översväganden, s. 224—226, och dennes försvar, D. l. D. <sup>4</sup> s. 116—117.

människan, som är skapad till likhet med Gud» (Ef. 4: 24) och som »uppstått från de döda, såsom förstlingen av de avsomnade» (1 Kor. 15: 20). I den mån den troende genom Andens verk födes på nytt till Kristuslivets fördolda härlighet och genom bättringens och syndaförlåtelsens dagliga bot-dop dödar sin gamla människa, kan också han hoppas på Guds uppväckelses under. »Såsom vi hava burit den jordiskas gestalt, så skola vi ock bära den himmelska människans gestalt.» Därför att den andre Adam ej är av jorden utan av himmelen blir också vi upptagna såsom himmelrikets barn. Därför att han såsom »en levandegörande ande» (πνεῦμα ζωοποιούν) övervunnit döden och betvingat förgängelsens och fördärvets alla makter, blir också vår ande levandegjord (πνεῦμα ζωοποιηθέν) med den förhärligade Frälsaren. (1 Kor. 15: 45—49, Rom. 8: 11.)

Endast medelbart, såsom den dystra slagskugga, som i syndens värld åtföljer det kristna salighetshoppet, torde man kunna dogmatiskt motivera det andra ledet i tanken på den »allmänna» uppståndelse, som utgör en förberedelse för den definitiva avgörelsen inför alternativet: evig fördömelse eller evig salighet? Att i förra fallet grunda uppståndelsetron på en gudstro i betydelse av slavisk fruktan för den isolerade domens Vedergällare torde knappast vara tillrådligt. Den kristna domstankens allvar betingas av nådestankens outgrundliga rikedom. Talet om förtappelsens möjlighet blir religiöst effektivt endast därigenom, att man skönjer det positiva religiösa värde, som evigt liv i kristen mening innebär. Fruktan för helvetet torde vara psykologiskt ofrånkomlig hos var och en, som i avgörelsen står inför himmelens salighet, men också endast hos den, som försport, att himmelriket är kommet hart när. Fullheten av det eviga livets härlighet är uppenbarad blott i vår Herres och Frälsares, Jesu Kristi liv och död och uppståndelse, och där torde den yttersta grunden vara att söka också för den troendes bävan inför den eviga dödens framtida möjlighet.

2) När hoppet om individuell uppståndelse grundas uteslutande på Kristi uppståndelses under, uttrycker det samtidigt tankegångens alltigenom teocentriska inriktning, som klart bringar till uttryck, att *uppståndelsen är alltigenom Guds gåva*. Människan är här helt hänvisad till Gud, och allt ligger i Hans hand. Pneumabegreppet från

bibelns tredelade antropologi har här till uppgift att negativt avvisa den mera ytliga tudelningen av människan i en förgänglig och en oförgänglig del, varigenom en rationell motivering för en metafysiskt tänkt odödlighet förefaller möjlig att uppnå. Det finnes ingenting hos »den naturliga människan», som har en naturlig företrädesrätt till odödligheten, utan uppståndelsen kommer människan till del i den mån hon ingår i Guds »nya skapelse». »Kött och blod kunna icke få Guds rike till arvedel; ej heller får förgängligheten oförgängligheten till arvedel» (1 Kor. 15: 50). Det religiöst-etiska begreppet »kött» omfattar ju enligt bibelns tänkesätt även »själen» i psykologisk mening, i den mån den tillhör den gamla eonens syndiga sammanhang. Ingen beståndsdel i den empiriskt synliga människan, vare sig till den fysiologiskt eller psykologiskt åtkomliga sidan, vare sig såsom kroppslig gestalt eller såsom andlig personlighet, har någon arvedel i Guds rike, utan dit är kallad den osynliga »novus homo», som blir till, när Guds Andes kallelse når människan och hon i tro tar emot det nya livet från Gud. Det är denna pneumatiska människa han kallar upp ur graven. Eftersom den andliga människan samtidigt är »totus homo», kan vid de dödas uppståndelse varken själ eller kropp få saknas. Eftersom »köttet» i fysiologisk mening, människonaturens kroppsliga komponent, inte kan skiljas från människans totalitet, förvänta vi »köttets uppståndelse» i denna mening. Och denna uppståndelse för »köttet» i naturlig mening har vital religiös betydelse just såsom insegel på att fördärvsmakternas herradöme, »köttet» i sedligt-religiös mening, nu är definitivt brutet (Rom. 8: 2—17). Det är härvid naturligtvis ej fråga om den materia, som under jordelivet bildade en psyko-fysisk enhet med människans själ (σῶμα ψυχικόν), utan en ande-kroppslig ny skapelse (σῶμα πνευματικόν) (1 Kor. 15: 44). »Die Geistleiblichkeit der Auferstehung bedeutet wohl die Identität des Individuell-Persönlichen, aber nicht Gleichheit oder Wiederherstellung des sarkischen Soma, sondern die Neuheit eines pneumatischen Leibes.»<sup>1</sup>

På samma gång som uppståndelsetanken betyder obehaglig diskontinuitet gentemot alla från människans sida uppstigande anspråk på oförgänglighet, den mest radikala dom över även den mest idealistiskt förädlade självfrälsningssträvans evighetslängtan och odödlighetsdröm-

<sup>1</sup> Th. d. Auferst. s. 253—254.

mar, innebär den sålunda obruten kontinuitet i sin syn på Guds ovanifrån ingripande gärning för frälsning och nyskapelse av människan. På den linjen finnes intet avbrott, utan blott en stegrad triumf för Guds kärleks suveräna vilja. Det sanna livet har begynt, när Jesu Kristi Ande tändes sin heliga kärlekslåga i människohjärtats fördoldaste rum och därmed viger också hennes kropp till ett »Andens tempel». Då äger människans ande det eviga livet, liv av Guds eget liv. Det livet kan ej dö, då både kropp och själ måste dö, då Guds dom går över »hela människan». Men har icke redan under jordelivet detta eviga liv tagit gestalt i hjärtat, då finnes alls intet, som kan uppväckas, då det eviga Fadershemmet upplåtes. Den som ej här i tiden tagit emot Guds kallelse att stå upp ur den andliga dödens syndasömn, han blir ej kallad att stå upp ur den naturliga döden till det eviga livets fulländning, utan han hemfaller efter uppväckelsen på den yttersta dagen åt den eviga döden. Jordelivet har då icke avsatt någon frukt. Av det fördolda evighetslivets oförgängliga frö har ingen grodd spirat fram, som från detta livets plantskola kan flyttas över gränsen och omplanterad i den eviga världens nya jord där taga ny gestalt och bära frukt av osedd härlighet »i evighetens sommar».

3) På samma gång den tredelade bibliska antropologiens pneumbegrepp innesluter en religiös betraktelse, som återför allt på Guds Andes aktivitet, är det emellertid icke desto mindre ägnat att på det kraftigaste inskräpa *människans etiska ansvar*, som ej får lämna något o gjort i sitt farande efter att fånga det eviga livet. Icke ett uns av människans verk och vila under hennes jordelivs flyende minuter är i detta sammanhang likgiltigt. Ty allt faller under totalitetsaspekten: helt »kött» eller helt »ande»! *Den troende vet, att ingenting får falla utanför gudsförhållandet, om icke »hela människan» skall falla ur det.* När Guds heliga kärleksvilja i den själviska livsviljans ställe har trätt in som den enhetliga livslagen, den nyskapande livsprincipen, får ingenting undandragas dess regemente, om människan vill stå kvar i nådens hägn. Minsta lilla halvmedvetna känslöimpuls eller tanke eller viljeansats är väsentlig, ty i varje livsmoment sättes troheten mot den Helige Andes kallelse på prov. Den som ej står fast i trons fulla tillförsikt och lydnad för Gud, är hemfallen åt otro, vantro och förtvivlan, slav under syndens, lagens, dödens och djävulens tyranni. Det

finnes ingen detalj i livet, som ej faller på ena eller andra sidan om Guds absoluta gräns, som går tvärs igenom hela vårt liv, gränsen mellan »ny» och »gammal människa». Det är ingen för oss själva psykologiskt fixerbar gräns, men det beror på var denna osynliga gräns i ögonblickets avgörelse är förlagd, ifall »totus homo» är »justus» eller »peccator», ifall vi stå kvar under Guds trygga regemente eller stängt oss ute från det eviga livets värld.

#### B. UPPSTÅNDELSENS ALTERNATIV: »EVIGT LIV» ELLER »EVIG DÖD».

Uppståndelsen ställer enligt kristen tro de från döden uppväckta människorna inför det alternativ, varom yttersta domen fäller det slutgiltiga utslaget: evigt liv eller evig död?

Båda dessa tankar ha avsevärda teologiska vanskligheter att kämpa med, ytterst bottnande i det eskatologiska tänkandets filosofiska formalproblem: vi kunna ej tänka samma evighet och tid till en motsägelsefri bild av det tillkommande liv, vars form är oss okänd.

1) Tanken på den eviga döden utgör ett typiskt exempel på ett äkta religiöst begrepp, som är logiskt orealiserbart för tanken, men för tron uttrycker en enkel och klar religiös mening. Den tyska termen »ewiges Sterben» anger drastiskt, att här två oförenliga tankar äro förknippade: tanken på livets definitiva upphörande och tanken på något oupphörligt fortgående. Oförenligheten ökas i samma mån det kvantitativa, »naiva» evighetsbegreppet (fortvaro för evigt) åter kommer till heders inom den nutida teologien i oskiljaktig förbindelse med det kvalitativa, »religiösa» evighetsbegreppet (delaktighet av gudomligt liv). Men den orealiserbara föreställningen om »evig död» är en paradox endast i betydelse av logisk motsägelse; som religiös symbol är den klart meningsfylld och outtömligt innebördsriktad. Den ger expressivt uttryck åt det förfärliga perspektivet att för alltid vara definitivt utestängd från det eviga liv i Gud, som ensamt står kvar, när jordelivet är förbi, och som ensamt, redan under jordelivet, är i trons ögon värt att kallas liv.

Den teoretiska svårigheten uppkommer, när man söker för sin tanke utforma konkreta föreställningsbilder av hur detta »evinnerliga döende» skall vara beskaffat. Men detta konkretiseringsbehov svarar

knappast mot något primärt religiöst intresse, utan är ett uttryck för den spekulativa förvetenhetens metafysiska intresse. Dilemmat beror på att man till en föreställning om en enhetlig livsform söker förbinda två tankar, som höra hemma på helt olika plan: tanken på en naturlig livsform, som betyder negation av den timliga dödens faktum, alltså naturlig »odödlighet» i metafysisk mening, och tanken på ett religiöst tillstånd, som innebär negation av »det eviga livets» gåva, alltså avsaknaden av »gudsgemenskap» i religiös mening. Genom att en metafysisk odödlighetstanke blandas med in i det religiösa trostänkandets existentiella sammanhang kommer detta att te sig en smula löjligt, när man söker föreställa sig en fortsatt tillvaro efter detta livets slut i döden, vilken endast kan beskrivas som ett oavbrutet döende, som ej någonsin tar slut. Men tänkt på den rent religiösa linjen blir det egentligen ingenting meningslöst i tanken på en uppväckelse från den naturliga dödens »livsform», som samtidigt betyder en uteslutenhet från det eviga livets livsform. Ur praktisk synpunkt är det tvärtom nyttigt att på allvar överväga och räkna med denna paradoxala »livs-»form.

2) Lika teoretiskt orealiserbar är emellertid i princip också det eviga livets tanke, som i lika eminent grad är en praktiskt orienterad trostanke. Änskönt vi redan nu känna »det eviga livet» i den mån vi i tron »känna» Gud och den Han sänt (Joh. 17: 3), känna vi ingenting om livet efter döden, även om vi i tron ha tröst av vissheten att alltid få vara »hos Herren» (1 Tess. 4: 17, Fil. 1: 23). Om det eviga livet i eskatologiskt sammanhang betyder ett uppväckande ur den naturliga dödens välde och ett införlivande i det eviga livets välde, så är visserligen huvudpremisen, »evigt liv», redan nu uppenbar för oss, men därför att döden bryter sönder alla empiriska underpremissor, som tillhöra jordelivets begränsning, blir en giltig slutsats ändock icke teoretiskt möjlig. Men just detta logiskt-spekulativa fiasko är ur praktiskt-existentiell synpunkt allt annat än religiöst betydelselöst. Vore vi i stånd att tolka det kristna evighetshoppet i teoretiskt oklanderliga tankeräckor och adekvata begrepp, då vore redan här tron förbytt i åskådning och berövad sin karaktär av vågsam livsavgörelse. Själva gränserna för vår kunskapsförmåga tjäna här att inskräpa nåda-



tidens religiösa allvar, att vårt liv här har avgörande vikt för våra livsmöjligheter i en okänd evighet.

Ur både praktisk och teoretisk synpunkt torde det därför vara en ganska tvivelaktig vinning, när Althaus av »evighetens formproblem» drar den något förhastade slutsatsen, att »antinomien blir formen för våra evighetsutsagor» i dogmatiken.<sup>1</sup> Eftersom evigheten är »das Jenseits unserer Zeitlichkeit», måste den också vara »das Jenseits des Gegensatzes von Werden und Sein», som kännetecknar tidlighetens form. Därför kan man uttrycka evighetens liv blott genom att man både tillerkänner och fränkänner det det timliga livets predikat, i det man på en gång för evighetens värld bejakar och förnekar vardandets värld. »Das ewige Leben muss, in unserer von der Zeitanschauung beherrschten Begriffen beschrieben, Nicht-mehr-werden und Werden, Ruhe und Tat in einem sein».<sup>1</sup>

Althaus söker här undgå evighetens interpretation med det livlösa metafysiska tidlöshetsbegreppet genom att i antinomiens form fasthålla tidslivets föränderlighet även för den nya eonen. Det kan dock ifrågasättas, om ej fortfarande en metafysisk motsättning spelat alltför stor roll vid denna upplägning av det eviga livets problem. Genom att dialektiskt på en gång bejaka och förneka motsatsen mellan verk och vila i vardandets värld får evighetens värld intet kvalitativt religiöst innehåll. Och heller intet som helst fattbart innehåll. Kunskapsvärdet av en sådan antinomimetod är ju lika med noll. Ty genom att dels ponera och dels negera en sak kan man ju ingenting positivt nytt få sagt. Ärligare och nyktrare än denna dialektiska lek med begrepp på ett område, där de ej äga tillämplighet, torde det vara, att helt avkoppla den dogmatiska reflexionen från detta fält, som bör vara den fromma fantasien och aningen förbehållet. Hellre än att på antinomimetodens vis söka skenbart rikta vår tankevärld med i själva verket intetsägande utsagor om det outsägliga bör det dogmatiska tänkandet inrikta sig på att söka med religiös realism fastställa vad det paradoxala samspelet mellan död och liv redan i trons nuvarande erfarenhet kan ha att säga oss om deras förbindelse i eskatologiskt sammanhang.

<sup>1</sup> D. I. D. <sup>1</sup> s. 130—131, <sup>3</sup> s. 246, sv. s. 305—306, <sup>4</sup> s. 319—320.

## C. UPPSTÅNDELSENS TEOLOGISKA UTFORMANDE.

Den närmare utformningen av uppståndelsetron kan i instruktiv kontrastbelysning studeras hos nutidens stridande eskatologiska auktoriteter, Althaus och Stange.

1) Det är styrkan i Paul Althaus' teori, att han klart får fram den bibliska tanken, att alla människor skola uppstå till liv efter döden, både de onda och de goda, och att det först därefter slutgiltigt avgöres, om det är evigt liv eller evig död de ha att emotse.<sup>1</sup> Hos Stange urgeras däremot så starkt tanken, att vad som på yttersta dagen uppväcks är det eviga livet i tron, att tanken på en uppståndelse också för de onda måste bortfalla.

Om uppståndelsens dubbla bibliska alternativ icke kan få så förenklas, att man talar om uppståndelse blott för de troende, torde det dock vara en överdrift, när Althaus talar om dubbla uppståndelser, »zwei verschiedene Auferstehungs-Gedanken», i det han skarpt skiljer mellan de dödas allmänna uppväckelse till en sedligt-religiöst sett indifferent »Lebendigkeit» och de kristtrognas uppståndelse till delaktighet i den uppståndne Kristus' eviga liv.<sup>2</sup> Althaus finner här en utomordentligt pinsam teoretisk svårighet, men den torde till stor del bero på skev konstruktion av problemläget. Althaus måste visserligen medge, att den allmänna uppståndelsen såsom blott den nödvändiga förutsättningen för yttersta domen ej kan hava någon egentlig teologisk betydelse.<sup>3</sup> Men han förleades dock av sin förkärlek för antinomien att tillskriva den en religiös betydelse, såsom motvikt mot den fulländade saligheten. Mot denna torde dock endast den slutgiltiga fördömsen rätteligen kunna svara. För att i en välavvägd antinomi kunna spela ut de båda uppståndelseakterna mot varandra låter Althus uppståndelsen till frälsningens salighet svara mot kristenlivet såsom frälsningsvisshet, uppståndelsen till domens avgörelse svara mot kristenlivet såsom »fruktan och bävan».<sup>3</sup> När Althaus vill återföra den allmänna uppståndelsen till domen närmast på Guds allmänna skapareverk, men blott uppståndelsen till det eviga livet på Kristi Helige Andes verk, betyder detta likaledes ett överdrivet betonande av den

<sup>1</sup> Jfr bl. a. Matt. 25: 51—46, Joh. 5: 29, 2. Kor. 2: 15—16.

<sup>2</sup> D. l. D. 4 s. 110—112.

<sup>3</sup> 4 s. 112.

allmänna uppståndelsens självständighet gentemot det specifikt kristna salighetshoppet och en överdriven isolering av skapelsegärningen i förhållande till frälsningsverket.<sup>1</sup>

Enklare och klarare torde det vara att utan dylika vittgående konstruktioner tänka de skilda akterna i en kronologiskt fortlöpande serie: död, uppståndelse, dom och domens dubbla verkställighet i evig död och evigt liv. Om man så vill, torde man med termen »uppväckelse» bättre än med »allmän uppståndelse» kunna särskilt utmärka den förberedande akt av »neutrale Wiederbelebung», som är »blosse Voraussetzung für Heil und Undheil».<sup>1</sup> »Uppståndelse» torde enligt gängse språkbruk i mera allmän bemärkelse kunna omfatta allt, som ligger bortom döden, men torde snarare böra inskränkas till att i trängre, mera genuint kristen mening syfta särskilt på den troendes »Auferstehung zum Heil».

