

LARS ÖSTERLIN

## Lutherdomens via media

### *Leipzigmissionen i den lutherska enhetsrörelsens historia*

År 1845, hundra år före bildandet av Lutherska världsförbundet, sände den unge missionsdirektorn i Dresden, Karl Graul, ut ett upprop till den evangelisk-lutherska kyrkan i alla länder — an die evangelisch-lutherische Kirche aller Lande.<sup>1</sup> Det var en skrift präglad av ett starkt medvetande om lutherdomens samhörighet i hela världen, och den blev läst runt om i de lutherska kyrkorna inom och utom Tyskland.

Karl Graul var ledare för det missionssällskap som kort därefter flyttade över till Leipzig och fick namnet Die Evangelisch-Lutherische Mission zu Leipzig. Själva överflyttningen var ett led i strävandena att internationalisera denna lutherska mission. Dresden var ett centrum för Landeskirche Sachsen. Där kunde missionen lätt bli bunden vid *en* luthersk kyrka. I Leipzig var man mera fri, och det var ett centrum för vidsträckta kommunikationer. Det var eine Universitätsstadt och eine Messestadt.<sup>2</sup>

Efter överflyttningen framträdde Graul i universitetskyrkan i Leipzig med en ny programförklaring om en världsvid lutherdom med ett gemensamt ansvar: »Wir sind Kinder der evangelisch-lutherischen Kirche aller Lande, die zu gemeinsamen Wirken Herzen und Hände in Einem Glauben, in Einer Liebe und in Einer Hoffnung zusammengetan haben und bilden somit einen Körper, dessen Glieder sich auch über Deutschland hinweg nach Dänemark, Norwegen und Schweden, nach Polen und Ungarn nach den russischen Ostseeprovinzen und Südrussland, nach dem Elsass, ja auch nach Nordamerika hinüber ausbreiten.»<sup>3</sup>

Grauls uppräknning av de lutherska kyrkor som redan i begynnelsen stod bakom eller på ett eller annat sätt var i förbindelse med Leipzigmissionens arbete var helt adekvat. Leipzigmissionen blev ju sedan icke den enda lutherska missionen i Tyskland, men det var den mission som alltid medvetet i sig ville förena den

<sup>1</sup> K. Graul, Die evangelisch-lutherische Mission zu Dresden, an die evangelisch-lutherische Kirche aller Lande. Offene Erklärung und dringende Mahnung. Vorwärts oder rückwärts? (Leipzig 1845).

<sup>2</sup> C. Ihmels, i Die Leipziger Mission im hundertsten Jahre ihres Bestehens (Leipzig 1936).

<sup>3</sup> Citerat efter C. Paul, Karl Grauls Bedeutung für die Leipziger Mission und die lutherische Kirche, i D. Karl Graul. Reden bei der Gedächtnis-Feier in Leipzig am 1. Februar 1914 (Leipzig 1914) s. 23 f.

lutherska missionsinsatsen både inom och utom det egna landets gränser. Därigenom utgjorde Leipzigmissionen (LELM) länge det mest betydande förenande bandet inom lutherdomen överhuvud. Karl Grauls ord i hans predikan i Leipzigs universitetskyrka 1848 — wir sind Kinder der evangelisch-lutherischen Kirche aller Lande — är anförda av missionsdirektor Carl Paul i en minnesskrift vid 100-årsjubileet av Grauls födelse år 1914. Skriften utgöres av tre bidrag: en minnespredikan av Ludwig Ihmels, en längre uppsats av Carl Paul och ett mindre bidrag av indienmissionären Heinrich Cordes. Pauls uppsats bär titeln »D. Karl Grauls Bedeutung für die Leipziger Mission und die lutherische Kirche». Paul framhåller här, att Leipzigmissionen en gång var det enda yttre band som förenade de tyska lutheranerna inbördes och som tillika utgjorde en fyrbåk — ein Leuchtturm — för lutherdomen som helhet. Nu hade andra kommit till. Paul nämner Allgem. Ev.-luth. Konferenz, Gotteskasten och andra gemensamma hjälpororganisationer men, understryker han, Leipzigmissionen var den organisation som hade gått före alla de andra gemensamma lutherska företagen.<sup>4</sup>

Vägen till Eisenach 1923 — det första lutherska världskonventet — och till konstitueringen av LVF i Lund 1947 tecknas vanligen och rätteligen med utgångspunkt från Allgem. Ev.-luth. Konferenz.<sup>5</sup> Man bör emellertid icke förbise att man i LELM alltsedan 1800-talets mitt ägde en luthersk organisation med världsomfattande räckvidd. Här fanns redan en övernationell luthersk verksamhet som hade skapat fasta förbindelser mellan olika lutherska kyrkor i Europa, en verksamhet som hade fått uppleva svårigheterna att förena lutherdomens olika delar med deras olikartade teologiska och kyrkliga traditioner, men som också hade erfarenhet av de stora möjligheter som framträdde då man kunde samlas över de nationella gränserna om ett gemensamt företag.

Det är heller icke någon tillfällighet, att huvudmännen bakom den växande lutherska gemenskapen kring Allgem. Ev.-luth. Konferenz stod i den närmaste förbindelse med LELM, ja, delvis utgjordes just av Leipzigmissionens ledande män. Ludwig Ihmels och Carl Paul, som vid 100-årsfesten 1914 minnestalade om Gaul och hans betydelse för missionen och den lutherska kyrkan, var ordförande respektive missionsdirektor i LELM. Det är samtidigt just de båda, Ihmels och Paul, som kan sägas ha varit nyckelmännen i Europa för de växande internationella lutherska relationer som sju år senare kunde manifesteras vid det

<sup>4</sup> *Ibm.* Se vidare *P. Fleisch*, Hundert Jahre lutherischer Mission (Leipzig 1936), *S. Krügel*, Hundert Jahre Gaul-Interpretation (Berlin u. Hamburg 1965), *J. A. Sherer*, Mission and Unity in Lutheranism (Fortress Press, Philadelphia 1969) s. 29 ff, 36 ff.

<sup>5</sup> *P. Fleisch*, Für Kirche und Bekenntnis. Geschichte der Allgemeinen Evangelisch-Lutherischen Konferenz (Berlin 1956), *S. Grundmann*, Der Lutherische Weltbund. Grundlagen. Herkunft. Aufbau (Köln, Graz 1957).

första lutherska världskonventet i Eisenach. Det var Ihmels, som 1923 presiderade som världskonventets ledare, och vid mötet avtackades missionsdirektor Paul som den man, som främst svarat för konferensens förberedelse.<sup>6</sup>

Kyrkopolitiskt sett är utgångspunkten för den lutherska samlingen i Tyskland först och främst unionen mellan reformerta och lutheraner i Preussen. Mot denna union stod de lutherska frikyrkorna och överhuvud alla deciderat lutherska grupper inom olika delar av Tyskland.<sup>7</sup> Inom Leipzigmissionen ser man större delen av den konfessionellt medvetna tyska lutherdomen representerad både av Landeskirchen och frikyrkor. Frikyrkorna utgjorde en anseelig del av Leipzigmissionens understödjare. Därmed fanns alltid ett starkt element i denna mission, som i själva sin grundinställning var fixerad i en motsättning till varje samgående med kyrkor av reformert ursprung. Detta märktes i hemlandet på det sättet, att man noga iakttog att missionsledningen och missionsseminariet höll en strikt luthersk kurs.<sup>8</sup> Det märktes också på missionsfältet, där Leipzigmissionen var omgiven av olika konfessioner. Där fanns romerska katoliker, fast till dem var avståndet så stort, att det knappast uppstod några problem beträffande ekumeniska relationer. Där fanns också reformerta kyrkor av olika slag, och till dem räknade de tyska lutheranerna också den anglikanska och metodisterna.<sup>9</sup> Här var man ytterst sensibel och på sin vakt — både inom missionärskåren och i hemmappinionen — när det t.ex. från svenska lutheraner begynte komma förslag om utvidgad nattvardsgemenskap.<sup>10</sup> Lutherdomen skulle vara strikt begränsad till sin egen konfession.

På samma gång hade man genom missionen radikalt överskridit de nationella gränserna. Genom Leipzigmissionen kom de tyska lutheranerna att fogas in i en

<sup>6</sup> Om L. Ihmels se *E. Stange* (utg.). *Die Religionswissenschaft der Gegenwart in Selbstdarstellung* (Leipzig 1925), s. 79—112. Om C. Paul se *Fleisch 1936*, s. 169; vidare *Lutherischer Weltkonvent zu Eisenach vom 19. bis 24. August 1923, Denkschrift* (Leipzig 1925).

<sup>7</sup> Om den kyrkliga splittringen bland protestanterna i Tyskland se *H. Brunotte*, *Die Evangelische Kirche in Deutschland. Geschichte, Organisation und Gestalt der EKD* (Evangelische Enzyklopädie, Gütersloh 1964) och däri ang. litteraturhänvisningar.

<sup>8</sup> Om LELM:s uppbyggnad och konfessionella hållning se *Fleisch 1936*, s. 19 ff., 47 ff., 90 ff., *O. Rundblom*, *Svenska förbindelser med Leipzigmissionen åren 1853—1876* (Lund 1948) samt *T. Furberg*, *Kyrka och mission i Sverige 1868—1901* (*Studia missionalia upsaliensia* 4, 1962) avsnittet »Relationerna till Leipzig» o. där anf. litteratur.

<sup>9</sup> Om den konfessionella splittringen i Indien se *K. S. Latourette*, *A History of the Expansion of Christianity*, Vol. VI (1944) Chapter 3, samt betr. representationen av de olika samfundens missionärer vid 1900-talets början *Report of the South Indian Missionary Conference* (Madras 1900) o. *Report of the Fourth Decennial Indian Missionary Conference 1902* (London & Madras 1903).

<sup>10</sup> *Fleisch 1936*, s. 177 o. 221 ff., *L. Österlin*, *Det svenska biskopsämbetets införande i den lutherska tamulkyrkan i Sydindien* (Kyrka. Folk. Stat. Till Sven Kjöllerström, Lund 1967).

mycket omfattande all-luthersk gemenskap — en gemenskap av alla understöd-  
jande lutheraner i Europa och efterhand också av de olika lutherska missioner  
och kyrkor, som man mötte ute i Asien och Afrika. Där fanns inte minst de ame-  
rikanska missionerna. I Indien begynner en allluthersk gemenskap att ta form  
kort efter sekelskiftet 1900, alltså vid samma tid som Allgem. Ev-luth. Kon-  
ferenz begynte växa utöver Tysklands gränser.

På missionsfältet var denna lutherska samling grundad på gamla erfarenheter.  
Nordisk och tysk lutherdom hade då redan samarbetat i ett halvt århundrade i  
tamulmissionen. I Sydindien möttes den europeiska lutherdomen med den ame-  
rikanska och därtill hade man ju de indiska kyrkorna med i bilden som själva  
utgångspunkten för sammankomsterna. Här realiserades sålunda mycket tidigt  
— två decennier före mötet i Eisenach 1923 — en samling av den internationella  
lutherdomen, från Europa, från Amerika och från de unga missionskyrkorna.<sup>11</sup>

Leipzigmissionens ledning och kretsarna kring Allgem. Ev.-luth. Kirchen-  
zeitung utgjorde i stort sett en och samma kyrkliga och teologiska riktning. Teo-  
logiskt sett kan denna riktning karakteriseras med beteckningen Erlangenskolan.  
Förbindelserna mellan Leipzig och Erlangen var gamla. Karl Graul, den förste  
missionsdirektorn i Leipzig, lämnade år 1861 sin post vid Leipzigmissionen för  
att överta en tjänst vid universitetet i Erlangen. En av de ledande inom Erlangen-  
skolan, Adolph von Harless, tillhörde missionskollegiet ända sedan 1848. Det var  
framför allt från honom, som de övriga inom Leipzigmissionen hämtade de av-  
görande tankarna ifråga om kyrkobegrepp och uppfattning om prästämbete och  
sakrament. Detta gäller t.ex. för en man som Julius Hardeland, Leipzigmissio-  
nens direktor 1860—1891, en 30-årsperiod av grundläggande betydelse. Någon  
teologisk förändring medförde icke efterträdaren Karl von Schwartz, direktor  
1891—1911. Några nyheter kan man iaktta, t.ex. att man nu fick kvinnliga  
missionärer, men detta gällde väl närmast samhällsuppfattningen. Den teologiska  
och konfessionella hållningen var densamma.<sup>12</sup>

<sup>11</sup> *J. Sandegren, Enhetssträfvanden på det sydindiska missionsfältet (Tillkomme Ditt rike 1913, Julbok utg. av SKM), S. Estborn, Lutheranerna och Sydindiens kyrkoenhet (Missionsforskningsinstitutets serie 17, Stockholm 1961) s. 18 ff. o. densamme, Johannes Sandegren och hans insats i Indiens kristenhet (Studia missionalia upsaliensia 10, Uppsala 1968) s. 188 ff.*

<sup>12</sup> Om Harless se *J. Aagaard, Mission Konfession Kirche. Die Problematik ihrer Integration im 19. Jahrhundert in Deutschland I—II (Studia missionalia upsaliensia 8, Lund o. Århus 1967) s. 146 f., 149 ff., 712 ff. o. passim. Aagaard understryker att LELM trots sin betoning av kyrkobegreppet stod självständig i förhållande till de lutherska kyrkorna i Tyskland, som om detta vore en inkonsekvens, men beaktar därvid knappast den speciella bakgrunden i den kyrkliga situationen i Tyskland och LELM:s övernationella räckvidd. Se *L. Österlin, rec. av Aagaard 1967 i Den Evangeliska Missionen 1967 s. 156 ff. — Om**

En dominerande man i Leipzig fram till sekelskiftet var professor Chr. E. Luthard, som kan sägas ha tillhört samma teologiska linje som en Adolph von Harless och en Theodor Harnack. Luthard tillhörde missionskollegiet från 1850-talet, och han stod från 1868 i spetsen för Allgem. Ev.-luth. Kirchenzeitung.<sup>13</sup> Slutligen skall nämnas Ludwig Ihmels, som med det nya århundradet förmedlade Erlangenskolans teologi till Leipzig — till teologiska fakulteten i Leipzig, till Leipzigmissionen och till Allgem. Ev.-luth. Kirchenzeitung och Allgem. Ev.-luth. Konferenz.<sup>14</sup>

Erlangenskolan förenade i sig ett arv från den evangeliska väckelsen och den konfessionella nylutheranismen. Hirsch tecknar en linje från Löhe över Kliefloth och Vilmar till Adolph von Harless. Erlangenteologin hade först och främst fronten riktad mot rationalismen och senare den s.k. liberala teologin.<sup>15</sup> Den var beroende av väckelsen på det sättet, att den tillmätte erfarenheten, pånyttfödelsen och omvändelsen en central plats, men den tog också avstånd från den typ av luthersk nyortodoxi som t.ex. ville uppställa en lära om verbalinspirationen. En bekännelsetrogen kyrklighet kännetecknade denna riktning i de praktiska kyrkopolitiska frågorna. Ämbetet tillmättes en stor betydelse. Kirche und Amt nach Lutherischer Lehre är titeln på ett verk av von Harless 1853. Men det var bekännelsen som utgjorde den verkliga kontinuiteten i kyrkan. Ämbetet och bekännelsen — icke den apostoliska successionen — var det avgörande. »Die Einheit des Glaubens und des Bekenntnisses» var utgångspunkten och grunden för samverkan med andra kyrkor. Bekännelsen gällde som »kirchenrechtliche Autorität». Enhet i bekännelsen var också den nödvändiga förutsättningen för nattvardsgemenskap.<sup>16</sup>

Man bör gärna betona den medvetna kyrkligheten i denna riktning. Leipzigmissionen, liksom kretsarna kring Allgem. Ev.-luth. Konferenz och Allgem. Ev.-luth. Kirchenzeitung, räknade med evangeliska kyrkor — det var icke ett samgående mellan väckelsekristna av konventikelkristendomens typ. Leipzigmissionen innebar redan i sin begynnelse ett markant steg mot ett klarare kyrkomed-

---

Hardeland se O. Hardeland, Dr. theol. Julius Hardeland (Leipzig 1905) samt om von Schwartz *Fleisch* 1936, s. 162 ff.

<sup>13</sup> Om Luthard se artiklarna Erlangen (W. Maurer) och Erlanger Schule (H. Grass) i RGG<sup>9</sup> bd 2, 1958 o. där anf. litteratur.

<sup>14</sup> Om Ludwig Ihmels *Ihm.*, *Stange* 1925 samt *Festschrift* 1928 med bibliografi (»Das Erbe Martin Luthers und die gegenwärtige theologische Forschung»).

<sup>15</sup> E. Hirsch, *Geschichte der neuern evangelischen Theologie*, Vol. 5 s. 185—204, *Aagaard* 1967, s. 712 ff.

<sup>16</sup> H. Fagerberg, *Bekentnis Kirche und Amt in der deutschen konfessionellen Theologie des 19. Jahrhunderts* (Uppsala 1952).

vetande i missionen. Att man organisatoriskt ville stå fri från Landeskirchen bör icke missförstås på det sättet, att man icke hade ett bestämt kyrkomedvetande som utgångspunkt för sin missionsteologi. Graul riktade sig till »die evangelisch lutherische Kirche aller Lande». Samma uppfattning om kyrkan möter i Allgem. Ev.-luth. Kirchenzeitung.

Det intressanta är att man härvid hade ett *universellt* kyrkobegrepp. Man såg ut över sin egen Landeskirche till en luthersk kyrka av skilda folk och nationaliteter. Kyrklig var man i det att man oeftergivligt krävde trohet mot den lutherska bekännelse som respektive kyrkor hade anslutit sig till. Trohet mot ämbetet och sakramenten i respektive kyrkor är det kännetecknande, men *när* bekännelsen och med den lära och sakramentsuppfattning etc. överensstämde kunde man i alla de olika lutherska kyrkorna se en universell enhet: »die lutherische Kirche aller Lande». Detta kyrkobegrepp, som alltså länge varit levande, har utgjort en viktig förutsättning för den lutherska samlings i vårt eget århundrade.

Erlangenskolan ville gärna märkera teologins vetenskaplighet. I kretsarna kring Allgem. Ev.-luth. Kirchenzeitung och LELM är detta också uppenbart. Det var universitetsteologer som här framträdde i kyrko- och missionsfrågor. När de riktar sin kritik mot rationalism och liberalteologi, märker man att de på samma gång är angelägna om att framträda som företrädare för en vetenskaplig teologi. Härigenom förelåg ofta en tydlig olikhet i själva attityden mellan de ledande kretsarna i Leipzig och lutheranerna i de olika lutherska frikyrkorna. Leipzigmissionens ledning hade icke sällan problem med missionärer som kom ur mera massivt ortodoxa och fundamentalistiska kretsar. När bibelfrågan blev en skiljande fråga inom lutherdomen mot slutet av 1800-talet och i början av 1900-talet, ställde sig ledarna i Leipzig icke på fundamentalisternas sida.<sup>17</sup>

I skandinavisk missionslitteratur betecknas LELM vanligen som en företrädare för en extremt konservativ lutherdom.<sup>18</sup> Egentligen är detta missvisande. Snarare bör man här tala om en lutherdomens *via media*. Leipzigmissionen, liksom AELKZ, hade en front såväl mot höger som mot vänster. Lutheraner av den verkligt konservativa typen — t.ex. lutheranerna i Breslau — hade man ofta svårigheter med. Missouri-lutheraner tog man bestämt avstånd ifrån. Mot vänster bekämpade man unionism, reformert kyrkoväsen, spiritualism och liberalism. En sådan *via media* var väl ägnad att utgöra en samlande linje i den internationella lutherdomen. I Tyskland hade man genom den konsekventa fronten åt vänster i det stora hela ett pålitligt stöd inte minst inom frikyrkorna. Lutherdo-

<sup>17</sup> *Fleisch 1936*, s. 118—124, 180—183, *Furberg 1962*, s. 414.

<sup>18</sup> T.ex. *G. Brundin*, *Ett evangeliskt-lutherskt samarbete och dess frukt* (Prästmötesavh. Växjö, tr. i Uppsala 1934), *Estborn 1961*.

men i dessa kyrkor och i diaspora-församlingarna i Östeuropa gick också väl in i den luthersk-konfessionalistiska hållningen. I Norden mötte man en mera komplicerad situation. Det mest omfattande samarbetet inleddes med Sverige, men bland de svenska lutheranerna fanns stundom symtom på en olikartad inställning. Man såg i svenska kyrkliga kretsar med mindre avoghet på de reformerta. Man hade vidare en för tyskarna ofta ytterst besvärande, växande förkärlek för den anglikanska kyrkan. Svenska kyrkans mission sände i begynnelsen av 1900-talet ut en hel grupp nya missionärer till Leipzigmissionens gamla fält i Indien, som var präglade av de ekumeniska tongångarna i den kristliga studentrörelsen och i några fall av viss påverkan från liberal teologi. Detta var dock först efter sekelskiftet, och man lyckades då trots allt helt bevara samarbetet.<sup>19</sup> Leipzigmissionen kunde alltså hela tiden hålla förbindelserna intakta både till höger och vänster.

LELM fick ofta röna kritik från lutheraner ytterst till höger. Lutheranerna i Schlesien och das Oberkirchenkollegium i Breslau reagerade häftigt, då det hade förnummits att unionslutheraner skulle kunna tänkas få kommunicera i Landeskirche Sachsen. Det var tre seminarister från Breslau som hade protesterat mot att en sådan liberalitet kunde uttalas i Leipzig. De hade därför sagt sig inte längre kunna gå till nattvarden där. Von Harless hade måst ta upp frågan vid missionens generalförsamling — det var 1858 — och han kunde där blott påpeka, att det var bland präster i den sachsiska kyrkan — över vilka LELM icke rådde — som seminaristerna mött den liberala inställningen i nattvardsfrågan.<sup>20</sup> Breslau å ena sidan — Svenska kyrkan å den andra, detta visar på ett karakteristiskt sätt LELM's komplicerade mellanställning — och dess förmåga att trots allt hålla samman den övernationella lutherska kyrkogemenskapen.

När det gäller förbindelserna mellan Leipzig och Sverige var det betydelsefullt att man i Sverige hade en ledande teologisk riktning ända från 1800-talets mitt och ett gott stycke in i 1900-talet, som stod lutheranerna i Erlangen och Leipzig mycket nära.<sup>21</sup> Kliefoth, som var en av Adolph von Harless' lärofäder, hade i Sverige haft ett starkt inflytande på den teologiska fakulteten i Lund med Sundberg, Flensburg och E. G. Bring. Av dem blev Sundberg i egenskap av ärkebiskop ordförande för Svenska kyrkans mission. Inom den lundensiska nylutheranismen hade flera för samarbetet med LELM betydande män hämtat sin teologiska skolning. Det var först lundadocenten, missionär Anders Blomstrand. Han råd-

<sup>19</sup> *Rundblom 1948, Österlin 1967.*

<sup>20</sup> *Fleisch 1936, s. 47 ff.*

<sup>21</sup> *E. Wallgren, Individens och samfundets. Bidrag till kännedomen om samfundstänkandet i Svensk Kyrkotidning 1855—1863 (Studia theologica lundensia 16, 1959), Furberg 1962 (fr.a. betr. H. W. Tottie o. A. N. Sundberg).*

dade de svensk-tyska relationerna efter några incidenter på 1850-talet med svenska missionärer som närmade sig de reformerta och anglikanerna. Längre fram hade vi missionsdirektorn, senare biskopen H. W. Tottie. En bekännelse-trogen kyrklig hållning som samtidigt var öppen för en viss frihet i teologin kännetecknade också de båda svenska kyrkomän som vid sekelskiftet och början av 1900-talet mest svarade för svenska kyrkans internationella förbindelser: biskoparna K. H. Gez. von Schéele och Hjalmar Danell — båda tidigare professorer vid universitetet i Uppsala, Danell dessutom under decennier en av de ledande i Svenska kyrkans mission.<sup>23</sup> Både von Schéele och Danell medverkade i *Kyrklig tidskrift*, som i Sverige utgjorde den närmaste motsvarigheten till AELKZ. Uppläggningen av dessa båda tidskrifter är anmärkningsvärt lika: en bred orientering om lutherdomen i olika delar av världen och en tydlig front mot den liberala teologin, utan att man för den skull uteslöt de vetenskapligt kritiska synpunkterna i teologin. Anmärkningarna mot Harnacks *Das Wesen des Christenthums* är i båda tidskrifterna präglade av respekt — fast man ändå tar avstånd från Harnacks kristendomstolkning. Man hävdar att bibelforskning är nödvändig, men man måste hålla fast vid den kristendomstolkning, som har läran om Kristi gudom, försoningen och uppståndelsen i centrum. I *Kyrklig tidskrift* följer man liksom i ALKZ i detalj utvecklingen inom Allgem. Ev.-luth. Konferenz.<sup>23</sup>

Det har enligt min mening inneburit en betydelsefull förutsättning för lutheranernas närmare sammanslutning från och med sekelskiftet 1900 att det just då, såväl i Tyskland som i Sverige, fanns en teologiskt och kyrkligt ledande linje av så likartad typ. Mellan tysk och svensk lutherdom hade också funnits tillfälle att skapa fasta personliga förhållanden av samförstånd och respekt, och det hade förutom inom teologin framför allt skett genom samarbetet i missionen.

Det var biskop von Schéele som framförde en inbjudan till Allgem. Ev.-luth. Konferenz att förelägga ett möte till Norden. Det hölls i Lund 1901.<sup>24</sup> Till detta möte hade bl.a. den finske biskopen Råbergh framfört ett förslag om en internationell sammanslutning av lutherdomen som helhet, den tyska, den nordiska

<sup>23</sup> Om von Scheele och Hj. Danell se *E. Rodhe*, Svenska kyrkan omkring sekelskiftet (Stockholm 1930), *A. Tergel*, Ungkyrkomännen, arbetarfrågan och nationalismen 1901—1911 (Uppsala 1969) s. 25 ff. samt *L. Eckerdal*, Skriftermål som nattvardsberedelse (*Bibliotheca theologiae practicae* 23, Lund 1970). von Scheele var på grund av sin starka lojalitet med de lutherska systerkyrkorna i Tyskland och USA bl.a. negativt inställd till Svenska kyrkans närmande till Church of England (*Eckerdal* 1970, s. 191).

<sup>23</sup> *K. G. Hammar*, Under inflytandet från Tyskland. Tysk teologi i svenska teologiska tidskrifter vid 1900-talets början (manuskript som kommer att tryckas i »Nordisk lutherdom över gränserna». Skrifter utgivna av Nordiskt institut för kyrkohistorisk forskning, 2).

