

JOH. LINDBLÖM

*Den nya engelska bibelöversättningen**

I 350 år hade den engelska bibeln av 1611 (King James Version) ett obesträtt herravälde i engelskt kyrkoliv. Så stort var dess anseende redan som språkligt mästerprov, att historikern Macaulay kunde skriva: »Om allt annat som skrivits på vårt språk ginge förlorat, skulle den ensam räcka till för att visa fullheten av detta språks skönhet och kraft.» Vid mitten av 1800-talet började man trots allt märka bristerna även i denna vördnadsvärda bibelöversättning. År 1870 tillsattes på officiellt kyrkligt initiativ en kommission för dess revidering. Man ville framför allt få den rättad till större överensstämmelse med vad man ansåg som en bättre grundtext. Så utkom på 1880-talet den reviderade översättningen med ett antal rättelser i texten samt en stor mängd marginalanmärkningar.

Det dröjde ej länge, förrän denna reviderade bibel ansågs otillfredsställande. En mängd privata översättningar, som efter hand såg dagen, kunde ej heller fylla behovet av en bibel, motsvarande moderna vetenskapliga och språkliga krav. Så blev frågan om en helt ny, auktoritativ bibelöversättning aktuell. Initiativet togs av den skotska kyrkans General Assembly. Det resulterade i en aktion gemensam för alla protestantiska kyrkor i England, Skottland och Irland, inklusive de frikyrkliga samfundet, med syfte att få till stånd en ny bibelöversättning.

Så tillsattes år 1947 en sextonmannakommission av mestadels universitetsprofessorer och kyrkomän. Man enades om följande principer. Den hebreiska och grekiska text som skulle läggas till grund för översättningen skulle vara den från vetenskaplig synpunkt bästa möjliga. Den engelska språkdräkten skulle utgöras av en engelska som var brukad och förstörd av vanliga, någorlunda bildade människor. Arkaismer såväl som moderna ord, dömda till kort livslängd, skulle undvikas. Den översättning som skulle utarbetas skulle vara en helt ny version direkt från grundspråken, icke en revision av redan existerande översättningar. Fyra underkommittéer tillsattes: en för G. T., en för N. T., en för

* AV = the Authorized Version, den engelska bibelöversättningen av 1611, även kallad King James Version. RV = the Revised Version, den reviderade engelska bibeln av 1881–1885. RSV = the Revised Standard Version. Amerikansk bibel, tryckt första gången 1952. NEB = the New English Bible. N. T. 1961. SKB = den svenska kyrkobibeln av 1917. GÖ = gamla översättningen av den svenska bibeln (reformationsbibeln), ofta kallad Karl XII:s bibel.

apokryferna och en bestående av litterära rådgivare, dvs. experter på det engelska språket.

Arbetet organiserades så, att utkast skulle utarbetas av enskilda personer. Dessa utkast skulle först diskuteras i vederbörlig underkommitté. Vad denna kommitté blivit ense om skulle så underställas språkexperterna, vilkas ändringsförslag sedan skulle behandlas av översättningskommittén. Den text man nu enades om skulle slutligen framläggas för den samfälliga kommissionen. Bland medlemmarna i den stora kommissionen finner man många kända exegeter, t. ex. T. H. Robinson och G. R. Driver för G. T., C. H. Dodd och T. W. Manson för N. T. Som ordförande i den stora kommissionen har under senare år fungerat biskopen av Winchester, dr A. Williams.

De stora bokförlagen Oxford University Press och Cambridge University Press åtog sig utgivandet. Samtidigt utkom i början av 1961 två upplagor av N. T., en mindre och en större (den senare med talrika fotnoter, varom mera nedan). Priserna är facila: 8 s. 6 d. för den mindre, 21 s. för den större. Tryck och utstyrsel är berömvärda.

I England känner man ej kunglig auktorisering av bibelöversättningar, sådan som förekommit hos oss. Biskoparna i de olika stiftet har naturligtvis en viss bestämmanderätt över vilka biblar som skall officiellt användas i deras stift. Den nye ärkebiskopen av Canterbury, dr Ramsay, har redan gjort ett uttalande om 1961 års N. T.: »I look forward to its frequent use in churches and houses.» Om den nya bibelöversättningen skall kunna ersätta 1611 års bibel beror till sist på dess egen kraft, dess förmåga att visa sin överlägsenhet i det praktiska bruket i kyrka, i skola och bland gemene man. Om dess framtid kan ingenting säkert sägas, förrän den långt mer krävande översättningen av G. T. är fullbordad — om fyra fem år, som det har ställts i utsikt.

Något man snart lägger märke till, när man börjar studera den nya engelska översättningen av N. T., är en strävan att ersätta ord och uttryckssätt som icke brukas i det talade och skrivna nutidsspråket med nya, friska och levande. I denna i och för sig begripliga strävan far man hårt fram också med termer och vändningar som vi är vana att betrakta som karakteristiska för det hävdvunna bibelspråket, och som är fast införlivade med en månghundraårig sakral tradition. Vise män (Matt. 2): *μάγοι*, AV wise men, nu *astrologers*. Publikaner: *τελώναι*, AV publicans, nu *tax-gatherers*. Det vanliga och hävdvunna »publikaner och syndare» återges ibland med *tax-gatherers and sinners*, men ibland, något omständligt, med *bad characters — tax-gatherers and others* (Matt. 9: 10) eller *tax-gatherers and other bad characters* (Luk. 15: 1). De skriftlärde: *γραμματεῖς*, AV scribes, återges omväxlande med *lawyers, doctors of the law, teachers (a teacher of the law* Matt. 13: 52). Abrahams sköte (Luk. 16: 22 f.):

AV Abraham's bosom, nu *with resp. close beside Abraham*. Faderns sköte (Joh. 1: 18): *nearest to the Father's heart*. Månadsrasande (Matt. 4: 24; 17: 15): AV lunatic, nu *epileptic* (= RSV). Allmosa: AV alms, nu *acts of charity, good deed, (give) in charity, charitable gift, charity*; »utdelade rikligen allmosor» (Apg. 10: 2) återges med *gave generously to help* och »begära allmosor» (Apg. 3) med *beg (tigga) resp. ask for charity*. Mamon: AV mammon, nu *Money*; »den orättrådige Mamons goda» (Luk. 16: 9, 11): *your worldly wealth resp. the wealth of this world*. Δυνάμεις, SKB kraftgärningar, AV wonderful eller mighty works, återges nu med *miracles* eller *miraculous powers*. De äldstes stadgar: AV the tradition of the elders, nu *the old-established tradition, the ancient tradition*. Frälsningens horn, κέρασ σωτηρίας (Luk. 1: 69), AV an horn of salvation, är nu utbytt mot det begripligare *a deliverer of victorious power*. (Man frågar sig hur det i Psaltaren så vanliga uttrycket »horn» i olika sammanhang kommer att översättas.)