2) Styrkan i Carl Stanges behandling av problemet är den bestämda religiösa kvalitetsprägel och den organiska inre förbindelse han sökt ge de eskatologiska begreppen »evig död» och »evigt liv» genom en fast systematisk kombination med de soteriologiska begreppen »lag» och »evangelium». Hos Althaus synes en mera kvantitativt och metafysiskt fattad tanke på »oförstörbarhet» alltjämt efterverka, även om han vid sin bestämning av kroppen »evig död» och »evigt liv» drar förbindelselinjen från det eviga gudsherraväldets närvaro redan här såsom »Gericht und Heil».<sup>2</sup>

Det är i anslutning till Luthers utläggning av psaltarens 90:de psalm 1534 Stange utvecklar sin systematiska kombination: »Der Tod gehört zum Gesetz und das Leben zum Evangelium».<sup>3</sup> Lagen lär oss att i det liv vi leva i världen se den andliga döden: »media vita in morte sumus». Lagen är uttryck för Guds avsky för synden, för Guds vrede, d. v. s. »mors aeterna».<sup>4</sup> Men just denna genom lagen verkade insikt, att vi äro i syndens och dödens våld, är ett medel att bringa oss in under nådens och livets välde. Först när vi dö från oss själva, kunna vi begynna leva i Gud, och så vändes ordet från lag till evan-

<sup>1</sup> 4 s. III.

<sup>2</sup> 4 s. 28—29. Jfr <sup>4</sup> s. 183, 307, 313.

<sup>3</sup> Ende a. D. s. 85.

<sup>4</sup> s. 84.

gelium: »media morte in vita sumus».<sup>1</sup> Så förvandlas tanken på den eviga döden lika väl som lagen för den troendes blick från att te sig såsom uttryck för Guds förintande Vrede till att vara uttryck för Guds förnyande Kärlek. »So stellt sich der Zorn Gottes als Ausdruck seiner uns suchenden Liebe und Gnade dar. Und so wird auch die Vorstellung vom ewigen Tode zu einem Mittel des das Leben schaffenden Gottes.»<sup>2</sup> Skarpast framträder den kvalitativa motsatsen mellan det nyskapade eviga livet och det naturliga jordiska livet, när Luther bestämmer »vita aeterna» såsom motsatsen till »caro», det »köttsliga» livet.<sup>3</sup> Det står helt under fördärvsmakternas välde — syndens, dödens och djävulens, såsom Stange närmare utvecklat i en uppsats från 1932.<sup>4</sup> »Man kann nämlich beide, die Sünde und den Tod, unter einen gemeinsamen Begriff stellen, das ist der Begriff der Gottesferne. Die Sünde ist die vom Menschen gewollte Gottesferne, und der Tod ist die von Gott bestätigte Gottesferne.»<sup>5</sup> »Unter der Herrschaft des Teufels versteht Luther den Zusammenhang von Sünde und Tod.»<sup>6</sup>

För den fasta förknippningen av begreppen »död och liv» med motsatsparet »synd och nåd», resp. »lag och evangelium», »Vrede och Kärlek» hos Gud, torde man kunna få de bästa bibliska stöd i Nya Testamentet, framför allt hos Paulus: »Den lön, som synden giver är döden, men den gåva som Gud av nåd giver är evigt liv i Kristus Jesus, vår Herre.» »Ty såsom synden hade utövat sitt välde i och genom döden, så skulle ock nåden genom rättfärdighet utöva sitt välde till evigt liv, och det genom Jesu Kristus, vår Herre.»<sup>7</sup>

Söka vi vidare utforma konsekvenserna av den uppvisade dualismen mellan å ena sidan fördärvsmakternas sammanhang och å andra sidan frälsningsgärningens sammanhang, gäller frågan väl närmast vilket samband, som kan anses bestå mellan den dom över och död från synden, som den troende erfar inför Kristi kors i den dagliga boten, i dödens stund och på den yttersta dagen.

<sup>1</sup> Ende a. D. s. 85.

<sup>2</sup> s. 95.

<sup>3</sup> s. 87.

<sup>4</sup> Luthers Gedanken über Tod, Gericht und ewiges Leben (Z. syst. Th. X, 1932—33, s. 490—513).

<sup>5</sup> a. a. s. 497.

<sup>6</sup> s. 499.

<sup>7</sup> Rom. 6: 23, 5: 21. Jfr 1. Kor. 15: 56, Rom. 7: 4—13, 5: 12—21.

Den försoning, som vanns på Kristi kors, betyder den fullständiga segern över fördärvmakterna: synden är försonad, döden uppslukad, djävulen störtad, lagen övervunnen och Vreden blickad.

Denne Kristi försoningsgärning tillägnas av den kristne under jordelivet i allt högre grad genom hans »död» från synden genom den dagliga boten och hans »uppståndelse» till liv och salighet genom den dagliga syndaförlåtelsen. I denna dagligt förnyade avgörelse avgör han sig såsom »naturlig människa» för döden, i det han som »andlig människa» avgör sig för Guds rike. Just genom att välja korset, som betyder döden för den naturliga människan, undgår han »den andra döden». Från den naturliga döden blir han såsom somatisk och psykisk människa inte befriad, men han är dock frälst från det som är »dödens udd», när han såsom pneumatisk människa undgår den andliga och eviga döden. När Gud fört Jesus på korset in i döden, har han genom döden banat en väg till livet. Denna väg blir de kristnas livsväg, i den mån de »icke mer leva för sig själva, utan för honom, som har dött och uppstått för dem».<sup>1</sup>

Helt tillägnad kan frälsningens gåva bli först vid den yttersta domen, då de troende genom döden bli helt frigjorda från detta livets syndiga sammanhang och helt införlivade med det eviga livets saliga sammanhang. I ljuset från korset och uppståndelsen ter sig också den naturliga döden, utan att dess oundviklighet och bitterhet förnekas eller förskönas, såsom en genomgång till det eviga liv, som är målet för Guds frälsningsgärning. Därför att den naturliga döden vid Jesu kors blivit oupplösligt förknippad med domen över synden och segern över djävulen, vågar tron också vid Kristi parusi, då synd och värld bli helt förintade, förvänta att se dödens makt helt ställd i uppståndelsens och livets tjänst. »Vom Kreuz Christi her löst der Tod das Rätsel des menschlichen Lebens, — aber der Gekreuzigte ist zugleich der Richter der Welt, — und in seinem Sterben wird das ewige Leben Gottes offenbar. So sind im Kreuze Christi Tod, Gericht und ewiges Leben zur Einheit verbunden.»<sup>2</sup>

På åtskilliga punkter kvarstå väsentliga tankesvårigheter vid uppståndelsestrons teologiska utgestaltning, som ej här kunna dryftas. Till

<sup>1</sup> 2 Kor. 5: 15.

<sup>2</sup> C. Stange (Z. syst. Th. X, 1932—33) s. 491.

sist blott ett ord om de praktiska konsekvenserna av denna tro för värdesättning av jordelivets religiösa avgörelsemöjligheter.

Att uppståndelsetron tar döden på allvar, visar sig alltså däri, att den förbehållslöst accepterar den naturliga dödens faktum och ger det en centralt religiös betydelse genom att infoga det i gudsförhållandet. Genom denna religiösa tydning blir dödens tema för den troende liktydigt med en radikal dom över synden, vilken dom dock ytterst står i frälsningens tjänst. Men just därför att döden så blir en väg till uppståndelsens liv, blir dess allvar såsom detta livets yttersta gräns icke bortförklarad, utan tvärtom än mer eftertryckligt inskräppt. *Om döden betyder den totala domen över allt naturligt människoliv, om endast uppståndelsens under kan ge människan den nya skapelsens fulländade liv, då kommer nådatiden före döden att få stegrad vikt för människans eviga öde.* Där bakom står den eviga döden öppen — för den, som hemfallit till den andliga döden före den naturliga.

Med odödlighetstron följer nästan genomgående läran om ett mellanstillstånd efter döden, varigenom vikten av avgörelse under den begränsade nådatiden före den lekamliga döden ovillkorligen måste bagatelliseras. För den genomtänkta uppståndelsetron finnes däremot ingenting mellan döden och uppståndelsen, inga nya avgörelse- eller utvecklings- eller luttringsmöjligheter, utan människan uppväcks ur döden för att direkt ställas inför den definitiva domen. Den människa, som av Guds nåd erbjudes möjligheten att mottaga hans frälsning, blir i döden restlöst utplånad och kan alltså sedan icke mottaga något. Sålunda är uppståndelsetron ägnad att i motsats till odödlighetstanken ge en starkt accentuerad intensitet åt den tanke på den evighetsviktiga nådatidens konkreta begränsning, vars hävdande är det viktigaste praktiskt religiösa intresse, som den teologiska eskatologien har att tillvarata.

# DEN AUKTORISERADE KATEKESÖVERSÄTTNINGEN

## EN GRANSKNING

AV LEKTOR JOHANNES LJUNGHOFF, KALMAR

Reformationsjubelåret 1917 framlade den s. k. katekesnämnden enligt Kungl. Maj:ts uppdrag ett förslag till reviderad översättning av Luthers lilla katekes, vilket efter en mångfald bearbetningar av myndigheter och enskilda sakkunniga samt efter att två gånger ha passerat kyrkomötet och Kungl. Maj:t slutligen, efter ännu en överarbetning, antogs av kyrkomötet 1929 till fyrahundraårsminnet av katekesens utgivande. Denna katekesöversättning fastställdes följande år av Kungl. Maj:t till bruk i kyrka och skola.

Det kunde under sådana förhållanden synas minst sagt opåkallat att redan nu åter börja en diskussion om de frågor, som 1929 års kyrkomöte väl trodde sig ha avgjort åtminstone för en mansålder framåt. Men — så kan man till en början fråga — trodde de entusiastiska talarna vid sistnämnda kyrkomöte verkligen själva, att de nu nått ett definitivt resultat? Under förhandlingarna fingo de ständigt nya idéer och uppslag. »Det går så lätt att ändra mening i en sådan sak, och jag tycker nu inte riktigt detsamma som för en halvtimme eller tjugo minuter sedan», förklarade en av dem öppen- hjärtigt. Vem borgar då för att inte frågorna kommit igen både hos denne och andra kanske bara en halvtimme eller tjugo minuter efter beslutets fattande? Säkert är att de oupphörligt *måste* komma igen, så länge det finns människor, som — för att tala med en annan kyrkomötesledamot — »kommit inom trollkretsen av Luthers lilla katekes» och så länge det för dem finns nya idéer att få och nya upptäckter att göra.

Detta sistnämnda är det andra, som talar för en fortsättning av diskussionen. Lutherforskningen står inte stilla. Det gäller också om

den lutherforskning, som specialiserat sig på Luthers lilla katekes. Bland vetenskapliga arbeten, som 1929 års kyrkomöte inte kunnat ta hänsyn till och dra nytta av, må här i första rummet erinras om Göttingerteologen Johannes Meyers »Historischer Kommentar zu Luthers Kleinem Katechismus» (Gütersloh 1929). Vid sidan av detta standardverk på katekesforskningens område förtjänar emellertid också att nämnas den kände Marburgerteologen Karl Bornhäusers mera populärt hållna »Der Ursinn des Kleinen Katechismus Dr. Martin Luthers» (Gütersloh 1933), i år utgiven på Diakonistyrelsens förlag i en något förkortad översättning av Carl Sandegren. Bornhäusers bok synes utomordentligt väl skickad till att i vida kretsar ge den rätta inställningen till och uppskattningen av Luthers lilla katekes. Den är också rik på intressanta synpunkter och uppslag, men då den saknar den vetenskapliga apparat, som kännetecknar Meyers stora verk, är det förklarligt om man icke alltid känner sig övertygad. Hos Meyer finner man däremot både textkritiskt och teologiskt-exegetiskt en grundplöjning, som på flera punkter bragt nya fakta i dagen och därmed möjliggjort en mera texttrogen översättning av Luthers lilla katekes än dem, som hittills sett dagen i vårt land, 1929 års översättning inte undantagen.

I en uppsats under strecket i Svenska Dagbladet (<sup>o</sup>/<sub>5</sub> 35) har jag förut bedömt den auktoriserade katekesöversättningen från skolans synpunkt dels med hänsyn till översättningens återgivande av textorden och överskrifterna, dels med hänsyn till dess fullständighet eller rättare sagt brist på fullständighet. Resultatet av denna granskning blev, att den auktoriserade katekesöversättningen i nämnda hänseenden *icke* motsvarar den föreskrift i undervisningsplanerna för läroverken och folkskolorna, vilken stadgar att Luthers lilla katekes där skall läsas och studeras som en kyrkohistorisk urkund. Och detta fastän översättningen samtidigt är *påbjuden* till användning inte bara i kyrkan utan också i skolan. Sannolikt en ren blunder av lagstiftarna.

Avsikten med föreliggande uppsats är rent exegetisk: att granska översättningen av Luthers förklaringar från texttrohetens synpunkt, man må sedan tillmäta texttroheten vilken betydelse man vill i detta sammanhang. Betydelselös eller utan praktisk aktualitet får en sådan granskning under inga förhållanden anses vara i en evangelisk-luthersk



kyrka, som räknar Luthers lilla katekes som en av sina bekännelse-skrifter och använder den som lärobok vid undervisningen av sina konfirmander. Att respektera en nyligen auktoriserad översättning av katekesen till den grad, att man inte vill ingå på en offentlig granskning av densamma, är att visa större respekt för översättaren än för Luther själv. Och en sådan respekt torde åtminstone den översättare, det här närmast gäller, energiskt betacka sig för.

Av översättningsfrågorna äro de, som röra *tredje artikeln, andra bönen* och *sjätte bönen*, inte bara de mest omdebatterade utan också de otvivelaktigt mest betydelsefulla. Men särskilt för den, som har att undervisa i katekesen, torde också de andra översättningsfrågorna vara av ett visst intresse. De mindre viktiga komma här, efter ordningsföljden i katekesen, först. Argumenteringen bygger i huvudsak på det av Meyer förebragta materialet men begränsar sig inte utslutande till detta. Mest självständig är den vid behandlingen av förklaringen till andra bönen.

I förklaringen till *andra budet* torde verbet »schworen» inte i substantivisk form böra översättas med »svordom» i betydelsen av lättsinniga bedyranden. Placerat som det står mitt emellan »fluchen» (förbanna) och »zeubern» (trolla) torde det snarast böra uppfattas som synonym till »fluchen» och därför i substantivisk form översättas med »besvärjelser». (Jmf. »Sie schworen dem Kaiser eine Krankheit an den Hals».) Förklaringen skulle följaktligen komma att lyda: »Vi skola frukta och älska Gud, så att vi icke bruka hans namn till onda önskningar, besvärjelser, vidskepelse, lögn och bedrägeri, utan åkalla det i all nöd, bedja, tacka och lova».

I förklaringen till *fjärde budet* bör uttrycket »hålla i vördnad» (ynn ehren halten) uppfattas som en förtydligande omskrivning av ordet »hedra» (ehren) i själva budet. Det är nämligen, menar Luther, i fjärde budet inte fråga om att *ge* föräldrarna en heder, som de inte förut äga i sig själva som en gåva av Gud. Vad det gäller är bara att för egen del erkänna och *ge uttryck* åt den heder, som föräldrarna äga i sig själva genom det ämbete, de fått av Gud. Tankegången företer en slående parallell till förklaringen av första bönen: »Guds namn är i sig självt heligt, men vi bedja i denna bön, att det även må hållas heligt hos oss» (das er bey uns auch heilig werde).

De följande uttrycken i förklaringen till fjärde budet böra uppfattas som en analys av vad som ligger i uttrycket »hålla i vördnad» (ynn ehren halten). Därmed menas »yhn dienen, gehorchen, lieb und werd haben». Sistnämnda uttryck (werd haben), vilket i svenska katekesöversättningar sen gammalt återgivits med det sannolikt från stora katekesen lånade uttrycket »hava för ögonen» torde närmast efter orden och i sammanhanget böra återges med »se upp till». Det är nämligen i det fullständiga uttrycket »lieb und werd haben» inte så mycket fråga om den naturliga kärleken till föräldrarna eller om en tacksam uppskattning av deras välgärningar utan fastmer om ett riktigt behjärtande av deras höga ställning såsom i viss mening Guds ställföreträdare. Motsvarande uttryck i Luthers katekespredikningar från december 1528 är: »i hjärtat hålla dem högt» (in corde hoch von yhnen halten). Uttrycken »dienen» och »gehorschen» angiva i sammanhanget vördnadens yttersida (opus externum), »lieb und werd haben» dess innersida (opus internum), och uttrycken äro som ofta hos Luther ordnade i en viss stegring, så att det starkaste uttrycket kommer sist.

Den auktoriserade översättningen av fjärde budet är utan tvivel förträfflig i och för sig. Men kanske den ursprungliga meningen ändå skulle komma fram bättre, om man översatte så här: »Vi skola frukta och älska Gud, så att vi icke förakta eller förtörna våra föräldrar och herrar utan hålla dem i vördnad: tjäna dem, lyda dem, sätta dem högt och se upp till dem».

I förklaringen till *sjätte budet* är att märka, att »var och en» (ein yglicher) stilistiskt hör på det närmaste samman med det föregående »vi» och sålunda betyder: »var och en av oss». Uttrycken »älska och ära» tyda enligt Luthers språkbruk på att han med »gemahl» menar inte bara hustrun utan också mannen, det vill m. a. o. säga, att han ser budet inte bara från mannens synpunkt (jmf. förklaringen till första artikeln: »hustru och barn») utan också från hustruns. I de för tolkningen av såväl stora som lilla katekesen synnerligen viktiga katekespredikningarna från december 1528 lyder motsvarande uttryck så: »dein weib lieb haben und deinen mann ehren». Hade Luther i lilla katekesens förklaring till sjätte budet närmast blott tänkt på mannens skyldigheter gentemot hustrun, hade

han väl också hellre liksom i förklaringen till första artikeln använt ordet »weib» i stället för nu »gemahl».

Frågan är tämligen likgiltig. Men håller man strängt på texttroheten, skulle förklaringen till sjätte budet kanske kunna översättas så: »Vi skola frukta och älska Gud, så att vi föra ett rent och tuktigt leverne både med ord och gärningar och i det gifta ståndet älska och ära var och en sin hustru eller man».