<sup>24</sup> *N. Karlström*, Kristna samförståndssträvanden under världskriget 1914—1918 (Uppsala 1947) s. 50 ff.

och den amerikanska lutherdomen.<sup>25</sup> Råbergh blev förhindrad att själv framföra förslaget i Lund, men hans tankar i denna sak kan studeras i hans artikel i *Kyrklig tidskrift* följande år, »Hvad är att göra för att bättre än hittills förverkliga den evangeliskt lutherska kyrkans enhet?» Hans motivering var framför allt att man hade en gemensam bekännelse, och att man i den innevarande tiden hade en gemensam uppgift att vittna om budskapet om synd och nåd. Råbergh tänkte på inflytandet från Harnack. Gentemot en sådan kristendomstolkning som Harnacks måste den lutherska bekännelsen åter höjas med ny och samlad kraft. Råberghs förslag innehöll idén om stora gemensamma möten i olika delar av världen, om samverkan mellan de lutherska teologiska fakulteterna och samarbete i praktiska uppgifter inom inre och yttre mission.

Här framfördes alltså från nordiskt håll ett förslag, som egentligen innefattar allt det som långt senare skulle komma att ingå i Lutherska världsförbundets verksamhet. Det huvudsakliga skälet för att det förslaget icke kunde genomföras redan då var problemet med unionslutheranerna i Tyskland, dvs. de lutheraner som ingick i unionerade Landeskirchen. På lutherdomens högerflygel — i de tyska lutherska frikyrkorna — kunde man icke acceptera dessas medlemskap. Man bör erinra sig, att den gamla frågan om unionen i hög grad hade bevarat sin aktualitet. I AELKZ kan man nästan oavbrutet i nummer efter nummer under de första åren av 1900-talet läsa om lutheranernas oro för nya påtryckningar från kejsaren till förmån för unionen. I *Kirchenzeitung* bryter sig meningarna om inställningen till unionslutheranerna. Redaktionen syntes närmast vilja stödja tanken, att unionslutheraner skulle kunna tas emot, »Gastweise», i lutherska kyrkor. Man uttryckte sig dock ytterst försiktigt. Här var man ju inne på det som utgjorde själva förutsättningen för de lutherska frikyrkornas existens. Från dem kom därför upprörda insändare.<sup>26</sup>

Nattvardsfrågan kunde också ha andra aspekter. En omfattande kris som Leipzigmissionen gått igenom under 1890-talet och 1900-talets första år, gällde närmast bibelfrågan. En grupp missionärer i Sydindien hade under 1890-talet anklagat missionskollegiet i Leipzig för att ha övergivit läran om Skriftens verbalinspiration och de hade då upphört att vidare delta i nattvardsgemenskapen. Striden hade också andra sidor än de teologiska och den väckte väldig uppmärksamhet och publicitet, icke minst på frikyrkligt lutherskt håll i Tyskland. LELM

<sup>25</sup> O. Ahnfelt (utg.), *Förhandlingar vid Tionde Allmänna Lutherska Konferensen i Lund . . . 1901* (Stockholm 1902) s. 133 ff. Om Råbergh, hans internationella förbindelser, bl.a. med Erlangen och Leipzig, och hans teologiska ställning, vilken närmast kan karakteriseras som moderat konservativ, se M. von Bonsdorff, Herman Råbergh. En förgrundsgestalt i Finlands kyrka, I—II (Helsingfors 1957—1962).

<sup>26</sup> *Karlström 1947*, s. 51 f. o. där anf. litteratur samt AELKZ 1900 ff. passim.

publicerade en hel aktsamling i saken. Man observerar i den bl.a. två ting: 1) att missionsledningen noga undvek att formulera någon verbalinspirationslära — ortodoxi i gammal mening ville Erlangenskolan och Leipziglutheranerna icke ansluta sig till — men man gjorde samtidigt gällande, att missionens bibeluppfattning var oförändrat bekännelsetrogen; 2) att missionärerna icke gav vika — utan övergick till Missourisynoden. Striden blossade upp på nytt 1902 och följande år, då återigen flera missionärer lämnade Leipzigmissionens tjänst under slitsamma debatter i samma fråga.<sup>27</sup>

Mot denna bakgrund kan man förstå, att det var ett ömtåligt ärende, när svenskarna vid samma tid krävde att inom sitt område av den lutherska missionen i Sydindien få införa vidgad nattvardsgemenskap med reformerta och anglikaner, likaså när de begärde revision av den lutherska liturgin, så att man t.ex. skulle ta bort exorcismen i dopritualet. Svenskarnas önskemål uppfattades i båda fallen av tyskarna som ett avsteg från en bekännelsetrogen luthersk ståndpunkt och deras krav avvisades.<sup>28</sup>

Däremot kom man till en betydelsefull överenskommelse mellan de lutherska missionerna i Indien (utom Missouri) åren 1904—1905. Här fanns den gemensamma bekännelsen som förutsättning för ett närmare samgående. År 1905 bildades ett National Lutheran Council i Indien. Vidare började man samlas till allindiska lutherska konferenser.<sup>29</sup> De första hölls 1908 och därefter 1912 och 1921. Det betydelsefulla med denna lutherska samverkan på missionsfältet var icke minst att man där på en gång hade amerikanska, svenska, danska och tyska missioner representerade. Huvudlinjen inom Leipzigmissionen visade sig därvid, på indisk mark, återigen vara en avgörande mellanlinje. Danskar och svenskar med sina vidare ekumeniska intressen och ofta med inslag av s.k. liberal teologi, utgjorde närmast en vänstergrupp. Den mest bekante var den danske missionären L. P. Larsen, som visade ett vidhjärtat ekumeniskt intresse och en självständighet som kunde vara besvärande inte bara i tyska ögon utan också för hans egna landsmän i Danska missionssällskapet. Hans teologiska ståndpunkt uppfattades som liberal, men han hade icke desto mindre nära vänner och beundrare inom den svenska missionärskåren. De amerikanska missionerna, General Council och General Synod, stod i många avseenden Leipzigmissionen närmare än

<sup>27</sup> *Fleisch* 1936, s. 180 ff. («Missourischer Independentismus und die Verbalinspiration») samt den av LELM publicerade aktsamlingen, Aktenstücke betreffend das Ausscheiden der Missionare Kempf, Näther und Mohn aus der Leipziger Mission (Leipzig 1895).

<sup>28</sup> Beträffande förhandlingarna om vidgad nattvardsgemenskap mellan lutheranerna i Indien se (Indischer) Missionskirchenrath, Protocoll 876. Sitzung, med bilagor (LELMArkiv, Leipzig), *Brundin* 1934 s. 61 o. 180 ff., *Österlin* 1967.

<sup>29</sup> *E. Heuman*, i *Tillkomme Ditt rike* 1908, s. 71—81, *J. Sandegren* ibm 1913.

danskarnas, ja, snarast till höger om LELM. Missouri, längst till höger, stod utanför all samverkan.

Den gemenskap som sålunda byggdes upp bland lutheranerna i Indien skulle visa sig vara ytterst betydelsefull för lutherdomens fortsatta internationella samgående. Det var med utgångspunkt från de lutherska missionskontakterna i Indien som Leipzigmissionens ledare på det indiska fältet, prosten Theodor Meyner kort efter krigsutbrottet 1914 vände sig till lutheranerna i Norden och i U.S.A. med begäran om hjälp till understöd åt tamulmissionen, sedan de tyska bidragen begynt att tryta.<sup>30</sup> Hans vädjan blev besvarad på ett synnerligen positivt sätt. Pengar sändes i stor omfattning under alla åren 1914—1919 till Leipzigmissionens arbete i Indien. Stora summor kom från de lutherska kyrkorna i Amerika. De sändes bl.a. över Sverige. Från Norden bidrog Danska missionssällskapet och Svenska kyrkans mission. Danskarna ställde en av sina missionärer till förfogande. Svenska kyrkans mission övertog faktiskt hela det direkta ansvaret för Leipzigmissionens indiska arbetsfält.<sup>31</sup>

Efter kriget fullföljdes och fördjupades kontakterna. Redan sommaren 1919 besöktes Leipzigmissionen av en fem-mannakommission från National Lutheran Council i U.S.A. De kom för att undersöka hjälpbehovet — i Europa och på missionsfälten. Följande år kom dr Morehead från Salem och pastorerna Fandrey från Iowa och Schuh från Ohio-synoden till Tyskland. De besökte Leipzigmissionen den 13—15 juli. Då skulle egentligen ha hållits en sammankomst med representanter för alla lutherska missioner. Så kort tid efter krigsslutet var detta dock inte möjligt. Endast Finska missionssällskapet var representerat (med missionsdirektor Tarkkanen) förutom Leipzigmissionen och amerikanerna.<sup>32</sup>

Därmed var ringen sluten. Kontakter hade knutits, eller rättare sagt återknutits, som ytterst gick tillbaka på Leipzigmissionens ursprungliga, vittomfattande pro-

<sup>30</sup> Th. Meyners upprop, Madras 17.8.1914, LELMArkiv, Leipzig.

<sup>31</sup> Om den amerikanska, danska o. svenska hjälpen se bl.a. Svenska kyrkans missions årsberättelser 1916—1919, samt Jahrbuch der Sächsischen Missionskonferenz 1917, s. 40, 1920, s. 89 f. — Åren 1914—1916 kunde man ännu följa hjälpsändningarna i LELM. Se brev från J. Haefner, Iowa 11.3. 1915 till LELM samt C. Paul till Iowa Synode 22.12.1914, 1.4.1915. Det sista brevet från Amerika 3.2.1916 bär påskriften »In Leipzig 11. August 1919 eingetroffen», LELMArkiv, Leipzig.

<sup>32</sup> Protokoll i AELK:s arkiv i Oschatz o. Leipzig (Pärm H XXII). — 1919 fördes även samtal mellan Svenska kyrkans mission och Det Danske Missionselskab om samgående mellan respektive missioner och kyrkor i Sydindien som en fortsättning av missionernas goda samarbete under krigsåren. Dessa förhandlingar omnämnes i *Estborn 1968*, s. 87 f. DMS' arkiv (i Danska riksarkivet) innehåller också material härom (Arkivkasse 91), brev och brevkopior, av vilka framgår anledningen till danskarnas avböjande: svenskarna hade gjort upp den nya kyrkokonstitutionen utan att tillfråga danskarna, och de hade, menade man, tillförsäkrat sig själva ledningen av den tilltänkta förenade kyrkan.

gram och som nu fortsatte i nära samband med förberedelserna till det första lutherska världskonventet i Eisenach 1923. Både konferenserna mellan missionsledarna och förberedelserna till världskonventet hölls i Leipzigmissionens hus på Carolinenstrasse i Leipzig. Där hade också den interlutherska efterkrigshjälpen sitt centrum under ledning av missionsdirektor Paul. Protokollen från överläggningarna om det planerade världsmötet visar, att det fanns mycket stora svårigheter att övervinna för att få mötet till stånd, bl.a. av praktisk ekonomisk natur i den svåra efterkrigssituationen i Europa, men att man likväl var ytterst angelägen att förverkliga sin plan så fort som möjligt — annars skulle man riskera att initiativet gick över på andra händer. Den man som i så fall kunde tänkas samla ett lutherskt världsmöte var Nathan Söderblom. »Machen wir es nicht, so macht es Söderblom», hette det i ett inlägg av Paul i diskussionen.<sup>33</sup> Därmed skulle den lutherska enhetsrörelsen ha kunnat få en något annorlunda prägel, både teologiskt och kyrkopolitiskt. Söderblom gällde ju för att representera en mera liberal lutherdom, och han stod helt öppen också gentemot anglikaner och reformerta.

Det lutherska världskonventet i Eisenach 1923 blev en fortsättning på AELK, vidgad och förstärkt fr.a. genom Leipzigmissionens världsomfattande förbindelser. Nathan Söderblom kom dit, och hans medverkan blev betydande. Den linje man följde, i Eisenach och framöver, var dock inte hans. Det var i stället lutherdomens via media.

<sup>33</sup> Protokoll, Vorstandsitzung der AELK 24.5.1923, AELK:s arkiv Leipzig. Vidare Protokoll från LELM Kollegialsitzung 22.7.1920, LELMArkiv samt brev (ibm) från C. Paul till F. Richter (Iowa Synode) 4.8.1920. o. till M. Reu 30.9.1921, vari omtalas besök och förhandlingar dels hösten 1919 dels i juli 1920- Om Moreheads besök i Tyskland 1921 se *Fleisch* 1936 s. 90. Om ett amerikansk-tyskt möte i Leipzigmissionens hus 1922, varvid diskuterades en sammanslutning av den lutherska missionen i hela världen, se *Lutherisches Missions Jahrbuch* 1922 s. 7.

TORE WIGEN

## Til belysning av Einar Billings åpenbaringsbegrep

*Om Sak og terminologi i skriftene fra 1908 og Vår Lösen-artikkelen fra 1912*

Det følgende er ikke ment som noen saklig nyskapende tolkning av åpenbaringsbegrepet i Einar Billings teologi. Så mye saklig nytt har jeg ikke på hjertet. Vi skal ta opp til drøfting forholdet mellom sak og terminologi, mellom åpenbaringsbegrep eller -tanke og tilhørende begrepsbetegnelse i Billings bibelteologiske hovedskrifter fra 1908 og i en senere artikkel. På dette felt tror nemlig den norske Billing-leser som her skriver, det er ønskelig med en oppklaring.

Oppfatningen at det er åpenbaringsbegrepet, nærmere bestemt åpenbaringsforhold til historien, Billing arbeider med i sine bøker fra 1908, er såvidt vi har kunnet bringe på det rene, alminnelig anerkjent. De som hittill har skrevet om Billing, har alle gått ut fra dette. Å rokke ved hovedsaken i dette syn har heller ikke jeg planer om. Men jeg kan godta denne oppfatning bare med visse reservasjoner. Mine betenkeligheter bygger her på iakttagelser i Billings terminologi.

I «De etiska tankarna» («Tankarna») og «Försoningen» har det slått oss at Billing meget sjelden taler om åpenbaring, «uppenbarelse». Gustaf Aulén berører dette forhold i en artikkel i dette tidsskrift i 1962. Her bemerker han at det er «karakteristisk» for Billing at han istedet for termen «uppenbarelse» bruker termen «utkorelse».<sup>1</sup> Man Aulén går ut fra at det kun gjelder terminologi. Iallfall undersøker han ikke saken nærmere, og han har gir ingen antydning om at man skulle kunne legge noe saklig i det at forholdet er «karakteristisk» hos Einar Billing.

I Gösta Wredes Billing-avhandling av 1966 reflekteres kort over hvorvidt man skal tale om åpenbaringen som et begrep eller en tanke hos Einar Billing. Ifølge Wrede består nemlig åpenbaringsbegrepet hos Billing også av en rad andre begrep, så man snarere skulle kunne tale om et begrepskompleks.<sup>2</sup> Wrede har tydeligvis sett det samme som Aulén, at Billing ikke så ofte taler om åpenbaring, men like gjerne nytter andre begrep til beskrivelse av sine hovedtanker. Men heller ikke Wrede undersøker forholdet nærmere.

Gösta Wrede arbeider i sin Billing-fremstilling med et systematisk-teologisk meget omfattande åpenbaringsbegrep. Bemerkelsesverdig finner vi det imidler-

<sup>1</sup> Gustaf Aulén: «Nathan Söderblom och Einar Billing — kontraster i samverkan.» STK 1962, s. 210.

<sup>2</sup> Gösta Wrede: «Kyrkosynen i Einar Billings teologi.» Sthlm 1966, s. 21 anm. 24.

tid at han ikke kan belegge dette omfattende åpenbaringsbegrep hverken i «Tankarna» eller «Försoningen», men må gripe til en artikkel av Billing i *Vår Lösen* fra 1912. Ut fra denne artikkelen beskriver han tre forskjellige bruksmåter av åpenbaringsbegrepet. Disse tre definisjonene fyller Wrede så med innhold fra «Tankarna» og «Försoningen».<sup>3</sup> Etter min mening burde spørsmålet her vært reist på alvor, om det er helt det samme åpenbaringsbegrep Billing arbeider med i skriftene fra 1908 som i 1912, — ja, om det kanskje slett ikke er dette som er hovedbegrepet i «Tankarna» og «Försoningen»?<sup>4</sup>

### *Åpenbaringsbegrepet i «Tankarna» og «Försoningen»*

Allerede iakttagelser av frekvensen i Einar Billings bruk av termen «uppenbarelse» i de angjeldende skrifter, skulle kunne gi begrunnet mistanke om at det kanskje ikke uten videre er riktig å gå ut fra at det er åpenbaringsbegrepet som er hovedbegrepet her. Termen brukes slett ikke oftere enn man vil kunne vente i enhver omfattende bibelteologisk studie.<sup>5</sup> Hva vi vil undersøke er imidlertid ikke hvor ofte termen «uppenbarelse» brukes, men hvilke begrep man her har med å gjøre. Sekundært er vi interessert i eventuelt hvilke andre begrepsbetegnelser enn «uppenbarelse» Billing nytter til den teologi man hittil vanligvis har rubrert som åpenbaringsteologi.

Vi finner åpenbaringsbegrepet nyttet hos Billing er par ganger om en ny sedelig og religiøs innsikt fra Gud, altså i mer allmen betydning.<sup>6</sup> Videre bruker han det en gang om Guds inngrep til dom på den ytterste dagen, som en rettferdighetsåpenbaring,<sup>7</sup> og en gang om den israelittiske loven som åpenbaring av

<sup>3</sup> Samme, s. 24 anm. 32—35. Wrede henviser her til Einar Billing: «Den teologiska fakultetens ställning vid universiteten.» *Vår Lösen* 1912, s. 305 ff.

<sup>4</sup> På et senere tidspunkt antyder Einar Billing selv at «Tankarna» kan leses som åpenbaringsteologi, uten at man skal tillegge dette noen avgjørende betydning. Se: «Uppsala kristliga studentförbund 1901—1926.» Sthlm. 1926, s. 96.

Den sist utkomne Billing-boken, Gustaf Wingren: «Einar Billing», Lund 1968, holder fremstillingen av Einar Billings historiesyn innen rammen av Billings egen terminologi. Gustaf Wingrens fremstilling byr i seg selv altså ikke på noe problem når det gjelder forholdet mellom sak og terminologi. Men samtidig gjelder at når problemet unngås, forblir det jo også uløst. Hos Wingren se særlig avsn. III: «Israel och historien», s. 27 ff.

<sup>5</sup> Fraregnet noen få direkte sitat har vi funnet at Billing i «Tankarna» og «Försoningen» bruker en verbalform eller substantivet «uppenbarelse» 34 ganger. Til sammenligning nevnes at han i samme skrifter nytter f.eks. begreppet «Guds gärning» 40 ganger, «utkorelse-gärning» 34 ganger, andre sammenstillinger med «gärning» og Gud som subjekt, og tilsist «utkorelsehistoria» 32 ganger.

<sup>6</sup> «De etiska tankarna i urkristendomen.» 2. oppl. Sthlm 1936, s. 80 og 251.

<sup>7</sup> Samme, s. 326.

Guds vilje.<sup>8</sup> Tre ganger nyttes begrepet om det Jesus totalt sett står for; i Jesus møter vi en Guds nye åpenbaring.<sup>9</sup> Dessuten taler Billing et par steder om at Gud åpenbarte Jesus som den oppstandne Herren for Paulus.<sup>10</sup>

I Billings bruk av åpenbaringsbegrepet forøvrig i «Tankarna» og «Försoningen» er det et par gjennomgående trekk som gjør at vi vil skille mellom denne bruk og de anvendelser vi allerede har nevnt. For det første har begrepet i disse skrifter *et personalt moment* som etter min mening er viktig ikke å overse. Det personale moment betyr nemlig at åpenbaringen ikke tenkes i absolutt mening; adressaten tenkes alltid med.

Gud gir åpenbaringer til profetene. De følger ikke med i historien for å tolke den bare ut fra sine egne religiøse forutsetninger. Nei, Guds ord kommer til dem og åpenbarer Guds mening og vilje i det som skjer.<sup>11</sup> «I uppenbarelsens ögonblick ordnar sig kaos till klarhet, aningen blir till visshet, nu se de Guds mening med, Guds gärning i historien.»<sup>12</sup>

Det åpenbaringsens øyeblikk som her omtales, er en prosess i profetens indre. Derfor kan Billing spørre etter «uppenbarelsens psykologiska genesis»,<sup>13</sup> og han kan tale om «uppenbarelsens mysteriösa moment».<sup>14</sup>

Om åpenbaringen i profetens indre er videre det å merke, at den tenkes ikke hos Billing som uavhengig av det som skjer på det ytre historiens plan. Den skjer under inntrykk av historien;<sup>15</sup> historien er «de nya uppenbarelsernas kunskapskälla» for profetene.<sup>16</sup> (Vi legger her forøvrig merke til flertallsformen.) Profeten sendes ut igjen med det som er blitt åpenbart for ham som et budskap. Dette budskap kan så i sin tur skape ny historie.<sup>17</sup>

Billing taler videre også om åpenbaring som Jesus får, altså ikke åpenbaring ved Jesus. Ved åpenbaring får Jesus klarhet over den vei han skal gå.<sup>18</sup> Denne åpenbaring beror på det særlig nære forhold som består mellom Faderen og Sønnen,<sup>19</sup> men kan også ha kilder utenom Jesu eget indre liv, som f. eks. i naturen.<sup>20</sup>

<sup>8</sup> Samme, s. 324.

<sup>9</sup> Samme, s. 338, 339 og 388.

<sup>10</sup> «Försoningen.» Uppsala 1908, s. 56 og 72.

<sup>11</sup> «Tankarna», s. 95 og 96. «Försoningen», s. 15 og 16.

<sup>12</sup> Samme, s. 15.

<sup>13</sup> «Tankarna», s. 97.

<sup>14</sup> Samme, s. 118.

<sup>15</sup> Samme, s. 149.

<sup>16</sup> Samme, s. 172.

<sup>17</sup> Samme, s. 300.

<sup>18</sup> Samme, s. 358, 381 og 392.

<sup>19</sup> Samme, s. 359.

<sup>20</sup> Samme, s. 380.

Foruten dette personale moment, eller rettere sagt forbundet med dette, finner vi for det andre i Billings bruk av åpenbaringsbegrepet i «Tankarna» og «Försoningen» *et intellektualistisk moment*. Han taler om åpenbaringen som en opplysning av hjertets innerste.<sup>21</sup> Videre lar han flere steder åpenbaring meget intimt korrespondere med begrepet lære. Både i «Tankarna» og «Försoningen» hevder han således at mens «en lära, en uppenbarelse» beholder sitt verd selv i uavsluttet form, så er en uavsluttet gjerning meningsløs, -altså *åpenbaring/lære* i motsetning til *gjerning*.<sup>22</sup>

Denne samme distinksjonen møter vi i Billings karakteristikk av Jesu lignelser. De viser oss Jesus som mannen, som ikke har mange «nya lärör eller uppenbarelser att giva, men ett stort budskap att frambära och en stor gärning att utföra».<sup>23</sup> Likeledes er det intellektualistisk å forstå, om Jesu teologiske hovedtanker, det Billing sier et sted om Jesu ene store åpenbaring.<sup>24</sup>

Med dette mener jeg å ha vist at det åpenbaringsbegrep vi møter i «Tankarna» og «Försoningen» ikke er det systematisk-teologisk omfattende begrep man gjerne har forbundet med disse skrifter. Den teologi man her sikter til er i de angjeldende skrifter forbundet med andre begrep enn åpenbaringsbegrepet. Vi skal nå se hvilke begrep der her dreier seg om.

*Det historisk-dramatiske aspekt i gudsbegrepet i «Tankarna»  
og «Försoningen»*

Det man til vanlig har regnet inn under åpenbaringsbegrepet i «Tankarna» og «Försoningen», er det Billing sier om Guds gjerning i historien, gjerne knyttet til formelen «den levande Guden».<sup>25</sup> Dette siste begrep nyttes etter hva vi har funnet bare én gang i «Tankarna».<sup>26</sup> I «Försoningen» derimot finner vi det i en rekke sammenhenger.<sup>27</sup> Men det nyttes aldri i sammenstilling med åpenbaringsbegrepet. Vi finner det gjerne brukt sammen med begrepene «Guds gärning»<sup>28</sup> eller «historie».<sup>29</sup>

<sup>21</sup> «Försoningen», s. 101.

<sup>22</sup> «Tankarna», s. 382. «Försoningen», s. 119.

<sup>23</sup> «Tankarna», s. 331.

<sup>24</sup> Samme, s. 385.

<sup>25</sup> Smnl. Einar Billings selvkarakteristikk i: «Uppsala kristliga studentförbund 1901—1926.» Sthlm 1926, s. 96.

<sup>26</sup> «Tankarna», s. 112.

<sup>27</sup> Vi har talt opp 27 steder.

<sup>28</sup> «Försoningen», s. 10 og 12.

<sup>29</sup> Samme, s. 9 og 74.

Det er i dette begrep, «den levande Guden», Billing mot slutten av sitt bibel-teologiske studium i «Försoningen» synes å ville samle alle sine øvrige begrep og tanker. Ikke bare nytter han det stadig hyppigere. Han lar også sin undersøkelse konkludere med dette begrep.<sup>30</sup> For å klarlegge innholdet i det vil vi undersøke nærmere begrepet «Guds gärning» og historiebegrepet, som er de kategorier «den levande Guden» oftest korresponderer med.

Begrepet «Guds gärning» nyttes foruten om enkeltbegivenheter,<sup>31</sup> ofte som totalbeskrivelse av Guds forhold til menneskeheten i dens historie. Men da presiseres det gjerne videre hos Billing. Den vanligste presiseringen er begrepet «utkorelse»: «Guds stora, genom alla tider sig sträckande utkorelsegärning».<sup>32</sup> De andre presiseringene er: «kärleksgärning»,<sup>33</sup> «barmhärtighetsgärning»,<sup>34</sup> «Fadersgärning»,<sup>35</sup> «rättferdighetsgärning»,<sup>36</sup> «nådesgärning»,<sup>37</sup> «frelsesgärning»,<sup>38</sup> «försöningsgärning»,<sup>39</sup> «uppsökandets och samlandets gärning»,<sup>40</sup> «domsgärning».<sup>41</sup> Overalt er her Gud subjekt. Av andre presiseringer nevner vi «utkorelseparadoxen».<sup>42</sup> Ellers nyttes hyppig begrepet «utkorelsehistoria» både i «Tankarna» og «Försoningen».<sup>43</sup>

Det har ingen interesse for oss å gå inn i noen detaljeksegese av disse presiseringene av gudsgjerningsbegrepet. Det viktige er å fastholde at det er begrepet *gjerning* som presiseres, brukt om Guds aktivitet.