I 1 Tim. 1: 10 är det egendomliga ἀνδραποδιστής icke fullt klart till sin innebörd. Somliga tänker på slavaffärer av ett eller annat slag; andra på koppleri. SKB har människosäljare, AV menstealers. En svensk läsare studsar, när han i de nyare amerikanska bibelöversättningarna finner ordet översatt med *kidnappers*. Detta har nu också NEB. Redan AV använde några gånger »sir» (grek. κύριε) i tilltal till Jesus, när det är fråga om en ren hövlighetsterm (så t. ex. i munnen på den samaritiska kvinnan och den sjuke mannen vid Betesda). NEB har avsevärt vidgat bruket av »sir». Med »sir» tilltalas nu Jesus också av de spetälske, hövitsmannen i Kapernaum, den kananeiska kvinnan, fadern till den månadsrasande ynglingen, Lasarus' systrar osv. Som tilltalsord i högre stil brukas stundom *your Excellency*; så Lukas till Teofilus, judarna till Pilatus, Klaudius Lysias till prokuratorn Felix. I retorisk stil står några gånger *gentlemen*; så Apg. 25: 24; 27: 10, 21 (SKB I män eller liknande). Andra exempel på moderniseringar av jämförlig typ är *body* i stället för käril (σκεῦος, 1 Petr. 3: 7); *Jewish converts* för de omskurna (Tit. 1: 10); *my colleague Titus* för min broder Titus (2 Kor. 2: 13); *nervous and shaking with fear* för: med fruktan och mycken bävan (1 Kor. 2: 3). Nattvakterna återges med motsvarande klockslag; t. ex. Matt. 14: 25: *between three and six in the morning*. Tredje, sjätte, nionde, elfte osv. timmen heter *nine in the morning, noon, three in the afternoon, an hour before sunset* osv. »Första veckodagen» kallas *Sunday*; Apg. 20: 7 *the Saturday night*. I Gal. 3: 16 skrives: *it does not say 'issues' in the plural(!), but in the singular(!), 'and to your issue'* (SKB: såsom när det talas om många . . . såsom när det talas om en enda).

Varje uppmärksam bibelläsare har lagt märke till att vår svenska bibel av 1917 ofta ersätter mycket speciella termer och begrepp i grundtexten med

allmänna, när detta icke inverkar på meningen, utan kanske snarare gör poängen i en utsaga skarpare. Så skriver SKB penning, silverpenning, dagspenning för denar, pund för talent eller mina, skärv för olika grekiska myntsorter, skäppa för vissa specialmått osv. NEB går i detta fall längre än SKB. Bergspredikans domsord över den som kastar okvädinsorden »odåga», »dåre» i ansiktet på sin nästa (Matt. 5: 22) återges i NEB helt allmänt så: *If he abuses his brother he must answer for it to the court; if he sneers at him he will have to answer for it in the fires of hell.* I liknelsen om punden i Matt. 25 skrivs *bags of gold* eller *bags* (för τάλαντα). Alabasterflaska (Matt. 26: 7; Mark. 14: 3; Luk. 7: 37) återges med *small bottle* eller *small flask*.

När det gäller genuint religiösa begrepp i Bibeln, blir frågan om överflyttandet till modernt-västerländska uttrycksätt ännu känsligare. Skall man behålla den bibliska terminologien med hela dess ålderdomliga och delvis markant antika resp. orientaliska prägel, eller skall man genom moderniserande översättningar och allehanda omskrivningar göra den omedelbart tillgänglig för nutida läsare i vår kulturkrets? Hänsynen till traditionen, till ett i liturgi, psalmskatt och uppbyggelselitteratur hävdvunnet språkbruk (för att icke tala om de bibliska allusionerna även i den äldre profana litteraturen) talar starkt för en konservativ inställning i detta avseende, intresset för att med Bibelns budskap nå moderna människor som lösgjort sig från både Bibeln och kristen tradition verkar däremot i riktning mot modernisering. Vår svenska kyrkobibel är i likhet med AV (och även RSV) mycket konservativ. NEB har härvidlag tagit ett djärvt steg i moderniserande riktning.

Vi tar som exempel begreppet σάρξ, »kött», med dess olika förbindelser: i köttet, efter köttet, genom köttet osv. och dess adjektivform »köttlig». SKB behåller genomgående den bibliska terminologien, NEB däremot har i regel låtit den falla. *Flesh* förekommer dock, särskilt när det står i motsats till *spirit*, samt i några fasta vändningar speciellt i den johanneiska litteraturen: *the Word became flesh* (Joh. 1: 14); *flesh can give birth only to flesh; it is spirit that gives birth to spirit* (3: 6); se ock Joh. 6: 51 ff.; 1 Joh. 4: 2; 2 Joh. 7. Som bekant har »köttet» i N. T. skiftande betydelse. Det kan bl. a. dels allmänt syfta på det som är jordiskt, naturligt, mänskligt i förhållande till det övernaturliga och himmelska, dels speciellt beteckna människans sinnliga natur såsom säte för synden och upphovet till syndiga impulser. För att belysa NEB:s metod må nedanstående fraser anföras. Här närmast några ställen där σάρξ står i mer allmän betydelse: *you judge by worldly standards* (Joh. 8:15); *on the human level* (Rom. 1: 4); *in the natural line* (4: 1); *on the merely natural plane* (1 Kor. 3: 1); *worldly wisdom* (2 Kor. 1: 12); *in the course of nature* (Rom. 9: 8); *earth-bound rules* (Hebr. 7: 16); *earthly life* (5: 7); *the material* (Gal. 3: 3); *weak men*

we may be (2 Kor. 10: 3); *external, outwardly* (Fil. 3: 3; Ef. 2: 11). När *σάρξ* står i etisk-religiös mening väljer NEB andra omskrivningar: *my unspiritual nature* (Rom. 7: 18); *our lower nature* (8: 3 f.); *we all lived our lives in sensuality, and obeyed the promptings of our own instincts and notions* (Ef. 2: 3); *moral weakness* (2 Kor. 10: 2); *give no more thought to satisfying the bodily appetites* (Rom. 13: 14).

Översättningen av *πνεῦμα, πνεῦμα ἅγιον* med och utan bestämd artikel vållade de svenska bibelöversättarna bekymmer. När skulle man skriva »ande», »helig ande» i obestämd form eller »Anden», »den helige Ande» i bestämd form? Man beslöt sig för att använda den obestämda formen, när bestämda artikeln saknades i grekiskan och *πνεῦμα* ansågs mer allmänt beteckna den gudomliga substansen eller kraften, icke den personifierade Anden i specifik mening. Särskilt i Apg. finner man en rad ställen med den obestämda formen: »döpta i helig ande», »uppfyllda av helig ande» osv., detta i tydlig avvikelse från äldre svenska bibelöversättningar. NEB har nästan undantagslöst *the Holy Spirit* eller *the Spirit*. Endast i sällsynta fall finner man moderniserande fraser sådana som dessa: *the inspired wisdom* (Apg. 6: 10); *full of spiritual fervour* (18: 25). NEB följer här nära både AV och RSV.