I förklaringen till *åttonde budet* äro uttrycken »beljuga» och »förråda» (beliegen, verraten) till sin betydelse fullt klara. Det följande ordet »baktala» (afterreden) anger i sammanhanget något för beljugandet och förrådandet särskilt karakteristiskt, nämligen att det brukar ske bakom ryggen på den, som det är fråga om. Uttrycket »illa berykta» (bösen leumund [= Leute Mund] machen) anger resultatet av ett sådant lömskt beljugande och förrådande, nämligen att nästan får dåligt rykte. Uttrycket »illa berykta vår nästa» är inte tillräckligt enkelt och lättförståeligt för barn. Bättre vore att säga »beröva vår nästa hans goda namn och rykte».

Grundtextens ord »entschuldigen» kan betyda mer än blott och bart »urskulda» i betydelsen av ursäkt. I sistnämnda ord ligger nämligen uttryckt, att skulden inte kan helt och hållet avlyftas. Ordet »entschuldigen» innesluter emellertid ursprungligen också denna möjlighet. Det torde därför riktigast böra översättas med »försvara».

Uttrycket »tänka väl» har ingen motsvarighet i de äldsta katekestexterna. De enda textvittnen, det kan åberopa sig på, nämligen de båda äldsta latinska översättningarna, äro textkritiskt mindre tillförlitliga. Realkritiskt passar uttrycket inte heller samman med den uppfattning, Luther vid tiden för avfattandet av sin lilla katekes hade om buden såsom skyddsbud för nästans »person, hustru, gods, ära och rätt». Liksom den auktoriserade katekesöversättningen i förklaringen till sjätte budet strukit ordet »tankar» och sålunda i stället för »tankar, ord och gärningar» nöjt sig med »ord och gärningar», så borde den också i förklaringen till åttonde budet ha strukit »tänka väl». Sinnelagets grundläggande betydelse är ändå, såsom huvudtalaren i katekesfrågan vid 1929 års kyrkomöte mycket riktigt framhöll i debatten om sjätte budet, vid början av varje förklaring klart

och tydligt angiven med orden »vi skola frukta och älska Gud, så att...»

Översättningen »tyda allt till det bästa» täcker inte riktigt grundtextens »alles zum besten keren». Luther menar inte, att man skall göra svart till vitt eller sudda över det som verkligen är orätt. Men han vill, att man skall försöka »ställa allt till rätta på bästa sätt» för nästan, när han genom eget eller andras förvällande råkat i en svår situation.

Den positiva delen av förklaringen motsvarar fullkomligt den negativa. I stället för att beljuga vår nästa skola vi försvara honom mot oberättigade och obestyrkta anklagelser; i stället för att förråda honom skola vi tala väl om honom och hellre framhålla hans goda sidor än hans dåliga; in summa: i stället för att beröva vår nästa hans goda namn och rykte böra vi värna det, så långt sig göra låter, och även om han verkligen skulle ha gjort något orätt hellre hjälpa än stjälpa (»alles zum besten keren»). Jmf. Matt. 18: 15.

Att man är skyldig att för överheten anmäla ett verkligt brott, är för Luther en självklar sak, som han inte ansett sig behöva särskilt framhålla i detta sammanhang.

Förklaringen till åttonde budet skulle alltså komma att lyda: »Vi skola frukta och älska Gud, så att vi icke beröva vår nästa hans goda namn och rykte genom att beljuga och förråda honom, i smyg bakom hans rygg, utan i stället försvara honom, tala väl om honom och ställa allt till rätta för honom på bästa sätt».

I förklaringen till *tionde budet* är ordet »abspannen» en felaktig, missuppfattad form i stället för »abspanen» (= högtyskans »abspenen», besläktat med vårt »spene» och »motspänstig»). Språkvetenskapen upplyser, att »spanen» ursprungligen brukats om modern, som med modersbrösten lockar sitt dibarn till sig, men att det sedan fått den mera allmänna betydelse »locka», som det hade på Luthers tid. Liksom ordet »motspänstig» ursprungligen betecknat ett barn, som inte vill ta modersbrösten, men sedan fått den nu brukliga, mera allmänna betydelsen »motvillig». Katekesens »abspannen» är alltså liktydigt med »ablocken» eller på svenska »frånlocka».

Det följande uttrycket »abdringen» är starkare och betecknar när-

mast ett enträget övertalande »med goda ord». Resultatet angives med uttrycket »abwendig machen».

I slutorden »bliva kvar och troget göra vad deras plikt fordrar» har ordet »troget» ingen motsvarighet i grundtexten och är tolkning, inte översättning. Det mest sannolika är att uttrycket »göra vad deras plikt fordrar» inte sakligt går utöver vad som ligger i det föregående uttrycket »bliva kvar» utan blott betecknar detta som en plikt.

Förklaringen till tionde budet skulle alltså komma att lyda ungefär så: »Vi skola frukta och älska Gud, så att vi icke locka eller draga ifrån vår nästa hans hustru eller tjänstefolk utan i stället uppmana dem att bliva kvar och handla som deras plikt bjuder».

I förklaringen till *första artikeln* i trosbekännelsen har den nya översättningen i anslutning till föregående svenska översättningar gjort vissa uteslutningar, tydligen i syfte att göra innehållet så allmängiltigt som möjligt och på samma gång formen så lättflytande och lättlärd som möjligt. Men därigenom har meningen med Luthers förklaring blivit fördunklad. Ty vad Luther i sin förklaring åsyftat, har inte varit att ge en allmängiltig lära om Guds försyn utan blott att med ett konkret exempel, en välbärgad sachsisk bonde i kretsen av de sina, erinra oss om allt vad vi, var och en för sig, ha Gud att tacka för, om vi bara vilja riktigt tänka efter. De flesta svårigheter, man velat finna i Luthers förklaring till första artikeln, hänga samman med att man inte förstått denna dess grundkaraktär av förebildlig personlig bekännelse utan i stället gjort den till en allmängiltig lära. Och till denna feluppfattning ha de i ett förhastat pedagogiskt nit företagna uteslutningarna i Luthers text kanske bidragit allra mest.

Nu är visserligen rent stilistiskt Luthers förklaring till första artikeln en smula tillkrånglad och otymplig. Och det är därför fullt legitimt, att man söker förenkla den. Luther själv skulle inte ha haft något däremot. Men texten bör då inte utges som Luthers utan som en bearbetning. Och framför allt bör det under alla förhållanden göras klart på något sätt, att det här är fråga om en individuell bekännelse, som inte utan vidare får generaliseras. I Luthers text är detta tydligt inte bara genom överskriften över huvudstycket i sin helhet utan också genom själva ordvalet i förklaringen. T. ex. genom

de i vår nuvarande översättning utelämnade orden »gård, hustru och barn, åker och boskap».

Sin förklaring till första artikeln synes Luther ha disponerat med en viss parallellism mellan skapelsen och försynen, *båda* framställda först som något förflutet och sedan som något närvarande, på följande sätt: först bekänner den som talar här, att Gud såsom skapare givit honom allt vad han *är* och att Gud ännu alltjämt håller det vid makt; vidare, i parallellitet härmed, att Gud såsom försyn givit honom också allt vad han *har* och att Gud alltjämt försörjer och bevarar honom på allt sätt; slutligen bekänner han, att Gud givit och gör allt detta av idel, oförklarlig gudomlig godhet utan någon hans egen förtjänst och värdighet, samt att han för allt detta är pliktig att tacka, lova, tjäna och lyda Gud.

En texttrogen översättning skulle därför se ut ungefär så här:

»Jag tror, att Gud har skapat mig och alla varelser, givit mig kropp och själ, ögon, öron och alla lemmar, förnuft och alla sinnen och att han ännu håller det vid makt;

vidare att han givit mig kläder och skor, mat och dryck, hem och gård, hustru och barn, åker, boskap och allt vad jag äger, samt att han alltjämt försörjer mig rikligen och dagligen med allt det som hör till livets nödortft och uppehälle, beskärmar mig mot all farlighet och beskyddar och bevarar mig för allt ont.

Och detta allt av idel faderlig, gudomlig godhet och barmhärtighet utan all min förtjänst och värdighet. För vilket allt jag är pliktig att tacka och lova, tjäna och lyda honom. Det är visserligen sant.»

I förklaringen till *andra artikeln* är sammanställningen »erlöset hat, erworben, gewonnen und von allen sünden etc.» så onaturlig, att den endast kan förklaras genom antagandet av ett tryckfel. En lågtysk katekestext har sannolikt den ursprungliga ordningen: »erworben, gewonnen und erlöset hat von allen sünden etc.». Likheten med ordningen mellan de tre verben i förklaringen till tredje artikeln (»beruffen, erleuchtet, geheiligt») är slående. I bägge fallen står det verb sist, som motsvarar överskriften över artikeln (Erlösung. Heiligung.) och som därför helt naturligt har huvudtonen. Och i bägge fallen synes vidare de två föregående verben uttrycka det sätt, på vilket den i det tredje verbet nämnda handlingen förverkligas: vår återlös-

ning har Jesus förverkligat, i det att han förvärvat och vunnit oss; vår helgelse verkades av Anden, därigenom att han kallade och upp-lyste oss. Översättningen och förklaringen till andra artikeln borde därför ändras, så att »förlöstat, förvärvat och vunnit» utbytes mot »förvärvat, vunnit och förlöstat».

I uttrycket »såsom han är uppstånden ifrån döden» borde »såsom» utbytas mot »eftersom». Grundtextens »gleich wie» betecknar nämligen här inte som i tredje artikeln en kongruens, en fullständig likhet mellan två verkligheter, utan en korrelation, en fullständig motsvarighet, mellan en verklighet (vårt tjänande under Kristus) och dess nödvändiga förutsättning. Eftersom Kristus, min Herre och Frälsare, »har uppstått från döden, lever och regerar i evighet», har det blivit möjligt för mig att »leva under honom i hans rike och tjäna honom i evig rättfärdighet, oskuld och salighet. Det är visserligen sant.»

I förklaringen till *tredje artikeln* säger Luther om kyrkan, »hela kristenheten på jorden», att den helige Ande behåller och bevarar henne »im rechten einigen glauben». Den auktoriserade katekesöversättningen utelämnar här ordet »einig», motsvarande i själva trosbekännelsen ordet »allmännelig» (katolsk, ekumenisk). Reservanten i Kungl. Skolöverstyrelsens utlåtande och Kungl. Maj:t i sin skrivelse till kyrkomötet hade föreslagit: »i en och samma rätta tro».

I kyrkomötet tyckas alla ha varit av den meningen, att ordet »einig» om tron var så betydelsefullt, att det borde komma med i översättningen, om möjligt. Olika förslag gjordes, men de förkastades alla. Man ansåg det omöjligt att finna en i alla avseenden tillfredsställande översättning. Den av skolöverstyrelsens reservant och av Kungl. Maj:t föreslagna översättningen »i en och samma rätta tro» ansågs med rätta alltför starkt ortodoxistiskt färgad, därigenom att ordet »rätta» här fick alltför stark tonvikt, under det att Luthers uttryck, såsom kyrkomötets huvudtalare i katekesfrågan påpekade, »snarare vittnar om en vid, ekumenisk syn». Men egendomligt nog förkastades också katekesnämndens ursprungliga förslag: »i en rätt endräktig tro». Det ansågs nämligen språkligt oriktigt. »De troende äro endräktiga i sin tro, men tron själv torde svårligen kunna sägas vara endräktig», yttrades det.

Argumenteringen är inte övertygande. Endräkt förutsätter en

mångfald, det är alldeles riktigt. Men kan man om människorna själva säga, att de äro endrättiga, varför skulle man då inte också kunna säga om deras tro (den tro som är liksom uppdelad på var och en av dem och som så till vida är en mångfald) att den är endrättig, likadan hos dem alla? Tron själv kan inte sägas vara endrättig, men väl de kristnas eller kristenhetens tro. Och det är just den, det är tal om i Luthers förklaring.

Hur det förhåller sig med denna sak, ser man kanske lättast, om man utbyter ordet »endrättig» mot »samfälld» eller »gemensam». Det är meningslöst att säga, att tron själv är samfälld eller gemensam i och för sig. Men det är inte meningslöst att säga, att den är samfälld eller gemensam hos de kristna. (Jmf. »en samfälld och en enkel sång».) Och är det inte oriktigt att säga, att de kristna ha en gemensam tro, så kan det inte heller vara oriktigt att säga, att de ha en endrättig tro. En tysk drar sig i varje fall inte ett ögonblick för att säga om den kristna tron, att den är »ein einiger d. h. einträchtiger, einheitlicher Glaube» (Meyer).

Det var skada, att inte katekesnämndens första, vackra förslag gick igenom i stället för det nu fastställda stypade. Vi hade annars i katekesen fått ännu ett värdefullt uttryck för trons ekumeniska karaktär, påminnande om psalmens ord: »i Jesu Kristi tro endrätteliga (in unitate fidei)».

I förklaringen till *inledningsorden i »Fader vår»* heter det om Gud: »Er sey unser rechter Vater und wir seine rechte Kinder». Den svenska katekesen översätter här: »att han är vår rätte Fader och vi hans rätta barn». Uttrycket »rätta barn» skulle emellertid lätt kunna missförstås. Gud är visserligen den rätte Fadern över allt vad fader heter: den fullkomlige fadern. Men ingenting är för Luther mera främmande än att beteckna sig själv eller andra, vilka det vara månne, såsom Guds fullkomliga barn. För att undvika detta missförstånd, borde man därför kanske hellre översätta: »att han verkligen är vår Fader och vi verkligen hans barn».

Uttrycket i förklaringen till *andra bönen* »göttlich leben, hie zeitlich und dort ewiglich» var det mest omstridda vid kyrkomötet. Den gamla översättningen lydde: »leva gudligt här i tiden och sedan saligt i evigheten». 1926 års kyrkomöte översatte: »leva heligt och saligt



redan här i tiden och sedan i evigheten». Kungl. Maj:t föreslog: »och så leva med Gud först här i tiden och sedan evigt i himmelen». Beredningsutskottet vid 1929 års kyrkomöte förordade samma översättning som 1926 års kyrkomöte: »leva heligt och saligt redan här i tiden och sedan i evigheten». Kyrkomötet själv stannade emellertid i sista minuten vid ärkebiskop Söderbloms reservationsförslag, som sedan också stadfästes av Kungl. Maj:t: »leva i Gud här i tiden och sedan i evigheten». Ingenting översättningen är dock tillfredsställande.

För att förstå den sakliga innebörden av uttrycket »göttlich leben» ligger det närmast till hands att först jämföra det med två andra ställen i lilla katekesen: slutorden i förklaringen till andra artikeln och slutorden i svaret på frågan »Vad betyder detta dop i vatten?». På det förstnämnda stället heter det om Kristus, att han givit sitt liv för mig, »på det jag skall leva under honom i hans rike och tjäna honom i evig rättfärdighet, oskuld och salighet». På det andra stället heter det om den nya människan, som genom dopet skall uppstå i den gamlas ställe, att den »i rättfärdighet och renhet skall leva inför Gud evinnerligen». Både sakligt och rent formellt är beröringen mycket stor mellan dessa båda ställen å ena sidan och uttrycket »göttlich leben, hie zeitlich und dort ewiglich» å den andra. Enligt de anförda parallellställena i lilla katekesen skulle uttrycket »göttlich leben» i förklaringen till andra bönen närmast betyda: att leva under Gud och inför Gud i hans rike och tjäna honom i evig rättfärdighet, oskuld, renhet och salighet. Det bärande är inte att *vi* »leva i Gud» utan att *han* lever i oss genom syndernas förlåtelse (»dass er allein in uns sey, lebe und regiere»; »remissione peccatorum Christus regnat»). Och detta Guds liv i oss genom tron framträder utåt som ett liv i tjänande kärlek, rättfärdighet och renhet.

Ett ställe i Luthers kyrkopostilla är särskilt upplysande för uttrycket »göttlich leben». Luther säger där: »Se, det är verkligt gudsliga människor (gottförmige Menschen), vilka av Gud mottaga allt vad han har, i Kristus, och sedan i sin tur giva ut det i välgärningar mot andra, såsom vore de de andras gudar. På dem passar ordet i psalm 82: 6 'Jag har sagt: I ären gudar och allasammans den Högstes barn'. Guds barn äro vi genom tron, som gör oss till arvingar av allt Guds goda. Men gudar äro vi genom kärleken, vilken gör oss väl-

görande mot nästan. Ty gudomlig natur är ingenting annat än idel välgörenhet och, såsom St. Paulus säger (Tit. 3:4), vänlighet och mänskokärlek, vilken dagligen utgjuter sitt goda över alla varelser i överflödande mått.» Att godhet och välgörenhet är Guds natur (göttliche Natur), säger Luther också i förklaringen till första artikeln, då han där om Gud bekänner, att alla de välgärningar, Gud bevisar oss, dem bevisar han oss inte på grund av någon vår förtjänst och värdighet utan »av idel faderlig, gudomlig godhet och barmhärtighet (aus lauter Veterlicher, Göttlicher güte und barmhertzigkeit)». Men först och sist erinras man genom sådana ord av Luther om Mästarens egna ord i bergspredikan: »Älsken edra ovänner och bedjen för dem som förfölja eder och varen så eder himmelske Faders barn; han låter ju sin sol gå upp över både onda och goda och låter det regna över både rättfärdiga och orättfärdiga. Varen alltså I fullkomliga, såsom eder himmelske Fader är fullkomlig.»

Om detta är den sakliga innebörden av ordet »göttlich leben», så återstår dock att finna den passande översättningen till svenska. Det kunde ligga nära till hands att översätta »göttlich» med »gudsligt». Men detta ord är kanske inte så lättförståeligt för barn och har därjämte inte heller riktigt den rätta innerligheten. Därför blir det kanske bäst att översätta »göttlich leben» med »leva hans liv». Alltså i samband med det föregående: »... sätta tro till hans ord och leva hans liv ...».

Slutorden »hie zeitlich und dort ewiglich» innehålla inte bara en rumlig och tidlig motsättning (här — där, nu i tiden — sedan i evigheten) utan också en kvalitativ: här i tiden på ett timligt sätt, där i evigheten på ett evigt sätt. Vad denna kvalitativa motsats mellan timligt och evigt närmare betyder för Luther är kanske inte så svårt att förstå. Det är motsatsen mellan begynnelse och fulländning. Det gäller enligt Luther för den, som har kommit in i Guds rike, att tjäna Gud »in rechtem Glauben und wahrhaftiger Liebe und aus diesem angefangenen Reich in das ewig Reich kommen». Därför beder han också till Gud om hjälp att bli bestående »und dass dein zukünftig Reich dieses dein angefangen Reich beschliesse und vollende».