Videre vil vi henlede oppmerksomheten på begrepet *utvelgelse*. Om begrepet «Guds gärning» er Billings viktigste formale teologiske interpretasjon av «den levande Guden», så gjelder om kategorien «Guds utkorelse» at den er hans viktigste innholdsmessige tolkning av samme. Disse to begrepene utgjør den ene halvdel i Billings tanke om «den levande Guden» i «Tankarna» og «Försoningen».

Vi vil nå se nærmere på historiebegrepet hos Billing. Bak vendinger som «Historiens Gud är den lefvande Guden — den lefvande Guden är historiens

<sup>30</sup> Samme, s. 134.

<sup>31</sup> Samme, s. 17. «Tankarna», s. 80.

<sup>32</sup> Samme, s. 376. Smnl. «Försoningen», s. 107.

<sup>33</sup> «Tankarna», s. 89. «Försoningen», s. 127.

<sup>34</sup> «Tankarna», s. 180 og 185.

<sup>35</sup> Samme, s. 377. «Försoningen», s. 75.

<sup>36</sup> «Tankarna», s. 180. Smnl. «Försoningen», s. 50.

<sup>37</sup> Samme, s. 16 og 57.

<sup>38</sup> Samme, s. 67 og 72.

<sup>39</sup> Samme, s. 21 og 93.

<sup>40</sup> «Tankarna», s. 390.

<sup>41</sup> «Försoningen», s. 16.

<sup>42</sup> «Tankarna», s. 207 og 216.

<sup>43</sup> Samme, s. 352. «Försoningen», s. 111.

Gud»,<sup>44</sup> eller: «den lefvande historiens lefvande Gud»<sup>45</sup> ligger adskillig refleksjon. Vi vil forsøke å skille ut hovedmomentene i forestillingskomplekset vi her har for oss, med henblikk på historiebegrepet.

Det moment som etter min mening bør nevnes først, er tanken at *historien taler*. Utgangspunktet er hos Einar Billing det som skjer på det konkrete historiske plan. I den umiddelbart gitte historiske virkelighet er profeten plassert. Men han kan ikke bli stående ved historiens forvirrende førsteinntrykk. Han spisser øret og så er det at historien taler. «I världshistoriens katastrofer hör profeten tydligast Jahves stämma.»<sup>46</sup> Eller den tier, «historien tiger så ängslande stilla».<sup>47</sup>

At det er den umiddelbare, konkrete historiske virkelighet som er utgangspunktet hos Billing, og ikke noen idé eller tanke som så i andre omgang appliseres på de ulike historiske hendelser, mener jeg går frem av hans distinksjon mellom den indre og den ytre historie. Disse begrep er ikke identiske med begrepene indrepolitisk og ytrepolitisk historie.<sup>48</sup> Når Gud handler, er det enten i historien, kort uttrykt, eller det tales om «Guds handlande i den yttre historien».<sup>49</sup> Aldri sies det at Gud handler i den indre historien. Einar Billing skjelner mellom «historiens yttre förlopp och inre halt».<sup>50</sup> Handlingen skjer på det første planet. Men fra dette går det vei inn til historiens mening. Dette er nettopp profetens gave, at de formår «genom den yttre historiens virrvarr tränga in till den inre historien».<sup>51</sup>

Viktig er det at også den indre historien beholder karakter av historie, i motsetning til en idé eller alminnelig sannhet. Profeten arbeider seg gjennom den ytre historie; «Vad han får kvar, sedan han strukit undan skummet på ytan, är ej en summa av allmänna sanningar och tidlösa idéer, som historien på sin höjd kan tjäna att exemplifiera, utan alltjämt en historia: en historia i historien».<sup>52</sup>

Når profeten henter en idé ut av historien, gir historien karakter til idéen. Det er ikke omvendt slik at der foreligger en idé som anvendt på historien gjør denne rasjonal og fornuftig. «Utkorelseidén är ett av de mest typiska exemplen på profetians sätt att bilda begrepp. Den är kondenserad historia, intet annat, och den leder ständigt på nytt var israelit, som verkliggen lever på den, in i histo-

<sup>44</sup> Samme, s. 9.

<sup>45</sup> Samme, s. 74.

<sup>46</sup> «Tankarna», s. 84.

<sup>47</sup> Samme, s. 173.

<sup>48</sup> Ett sted er det mulig det er denne betydning som foreligger, Samme, s. 83.

<sup>49</sup> Samme, s. 119 og 178.

<sup>50</sup> «Försoningen», s. 14.

<sup>51</sup> «Tankarna», s. 88.

<sup>52</sup> Samme, s. 84.

rien.»<sup>53</sup> På lignende vis forholder det seg med paktstanken.<sup>54</sup> Når profeten arbeider med historien, leser han ut av de historiske momenter regler for hvordan Gud handler.<sup>55</sup> Han får et «paradigm» som hentes fra historien for deretter å anvendes på historien.<sup>56</sup>

Det vi her har funnet, mener jeg må få bestemme tolkningen av Einar Billing også når han taler om det «överhistoriska idéinnehållet».<sup>57</sup> Det er ikke berettiget å tale om idealisme hos Einar Billing, slik Ragnar Holte gjør. Holte mener å gjenfinne en typisk 1800-tallsidealisme hos Einar Billing; historien sees som manifestasjon av visse idéer.<sup>58</sup> Jeg har ovenfor referert Billings omsorg for i alle sammenhenger å holde klart at det bestemmende utgangspunktet for profeten er den forvirrende, høyst konkrete historiske virkelighet. Fra denne går bevegelsen i retning av det Billing omtaler som «kondenserad historia», eller på noen steder som idéinnhold. Med denne understrekning av utgangspunktet i historien kan man snarere tale om front hos Einar Billing *mot* 1800-tallsidealismen.

Det andre viktige moment i historiebegrepet hos Einar Billing er *det dramatiske*. Samtidig med at han i «Försoningen» tar opp begrepet «den levande Guden» tar han ibruk også begrepet drama. Dette er ingen tilfeldighet; «i och med vissheten om ett sådant den lefvande Gudens handlande ingripande i världsloppet är ock den historiskdramatiska synpunkten på tillvaron gifven, äro tron på ett Guds mål i historien och tanken på historien såsom ett enhetligt, mot detta mål fortskridande drama».<sup>59</sup> Her er ikke tale om «fortskridande uppenbarelse»,<sup>60</sup> som senere hos Einar Billing, men om drama. Etter å ha sett at Billing med begrepet «den lefvande Guden» forbinder tanken at Gud handler og er virksom og at dette skjer på det ytre historiens plan, kommer begrepet «historiskt-dramatiskt» meget vel forberedt.

Einar Billing omtaler historien som et drama, men mener med dette ikke bare å si at det er bevisst handling og vilje bak det som skjer. Med begrepet drama føres også inn tanken at det på historiens plan skjer noe avgjørende. Her står makter mot hverandre, «på djupet se vi öfverallt dramat fortgå, striden utkämpas

<sup>53</sup> Samme, s. 156.

<sup>54</sup> Samme, s. 156 f.

<sup>55</sup> Samme, s. 84 f. og 107.

<sup>56</sup> Samme, s. 85.

<sup>57</sup> Samme, s. 94. Smnl. s. 85, 91 og 199.

<sup>58</sup> «den typiska 1800-talsidealismen ser ingalunda idéerna som tidlösa och upphöjda över historien, utan det är tvärtom i historien, ja endast i historien och dess skeende, som idéerna realiseras. Själva historien och dess yttre skeende är ett uttryck och en manifestation av en idé.» Ragnar Holte: «Skrift och tradition.» Bidrag i samleverket: «Kyrka, Folk, Auktoret.» Sthlm 1960, s. 107.

<sup>59</sup> «Försoningen», s. 10.

<sup>60</sup> Se note 25.

mellan det godas och det ondas makter».<sup>61</sup> Denne strid fører Gud for å bringe avgjørelse. Ikke avgjørelse en gang i fremtiden, men avgjørelse på ethvert punkt hvor han handler. Der ligger en permanent dramatisk spenning over Guds gjerning i historien. Det gjelder hans gjerning både ved profetene og ved Jesus.<sup>62</sup>

I «Tankarna» og «Försoningen» munner fremstillingen ut i formulering av begrepet «den levande Guden». Etter min mening bør dette tas strengt tilfølge ved tolkningen av disse skrifter. Her er det til selve gudsbegrepet det karakteristiske ved Einar Billings teologi er knyttet. Gud er levende f.d.f. fordi han gjør gjerninger, han utvelger og forbarmer seg. Dernest er han levende i historiens tale og dramatiske spenning.

Men er ikke dette hva vi i god teologisk språkbruk alltid betegner som «åpenbaring», vil man med rette kunne innvende her. Gud handler og stedet for hans handling er historien! Det er bare det å merke at Billing konsekvent unngår begrepet «åpenbaring» i absolutt og omfattende mening om Guds aktivitet. Alt som beskriver Guds aktivitet i vår verden knyttes i de nevnte skrifter direkte til selve gudsbegrepet. Ganske annerledes forholder det seg i Vår Lösen-artikkelen av 1912.

#### *Åpenbaringsbegrepet i Einar Billings Vår Lösen-artikkel fra 1912*

Artikkelen vi her tar fatt i har sin helt spesielle foranledning som jeg først må gjøre noe greie for. Saken gjaldt en docent T. Segerstedt som hadde søkt et professorat i teologisk ensyklopedi i Uppsala. Han hadde i en bokanmeldelse uttalt at han ikke så seg selv som teolog. Dette aktualiserte det mer omfattende prinsipielle spørsmål om teologiens egenart som vitenskaplig disiplin og det teologiske fakultets stilling ved universitetet. I denna problematikk er Einar Billings artikkel et innlegg. I artikkelen hevder han at teologien ytterste forutsetning er åpenbaringen. Herunder er det han utvikler det åpenbaringsbegrep vi er interessert i. Utgangspunktet er altså en vitenskapsteoretisk spørsmålsstilling fra den teologiske prinsiplære.

Først gjengis Einar Billings grunnleggende definisjon av åpenbaringsbegrepet. «Uppenbarelsen är — för att gå rakt på saken — en historia, i hvilken Guds väsen och sinnelag mot människorna stegvis för dem avslöjas. Det är en historia i, liksom bakom, den yttre historien.»<sup>63</sup> Her er etter vår mening de samme elementer som i «Tankarna» og «Försoningen» var knyttet direkte til gudsbegrepet, føyd inn i åpenbaringskategorien.

<sup>61</sup> «Försoningen», s. 112. Smnl. s. 110 og 8 f.

<sup>62</sup> Samme, s. 65 f.

<sup>63</sup> Einar Billing: «Den teologiska fakultetens ställning vid universitetet.» Vår Lösen, 1912, s. 308 spalte (sp.) 1.

Dette åpenbaringsbegrep presiserer han så ved å forklare åpenbaringshistorien som en «inre «historie» i hvilken Jesus Kristus bildar medelpunkten».<sup>64</sup> Samtidig som den konsentrerer seg om Jesus, vider den seg imidlertid også ut fra ham. «Men nu vidgar den sig till ett sammanhang, som fyller århundradena, från profeterna och mycket längre tillbaka, fram till Kristus genom döden, andeutgjutelsen och vidare genom kyrkans historia fram till dagarnes ända.»<sup>65</sup> Åpenbaringen knyttes sammen med et stort syn, en visjon som omfatter hele verdenshistorien.

For den teologiske forsker er det to forhold Billing fremhever som viktige ved denne åpenbaringen. Det første er at den er virkelighet. Han har en argumentasjon for åpenbaringsens virkelighetskarakter som jeg må innrømme forekommer meg noe uklar, men som vi likevel vil gjengi, da den synes å være viktig for Billing. «Och just därigenom, att den (åpenbaringen) ständigt vidgar sig för henne (mennesket), att hon ständigt får ny verklighet att foga in däri, visar den henne, att det är verklighet hon stött på.»<sup>66</sup> Jeg tror Einar Billings tanke her er at fordi åpenbaringen ikke er en engangshendelse, noe punktuelt, enestående i den ytre historiens løp, men en gjennomgående indre historie i den, så er dens virkelighetskarakter ikke så anfektbar. Man må forutsette en viss historistisk problematikk; at det historisk enestående og analogiløse under historistisk synsvinkel er en umulighet.

Det andre forhold som fremholdes som viktig ved åpenbaringen, er at den er tilgjengelig virkelighet. Men for å få øye på den kreves visse forutsetninger. Billing taler om en «personligt»<sup>67</sup> eller en «etiskt fördjupad erfarenhet»<sup>68</sup> som lar mennesket se igjennom den ytre historien til historien i historien. Der ligger i åpenbaringsens historie en dramatisk spenning hvor vilje kjemper mot vilje. Bare den som er konsentrert i sitt eget viljeliv, kan oppdage denne kampen. «I samma mån som vårt viljeliv fördjupas, se vi också djupare in i viljelivet omkring oss.»<sup>69</sup>

Einar Billing nevner eksempler på hvordan viljekonsentrasjon har ført til slående klarsyn hos ledende personligheter i den almene verdenshistorien, som hos Bismarck og Marx. På åpenbaringsens område mener han det forholder seg på analogt vis. Forskjellen er at her er det ikke tale om politisk vilje, men om personlig-etisk viljekonsentrasjon og -erfaring.<sup>70</sup> Denne erfaring er ikke identisk

<sup>64-66</sup> Samme, s. 312 sp. 1.

<sup>67</sup> Samme, s. 308 sp. 1.

<sup>68</sup> Samme, s. 311 sp. 2.

<sup>69-70</sup> Samme, s. 311 sp. 2. Om den viljemetafysiske ansats i Einar Billings teologi; at han beskriver virkeligheten som noe som i sin ytterste grunn er viljesbestemt, se: Ragnar Bring: «Till frågan om den systematiska teologiens uppgift.» Lund 1933, s. 130 ff.

med troen, men korresponderer meget nært med den. Åpenbaringen er en tilgjengelig virkelighet når den er «i erfarenheten gripen och i troen bejakad».<sup>71</sup>

Den teologiske forskning starter sitt arbeide i den ytre, alment tilgjengelige historiske virkelighet, men stanser ikke der. «För tron har där öppnat sig en annan verklighet, och först med den begynner teologiens egentliga arbete.»<sup>72</sup> Teologien har sin egenart i at den utforsker åpenbaringsens virkelighet.<sup>73</sup>

Myntet på Segerstedt -tilfellet leser vi: «därmed följer ock rätten och plikten att vägra att såsom teologi erkänna en vetenskap, som naturligtvis har sin goda rätt på sin plats, men som alls ej är teologi — helt enkelt, emedan den arbetar på ett annat verklighetsområde än det, som teologien har att utforska.»<sup>74</sup> Einar Billing hevder altså ikke bare at teologien har et virkelig og tilgjengelig forskningsobjekt, den historisk-dramatiske åpenbaringen. Han lar samtidig dette objekt være målestav for hva som er teologi. Han verger teologien mot beskyldning om uvitenskapelighet p.d.e.s., og han beskytter den mot uteologiskhet fra s.k. vitenskapelig hold p.d.a.s.

Konkluderende må det bli vår påstand at det først er i 1912 vi finner et systematisk-teologisk omfattende åpenbaringsbegrep hos Einar Billing. I skriftene fra 1908 er hans karakteristiske teologi knyttet direkte til gudsbegrepet. Vil man likevel, med henvisning til at saken dog finnes der, tale om en åpenbaringstanke i disse skriftene, må man være klar over at man ikke lengre har følge av Billings egen terminologi og teologiske systematikk. I 1912 derimot, hvor han arbeider med de teologiske grunnlagsproblemer, finner han at han ikke lengre kan unnvære åpenbaringen som et teologisk hovedbegrep.

Hvorfor Einar Billing unngår åpenbaringsbegrepet i de mer overblikkende og sammenfattaende partier i «Tankarna» og «Försoningen», kan jeg bare antyde en teori om. Åpenbaringen er for ham i 1908 noe for intellektualistisk til å kunne være teologisk hovedbegrep. Muligens spiller også det inn at åpenbaringsbegrepet jo har en adskillig mer beskjeden plass og en annen karakter i det bibelske materiale enn i tradisjonell systematisk-teologisk tenkning.

<sup>71</sup> VL-artikkelen, s. 308 sp. 1.

<sup>72</sup> Samme, s. 315 sp. 2.

<sup>73</sup> Samme, s. 312 sp. 1 og s. 314 sp. 2.

<sup>74</sup> Samme, s. 312 sp. 2.

ALBERT GREINER

## Kyrka och stat i Frankrike

### I. 1905 års lag

När den franska deputeradekammaren den 9/12 1905 genom omröstning antog lagen om åtskiljande av kyrka och stat blev Frankrike den första europeiska nation där den så kallade »konstantinska tidsåldern» upphörde.

Därmed upphörde kyrkan — eller rättare kyrkorna (sedan Napoleon I hade de protestantiska kyrkorna, judendomen och islam samma officiella ställning som den majoriteten omfattande romersk-katolska kyrkan) att utgöra en integrerad del av republiken.

»Republiken tillförsäkrar samvetsfrihet. Den garanterar gudstjänsternas fria utövande, med undantag av följande restriktioner påbjudna i den allmänna ordningens intresse»,

säger Separationslagens första paragraf och paragraf två tillägger :

»Republiken varken erkänner, avlönar eller subventionerar någon religion. Följaktligen, från och med den första januari som påföljer föreliggande lags utfärdande, kommer alla utgifter att avskaffas ur Statens, länens och kommunernas budget, som hänför sig till gudstjänsternas utövande.»

Vad blev det då av kyrkorna? Svaret är enkelt. 1905 års lag gjorde dem ur legal synpunkt till enbart lokala »föreningar» formade av medborgare, som önskade komma tillsammans för att förrätta en bestämd gudstjänst, och styrda enligt vanliga demokratiska regler av en generalförsamling bestående av medlemmar som betalar en årsavgift och periodiskt väljer en styrelse (kyrkoråd) vilken har att redogöra för föreningens förvaltning.

Under det att vanliga sammanslutningar, såsom idrottsföreningar, kulturella, politiska och andra föreningar, styrs av 1901 års allmänna lag, vilken på det hela taget är mycket liberal, ålade emellertid staten »gudstjänstföreningarna» en särskild ordning, som 1905 års antiklerikale lagstiftare ville ge en tydligt restriktiv karaktär.

\* Föredrag vid Gustav Adolfsföreningen i Lund den 29/1 1969. Översatt av Gottfried Berner.

Anspråket att kyrkorna skulle organiseras enbart på det lokala planet, det vill säga på sockenplanet, var ett angrepp mot den romerska kyrkan och dess traditionella hierarkiska organisation och indelning i stift. Man spårar här som på andra ställen andan hos den som var lagens huvudsaklige fader, Emile Combes, en före detta katolsk teologistuderande, som lämnat kyrkan för att ägna sig åt politik. Endast tack vare att den regering som leddes av Combes som konseljpresident föll, lyckades man in extremis i den slutgiltiga lagen införa möjligheten för dessa »gudstjänstföreningar» att, på ett provinsieellt och nationellt plan gruppera sig i »förenade gudstjänstföreningar», vilket gav de reformerta och de lutherska kyrkorna rätt att lagligen bibehålla sin konsistoriella och provinsieella organisation.

För övrigt är själva sammansättningen av dessa gudstjänstföreningar underkastad vissa restriktioner. Sålunda tillåter lagen inte att andra anses som församlingsmedlemmar än myndiga personer som avlägger årsavgift. Vad övriga kyrkomedlemmar beträffar — döpta barn till exempel — låtsas lagen helt enkelt inte om deras existens. Det fordras vidare ett minimalt antal medlemmar boende på en viss plats för att en gudstjänstförening skall kunna grundas. Denna siffra är visserligen rätt låg; det räcker till exempel med 25 medlemmar för en kommun på 20 000 invånare. Denna begränsning existerar icke desto mindre, och det är tänkbart, att under en period av förföljelser en ateistisk stat skulle kunna utöva sådana påtryckningar på sina medborgare att kyrkan skulle tvingas försvinna i egenskap av laglig organisation på grund av brist på ett tillräckligt högt antal medlemmar. Lagen kräver för övrigt att namn och adresser på varje förenings medlemmar skall överlämnas till landshövdingen (le Préfet) och att denna lista skall hållas à jour.

En tredje betydelsefull begränsning visar sig i angivandet av gudstjänstföreningarnas syfte. Dessa har till ändamål endast att garantera »förrättningen av gudstjänst». Således kan de under inga omständigheter ägna sig åt kyrkans övriga normala uppgifter, diakoni, evangelisation eller ungdomsarbete. Den teologiska utbildningen kan ej åläggas dessa gudstjänstsammanslutningar, ej heller direkt finansieras av dessa. Sedan 1905 års lags tillämpning har alla dessa områden av kristen verksamhet tvingats anförtros åt särskilda, oberoende föreningar med egen förvaltning. Om majoriteten i dessa föreningar ej lägre utgöres av kyrkomedlemmar kan dessa sammanslutningar följa sin egen politik och även vända sig mot de kyrkor som grundat dem. Sålunda har den lutherska kyrkan i Paris under de senaste åren förlorat ett barnhem och en ungdomsgård, vars förvaltare vägrat följa de kyrkliga myndigheternas beslut. Därvid har de dock endast gjort något som obestridligen var deras lagliga rätt.

Bestämmelserna rörande finanserna i 1905 års lag förbjuder givetvis guds-

tjänstföreningarna att erhålla något som helst underhåll från statens eller kommunernas sida. Det var otvivelaktigt denna bestämmelse, som hårdast drabbade kyrkorna. De förut statsavlönade prästerna, pastorerna och rabbinerna upphörde med ens att uppbära lön ur statskassan.

Staten och kommunerna hade visserligen befogenhet att överlåta de kyrkobyggnader, som tillhörde dem, åt gudstjänstföreningarna. Emellertid måste då dessa föreningar göra en ansökan därom, vilket föranledde en preliminär inventering, som på många håll förorsakade allvarliga stridigheter under vilka till och med armén måste ingripa. Men hela finansieringen vilade hädanefter på kyrkorna själva, och det var först genom en lag utfärdad av Pétainregeringen under andra världskriget, som de kommuner som så önskade (och de var fåtaliga) tilläts att bevilja understöd åt gudstjänstföreningarna och detta enbart i syfte att bidra till reparationer av kyrkolokalerna.

Lagen innehåller mycket bestämda regler för gudstjänstföreningarnas finansiering. De enda tillåtna utgifterna är de som är direkt bundna till gudstjänstförrättningen, det vill säga själva driftskostnaderna, löner till kyrkans anställda, byggnadskostnader och utgifter för underhåll och reparationer av kyrkor, samlingslokaler och prästgårdar. Inga utgifter för mission, utbildning och diakoni får figurera på gudstjänstföreningarnas budget. De enda tillåtna inkomsterna är medlemmarnas avgifter, gåvor samt kollektor som upptagits vid gudstjänster och förrättningar. Testamentariska gåvor tilläts först av Pétainlagen, vilken redan omnämnts. I motsats till vad som gäller vanliga sammanslutningar, vilka förvaltar sina tillgångar efter behag, så är gudstjänstförsamlingarna pliktiga att ge statsförvaltningen en årlig redovisning för sina räkenskaper.

Jag förbigår föreskrifterna gällande själva förrättningen av gudstjänsten. Visserligen garanterar lagen dess fullständiga frihet, men en av paragraferna i texten specificerar, att den alltid bör hållas i en byggnad vars dörrar ej kan låsas. Det förefaller som om lagstiftaren skulle ha misstänkt de kristna för att vilja göra sina sammankomster till nationalfientliga sammansvärjningar.

Separationslagen innebär, som namnet antyder, en total skilsmässa mellan stat och kyrka. Redan sedan slutet av 1800-talet var prästerskapet uteslutet från det allmänna skolväsendet, där religionsundervisningen avskaffats. Religionen hade blivit en privatsak. Armén undantagen, där fältprästens ämbete hade bibehållits, var befolkningen ej längre föremål för någon officiell mantalsskrivning rörande medlemskap i religiösa samfund. Kyrkan har inte längre någon hjälp att vänta från staten: den är en grupp av samfund bland många andra. Den katolske prästen och den protestantiske pastorn är helt vanliga medborgare. Officiellt har staten ingen annan relation till kyrkan än den har till en sportfiskareförening; den ena såväl som den andra finns blott inregistrerad av ett statligt ämbetsverk.

Förhållandet till kyrkan präglas dock av en viss misstanke, som man ej hyser till övriga föreningar.

Detta visar under vilka förhållanden de franska kyrkorna lever, med undantag för kyrkorna i Elsass och Lothringen, som efter återföreningen med moderlandet 1918 fick behålla Napoleonkonkordatets ordningar och förbli »statstjänster». Som vi sett innehåller 1905 års lag alla nödvändiga dispositioner för att skapa mycket stora svårigheter för kyrkan. Vad som räddar kyrkan är den slapphet, med vilken denna lag tillämpas. Mig veterligt har under de senaste femtio åren ingen gudstjänstförening blivit kallad till ordningen av landskansliet (la Préfecture) för att inte ha hållit listan på sina medlemmar à jour. Finanskontrollen, om vilken vi talat, inskränker sig i allmänhet till att en tjänsteman vartannat år avlägger visit och då nöjer sig med att granska att de slutsummor som angivits på den redovisning som överlämnats till statsförvaltningen verkligen överensstämmer med dem som förekommer i församlingens räkenskapsböcker. Men om i morgon en regering bestående av ateistiska förkämpar kom till makten, skulle de ha alla erforderliga och lagliga vapen i sin hand för att göra kyrkornas situation ytterst svår.

Detta beror på att lagen om kyrkans och statens åtskillnad förberetts och tillkommit i en tydligt antiklerikal anda, som det är nyttigt att påminna om, eftersom det hjälper oss att uppfatta några av de utmärkande dragen för vårt lands andliga situation.

## II. *Andan i 1950 års lag*

Som bekant hade Frankrike under århundraden varit en mycket centraliserad monarki. Sedan den franska katolska kyrkan efter att under 1400-talet ha åtnjutit ett visst oberoende i förhållande till Rom, hade den av påvedömet tvingats till en sträng underkastelse genom det konkordat, som Frans I ingick med Vatikanen år 1516. Det är den rätt till inblick i de franska affärerna, som detta konkordat beviljade påven, som hindrade Frankrike att på 1500-talet bli ett av de stora protestantiska länderna i Europa. Det var också det, som gav Frankrikes konungar de nödvändiga vapnen för hugenottförföljelserna.