För »rättfärdig» i etisk mening brukas en rad olika ord med modern klang. Det säges *a man of principle* (Matt. 1: 19); *the honest* (5: 45); *virtuous people* (9: 13); *a good man* (10: 41; Apg. 10: 22); För *δικαιόω* i pass. (förutom *justified*): *acquitted of his sins* (Luk. 18: 14); *is proved right* (7: 35); *was vindicated* (1 Tim. 3: 16). »Rättfärdighet» (vanligen *righteousness*) har efter sammanhanget omskrivits på olika sätt. Följande fraser må noteras: *all that God requires* (Matt. 3: 15); *how blest are those who hunger and thirst to see right prevail* (5: 6); *unless you show yourselves far better men than the Pharisees* (5: 20); *what is right* (Apg. 10: 35); *integrity* (Ef. 6: 14). Det paulinska *δικαιοσύνη θεοῦ* översattes Rom. 1: 17 och 3: 22 med *God's way of righting wrong* (vilket torde kunna återges så: Guds sätt att rätta det som är orätt¹); 3: 5, 21, 25 med *God's justice*.

Den gudomliga *ὀργή*, som i SKB översattes med »vrede» eller »vredesdom», återges i NEB någon gång med *wrath*, men för det mesta med andra uttryck: *dreadful* eller *terrible judgement, the terrors of judgement*. I Romarbrevet brukas genomgående *retribution, divine retribution, final retribution*. Uttrycken den gamla och den nya människan i corpus Paulinum har ansetts svårbegripliga för nutidsläsare och har omskrivits med *the man we once were* (Rom. 6: 6), *the*

¹ Enligt professor DODDS anmärkning till detta ställe i en uppsats om NEB i *The Expository Times* 1961, sid. 268 ff., skulle detta betyda: the action which God has taken to overthrow the wrong and vindicate the right; detta i överensstämmelse med betydelsen av hebreiskans *šedākāh*.

old human nature (Ef. 4: 22), *the old nature* (Kol. 3: 9) resp. *the new nature* (Ef. 4: 24).

En för SKB egendomlig term är »själisk», »en själisk människa» (1 Kor. 2: 14; 15: 44 ff.; Jak. 3: 15; Jud. 19). Det för vanliga bibelläsare dunkla ordet får sin förklaring i »Ordförklaringar och sakupplysningar» (i bihanget till våra biblar). Med ψυχικός betecknas i grundtexten en människa som blott har »själ», men är i avsaknad av den gudomlige Anden, πνεῦμα, som alltså är animalisk, naturbestämd, helt jordisk, världslig; en kropp är »själisk», vishet »själisk», där Anden saknas som präglade kraft. GÖ och andra äldre svenska bibelöversättningar har vanligen »naturlig», AV natural, sensual. NEB använder termerna *unspiritual*, *animal*, *sensual* (RSV *unspiritual*, *physical*, *worldly*).

»De heliga», οἱ ἅγιοι, står i N. T. regelmässigt som term för de kristna. Ordet syftar icke på något slags moralisk kvalitet, utan betecknar den kristna församlingens medlemmar såsom uttagna ur den jordiska, världsliga sfären, ur denna tidsålder med dess väsende, och insatta i den gudomliga, himmelska sfären, i Guds och Kristi rike i eskatologisk mening, med ett ord såsom messiasrikets medborgare. SKB har i likhet med GÖ och AV behållit den bibliska termen; NEB har här brutit med traditionen och valt ord som bättre skulle uttrycka vad saken gäller: *God's people*, *the members of the congregation*, *God's dedicated people*, *fellow-Christians*, *his* (Guds) *own*.

De kristna betecknas i N. T. ofta såsom de där äro »i Kristus», »i Herren» och liknande. Därmed säges att det att vara en kristen är att stå i personlig gemenskap med den uppståndne och levande Kristus. SKB ansluter sig nära till den grekiska grundtextens uttryckssätt. NEB behåller i vissa fall den karakteristiska formeln, men utbyter den i de flesta fall mot uttryck som står i bättre överensstämmelse med modernt språkbruk. Vi möter här en rik variation alltefter vad sammanhanget kräver: *Christian* (Rom. 16: 7; 1 Kor. 4: 10; 2 Kor. 12: 2; 1 Tess. 4: 16); *in Christ's service* (Rom. 16: 10); *belong to Christ* (2 Kor. 1: 21; 1 Petr. 5: 14); *united to (with) Christ* (Rom. 8: 1; 2 Kor. 5: 17); *our common life in Christ* (Fil. 2: 1); *our union with Christ* (Filem. 6); *in union with Christ* (Rom. 6: 11, 23; Gal. 3: 26); *incorporate in Christ* (Ef. 1: 1; Fil. 1: 1; Kol. 1: 2); *member of Christ's body* (Kol. 1: 28); *in the fellowship of Christ* (Rom. 15: 17; 16: 2; Gal. 2: 4); *follower of the Lord* (Rom. 16: 13); *under the Lord* (Fil. 2: 24); *in the faith of Christ* (Upp. 14: 13); *in the name of the Lord* (2 Tess. 3: 12); *your life in Christ* (Fil. 2: 5).

Blod, αἷμα, har på åtskilliga ställen ersatts med modernare uttryck. I Matt. 16: 17 (Jesu ord till Petrus) är »kött och blod» ersatt med *mortal man*, i Ef 6: 12 med *human foes*. I Matt. 23: 30 står i stället för »blod» *murder*. »Kristi blod» i Rom. 3: 25 och 5: 9 är utbytt mot *sacrificial death*.

För att belysa NEB:s sätt att översätta den nytestamentliga texten må ytterligare några detaljer anföras.

Ἐκκλησία. SKB har i anslutning till svensk (och luthersk) biblisk tradition alltid »församling»; AV har alltid *church* likasom, om jag ser rätt, även RSV. NEB varierar. Det förefaller som om principen skulle vara att *church* brukas, när tanken går till de kristnas samfund såsom helhet; *congregation* däremot, när en lokalförsamling är avsedd. *Church* står sålunda, som man kan vänta, i Jesu ord till Petrus i Matt. 16: 18 och i Efesierbrevet; därjämte på en del andra ställen där det icke är fråga om en enskild församling. Man frågar sig emellertid varför församlingarna i Jerusalem och Cesarea kallas *church* liksom också lokalförsamlingarna i Efesus, Smyrna, Pergamus etc. i Uppenbarelsebokens sändebrev. Församlingen i betydelsen av församlingssammanskomst kallas i 1 Kor. 14: 28 och 34 *meeting*. I 1 Kor. 6: 4; 12: 28; 14: 4 säges, med någon skiftning i betydelsen, *community*.