Översättningen av Luthers förklaring nummer 2 till andra bönen skulle då komma att lyda så: (Guds rike kommer till oss) »När vår

himmelske Fader giver oss sin helige Ande, så att vi genom hans nåd sätta tro till hans heliga ord och leva hans liv, här i tiden på ett begynnande sätt, och där, i evigheten, fullkomligt».

I förklaringen till *fjärde bönen* har uttrycket »dass er uns erkennen lasse» av den auktoriserade översättningen återgivits med: »att vi måtte erkänna». Då det här gäller att förklara en bön till Gud, är det inte lyckligt att subjektet blivit »vi» i stället för »han». Vidare är det nog mindre riktigt att översätta det tyska »erkennen» med »erkänna». Kanske skulle man därför i stället kunna översätta: »att han måtte hjälpa oss att uppfatta».

Luthers förklaring är formulerad så knapphändigt, att det kan se ut, som om han menade, att vi i fjärde bönen inte bedja om dagligt bröd utan om tacksamhet för det dagliga brödet. Men bevisligen har detta aldrig varit Luthers mening. Vad Luther menat, sammanfaller helt visst fullständigt med den sats, som man på Luthers tid allmänt tillskrev Kryssostomus men som torde vara från det 6:te århundradet och som ofta citerades under medeltiden bl. a. av Thomas: »vi bedja så: 'giv oss vårt bröd' icke bara för att vi må få vår mat utan också för att vi må mottaga vår mat ur Guds hand» (non solum ideo oramus: panem nostrum da nobis, ut habeamus, quod manducemus, sed ut quod manducamus, de manu dei accipiamus).

Vill man vid översättningen låta Luthers mening riktigt tydligt komma fram, skulle man kunna sätta det underförstådda inom parentes. Luthers förklaring till fjärde bönen skulle då få följande utseende: »Gud giver väl även utan vår bön dagligt bröd åt alla människor, jämväl de onda, men vi bedja i denna bön (icke blott att Gud måtte giva oss vårt dagliga bröd utan också) att han måtte hjälpa oss att uppfatta det såsom hans gåva och med tacksamhet mottaga vårt dagliga bröd».

Meningen i Luthers förklaring till *femte bönen* skulle på samma sätt, med det underförstådda inom parentes, kunna återgivas så: »Vi bedja i denna bön, att vår himmelske Fader icke ville se till våra synder och för deras skull vägra oss det vi bedja om, ty vi äro icke värda något av det och hava icke heller förtjänat det, utan att han måtte (förlåta oss våra synder och) av nåd giva oss allt (som vi f. ö. bedja om), ty vi synda dagligen på mångfaldigt sätt och förtjäna intet

annat än straff. Så vilja ock vi av hjärtat förlåta och gärna göra dem gott, som bryta mot oss.»

I förklaringen till *sjätte bönen* bör ordet »missglauben» inte översättas med »vantro» (superstitio) utan med »misströstan» (diffidentia). Att detta är den rätta översättningen, framgår tydligt av Luthers katekespredikningar i maj och september 1528. »Missglauben» eller »diffidentia» framställes där som ett tillstånd, i vilket man antingen tvivlar på om Gud finns till (»an deus sit») eller antager, att han icke är barmhärtig (»quod Deus non sit misericors»). Det är förstadiet till »förtvivlan» (desperatio).

Att översätta »andere grosse Schande und Laster» med »andra svåra synder och laster» är kanske med hänsyn till nutida svenskt språkbruk mindre lämpligt. Även om vi av Luther övertygas om att misströstan och förtvivlan äro lika svåra synder som någonsin en s. k. last, kunna vi dock knappast räkna dem till lasterna i den betydelse, detta ord fått för oss. Bättre vore kanske därför att översätta: »andra avskyvärda och svåra synder», eller: »andra stora och svåra synder».

Mot översättningen av slutorden i Luthers förklaring (»und ob wir da mit angefochten werden, dass wir doch endlich gewinnen und den sieg behalten») kunna många anmärkningar göras. Uttrycket »därmed frestas» är inadekvat: man frestas inte med »misströstan och förtvivlan», utan man frestas, såsom det står i förra delen av förklaringen, »till» misströstan och förtvivlan. Uttrycket »icke låta oss övervinnas» anger visserligen alldeles riktigt, vad Luther menar med att »inledas» i frestelse, vilket icke är detsamma som att man råkar ut för en frestelse och ansättes av den men väl detsamma som att man kommer *in* i en frestelse och övervinnes av den. Uttrycket i fråga har också sin motsvarighet i Konkordiebokens latinska text (»ne succumbamus»), men det saknas i de äldsta tyska textvittnena och kan saklöst undvaras. Uttrycket »utan strida mot dem» kan inte åberopa sig på något textvittne alls och behövs inte heller. Själva uttryckssättet »vi ... icke låta oss övervinnas utan strida ...» låter mest som en moralisk självuppfordran och passar dåligt in i en bön. Det är i översättningen inte heller subordinerat under bönen om Guds beskydd.

Det betänkligaste med den auktoriserade översättningen av slutorden är dock, att den lägger en helt och hållet annan mening in i

Luthers förklaring, än den som ursprungligen finns där, eller att den åtminstone mycket lätt kan missförstås på ett sådant sätt. Luther menar visst inte, att man i den sjätte bönen ber om att få slippa undan frestelser. »Das were erschrecklich», säger han. Hela vårt liv är också, menar han, »lauter Anfechtung». Utan vad vi i den sjätte bönen bedja om enligt Luther, det är just det, som han nämner i förra delen av förklaringen: att de frestande makterna »icke må *bedraga* och *förföra* oss», så att vi duka under för frestelsen. Den svenska översättningens uttryck »och *om* vi därmed frestas» förutsätter däremot alldeles felaktigt, att det i det föregående varit tal om att slippa frestelserna.

Luthers förklaring till sjätte bönen borde i stället översättas ungefär så: »Gud frestar ingen; men vi bedja i denna bön, att Gud ville beskydda och bevara oss, så att djävulen, världen och vårt eget kött icke måtte bedraga och förföra oss till misströstan, förtvivlan och andra avskyvärda och svåra synder, utan så att vi, om vi än hårt ansättas av frestelserna, dock till sist måtte övervinna dem och behålla segern».

I huvudstycket om *dopets sakrament* borde Luthers fråga: »Was gibet odder nützet die Tauffe?» hellre återges med »Vad ger oss dopet?» än som nu med »Vad nytta medför dopet?» Inte bara därför att tanken på gåvan kommer först i Luthers fråga, utan också därför att talet om »nyttan» i detta sammanhang verkar alltför eudemonistiskt.

Om den nya människan, som genom dopet skall uppstå i den gamlas ställe, heter det i den svenska översättningen, att hon skall »leva i rättfärdighet och helighet inför Gud evinnerligen». Ordet »helighet» (*sanctitas*) återfinnes endast i en latinsk översättning från 1529. I alla de äldsta texterna står annars »Reinigkeit» eller på latin »*puritas*». Tanken på »renhet» är ju också oskiljaktig från dopet (jmf. ordet »oskuld» i förklaringen till andra artikeln). Man hade därför bort översätta: »i rättfärdighet och renhet».

I huvudstycket om *altarets sakrament* lyder i den svenska översättningen början av svaret på frågan, vem som undfår sakramentet värdigt: »Att fasta och lekamligen bereda sig hör väl till yttre tukt och ordning...». Luthers ord »eine feine eusserliche zucht» återges alltså med »yttre tukt och ordning». Även om det här är fråga om

bl. a. kroppens disciplinering genom fasta, så har dock den ledamot av kyrkomötet säkert rätt, som ville göra gällande, att ordet »tukt» för oss har en hårdare klang än ordet »zucht» hade för Luther. Vad Luther i allmänhet menar med »zucht», framgår av hans randanmärkning till 2 Tim. 1: 7 och Tit. 2: 2: att vara tuktig är att »i sitt framträdande visa sig måttlig, verkligt hyfsad, förnuftig» (messig, fein seuberlich, vernüfftig faren von geberden). Alltså kort och gott: att »skicka sig». Den gamla översättningen »en utvärtes anständighet» rör sig ungefär inom samma tankekrets men är f. ö. inte lämplig. Riktigt lämpligt torde inte heller uttrycket »lekamligen bereda sig» vara i detta sammanhang. Det verkar alltför ålderdomligt och blir lätt till åtlöje. Vad som åsyftas är bara, utom fastandet, att man klär sig i högtidskläder.

I den sista avdelningen av stycket skulle uttrycket »men den som icke ...», för att man skall slippa två »men» efter varandra, kunna utbytas mot: »den åter, som icke ...».

Översättningen av hela det sista stycket skulle följaktligen kunna gestaltas så: »Att fasta och taga på sig högtidskläder är visserligen ett vackert yttre skick och bruk, men värdig och väl beredd är blott den, som sätter tro till dessa ord: 'för eder utgiven och utgjuten till syndernas förlåtelse'. Den åter som icke tror dessa ord, utan tvivlar, han är icke värdig och beredd, ty det ordet 'för eder' fordrar först och sist trogna hjärtan.»

#### EFTERSKRIFT.

I förklaringen till första bönen heter det, att Guds namn helgas, »när Guds ord läres rent och klart, och vi därefter leva heligt, såsom Guds barn ägnar» (wo das wort Gottes lauter und rein geleret wird und wir auch heilig als die kinder Gottes darnach leben). Att »leva heligt, såsom Guds barn ägnar» framställes här som en frukt av Guds ord (mottaget i tro), alldeles som »göttlich leben» i förklaringen till andra bönen. Det kan därför inte gärna råda något tvivel om att uttrycket »göttlich leben» i förklaringen till andra bönen är identiskt med uttrycket »heilig als die kinder Gottes leben» i förklaringen till

första bönen. Och då sistnämnda uttryck i sitt sammanhang rimligtvis inte kan betyda något annat än att utåt i handling visa sig som ett Guds barn genom »allerley tugend», är detta otvivelaktigt också vad som åsyftas med uttrycket »göttlich leben» i den följande förklaringen. Så mycket mer som Luther i sina katekespredikningar från december 1528 vid förklaringen av första bönen uttryckligen kallar ett liv, som röjer sitt gudomliga ursprung genom de för Guds natur utmärkande egenskaperna, först och sist godheten och mänskokärleken, »gottlich».

Jesper Svedberg har i sina katekespredikningar av år 1709 (»Catechismi Andeliga Öfning») förstått ordet »vantro» (missglauben) i förklaringen till sjätte bönen alldeles rätt: »*Vantro: det är att man icke tror Guds ord och hans dyra och fasta löften, att man begynner förtvövla ... begynner tvivla och misströsta på Guds nåd, om sina synders förlåtelse ... på Guds försyn, på Guds omvårdnad.*»

Att »lekamligen bereda sig» till nattvarden betyder enligt Jesper Svedberg liksom för Luther framför allt »att man är ren och väl klädd. — Det är i sin ordning, att man kommer till Herrans nattvard uti rena, snygga och vackra kläder; dock ingalunda uti högfärdiga».

## FRÅN DEN TEOLOGISKA SAMTIDEN

Enligt en anteckning i Uppsala domkyrkas medeltida register invigdes denna helgedom, »ecclesia metropolis Upsaliensis», den 7 juni 1435, vilken dag var tredjedag pingst, av ärkebiskop Olavus Laurentii och biskop Thomas i Strängnäs — »presentibus ibidem multis nobilibus et potioribus regni suecie». Vi skola ej falla för frestelsen att ge en historisk kommentar av den i sin korthet suggestiva annalnotisen, som för fantasien framkallar ej blott en praktfull medeltida kyrkohögtid, utan en betydelsefull vändpunkt i rikets och kyrkans historia. Den nationella resningen hade gått hand i hand med domkapitlets kamp för sin kandidat till ärkestolen mot främmande inkräktare, en kamp, som just förts till seger. Bland de deltagande vid högtiden var även Engelbrekt. Folkets och kyrkans öden äro i vårt land oupplösligt sammanvävda. Uppsala domkyrka är minnesmärket framför andra över denna innerliga gemenskap.

Det var förvisso på sin plats, att 500-årsminnet av den slutliga invigningen — som ju ägde rum, sedan domkyrkan under halvtannat sekel varit använd för gudstjänst — skulle högtidlighållas med en kyrkofest på tredjedag pingst. Till jubiléet hade en vetenskaplig undersökning av domkyrkans byggnadshistoria utarbetats av professor Axel Romdahl och fil. d:r Gerda Boëthius. Denna framställning, som ännu icke kommit oss tillhanda, torde komma att bjuda på synnerligen intressanta resultat och ge vid handen, att den våldsamma restaureringen på 1880- och 1890-talen trots allt icke varit så ödeläggande för domkyrkans konstnärliga värden, som man ofta antagit. Man kan måhända också våga hoppas, att arbetet skall kunna ge en fast utgångspunkt för rikshelgedomens återställande i ett skick, som bättre än det nuvarande skulle låta dess verkliga skönhet framträda, och som vore mera värdigt dess ställning i kyrkans och folkets



liv, i forntid och nutid. Att en sådan verkligen kommer till stånd borde framstå som ett verkligt riksintresse.

\* \* \*

Domkyrkans högtidsdag firades jämväl med en dubbel biskopsvigning, då de nyutnämnda biskoparna i Härnösands och Skara stift inställdes i sina ämbeten. Biskop Bohlin kallades till sitt ämbete från den dogmatiska lärostolen vid Uppsala universitet, där han liksom tidigare vid Åbo akademi utövat en högt skattad lärargärning, biskop Ljunggren från domprosteriet i Göteborg: men det är väl känt, att hans djupplöjande teologiska författarskap, på dogmatikens fält skulle gjort honom till en prydnad för en teologisk fakultet. Det bör med tillfredsställelse antecknas, att deras utnämning tillfört det svenska episkopatet en betydelsefull fond av teologisk sakkunskap, dubbelt värdefull i en tid, som icke minst behöver klarhet över den kristna trons grundprinciper. Sin redliga vilja att göra det vetenskapliga arbetet fruktbarande för kyrkans gärning ha de båda biskoparna redan dokumenterat genom sina herdabrev, vilka båda äro betydelsefulla teologiska aktstycken, väl förtjänta av en närmare granskning. En sådan skall icke här försökas. Blott den anmärkningen må i detta sammanhang tillåtas, att båda författarna i sin strävan att på ett begränsat utrymme få det för dem angelägnaste uttalat, låtit var och en sin egendomliga teologiska fysionomi med berömvärd klarhet komma till uttryck.

Svensk Teologisk Kvartalskrift har haft glädjen räkna båda de nya biskoparna som sina medarbetare, och till dess hyllning till de nya stiftscheferna må därför fogas den förhoppningen, att den pastorala gärningen ej skall tvinga dem att helt lägga det teologiska arbetet åsido. Vår kyrkohistoria, ej minst den nyaste, har lysande exempel på att båda kunna till inbördes båtnad förenas.

\* \* \*

Också för de svenska församlingarna i Amerika har 1935 varit ett jubileumsår. Augustanasynoden har firat 75-årsminnet av sin tillkomst genom en värdig högtid och genom utgivandet av en minnes-

skrift »After Seventy-five years, 1860—1935». Det vackra och värdefulla arbetet, som utgivits av Augustana Book Concern, innehåller framställningar av Augustanasynodens historia (av G. A. Brandelle), av Augustana College och Theological Seminary och deras utveckling (av Gustav Andreen) och av olika sidor av Augustanasynodens verksamhet. Med sina illustrationer, som visa Synodens ledande män och byggnader, vilka tjäna dess syfte, ger boken en levande bild av ett stycke svensk kyrkohistoria och svenskt kulturarbete, som i hemlandet blott alltför sent uppskattats till sitt rätta värde. Den hyllning, som också denna tidskrift vill ägna Augustanasynoden i dess jubileumsår, innesluter en innerlig önskan, att det teologiska utbytet mellan Sveriges teologiska fakulteter och Augustana Theological Seminary måtte förkovras och fördjupas.

\* \* \*

Den fjärde ekumeniska konferensen vid Lutherakademien i Sondershausen ägde rum från den fjärde till och med den sjuttonde sistlidne augusti. Den bar starkare internationell prägel än någon föregående. Utom Tyskland voro följande länder representerade: Sverige, Norge, Danmark, Finland, Lettland, Österrike, Ungern, Rumänien och Amerika. Från svenskt håll medverkade ärkebiskop Eidem, som predikade vid den inledande gudstjänsten söndagen den fjärde augusti samt biskop Aulén, som höll två föreläsningar över ämnet Die drei Hauptbekenntnisse der Christenheit. Bland övriga medverkande märktes ärkebiskop Grünberg (Riga), Landesbischof Marahrens, Bischof Zänker, professor Deissmann, professor Emil Weber (Bonn), professorerna Torm och Plum (Köpenhamn), professor Frövig och docent Molland (Oslo), professor Ruuth (Helsingfors), professor Gyllenberg (Åbo), Bischofsvikar Fr. Müller (Herrmanstadt, Rumänien), professor Pröhle (Sopron, Ungern). Konferensens ledare var liksom under föregående år Abt Professor Carl Stange, som mer än någon annan har hedern av att akademien kommit till stånd och alltmera utvecklats.

Den påfallande talrika anslutningen från de olika lutherska kyrkorna måste betaktas som ett vittnesbörd om att man alltmer livligt uppskattar Lutherakademiens betydelse såsom internationell samlingsplats för luthersk teologi och lutherskt kyrkoliv. Det när-

varande brydsamma läget har också utan tvivel starkt understrukt vikten av en förbindelse mellan den tyska och den utomtyska lutherdomen. Ingen institution äger därvid sådana möjligheter att tjäna som Lutherakademien. Från Tyskland närvaro, såsom av ovanstående framgår, flera representativa män. Det kunde dock varit önskvärt, att den tyska representationen av lutherskt akademiskt och kyrkligt liv varit ännu talrikare. Man ville gärna, att Lutherakademien i ännu högre grad än hittills varit fallet skulle kunna samla den tyska lutherdomen och så bidra icke blott till ett stärkande av de internationella förbindelserna utan också till ett övertagande av den splittring, som onekligen råder inom nutidens evangeliska kyrka i Tyskland.