Visserligen försäkrade ediktet i Nantes, utfärdat av Henrik IV, som inte hade glömt sitt reformerta ursprung, en viss existensfrihet åt de franska protestanterna mellan 1598 och 1685. I utbyte mot denna tolerans måste de dock avstå från att äga gudstjänstlokaler i rikets städer. På den tiden måste Paris reformerta bege sig till gudstjänsten i kaross, till fots eller per båt, eftersom deras enda tillåtna kyrka låg i Charenton. Men Ludvig XIV:s upphävande av Ediktet i Nantes år 1685 inledde en omänsklig period av blodiga religionskrig, i vilka man kan finna

ursprunget till den ateism och den antiklerikalism som sedermera utmärkt och som fortfarande utmärker våra landsmän. Det var inte endast för att slippa avsvärja sig sin protestantiska tro som våra bästa trosfränder lämnade landet för att bosätta sig i Schweiz, Tyskland eller på annat håll. På grund av de brott som begicks i trons namn och de förföljelser som sattes igång för att försvara en obetingad dogmatism, vände sig det franska folket mot den romerska kyrkan, anstiftare av förföljelserna, mot dess dogmer, som så till den grad ringaktade kärleken till nästan, mot dess prästerskap, som välsignade dragonaderna ja, även mot Gud själv, som utan att ingripa åsåg det elände, som människorna förorsakade varandra i hans namn. Visst vet jag att 1700-talsfilosoferna — de s.k. »Encyclopedisterna», Voltaire, Diderot med flera — på sitt håll bidragit till utbredandet av den allmänna ateismen genom att ge den dess filosofiska grundvalar, men jag tror, att deras inflytande skulle ha varit åtskilligt begränsat, om deras tanke inte hade fallit i en väl förberedd jord och om den inte kunnat förena sig med den djupt grundade skepticism som folket hyste gentemot den dominerande kyrkan och mot religionen i allmänhet till följd av religionskrigens blodiga bataljer.

Det var dessa strömningar som firade triumfer vid utbrottet av den franska revolutionen år 1789 och som, trots perioder av relativt lugn under 1800-talet, dominerade vad vi kallar den tredje republiken, det vill säga de vänsterorienterade regeringar som kom till makten efter nederlaget 1871. Det är obestridligt att dessa regeringar huvudsakligen hade för avsikt att gå till angrepp mot den katolska kyrkan. Detta hindrar emellertid inte att en religionsfientlig lag ej gör någon åtskillnad mellan olika bekännelser och att därmed protestantismen drabbades i samma utsträckning som den fiende man ville nedslå. Redan 1882 och 1886 års lagar om offentlig undervisning, som sammanstälts av Jules Ferry, förbjöd prästerna tillträde till offentliga skolor. Men det måste tillstås att dessa lagar vunnit en stor del av de franska protestanternas gillande, i synnerhet de reformertas, som då bland de sina räknade nära en tredjedel av representanterna i deputeradekammaren samt nio ministrar i regeringen. Dess ledare var Waddington, den förste av de tre protestantiska regeringschefer som Frankrike haft intill dags datum. Hugenotterna hade lidit alltför mycket av tvånget att låta sina barn erhålla religionsundervisning av katolska präster! Men samtidigt framtog dessa lagar de proestantiska kyrkorna deras skolor och berövade dem därmed ett ovärderligt redskap för evangelisation. Skolornas betydelse kan exemplifieras med att nästan alla de lutherska församlingar i Paris, som grundats under andra hälften av 1800-talet, kom från en folkskola, som format den första kärnan av församlingsbor.

1905 års separationslag var avfattad i enlighet med dessa religionsfientliga

lagar och för att verkställa den filosofiska och politiska antiklerikalismens mest extrema uppfattningar. Det var vad Clemenceau, en av lagens anhängare, i en tillspetsad formulering uttryckte med orden: »Prästerskapet måste lära sig att giva åt kejsaren vad kejsaren tillhör . . . och att allt tillhör kejsaren.»

Man skulle kunna göra mångfaldiga citat av detta slag för att påvisa i vilken anda den nuvarande ordningen tillkommit. Under det att man framhöll Statens »laïcité», det vill säga dess skyldighet att förbli neutral i fråga om filosofi och religion, så är det i själva verket en viss »laïcisme» som triumferat, det vill säga mot allt fromhetsliv fientlig hållning hos Staten. Författaren Georges Bernanos har på ett utmärkt sätt klarlagt detta, då han lång tid efter lagens tillkoms skrev: »Den moderna staten har varit antiklerikal just så länge som det behövts för att få kyrkan att inta en välvilligt neutral hållning. Den har sedan visat sin verkliga, i grund och botten antikristna, karaktär.» Och René Viviani, som var konseljpresident vid början av första världskriget, stack inte under stol med vad han hade för avsikt. »Det har alltid varit lögn att tala om statens religiösa neutralitet», skriver han, »men öppet och ärligt sagt har den aldrig varit annat än ett tillfällighetshyckleri för att söva de misstänksamma såväl som de lättrogna. Vi har aldrig haft andra planer än att skapa ett antireligiöst universitet, och det på ett aktivt, stridbart och militant sätt.» Under täckmanteln av en antiklerikalism som delades av breda lager av den franska befolkningen och en filosofisk och religiös neutralitet som man möjligen kan samtycka till, hade alltså fäderna till 1905 års lag haft i sikte att införa, vad man skulle kunna kalla en »religion» som motsvarade den tidens ideal. Viviani skriver: »Vi har ryckt lös människans samvete från (den kristna) tron. Då någon fattig stackare, uttröttad av dagens tunga arbete böjde knä, har vi rest upp honom och sagt honom att ovan molnen finns ingenting annat än chimär. Tillsammans och med en storartad gest har vi släckt himmelens ljus, och man skall icke tända dem igen!» — Diktaren Charles Péguy, ursprungligen socialist men sedan en förkämpe för den katolska tron innan han föll för en tysk kula under de första dagarna av kriget 1914, hade genomskådat falskheten hos upphovsmännen till den föregivna »laïcité», då han skriver: »Jag anklagar . . . den moderna intellektuella utmaningen för att innehålla en officiell metafysik, en statsmetafysik och att vilja påtvinga alla den.» Ferdinand Buisson, ursprungligen en reformert liberal och sedermera en av upphovsmännen till »laïcité» och grundare av Förbundet för mänskliga rättigheter (La Ligue des Droits de l'Homme), ger honom inte orätt: »Vi har», skriver han, »med orubblig fasthet förvärldsligt moralen och uppfostringsväsendet . . . nu återstår att förvärldsliga religionen.» Vi känner här igen ett av de ledmotiv som man underligt nog återfinner i vissa strömningar inom den moderna teologin. Då utgjorde den ett officiellt tema i den republikanska filosofin.

Tillkommen under ett sådant beskydd och som en sannskyldig stridslag, blev 1905 års separationslag naturligtvis omedelbart och fullständigt tillbakavisad av den katolska kyrkan. Denna opposition kvarstår helt ännu i dag och har lyckats hålla stånd mot statens pretentioner. Till följd av blodiga uppträden har de regeringar som hade att tillämpa lagen, och då särskilt Aristide Briard, sökt finna ett »modus vivendi» i förhållande till denna mäktiga och upproriska kyrka. Redan 1907 tilläts katolikerna att avstå från att bilda de av lagen förutsedda »gudstjänstsammanslutningarna» och som underlag för sin verksamhet vara beroende av den allmänna stadgan. Efter nya underhandlingar tilläts katolikerna 1923 enligt lag att grunda »stiftsföreningar», vilket gör att ännu i dag enbart stiftsstruktur är laglig. I motsats till vad som gäller protestanterna, äger alltså de katolska församlingarna ingen laglig giltighet, och man kan fråga sig, vad det skulle bli av dem, om en religionsfientlig regering kom till makten och började avskaffa allt som inte är i överensstämmelse med 1905 års lag.

Vad protestanterna beträffar, hade de alltså inom stadgad tid underordnat sig separationslagen. De reformerta gjorde det med så mycket större entusiasm som många av deras anhängare befann sig bland lagens upphovsmän och initiativtagare. Denna medförde å ena sidan en frigörelse från det katolska inflytandet, av vilket de länge och hårt hade lidit. Den motsvarade vidare det demokratiska ideal, som var deras, och stärkte slutligen den presbyterala-synodala struktur, som så högt uppskattades av en kyrka, som aldrig känt sig riktigt hemmastadd inom den tämligen stränga ram, som napoleonkonkordatet av 1802 hade tillerkänt den.

Våra lutherska fäder däremot mottog den nya lagen med mycket större förbehållsamhet. Flera skäl finns, som kan förklara de farhågor de lagt i dagen. För det första det faktum att lutherdomen alltid i historien lätt anpassat sig till att uppehålla förbindelser med staten, vidare en viss traditionalism, som blott med svårighet kan antaga förändringar i redan existerande förhållanden. Slutligen driver oss den lutherska uppfattningen av kyrkan snarare i riktning mot en folkkyrka än mot en bekännelsekyrka. Det är dessa farhågor som vi återfinner i ett uttalande vid det lutherska kyrkomötet 1905: »När vi märkte det gryende hotet av en skilsmässa mellan kyrka och stat, ansåg vi det vara vår plikt att med alla krafter bekämpa de planer som hotade vår fred och vår välmåga. Det gällde inte enbart förlusten av en säkrad ställning grundad på historiska rättigheter; vad som förorsakade oss allvarlig oro var fruktan för att omvandlingen till en konfessionslös stat inte var annat än ett försök till att avkristna Frankrike.»

Min föregångare, kyrkoinspektören Félix Kuhn, skrev kort före sin död, som för övrigt inträffade före voteringen om separationslagen: »Mycket av det som vi är fästa vid kommer förmodligen att försvinna; många kommer att avfalla,

och vi kommer, åtminstone till det yttre, att vara mer försvagade än vad vi är i dag. Det kommer att bli en själarnas och övertygelsernas yttersta kris.»

### III. *Nackdelarna*

Felix Kuhn hade talat om en själarnas och övertygelsernas kris, och detta motsvarar vad man finner i kyrkostämmornas protokoll från den tiden. Det var med en känsla av att ta ett steg ut i det okända, som våra fäder började ropa upp kyrkans medlemmar för att bilda de »gudstjänstföreningar», som måste skapas för att man ej skulle gå miste om rätten att utnyttja de gudstjänstlokaler, som tillhörde Staten eller kommunerna, och detta inom loppet av sex månader efter det att lagen trätt i kraft, den första januari 1906.

Vid genomgång av församlingsregistren från den tidpunkten framgår det att antalet förrättningar — och då i synnerhet dopförrättningar — under loppet av två år minskat med ungefär två tredjedelar. Detta betyder att en stor del av de »sociologiskt kristna» begagnat tillfället att klippa av de band som fortfarande av tradition och endast till det yttre ännu knöt dem till kyrkan. Från och med att det rörde sig om frivillighet och att man måste besvara sig med inskrivning och avläggande av medlemsavgift för att få tillhöra kyrkan, föredrog de att låta allt vara. Ännu i dag har vi att förrätta begravningar av vilka exakt två tredjedelar gäller helt okända personer. Även kyrkans officiella statistik visar verkningarna av denna betydande kris. Mantalsskrivningen från omkring år 1870 uppgår att antalet lutheraner i Paris då uppgick till 60.000; det återstår i dag blott omkring 15.000. Ändå har huvudstadens befolkning ökat oerhört sedan dess och ökar alltjämt.

I vårt dagliga arbete återfinner vi samma problem som när det gällde att besvara sig med att skriva in sig i kyrkan-föreningen. De som inte är angelägna om att iakttaga kyrkliga bruk, kommer vi aldrig i kontakt med vid de tillfällen då dop, vigsel och i synnerhet begravning förrättas. När vi grundar en ny församling i någon förort till Paris återfinner vi problemet ur annan synpunkt. Som staten ej längre gör någon förteckning på sina medborgares konfessionella tillhörighet, är det omöjligt för oss att från officiellt håll ta reda på vilka som eventuellt kan bli medlemmar i vår nya kyrka. Med undantag för de regelbundna kyrkobesökarna har vi föga hopp om att lära känna några andra annat än genom att systematiskt knacka på dörrarna till alla nya bostäder och fråga om där bor en protestantisk familj. Detta är ett besvärligt företag, då antalet protestanter är förhållandevis litet, endast 1,8 % i medeltal. Och det är irriterande för dem som är föremål för denna åtgärd, eftersom våra besökare riskerar att förväxlas med

de otaliga försäljare som går ur hus i hus i dessa nya förortsområden, eller också med sekterister som mormoner eller Jehovas vittnen.

Men dessa systematiska besök är också mycket lärorika och upplyser oss, åtminstone delvis, om en annan konsekvens av separationen mellan kyrka och stat. Det är den djupgående avkristningen av det franska folket och en nästan total okunnighet om vad protestantismen är.

Vi kan här på ett påtagligt sätt se de allvarliga följderna av den totala frånvaron av kristendomsundervisning i skolan. Man kan här i Frankrike vara utexaminerad ingenjör, politiker, tekniker, vara juris, medicine eller filosofie doktor och ändå vara helt okunnig om existensen av en viss Jesus, som ju trots allt — och vid sidan om vad vår tro säger oss om honom — tillhör mänsklighetens intellektuella arv. Ett exempel kan hämtas från förstaden Saint-Denis, där jag var präst under tio år. På den tiden lämnade vi kyrkan öppen varje dag för förbigående. En dag kom två ynglingar i tjuogoårsåldern in där, och en av våra församlingsbor uppsnappade deras samtal. De hade stannat framför altaret för att se på krusifixet, då den ene sade till den andre: «Vad är det för en som hänger där?» Svaret blev: »Fråga inte mig! Det är mer än vad jag vet!»

Denna totala brist på kunskap i den bibliska historien får säregna följder när det gäller mission och religiösa kontakter. När vi på offentliga möten talar om bibeln eller när en evangelist som Billy Graham i sina predikningar anspelar på händelser eller personer ur den bibliska historien, säger detta ingenting alls till många fransmän, det väcker inga som helst associationer. Skolans kristendomsundervisning har trots alla brister dock den fördelen att den ger ett visst mått av grundläggande kunskaper, som kan underlätta en vidare dialog med kyrkan och bibeln.

Den konfessionslösa skolan meddelar ofta en antireligiös attityd. Ytterst få sidor ägnas i våra skolböcker åt mänsklighetens religiösa historia. Trots att den antiklerikala lidelsens stormar betydligt lugnat sig sedan 1905, räknar folkskolan ännu ett stort antal övertygande ateister bland sina lärare, och även skolprogrammen är härvidlag mycket vaksamma. I Saint-Denis hade jag en församlingsmedlem, som var folkskollärarinna i staden, som är en av den yttersta väns-terns högborgar. En av de uppgifter som hon hade att ge sina unga elever på nio år, bestod i att ta en av de bussar som går genom staden, varpå de sedan i en uppsats skulle beskriva de monument, som påträffats under färden. Programmet specificerade emellertid att ingen anspelning fick göras på kyrkorna.

För att vara rättvis måste jag dock tillägga att denna skolfråga förlorat mycket av sin irritation. Sedan de avlägsnats från det officiella skolväsendet har kyrkorna alltid haft rätt att öppna fria, religiösa skolor. Den katolska kyrkan har i stor utsträckning begagnat sig därav, eftersom den hade materiella medel där-

till, medan däremot protestantismen, på grund av sin begränsade numerär och sina små tillgångar knappt har någon undervisningsanstalt. Den fjärde och den femte republiken, som på grund av det demografiska uppsvinget varit oförmögen att lösa skolproblemet för alla de barn, som fötts efter kriget har till och med gjort vissa avtal med det fria undervisningsväsendet. 1951 tillät Barangé-lagen staten att bevilja understöd åt de fria skolorna, i brott mot separationslagens bestämmelser och mot de tidigare »sekulariseringslagarna». Genom Debré-lagen av 1959 tilläts dessa skolor att ingå avtal med den allmänna undervisningen. Därmed assimilerades i viss mån den fria undervisningens lärare med den statliga skolans. Med dessa avtal, som är tecken på en klar och tydlig utveckling har ingen praktisk betydelse annat än för den katolska kyrkan, då de protestantiska kyrkorna ju knappast har några privatskolor. I vilket fall som helst fortsätter konfessionslösheten att vara regel i den statliga undervisning, som formar fyra femtedelar av Frankrikes elever, även om det är tillåtet för präster och pastorer att inneha ett slags kaplanbefattning (aumônerie) vid läroverken. Denna sista frihet fungerar också den till förmån för den katolska kyrkan i första hand.

Med undantag för de katolska och protestantiska teologiska fakulteterna i Strassbourg, kan teologisk undervisning ej meddelas i Frankrike annat än vid fria institutioner. Dessa institutioner befinner sig, för den reformerta kyrkan, i Montpellier, och, för vår kyrka (tillsammans med de reformerta), i Paris. Visserligen går de under namnet »fakultet», men det hindrar inte att deras examina ej har något officiellt värde.

Kristendomsundervisningen utgör det ständiga problemet för en kyrka som ej officiellt erkänns av staten. Den kan ej äga rum annat än med frivillig hjälp och i kyrkans egna lokaler, och därtill på tider som passar barn som går i olika skolor. Därför blir ofta schemat ett verkligt pussel för att få det hela att gå ihop.

Det kanske mest betydelsefulla är dock att i och med att kyrkorna antagit 1905 års lag och upphört att vara av staten erkända institutioner har de på sätt och vis själva förvärdsligats och låtit sig likställas med andra föreningar. De har låst in sig i sig själva och blivit till ett slags främmande kropp i staten. Kyrkorna kommer att fungera som ett slags slutna klubbar. Det som sker där angår endast medlemmarna, och för att få bli medlem, fordras det att man vågar ta ett avgörande steg. Man väntar sig ingenting av evangelium, som ju dock skulle vara ett glatt budskap för hela folket; det faller en inte ens in att gå och se vad det rör sig om. Man förebrår ofta kyrkorna att de blivit ghetton men jag tror att det sätt, på vilket åtskillnaden mellan kyrka och stat skett i Frankrike, bidragit till att framkalla denna kyrkans »ghettosituation».

Ett uttalande av William Seston, hämtat ur ett föredrag vid den franska protestantismens generalförsamling i Montpellier 1955, klarlägger vad jag ville ha

sagt. Den framstående Sorbonneprofessorn jämför mentaliteten hos en fransk protestant från »inlandet», som lever under separationsregimen, med den som möter hos en portestant från Elsass, där konkordatregimen fortfarande gäller. »I Elsass», säger W. Seston, »känner sig en protestantisk församling, oavsett antalet medlemmar, inte isolerad och på sidan om den sociala miljö, i vilken den befinner sig. Staten garanterar dess materiella existens och erkänner att den har en roll att spela i kollektivets tjänst. I 'inlandet', oavsett medlemmarnas antal och inflytande, förblir den i de övriga medborgarnas ögon, och jag tillägger gärna, även i de egna medlemmarnas ögon, i egenskap av kyrka, en privataffär, som angår endast dem, av vilka den är sammansatt. Den omges av en mur av tystnad, hur stor respekt den än är föremål för från icke-protestanterns sida.»

I jämförelse därmed tycks mig den nackdel som mest oroade våra fäder, nämligen den att se kyrkan fråntagas alla subsidier ur statskassorna, och tvingas leva helt på egna medel, helt minimal. Visst är det sant att vi är fattiga. De protestantiska prästernas månadslön uppgår till ungefär 800 francs (omkring 830 svenska kronor), och detta skapar ofta olösliga problem i vissa prästhem. Det är inte lätt för en blivande präst att uthärda perspektivet att hela sitt liv behöva avstå från de fördelar som vår civilisation har att bjuda på. Även om de troende garanterar kyrkans normala drift, tvingar oss dena fattigdom att begära hjälp av våra utländska bröder varje gång det gäller att göra något utöver det vanliga, nybyggnad till exempel eller mera betydande reparationer. Det är mycket möjligt att den lutherska kyrkan i Paris skulle kunna ha en helt annan utstrålning och bättre tillfredsställa den förskräckande andliga tomheten hos de flesta av våra landsmän, om den hade större materiella medel till sitt förfogande, och om den inte ständigt behövde snåla in på alla utgifter.

#### IV. *Fördelarna*

Trots de nackdelar jag anfört, anser jag dock att vår fattigdom också bör ha sin plats främst bland de fördelar vi dragit av separationen från staten. Den store tänkaren Blaise Pascal har ett ord som bekräftas av vår situation sedan mer än femtio år tillbaka: »Skön är kyrkans ställning, när hon är stödd av Gud allena!» Förutom den äkta evangeliska sidan av vår fattigdom, som var dag tvingar oss att anbefalla oss åt Gud, har denna hos våra trogna framkallat en generositet, av den sort som redan Paulus berömmar i andra korintierbrevet. Under loppet av året 1967 uppgick de gåvor som församlingsborna beviljat sin kyrka till i medeltal 250 francs per person, och då ingår i denna siffra bara de gåvor, som får förekomma i gudstjänstföreningens räkenskaper. Om man dessutom skulle räkna med vad som skänkts till diakoni, välgörenhet, mission, evangelisation,

ungdomsarbete, teologisk undervisning och så vidare . . ., skulle siffran utan tvivel fördubblas. Vi kan knappast mäta de offer som döljer sig bakom dessa gåvor, ty, med några mycket få undantag, tillhör våra församlingsbor inte den förmögna klassen. Detta intresse för materiella ting, inom ramen för evangelium, gör, att den åtskillnad mellan det materiella och det andliga, som ofta förekommer inom kyrkan, undvikits. Jag är övertygad om, att vi där har ett tecken på djupgående andlig jämvikt, som vi kanske aldrig skulle ha uppnått, om ej separationslagen en gång hade antagits.

Det faktum att man måste vara volontär för att tillhöra kyrkan och delta i dess arbete, ger oss också ett ovärderligt privilegium. Även om evangelium är till för alla och kyrkan inte har rätt att undervärdera någon kontakt har skilsmässokrisen befriat oss från den döda vikt, från alla de namnkristna, som kyrkan hade att släpa på och som utgjorde ett hinder för hennes verksamhet. Idealet för kyrkan är visserligen att vara en kyrka för hela folket, men jag måste ändå konstatera att den uppremsning som skett sedan några år tillbaka och som i stor utsträckning låtit bara de kristna, som verkligen önskar tillhöra kyrkan, bli kvar i våra led har varit den till gagn. Regelbundet deltagande i gudstjänsterna har ökat; man kan i större utsträckning påräkna hjälp från församlingsborna; dessa sporras till vittnesbörd i högre grad än den officiella kyrkans medlemmar.

Före skilsmässan kunde kyrkan göra sig falska förhoppningar om sig själv men i och med 1905 års lag slog sanningens timme för de franska kyrkorna. Efter att ha förlorat sin officiella karaktär och reducerats till det väsentliga, var de tvungna att inse sin svaghet och dra konsekvenserna därav, vilket ibland var deprimerande, men lika ofta stimulerande. De har i viss mått utvecklats i riktning mot bekännelsekyrkornas status, och, trots de nackdelar jag redan fäst uppmärksamheten på, utgör denna status en fördel och en styrka. Lekmännens konkreta och praktiska engagemang har därigenom fått en ny impuls. I den lutherska kyrkan i Paris räcker kyrkans finanser lagom till att betala prästerna och två församlingsassistenter; allt det övriga arbetet är frivilligt och uträttas så gott sig göra låter, trots den trötthet, som följer med det hårda Parislivet, och som fråntar oss mycken hjälp, som skulle behövas för ungdomsarbete, besök, kristendomsundervisning med mera. Det faktum att den kyrkliga hierarkin ej längre spelar någon roll i staten, driver lekmännen att mer och mer engagera sig i egenskap av kristna på det offentliga livets olika områden.

Till sist bör det påpekas, att kyrkorna skilda från staten är fria att avgöra sina inre angelägenheter inom ramen av 1905 års lag: De är fria att säga vad Gud befäller dem. De är fria att utan tvång utöva sitt ämbete med vaksamhet och samvetsgrannhet såsom det åligger dem. De har ej att inlåta sig med någon nationalism, som under napoleonregimen. Ingen kan förebrå dem att de inte väl-

signar vapen och flaggor eller att de inte stödjer den eller den statliga kampanj, som staten ibland är frestad att be dem om.

Vid en fransk-tysk luthersk teologisk konferens i Glay i september 1967 fastställdes några teser rörande problemet kyrka—stat. De är inte särskilt originella, men de ger en god resumé av huvudpunkterna att ta i betraktande inför detta problem.

»Kyrka och stat», säger detta dokument, »bör varken sammanblandas eller vara okunniga om varandra, ty Gud har anförtrott var och en av dem en uppgift i människornas tjänst. Deras plikt är alltså att fullgöra denna uppgift i ett kritiskt samarbete.

I problemet, som traditionellt går under beteckningen 'Kyrka och stat', bör följande understrykas: i den aktuella situationen, det vill säga i ett pluralistiskt samhälle är statens styrande roll huvudsakligen att koordinera, att vara skiljedomare vid konflikter, att leda samtliga affärer i riktning mot en integrering av alla de krafter som uppenbarar sig i samhället. I denna situation är kyrkan, i egenskap av Guds folk, kallad att träda i fredens och försoningens tjänst. Men det speciella problemet, förhållandet mellan kyrkan som institution och staten som institution, kvarstår.

Kyrkan som har fått i uppdrag att försona, bör erkänna att hennes roll som vaktpost är ett ansvar, som Guds Ord tvingar henne att ta, i den värld i vilken hon lever. I detta ansvar ingår förbönen, Ordets vittnesbörd, diakoni och lidandet. Kyrkan bör skärpa deras samveten som bär ansvar i staten och i samhället. Hon har att påminna staten om att den inte bör överskrida gränserna för sin speciella mission.

Förhållandet mellan en given kyrka och en given stat bör ses i ett 'supranationellt' sammanhang. Alla kyrkor har del i en 'missio dei' och är kallade att tillsammans svara för de kristnas universella kallelse. Kyrkan är därför pliktig att överallt kräva fritt ekumentiskt och missions-engagemang. En 'missio dei' angår oss alla som gåva och förpliktelse. Därför har kyrkan i förening med 'missio dei' till plikt att göra en omprövning av sin arbetsstruktur och upptäcka nya metoder när det gäller vittnesbörd och bistånd åt sina medlemmar. Överallt där detta är möjligt och samvetet tillåter bör den även befordra samarbetet mellan kyrkor i hela världen.»