Ἐπίσκοπος. När ordet syftar på ett speciellt församlingsämbete såsom i Fil. 1: 1; 1 Tim. 3: 2; Tit. 1: 7 skrives *bishop*. GÖ har biskop (= Luther), SKB församlingsföreståndare.

τέλειος, fullkomlig. NEB varierar starkt alltefter sammanhanget. Matt. 5: 48: *you must therefore be all goodness, just as your heavenly Father is all good*; 19: 21: *go the whole way*; 1 Kor. 2: 6; Kol. 4: 12 *ripe*; 1 Kor. 14: 20 *grown-up*; Ef. 4: 13; Fil. 3: 15; Kol. 1: 28 *mature*; Hebr. 5: 14 *grown men*; Jak. 3: 2 *perfect character*.

Παράκλητος Joh. 14: 16 etc.: Luther Tröster, GÖ hugsvalaren, AV Comforter, RSV Counselor, NEB *Advocate*. 1 Joh. 2: 1: Luther Fürsprecher, GÖ försvarare, AV och RSV *advocate*, NEB: *one to plead our cause*.

Jag antecknar härnedan en rad ställen som jag vid genomläsningen av den engelska översättningen har funnit särskilt anmärkningsvärda och ibland överraskande. Jag citerar först SKB.

Matt. 5: 3, saliga äro de som äro fattiga i anden: *how blest are those who know that they are poor*.

Matt. 6: 13, fräls oss ifrån ondo: *save us from the evil one*.

Matt. 9: 35, evangelium om riket: *the good news of the Kingdom* (jfr Luk. 4: 43; 8: 1; Apg. 5: 42 etc.).

Matt 16: 19, allt vad du binder på jorden, det skall vara bundet i himmelen; och allt vad du löser på jorden, det skall vara löst i himmelen: *what you forbid on earth shall be forbidden in heaven, and what you allow on earth shall be allowed in heaven*.

Matt. 16: 25, den som vill bevara sitt liv, han skall mista det; men den som mister sitt liv, för min skull, han skall finna det: *whoever cares for his own*

safety is lost; but if a man will let himself be lost for my sake, he will find his true self.

Matt. 17: 4, här är oss gott att vara: *how good it is that we are here!*

Luk. 17: 10, vi äro blott ringa tjänare: *we are servants and deserve no credit.*

Joh. 3: 21, den som gör sanningen, han kommer till ljuset: *the honest man comes to the light.*

Joh. 16: 2, förrätta offertjänst åt Gud: *performing a religious duty.*

Joh. 17: 14, icke av världen: *strangers in the world* (andra vändningar 8: 23 och 18: 36).

Apg. 9: 2, »den vägen»: *the new way*; 22: 4: *this movement*; 19: 23; 24: 22: *the Christian movement.*

Rom. 2: 4, bättring (μετάνοια): *a change of heart*; så ock 2 Kor. 7: 9; 2 Tim. 2: 25. Annars som regel *repentance.*

Rom. 6: 6, syndakroppen: *the sinful self.*

Rom. 8: 15, en barnskapets ande: *a Spirit that makes us sons.*

Rom. 14: 23, allt som icke sker av tro, det är synd: *anything which does not arise from conviction is sin.*

Gal. 4: 3, världens »makter» (στοιχεῖα τοῦ κόσμου): *the elemental spirits of the universe* (jfr 4: 9; Kol. 2: 8, 20). Alternativ i fotnoterna.

Ef. 5: 16, tagen väl i akt vart lägligt tillfälle (GÖ skicker eder efter tiden; normaluppl. 1883 köpande tiden): *use the present opportunity to the full.* Så ock Kol. 4: 5.

Fil. 2: 6, icke räknade jämlikheten med Gud såsom ett byte (ἀρπαγμός): *did not think to snatch at equality with God.*

Fil. 4: 4, glädjen eder i Herren alltid: *Farewell: I wish you all joy in the Lord.*

2 Tess. 3: 15, förmanen honom såsom en broder: *give him friendly advice, as one of the family.*

1 Tim. 3: 2, en enda kvinnas man: *faithful to his one wife* (jfr Tit. 1: 16). Alternativ i fotnoterna.

1 Tim. 4: 7, öva dig själv i gudsfruktan (εὐσεβεία): *keep yourself in training for the practice of religion* (εὐσεβεία i Pastorallbrevet: *religion* eller *piety*).

Hebr. 9: 19. SKB har här »isop» (grek. ὕσσωπος), NEB *marjoram* (mejram). NEB utgår alltså från att det grekiska växtnamnet (motsvarande hebreiskans 'ēzōb) icke betecknar »isop», den mjuka blåblommiga, starkt aromatiska ört som vi ofta finner i våra trädgårdar, utan en art av släktet *Origanum*, som bevisligen har använts vid blodriter. Den har långa vedartade stjälkar och passar sålunda rätt väl i vad som berättas i Joh. 19: 29 (SKB »isopsstängel»). Här har emellertid NEB valt en annan läsart, ὕσσός, och skriver i texten *javelin*, kastspjut.

Hebr. 11: 1, tron är en fast tillförsikt om det som man hoppas: *faith gives substance to our hopes.*

1 Joh. 3: 20, om vårt hjärta fördömer oss: *if our conscience condemns us.*

1 Joh. 4: 4, I ären av Gud: *you are of God's family.*

Man observerar i NEB en utpräglad strävan efter tydlighet. Principen är: det gäller icke att i allo göra Bibelns innehåll begripligt, men det gäller att skapa språkliga uttryck som är begripliga för varje »reasonably intelligent person». Detta syfte vinnes med olika metoder. Här och där insättes emot grundtexten ett nytt ord, som skall förtydliga ett dunklare. Matt. 1: 21 *you shall give him the name Jesus (Saviour)*. 16: 18 *you are Peter, the Rock* (jfr Joh. 1: 42). 1 Tim. 3: 2 *our leader, or bishop*. Hebr. 9: 15 *he is the mediator of a new covenant, or testament*. Jak. 1: 13 *no one under trial or temptation*. Upp. 9: 11 *in Greek Apollyon, or the Destroyer*.

Långa satsperioder upplöses i ett större eller mindre antal huvudsatser med punkt, kolon eller semikolon emellan. Så sker t. ex. Rom. 1: 1–7, där grek. har två huvudsatser, SKB likaledes två, NEB åtta. På liknande sätt upplöses mammutperioden i Ef. 1: 3–14 i elva huvudsatser (SKB har sju).

Bisatser göres ofta till huvudsatser, såsom också participier och konstruktioner med genitivus absolutus. Exempel: Matt 2: 2, 19, 23; 4: 2; 5: 3 ff; 24: 1; Luk. 1: 1; 1 Tess. 4: 1.