\* \* \*

Faith and Order's (Lausanne-rörelsens) kommittésammanträde på Hindsgavl den 4—7 augusti medförde en överraskning. Medan man tidigare hållit fast vid Lausanne som platsen också för nästa Faith and Order-konferens, som är avsedd att hållas år 1937, beslöts det nu att i stället förlägga densamma till Edinburgh. Motivet härtill var, jämte ekonomiska hänsyn, Life and Work's beslut att hålla sin till samma år förlagda stora konferens i Oxford. Då åtskilliga av deltagarna torde bli desamma vid båda konferenserna, syntes det önskvärt att avståndet mellan platserna för deras sammanträden ej bleve alltför stort. Härtill kom, att man gärna ville möjliggöra en viss samverkan mellan båda: insikten, att en närmare förbindelse mellan den ekumeniska rörelsens båda huvudgrenar är av vital betydelse för bådads framtid, synes glädjande nog för varje år bli allt allmännare. Bäst hade det därför varit, om Faith and Order kunnat förläggas till någon plats i England — Cambridge var också på tal. Det var snarast för att det anglikanska inflytandet ej skulle bli alltför starkt, som man bestämde sig för Edinburgh. Det är att hoppas, att det likväl skall bli möjligt att ordna någon slags gemensam manifestation, exempelvis genom en av båda rörelserna tillsammans ordnad gudstjänst i London.

Förhandlingarna på Hindsgavl, som leddes av ordföranden, ärkebiskop Temple i York och bevistades av nära 60 deltagare, voro så gott som helt ägnade åt den praktiska förberedelserna för konferensen,

särskilt programmets fastställande. Efter det inledande sammanträdet, vid vilket ämnet »Kyrkans vittnesbörd i den samtida världen» kommer att belysas av flera talare, upptar programmet fyra huvudpunkter: 1) Vår Herres Jesu Kristi nåd; 2) Kristi kyrka och Guds ord; 3) Kristi kyrka: ämbetet och sakramenten; 4) Kyrkans enhet i liv och andakt. Åt de teologiska förberedelserna ägnas den största omsorg. Material för diskussion av den första punkten har sammanförts av en kommission under ledning av biskop Headlam i Gloucester: denna har slutfört sitt arbete och framlagt resultatet i volymen »The Doctrine of Grace». Biskop Headlam har därefter åtagit sig att som ledare för en ny kommission förbereda också punkt 3, och kunde nu framlägga en genomförd plan för denna kommissions arbete: av särskilt intresse är, att han därvid lyckats försäkra sig också om en romersk-katolsk medarbetare. Den andra punkten förberedes av en kommission under generalsuperintendenten Zöllners presidium. Slutligen organiserades nu också en fjärde kommission med dean Sperry från Harvard som ordförande. Denna har fått ett omfattande och något heterogent område sig anvisat: utom ämnen, som ha direkt relation till programmets fjärde punkt, såsom kyrkoenhetens begrepp, de olika vägar på vilka man försökt att närma sig detta mål och de möjligheter som kunna tänkas för dess realiserande, har den jämväl fått sig ålagt att uppta till behandling frågan om förhållandet mellan den synliga och den osynliga kyrkan, varvid den torde komma att få ge sig in på ett flertal aktuella och brännbara problem. I detta sammanhang må det också erinras om den samling av de olika kyrkosamfundens svar på Lausanne-betänkanterna, som utgivits under titeln »Convictions».

Huvudbördan av förarbetena för Edinburghkonferensen kommer nu att vila på rörelsens sekreterare, canon Hodgson i Winchester, som till sitt ursprungliga uppdrag som »theological secretary» nu fått lägga ställningen som »organizing secretary». Vid Hindsgavlsammanträdet framlades ett kort betänkande i tre punkter från den svenska Faith and Order-kommittén. Dessa gällde önskvärdheten av närmare samarbete mellan Faith and Order och Life and Work, risken för en överbetoning av den organiska enhetens avlägsna slutmål — som väl ej borde släppas ur sikte — på bekostnad av de närmast liggande, konkreta uppgifterna, och behovet av en för alla de ekumeniska rörel-

serna gemensam tidskrift. Den sistnämnda tanken upptogs i en motion av d:r L. Wiseman, de engelska metodisternas främste man i kommittén, och anbefalldes till exekutivkommitténs övervägande. Dennas nästa sammanträde kommer att hållas i maj, förmodligen i Holland. Den stora kommitténs sammanträde för 1936 kommer sannolikt att hållas i Frankrike.

Sedermåra ha de båda andra ekumeniska rörelserna också hållit sina sammankomster, World Alliance den 12—18, Life and Work den 19—22 augusti, båda i Chamby nära Montreux.

\*           \*           \*

Med Francis Crawford Burkitt förlorade Englands teologiska värld en av sina stora lärde. Född 1864 hade han fått sin utbildning i Cambridge, och detta universitet tjänade han till sin död, den siste verkligt betydande representanten för den exegetiska tradition, som brukar karakteriseras med namnen Lightfoot och Hort. Sedan 1905 var han Norrisian professor i teologi. Hans tidiga arbeten voro företrädesvis ägnade åt den syriska texten till evangelierna och andra syriska texter till den äldsta kristendomens historia — han var en av utgivarna av »The Four Gospels in Syriac» (1894). »The Hymn of Bardaisan» utkom 1899. Från detta speciella forskningsområde gjorde B. utflykter på andra närbesläktade gebit, såsom de latinska översättningarnas. Men han gav också några framställningar för en vidare teologisk läsekrets. Hans böcker »Early Eastern Christianity» (1904) och »The Gospel History and its Transmission» (1906) ha länge åtnjutit klassiskt anseende. Sitt största arbete gjorde dock kanske B. i en mångfald av specialundersökningar, publicerade i The Journal of Theological Studies, som under en lång följd av år i B. hade sin kanske flitigaste medarbetare. Den exakta filologiska metoden och Cambridge-skolans traditionella textualism stod hos B. i egendomlig kontrast till ett sprudlande, stundom något excentriskt, men i grunden poetiskt och konstnärligt temperament, som gjorde honom till en fängslande och vinnande, ja, rik och lysande, om också ofta något oberäknelig personlighet, som ett drag av barnlig naivitet blott kunde göra mera älskvärd. Ehuru hela hans teologiska inriktning anvisade honom en

plats bland Englands liberala teologer, kunde han dock aldrig inestängas i den anglikanska modernismens rätt trånga partifälla. Han bevarade städse en fin känslighet för mysteriet som religionens egentliga kärna och källa. De profetiska typerna lockade honom till ganska vidlyftiga utflykter, varvid han med generös frikostighet delade sitt intresse mellan Mani och Franciskus. Hans produktion innehåller också en poetisk översättning av den umbriske siarens solsång, och detta är ingalunda hans enda poetiska försök. Jämväl Predikarens bok har han översatt på engelsk vers. Också musiken, framför allt Bach, ägde hans kärlek. Själv lekman stod han i opposition till all ensidig klerikalism, och den reviderade bönboken hade i honom en av sina mest obevekliga motståndare. Hans personliga fromhet stod i nära relation till hans teologiska arbete och hade sitt centrum i kärleken till den i Markusevangeliet tecknade Jesusbilden, vars historiska äkthet han städse försvarade. Den stundom något fladdrande uppslagsrikedomen kunde kanske ibland verka irriterande på mindre fantasifulla kolleger. Men samtidigt hade han i sitt eget släkte knappast sin överman i solid lärdom.

Hans efterföljare på lärostolen har blivit en frikyrklig exeget, C. H. D o d d, tidigare lecturer vid Mansfield College och Oxfords universitet, känd genom en rad kommentarer till de paulinska breven. En annan Cambridgeprofessur har samtidigt fått ny innehavare, även denne främst exeget: F. S. M a r s h, förut fellow vid Selwyn College, varifrån deltagarne i den anglo-skandinaviska teologkonferensen i Cambridge år 1929 minnas honom.

I detta sammanhang må det också erinras, att en av Cambridge's mest kända religionsfilosofer också nyligen gått bort: W. R. S o r l e y, känd särskilt genom sina år 1918 utgivna Gifford-föreläsningar »Moral Values and the Idea of God».

\* \* \*

Just när detta häfte är färdigt för att läggas i press nås vi av det oväntade och smärtsamma meddelandet, att biskopen i Linköpings stift Erik Aurelius hastigt hädankallats. Ett skönt eftermäle har från alla håll kommit den bortgångne till del, och det både som människa och biskop. Om trofasthet och godhet å ena sidan, nit och duglighet å

den andra har redan en mångstämmig kör burit vittne. Här må ytterligare några ord sägas om hans vetenskapliga gärning, vilken väsentligen sammanfaller med hans akademiska tid. År 1905 blev Aurelius licentiat i Uppsala, 1907 docent i exegetik därstädes, 1910 tillförordnad och 1912 ordinarie professor i exegetik i Lund. Aurelius var en lärjunge till Erik Stave och en av dem som stodo denne banbrytare för exegetisk forskning i vårt land allra närmast. Utom från Stave mottog han starka intryck även från Frants Buhl och framför allt Gustaf Dalman, med vilken han till det sista uppehöll livliga förbindelser. Aurelius började såsom gammaltestamentlig exeget. Det verk, som inledde hans vetenskapliga bana, var det betydande arbetet »Föreställningar i Israel om de döda och tillståndet efter döden» (1907), lika mycket vittnande om allmän religionshistorisk orientering som om insiktsfull och solid exegetisk konst. Denna bok har, trots åren som gått, den gammaltestamentlige forskaren alltjämt anledning att gå tillbaka till. I och med överflyttningen till Lund efter F. A. Johanssons död övergick Aurelius till den nytestamentliga exegetiken. På detta område blev framför allt Adolf Jülicher hans läromästare. Som nytestamentlig forskare koncentrerade han sitt intresse huvudsakligen kring två områden: den synoptiska evangelietraditionen (»Jesu messiasmedvetande», 1918, »Evangeliernas uppkomst», 1921, »Guds godhet och rättfärdighet i Jesu förkunnelse», 1918, m. fl.) och palestinaforskningen. Orientresan 1910 blev för Aurelius av avgörande betydelse. Nu knöt han den livslånga förbindelsen med Dalman, nu samlade han tillhoppa ett rikligt stoff, som bar frukt i sådana arbeten som »Palestinabilder» med den viktiga studien »Muhammedansk helgonkult i Palestina», 1913, »Gräber im Lande der Bibel», 1918, »Från Getsemane till Golgata», 1911, hans huvudspecimen för professuren i Lund. Såsom flitig populärföreläsare och såsom en bland de ledande i Svenska Jerusalemsföreningen har han gjort mycket för kannedomen om och intresset för det heliga landet också här i Sverige. Allt vad Erik Aurelius skrivit utmärker sig ej mindre för vederhäftighet än för stilens klarhet och elegans. Han var forskare och lyriker i en person. Han var en klok och vaken iakttagare, en man av klart och säkert omdöme och en författare som aldrig blygdes att låta sin personliga värme och charm lysa fram genom orden.

# TEOLOGISK LITTERATUR

## SVENSKT KYRKOHISTORISKT FÖRFATTARSKAP UNDER EN TERMIN.

Vårterminen 1935 har för Lunds vidkommande varit säregen i fråga om kyrkohistorisk produktion. Ätminstone sju, vart på sitt sätt betydelsefulla arbeten ha därunder utgivits — säkerligen något enastående i den svenska kyrkohistorieskrivningens historia. Här är icke avsikten att gå i vägen för kommande anmälningar i denna tidskrift med referat, diskussion och kritik av dessa arbeten. Man har endast velat genom deras sammanställande under antydan om något av deras positiva värde ge en föreställning om, vad som verkligen åstadkommits även på det kyrkohistoriska området och huru centrala punkter från samtliga århundraden efter reformationen i Sverige därvid fått ny belysning. Vi nämna arbetena i historisk tidsföljd.

Till reformationsbrytningarna och den svenska lutherdomens egenartade utgestaltning för oss Sven Kjöllnerström: Striden kring kalvinismen i Sverige under Erik XIV (Lunds Univ:s Årsskrift, XX + 290 s.). Kjöllnerström dokumenterar i sin doktorsavhandling ej blott sin ovanliga förmåga att i våra arkiv uppspåra nya, stundom epokgörande dokument, såsom här bl. a. förut okända, för kännedomen av den svenska lutherdomens utformning under konfronterning med kalvinska tankar grundläggande, skrifter av ärkebiskop Laurentius Petri. Förf. visar ock mästerskap i kritiskt utnyttjande av det oftast spröda materialet till djupträngande profan-, kyrko- och dogmhistorisk analys med överraskande resultat och belysningar. Vi vinna ej blott en helt annan kännedom än förut av det viktiga skede i vår kyrkas historia, som Erik XIV:s regeringstid visat sig utgöra; K:s arbete ger belysning både bakåt till den tidigare reformationen och framåt över innebörden i de så mycket omskrivna men alltfört kyrkligt och teologiskt väsentligen utforskade striderna under Johan III. Även i fråga om personhistorisk forskning och framdragandet av männen bakom de kämpande riktningarna har avhandlingen utfört ett grundläggande



arbete. Om Teologiska fakultetens uppskattning vittnade att både avhandling och försvar bedömdes med högsta betyget.

Till samma tid som Kjöllersströms avhandling hänför sig lektor Emil Färnström: Om källorna till 1571 års Kyrkoordning (Diakonistyrelsens bokförlag, XII + 284 s.). Här har äntligen den undersökning gjorts, efter vilken vår kyrkolagsforskning länge ropat. Det ligger i ämnets natur, att en sådan avhandling delvis blir av registrerande art med parallelltexter och verkar mera »torr». Det är ock svårt att bevisa, vad som verkligen varit källor eller ej, och att i den väldiga tyska reformationslitteraturen liksom i det spröda svenska materialet alltid få tag i det viktigaste. Även om i dessa avseenden vissa anmärkningar nog torde kunna riktas mot jämförelsematerialets behandling och slutsatserna, har förf. dock i det hela gått noggrant och kritiskt försiktigt fram och gett oss det behövliga klargörandet av den svenska reformationskyrkans starka förbindelsestrådar med den tyska lutherdomen både på det kyrkorättsliga, kultiska och pedagogiska området. Desto värdefullare blir därigenom den klarare belysning, i vilken förf:s avhandling ställer även det egenartade i den svenska kyrkan. Ingen forskare på den svenska kyrkolagstiftningens och fromhetslivets historia kan gå förbi Färnströms avhandling.

Ännu ett för den svenska kyrkolagstiftningens utforskning nödvändigt arbete har i början av 1935 sett dagen. Det är ett editionsverk: Kyrkoordningsförslaget av år 1608, utgivet med inledning av G. C. Piltz, Kungl. Humanist. Vetenskapssamfundets i Lund skrifter XIX, 235 s. och tre planscher. Att ett förslag till revision av KO 1571 på uppdrag av Karl IX utarbetades av några biskopar omkr. år 1608, omnämndes redan av samtida. Men förslaget har ej varit till sin lydelse känt och har ansetts vara förlorat (det till konungen inlämnade exemplaret förstördes väl vid Stockholms slotts brand 1697), till dess domprosten Lundström i Uppsala i sin docentavhandling 1893 fäste uppmärksamheten på ett interfolierat exemplar av KO 1571 i Kungl. Biblioteket, i vars tryck jämte handskrivna tillägg han trodde sig ha igenfunnit det officiella KO-förslaget av 1608. Någon edition av detta dokument kom dock ej. För några år sedan observerades i Kammararkivet en avskrift av ett odaterat förslag till KO, vilket professor Ahnlund fann vara av särskilt intresse och peka hän på Karl IX. T. f. kammarrådet Pehrzander, vilken ock lagt märke till handskriften, gjorde ett meddelande härom till professor Holmquist i Lund. Den lånades dit och underkastades liksom det Lundströmska dokumentet

från KB en granskning på kyrkohistoriska seminariet. Pastor Piltz, som deltog däri, fullföljde undersökningen och påvisade att i KB:s dokument huvudstommen otvivelaktigt väsentligen återgav förslaget från 1608 men att där ock funnos anteckningar av olika personer fram till 1600-talets mitt, varemot handskriften i KA bjöd på en före 1697 gjord avskrift av det i kungl. kansliet förevarande officiella exemplaret av förslaget 1608. Genom jämförelse mellan de båda dokumenten kunde man med rätt stor säkerhet få fram den autentiska lydelsen av förslaget. Piltz åtog sig ock det mödosamma värvet att utge texten från KA under ständig jämförelse med texten i KB. Man skall nog finna invändningar att göra mot ett och annat i inledningens bevisföring och i editionsmetoden. Men Piltz har genom sitt omsorgsfulla arbete och sin skarpsinniga analys av handskrifterna gjort det möjligt för forskningen att utan luckor följa den svenska kyrkolagstiftningen och dess drivande idéer från 1571 fram till storhetstidens väldiga organisationsarbete. Härmed ha också vida kyrkohistoriska perspektiv öppnat sig.

Det har blivit modernt att tala om vita fläckar på Sveriges kyrkohistoriska karta. En sådan utgör i hög grad årtiondena efter 1650. De stora moderna biografierna över Paulinus Gothus, Terserus m. fl. avbryta ungefär där, under det att forskningen rörande den karolinska kyrkan och dess stormän sätter in först med 1680-talet. Så mycket mer tacknämligt är det att pastor Ove Hassler upptagit mellantiden i sin doktorsavhandling: Linköpings stift under biskop Samuel Enander 1655—1670, I, Stiftet och stiftstyrelsen (Diakoniförlaget, XII + 340 s.). Och förf. har gjort ett synnerligen lyckligt grepp, när han i stället för den vanliga biskopsbiografien valt att visa »ett genomsnitt av den ordinära stifts-, kontrakts- och församlingsorganisationen vid 1600-talets mitt». Hans avhandling bygger också till största delen på otryckt källmaterial och för oss in i »ett stycke ecklesiastik vardag», av vars levande liv vi förut blott haft en ganska schematisk bild. Tyngdpunkten i arbetet ligger otvivelaktigt i dess sista och största avdelning, om domkapitlets inre organisation och verksamhet, där förf. också vågat sig på en ny intressant tolkning av utvecklingen av förhållandet mellan biskop och kapitel. Eljest är framställningen väsentligen av beskrivande art, utan att ta upp till behandling de viktiga problem rörande svenska kyrkan i dess helhet, som under studiet av förhållandena i Linköpingsstiftet tränga sig fram. Men även med denna begränsning och med de brister i metod och

kringsikt, vilka gärna följa med ett forskningsarbete som till största delen måst utföras under prästerlig tjänstgöring på landet, utgör Hasslers avhandling en betydelsefull insats för kännedomen om vår kyrkas liv och verksamhetsformer under storhetstiden, oundgänglig för varje forskare på denna tids historia. Vi synas ha rätt till förhoppningen att förf. med sin stora energi snart fullbordar även andra hälften, vilken skall behandla synoderna, prästerskapet och sockenlivet, och att hans verk i sin helhet då blir en av de centrala specialundersökningarna av bestående värde i svensk kyrkohistorisk forskning.