#### LITTERATUR

- Actes de l'Assemblée du Protestantisme français à Montpellier 1955 (tillgängliga hos Fédération protestante de France, 47 rue de Clichy, Paris 9<sup>e</sup>).
- Actes de l'Assemblée du Protestantisme français à Montbéliard 1960 (samma adress).
- Annales du Sénat et de la Chambre des Députés, Paris 1881 ff.
- Bergsgård, Arne: Stat og Kyrkje i strid um skulen i Frankrike, Oslo 1923.

- Blanc, René*: L'Etat et les Eglises en France i »Positions luthériennes», Paris juillet 1966 (övers. t. tyska: Das Verhältnis von Staat und Kirchen in Frankreich, i »Zeitwende», Hamburg, August 1969).  
— Eglise et Etat, ibid. juillet 1968.
- Buisson, Ferdinand*: La foi laïque. Extraits de discours et d'écrits (1878—1911). 2e éd., Paris 1913.
- Capéran, Louis*: L'invasion laïque. De l'avènement de Combes au vote de la séparation, Paris 1935.
- Chastenet, Jacques*: Histoire de la troisième République. I—II, Paris 1952—1954.  
Les chrétiens et l'Etat, i Eglise en dialogue, Paris 1967.
- Dansette, Adrien*: Histoire religieuse de la France contemporaine, Paris 1965.
- Debidour, A.*: L'Eglise catholique et l'état sous la troisième République. I—II, Paris 1906—1909.
- Ferry, Jules*: Discours et opinions. Publiés avec commentaires et notes par Paul Robiquet. I—VII, Paris 1893—98.
- Gladstone, W. E.*: Correspondence on Church and Religion selected and arranged by D. C. Lathbury. II, London 1910.
- Goguel, François*: La politique des partis sous la IIIe République. I, Paris 1946.  
— Les transformations de la société française depuis la loi de séparation.
- Holter, Åge*: Moralundervisning og politikk. Kampen om moralundervisningen i fransk folkeskole 1879—1886, Oslo 1956 (med utførlig bibliografi).
- Izoulet, Jean*: La rentrée de Dieu dans l'école et dans l'état, ou La philosophie de l'histoire de France, Paris 1924.
- Jaurès, Jean*: Discours parlementaires. Recueillis et annotés par Edmond Claris. I. Précédé d'une introduction de l'auteur sur le socialisme et le radicalisme en 1885, Paris 1904.
- Léonard, Emile-G.*: Histoire générale du Protestantisme. III, Paris 1964.
- Loisy, Alfred*: Mémoires pour servir à l'histoire religieuse de notre temps. I, Paris 1930.
- Macé, Jean*: La séparation de l'Eglise et de l'Ecole. Paris 1872.
- Mellor, Alec*: Histoire de l'anticléricalisme français, Paris 1966.
- Recueil officiel des Actes du Synode général et des Synodes particuliers de l'Eglise Evangélique de la Confession d'Augsbourg, Paris 1882 ss.
- Seignobos, Charles*: L'évolution de la 3e République (1875—1914) i Lavis: Histoire de la France contemporaine depuis la Révolution jusqu'à la paix de 1919. VII—VIII), Paris 1921.
- Siegfried, André*: Mes souvenirs de la IIIe République. Mon père et son temps. Jules Siegfried 1836—1922, Paris 1946.
- Soras, Alfred de*: Relations de l'Eglise et de l'Etat, Paris 1963.
- Steeg, Jules*: Instruction morale et civique. L'homme — Le citoyen. A l'usage de l'enseignement primaire. 2e éd., Paris 1883.

## TEOLOGISK LITTERATUR

### *Översikt över svensk teologisk litteratur under år 1969*

Översikten omfattar teologiska skrifter utgivna under år 1969 enligt Svensk bokförteckning (alltså ej tidskrifts- eller tidningsartiklar) dels svenskspråkiga, även översättningar av utländska författare, dels av svenskar författade skrifter på annat språk. Periodiska publikationer, skolböcker, prediko- och andaktslitteratur medtages icke. Debattböcker och populärvetenskaplig litteratur har medtagits i den mån som de bedömts vara av intresse för den teologiska debatten och vetenskapliga forskningen.

Översikten har redigerats av amanuens Martin Lind, Lund.

#### BIBELLITTERATUR, EXEGETIK

*Albrektson, Bertil & Ringgren, Helmer*, En bok om Gamla testamentet. 270 s. Lund, Gleerup 1969.

*Almgren, Christina*, Vem var Jesus? 378 s. Johanneshov 1968.

*Andersson, Torsten*, Gammaltestamentliga texter i kyrkans gudstjänst. 123 s. Lund, Gleerup 1969.

*Anér, Kerstin*, Guds ord och dagens nyheter. 138 s. Sthm, Verbum 1969.

*Apokryferna* ur Gamla testamentet. Introduktion av Helmer Ringgren. Utg. i samarbete med Svenska bibelsällskapet. Övers. gillad och stadfäst av Konungen år 1921. Inledning och disposition av Ebbe Arvidsson. Grafisk formgivning, omslag och illustr. av Robert Turner. 342 s. Ill. Sthm, Proprius 1969.

*Arvidsson, Ebbe*, Ond makt i bibeln. 119 s. Sthm, Verbum 1969.

*Arvidsson, Ebbe*, Stilar och litteratur i bibeln. 111 s. Ill. Sthm, Verbum 1969.

*Backman, Helge*, Utläggning av Petrusbrevet och Judas brev. För studium och uppbyggelse. 134 s. Sthm, Verbum 1969.

*Bibelkalender*. Utg. av Sveriges radio i samarbete med Svenska bibelsällskapet. 111 s. Sthm, Sveriges radio 1969/70, 1969.

*Blidö, Severin*, Hebréerbrevet. Studieplan i bibelkunskap. 53 s. Sthm, Verbum 1969.

En *bok* om Nya testamentet. Under medv. av Lars Hartman utg. av Birger Gerhardsson. 459 s. Lund, Gleerup 1969.

*Bring, Ragnar*, Christus und das Gesetz. Die Bedeutung des Gesetzes des Alten Testaments nach Paulus und sein Glauben an Christus. 219 s. Leiden, Brill 1969.

*Bring, Ragnar*, Kvinnan i församlingen. Att förstå och tolka bibeln idag. 142 s. Lund, Gleerup 1969.

*Bruce, Frederick Fyvie*, De nytestamentliga texterna. Är de tillförlitliga? En historisk undersökning. Övers. av Erland Rådberg. 135 s. Sthm, EFS-förl. 1969.

*Bultmann, Rudolf*, Jesus Kristus och avmytologiseringen. Övers. av Sven Åstrand. 89 s. Lund, Gleerup 1968.

*Evangelium* enligt Lukas. I nyövers. av Herman Ljungvik. 94 s. Sthm, Verbum 1969.

*Genesis-Baruch 3.20* in the earlier version of the Wycliffite Bible. Ed. by Conrad Lindberg. Vol. 5. Ecclesiasticus 48.6-Baruch 3.20. (Acta Universitatis Stockholmiensis. 20.) 345 s. Sthm, Almqvist & Wiksell 1969.

*Gerleman, Gillis* och *Johnson, Bo*, Kommentarer till valda texter ur Gamla testamentet. Del 1 och 2. 168 s. Lund, Gleerup 1969.

*Glada nyheter*. Johannesevangeliet på vår tids språk. Övers. med förklaringar av David Hedegård. (Särtr. ur Nya testamentet på vår tids språk. 1968.) 63 s. Sthm, EFS-förl. 1969.

*Hartman, Lars*, Kommentarer till valda texter ur Nya testamentet. Del 1 och 2. Del 1 under medv. av Birger Gerhardsson. 174 s. Lund, Gleerup 1969.

*Henningson, Karl-Ake*, I orolig tid. Tjugo psaltarpsalmer i ny övers. med korta förklaringar och meditationer. 70 s. Göteborg, Pro caritate 1969.

*Jobs bok*. Svensk tolkning (från hebreiskan) av Viveka Heyman. Ill. 145 s. (FIB:s lyrikklubbs bibliotek. 135.) Sthm, FIB:s lyrikklubb 1969.

*Lindblom, Johannes*, Tio kapitel om bibeln. 182 s. Lund, Gleerup 1969.

Ny bibelöversättning? Bibelkommitténs översättningsförslag med inledning av Birger Olsson. 83 s. Sthm, Verbum 1969.

*Olsson, Egon*, Gudsord i profetmun. En studie i bibelns tolvprofetbok. 115 s. Göteborg, Kyrkl. förb. 1969.

*Ottosson, Magnus*, Gilead. Tradition and history. Akad. avh. Uppsala univ. (Coniec-

tanea biblica Old Testament series. 3.) 303 s. Ill. Lund, Gleerup 1969.

*Stendahl, Krister*, The school of St. Matthew and its use of the Old Testament. 2. ed. with a new preface. (Acta Seminarii neotestamentici Upsaliensis. 20.) 249 s. Lund, Gleerup 1968.

*Wikerstål, Arvid*, Verbum och filius incarnandus. En studie i Luthers utläggningar av Genesis. Akad. avh. Lunds univ. (Studia theologica Lundensia. 31.) 344 s. Lund, Gleerup 1969.

The *Wycliffe Bible*. Part 2. The origin of the first revision as presented in De salutarius documentis. By Sven L. Fristedt. (Stockholm studies in English. 21.) 212 s. Sthm 1969.

#### RELIGIONSHISTORIA MED RELIGIONSPSYKOLOGI

*Bhagavad-Gita*, Herrens sång. Övers. och noter av Nino Runeberg. Förord av Walther Eidlitz. 112 s. Sthm, Natur och kultur 1969.

*Buddha*, Buddhas evangelium eller Dharmurapadan. 47 s. Sthm 1968.

*Envall, Petrus*, Gudastolpen. Rod och råd.

En studie i fornnordisk språk- och religionshistoria. (Ortnamn och kulturhistoria. 4.) 289 s. Ill. Sthm, Almqvist & Wiksell 1969.

*Furberg, Tore*, Möte med världsreligionerna. En studiebok om religion och samhälle i Malaysia och Singapore. Omslag och vinjetter av O. Rosin. Studieplan av Christer Hedin. 148 s. Ill. Sthm, Verbum Studiebokförl. 1969.

*Haglund, Ake*, Gudar och människor i Malaysia. 92 s. Sthm, Verbum 1969.

*Hedenquist, Göte*, Ur judarnas värld. 54 s. Sthm, Svenska Israelsmissionen 1969.

*Ljungdahl, Axel*, Profetrörelser. Deras orsaker, innebörd och förutsättningar. Akad. avh. Sthms univ. (Acta Universitatis Stockholmiensis. 10.) 278 s. Sthm, Almqvist & Wiksell 1969.

*Mandel Sugana, Gabriele*, Buddha. Hans liv och miljö. Övers. av Ingrid och Tryggve Emond. 75 s. Malmö, Allhem 1969.

*Mandel Sugana, Gabriele*, Muhammed. Hans liv och verk. Övers. av Ingrid och Tryggve Emond. 75 s. Malmö, Allhem 1969.

*Nathorst, Bertel*, Formal or structural studies of traditional tales. The usefulness of some methodological proposals advanced by Vladimir Propp, Alan Dundes, Claude Lévi-Strauss and Edmund Leach. Akad. avh. Sthms univ. (Acta Universitatis Stockholmiensis. 9.) 79 s. Sthm, Almqvist & Wiksell 1969.

*Ramakrishna*, Ramakrishnas samtal. Upp-tecknade av »M», (pseud. för) Mahendranath Gupta. Inledning av Swami Nikhilananda. Förord av Hjalmar Sundén. Övers. i urval från eng. av Astrid Setterwall Ångström. 272 s. Sthm, Proprius 1969.

*Ross, Nancy Wilson*, Vägen till vishet. Hinduismen, buddismen, Zen och deras betydelse för Västerlandet. Övers. av Alf Ahlberg. 194 s. Ill. Sthm, Rabén & Sjögren 1969.

*Sundén, Hjalmar*, Älgskytтар, helgon och exegeter. Några religionspsykologiska essäer. 138 s. Sthm, Wahlström & Widstrand 1969.

*Söderblom, Nathan*, Rus och religion. 63 s. Ill. Uppsala, Bokfenix 1968.

*Törngren, Anna*, Opium för folket. Till kritiken av religionshistorien. (BOC-serien) 296 s. Staffanstorps, Cavefors 1969.

*Världens stora religioner*. Förkortad och bearbetad (pocket) med en introduktion av

Erland Ehnmark. Till svenska av Elisabet Åkesson. 224 s. Ill. Malmö, Allhem 1969.

#### KYRKOHISTORIA, MISSIONS- KUNSKAP

*Beetham, T. A.*, Det nya Afrika och kyrkorna. Övers. av Philippa Wiking. 184 s. Sthm, Verbum 1969.

*Beyreuther, Erich*, Väckelserörelsen. Övers. av Gustaf Törnqvist. 54 s. Lund, Studentlitteratur 1969.

*Christensen, Torben* och *Göransson, Sven*, Kyrkohistoria. 1. Fra evangelium til den pavelige gudsstat. Af Torben Christensen. 424 s. Ill. 2. Från påvens gudsstat till religionsfriheten. Av Sven Göransson. 450 s. Ill. Sthm, Läromedelsförlaget 1969.

*Dureau, Jean*, Den helige Dominikus. 42 s. Sthm, Petrus de Dacia förl. 1969.

*Estborn, Sigfrid*, Krishna, Allah eller Kristus. Omvändelsens problem belyst av några indiers väg till kristendomen. Bearb. uppl. av Grippad by Christ. 138 s. Sthm, Verbum 1969.

*Fahlgren, Karl*, Hädare och kättare i Norrland under vår stormaktstid. 117 s. Umeå, Botnia 1969.

*Hult, Henrik*, Tanzania. Frihet, samarbete, framtid. Mission och ung kyrka i 1960-talets Tanzania. 20 s. Helsingfors, Finska missions-sällsk. 1968.

*I Kongo*. Svensk baptistmission under 50 år i ord och bild. Red. David Lagergren. 202 s. Ill. Sthm, Westerberg 1969.

*Isberg, Henning*, Gotländsk fromhet. Från Möller till Rechnitzer. 160 s. Sthm, Verbum 1969.

*Johansson, Kjell A.*, Kyrkan i Latinamerika. (Världspolitikens dagsfrågor, utg. Utrikes-

- politiska institutet. 4.) 31 s. Sthm, Rabén & Sjögren 1969.
- Johansson, Maj-Lis* och *Johansson, Eskil*, Siluetter mot mörk kontinent. 117 s. Ill. Örebro, Evangeliipress 1969.
- Malmeström, Elis*, Eklund, Söderblom och Billing. Anteckningar och minnen. 111 s. Ill. Sthm, Gummesson 1969.
- Murray, Robert*, Till Jorsala. Svenska färder under tusen år. 306 s. Ill. Sthm, Verbum 1969.
- Nicklasson, Gösta*, Missionen och kyrkan i Kongo. 125 s. Sthm, Missionsförb. 1969.
- Nikula, Oscar*, Sankt Jakob. (Acta Academiae Aboensis. Ser. A. Humaniora. Humanistiska vetenskaper, socialvetenskaper, teologi. Vol. 37. 2.) 30 s. Ill. Åbo, Åbo akad. 1969.
- Robertson, E. H.*, Dietrich Bonhoeffer. Övers. av Philippa Wiking. 79 s. Sthm, Verbum 1969.
- Sjögren, Bengt O. T.*, Kontraktsposten Benedictus Jonae Carlson 1768—1833. Kortfattad minnesteckning. 21 s. Göteborg 1969.
- Staf, Nils*, Religionsdebatten under förra hälften av 1700-talet. (Studia historico-ecclesiastica Upsaliensia. Acta Universitatis Upsaliensis. 13.) 259 s. Sthm, Almqvist & Wiksell 1969.
- Tegborg, Lennart*, Folkskolans sekularisering 1895—1909. Upplösning av det administrativa sambandet mellan folkskola och kyrka i Sverige. Akad. avh. Uppsala. (Studia historico-ecclesiastica Upsaliensia. 14.) 492 s. 1969.
- Tergel, Alf*, Ungkyrkomännen, arbetarfrågan och nationalismen 1901—1911. Akad. avh. Uppsala. (Studia historico-ecclesiastica Upsaliensia. 15.) 365 s. Sthm, Verbum 1969.
- Tönnesson, Nils Jacob*, Vår tids martyrer. En utmaning till den fria världen. Övers. av Sven Vallmark. 133 s. Ill. Sthm, EFS-förl. 1969.
- Wiking, Bo Sture*, Och minnet ger oss glädje än. Minnesteckningar över ämbetsbröder och capitulares vid prästmötet i Linköping 1961. 128 s. Söderköping 1969.
- Väckelse* och kyrka i nordiskt perspektiv. Nordiska studier över brytningarna mellan kyrklig ordning och religiös folkrörelse under 1800-talet. Under red. av A. Pontoppidan Thyssen. (Skrifter utg. av Nordiskt institut för kyrkohistorisk forskning. 1.) 221 s. Lund, Gleerup 1969.
- Öberg, Jan*, Kring Birgitta. (Filologiskt arkiv utg. av Kungl. Vitterhets-, historie- och antikvitetsakademien. 13.) 18 s. Sthm, Almqvist & Wiksell 1969.

SYSTEMATISK TEOLOGI OCH  
RELIGIONSFILOSOFI

*Aspelin, Gunnar, Bejerholm, Lars* och *Forell, Urban*, Filosofins historia. 104 s. Lund, Studentlitteratur 1969.

*Ehnevid, Tord*, Församlingsetik. Studier över Grundtvig, Morten Pontoppidan och Einar Billing. Akad. avh. Lunds univ. (Studia theologica Lundensia. 29.) 360 s. Lund, Gleerup 1969.

*Eliade, Mircea*, Heligt och profant. Övers. av Alf Ahlberg. 154 s. Sthm, Verbum 1968.

*Frankena, William*, Etik. Övers. av H. Högborg. 103 s. Lund, Studentlitteratur 1968.

*Hedegård, David*, Döden punkt och slut? 20 s. Sthm, EFS-förl. 1969.

*Hulthén, Tore*, Jesu regering. En studie i Henric Schartaus teologiska åskådning i jämförelse med ortodox, pietistisk och wolffiansk lärouppfattning. Akad. avh. Lunds univ. (Studia theologica Lundensia. 30.) 416 s. Lund, Gleerup 1969.

*Hägglund, Bengt*, Semantik och traditionsforskning. Ett kompendium i metodfrågor. 51 s. Lund, Studentlitteratur 1969.

*I fråga satt. Om en ny familjesyn och kyrkans arbetsformer.* Red. Monica Boëthius. 160 s. Sthm, Verbum 1969.

*Interkommunion?* Synpunkter på en kristen livsfråga. Red. Gunnel Vallquist. 185 s. Sthm, Gummesson 1969.

*Jonsson, Inge*, Swedenborgs korrespondenslära. (Acta Universitatis Stockholmiensis. 10.) 437 s. Sthm, Almqvist & Wiksell 1969.

*Kärlek och äktenskap.* Några synpunkter. Av Kjell Barnekow m.fl. (Betänkande utarb. inom sociala utskottet hos Svenska kyrkans centralråd för evangelisation och församlingsarbete.) 76 s. Sthm, Verbum 1969.

*Lindberg, Lars*, Omvändelsen i Karl Barths teologi. 157 s. Sthm, Gummesson 1969.

*Nilsson, Torsten*, Andedop och tungotal. I bibeln, kyrkohistorien och nutiden. 160 s. Bromma, Frontier 1969.

*Revolution och ickevåld.* Red. Jean och Hildegard Goss-Mayr. Övers. av Philippa Wiking. 184 s. Sthm, Gummesson 1969.

*Thunberg, Anne-Marie*, Välfärd för ofödda? Kris i abortfrågan. 55 s. Sthm, Gummesson 1969.

*Wingren, Gustaf*, Trons artiklar. Tre radioföredrag. 38 s. Lund, Gleerup 1968.

*Aberg, Thorsten*, Livsåskådningar. Under medv. av Harry Hermerén. 295 s. Sthm, Liber 1969.

*Öhman, Valter*, Lekmannatro. 171 s. Sthm, Verbum 1969.

#### PRAKTISK TEOLOGI

*Bringéus, Nils-Arvid*, Skördegudstjänst. (Medd. fr. Kyrkohistoriska arkivet i Lund. 13.) 25 s. Lund, Gleerup 1969.

*Cabot, Richard och Dicks, Russell*, Prästen i sjukrummet. Under medv. av Per Erlanson. Övers. av Ingemar Lindstam. Förord av Ragnar Askmark och Per Erlanson. 261 s. Lund, Gleerup 1968.

*Duhne, Christian*, Svensk kyrka och socialdemokrati. Till belysning av förhållandet dem emellan under brytningstiden. 203 s. Sthm, Verbum 1969.

*Forslund, Axel*, Från stenkyrka till kopparkyrka. Några drag från Nedertorneå—Haparanda församlingshistoria under halvtannat sekel. Efter skilda källor nedtecknade. (Torredalica. 8.) 42 s. Ill. Luleå 1969.

*Furberg, Ingemar*, Vigsel av frånskilda och prästs vigselplikt. 53 s. Uppsala, Pro veritate 1969.

*Giertz, Bo*, I smältdegeln. Göteborgs stift 1963—1968. (Även utg. som Handlingar rörande prästmötet i Göteborg 1969. D. 1.) 248 s. Göteborg, Pro veritate 1969.

*Guds husfolk.* Kyrklig förnyelse i församlingen. 135 s. Saltsjöbaden, Kyrkligt forum 1968.

*Hagelin, Gösta*, De som skrev våra psalmer. 146 s. Sthm, Verbum 1969.

*Handlingar rörande prästmötet i Linköping den 5—7 september 1961.* Linköping.

*Hellsten, Stig*, Om prästs vigselplikt och vigsel av frånskilda. Ett herdabrev till präster och församlingar. 35 s. Sthm, Verbum 1969.

*Johan Lindells Mässan korteligen.* Åbo 1784. Utg. i faksimil med inledning av Folke Bohlin. (Laurentius Petri-sällskapets urkundsserie. 9.) 20 s. Uppsala 1968.

*Palmer, Evert*, Från prästmässa till folkmässa. 154 s. Sthm, Verbum 1969.

*Prästmötet i Skara 1966.* Protokoll och handlingar. Minnesteckningar över avlidna präster. 313 s. Skara 1969.

*Sundstedt, Arthur*, Pingstväckelsen. 1. Pingstväckelsen — dess uppkomst och första utvecklingskede. 304 s. Ill. Sthm 1969.

*Svenska kyrkan och dess utbildningsfrågor*. Utredning verkställd av Svenska kyrkans samarbetsråd med förslag till tjänster, utbildningsorganisation m.m. 48 s. Sthm, Verbum 1969.

*Svenungsson, David*, Socknen. Religiös realitet. Aktuellt problem. Prästmötesavhandling. 174 s. Sthm, Verbum 1969.

#### AKTUELL DEBATT, EKUMENIK OCH KYRKOKUNSKAP

*Aktuellt om (kyrkan, människan, samhället, framtiden, vetenskapen och den kristna tron ... Av Ragnar Mannil)*. 121 s. Helsingfors, Församlingsförb. 1969.

*Broomé, Catharina*, Vatikankonciliet. Dokument i sammandrag. 151 s. Sthm, Verbum 1969.

*The church crossing frontiers*. Essays on the nature of mission. In honour of Bengt Sundkler. Ed. Peter Beyerhaus and Carl F. Hallencreutz. (Studia missionalia Upsaliensia. 11.) 282 s. Lund, Gleerup 1969.

*Börjesson, Gustav*, Förmaningens roll i förkunnelsen. 222 s. Lund, Gleerup 1969.

*Carlberg, Sonja*, Leva i kloster. 86 s. Sthm, Sveriges Radios förl. 1969.

*Djursholms kapell sjuttio år*. 84 s. Sthm, Norstedt 1968.

*Dokument från Örebro*. Utg. på uppdrag av Sveriges frikyrkoråd under red. av Stig Svärd. Utg. av Frikyrkliga studieförbundet. 246 s. Ill. Sthm, Moderna läsare 1969.

*Ekman, Olle*, Attityder bland konfirmander. (Skrifter utg. av Svenska kyrkans centralråds

konfirmandkommitté. 7.) 99 s. Sthm, Verbum 1969.

*Fredsmission*. Några uppsatser om kristet fredsansvar under red. av Bengt Götegård och Ola Johansson. Utg. med anledning av Svenska världsfredsmissionens 50-årsjubileum. 109 s. Sthm, Gummesson 1969.

*Fredspolitik och kristen tro*. Under red. av Anders Jeffner och Bo Wirmark. 226 s. Sthm, Verbum 1969.

*Förhandlingar vid N. Europas Centralkonferens av Metodistkyrkan hållen i Helsingfors, Finland, den 4—8 sept. 1968*. 59 s. Helsingfors 1969.

*För människans skull*. Om kyrkorna och politiken. Rapport av en arbetsgrupp tillsatt av folkpartiets kristet-sociala råd. 116 s. Sthm, Folk och samhälle 1969.

*Gustafsson, Berndt*, Svenska folkets religion. Några ord till dess föraktare. 148 s. Sthm, Gummesson 1969.

*Hartman, Olov*, Tiden är kort. 145 s. Sthm, Verbum 1969.

*Isaacs, Alan*, Gud i vetenskapens tidsålder. Övers. av Gunilla Ekholm. 194 s. Sthm, PAN/Norstedt 1969.

*Jönsson, Ludvig*, Livsmål. Tankar kring trygghet i föränderligheten. 198 s. Sthm, Verbum 1969.

*Katolsk dokumentation*. Utg. av katolsk informationstjänst. 7. Andra Vatikankonciliet pastoralkonstitution. Kyrkan i världen idag. Övers. från den latinska originaltexten av Andreas Rask. 157 s. Uppsala 1968.

*Kristen vänster*. Av Per Frostin, Carl-Henric Grenholm, Martin Lind, Ingmar Näslund. 189 s. Solna, Gidlund 1969.

*Lindqvist, Ingmar*, Kyrka och u-hjälp. Finlands evangelisk-lutherska kyrkas ulands-

engagemang med särskild hänsyn till utvecklingshjälpen. (Skrifter utg. av Institutet för ekumenik och socioetik vid Åbo akademi. 1.) 47 s. Helsingfors, 1969.

*Metodistkyrkan i Sverige 100 år. 1868—1968.* 238 s. Ill. Sthm, Nya bokförl. 1968.

*Nilsson, John*, En ren och anspråkslös religion. 118 s. Sthm, Verbum 1969.

*Nilsson, Torsten*, Lystring! Ett upprop till Fosterlands-stiftelsens folk om ett missions-sällskaps kris och förnyelse. 32 s. Bromma, Frontier 1969.