En ofta och gärna brukad metod att förtydliga är omskrivningen eller parafrasen. Några exempel:

Matt. 7: 23, jag har aldrig känt eder; gån bort ifrån mig, I ogärningsmän: *I never knew you: out of my sight, you and your wicked ways!*

Joh. 1: 1, i begynnelsen var Ordet, och Ordet var hos Gud, och Ordet var Gud: *when all things began, the Word already was. The Word dwelt with God, and what God was, the Word was.*

Joh. 8: 31, om I förbliven i mitt ord, så ären I i sanning mina lärjungar: *if you dwell within the revelation I have brought, you are indeed my disciples.*

Joh. 16: 33, men varen vid gott mod, jag har övervunnit världen: *but courage! The victory is mine; I have conquered the world.*

Rom. 6: 23, den lön som synden giver är döden, men den gåva som Gud av nåd giver är evigt liv, i Kristus Jesus, vår Herre: *for sin pays a wage, and the wage is death, but God gives freely, and his gift is eternal life, in union with Christ Jesus our Lord.*

Rom. 11: 36, av honom och genom honom och till honom är ju allting: *Source, Guide, and Goal of all that is.*

Gal. 1: 10, är det då människor som jag nu söker vinna för mig, eller är det

Gud?: *does my language now sound as if I were canvassing for men's support? Whose support do I want but God's alone?*

Andra exempel: Matt. 6: 1, 32; 8: 26; Luk. 7: 47; 15: 17; Joh. 4: 1; 6: 60; Apg. 1: 1; Rom. 12: 1; 13: 14; 2 Kor. 5: 21.

Å andra sidan skönjes en tendens att dra samman, förenkla och gå ur vägen för upprepningar av enstaka ord och uttryck, som vissa textpartier i N. T. är så rika på. Ofta ersättes t. ex. ett upprepat substantiv med ett motsvarande pronomen. På det sättet undviks mången gång stilistisk tyngd; framställningen kommer att flyta lättare och ledigare. Talrika exempel kunde anföras. Ett enda kan räcka. Jag väljer Jesu ord till Pilatus i Joh. 18: 36 f.: *My kingdom does not belong to this world. If it did, my followers would be fighting to save me from arrest by the Jews. My kingly authority comes from elsewhere . . . "King" is your word. My task is to bear witness to the truth. For this was I born; for this I came into the world, and all who are not deaf to truth listen to my voice.*

De i bokhandeln nu synliga upplagorna av NEB saknar hänvisningar till parallellställen, sådana som SKB överflödar på, ibland vid slutet av varje kapitel, ibland nedtill på sidorna, ibland t. o. m. instuckna mellan verserna, beroende på boktryckarens smak. Däremot har den större av de än så länge tillgängliga upplagorna av NEB talrika fotnoter med alternativ till den givna texten. Dessa alternativ är av två slag. Dels hänför de sig till varianter i den grekiska texttraditionen, dels anger de andra möjligheter till översättning av enskilda ställen än den som bjödes i den ovanför presenterade texten. Vid »Fader vår» anföres till bönen »vårt dagliga bröd giv oss i dag» alternativet *our bread for the morrow*, detta med hänsyn till den faktiska svårtydbarheten av det grekiska ordet *ἐπιούσιος*. Matt. 3: 17: *this is my Son, my Beloved*; i noten: *this is my only Son*. Matt. 11: 12: *the kingdom of Heaven has been subjected to violence and violent men are seizing it*; noten innehåller den översättning av stället för vilken en gång SKB:s män beslöt sig. I Luk. 17: 21 finner vi i texten: *the kingdom of God is among you*, i noten: *the kingdom of God is within you* (i SKB tvärtom); dessutom upptas ytterligare två andra alternativ. Joh. 14: 30 har i texten *the Prince of this world . . . has no rights over me*. I noten finner vi alternativet: *has nothing in common with me* (SKB: i mig finnes intet som hör honom till). I Fil. 2: 6 står *he did not think to snatch at equality with God* i texten; i noten däremot: *he did not prize his equality with God*. Till texten i 1 Tim. 3: 2 bjödes i noten två alternativ; vid Hebr. 11: 1 står som alternativ till *substance* i noten *assurance* (*ὀπίστασις*).

Stycket om äktenskapsbryterskan, som i SKB står efter Joh. 7: 52, står i NEB

vid slutet av Johannesevangeliet under rubriken *An incident in the Temple*. Dess olika placering i handskrifterna omtalas utförligt i en not.

Dylika anmärkningar finner man även i de bättre upplagorna av SKB, insatta i noter och i »Ordförklaringar», men i NEB förekommer de i långt rikligare mängd.

Några reflexioner inställer sig omedelbart inför denna översikt. Man lägger först märke till en strävan att åstadkomma tydlighet. Översättarna har varit angelägna att så vitt möjligt avlägsna de hinder som står skiljande mellan det bibliska budskapet och en vanlig nutidsmänniska. Detta gäller först själva språkformen, men det gäller också begreppen. Översättarna har försökt bilda sig en uppfattning av vad de nytestamentliga författarna har menat, och de har sedan försökt att transponera deras tankar och föreställningar till moderna kategorier. Olägenheten med en sådan modernisering som här genomförts är naturligtvis den att den bibliska terminologiens och det bibliska språkets vördnadsvärda och rikt förgrenade tradition brytes sönder. Engelsmännen har tagit denna risk, och det blir deras ensak. En ny bibelöversättning hos oss skulle nog gå något varsammare fram, ehuru vår frihet i förhållande till GÖ och över huvud en äldre språktradition tack vare den snabba utvecklingen nu är långt större än den 1917 års män vågade drömma om.

Vid översättningen från ett gammalt språk till ett modernt lurar alltid faran att översättaren lägger in i texten något annat än där står. Utan en viss exeges är naturligtvis en översättning över huvud otänkbar. Risken att ibland feltolka måste man ta, om man alls vill gripa sig an med ett översättningsarbete. Den risk som i detta fall råder motverkas emellertid genom grundliga överväganden av de kompetentaste teologiska och filologiska experter och — icke minst — genom samvetsgrant angivande av olika översättningsmöjligheter vid enskilda ställen, såsom rikligen skett i NEB. Det förefaller som om detta i allmänhet skulle vara en lyckligare utväg än att låta ett svårtytt ord eller uttryck stå kvar i all sin dunkelhet. Undantag från denna regel ges naturligtvis.