Från specialarbeten komma vi till de stora sammanfattningarna med docenten Hilding Pleijel: *Karolinsk kyrkofromhet, pietism och herrnhutism 1680—1772* (Diakonistyrelsens förlag, 637 s. och 125 bilder), utgörande band V av den av Holmquist och Pleijel redigerade Svenska kyrkans historia. Det utomordentliga mottagande, som Pleijels mäktiga verk redan fått i dagspressen, förtjänar det till fullo. Redan den ej mindre än 73 sidor omfattande redogörelsen för källor och litteratur, vilken nästan ger arbetet karaktären av en akademisk avhandling, vittnar om att bakom P:s i god mening populära framställning ligger en forskning inom både tryckt och framför allt otryckt material både inom och utom Sverige, vilken skulle räckt till för flera avhandlingar. På Lunds UB vet man förvisso ock att P:s band i själva verket är resultatet av ett årtiondes oavbrutet och intensivt forskningsarbete. Därtill kommer att P. på ett föredömligt sätt löst den kanske ännu mer krävande uppgiften att kritiskt sovra och sammanställa det väldiga materialet till en klar och överskådlig totalbild av ett helt stort tidsskede, där kyrkans och fromhetslivets historia tecknar sig mot bakgrunden av Sveriges både politiska, sociala och allmänskulturella utveckling. Den bild, som därvid ges, har blivit så rik på nya fakta och belysningar, att P. i stor utsträckning nyskrivit skedets svenska kyrkohistoria, ej minst den pietistisk-herrnhutiska väckelsen; måhända skall man finna, att han t. o. m. ägnat denna sida av utvecklingen en påfallande bred behandling. Något, som f. ö. starkt faller i ögonen, är det behärskade och klokt avvägda omdömet, som ger framställningen en stark prägel av pålitlighet. En sak, som ej alltid synes ha observerats eller åtminstone betonats, är det säregna kyrko- och kulturhistoriska värdet i det sätt, varpå denna kyrkohistoria, förvisso ej utan omdömeskrävande och mödosam kringsyn, blivit av förf. illustrerad. Diakonistyrelsens bokförlag är förtjänt av ett tack för dess frikostiga upplåtande av plats åt bildmaterialet, lika

väl som åt redogörelsen för källorna. Genom Pleijels band har utgivandet av Svenska kyrkans historia tagit ett viktigt steg framåt, och man kan med ökade förhoppningar motse det stora verkets genomförande.

Med förväntan motsågs ock den utlovade fortsättningen på kyrkoherde Anshelms stort lagda biografi över Sveriges främste missionshistoriske gestalt. Carl Anshelm: Peter Fjellstedt, II, 1843—1855 (Dikaonistyrelsens förlag, 423 s. och illustrationer), som vid vårens slut kom, innebar visserligen icke arbetets fullbordan; kyrkohistorikern får ännu en tid vänta på teckningen av »Fjellstedts verksamhet för den inre missionen och hans sista årtionde», där säkerligen åtskilliga höginträsanta kyrkohistoriska problem komma att få belysning. Men även det nu utkomna bandet är intressant nog och utgör en imponerande forskningsinsats på grundval av omfattande källstudier, vidsträckt missionshistorisk insikt och varm kärlek till ämnet. Här få vi fullt åskådligt se, vad Fjellstedt verkligen betytt för missionsintressets väckande och fromhetslivets vårdande i Sverige, under nästan övermänskliga ansträngningar och kamp mot svårigheter av olika slag. Hans egen personlighet reser sig härunder allt högre i sin både ödmjuka och frimodiga, intensivt religiösa koncentrerings. Värmland har full rätt att sätta Fjellstedt bredvid Tegnér och Geijer i raden av sina största söner från det tidigare 1800-talet. — Om Anshelms framställning till en början följer Fjellstedts resor med en nästan dagboksmässigt bred utförlighet, ger den dock härunder värdefulla glimtar av de religiösa livet med en mångfald personer från skilda provinser och samhällsklasser. Och steg för steg vidgar sig arbetet till en i all sin väl avvägda måttfullhet gripande skildring av det stora drama, som tillkomsten av Lunds missionsällskap och dess första försök till självständig svensk missionsverksamhet i Kina innebär. Vi få ock ny kännedom om, huru det svenska missionsarbetet på 1850-talet gavs en ny kurs med inriktning på Indien, och hur Fjellstedt begynte överflytta tyngdpunkter i sitt arbete till det religiösa livet inom Sverige. Bokens vetenskapligt behärskande hållning utesluter f. ö. icke en markerad personlig inställning och en livfull åskådlighet, bl. a. genom längre direkta citat ur samtida brev och missionspredikningar. Den är en sällsynt värdefull gåva även till vårt missionsfolk.

Om Anshelms arbete fört oss till 1840—50-talen och väckelsens värld, får främst 1860-talet och den humanistisk-religiösa bildningen och tänkandet i Sverige en djupträngande analys i Edvard Rodhe:

Den religiösa liberalismen (Diakonistyrelsens förlag, 468 s.). Det torde höra till det ovanliga att en professor, som blivit biskop och fått ägna ett årtionde åt en mycket krävande biskoplig gärning, därunder kunnat fortsätta sitt vetenskapliga författarskap på sådant sätt att han, om han så ville, säkerligen även i hård konkurrens skulle åter kunna erövra professur, och det i två olika ämnen. Om Rodhes nu i vår utgivna stora arbete har från sakkunnigt håll skrivits, att det betecknar höjdpunkten av hans hittillsvarande produktion. Utan att ta upp en vansklilig jämförelse med andra betydande verk av Rodhe kan man tryggt påstå, att hans undersökning om den svenska religiösa liberalismens historia även med sin filosofiska begränsning utgör en förnämlig insats till klargörande av 1800-talets andliga utveckling i Sverige. Den är så mycket mer betydelsefull som den vidgar utsikten från den eljest i nutida forskning starkt och delvis ensidigt framhävda »väckelsen» och på ett nytt sätt klargör betydelsen för vår andliga historia av konfronteringen av bildningen och tänkandet med de liberala religiösa och teologiska strömningarna från 1800-talets mitt. Förf. vill därvid icke göra ett stridsinlägg utan håller starkt tillbaka egna omdömen under strävan efter en objektiv historisk analys; det kan lyckligtvis icke undgås, att hans bok ändock blir aktuell även för det nuvarande läget. Som undertitel sätter Rodhe tre namn: Nils Ignell, Viktor Rydberg, Pontus Wikner. Dessa tre dominera ock, särskilt Rydberg, vars religiösa och kyrkliga åskådning på ett inträngande sätt analyseras med nya resultat. Mången kommer nog att med särskilt intresse arbeta sig igenom teckningen av Pontus Wikner, beträffande vilken »det är ägnat att väcka förvåning, att en så betydande man ännu icke blivit föremål för en utförligare vetenskaplig monografi», och tycka sig nu ha fått säkrare slag på Wikners verkliga plats i vår religiösa historia. Men bakom dessa tre män tecknas hela den kristna platonismen i Sverige, och man skymtar mångenstädes den väldiga skuggan av filosofen Boström. Kanske ligger en tyngdpunkt i framställningen just i analysen av den boströmska filosofiens kyrkohistoriska betydelse; här torde nog Rodhes bok få anses vara banbrytande. Bredvid de redan nämnda männen möta vi i arbetet ock ett helt galleri av för vår kulturhistoria mer eller mindre betydelsefulla personligheter, från Geijer och Fredrika Bremer (som får en intressant belysning), Channing och Parker och den tyska liberala teologien i Sverige vid århundradets mitt till svenska kyrkomän och teologer av facket och lekmän av olika slag från »den stora fakulteten» i Lund ända fram till K. P. Arnoldsson och Ellen

Key. För en sammanfattande bearbetning av svenska kyrkans historia under 1800-talet måste Rodhes arbete bliva av särskild betydelse.

I detta sammanhang må nämnas ännu en av vårens doktorsavhandlingar i Lund, prosten Isak Krook: Viktor Rydbergs lära om Kristus (Diakonistyrelsens förlag, VIII + 301 s.). Även om denna väsentligen är av systematisk teologisk art och som sådan fått en hög uppskattning, blir den betydelsefull även för den kyrkohistoriska behandlingen av Rydberg. Säkerligen kommer mången kristendomslärare i gymnasiet att med iver gripa till den. Den bildar en, delvis mera lättläst, parallell till Rodhes analys av Rydberg, så mycket intressantare som de båda forskarna arbetat oberoende av varandra. Givetvis har Krook enligt sitt syfte anlagt en annan behandlingsmetod och arbetar delvis med annat stoff, så att de båda framställningarna icke skära utan komplettera varandra. Krooks slutomdöme sammanfaller nära med Rodhes huvudsynpunkt: Rydbergs teologiska arbete är den mogna frukten av den romantiska eller liberala synkretismen av Hellas och Nya testamentet. »Det är Hellas himmel som blånar över Jesu och hans apostlars värld.»

Indirekt kan slutligen till vårens lundensiska kyrkohistoriska produktion räknas den andra danska upplagan av Hjalmar Holmquist: Kirkehistorie, II (Schultz Forlag, XI + 719 s. och planschbilder). Detta band omfattar liksom motsvarande svenska band tiden från reformationen till franska revolutionen. Men som synes redan av sidantalet har det svällt ut betydligt. Enligt överenskommelse med H. har den andra danska upplagan bearbetats av professor J. Nørregaard på så vis att i det stora hela framställningen i den andra svenska upplagan bibehålles oförändrad men det dogmhistoriska stoffet, som i Danmark saknar egen lärobok, i större omfattning inarbetats och sådana ändringar i dispositionen av pedagogiska skäl vidtagits, att tvärsnittet genom den kyrkliga utvecklingen, vilka avsågo att låta densnas fortskridande i sin helhet framträda, i viss grad upplöstes i längdsnitt efter de enskilda ländernas historia. Naturligen har Nørregaard också i samförstånd med H. inarbetat den nyaste kyrkohistoriska forskningen liksom egna nya synpunkter, varvid ej minst hans ingående kännedom om engelska förhållanden avsett spår. Till det förtjänstfulla nya i denna upplaga hör ock problemdiskussioner samt översikten över »Luthers reformatoriske Kristendomssyn». När det tredje och sista bandet föreligger, blir verket i Nørregaards edition väl den stora enhetliga, moderna, även för en bildad allmänhet avsedda hand-

boken i den allmänna kyrkohistorien. Den torde knappast äga någon verklig motsvarighet utanför Norden.

Om till ovan nämnda arbeten lägges, att från Uppsala ungefär samtidigt kommit sådana var i sitt slag betydelsefulla verk som docenten Gunnar Westin: Svenska kyrkan och de protestantiska enhetssträvandena under 1650-talet (Uppsala Univ:s Årsskrift, 332 s.), teol. dr Gösta Kellerman: Jakob Ulvsson och den svenska kyrkan under äldre Sturetiden 1470—1497 (Diakonistyrelsens förlag, XX + 413 s.), och kyrkoherde Bengt Jonzon: Studier i Paavo Ruotsalainens fromhet, med särskild hänsyn till frälsningsvissheten (Diakonistyrelsens förlag, 254 s.) — de båda sistnämnda doktorsavhandlingar —, samt att den av professor Em. Linderholm utgivna Kyrkohistorisk Årsskrift bringar nya intressanta artiklar, liksom att en med moderna historiska arbetsmetoder bedriven kyrklig socken- och personhistorisk forskning av präster i praktisk tjänst från Luleå till Trälleborg nu avsätter värdefulla resultat, så må en kyrkohistoriker ha rätt att i det nuvarande läget utbrista: Det är en fröjd att leva och arbeta!

HJALMAR HOLMQUIST.

#### EN NY PATROLOGISK SKRIFTSERIE.

*Studies and Documents edited by KIRSOPP LAKE, LITT. D., and SILVA LAKE, M. A.: I. The Excerpta ex Theodoto of Clement of Alexandria ed. with translation, introduction, and notes by R. P. CASEY, PH. D.; II. Epiphanius De gemmis by ROBERT P. BLAKE, PH. D., and HENRI DE VIS. Christophers, London 1934.*

Den anglosaxiska teologiens gamla intresse för grekisk patrologi har tagit sig ett nytt uttryck i den serie texteditioner och teologisk-filologiska arbeten, vars två första band här skola anmälas. Ytterligare två band äro under tryckning, och tre andra under förberedelse.

I seriens andra band publiceras för första gången de bevarade orientaliska översättningarna av Epifanios' skrift om de tolv stenarna i översteprästens bröstsköld. Hittills har endast den mycket ofullständiga latinska tolkningen varit känd, jämte fragment och sammandrag av den grekiska texten. Här ges först och främst den nästan full-

ständiga georgiska översättningen, som är ett av de tidigaste georgiska litteraturverken och därigenom får stor betydelse även för studiet av georgiskan; därtill fragment av en armenisk version och ett par armeniska sammandrag av verket, och slutligen stora koptiska översättningsfragment. En rikhaltig men koncentrerad inledning orienterar förträffligt i de textkritiska och litteraturhistoriska problemen. Dr. Blake står för den georgiska och armeniska texten, medan de koptiska fragmenten bearbetats av abbé de Vis. Boken är tillägnad Dr. Blakes lärare, den bekante och omstridde prof. Marr i Leningrad. Anmälaren är icke tillräckligt sakkunnig för att fälla något bestämt värdeomdöme om det grundlärdade verket i dess helhet, men det förefaller vara gjort med stor kunskap och omsorg, och den georgiska delen har ju förtjänsten att vara ett verkligt pioniärbete.

Utförligare vill jag uppehålla mig vid det första bandet, Caseys edition av Clemens' *Excerpta ex Theodoto*. Bland Clemens' efterlämnade anteckningar fanns bl. a. en rad utdrag ur gnostiska skrifter, huvudsakligen valentinianen Theodotos', delvis kommenterade med egna anmärkningar av Clemens. Det hela var troligen tänkt som grundval för en utförd kritik av gnosticismen; denna blev aldrig färdig, och vi få nöja oss med dessa i formen mycket lösa, inbördes föga sammanhängande och på grund av referatets ofta blott antydande karaktär mycket svärfattliga brottstycken.

Den föreliggande boken framträder som en kritisk och förklarande edition; jag vill därför först yttra mig om den grekiska texten och översättningen. Tyvärr måste man säga, att utgivaren icke är tillräckligt säker ens i det mera hantverksmässiga av det textkritiska arbetet, och ej heller tillräckligt behärskar kejsartidens grekiska språk. Textkonstitutionen är egendomlig; utgivaren har följt det olyckliga infallet att som text helt enkelt avtrycka handskriftens text (blott en handskrift är att räkna med, Laurentianus V 3) och förse den med dubbla apparater, en med »accepted emendations», en med »rejected emendations». Detta har han gjort för att »present all the problems clearly to the reader». Men då texten är försedd med en motstående översättning, som ju själv innebär en textkonstitution, är det svårt att förstå fördelen med att ge originalets tradition i obearbetat skick; varje läsare med någon vana att läsa en klassisk text kritiskt skulle precis lika lätt tagit ställning till problemen, om de gillade emendationerna — av vilka många äro självklara — tagits in i texten och traditionen noterats i apparaten på vanligt sätt. Detta kan dock



möjligen diskuteras; men skall man välja utgivarens metod, måste man sörja för att apparaterna äro klara och förståeliga; detta är icke gjort här. Redan vid första apparatens första uppgift hakar man upp sig: ζωοπυρούμενον. Bland »rejected emendations» står för handskriftens (σπινθηρα) ζωοποιούμενον Bernays' ζωοπυρούμενον, men det är precis samma ζωοπυρούμενον, som står främst bland »accepted emendations», bara i den felaktiga formen ζωοπυρούμενον och utan Bernays namn. På samma sida står; 2 ὕπνος δὲ ἦν Ἀδὰμ ἡ λήθη τῆς ψυχῆς; bland »accepted emendations» står Ἀδὰμ ἦν Schwartz, bland »rejected em.» ἦ| ἦν Schwartz, vilket är mycket svårbegripligt; går man till Stählin's edition finner man att Schwartz menar så här: ὕπνος δὲ [ἦν] Ἀδὰμ ἦν λήθη τῆς ψυχῆς. I 5, 4 står bland de gillade förbättringarna τοῦ ἐπιβάλλειν Sylburg (för τοῖς ἐπιβάλλειν), men bland de ogillade står τοῖς] τοῦ Sylburg, alltså återigen samma sak gillad och förkastad. O. s. v. Att icke ens utgivaren själv kan reda upp detta editionssätt visar tydligt dess olämplighet i ett fall som detta. Ibland förkastas en emendation i apparaten men gillas i kommentaren, såsom 10 Bunsens <οὐδὲ> οἱ πρωτόκτιστοι står som »rejected», men i kommentaren får betyget »certainly right». Utgivarens egna bidrag till textkonstitutionen äro ej betydande och ofta föga lyckliga. μὴνύει<ν φασί> i 6, 3 kunde han ha besparat sig om han hade känt till Tengblads avhandling om Clemens, jfr där s. 42; i 63, 1 är ἔχοντα en löst påhängd nominativ, syftande på τῶν πνευματικῶν, såsom framgår av 64, och skall ej ändras till ἐχούση. Några prov på översättningens kvalitet: 9 εἴρηται τοὺς μὲν τῆς κλήσεως ἀνθρώπους ... πλανηθήσεσθαι: »it is said that some of those of the calling will be deceived»: »some of» finnes ingenstädes uttryckt. 35, 3. De pneumatikerna tillhöriga änglarna ὡς ὑπὲρ μέρους δέονται καὶ παρακαλοῦσι: »inasmuch as they are bound for the sake of the parts, and plead...» Orden betyda: De bedja och mana (för oss) såsom för en del av dem själva; d. v. s. vi, pneumatikerna, äro en del av våra änglar, jfr exc. 22. 59, 3. Den »psykiske» Kristus var osynlig, ἔδει δὲ τὸν εἰς κόσμον ἀφικνούμενον, ἐφ' ᾧ τε ὀφθῆναι, κρατηθῆναι, πολιτεῦσασθαι, καὶ αἰσθητοῦ σώματος ἀνέχεσθαι: »and it was necessary for him when he came into the world to be seen here, to be held, to be a citizen, and to hold on to a sensible body (C. »gillar» ἀνέχεσθαι för ἀντέχεσθαι, men översätter i alla fall det senare). Orden betyda: men när han kom i världen för att ses och bli tagen till fånga och (överhuvud) leva en människas liv, var det nödvändigt för honom att också finna sig i att ha en för sinnena iakttagbar kropp.