*Rönnegård, Sam*, Nyckeln och svärdet. Församling och kyrka i Leksand genom 800 år. Ill. 239 s. Leksand 1968.

*Studenterna för en fri kyrka.* Kristna studentrörelsens yttrande rörande 1958 års utredning kyrka—stat. 55 s. (KRISSE-serien.) Sthm, Gummesson 1969.

*Svensk sjömanskyrka 100 år. 1869—1969.* Red. Allan Hofgren. 116 s. Ill. Sthm, EFS-förl. 1969.

Så kan man också göra. Praktiska diakoniuppgifter i församlingen. Diakonibok red. av Lennart Frejborn. 167 s. Sthm, Verbum 1969.

Så är det tänkt. Om församlingens diakonala ansvar. Diakonibok red. av Lennart Frejborn och försedd med studieplan av Sten-Erik Wihlborg. 134 s. Ill. Sthm, Verbum 1969.

*Ung protestant.* En debattbok. Av Bengt Wadensjö m.fl. 147 s. Sthm, Verbum 1969.

Vad är människan värd? Diakonibok red. och försedd med studieplan av Sten-Erik Wihlborg. 111 s. Sthm, Verbum 1969.

*Wiberg, Gustav*, Skapelse, syndafall och återlösning. Teologisk forskning och debatt. 339 s. Lund, Dominus 1969.

## ETT EXEGETISKT STANDARDVERK

WALTHER ZIMMERLI: *Ezechiel (Biblischer Kommentar. Altes Testament, XIII 1—2).* Neukirchener Verlag des Erziehungsvereins, Neukirchen-Vluyn 1969, sid. I—XVI+I\*—130\*+I—1285. Pris DM 165 (för abonnenter på hela kommentarverket DM 148,50).

I STK 32, 1956 anmälde jag i korthet den nya stora bibelkommentar som just hade börjat att utges i Neukirchen och i samband därmed första häftet av Göttingen-professorn Zimmerlis däri ingående kommentar till profeten Hesekiel. Denna kommentar har nu efter fjorton års förlopp avslutats med sitt sista häfte, utkommet 1969.

Det måste genast sägas att denna Hesekielkommentar är en i högsta grad imponerande prestation. Man måste fyllas av den största beundran för den oerhörda rikedom av material av olika slag till utläggningens allsidiga genomförande som här framlägges, men också för den inlevelse i texten, den outtröttliga omsorg och den kloka besinningsfullhet varom varje sida bär vittne. Zimmerli ser i Hesekiel »teologen bland profeter» med en kärv, ibland från förkunnelse, bakom vilken dock på djupet döljer sig en omisskännlig mänsklighet. Denna bild söker Zimmerli i sin kommentar ge fasta konturer. Och den som gör sig mödan att följa författaren genom ett bortåt halvtannat tusental sidor, han får lön för mödan; han får en bland de gammaltestamentliga profeterna svärgripbar och ofta underskattad gestalt på ett nytt sätt levande. Tydligt framstår Hesekiels gudsbild, Jahve i hans majestät, tronande i härlighet, som handlat och handlar i sitt folks historia, men också bilden av profeten själv som förkunnare, i ord och handling, av Guds handlingsätt, varnaren med oändligt ansvar, självavårdaren med blicken riktad också mot den enskilde, manaren till omvändelse, tecknaren av ett framtidshopp med hjärtats förvandling och den

radikala religiös-sedliga omskapelsen som centrum.

Problematiken i den profetbok som bär Hesekiels namn gäller, för att nämna det viktigaste: texten, som ofta är mycket osäker och svårtydd, platsen där profeten verkat, frågan om Hesekiel varit skriftställare eller talare, de visionära och överhuvud parapsykologiska inslagen, de skilda utsagornas ursprunglighet, resp. sekundära beskaffenhet, bokens tillkomst och komposition.

För återställande av den mångenstädes starkt fördärvade texten gör Zimmerli rikligt bruk av Septuaginta, som i Hesekielsboken tycks gå tillbaka på olika händer. Även Targum ger i vissa fall god hjälp till textförbättringar. Att de gamla tolkarna måste behandlas med försiktighet är klart. De har ofta missförstått originalet, de har glättat och utjämnat ordalagen, hoppat över vissa ställen, gjort nya förklarande tillägg osv. Hur noggrant Zimmerli går till väga ser man t.ex. därav att i utläggningen av kallelsevisionen i kap. 1—3 inte mindre än tio tätttryckta sidor är ägnade åt textproblemen. Den språkligt intresserade följer här diskussionerna med de gamla översättarna med största intresse och stor behållning. I fråga om detaljer kan naturligtvis på ett så komplicerat område full samstämmighet aldrig påräknas.

Angående platsen för Hesekiels profetiska verksamhet hävdade på sin tid V. Hertrich att denna var förlagd till Jerusalem. Andra forskare tänkte sig verksamhetsperioder både i Jerusalem och i Babylonien. Zimmerli håller på goda grunder fast vid den vanligaste uppfattningen att Hesekiel var med bland de år 597 deporterade, och att hans profetiska gärning helt och hållet utfördes bland exulanterna i Babylonien. De direkta hänvändelserna till Jerusalem och Juda, synerna rörande templet i Jerusalem och dylikt kan icke bevisa att profeten vid ifrågavarande tillfällen befann sig i hemlandet. Revelatoriska upplevelser överbryggar ju alla avstånd

och beror endast i ringa grad av det begränsade rummet.

Hesekielsboken i sin nuvarande gestalt skiljer sig mycket från andra profetböcker i Gamla testamentet. Den retoriska stilen är här långt mindre markant och den litterära formen mycket mer framträdande. Det är ej förvånande att man i Hesekiel-forskningen ofta möter påståendet att Hesekiel huvudsakligen verkat som författare, och att hans bok snarast är en »skrivbordsprodukt». Man måste, synes det mig, obetingat ge Zimmerli rätt, när han hävdar att Hesekiel, såsom andra profeter i det gamla Israel, i huvudsak varit talare och förkunnare, som riktat sig till verkliga åhörare. Vi har en lång rad rytmiska stycken bevarade i boken, och, som vår kommentator riktigt anmärker: rytmen riktade sig icke mot ögat, utan mot örat. De ofta mötande maningarna till profeten att förkunna det gudomliga ordet för sitt folk, och det både i kallelsevisionen och annorstädes, talar sitt tydliga språk. Profetens uppgift att varna och bestraffa har utförts i den talade förkunnelsens form. En helt annan sak är det att de en gång hållna talen senare återgivits på ett sätt som fördunklat den ursprungliga retoriska stilen. Den nuvarande litterära karaktären av Hesekiels profetiska utsagor är lätt förklarlig som en följd av en icke alldeles noggrann reproduktion och en sekundär bearbetning.

Ingen av de gammaltestamentliga profetböckerna visar så många prov på visionära och andra psykologiskt egendomliga upplevelser som Hesekiels bok. Man brukar ofta framhålla att Hesekiel varit starkt patologiskt belastad. Icke blott »synerna», utan också de symboliska handlingarna, tillståndet av stumhet och momentan orörlighet har speciellt intresserat fackpsykologer, läkare och psykiatriker. Zimmerli framhåller med rätta att skildringarna av dylika upplevelser är starkt överarbetade. Detta hindrar dock icke att därbakom ligger verkliga erfarenheter i profetens liv. Principiellt står

Hesekiel på samma linje som övriga profeter, fastän hos honom de anormala upplevelsorna är mer dramatiskt tillspetsade och i vissa fall krassare. Det psykosomatiska är hos Hesekiel mer framträdande än hos någon annan profet, likaså benägenheten för »symboliska teckenhandlingar». Det är välgörande att här höra de anormala upplevelsorna hos Hesekiel bedömas som fakta, med erkännande av sekundär stilisering i vissa fall, men utan deras avfärdande med slagord som »sjuklighet», »mentala rubbningar» o.dyl. Var och en som är något förtrogen med den visionära litteraturen finner egentligen intet överraskande eller absolut säreget hos denne man.

Hölschers teori att Hesekiels bok i det väsentliga är ett verk av en under 400-talet f.Kr. levande författare, medan endast några spridda partier skulle härröra från en under exilen verkande profet har, liksom Torreys något senare framlagda hypotes om Hesekielsboken som en pseudoepigraf från tredje århundradet, vunnit föga anklag bland gammaltestamentliga forskare. Däremot har större eller mindre avsnitt av den nuvarande Hesekielsboken underkänts som autentiska. Särskilt har kritiken varit hård mot profetiorna om Gog i kap. 38—39 och den utförliga visionen av det framtida tempelbygget i Jerusalem med åtföljande skildringar av de blivande kultanordningarna och den nya gudsstaten. Med spänning frågar man sig hur Zimmerli ser på dessa kontroversiella specialproblem.

Vad först beträffar Gog-perikopen, underkastas den till en början en noggrann litterärkritisk analys. Formellt och sakligt företer den många ojämnheter, inadvertenser och motsägelser. En reproduktion av den förment ursprungliga texttydelsen framläggas, i och för sig mycket tilltalande. Vad som icke ingår i denna bedöms som senare utvidgningar och bearbetningar. Vad beträffar Gog och Magog, är det enligt Zimmerli det närmast liggande att anta en förbindelse med

konung Gyges och hans land Lydien. Den viktiga frågan om Gog-profetian i dess reducerade form kan tillskrivas Hesekiel besvarar Zimmerli efter grundligt övervägande med största försiktighet: Verkligt tvingande skäl att frånkänna Hesekiel densamma torde ej kunna förebringas. Åtskilliga förbindelselinjer till autentiska hesekielanska tal och profetior påvisas, och det både när det gäller stil och när det gäller innehåll. Anknytningen till Jeremias profetior om »fienden från norr» och Jesajas om fiendernas förgörande på det heliga landets eget område är uppenbar. Hos Hesekiel föreligger en apokalyptiskt färgad aktualisering av dessa förutsägelser, väl förståelig hos en just under exilen levande och verkande profet.

Behandlingen av det mycket omtvistade slutpartiet 40—48 sker efter liknande metod. Genom noggrann analys särskiljes det sekundära från det ursprungliga. »Die Erlebnis-echtheit» av själva den grundläggande synen behöver, säger Zimmerli med sin vanliga försiktighet, icke ifrågasättas. Vid sidan om från Salomos tempel härrörande traditions-material och genomreflekterade kompletteringar av senare bearbetare finns mycket som tyder på visionärt ursprung, där själva grundritningen tett sig för profetens inre öga.

Vi har här upprepade gånger påmint om Zimmerlis bemödanden att skilja mellan ursprungligt och sekundärt i Hesekielsboken. Frågan uppstår då hur författaren till denna kommentar tänker sig själva tillblivelseprocessen, m.a.o. vägen från den profetiska originalupplevelsen, resp. originalförkunnelsen, till den slutliga boken sådan den i dag föreligger. Arten av de sekundära beståndsdelarna leder Zimmerli till att antaga en »schulmässige Weiterbearbeitung des schon schriftlich vorliegenden Wortes». Detta fortsatta, litterärt uppfattade arbete visar sig t.ex. i tydliga anspelningar på ställen i andra profetböcker, förklarande och förtydligande element, vittnande om medveten reflexion, hänsynstagande till historiska fakta osv. Så

talas här ofta om »Nacharbeit», »Nachinterpretation», kommenterande kompletteringar, »ausmalende Auslegung» osv. Allt detta har utförts i en Hesekiel-skola, en »Überlieferungskreis», som arbetat successivt under ett längre tidsförlopp, vilket dock ej helt utsluter att någon del av dylika tillsatser härrör från profeten själv. Från denna »skola» av Hesekiel-lärjungar härrör då också slutredaktionen av den bok som nu bär Hesekiels namn.

Mycket vore att tillägga om den möda som författaren av denna kommentar gör sig med att redogöra för tidigare forskares meningar och om den omsorg med vilken han antingen kritiserar eller gör positiva anknytningar. I de lärdomshistoriska överblickarna saknar man ej mycket. Att stor uppmärksamhet ägnas åt vokabulären, stilformer och litterära genrer är endast vad man kan vänta i en modern kommentar som denna. Inga viktigare problem lämnas å sido. Den levande skildringen av Hesekiels religiösa förkunnelse väcker läsarens tack-samhet.

På ett par viktiga punkter skulle anmäla-ren vilja göra några kritiska anmärkningar (att här ingå på exegetiska enskildheter vore meningslöst).

Det gäller först behandlingen av de visionära skildringarna. Zimmerli erkänner dem i stort sett såsom grundade på äkta upplevelser. Men hans analyser blir rätt luftiga och oklara. Detta beror på att intet jämförelse-material, inga analogier utanför Bibeln framförs till förklaring och belysning (någon enstaka gång nämnes Muhammed). De anmärkningar och tolkningar som görs hänger på något sätt i luften. Förklaringarna till uttrycket »Jahves hand», som griper profeten, verkar ganska svävande och abstrakta. Om uttrycket helt enkelt syftar på den för den profetiska typen i religionernas värld karakteristiska extasen råder väl numera intet tvivel. Den osynliga handens grepp i skuldran och bröstet eller dess berörande av

pannan talas det ofta om hos de extatiskt anlagda visionärerna på olika håll i världen. Att känna sig gripen av »handen» hör till de psyko-somatiska dragen hos visionärer i alla tider. Ett närmare ingående på dessa frågor hade varit till fördel också för förståendet av Hesekiels person och övernormala upplevelser. Många ord spilles på att förklara motivet »boken», som profeten fick äta upp. Men det säges ingenting om att boken med det gudomliga ordet spelar en stor roll i den visionära litteraturen också utanför Bibeln.

För att förstå en vision har man gagn av att erinra sig vad som sker i drömmen. Materialet är känt från den dagliga erfarenheten, men kompositionen är ofta överklig, fantastisk, bisarr. Så är det också med de profetiska visionerna. Därav följer att de blir svåra eller rentav omöjliga att återge i klara ord. Det är därför viktigt att ordalagen av exegeten ej pressas för hårt, och att förekommande diskrepanser och oklarheter icke i onödan fejas bort genom textkritiska operationer. Framför allt får man ej glömma att den som haft en vision ofta själv vid återgivandet av densamma vidare utför den och i efterhand tolkar dess innebörd. Man kan tänka på hur Paulus återger sin Damaskus-upplevelse på olika ställen i Apostlagärningarna. Kanske går författaren av denna kommentar något för långt i försöken att bringa logisk reda t.ex. i skildringen av Hesekiels kallelsevision, och att han alltför mycket tar arbetsinsatser av »skolan» till hjälp för textens »förbättring».

Min andra anmärkning gäller just denna »skola», varom det så ofta talas i denna kommentar. Det är mig fjärran att förneka att Hesekielsboken varit underkastad senare redaktionell bearbetning. Det gäller om alla profetböcker i Gamla testamentet. Men att det funnits en speciell grupp av präster eller skriftlärde som gjort till sin uppgift att undan för undan fila på texten, utlägga och kommentera förefaller mig rätt verklighetsfrämmande. Några etapper på vägen från

de profeten meddelade revelationerna till den slutliga boken får enligt min mening icke förbises. Vi har att räkna med profetens egna uppteckningar eller diktat, sedan med minnesreproduktioner utav lärjungar eller åhörare av det som de hört. Därefter följer samlarens insats. Han samlade ihop allt vad han kom över av det spridda materialet, sammanfogade det i litterära enheter och gav det önskad form. Till sist skedde slutredigeringen av boken av en eller flera »skriftlärdar» (jag bortser här från ännu senare glossor). Under hela denna procedur har de ändringar, modifikationer och dubbelringar av det ursprungliga som Zimmerli så ofta talar om kommit till stånd. Anmälnaren är fullt medveten om att denna ytterst intressanta fråga om hur våra gammaltestamentliga profetböcker blivit till icke ännu slutgiltigt besvarats. Analogier från andra håll i världslitteraturen ger oss dock en ej ringa hjälp.

*Joh. Lindblom*

JOHANNES LINDBLOM: *Tio kapitel om Bibeln. 182 sid. Gleerup, Lund 1969.*

När man får i sin hand professor Johannes Lindbloms bok »Tio kapitel om Bibeln», tar man tacksamt emot det han där delar ut av sitt rika vetande om och i Bibelns värld. Utmärkande för Johannes Lindblom har genomgående varit att han inte låtit sin forskning stanna endast innanför den lärda kretsen, han har haft förmågan att föra den ut och nyttiggöra den för den kristna förkunnelsen och undervisningen. Som boren stilist, talare och pedagog har detta varit naturligt för honom. Boken »Tio kapitel om Bibeln» vill — som författaren själv säger — inte vara »en uppbyggelsebok, ej heller en kursbok för universitetsstudier, men måhända ett hjälpmedel för den ambitiösa kunskapssökaren till att bättre förstå en bok som för mänskligheten haft och har en omätlig betydelse, men som dock för många enskilda

människor av flera skäl blivit en förseglad bok.»

Boken är en i bästa mening populär framställning men grundad på ingående och ärlig vetenskaplig forskning. Vad boken tar upp, rör i stort sett två sidor av Bibeln, dels Bibeln som litteratur och kulturdokument, språk, handskrifter och författarfrågor, dels Bibeln som ett religiöst, tidlöst budskap, som alltjämt skall förkunnas, Bibeln som den stora, sammanhängande »uppenbarelsoboken».

Som gammaltestamentlig exeget har naturligtvis professor Lindblom mycket att säga om Gamla testamentets speciella problem i det bibliska sammanhanget. Men han har aldrig varit ensidigt inriktad på Gamla testamentet, och detta kommer även fram här. Både i historiskt och religiöst avseende dras här linjerna genom båda testamentena på ett sätt som är mycket lärorikt för vår förståelse av Bibeln.

Författaren hävdar i egenskap av en av den litterär-kritiska bibelforskningens främsta företrädare i vårt land, att »Bibeln måste tolkas vetenskapligt». Samtidigt ger författaren rätt åt det krav som kommer från den kristna tron på en mer »teologiskt» inriktad bibelforskning, på att finna »något mer» i bibeltexterna än bara den rent historiska innebörden. Även den vetenskapligt inriktade forskaren skall ha sinne för och förmåga till att leva sig in i de rent religiösa värden som Bibeln står för. Vidare skall han kunna höja sig till »sammanfattande överblickar, till en enhetlig framställning av det väsentliga i Bibelns idévärld». Längre, menar författaren, kan bibelforskaren inte gå — det är sedan predikantens uppgift att hämta fram Bibelns eviga sanningar och tillämpa dem i varje ny tid. Det hade emellertid inte varit ur vägen att här även ta upp en diskussion om de olika texternas kerymatiska innebörd, deras budskaps- och bekännelsekaraktär. Vad som här sagts på senare tid om bibeltexterna som kerygma — t.ex. av Ger-

hard von Rad — har varit i hög grad impulsgivande. Även på detta fält — texternas kerygmatiska intention — väntar förkunnelsen på besked från den exegetiska forskningen.

Förhållandet mellan Gamla och Nya testamentet ser professor Lindblom dels som ett historiskt förhållande, dels som ett religiöst. »Historiskt sett betyder den nytestamentliga kristendomen en fullbordan och aktualisering av de djupaste tendenserna i den gammaltestamentliga religionen . . . Men man kan också se förhållandet mellan Gamla och Nya testamentet ur religiös synvinkel.» Här blir huvudtesen för författaren att Gamla testamentet står för förberedelsen, Nya testamentet för fullbordan. Gamla testamentet ger en förberedande uppenbarelse, i Kristus har den fulla uppenbarelsen kommit. Förbindelsen mellan de båda testamentena kan också uttryckas så att Kristus har upptäckt och fullföljt de djupaste intentionerna i Gamla testamentet.

Dock är det ju för oss som kristna så, att Gamla testamentet står kvar i vår Bibel, och frågan blir då, hur denna del av Bibeln skall kunna fungera nu, trots att den således endast har en förberedande uppgift. Denna fråga har sin stora betydelse för den predikan över gammaltestamentliga texter som vi hoppas skall återkomma i våra gudstjänster.

En sida av professor Lindbloms rika gärning i bibelforskningens tjänst är hans översättningsarbete. Detta arbete sträcker sig över åtskilliga årtionden, han har gjort en rad egna nyöversättningar och vid olika tillfällen framlagt sina synpunkter på den svåra och grannliga frågan om översättning av bibeltexter. I dessa dagar när problemen kring en förnyad svensk översättning av Bibeln är så aktuella, är det nyttigt att studera resultaten av hans översättningsarbete. De finns med även i föreliggande bok.

»Tio kapitel om Bibeln» är en verkligt förnämlig studiebok, där ett långt livs forsk-

ning och tänkande kring bibelfrågor fått sitt nedslag. Boken bör kunna användas i studiecirkelsammanhang och för detta ändamål kommer att under hösten utges en studiehandledning till densamma.

Torsten Andersson

*Annual of the Swedish Theological Institute. Edited in collaboration with Gillis Gerleman, Gösta Lindeskog and H. S. Nyberg by Hans Kosmala. Vol. IV—VI, E. J. Brill, Leiden 1965—68.*

I STK 1966 (s. 169—175) ägnades de tre första årgångarna av ASTI en utförlig nämnan. Årsbokens målsättning och uppläggning har förblivit desamma i de följande tre årgångarna, som därför kan presenteras tämligen kortfattat här. Utrymmet medger inte heller någon detaljerad diskussion av de många intressanta bidragen; det kan bara bli fråga om att kort antyda det rikhaltiga innehållet.

Svenska Teologiska Institutets direktor, dr Hans Kosmala, har inte bara fungerat som årsbokens utgivare från starten 1962: han är också dess flitigaste medarbetare. Förutom de sedvanliga årsredogörelserna, som kortfattat rapporterar om institutets verksamhet, har han också skrivit ett imponerande antal längre och kortare artiklar. Vol. IV (1965) inleds med ett sådant bidrag, betitlat *Martin Buber (Fragmente aus Briefen und Gesprächen)*. Ämnet borgar för att uppsatsen är intressant. Kanske kunde referaten av vad artikelförfattaren själv sagt och skrivit till Buber ha beskurits en smula till förmån för Bubers egna brev och repliker, som icke så få läsare torde vara mera intresserade av. Den Buber-bild som dr Kosmala tecknar med ord kompletteras på ett lyckosamt sätt av det utsökta fotografi som han tagit av Buber 1953 och som publiceras här. Ytterligare två uppsatser i denna årgång är av redaktörens hand. *The Three Nets of Belial*

är en detaljrik jämförelse mellan nytestamentlig och qumransk terminologi. *The Conclusion of Matthew* behandlar ett mycket intressant ämne. Förf. hävdar här, att den trinitariska dopformeln i Matt. 28: 19 inte hör till den ursprungliga texten, trots att alla handskrifter har den: från början har Matteusevangeliet här i stället haft en kortare formulering, belagd hos kyrkofadern Eusebius, som ibland citerar Matt. 28: 19 utan dopbefallning och treenighetsformel. Teorin att den kortare Eusebius-texten skulle vara den ursprungliga är ingalunda ny, och detta försök att återuppliva den är knappast övertygande. Ingenting i dr Kosmalas artikel rubbar såvitt jag förstår Joh. Lindbloms omsorgsfulla och övertygande argumentation i boken Jesu missions- och dopbefallning (1919), som utmynnar i slutsatsen att Eusebius citerar olika på olika ställen, alltefter syfte och sammanhang, men att han icke känt en kortare text än den vanliga till Matt. 28: 19. Lindblom har också gjort en viktig distinktion, som saknas hos Kosmala: han räknar med att den trinitariska dopformeln är ursprunglig hos *Matteus* utan att därför erkänna formeln som ursprunglig i *Jesumun*.

Också slutet på ett annat evangelium behandlas i vol. IV. H. Waetjen skriver om *The Ending of Mark and the Gospel's Shift in Eschatology*, lärt och skarpsinnigt men också med den sortens lyndighet som är lättare att acceptera i homiletiska sammanhang än i exegetiska.

En rad uppsatser rör gammaltestamentliga ämnen. M. Haran vid det hebreiska universitetet i Jerusalem gör ett försök till syntes i en svår fråga: *The Religion of the Patriarchs*. Uppsatsen är full av intressanta synpunkter; att inte alla är lika övertygande är föga förvånande med tanke på det spröda och svårtolkade materialet. Joh. Lindblom analyserar ett avsnitt i Jesaja-boken: *Der Ausspruch über Tyrus in Jesaja 23*. Det behöver knappast sägas, att detta bidrag av profetforsk-

ningens Altmeister röjer sin upphovsmans klarhet och klokhet, bredd och balans. Professor Kapelrud i Oslo bidrar med en vederhäftig översikt över *Scandinavian Research in the Psalms after Mowinckel*, ursprungligen hållen som föreläsning vid institutet. Till den gammaltestamentliga exegetikens gränsområden hör en välskriven, lärd och detaljrik artikel av professor F. F. Bruce i Manchester över ämnet *Josephus and Daniel*.

Professor Schalit i Jerusalem presenterar *Evidence of an Aramaic Source in Josephus' »Antiquities of the Jews»*, en skarpsinnig men starkt hypotetisk undersökning på grundval av ett ganska bräckligt material. Vol. IV avslutas med en föga läsvänlig men mycket nyttig artikel av dr Jan van Zijl, *Errata in Sperber's Edition of Targum Isaiah*, en lista på närmare 100 fel, som dr van Zijl funnit vid en kollationering av Sperbers bastext.

Följande årgång, vol. V (1966—67), domineras av gammaltestamentliga ämnen. Professor Kapelrud ger en redogörelse för huvudinnehållet i Mowinckels rika produktion, *Sigmund Mowinckel and Old Testament Study*. Översikten är klar och instruktiv men nästan enbart rent refererande, utan analys eller kritiska synpunkter. En uppsats av dr Henton Davies i Oxford behandlar ett svårt och flitigt genomforskat ämne: *The Ark of the Covenant*. D. F. Payne från Belfast svarar för volymens i mitt tycke mest intressanta bidrag; det har rubriken *Old Testament Exegesis and the Problem of Ambiguity*. I James Barrs anda tillämpas här på ett ofta mycket klaggörande sätt den moderna lingvistikens metoder på gammaltestamentligt material; här rivs för att få luft och ljus. En intressant detalj: Winton Thomas' kända tes att hebreiskan har två verb *jāda'* (inte bara det välbekanta som betyder »veta, känna» utan också ett *jāda'* II, som betyder »nedslå, tukta») utsätts här för vägande kritik — av intresse inte minst där-

för att Thomas' uppfattning på en hel rad ställen fått bestämma översättningen i The New English Bible. Dr Kosmalas idéer om versformen hos hebreiska profeter, tidigare framlagda i *Vetus Testamentum*, tillämpas här på nytt material i hans artikel *Form and Structure of Isaiah 58*. Genom strykningar och omställningar vill han återställa den »ursprungliga» textens strikt regelbundna versmått. Företaget hör väl snarast hemma i bibelforskningens redan välfyllda kuriosakabinett; den som vill ha en vederläggning i detalj kan i festskriften till Leonhard Rost (1967) studera Elligers förkrossande fingranskning av Kosmalas tidigare försök i samma genre. Den gammaltestamentliga avdelningen i vol. V avslutas med *Two Hebrew Notes* av professor P. R. Ackroyd i London. De behandlar Ester 4: 14 och Pred. 6: 6 f. och utgör årgångens kortaste bidrag — som samtidigt är ett av de värdefullaste.