Att översätta från det bibliska originalet till ett modernt västerländskt språk blir också därför en ytterst vanskelig uppgift, att just de särskilt betydelsefulla religiösa orden har ett så rikt innehåll, innesluter så många skiftande nyanser, att det mången gång är omöjligt att finna exakta motsvarigheter i det moderna språket. Och när det gäller den nytestamentliga grekiskan, tillkommer ytterligare att många till synes klart grekiska ord oscillerar mellan en rent grekisk betydelse och en semitisk-gammaltestamentlig. Jag behöver blott ta ett enda exempel: ordet $\delta\iota\kappa\alpha\iota\omicron\sigma\acute{\upsilon}\nu\eta$ resp. $\delta\iota\kappa\alpha\iota\omicron\sigma\acute{\upsilon}\nu\eta\ \theta\epsilon\omicron\upsilon$, som vållat icke bara 1917 års män, utan uppenbarligen också NEB:s översättare avsevärda svårigheter. Även i detta fall kan översättningsalternativ göra nytta. Och säkert är att ingen skall kunna

lyckas med översättningen av en text ur N. T., som icke är förtrogen med både grekiskan och hebreiskan och dessutom levat sig in i de olika former av forntida andeliv, som influerat på evangeliet och urkristendomen. Även systematikern bör få ett ord med i laget under förutsättning att han icke konfessionellt eller subjektivt är för hårt fången i sina tankar och termer.

De exempel jag ovan givit på omskrivningar och omständliga parafraaser verkar säkert en smula chockerande på mången som menar att den parafraaserande stilen, som det heter, i vår översättning av 1917 är en av dess huvudbrister. Bakom den engelska översättningen ligger, såsom det uttryckligen erkänts, den principen att det snarare gällt att översätta satserna än att översätta orden. De som verkställt NEB menar själva att de återgivit originalet noggrant (märk väl icke ordagrant!), dock utan pedanteri. Man måste å andra sidan räkna de engelska översättarna till godo att de på många ställen gjort texten kortare och pregnantare, än den är i originalet, samt att de med friskt mod sett bort från en mängd partiklar, konjunktioner och andra småord, som den nytestamentliga grekiskan vimlar av, men som skulle kännas som en odräglig stilistisk belastning i svenskan eller engelskan. Den nytestamentliga grekiskan har sin stil, de olika böckerna i N. T. sina olika stilarter, de moderna språken sina stilistiska krav — allt detta måste beaktas och få sin återspegling i en översättning, om den vill vara en god översättning.

Däremot är det ett tivelaktigt påstående att vi skall försöka återge originalet så som vi tror att den ursprunglige författaren skulle ha skrivit, om han skrivit på vårt språk. Detta låter bra, men är i varje fall inte tillämpligt på översättningar av texter som härrör från andra tider och andra kulturer. Vi vill inte gå miste om just den »andra» tidens, just den »andra» kulturens färg och doft, förnimbar t. ex. i symbol- och bildspråk, tidsbestämda föreställningar eller *allehanda* beteckningar för »antikviteter» av olika slag. Föga genomtänkt är också det ofta hörda påståendet att en översättning skall hos läsaren framkalla samma intryck som originalet framkallade hos sin tids människor. Vilka medel skulle väl en bibelöversättare använda för att försätta oss, nutida bibelläsare, i en sådan skräckstämning som t. ex. de fruktansvärda domsprofetiorna i G. T. eller i Johannesapokalypsen framkallade i sin tid?

SKB:s översättare var noga med att konsekvent återge ett visst ord i grekiskan med ett och samma ord i svenskan, då intet särskilt skäl förelåg att variera. NEB:s män tycks ha haft en motsatt princip. Vi såg härovan flera exempel på att man föredrar omväxling med utnyttjande av engelska språkets rika möjligheter. Dock kan man fråga sig om något är vunnet med att ömsevis skriva *congregation* och *church* (även när det är fråga om en lokalförsamling). Eller

varför översätta $\theta\acute{\omega}\rho\alpha\zeta$, pansar, med *coat of mail* i Ef. 6: 14 men med *breast-plate* i parallellstället 1 Tess. 5: 8?

Genom omväxling vinnes livlighet. Andra sätt att göra framställningen livfull har varit att gå raskt fram i korta huvudsatser eller t. ex. att vid direkta anföranden sticka in ett parentetiskt »sade han», »sade mannen» i själva anförandet.

AV är berömd för rytmen i språket. Man kan vid högläsning lätt avlyssna texten både anapester och daktyler. NEB har offrat mycket av AV:s rytmiska sving till förmån för naturligheten i ord- och satsföljden och framför allt för tydligheten i diktionen. Idealet är ju att både det ena och det andra i möjligaste mån får komma till sin rätt. En bibelöversättning skall ju ej blott läsas innantill, utan också reciteras i liturgiskt sammanhang.

AV utgick från *textus receptus*; RV var influerad av Westcott-Hort's text. Det har anmärkts att vi icke har blivit upplysta om vilken text NEB:s översättare använt. Svaret är: de har förfarit eklektiskt. Läsarter i handskrifter, forntida översättningar och bibelcitat hos kyrkofäderna har vägts mot varandra, och man har bestämt sig för den som av inre grunder ansetts bäst. Vid tolkningen har man naturligtvis dragit lärdom av nyare filologiska forskningar, även av det senaste halvseklets intensiva papyrusforskning, som i vissa fall möjliggjort ett finare nyanserat återgivande av de grekiska orden.

Det är mycket tilltalande att texten är tryckt i sammanhängande stycken efter innehållet, icke i fristående verser, som ofta sker i våra biblar. Kapitel- och verssiffror är diskret placerade i marginalen. De här och där insatta överskrifterna gäller större partier, icke de enskilda kapitlen, vilket kanske är mindre praktiskt för den som vill snabbt orientera sig i de bibliska böckernas innehåll.

Varje översättning blir och måste bli en kompromiss, en kompromiss mellan originalets krav och den nya formens fordringar. Här ges inga regler. NEB har i hög grad gått de senare till mötes, medan SKB är hårdare bunden vid grundtexten och det traditionella bibelspråket. Det är svårt att säga hur en eventuell ny svensk bibelöversättning i detta fall kommer att gestalta sig. Vårt språks speciella egenskaper och den starkt varierande smaken i språkfrågor i allmänhet och i fråga om bibelspråket i synnerhet kommer väl, som ovan antydde, att leda till något slags medelväg mellan NEB och SKB. Vad vi här i Sverige närmast behöver är en lugn och allsidig debatt mellan företrädare för olika ståndpunkter.

Vad man under alla förhållanden har rätt att vänta av en svensk bibelöversättning är vetenskaplig korrekthet, så långt som det står i mänsklig förmåga att åstadkomma en sådan, och vidare en yttre språkdräkt som är ägnad att låta Bibelns budskap »gå fram» till människor i så vida kretsar som möjligt.