62, 3 οὐκέτι betyder icke »not yet» utan syftar på det föregående, där det säges att Kristi själ överlämnade sig i Faderns händer, »det andliga», det pneumatiska elementet *däremot* överlämnar han icke, utan frälsar det själv. 72 betyder ἡ τῶν δυνάμεων καὶ ἡ τῶν ἀγγέλων παράταξις icke »the array of powers and angels» utan i överensstämmelse med sengrekiskt språkbruk »slaget, striden mellan makter och änglar». 73 τοῖς μισοῦσι συλλαμβανόμενον »hjälper själv dem som hata henne», icke »captured by those who hate him». Översättningen stämmer ofta icke med den accepterade textgestaltningen. 38, 2 gillas i app. Schwartz' πνεύματα för πράγματα. men i översättningen står »that the *things* may not be destroyed». 77, 3 »is called a servant of God even *by* the unclean spirits», men i 1. app. upplyses att man med Bernays skall läsa κύριος τῶν ἀκαθάρτων πνευμάτων. Ännu mer förvirrat och förvirrande är det när i översättningen upptages en emendation som icke ens nämnes i någondera apparaten, såsom 24, 2 τῆς αὐτοῦ οὐσίας: »of the same substance», d. v. s. enligt Sylburgs αὐτῆς för αὐτοῦ.

Ett bättre intryck gör kommentaren, men den är till största delen snarare en samling råmaterial till en förklaring än en verklig utredande kommentar. Stählin's rikhaltiga käll- och parallellapparat är utnyttjad men ansenligt tillökad. De bibelställen som citeras i texten nämnas under denna i en särskild »scriptural apparatus», men sedan hänvisas det i de flesta fall även i kommentaren till samma ställen utan ytterligare behandling. Inledningen söker skilja ut de olika beståndsdelarna i excerpterna, men resultatet måste enligt sakens natur bli problematiskt på många punkter. Det viktigaste önskemålet är nu en verklig kommentar till hithörande texter (excerpterna, Ireneus, Hippolytus), som punkt för punkt samvetsgrant söker fastställa meningen, någonting i stil med Foerstes behandling av Herakleonfragmenten (Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft 7, 1928). Med en sådan skulle det bli lättare att tränga in i dessa gnostikers för oss så främmande fantasivärld, blandad av choiskt, psykiskt och pneumatiskt, full av andemakter och överskuggad av Demiurgens och Eonernas töckniga jättegester.

ALBERT WIFSTRAND.

*Athanasius' Werke herausgegeben im Auftrage der Kirchenväter-Kommission d. Preuss. Akad. d. Wiss. III. Bd., I. Teil, Lieferung 1—2: Urkunden zur Geschichte des arianischen Streites 318—28, von Lic. HANS-GEORG OPITZ. Berlin 1934—35, Walter de Gruyter und Co. 76 s. 4°. Mk. 13.00.*

Athanasius har hittil vært tilgjengelig for forskningen i den store Mauriner-utgave av 1698 (3 bd. folio, utg. av J. Lopin og B. de Montfaucon) og i en del optrykk av denne utgave, besørget med vekslende nøiaktighet og pålitelighet. Lettest tilgjengelig har kirkefaderen vært i Mignes Patrologia, Ser. Gr. 25—28, som imidlertid er et meget upålitelig optrykk av maurinernes tekst.

Der er altså i høi grad behov for en moderne Athanasius-utgave. Og nu får vi den i en skikkelse som tilfredsstillende de strengeste krav til editionskunst. Denne nye utgave er et felles amerikansk og tysk foretagende, et smukt eksempel på internasjonalt videnskapelig samarbeide. Initiativet er tatt av amerikanerne Robert Casey og Kirsopp Lake som i lang tid hadde samlet materiale til en ny Athanasius-utgave, og så i 1929 henvendte sig til Berlin-Akademiet med anmodning om samarbeide. Fra tysk side har professor Hans Lietzmann og hans elev docent Opitz deltatt i arbeidet, foruten en rekke medarbeidere som har vært med på kollationeringen av håndskriftene. Utgaven er også muliggjort ved økonomisk støtte både fra amerikansk og tysk side, henholdsvis fra en amerikansk mæcen og Notgemeinschaft der Deutschen Wissenschaft.

Utgaven skal bli i 3 store kvartbind. Det som hittil er kommet, er begynnelsen av bd. III. Utgiverne har villet begynne med dette bind som skal inneholde de historiske dokumenter til Athanasius' liv og virksomhet, for siden å kunne henvise til dem i notene i bd. I og II som skal inneholde kirkefaderens skrifter.

Denne nye utgave bygger på meget omfattende kollationer av alt tilgjengelig håndskriftmateriale, både de håndskrifter som var brukt av Montfaucon, og en lang rekke andre. Også de latinske og syriske versjoner er tatt med ved utarbeidelsen av teksten; de er endog avtrykt under den greske tekst. Et dokument som »Urkunde 33» i Opitz' samling, Konstantins edikt mot Arius av 333, er således gjengitt i 4 versjoner: den greske tekst, to latinske innbyrdes uavhengige versjoner, og en syrisk versjon. Enkelte dokumenter som bare finnes i syrisk versjon, opptrer her ledsaget av moderne retroversjoner til gresk, nem-

lig de retroversioner som Ed. Schwartz har gitt i sine Athanasius-studier.

Utgiverne har lykkelig undgått den fare at en utgave som bygger på et så omfattende håndskriftmateriale og så mange versjoner, lett blir uoversiktlig og vanskelig å bruke. De har undgått den dels ved å trykke versionene hver for sig og gi dem hver sitt tekstkritiske apparat i steden for å samle alle de tekstkritiske noter i ett eneste apparat som også inneholder versjonenes avvikelser, men dels også ved å forenkle apparatene ved å utelate utvesentlige ting som orthographica o. lign. Konstantins edikt mot Arius er således avtrykt i alle 4 versjoner som hver har 2 tekstkritiske apparater; det ene nevner tekstvidnene, det annet inneholder tekstvariantene. Det hele er forbilledlig i sin klare oversiktlighet og sin nutide utførelse. La oss også tilføie at utgaven er forbilledlig i sitt typografiske utstyr og utførelse.

Foruten de tekstkritiske apparater har tekstene også fått et saklig kommenterende apparat, i likhet med de patristiske tekster som Berlin-Akademiet tidligere har gitt ut. Denne kommentar som er anbragt i en egen horisontal kolonne over de tekstkritiske apparater, er naturligvis meget knapp, men overmåte verdifull. Den bringer først og fremst påvisninger av citater og reminiscenser i teksten, stundom også paralleller av formal og saklig art. Men den inneholder også kommenterende opplysninger og henvisninger til steder i den moderne videnskapelige litteratur hvor detaljer i tekstene er behandlet. Man kunde kanskje ønske ennu flere av disse henvisninger, f. eks. til Rogala, Snellman og Bardy som dels ikke anføres, dels anføres svært lite. Men man må være meget takknemlig for det som man får.

De to hefter som hittil er kommet, inneholder dokumentene til den arianske strid, brever fra Arius, Euseb av Nikomedia, Euseb av Caesarea, Alexander, Konstantin og flere andre, foruten synodalskrivelser og ediktet mot Arius. Det er en broget samling av dokumenter med forskjellige og til dels temmelig kompliserte overleveringshistorier. Det er meget nyttig å få dem i en slik samlet og kritisk siktet utgave. Da først kan man få overblikk over gangen i den arianske strids første fase.

Disse dokumenter frembyr et vanskelig historisk problem som utgiveren har vært nødt til å prøve å løse, nemlig deres relative og absolutte kronologi, eller deres historiske rekkefølge og datering. Opitz har i sin utgave ordnet dem i den kronologiske orden som han mener er den rette, og har også dateret dokumentene. I selve tekst-

utgaven har han ikke kunnet begrunne sin datering, men har tatt op hele det kronologiske spørsmål i en egen avhandling i Zeitschrift f. d. neutestamentl. Wiss. XXXIII 1934 s. 131—59: »Die Zeitfolge des arianischen Streites von den Anfängen bis zum Jahre 328». Denne avhandling er et nødvendig supplement til dokument-samlingen. Opitz sikrer sig her først et fast punkt for den absolutte kronologi ved å påvise at Konstantins seier over Licinius faller i 324, ikke 323 som man ofte har antatt; et avgjørende bevis bringer en av Oslo-papyrerne. Forøvrig begrunner han dokumentenes relative kronologi på en høist overbevisende måte. Til det interessanteste hører hans påvisning av at det arianske spørsmål har vært behandlet på to synoder i Nikæa, en i 325 og en i 328. På den siste synode blev en rekke arianske biskoper gjenoptatt i kirken.

Til den greske tekst i Opitz' utgave har jeg bare to bemerkninger å gjøre. S. 46 l. 11 burde der i stedet for διὸ stå δι' ὅ. Vi har nemlig her et virkelig komplement, *propter quod*, ikke den avsvakkede partikkel διό = *quare*. ὅ gjenoptar uttrykket ἀγράφους χρῆσθαι φωναίς.

S. 3 l. 2 burde vel teksten πλήρης θεός, μονογενής, ἀναλλοίωτος som alle tekstvidnene har og begge oversettelsene forutsetter, ha vært beholdt. Opitz optar her Holls konjunktur i sin tekst: πλήρης (χάριτος καὶ ἀληθείας), θεός μονογενής. Meri den enstemmige og fyldige tekst-tradition må her være avgjørende, så meget mere som man sikkert vilde ha betraktet Holls emenderte tekst med stor skepsis hvis man hadde funnet den i nogen av håndskriftene; da vilde man ha betraktet de tre tilføiede ord som en bibliserende utfylling (efter Jh 1: 14) av en avskriver, og beholdt det vanskelige πλήρης θεός, *plenus deus*. Det er riktignok vanskelig å skjønne at Arius kan ha brukt disse ord om Kristus, særlig når man betrakter formuleringer som εἰ δὲ καὶ λέγεται θεός, ἀλλ' οὐκ ἀληθινός ἐστιν ἀλλὰ μετοχῆ χάριτος, ὡσπερ καὶ οἱ ἄλλοι πάντες, οὕτω καὶ αὐτὸς λέγεται ὀνόματι μόνον θεός, og καὶ οὐκ ἐστιν ἀληθινός θεός ὁ Χριστός, ἀλλὰ μετοχῆ καὶ αὐτὸς ἐθεοποιήθη (citerer av *Thaleia* hos Athanasius, *Oratio I contra Arianos* c. 6 og 9, ed. Montf. 410 A 413 B). Men Arius kan også ellers bruke formuleringer som man *a priori* ikke vilde ha ventet hos ham. At han i brevet til Konstantin, Urkunde 30 hos Opitz, kan si Χριστὸν . . . τὸν ἐξ αὐτοῦ πρὸ πάντων τῶν αἰώνων γεγεννημένον, er kanskje ikke så underlig, for brevet er jo skrevet i en tvangssituation. Men i hans bekjennelse i brev til Alexander, Urkunde 6, heter det to ganger ἀχρόνως γεννηθείς (ed. Opitz p. 13, 8 og 13, 10), et Kristus-predikat som vi ikke skulde

vente å finne hos ham. Det ser ut til at Arius ikke alltid har vært konsekvent ariansk. I det hele har han visst ikke vært nogen konsekvent tenker. Man må nok derfor med tekstoverleveringen la ham beholde den høist uarianske formulering *πληρης θεός*.

Om den greske tekst er korrekturlest og kontrollert med en beundringsverdig nøiaktighet, så gjelder ikke det samme om de få franske ord som forekommer i det kommenterende apparat. Der finner man på s. 51 både *Révue* for *Revue* og den underlige boktittel *La Chronologie du temps chrétienne de l'Egypte et de l'Ethiopie* som skal være *La chronologie des temps chrétiens*.

EINAR MOLLAND.

FREDERIK TORM, *Nytestamentlig Tidshistorie, den historiske Baggrund for det Ny Testamente* (G. E. C. Gads Forlag, København, 1934, 253 sid.).

Såsom propedeutiska disipliner inom den nytestamentliga exegetiken kan man beteckna inledningsvetenskapen (isagogiken) och tidshistorien. Under det att den förra är rikligt företrädd i samtida handboks litteratur, har en sammanfattande framställning av den nytestamentliga tidshistorien knappast stått till buds. Om man bortser från den tidshistoriska delen i Knopfs välbekanta *Einführung in des Neue Testament* kan man av nyare verk egentligen endast peka på första delen av Hans Lietzmanns *Geschichte der alten Kirche*. Professor Torm, som tidigare publicerat en mycket läst Inledning til det Ny Testamente, har nu kompletterat detta arbete med en för det exegetiska studiet lämpad nytestamentlig tidshistoria.

Då, såsom Torm uttrycker sig, kristendomen blev till inom det judiska folket, så måste, till följd av sakens natur, den judiska historien vid tiden omkring Kristi födelse utgöra huvudinnehållet i en nytestamentlig tidshistoria. Judendomen upptager också huvudparten av arbetet.

Först behandlas »judarnas yttre, nationella och politiska historia från c:a 175 f. Kr. till 70 e. Kr.» Det finnes väl knappast någon så invecklad period i världshistorien och så svår att behärska som denna, men ändock, trots sin skenbart begränsade räckvidd, så världshistoriskt betydelsefull. I den mån det överhuvud taget är möjligt att ge en överskådlig framställning av de historiska sammanhangen under denna

tid, har författaren lyckats med sin uppgift. Särskilt anmärkningsvärt är, att förf. förmått ställa in perioden i ett större historiskt sammanhang, så att, icke som ofta eljes sker, mackabéertidens strider framstå som isolerade och oförklarliga företeelser i judendomens historia.

I de bägge följande avsnitten behandlas judarnas »inrenationella och politiska samt sociala förhållanden» i en synnerligen vederhäftig och rikhaltig framställning. Ständigt tager förf. hänsyn till kravet, att så allsidigt som möjligt belysa de situationer, som möta i nya testamentet. Man finner här, i samlad och enhetlig form, en rikedom av upplysningar rörande de faktiska förhållandena i Jesu och urkristendomens judiska omvärld. Vidare behandlas utförligt den enskilda fromheten och den offentliga gudstjänsten i tempel och synagoga. Ett särskilt kapitel ägnas åt de »skriftlärde», vilka eljes i handböcker och kommentarer oftast negligeras eller sammanblandas med fariséerna. Det är ett riktigt grepp, som förf. gjort, då han markerat en noggrann åtskillnad mellan de skriftlärde, med deras speciella ställning och funktioner i det judiska religiösa samfundet, och de olika religiösa partibildningarna och riktningarna inom judendomen. Av dessa senare ägnar Torm, som naturligt och nödvändigt är, största utrymmet åt fariséerna, men dessutom har författaren med pregnans och överskådlighet sammanfattat det huvudsakligaste av vad man vet om sadducéer, esséer, samaritaner och döparesekte. Överhuvud är det förtjänstfullt, att förf. bemödat sig om att ge en bild av den mångskiftande karaktären hos det religiösa livet och föreställningsvärlden i den palestinensiska judendomen på Jesu tid. Riktigt framhåller han, att nyssnämnda »partier» tillsammantagna icke uttömma »det religiösa livets schatteringar inom judendomen på Jesu tid. Vid sidan av här omtalade partier har det t. ex. funnits kretsar, hos vilka de gamla profetiska idealen voro särskilt levande (Luk. 2: 38) och andra kretsar, i vilka man särskilt fördjupade sig i de talrika nya skrifter, vari hoppet om ett snart upprättande av ett helt överjordisk-messianskt rike framställdes. I somliga av dessa skrifter framkomma samtidigt helt andra åskådningar . . .» Dit höra spekulationerna om gammaltestamentliga gestalters himmelsfärder, hur enskilda framstående fromma uppryckts till himlarna och där mottagit uppenbarelser. »Vidare hade, vid försöken att sammanmäla det bästa av den grekiska filosofins tankar med judisk tro, än det ena än det andra elementet övervikten. Att det också funnos religiöst indifferent naturer och människor, hos vilka en materialistisk livsåskådning blivit förhärskande, framgår av att vi allt emellanåt

stöta på polemik mot sådana.» En ytterligare förtjänst är att förf. icke företager sig att sammanknyta Jesu förkunnelse och gärning med någon särskild av dessa riktningar, eller rent av inordna dem i och härleda dem ur en sådan. Vi måste äntligen lära oss av med att söka »förstå» Jesus som »framsprungen» ur vare sig någon döparesekt eller någon apokalyptisk riktning eller ur någon essénsk fromhet. Men å andra sidan kräver den historiska förståelsen av Jesu framträdande och förkunnelse, att man söker vinna en så omfattande kunskap om och inlevelse i alla dessa riktningar som möjligt. Man saknar visserligen hos förf. en genomförd religionshistorisk syn på ifrågavarande religiösa riktningars sammanhang och innebörd, men att anlägga en sådan har tydligen icke legat inom uppgiftens ram. Därtill kommer, att en genomförd religionshistorisk syn i förevarande fall skulle medföra nödvändigheten att i vissa frågor intaga en ingalunda oomstridd ståndpunkt, något som skulle ha kontrasterat mot den neutrala hållning, som är en förtjänst hos denna handbok.