De två följande uppsatserna behandlar nytestamentliga ämnen. Dr Kosmala har undersökt frasen »*In My Name*» och funnit, att den inte har sin motsvarighet i liknande formuleringar hos rabbinerna utan kan härledas direkt ur GT. En artikel av professor David Flusser i Jerusalem heter *The Conclusion of Matthew in a New Jewish Christian Source*. Den är byggd på ett föredrag, som han hållit vid institutet, och vill ge stöd åt dr Kosmalas tes om Matteus-slutet i vol. IV, en tes som Flusser tydligen tror vara originell. Stödet är dock bräckligt: den nya text som här anföres är mycket sen (4/500-talet), har den trinitariska formeln och kan endast genom Flussers spekulativa tolkning fås att peka i önskad riktning.

I årgångens sista uppsats, *Warum isst man Karpas am Sederabend?*, diskuterar dr Kosmala en detalj i den judiska påskmåltiden och ger bl.a. en förklaring till termen »Karpas» som förefaller övertygande.

Vol. VI (1967—68) bjuder på samma rikhaltiga urval av bibliska och judaistiska

ämnen som tidigare årgångar. Den inleds med en mycket välskriven översikt av professor G. W. Anderson i Edinburgh, *Johannes Lindblom's Contribution to Biblical Studies*. Förf. har som bekant varit Lindbloms lärjunge i Lund. John Sawyers artikel *Spaciousness* är en studie av ett semantiskt fält. Förf. har grundliga insikter i modern lingvistik, insikter som han förstår att göra fruktbara för studiet av den gammaltestamentliga hebreiskan. En annan ung engelsk forskare, R. J. Coggins, diskuterar i en läsvärd artikel *The Old Testament and Samaritan Origins*. Han sätter frågetecken för en del traditionella uppfattningar och pekar bl.a. på material, som kunde motivera en senare datering av den samaritanska schismen än den gängse.

Professor Ragnar Leivestad i Oslo bidrar med årgångens längsta artikel (57 sidor); som så många andra uppsatser i ASTI har den först presenterats som föreläsningar vid institutet. Dess tes är uttryckt redan i titeln: *Der apokalyptische Menschensohn ein theologisches Phantom*. Hur pass hållbar den är vågar en icke-specialist knappast uttala sig om; i varje fall förefaller den ytterst intressanta artikeln att rymma beaktansvärd kritik av många uppfattningar, som urartat till axiom hos ledande nytestamentliga exegeter, framför allt tyska.

Volymen avslutas med fyra korta bidrag. Två av dem är av professor Schalit. Med sedvanlig lärdom belyser han först det omdebatterade ἐπ' ἑμοῦ i Acta 25: 9 med material från grekiska skriftställare, inskrifter och papyrer; uppsatsen kompletterar en punkt i förf:s kritik av Paul Winters bekanta bok *On the Trial of Jesus* i ASTI II. Därefter diskuterar Schalit en detalj i tidig judisk-kristen polemik under rubriken *Die »herodianschen« Patriarchen und der »davidische« Herodes*. Dr Ernst Bammel i Cambridge skriver om *Der Tod Jesu in einer »Toledoth Jeschu«-Überlieferung*, och insti-

tutets direktor har till sist samlat material ur klassiska källor som kompletterar hans artikel i ASTI II om tiden för hanegället.

Utgivaren är att gratulera till en serie årskrifter, som innehåller mycket av värde och internationellt sett väl hävdar sin plats bland exegetiska publikationer.

*Bertil Albrektson*

BERTIL GÄRTNER: *Markus' evangelium. Tolkning. (Tolkning av Nya testamentet. 2.)* 412 sid. *Verbum, Stockholm 1967. Pris kr. 44: —, inb. 52: —, halvfr. bd 68: —.*

Ett närmare studium av Gärtners innehållsrika och lättlästa kommentar skapar hos läsaren (vid sidan av alla positiva reaktioner) en viss osäkerhet om det metodiska tillvägagångssättet.

Detta har sin grund i bokens tillkomst-historia. Den påbörjades som en stencilerad brevkurs för Jekmän, där frågor om utläggningsmetoden naturligt nog var av underordnat intresse. Senare bearbetades den till en något fylligare kommentar för samma läsekrets. Sedan Svenska Kyrkans Diakonistyrelses Bokförlag anmält sitt intresse för att införliva den i sin kommentarserie *Tolkning av Nya Testamentet*, företog författaren ännu en omarbetning, varvid boken fick sin nuvarande utformning. I förordet gör Gärtner det antagandet, att läsaren här och var kommer att kunna iaktta olika lager och utvecklingsstadier i boken, en förmodan som visar sig vara riktig.

Gärtners bok är den första evangeliekommentaren i denna serie. Detta innebär — som författaren påpekar — att han inte haft någon egentlig förebild att hålla sig till. Han har emellertid valt att utlägga Markusevangeliet traditioner i den form de nu föreligger. Det är evangelistens förståelse av Jesushistorien som primärt intresserar honom. Traditionshistoriska analyser och överbägganden får komma i andra hand.

Detta utläggningsprogram torde vara i enlighet med kommentarseriens syfte. Men för en avancerad exeget som Gärtner är det inte lätt att fasthålla. Inte så sällan lockas han bort från den egentliga Markusutläggningen in på traditionshistoriska resonemang, något som läsaren i och för sig icke har någon anledning att beklaga. Snarare är det så att dessa exkursioner ger mersmak, även om de ibland skapar ovisshet om framgångssättet. Fråga är om inte boken — även för icke-specialister — hade blivit mera engagerande, om förf. beslutsamt tagit upp traditionshistorieproblem och autenticitetsfrågor. Detta sagt i full vetskap om de många framställningstekniska svårigheterna. En fördel med denna uppläggning hade varit att läsaren då fått större klarhet om vilka metoder förf. använt sig av i enskilda fall, kort sagt *hur* han på olika punkter nått fram till sina resultat.

Men Gärtners primära intresse är att kommentera Markusevangeliet i dess nuvarande gestalt. Hans arbetssätt får därför närmast betraktas som redaktionshistoriskt. Det är Markus' förståelse av Jesushistorien, som står i blickfältet. Emellertid är Gärtner ingen helhjärtad anhängare av den redaktionshistoriska metoden. Visserligen var Markus (som f.ö. är identisk med Johannes Markus i Apg.) enligt Gärtner en medveten teolog (s. 20). Men han förnekar att evangelisten hade en i alla detaljer genomtänkt teologi (s. 28). Därför möter vi i hans evangelium icke en »kristologisk bild» av Jesus utan flera olika kristologiska motiv (s. 29). Gärtner räknar i detta sammanhang med fem mer eller mindre slutna enheter i evangeliet, vilka är präglade av skilda kristologiska föreställningar.

Gärtner visar alltså en i och för sig sund skepsis gentemot alla tendenser att göra Markus till en alltför raffinerad teolog. Men samtidigt reducerar han därmed underlaget för sin egen verksamhet. Det är ett otacksamt

göra att interpretera evangeliet ut från Markus' egen syn, om han inte hade någon enhetlig sådan. Om man därtill avstår från att klargöra traditionssammanhangen före Markus, riskerar man lätt att förlora alla hållpunkter. Man löper risk att hamna i ett metodiskt vacuum.

Naturligtvis är Gärtner en alltför rutinerad exeget för att råka i ett sådant dilemma. Hans kommentar har blivit en i högsta grad läsvärd bok, trots det något oklara metodläget. Författarens idériakedom är välkänd. Hans kombinationsförmåga likaså. Det är egenskaper som ofta gör sig påmind i denna kommentar. Författarens ställningstaganden är balanserade. Hans framställning är enkel och lättfattlig, men stilistiskt sett av blandad karaktär, något som väl är en följd av de olika versionernas sammansmältning. Bokens omfång har blivit betydande (412 s.), men bör inte uppfattas som avskräckande. Disponeringen av stoffet underlättar nämligen i hög grad läsningen. Framställningen av Jesu liv är indelad i sex huvudavdelningar med underavsnitt. De många sidorna lättas upp med talrika rubriker. En utförlig innehållsöversikt i bokens början hjälper läsaren att snabbt orientera sig i framställningen.

*Edvin Larsson*

BO REICKE: *Kristendomens historiska bakgrund. Den bibliska världen 500 f. Kr.—100 e. Kr.* 327 sid. (Först publicerad på tyska under titeln *Neutestamentliche Zeitgeschichte*, 1964.) *Verbum*, Stockholm 1967. Pris kr. 42:—, inb. 48:—.

Nytestamentlig tidshistoria kan skrivas på många sätt. Somliga författare ser det som sin primära uppgift att beskriva urkristendomens religiösa och kulturella inramning. Andra riktar intresset mot de politiska, sociala och ekonomiska förhållandena i judisk och hellenistisk miljö. Ibland möter man mer eller mindre lyckade försök att ge en

så fullständig framställning av tidshistorien, att alla de nämnda aspekterna vederfares rättvisa.

Prof. Bo Reicke har i sin bok *Kristendomens historiska bakgrund* valt att koncentrera sig på det yttre händelseförloppet. Han tecknar den politiska historien och beskriver sociala och ekonomiska förhållanden. Objektet för hans tidshistoriska studie är således »det världsliga skeende som bildade evangeliets bakgrund och omgivning». Det rör sig om en historisk betraktelse »under medvetet avståndstagande från den teologiska frågeställningen». Förf. genomför (om man bortser från ett par undantag) på ett välgörande konsekvent sätt sin föresats att strikt historiskt skildra förhållandena och teckna det yttre händelseförloppet.

Reickes framställning berör inte mindre än sex århundraden, tiden från 500 f. Kr. till 100 e. Kr. Den kronologiska ramen är naturlig och väl motiverad, även om det givetvis är möjligt att argumentera för andra gränsdragningar. För Reickes vidkommande är motiveringen den, att judendomens utveckling började kort före år 500 f. Kr. och att NT:s tillkomstshistoria sträcker sig fram mot år 100 e. Kr. Bokens fyra första kapitel handlar om tiden före Jesu födelse. Den politiska, sociala och kulturella utvecklingen under persiskt, hellenistiskt och hasmoneiskt välde skildras, liksom också romarnas maktövertagande och Herodes' regering. I det femte kapitlet ges en framställning av Palestina under Jesu och apostlarnas tid. Den kompletteras i sjätte kapitlet med en kort men informativ översikt om det romerska imperiet under samma period. Framställningen fortsättes och avslutas i sjunde kapitlet, som handlar om det romerska väldet under apostlalarjungarnas tid (ca 67—100 e. Kr.).

Prof. Reicke har i flera sammanhang avslöjat sitt stora kunnande om den nytestamentliga periodens mångskiftande förhållanden. Att han nu på dryga 300 sidor lyckas ge

en instruktiv framställning av skeendet under sex århundraden demonstrerar ytterligare hans suveräna behärskning av materialet. Boken är överskådlig och lättläst. Förf. behärskas av en uppenbar lidelse att göra framställningen så lättillgänglig som möjligt. I vissa fall kan man dock tveka inför metoderna för populariseringen. Förf. tillgriper gärna moderna begrepp och beteckningar, när det gäller att karakterisera grupper, företeelser och förhållanden på judiskt och romerskt område. Detta kan ibland ge liv åt berättelsen. Men förfarandet kan också hos läsaren framkalla inadekvata föreställningar. Båda dessa möjligheter ger sig ut från Reickes bok. Det okonventionella ordvalet skänker ibland oväntade och fruktbara perspektiv. Inte så sällan kan det dock leda till en viss förvirring. Att saducéerna betecknas som ett herreparti och fariséerna som ett borgarparti ligger väl inom det pedagogiskt försvarligas gräns. Tveksammare blir man, när det talas om att iduméerna tröttnade på »det zelotiska vänsterpartiet» och trädde i förbindelse med »de patriotiska högermännen» (s. 238). Att Julius Caesar bland sina anhängare hade »adelsjunkrar med radikala böjelser» (s. 87) och att hans mördare var »högerextremistiska» (s. 89) ger något överraskande associationer. Och när Paulus' motståndare i Galatien betecknas som »judaiserande ultramontanister» är det fråga om inte pedagogiken har nått så långt, att den hotar att bli vilseledande.

Av speciellt intresse är Reickes framställning, när han direkt skildrar nytestamentliga händelseförlopp med hjälp av sina tidshistoriska insikter. Det ligger i sakens natur, att det här ofta blir fråga om osäkra rekonstruktioner, då ju materialet är torftigt. Detta hindrar inte, att Reicke i många fall kan ge synpunkter ut från tidshistorien, som kastar nytt ljus över omdebatterade problem. Som exempel kan nämnas, att han i fråga om Pilatus' roll i processen mot Jesus gör gällande, att prokuratorns överraskande und-

fallenhet mot de judiska ledarna var betingad av det rådande politiska läget. Kejsar Tiberius hade anbefallt en judevänlig politik, bl.a. för att säkra sig mot oroligheter i denna del av imperiet, som konstant hotades av parternas expansionssträvanden. Det ålåg följaktligen Pilatus att inte i oträngt mål komma i konflikt med de judiska myndigheterna. En liknande situation rådde enligt Reicke vid Stefanus' avrättning. Pilatus hade — trots sin medgörlighet vid Jesusprocessen — gjort sig förhatlig för judarna och blivit avsatt av den kejsarlige legaten Vitellius i Syrien. Denne gav för en tid judarna vidsträckta befogenheter. Även nu var avsikten att bevara den politiska stabiliteten inför trycket från parterna. Allt detta ledde till att de judiska myndigheterna kunde agera på egen hand. De kunde t.o.m. verkställa dödsdomen över Stefanus, utan att först inhämta romersk sanktion.

Reickes bok är sakrik och lättillgänglig. De kronologiska tabeller, som finns insprängda här och var i framställningen, hjälper läsaren att effektivt följa det invecklade händelseförloppet. Ett antal kartor samt namn- och sakregister tjänar samma syfte. En utförlig litteraturförteckning och notapparat ger läsaren möjlighet att på egen hand orientera sig vidare på området.

*Edvin Larsson*

NILS STAF: *Religionsdebatten under förra hälften av 1700-talet*. Acta universitatis Upsaliensis. Studia historico-ecclesiastica Upsaliensia 13. Uppsala 1969. 259 s. Pris 42: —.

Religionsdebatterna under förra hälften av 1700-talet utgör ett enormt forskningsområde, varom också en ofantlig litteratur föreligger. Syftet med den bok, som här skall anmälas, är emellertid icke att försöka ge en sammanfattande framställning härav. Detta hade förvisso icke heller varit någon lätt uppgift. Boken handlar om religions-

debatten i Sverige, och när debattörerna därvid hänvisar till religionsstrider utlandet och åberopar utländska auktorer, ger författaren ibland utblickar, glimtar och exempel på internationell religionsdebatt och lämnar kortfattade presentationer av de åberopade auktorerna, i allmänhet i anslutning till gängse uppslagsverk och äldre litteratur. Beträffande en rad teologer nöjer sig författaren underligt nog med att hänvisa till Jöchers *Allgemeines Gelehrtenlexicon*, utkommet 1750—51, och *Allgemeine Deutsche Biographie*, som utgavs 1875—1900. De stora ortodoxa teologerna Hutter, Hafenreffer, Hülsemann och Quenstedt är ej alls nämnda, Johann Gerhards namn nämnes i förbigående tre gånger vid uppräknningar av ett antal teologer. Calovius nämnes en gång, och för honom och hans teologi hänvisas till Jöcher och till två gamla teologihistoriska arbeten av G. Frank och A. Tholuck, utkomna 1865 och 1852. Det finns nyare vetenskapliga arbeten att hänvisa till, när det gäller de stora ortodoxa teologerna och deras teologi!

Om man då utifrån bokens titel väntar sig, att boken åtminstone skall ge en modern sammanfattande framställning av religionsdebatten i Sverige under förra hälften av 1700-talet, blir man grymt besviken. Även om detta finns numera ganska mycket skrivet. Författaren är emellertid ganska obekymrad om den redan föreliggande litteraturen i ämnet och om rådande forskningsläge. Det mesta som står i boken är tidigare känt och behandlat i tidigare litteratur men berättas gladeligen här omigen. Den presentation av uppgiften, som ges i förordet, är också tämligen diffus. Undersökningens föremål säges vara »själva religionsdebatten», och därmed synes huvudsakligen avses pietismen »och den religionsdebatt, som denna mäktiga religiösa rörelse framkallade». Materialet »är icke uttömmande, men det torde vara representativt för själva syftet». Särskilt

påpekas, att framställningen icke inkluderar religionsprocesserna och »det material, på vilka dessa grundades». Det material, som utnyttjas, säges vara »både sådant som tidigare begagnats av forskningen och sådant som förut icke beaktats». Härmed har förf. gett sig själv ganska fria händer.

Viktiga komplex, som utgör centrala delar av den angivna tidens »religionsdebatt», blir helt förbigångna. Konventikelplakatet tycks inte alls vara nämnt. Hela kyrkoordningsfrågan, dvs. de långdragna och ingående debatterna om en reformering av hela kyrkoväsendet och om gränsdragningen mellan världslig och andlig rätt, bland annat i kyrkotuktsfrågan och överhuvud vid tillkomsten av 1734 års lag och 1731 års kyrkoordningsförslag, hör i eminent mening till denna tids religionsdebatt. Härom är inte så litet skrivet under senare år, inte minst av A. Thomson i en rad djupgående och skarpsinniga undersökningar. Allt detta blir inte alldeles men nästan helt förbigånget. Däremot refereras på nära tio sidor Elias Wolkers påminnelser vid 1686 års KL. Förf. har stor förkärlek för inlagor och memorial, särskilt från pietisthåll. Referaten är emellertid ofta slarviga, valhända och onyanserade. De ger en allmän bild av var memorialförfattaren hör hemma, men någon inträngande idéhistorisk analys möter man sällan i denna bok.

Boken vimlar av onöjaktigheter och fel, både korrekturfel och sakfel, större och smärre. Några exempel måste nämnas. Helt felaktigt är det egendomliga påståendet s. 22, att konsistoriet på 1720-talet icke längre hade någon funktion som censurmyndighet. Rätta förhållandet framgår av källcitat i not på samma sida. Förf. kunde här med fördel ha hänvisat till Lenhammars avhandling *Tolerans och bekännelse tvång* (1966), som har ett särskilt kapitel om censurbestämmelserna. S. 198 f. ges en kort och ofullständig redogörelse för 1735 års välkända religionsstadga. Som bekant är denna antagen av

rikets ständer och utfärdad av Kungl. Maj:t. Det är helt felaktigt och stridande mot frihetstidens statskick att säga som förf. gör, att Kungl. Maj:t »godtog i allt väsentligt» de yrkanden och de åtgärder, som prästeståndet och justitiedeputationen anbefallt, samt att vissa yrkanden »av Kungl. Maj:t accepterats» och andra »vunnit Kungl. Maj:ts gillande». Religionsstadgan är till innehållet identisk med rikens ständers skrivelse till Kungl. Maj:t 13/12 1734, tryckt i SRA 1731—1734: 2 s. 1033 ff. Flera för den kommande kyrkohistoriska utvecklingen i Sverige ytterst betydelsefulla bestämmelser i denna viktiga stadga blir helt förbigångna, och ingen som helst hänvisning göres till den synnerligen rikhaltiga litteraturen därom.

Samma fel göres s. 171. Med anledning av rikens ständers skrivelse till Kungl. Maj:t 30/4 1731 (tryckt i SRA 1731—1734: 1 s. 79 ff.) utfärdades det kungl. brevet 8 maj 1731. Det är helt felaktigt att som förf. här skriva: »Kort därefter föll Kungl. Maj:ts avgörande.»

Det långa referatet s. 24—35 av Pufendorfs arbete *De habitu religionis christianae ad vitam civilem* är inte bara knaggligt och valhänt utan innehåller flera direkta felöversättningar från latinet, vilket lätt kan ses vid jämförelse av texten med noterna.

Påståendet s. 144, att Magnus Sahlstedts betänkande »föredrogs» i prästeståndet den 22 maj 1723 kan inte vara riktigt och är det inte heller. Protokollat uppger, att talmanen informerade ståndet om betänkanget och ville lämna det till ståndet att genomläsas av dem som behagade (PrP 1723 s. 166).

Citatet på s. 226 ur regeringsformens § 1 är felaktigt. S. 207 f. ger förf. ett direktcitat ur begynnelseorden i Augsburgska bekännelsens art. 18: »Om den fria viljan lära de . . .» och tillfogar som en upplysning, att det är fråga om vederöpparnas lära! Så långt kan den teologiska okunnigheten gå! På

följande sida citeras CA art. 7 om kyrkan. Citatet är fel återgivet och ger artikelns senare del en innebörd rakt motsatt den som den har. Dessa exempel kunde mångfaldigas.

Författarens användning av såväl källor som litteratur är i hög grad otillfredsställande. Här kan endast ges några exempel. Först källorna. Frihetstidens grundlagar citeras planlöst ibland efter Modées ej helt pålitliga Utdrag, ibland efter Riksarkivets av A. Brusewitz ombesörjda edition. En del källor, som föreligger i tryck, anföres efter otryckt material utan att detta är sakligt påkallat. Det gäller t.ex. kungl. brevet 8 maj 1731, som s. 171 anföres efter Justitierevisionens register. Det är tryckt i den officiella av Stiernman 1744 utgivna samlingen av religionsstadgar, som förf. anför på nästa sida. Nils Langs av forskningen välkända »Kort Extract utaf samtelige högloflige Ständernes uhrgamla Evangeliska Privilegier . . .» från 1720 refereras s. 90 ff. efter ett handskrivet exemplar i KB. Hänvisning göres till Nordstrandhs avhandling och till Pleijel, *Der schwedische Pietismus*, som båda nämner, att skriften finns tryckt. S. 224 f. refereras prästeståndets memorial 9/10 1742 och s. 228 f. samma ständs memorial 5/12 1747 efter otryckta exemplar. Båda finns tryckta i Normann, *Cleri comitalis cirkulär 1723—1772* s. 317—320 resp. s. 332—341, vilket icke nämnes, ehuru förf. begagnat detta arbete.

Beträffande bekännelseskriterierna, som spelar en ganska betydande roll i den behandlade tidens religionsdebatt, har förf. icke begagnat den av Broocman 1730 utgivna svenska översättningen av *Concordia pia*. Det enda som sägs om denna är en upplysning (s. 46), att Broocman ansökt om tullfri införsel av papper för tryckningen därav och att sekreta utskottet tillstyrkt ansökan. Kjölnerströms utmärkta utredning om tillkomsten av Broocmans översättning (i STK 1945) nämnes icke. I stället begagnar förf. anings-

löst den av Dick Helander 1944 utgivna editionen »Svenska kyrkans bekännelseskriter».

Konsekvenserna av detta metodiska fel är förödande. Vid referatet av Petter Abrahamssons memorial 31/3 1741 på s. 206 ff. nämnes, att Abrahamsson åberopar Augsburska bekännelsens 18 artikel. Därefter fortsätter förf. i sitt referat: »Härtill lägger han den 7 artikeln ang. de påviskas missbruk, att lärare, som äro anbefallda ordets och sakramentens tjänst, må pröva läran och förkasta den lära, som icke överensstämmer med evangeliet. Det världsliga regementet återigen sträcker sig till andra mål än till evangelium, nämligen till att skydda människokroppar och andra timliga ting ... Tankegången kan återföras på Locke ...» I en not härtill citeras in extenso CA art. 7 efter Helanders edition! Förf. har icke märkt, att det som Abrahamsson här citerar, är sjunde missbruket, dvs. CA art. 28, där Abrahamssons citat också återfinnes! Grotiskt är påståendet, att tankegången i Augsburska bekännelsens art. 28 kan återföras på Locke!

Bokens förhållande till den tidigare litteraturen och till det rådande forskningsläget är så häpnadsväckande nonchalant, att ytterligare exemplifiering utöver vad som redan anförts egentligen är överflödig. Hesslers, Rehnbergs och Lenhammars avhandlingar rörande 1700-talets religionsdebatt omnämnes icke, inte heller Erik Sandbergs värdefulla uppsats Merkantilism och kyrkopolitik (i KÅ 1949), som bl.a. understryker kommerskollegiets merkantilt motiverade roll i strävandena för ökad tolerans. Förf:s påstående s. 19, att Lockes arbete om toleransen icke observerats i den svenska litteraturen, är lika felaktigt som anspråksfullt. Lockes arbete nämnes av Hessler, Stat och religion i upplysningstidens Sverige, s. 49 ff. och i Lenhammars avhandling s. 309. Även ett närmare studium av Rehnbergs avhandling kunde för förf. ha inneburit en varning mot att lättvindigt

spåra direktinflytelser från Lockes skrifter, där vissa likheter kan synas föreligga men där direkt influens icke kan källkritiskt beläggas.

Beräffande Wolkers uppgift, att kyrkotagningen avskaffats i den tyska församlingen, skriver förf. s. 53 not 7, att denna uppgift icke kunnat bestyrkas. Det hade här räckt med en hänvisning till Rodhe, Svenskt gudstjänstliv s. 395 f.

Förf:s redogörelse s. 127—144 för Magnus Sahlstedts ovannämnda betänkande 4/5 1723 innehåller plock därur men gör inte rättvisa åt detta innehållsrika aktstycke. Langs i tidigare litteratur nämnda motskrift mot det samma nämnes icke. I detta sammanhang säger förf. (s. 136), att av alla de frågor Sahlstedt avhandlar, »skall här blott kyrkoplikten utförligare behandlas». Det som därefter sägs, bl.a. om otidigt sängelag, är elementärt och diletterantiskt. Det omnämnes icke, att Thomson skrivit en hel avhandling om otidigt sängelag, där dessa frågor på ett grundligt och klargörande sätt blivit utredda. På s. 147 omnämner förf. kungl. förordningen 18 nov. 1741 ang. plikt-pallen men nämner icke heller den särskilda undersökning Thomson skrivit om denna förordning och dess bakgrund (Från »horpall» till »tjuvpall», i Saga och sed 1967).