Här bör också diktaren få komma till tals. Därtill måste läggas respekt för svensk bibel- och litteraturtradition, i den mån den låter sig förenas med de strängt vetenskapliga kraven, samt en känslig hänsyn till de olika stilarter som faktiskt finns i de många skilda bibliska skrifterna. Språkrytmen är ett liturgiskt krav som icke får förbises. Vi måste här pröva oss fram. Försök från olika håll att skapa nyöversättningar till Bibeln eller olika delar av Bibeln bör livligt uppmuntras. Så kan vi få en fastare basis för diskussionen och möjligen också klarare riktlinjer för en framtida *officiell* svensk bibel, när en gång tiden är mogen för en sådan. Efter allt att döma kommer det att dröja ganska länge, innan den stunden är inne. Om någon direkt fara i dröjsmål kan man här knappast tala.

HAMPUS LYTTKENS

Nyplatoniskt och kristet i Thomas' av Aquino teologi.

Karakteristiskt för Thomas av Aquino är, att han koordinerar filosofiska och kristna tankar. Likaså märker man vad man skulle kunna kalla en samsyn av mänskligt och gudomligt. Centrala kristna ting, såsom lagen, nåden, tron och kärleken erhålla en dubbel motivering. Därför att Thomas strävar att framvisa, att de trossanningar som ligga över förnuftet ändock ej äro förnuftsvidriga, kommer han att gång på gång ställa frågan varför. Varför behövs tro, nåd, o. s. v., och därvid kommer svaret att erhållas via någon allmänt gällande filosofisk regel för verkligheten överhuvud, eller också sker det genom en analys av människans natur och beskaffenhet. Detsamma gäller på skapelsens område. Å ena sidan tages det kristna trosinnehållet som något givet. Detta hör samman med Thomas' principiella syn, att teologien antar sina satsar som redan bevisade i en högre vetenskap, nämligen i Guds vetande. Å den andra söker Thomas en motivering för Guds handlande i skapelse och frälsning, liksom för skapelsens och människans struktur. I denna senare betraktelse är han beroende av aristotelisk och nyplatonisk filosofi.

Vi skola här stanna inför blott den ena av dessa komponenter, nämligen den nyplatoniska filosofien och den roll som den spelar i Thomas' teologi.

NÅGRA NYPLATONSKA GRUNDSATSER

Vi skola börja med att redogöra för några nyplatoniska grundsatser, gällande förhållandet mellan orsak och verkan, som vi sedan skola återfinna hos Thomas av Aquino. Den första satsen hävdar, att varje orsak står över den verkan som den frambringar. Det beror på att orsaken är aktiv och därför fullkomligare. Men bakom ligger tanken, att universum utgör en hierarki, där det högre frambringar det lägre. Den andra grundsatsen innebär, att orsaken gör verkan lik sig. Detta sammanhänger med ett transitivt orsaksbegrepp. Orsakens frambringande av en verkan, antingen denna verkan består i en ny existens eller en ny egenskap, tänkes såsom ett överförande av egenskaper från orsaken till verkan. Det skapas en kontinuitet mellan dem. Satsen hör samman med nyplatoniska emanationstankar. Hos Thomas möter vi den i en ständigt upprepad formu-

lering: agens agit sibi simile. Den tredje grundsatsen följer av de två första. Om orsakandet innebär, att egenskaper överförs från orsaken till verkan, och om orsaken står högre, kommer den att fullkomligare äga den nu gemensamma egenskapen.

De här anförda tankegångarna äro endast möjliga i en nyplatonisk metafysik. Denna sysslar blott med Gud, intelligenserna och själen, men lämnar materien å sido. Mellan materien och det andliga finns ju en klyfta. Detta leder till svårigheter på kristet håll, där materien tas med som skapad: likheten kan ej utsträckas till denna. Appliceras nu det nyplatoniska betraktelsesättet på universums högsta orsak, innebär det, att allt kommer att preexistera i denna. Det innebär också, att man under vissa förutsättningar kan överföra en egenskap från verkan till orsaken, d. v. s. det vi vet om orsakens verkan kan appliceras på orsaken. Förhållandet orsak—verkan får m. a. o. en kunskapsteoretisk konsekvens. Om man alltså vet, att något utgör en verkan, och man vidare förmår eliminera den ofullkomlighet som vidlåder egenskapen, när den finns i verkan, kan man draga slutsatsen att egenskapen i fråga finns i orsaken. Lyckas man alltså uttrycka egenskapen, befriad från dess sekundära begränsning, kan man utsäga den om orsaken. Orsak och verkan komma på detta sätt varken att vara helt identiska eller helt skilda. Verkan kommer att i relation till sin orsak stå i ett förhållande, som både karakteriseras av likhet och olikhet. Det är för att beskriva verkans på en gång beroende av och likhet med orsaken, som nyplatonikerna använda analogibegreppet (i en av dess många betydelser).

Vi ha hittills endast berört förhållandena vid det nyplatoniska kosmos och dess utgående ur en högsta princip. Men detta utgående följes som bekant av en s. k. epistrofé, d. v. s. allting strävar att återvända till första orsaken. I samband med detta återvändande möta vi en fjärde princip, som fått stort inflytande på Thomas' teologi. Liksom utgåendet präglades av likhet, präglas också återvändandet därav, ja återvändandet sker genom att verkan söker bli alltmera lik sin orsak. Vi möta här en ny aspekt på förhållandet orsak—verkan, nämligen det förhållande som råder till en final orsak. Utgångspunkten blir samtidigt mål för återvändandet. Det måste nu råda likhet mellan ett ting och det mål vartill det är bestämt. I fråga om återvändande genom likhet kan man konstatera följande:

1) Förutsättningen för återvändandet är en redan existerande likhet med målet. Endast det kan sträva efter ett mål, som redan äger en viss affinitet därmed. 2) Men då denna likhet med målet är bristfällig, behöver den fullkomnas, utfyllas. Likheten är m. a. o. både förutsättning för och orsak till en strävan att återvända. Strävandet är något som hör till och framgår ur själva verkans *natur*

som sådan. Denna natur finns där från begynnelsen. Detta är något mycket viktigt att komma ihåg. Man kan uttrycka detta så: Allt strävar, på grund av den omtalade bristen på full likhet med sin orsak, efter eudaimonia. Denna består i varje tings egen fullkomning, och denna fullkomning uppnås genom förening med orsaken. Förutsättningen för föreningen är likhet. Om man i stället för begreppen orsak—verkan använder begreppen urbild—avbild, innebär det att bilden söker bli lik sin urbild.

Det är återvändandet som åt verkan resp. bilden förlänar fullkomning, *des bene esse*. Likhet med gudarna blir därvid detsamma som godhet, olikhet blir detsamma som ondska. — Kärntanken i det hela är en i naturens bristande likhet med det gudomliga grundad strävan, som endast kan mätas genom kontakt med något högre.