En kompetent och vederhäftig skildring ger förf. av de »kulturella och religiösa förhållandena inom judendomen i diasporan». Ett aktuellt intresse har den med talrika belägg försedda utredningen av antisemitismens roll och omfattning (s. 186 ff.) i den hellenistisk-romerska världen. Utförligt belyses vidare den judiska missionens motiv, metoder och karaktär såsom bakgrund för den urkristna missionen. Jämförelsevis kortfattad är däremot behandlingen av »de kulturella och religiösa förhållandena i den grekisk-romerska världen», d. v. s. det, som med en missbrukad term brukar nämnas hellenismen. Här genomgås de kända företeelserna populärfilosofin, kejsarkulten, mysteriefromheten, ehuru ganska kortfattat. Det största intresset ägnar författaren i detta sammanhang åt frågan: »vilka voro grunderna till kristendomens seger över alla de levande och starka religioner, som funnos på den tiden?» Den viktigaste grunden är, enligt förf., att söka i Jesu Kristi person. I den riktningen ha ju svaret mestadels sökts och måste det sökas. Det beror dock väsentligen på vad man menar med Jesu person. Vanligen sätter man ju som det avgörande, att kristendomen förkunnar en historisk person, under det de andra kulterna endast samlade sig kring mytiska gestalter. Man förbiser därvid, att en mytisk gestalt kan ge en djupt religiös människa mycket mera än en historisk person. Även om denna person betraktas som den mytiska gestaltens inkarnation, står den i andrahandsplanet i förhållandet till den senare. Det avgörande är, att man trodde och förnam, att Jesus



var Kristus, att Jesus hade utfört ett engångsverk, som förändrade hela kosmos, att han faktiskt utfört ett frälsningsverk, till vilket de mytiska gestalterna icke nått upp, att i honom förverkligats det, om vilket de andra kultgestalterna endast kunde ge mänskligheten ett avlägset framtidshopp. »När världens hopp förtvinat stod, likt blomman uti sanden, rann upp så klar en hälsoflod, gav kraft och mod, åt kvalda mänskoanden.»

Det sista kapitlet ägnar förf. åt en skildring av de messianska förhoppningarna. I all sin korthet förtjänar detta kapitel en särskild eloge, därför att det här tages avstånd från de vanliga skematiska och förenklade framställningarna, t. ex. av typen ett judiskt-politiskt lyckorike *versus* Jesu rent andligt fattade Gudsrike. Förf. inskränker icke skildringen av »de messianska förväntningarna» till ett systematiserat urplock ur den pseudepigrafiska och rabbiniska litteraturen. Dels påpekar han det i de messianska förväntningarna gemensamma grunddraget, vilket återfinnes icke blott inom judendomen utan i hela samtiden. (Överhuvud är det anmärkningsvärt, hur svårt det är att genombryta den föreställningen, att messiasförväntningen är en speciellt judisk skapelse.) Dels betonar han den skiftande karaktär, som messiasförväntningarna hade inom själva judendomen. Slutligen söker författaren ge en bild av de messianska föreställningar, vilka ha särskild betydelse för förståelsen av den urkristna messiastron.

Boken är försedd med icke alltför talrika, men välvalda illustrationer.

HUGO ODEBERG.

FRANCISC. ZORELL, *Lexicon Graecum Novi Testamenti (Cursus Scripturae Sacrae I vii. Paris 1931, 1502 coll.)*.

Från katolskt håll har utgivits ett lexikon till nya testamentets grekiska, vilket närmast kan jämföras med Walter Bauers Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur. Från det senare skiljer sig detta lexikon, förutom i avfattningen på latin, däri att den utomkanoniska urkristna litteraturens ordförråd icke är upptaget. Det är ett omsorgsfullt utfört arbete, som dock gång på gång förråder sitt beroende just av Bauers lexikon. Emellertid kan det ingalunda betecknas som ett blott plagiat. De latinska vokablerna representera ett självständigt och

i de flesta fall mycket skickligt arbete. Till ordens förekomst i Septuaginta har genomgående anförts belägg. Värdefullt är också, att äldre översättningar (särskilt naturligtvis Vulgata) samvetsgrant refereras till. Det katolska ursprunget gör sig i övrigt föga märkbart. Man lägger till exempel märke till den obetydliga skillnaden mellan Bauer och Zorell i fråga om de bägge teologiskt centrala vokablerna ἔργον och νόμος.

HUGO ODEBERG.

R. GALDOS, *Commentarius in librum Tobit (Cursus Scripturae Sacrae II. 12, Paris 1930)*.

Av Gamla Testamentets apokryfer torde Tobits bok vara den minst kommenterade. Anmälaren har sig icke bekant en enda under vårt århundrade publicerat självständigt kommentar till denna bok. Av de under 1800-talet utgivna torde det grundligaste vara Gutberlets, *Das Buch Tobias* (Münster 1877). Galdos' kommentar motsvarar vida anspråk på ett verk, som så fullständigt saknar förarbeten. Förf. diskuterar utförligt Tobits boks relation till Achikarstoffet och sammanfattar sin ståndpunkt på följande sätt: huvudparten av boken är oberoende av Achikar-romanen men i 14. kapitlet föreligga tillägg, som äro förklarliga endast under förutsättning, att kapitlets författare är förtrogen med ifrågavarande traditionsmaterial. Enligt förf. har boken genomlöpt flera stadier innan den fått den gestalt, under vilken vi känna den. Ursprungligen avfattad på hebreiska eller arameiska har den genomgått två särskilda recensioner på ettdera av dessa språk, innan den första gången översattes till grekiska. Förf. känner också till den arameiska recensionen av Tobits bok, som publicerats av Neubauer 1878. Emellertid får man här ihågkomma, att denna sena recension icke kan härledas ur septuagintaöversättningen utan i själva verket är en av den ursprungliga Tobits bok relativt oberoende samling av senare judiska traditioner. Kommentatorn kompletterar sin framställning med en exkurs över »theologica tobitica», som emellertid är alltför systematiserad för att ha något egentligt värde, d. v. s. icke på grund av systematiseringen i och för sig, utan därför att den inpressar skriften i kategorier, som icke ha någon relation till dess egna förutsättningar.

HUGO ODEBERG.

HANS WINDISCH, *Paulus und Christus, Ein biblisch-religionsgeschichtlicher Vergleich (Untersuchungen zum Neuen Testament, herausgeg. von H. Windisch, Heft 24, 319 ss. 1934).*

Förhållandet mellan Jesu evangelium och Pauli »teologi» är ett noggsamt behandlat tema. Windisch vill i stället för en jämförelse mellan Jesu och Pauli förkunnelser sätta en jämförelse mellan de bägge förkunnarna och se dem under synpunkten av en gemensam typ. För den typ har han anknutit till den icke så sakligt lyckade, men som slagord förträffliga termen θεός ἄνθρωπος. Därmed skall betecknas »gudsmanen», som föreställes vara utrustad med ett budskap till människorna och som verkar bland människorna med gudomlig kraft.

Windisch har i sitt arbete tagit fasta på urkristna och nytestamentliga uttalanden, som alltför litet beaktas. Det är sådana, som ge uttryck åt övertygelsen, att lärjungen erhåller del av samma gudomliga makt som Mästaren. Men författarens försök att härur framkonstruera en för Jesus och Paulus gemensam typ av den »maktbegävade» måste sägas vara misslyckad. Windisch har själv en känsla därav, när han säger sig förutse, att man skall invända mot honom, att Paulus själv livligt skulle protesterat mot en sådan jämförelse mellan honom och Mästaren. Själva grunden till författarens egendomliga felsyn får ses däri, att han omöjligen kan antaga det, som för en Paulus var hans eget livs mening och allt: Kristi realitet. För Windisch kan ju Pauli Kristuserfarenhet endast vara en psykisk process hos denne Paulus, därför blir Pauli »Kristuslikhet» endast typologisk. För Windisch är Kristus centraliserad i Pauli föreställningsvärld och därför härledes Pauli kristologi ur Paulus. Det är någonting helt annat än Pauli egen bekännelse »Nu lever icke mera jag, utan Kristus lever i mig».

Intressant är att iakttaga, att Windisch, trots sin överlägsenhet gent emot Kristuserfarenheten tillmäter Alfred Rosenberg en avgörande betydelse för bedömandet av det urkristna traditionsstoffet. Eftersom Rosenberg i sin *Mythus des 20. Jahrhunderts* kan använda »kraftiga ord» om Matt. 16, 18—19 så sluter Windisch därav att »hier in der Tat in der Ueberlieferung irgend etwas nicht stimmt» (s. 14 not 3).

Trots detta är Windisch's arbete synnerligen läsvärt. Det är fyllt av originella synpunkter. Och hos förf. har dock tidigare förmärkt ansatser till en realistisk betraktelse av urkristendomen. Man behöver endast peka på hans arbete *Der Sinn der Bergpredigt*. På enskilda

ställen i förevarande bok har Windisch också, kanske på grund av ämnets egen inspirationskraft, ryckts med och skildrat Pauli Kristuslikhet i naturtrogna ordalag. Detta gäller särskilt om bokens »avslutning». »Die existentielle, heilsgeschichtliche Distanz zwischen dem Kyrios Christus Soter und dem Apostolos und Dulos bleibt unangerührt.» Törhända att Windisch har haft en intuitiv förmimelse av, att Paulus verkligen var, icke en »typ» att jämföra med Jesus, men en »lärjunge och apostel» som av den reale Kristus erhållit, icke endast »föreställde» sig ha erhållit, ett alldeles särskilt uppdrag. Paulus är Kristuslik, icke därför, att han företer samma typ av förkunnare och »gudsman» som Jesus, utan därför att den verkliga Kristus genomträngt och omskapat honom.

HUGO ODEBERG.

NORMAN SYKES, *Church and State in England in the XVIIIth Century.*  
(Cambridge at the University Press, 1934, 456 sid.)

Englands kyrkohistoriska litteratur är icke alltför rik på ingående, rent objektivt lagda primärundersökningar. Därför bör ett arbete som detta hälsas med särskild tillfredsställelse. Författaren är professor i historia vid Londons universitet, men hans forskning har så gott som helt rört sig på kyrkohistoriens område. Tidigare har han framför allt gjort sig känd genom en grundlig monografi över Gibson, en Londonbiskop på 1700-talet. Denna bok har närmast kommit till genom föreläsningar, hållna i Cambridge och betecknas därför som »The Birkbeck Lectures in Ecclesiastical History delivered at Trinity College, Cambridge, 1931—3».

1700-talet har länge haft dåligt rykte i den engelska kyrkans historia. Det har framställts som latitudinarismens tidsålder, en period, utmärkt lika mycket för löslighet i läran som för slapphet i kyrkans praxis. Den har tett sig som den mörka bakgrunden, å ena sidan för den metodistiska väckelsen, å den andra för den högkyrkliga förnyelsen under 1800-talet. Icke minst ha Oxfordrörelsens historieskrivare älskat att inleda sina mer eller mindre hagiografiskt präglade skildringar med en teckning av det föregående förfallet. Sykes har alldeles rätt i att denna period har haft »den sällsynta olyckan att mötas av ogillande från nästan alla skolor av kyrkliga historieskrivare». De enda riktningar, som funnit nåd inför senare kritiker ha varit å ena sidan *non-jurors*, som fingo lämna sina ämbe-

ten, emedan de icke för sitt samvetes skull kunde svika huset Stuart och svärja trohetsed till Vilhelm av Oranien och huset Hannover, och vilka sedan betraktats som föregångare till den senare högkyrkligheten, trofasta vårdare av arvet från den karolinska anglikanismen, å den andra sidan den metodistiska väckelsen. Den typiska prelaten från den hannoveranska eran har däremot, säger förf., tecknats som en direkt motsvarighet till biskop Synesius av Ptolemais, som enligt Gibbon's karakteristik »älskade profana studier och profana kroppsövningar, var ur stånd att leva ett liv i celibat, icke trodde på uppståndelsen och vägrade att predika fabler för folket, om han icke fick filosofera hemma». Förf. har åtskilliga exempel på hur gängse förebråelser mot 1700-talets kyrka okritiskt upprepats, även i fall där deras grundlöshet lätt nog kan fastställas.

Det ligger nära till hands att här vänta en Ehrenrettung för en tidigare så orättvist behandlad epok. En viss sympati med den anklagade kan man utan tvivel läsa ut ur framställningen. På enskilda punkter har kanske förf. genom sin tidiga förbindelse med den modernistiska riktningen i nutida engelskt kyrkoliv varit predisponerad att mera sympatisera med det latitudinariska 1700-talet än med den bornerade anglokatholicism, som är en av de mest framträdande produkterna av 1800-talets kyrkliga utveckling. Det torde dock vara orättvist, då man från högkyrkligt håll snarast fattat arbetet som ett försök att återupprätta 1700-talets prestige i engelsk kyrkohistoria. Det är över huvud en av de mest framträdande svagheter i den nyare anglikanska behandlingen av den egna kyrkans historia, att den i allt för hög grad varit inställd på att föra den ena eller andra kyrkliga riktningens talan. Vad Sykes vill ge, och, så vitt jag kan se, på det hela också lyckats ge, är just en grundlig och opartisk primärundersökning. I mycket stor utsträckning bygger denna på ett omfattande arkivmaterial, såväl enskilda manuskriptsamlingar som stiftsarkiv och biskopliga register, vilka väl knappast tidigare konsekvent utnyttjats av den vetenskapliga forskningen. Huru detta material valts och använts, skulle väl kräva en synnerlig förtrogenhet med tidens historia i England för att kunna rätt bedöma. Men den läsare, som kommer till studiet utan andra förutsättningar än en viss förtrogenhet med historisk metod, har en välgörande förnimmelse av att bli förd fram på fast mark av en kunnig hand. Tydligt är, att för en undersökning som denna ett ofantligt material står till buds, och att mycket hänger på det rätta urvalet. Därjämte är ju

litteraturen till periodens politiska och kulturella historia mycket rik, och förf. har själv lämnat ett betydelsefullt bidrag till kannedomen om dagligt liv inom kyrkan på den tid, då Parson James Woodforde i en avlägsen landsförsamling framlevde det rätt händelselösa liv, som han skildrat i omfångsrika dagböcker — vilka förf. givetvis icke försummat att utnyttja.

Boken handlar huvudsakligen om den hannoveranska epoken. Men ett inledande kapitel, »From restoration to revolution: seed time and harvest» visar hur metoden att använda kyrkliga tillsättningar, särskilt biskopsutnämningar som partibelöningar tog sin början redan på Karl II:s tid, då annars episkopatet ansågs stå särskilt högt, och utbildades till ett fast system under Vilhelm av Oranien, då biskoparnas bänk i överhuset fylldes med trogna whigprelater, som till stor del hade avsättningen av non-juros att tacka för sin upphöjelse. Drottning Anna följde exemplet, men hennes uppriktiga tillgivenhet för Englands kyrka gjorde det för henne till en hederssak att besätta dess ledareposter endast med trogna Tories. Från Georg I:s trontillträde kommo de kyrkliga tillsättningarna så gott som helt i ministrarnas händer och utnyttjades än hänsynslösare som ett politiskt maktmedel. Hur detta tillgick visas närmare i kapitlet »The bench in parliament and politics». Det var icke blott utnämningen till episkopatet, som kunde användas som lockbete. Den stora olikheten i inkomster mellan de olika biskopsstolarna gjorde förflyttningar vanliga och eftertraktade. En klok minister kunde så använda en uppkommen ledighet till en rad förflyttningar, som innebar lika många befordringar. Det var en ofantlig skillnad mellan det fattiga och avlägsna Landaff med sina 550 pund, det rika Ely med 3,400 och de furstliga ämbetena York (4,500), Durham (6,000) och Canterbury (7,000). Till de missbruk, som den reformerade engelska kyrkan övertagit efter den medeltida, hörde också pluralismen. Det var vanligt, att innehavare av fattigare biskopsstolar behöllo andra ämbeten *in commendam*. Härigenom öppnades ännu en väg för regeringens välgörenhet.

Författarens framställning av »the office and work of a bishop» är mycket lärorik. Han påpekar med rätta, att 1700-talets biskop måste bedömas efter sin egen tids standard, och icke med hänsyn till anspråk, som då voro okända, och som lika litet motsvarades av 1600-talets av den högkyrkliga historieskrivningen ofta okritiskt upphöjda episkopat. Han erinrar om de oerhörda svårigheter, som

tidens kommunikationer lade i vägen för en verklig biskopsgärning, om kraven på att biskoparna under parlamentets sessioner skulle uppehålla sig i London, och visar med registrens hjälp att de engelska stiftscheferna under 1700-talet i varje fall varit betydligt bättre än sitt rykte. Kapitlen »The ladder of preferment» och »The clerical subalterns» ge en mycket realistisk framställning av de ej alltid så rätlinjiga vägar, på vilka den framåtsträvande klerken kunde vinna befordran, varvid de politiska intressena och adelns strävan att främja sina skyddslingars bästa spelade en stor roll. En ännu skarpare gräns än i det samtida Sverige skilde det högre prästerskapet från det lägre. En massa pastorat gävo ett mycket knappt, andra ett uppenbart otillräckligt levebröd. Pluralismen och dess följdfeomen, de icke-residerande kyrkoherdarna, var i själva verket en nästan ofrånkomlig konsekvens av ojämnheten i inkomsternas fördelning.

Under rubriken »The whole duty of man» tecknas en konkret bild av det dagliga och söndagliga livet i församlingarna. Också här blir bedömningen väsentligen olika, om man utgår från tidens egna krav i stället för ifrån 1800-talets anglokatoiska ideal. Förf. strävar allvarligt att göra rättvisa åt 1700-talets hembakade, reformert präglade folkkyrklighet i gudstjänstliv och fromhet. Då han kommer in på latitudinarismens inflytande på förkunnelsen, skulle man kanske önskat att få en något klarare bild av de olika skolornas inbördes kamp. »The alliance of church and state in England» ger en intressant diskussion av Warburton's teori om förhållandet mellan stat och kyrka. De avslutande kapitlen ägnas åt att teckna bilden av två av det senare 1700-talets skarpast kritiserade biskopsgestalter, Hoadly och Watson, och att i en innehållsrik, men något svåröverskådlig framställning samla ihop de olika dragen i tidens ansikte, sådana de framträdde vid dess slut. Här skymtar också Wesley — annars är det anmärkningsvärt, att förf. i så hög grad undvikit att beröra den metodistiska rörelsen.

Det är kanske möjligt, att professor Sykes icke helt undgått frestelsen att reagera i riktning mot den motsatta ytterligheten i sin teckning av 1700-talets kyrkohistoria. Det kan väl vara, att hans framställning skulle kunna ha vunnit något i djup genom att ta mer direkt sikte på de andliga faktorerna. Men den uppgift, som han ställt för sig, har han löst med stor skicklighet. Han har skänkt oss en ovanligt konkret och levande bok, som förtjänar att uppmärksammas av kyrkohistoriker i alla länder.

YNGVE BRILIOTH.

4-1 1976