De anförda exemplen, som också här skulle kunna mångfaldigas, får räcka. Rec. har endast kunnat medtaga en ringa del av de allvarliga anmärkningar, som måste resas mot denna bok.

Boken företer som helhet en egendomlig blandning av arkivkunskap, lärdomsprål och teologisk okunnighet. Förf:s nonchalans mot den moderna litteraturen medför inte bara onödiga upprepningar av sådant, som redan är känt, utan också ett steg tillbaka från det nu aktuella forskningsläget. De nya rön förf. kan ha gjort, kunde med fördel ha publicerats i uppsatsform. Den seriösa forskningen är knappast betjänt med halvvetenskapliga arbeten av detta slag.

Carl-E. Normann

CHRISTIAN DUHNE: *Svensk kyrka och socialdemokrati*. Till belysning av förhållandet dem emellan under brytningstiden, 204 sid., Verbum, Stockholm 1969. Pris 30 kr.

Duhne har velat närmare undersöka förhållandet mellan svensk kyrka och socialdemokrati och klarlägga orsakerna till detta förhållande (s. 7). Tyngdpunkten ligger på det senare, men sökandet efter orsaker bestäms självfallet av vad man funnit böra förklaras, förhållandet mellan svensk kyrka och socialdemokrati, vilket ges en riktningbestämning (negativ eller positiv reaktion), ej en utredande analys. Kyrkan reagerade negativt mot socialdemokratien, då denna fattades som »ett led i tidens avfall» (s. 26—46) och som samhällsomstörtande (s. 47—58). Isynnerhet den revolutionära sidan i den begynnande socialdemokratien fattas av Duhne ganska vagt som »frihetsvänliga, liberala idéer» (s. 47), men det prästerna hänvisade till var bl.a. Pariskommunen: »Hafva vi icke skymtat dess blodröda fana öfver Paris under kommunens förfärliga dagar?» (Theologisk Tidskrift 1872, s. 174). Den förrevisionsistiska socialdemokratien skiljes av Duhne ej från den senare, och därmed göres knappast rättvisa mot prästerskapet, vilket inte satt inne med den facit på utvecklingen, som Duhne gör. Duhne lyckas aldrig riktigt tolka det han kallar »den negativa reaktionen». Det var ju ändå ett möte mellan två hårt strukturerade samhällsåskådningar, ja, mellan två samhällen, det gamla och det nya. Gammallutherdomen med sin treståndslära var självfallet mot liberalismen, men nu var hela det gammallutherska samhället hotat i sina grundvalar, och en bild av det samhället — där prästerna ej sällan var de arbetandes målsmän mot försunliga arbetsgivare — borde ha skymtat.

Orsakerna till den så angivna negativa reaktionen mot socialdemokratien söker Duhne närmast i brist på information. Han har svårt att tänka sig att prästerna reagerat

så negativt, om de varit bättre utbildade och ej så isolerade (s. 59—70). Det senare har belagts endast genom ett par observatörer, och Duhne snuddar själv vid tanken att kanske också socialdemokratien på 80-talet var isolerad, en marginalrörelse. Hade Duhne studerat prästerskapets härkomst, hade han t.ex. funnit, att ingen ämbetsmannakår hade så folkligt ursprung. Föreläsningskatologerna är kanske inte heller bästa källan till studiet av prästutbildningen. De seminarieövningar, som Teologiska Föreningen i Lund höll på 1800-talet, berörde även socialismen, och vid en sammankomst 1886 under professors ledning enades samtliga enligt protokollet om att det i socialismen fanns berättigade fordringar. »Det var sådana fordringar, som gick ut på att varje individ skulle kunna leva en mänsklig existens, vilket nu var omöjligt för många.» Kristendomens representanter hade därför »att verka för att *samhället* (kurs. här) allt mer måtte få ögonen öppnade för nöden hos dessa djupare lager och vidtaga kraftigare åtgärder däremot» (protokollen i Teologiska fakultetens arkiv, LUB). Jag är därför inte säker på att Duhnes bild är alldeles riktig, men så har han heller inte dragit in några nya källor i diskussionen utan botaniserat bland tidigare kända. Han har även i dessa missat en och annan poäng, vilket är särskilt besvärande i bokens slutavsnitt om kyrkans positiva reaktion mot socialdemokratien (s. 134—176). Denna positiva reaktion finner Duhne i en aktivering av tanken på kristendomen som i sig själv lösande de sociala problemen (s. 143—151), i försök till social insats genom kyrklig fattigvård (s. 152—171) och genom inrättande av diakonat (s. 173—176). Att mot det föregående kalla detta för en positiv reaktion är nästan en västgötaklimax. Det verkligt nya och av socialdemokratien föranledda var däremot en förändrad syn på staten. Denna hade i äldre gammallutherdom på det sociala området haft blott legislativ, polisär och restriktiv funktion, men nu gavs staten

ett omedelbart socialt ansvar. Ett exempel är S. L. Brings framställning 1884 (Fins något kristligt berättigadt i de moderna socialistiska sträfvandena? Lund 1884), i vilken Duhne finner poängen vara att socialdemokratins strävanden endast kan förverkligas genom den kristna kärleken (s. 145). Det är inte det intressanta med S. L. Bring utan istället hans krav att staten skall ta vård »om de lemmar uti organismen, som lida» (BRING, s. 19), liksom att han här ger socialismen rätt mot liberalismen. Alla protesterna från prästerskapets sida mot kapitalismen, från 1840-talet och sedan årtionde efter årtionde, har följdriktigt också förbigått Duhne. Själve E. H. Rodhe gav »Manchester-skolan» huvudansvaret för arbetarklassens misär och hävdade, att socialismen, när den pekade på staten som enda räddningsplanen, pekade på »en stor sanning». Detta förefaller vara en mera positiv reaktion på socialdemokratien.

Berndt Gustafsson

KLAUS BOCKMÜHL: *Atheismus in der Christenheit. Anfechtung und Überwindung. I. Die Unwirklichkeit Gottes in Theologie und Kirche. 160 s. Aussaat Verlag, Wuppertal 1969.*

I en efterskrift förklarar Klaus Bockmühl, att hans bok, som skall följas av ytterligare två delar, II. Der Atheismus in der Ethik och III. Der Atheismus der christlichen Soziallehre, inte är en vetenskaplig avhandling — »dazu fehlt ihm die Vollständigkeit des Arguments, aber auch die Absicht» — utan vill ge »orientering för den stora massan av kristna». Någon kunde med anledning av detta fråga sig, varför Bockmühls bok blir anmäld i denna facktidskrift. På denna — förmodligen ganska näraliggande — fråga vill recensenten inledningsvis svara genom att peka på två omständigheter. Den ena är den i vår tid på många sätt aktualiserade frågan om den kristna människosynen och

särskilt mångas känsla av att svensk teologi försummat de antropologiska frågorna. Bockmühls underrubrik »Anfechtung und Überwindung» aviserar, att anfäktelse, egen och andras, givit upphov till boken, och förf. bekräftar detta i sitt »Nachwort»: »Die Schwächen des Buches kenne ich. Ich habe drei Jahre gewartet, dass ein anderer die Arbeit auf sich nehmen würde . . .» Förf. har skrivit och gett ut sin bok, driven av »saklig omsorg om nästan». Saklighet bjuder också, att ett svenskt teologiskt forum omvittnar bokens existens. Boken innehåller bl.a. ett avsnitt, betitlat »Die Unwirklichkeit Gottes im Schicksal der Theologiestudenten» (s. 132—136), som ger också en svensk universitetslärare åtskilligt att tänka på. Man känner igen förslaget, som för två år sedan framfördes till Bockmühl, vid denna tid studentpräst i Heidelberg: »In einer Zeit der (universitätspolitischen, innenpolitischen, gesamtgesellschaftlichen) Krise muss die Gottesfrage für eine Weile auf Eis gelegt werden.» Man har själv upplevt, hur »teologi» och »verklighet» i studenternas liv »faller isär», och i en tid av splittring och mångsyssleri kan i varje fall inte den som skriver dessa rader undgå att beröras av den dröm, som förf. återger för att belysa »lägets allvar»: »Einer meiner Freunde, selber Theologe, hatte vor Jahren einen merkwürdigen Traum, im Verlauf dessen er von einer unbekannt bleibenden Gestalt auf einen Friedhof und vor sein eigenes Grab geführt wurde. Auf dem Gedenkstein konnte er das eingemeisselte Datum seines Todes nicht lesen, wohl aber seinen Namen und darunter den lapidaren Kommentar: 'Er war zu beschäftigt, um sich um Menschen zu kümmern.' . . .» (s. 117).

Den återgivna drömmen ingår i förf:s analys av vad han kallar »Die Unwirklichkeit Gottes in der Theologie als Wissenschaft». Säsom bokens underrubrik antyder, ägnas större delen av framställningen till att försöka spåra upp orsakerna till denna ödes-

digra »överklighet». Första kapitlet behandlar »Das Programm Rudolf Bultmanns», det andra »Karl Barth und die Unwirklichkeit Gottes in der Welt», det tredje »Die Unwirklichkeit Gottes und der Atheismus», varpå följer ett avslutande kapitel, »Gottes Wirken in der Geschichte», där trådarna dras samman genom att förf. skärskådar problemet »Von der Wahrnehmung des Wirkens Gottes» och pekar på det enligt honom avgörande förhållande, som utgörs av »Gottes Wirken in der Geschichte». Man märker snart, att det är en god teolog, som för penan. Detta är den andra, ingalunda oviktiga, omständighet, som motiverar en recension i dessa spalter.

Som vi sett, behandlar förf. Bultmann före Barth — förmodligen på grund av det inflytande den förre haft genom sitt avmytologiseringsprogram. Detta inverkar på teckningen av bådas »gemensamma utgångspunkt» (s. 81 ff.) såtillvida som reaktionen mot positivismen i form av historicism och psykologism, omvittnad i Bultmanns recension av romarbrevkommentarens andra upplaga, poängteras, under det att den allmänna barthska antiidealistiska trenden kommer mera i skymundan. Bådas lärjungaskap hos Wilhelm Herrmann betonas: »Die Nichtausweisbarkeit des Glaubens hinsichtlich seines Gegenstandes ist ... gerade seine Stärke.» Man frågar sig, om inte dessa Herrmanns ord satt starkare och varaktigare spår hos Bultmann än hos Barth. Man frågar sig också, om inte förf. på ett alltför schematiskt sätt låter motivationen för Bultmanns teologiska reformprogram också bli drivkraften bakom Barths teologiska insats, när han säger, att »man kan välja en annan väg än Rudolf Bultmann för att söka undgå det upplysta tänkandets veto mot en övergång från hinsidighet till dennasidighet och från dennasidighet till hinsidighet» och utför detta med följande bild: »Vergleichen wir die weltanschaulichen Voraussetzungen der Moderne, wie Bultmann sie geltend machte,

mit einem Radargerät, das einfliegende feindliche Maschinen zu erfassen sucht. Eine solche Maschine kann versuchen, den Radarbereich zu unterfliegen mit einer Flughöhe, die möglichst nahe an Null liegt, also auf der Ebene der Diesseitigkeit, wobei (wie bei R. Bultmann) die Interessen der möglichst geringen Flughöhe und des Gleichwohl-noch-Fliegens beide gewahrt bleiben sollen. In Bultmanns Fall gelingt dieser Versuch nicht. Die andere Möglichkeit, vom Radar der Abwehr unbehelligt zu bleiben, ist natürlich, die Maschine so hoch fliegen zu lassen, dass das Radargerät des Gegners nicht mehr hinaufreicht: Da ist man denn zwar sicher und kann ungestört fliegen, man ist aber auch endgültig ohne Biss, ohne Berührung mit der Wirklichkeit. Es geht um ein Entweichen in den Bereich der Transzendenz, hinsichtlich dessen nach Kant zwar nichts bewiesen, aber auch nichts widerlegt werden kann.» Bockmühl byter bild och fortsätter: »Alle Taue, die das Schiff noch mit dem Ufer verbinden, werden gekappt und das Schiff auf die hohe See geführt: so ist es vom Lande aus nicht mehr zu erreichen» (s. 81). Bockmühl återkommer flera gånger till bilden av det specifikt barthska sättet att undgå det moderna tänkandets radarskärmar. Han avslutar sin exkurs om Barths verklighetsbegrepp med orden: »So bekommt man Grossartiges zu hören, aber das sind dann strikt nur 'Glaubenssätze'. Es flog da eine eminent machtvolle Maschine in der Höhe, aber sie hatte keinen Kontakt zum Boden und keine *Feindberührung* mehr» (s. 98). Längre fram avrundas ett avsnitt om »Karl Barths självkritik» så: »Karl Barth ist in die Wirklichkeit zurückgekehrt. Jetzt lehrt er unbekümmert um die feindliche Radarabschirmung, unbekümmert um die Argumentation des Säkularismus. Er lässt die Wirksamkeit der Wahrheit Gottes unter den Voraussetzungen der modernen Welt Gottes Sorge sein. Er entzieht die Theologie nicht mehr der Kritik durch eine völlige Transzendentalisierung.

Seine Theologie handelt jetzt von dem wirklichen 'Verkehr Gottes mit dem Menschen' und nimmt auf jene Schranke zwischen Diesseits und Jenseits keine unangemessene Rücksicht mehr» (s. 107).

Bockmühls härmed antydda tolkning av den mogne Barth, som han skiljer från den unge och den gamle Barth («Barth selbst hat es am Anfang und am Ende seines im Druck vorliegenden theologischen Werkes besser, und richtig gewusst und gesagt», s. 103), överensstämmer på avgörande punkter med kända marxistiska bedömningar av Barth. M. Machovec betraktar »das ganze theoretische Bemühen Barths» som »ett försök att så upphöja det centrala religiösa begreppet — begreppet 'Gud' —, att det inte kan träffas av världens strider» (Marxismus und dialektische Theologie. Barth, Bonhoeffer und Hromádka in atheistisch-kommunistischer Sicht, s. 78). Ernst Bloch menar, att vad Barth byggt, är »ein Geheimkabinett und eine feste Burg der Transzendenz» (Atheismus im Christentum, s. 72). Bockmühl anser också för sin del, att marxismen utsatt Barths teologi för ett hållfasthetsprov («Ein Test durch den Marxismus», s. 100 f). Man kan dela Bockmühls uppfattning, att Barths teologi inte hållit måttet i detta prov, utan att fördenskull klassifiera denna teologi som ett — från Bultmann avvikande — försök att kringgå »dem Veto des aufgeklärten Denkens». Att Barth så kraftigt betonar Guds upphöjdhet, har både bibliska och teologiskt-filosofiska skäl, och i de senare saknas varken element från den reformerta traditionen eller reaktioner på tidsläget, inte minst avståndstagandet från den närgångna förtrolighet med Honom, som inte utan skäl kallats »den Högste», och den omotiverade övertro på det gudomliga — eller det mänskliga — i människan, vilket allt frodades i den unge Barths omgivning. Dennes förkärlek för Kierkegaards ord om den oändliga, kvalitativa skillnaden mellan tid och evighet och för Pred. 5: 1, »Gud är i him-

melen, och du är på jorden», kan ses ur olika aspekter — att betrakta den som ett raffinerat uttryck för en teologisk reträtt från dennasidighet till hinsidighet förefaller dock rätt ansträngt.

Bland det myckna, som man kan instämma med Bockmühl i fråga om, är emellertid, att Barths fixering vid de anförda orden ur Predikaren och den därmed sammanhängande ensidiga betoningen av Gud som »der ferne Gott» haft olyckliga följder. Därvidlag är det marxistiska testet tvivelsutan vittnesgillt [och förtjänar i förbigående sagt att uppmärksammas av dem, som läser anti-kritiken i Lars Lindberg, Omvändelsen hos Barth mot vissa teologers (Wingren, Hamer, Benktson) kritik av Barths kontraponering av gudomligt, och mänskligt]. I det tidigare berörda avsnittet om »Die Unwirklichkeit Gottes im Schicksal der Theologiestudenten» kallar Bockmühl Pred. 5: 1 för »dies zentrale und alles bestimmende Motto der Theologie der Unwirklichkeit Gottes, das aus dem skeptischen Buch des Predigers am Rande alttestamentlicher Überlieferung stammt». Han menar, att den »unerträgliche und unchristliche Trennung von Gott, Mensch und Erde», som proklameras i orden »Gott ist im Himmel, und du bist auf Erden», visar sig vara den bästa förberedelsen för »das Umkippen in den Atheismus und eine ihm entsprechende Praxis». Det var, påpekar han, samma motto, som Heinrich Heine endast gav en annan vändning, när han efter sitt möte med Karl Marx i Paris år 1844 diktade:

»Zuckererbsen für jedermann, sobald die Schoten platzen,

Das Himmelreich, dass lassen wir — den Engeln und den Spatzen!»

Bockmühl tillfogar: »Diesen Übergang erleben nicht wenige Theologiestudenten gegenwärtig» (s. 134). Till detta är inte mycket att tillägga utom, kanske, att Barth besvarat Heines utmaning med att skriva

den största och originellaste angelologin på långliga tider. Vad Barth skriver om änglarna, visar bland mycket annat, att han inte tolkar den oändliga skillnaden som »Trennung von Gott und Welt» men väl som en motsättning, som änglarna infogas inom (se min rec. av KD III/3 i denna tidskrift 1951, sid. 202 ff.).

Hur man än bedömer den roll, som Pred. 5: 1 spelat för Barth, kan man oreserverat instämma med Klaus Bockmühl i att det inte är det enda, Skriften har att säga om relationen Gud—människa, himmel—jord. Första delen av kap. 4 om »Gottes Wirken in der Geschichte» får belysa Pred. 5: 1 på nytt: »Der Wahlspruch dieser Theologie lautete: 'Gott ist im Himmel und du bist auf Erden', und damit brachte sie Gott und Welt zunächst grundsätzlich auseinander. Das mochte als ein Weg dazu erscheinen, dem Menschen neuen Respekt vor Gott einzuflößen. Der Satz konnte aber auch die entgegengesetzte Wirkung haben und hat sie am Ende reichlich gehabt. Da wusste dann selbst die Kanaanäerin Rahab mehr und Zutreffenderes von Gottes wahren Wesen, wenn sie angesichts seiner mächtigen Taten, die ihr vor Augen standen, den Gott Israels scharf von den Göttern ihrer Heimat unterschied: 'Der Herr, *euer* Gott, ist Gott oben im Himmel *und* unten auf Erden!' (Josua 2, 11). 'Gott im Himmel, aber du auf Erden' könnte dem gegenüber leicht die pathetische Ausdrucksform einer heidnischen Leichtfertigkeit sein» (s. 152).

*Benkt-Erik Benktson*

K. L. AASTRUP: *133 Evangeliesalmer*. 213 s. G. E. C. Gads forlag. København 1969.

Psalmdiktningen utgör en viktig och markerad del av poesien genom tiderna. Med sitt innehåll bestämt av bibelordet och med Psaltaren som ursprung och förnämsta inspirationskälla har den samtidigt i alla tider tagit intryck från den allmänna diktningen.

I vissa fall har denna förbindelse med profandikten varit nära och påtaglig. I andra fall har psalmens egenart starkt framhållits, såsom i reformationstiden, då det hette om den tidens nya sång att den var grundad i eller utdragen ur Skriften.

Detta uttryck för sambandet med bibelordet erinras man om genom K. L. Aastrups 1969 utgivna 133 Evangeliesalmer. Samlingen ansluter sig direkt till kyrkoårets söndagar och övriga helgdagar i deras ordningsföljd, från den första i Advent till den tjugosjunde efter Trefaldighet. Med få undantag har var och en av dagens båda texter i de danska textserierna sin egen psalm. Denna anslutning till texterna ur de fyra evangelierna kan vara av olika slag. Den kan utgöra en parafra men kan också innehålla en utläggning eller förklaring. I praktiken synes dessa sånger ha båda egenskaperna och fungerar sålunda som textåtergivning och utläggning. På så sätt åskådliggör de också det samband mellan predikan och psalmdiktning, som olika epoker ger exempel på, hos oss inte minst 1900-talets tidigare skede.

Aastrups samling följer nära och i detalj kyrkoåret i all dess mångfald och rikedom. En genre som man gärna dröjer vid är de stora högtidsdagarnas innehåll och dramatik, sådant det här återgives. En annan genre som särskilt kan nämnas är liknelsepsalmerna. De anknyter till en gammal förnämlig tradition och gör det på ett föredömligt sätt med sin livliga och konkreta skildring. Som exempel bland många andra kan nämnas psalmen om den barmhärtige samariten på trettonde söndagen efter Trefaldighet. Uppgiften att fungera som läropsalm i bibelvisans enkla form är, har det ofta framhållits, speciellt betydelsefull i nutida psalm. Överhuvudtaget präglas Aastrups psalmer av stor åskådlighet och sinne för det centrala i texterna med all deras dramatik. Den bibliska miljön tecknas på ett konkret sätt, den poetiska formen flyter lätt och melodierna som anvisas synes vara gängse och insjungna.

Det centrala begreppet Ordet är i många av dessa psalmer uttrycket för något speciellt och har i alla händelser i många fall en särskild tyngd. Ordet är kyrkans enda tillgång, om det än ibland tycks bli »i sanden skrevet» (2). Det är kyrkans sak att bära ut det, den kyrka som enligt den avslutande dikten vars inledning alluderar på Grundtvigs kyrkopsalm liknas vid ett hus och samtidigt ligger öppen och värnlös. Ordet är Skaparordet, som »kan over støv befale» (79) och som både skapade en värld och försönade den (130). I korta och på något sätt komprimerade versrader skildras vad som hände i Betesda: »Da lød blandt søjlerne / skaberordet, / så i Bethedas / fem buegange / den sabbathsstilhed / blev gennemrystet, / som sprængt af stjernernes / morgensange» (108). I versrader av detta slag uttryckes hur ordet enligt en psalm med anledning av johannesprologen »blev talt i det tomme. / Så fyldtes en verden af liv» (10).

Många av dessa psalmer är översättningar och bearbetningar. Som ett enda exempel kan nämnas översättningen av Ein feste Burg ist unser Gott (nr 40), som ansluter sig till

originalt: »Hans navn er Jesus Krist; / han sejrer for os vist. / Der er ej anden Gud . . .» Med psalmens här föreslagna placering på andra söndagen i Fastan har den satts in i ett annat sammanhang än det vanliga, exempelvis i Danmark, där den liksom förut i den svenska psalmboken återfinnes bland kyrkopsalmerna.

Av svenska psalmer återfinner man bl.a. flera av F. M. Franzén. Sitt intresse för svensk psalm har författaren visat även i sin tidigare psalmdiktning, i samband med kontakter med svenska kyrkan bl.a. under kriget. Att svenskt psalmboksarbete borde hämta mer från Danmark har hos oss så ofta framhållits, och inte minst den föreliggande samlingen är ett vittnesbörd om möjligheten av ett ömsesidigt utbyte.

Aastrups samling av evangeliepsalmer utgör i dess helhet ett betydelsefullt inlägg i en ständigt pågående debatt kring kyrkans sång, hur denna skall bevara sin egenart och samtidigt motsvara högt ställda poetiska krav, ha ett lättillgängligt innehåll som samtidigt har en djupdimension, förena ett tidlöst innehåll med en aktuell inriktning.

*Allan Arvastson*

## FRÅN DEN TEOLOGISKA SAMTIDEN

### HAROLD HENRY ROWLEY IN MEMORIAM

Om man kan tala om ekumenik i vetenskapen, så var den i höstas vid nära åttio års ålder avlidne gammaltestamentlige forskaren H. H. Rowley en lysande ekumen. Han var det i dubbelt avseende. Han var som få vittfamnande i sin forskning, och han var som ingen annan bibelforskare i vår tid angelägen att uppehålla internationell och interkonfessionell gemenskap på det vetenskapliga området.

Rowleys akademiska karriär gick från Shantung Christian College i Kina över Cardiff och Bangor i Wales till Manchester, där

han verkade som professor i hebreiska språket och litteraturen till sin pensionering. Han har efterlämnat en sällsynt omfattande vetenskaplig produktion, berörande så gott som alla den gammaltestamentliga vetenskapens områden, från folket Israels äldsta historia till Qumran-sekten, från speciell hebreisk språkforskning till bibelteologi i egentlig mening. Var han satte in med sin forskning visade han samma insikt, noggrannhet, klokhed, och framför allt en fullkomligt enastående lärdomshistorisk orientering, som gav sin karaktär och ett speciellt värde åt allt vad han skrev.

Professor Rowley var under många år en

av de ledande krafterna i det berömda brittiska sällskapet »The Society for Old Testament Study» och utgivare av en lång serie av den för varje gammaltestamentlig forskare oundgängliga »Book List». Denna hans ställning gav honom rika tillfällen till internationella kontakter. Han var ständigt sedd vid vetenskapliga kongresser i olika länder och ofta kallad till gästföreläsare vid främmande universitet. Mitt första möte med Rowley var vid orientalistkongressen i Bryssel 1938. Jag äger i min brevsamling omkring 120 brev från Rowley från tiden 1944—68. Det första, skrivet i maj 1944, är ytterst karakteristiskt. Brevskrivaren beklagar djupt de ödesdiga verkningarna av det andra världskriget för de internationella vetenskapliga förbindelserna och ber mig om upplysningar rörande den gammaltestamentliga forskningen i Sverige. I ett följande ber han om uppgifter från Danmark, Norge och Holland. Han gav i breven gärna själv upplysningar av intresse, ofta interfolierade med rent personliga meddelanden och inpass av den för Rowley karakteristiska torra humorn.

Rowley var sällsynt frikostig med att sända sina egna böcker icke blott till kolleger i hela världen, utan också till unga forskare på nybörjarstadiet. Jag har omkring 50 större eller mindre arbeten av hans hand, av vilka jag inte köpt en enda.

Det sista brevet (av den 17 sept. 1968) är skrivet i dödens skugga. Han har blott det hoppet kvar att de korta bättre perioderna kunde bli något längre än de varit under de senaste månaderna.

Den bekanta skotska tidskriften »The Expository Times» har under många år innehållit en avdelning »Recent Foreign Theology» med Rowley som författare. En rad postuma artiklar har varit publicerade även efter hans bortgång. I en av dem uttalar han sin glädje över att protestanter och katoliker, trots olika åsikter i viktiga fall, samarbetar i den under utgivning varande *Bible œcuménique*.

Rowley blev teologie hedersdoktor i Uppsala 1948 och 1954 medlem av Humanistiska Vetenskapssamfundet i Lund.

*Joh. Lindblom*