Vi ha alltså här fyra viktiga nyplatoniska regler för förhållandet mellan orsak och verkan: en orsak står högre än sin verkan, gör den lik sig, äger dess egenskaper i en högre potens och gör verkan lik det åsyftade målet. Därjämte skola vi uppmärksamma ännu en princip, som närmast berör och betonar universums enhetlighet. I den nyplatoniska, kosmiska hierarkien kommer samma form eller egenskap att återkomma på olika plan i hierarkien, men den antar varje gång olika karaktär beroende på det plan, varpå den vistas. Också här råder en förening av identitet och olikhet. Den uttryckes med regeln: allt är i allt men hos vart och ett på dess eget sätt. Thomas mötte satsen i latinsk form i *Liber de causis*: *unumquodque est in aliquo per modum eius in quo est*. Vi skola här särskilt lägga märke till att den universella egenskapens förverkligande i olika arter och individer betecknas med ordet *modus*. Varje individuellt ting har sitt eget *modus*. Vi få alltså hela tiden en och samma realitet, men samtidigt olika förverkliganden, olika *modi*. Varje individ eller art tänkes därvid s. a. s. omforma, transformera den mottagna egenskapen i överensstämmelse med sin speciella natur och rang i hierarkien. När det gäller likheten mellan orsak och verkan innebär regeln, att egenskapen kommer att äga högre intensitet i orsaken, ty orsaken har högre rang än verkan. Egenskapen finns på båda håll, förverkligad enligt deras olika *modi*. Redan nyplatonikerna tillämpade detta på gudarnas egenskaper och attribut. Gudarna komma att äga attributen på ett annat sätt än de ting som de framkalla, nämligen fullkomligare, enhetligare o. s. v., allt i enlighet med sin gudomliga natur. Regeln, att en egenskap är i ett subjekt i enlighet med dess natur, kom nu hos nyplatonikerna att ses s. a. s. från två håll. Dels från subjektets sida, som ett omformande av mottagna egenskaper. Dels från givarens, gudens sida, som ett givande i proportion till subjektets rang och värde. Resultatet blir detsamma som i förra fallet, men omformningen tänkes vara något av Gud bestämt. Den gudomliga försynen tänkes

på detta sätt ge olika till var och en i proportion till hans värde och rang.

Dessa nyplatonska tankar mötte Thomas bl. a. i de pseudodionysianska skrifterna.

NYPLATONSKT OCH KRISTET I SKAPELSERELATIONEN

Vi skola nu pröva, vilken roll dessa tankar spela i Thomas' teologi, och i vad mån han godkänner dem som uttryck för kristen uppfattning. Vi skola därvid först i korthet behandla relationen Gud—skapelse, och därefter frågan om människans i hennes förhållande till synd, nåd och frälsning.

Relationen mellan Gud och skapelsen präglas av den nyplatonska tanken på likheten mellan orsak och verkan. Skapelsen är lik Gud. Det innebär för det första, att Gud skapat något som är likt honom själv. I denna skapelsens likhet med Gud finns det dock olika grader. Universum utgör en hierarki, där olika plan bestämmas av graden av likhet med Gud. Lägst står likheten i fråga om esse, varandet. Därefter kommer likheten beträffande liv. Högst står likheten i fråga om förstånd (Ia 93. 2). Tingens former kunna vidare sägas bilda en talserie av ständigt stigande likhet med Gud. För det andra betyder likheten, att allt i skapelsen preexisterar hos Gud. Det preexisterar dels i form av mönsterbilder i Guds intellekt, dels i själva Guds natur. Likheten mellan orsak och verkan innebär, att tingen ej endast äro frambringade av Gud, utan att de också motsvaras av något i själva Guds natur. Det finns ett naturligt samband mellan fullkomligheterna i tingen och Guds väsen. Det är detta som räddar Thomas från agnosticism. När vi om Gud utsäga en egenskap hämtad från skapelsen, veta vi, att den ej endast är något som verkats av Gud, ej endast är ett resultat av gudomlig aktivitet, utan utsäger något om Gud själv, därför att den på något sätt återgår på Guds eget väsen. Säger jag, att Gud är vis, vet jag att hos honom verkligen finns något som svarar mot detta ord.

Beträffande egenskaper, som äro gemensamma för Gud och skapelsen, gäller, att deras existens på ömse håll präglas av regeln, att allt finns i allt efter subjektets s. k. modus. Vi erhålla egenskaper, vilka äro gemensamma för Gud och skapelsen, men som i Gud och i skapelsen ha olika existenssätt, olika modi. Allt existerar i Gud enligt hans gudomliga sätt (modus), allt finns i skapelsen enligt dess existenssätt. Skapelsen säges prägla de egenskaper som den mottager av Gud enligt sitt modus. Detta modus innebär bl. a. förminskad fullkomlighet, och en uppklyvning i mångfald av det som hos Gud är enhetligt. Thomas tänker sig, att det finns något som är gemensamt för Gud och skapelsen, nämligen själva egenskapen, och något som är radikalt olika dem emellan, nämligen i existenssättet, modus. Detta är en tankegång, som präglats av nyplatonska föreställningar.

Den här anförda tankegången får viktiga konsekvenser för kunskapen om Gud. Villkoret, för att man skall kunna överföra en egenskap från skapelsen till Gud, är att man kan skilja själva egenskapen från dess av skapelsen karakteriserade existensvillkor, dess *modus*. Enligt Thomas är detta möjligt beträffande egenskaper sådana som förnuft, vilja, varande etc. Det är den nyplatoniska ontologien med dess tanke att en och samma egenskap återkommer (fast realiserad på olika sätt) på olika plan i universum, som ligger bakom Thomas' svår-förklarliga men viktiga distinktion mellan *res significata* och *modus significandi*. Thomas anser, att när något predicas om Gud, bortser man från skapelsens *modus*, och utsäger endast saken om Gud. Däremot känna vi ej existenssättet hos Gud. Vi veta endast, att »saken» existerar hos Gud i enlighet med Guds *modus*. Hur denna distinktion uppkommit, kunna vi förstå genom att tänka på den nyplatoniska metafysiken. Huruvida det är möjligt att logiskt genomföra den är däremot högst tvivelaktigt. Den förutsätter nämligen, att man i ett begrepps betydelseinnehåll skulle kunna skilja mellan två sfärer, ett innehåll som utgör en oföränderlig kärna, och ett innehåll som förändras, när begreppet predicas om olika subjekt. Jag kan ej inse, hur en dylik tankegång är praktiskt genomförbar.

Det bör vidare framhållas, att den mycket omtalade och av nythomister särskilt omhuldade proportionella analogien mellan Gud och skapelsen grundar sig på den nyplatoniska tanken, att en och samma egenskap kan variera på olika plan. När det säges, att Gud förhåller sig till sina egenskaper, såsom skapelsen förhåller sig till sina, är tanken den, att en och samma egenskap kan finnas på ömse håll, men realiserad på olika sätt. Den förverkligas proportionellt, d. v. s. i proportion till gudomlig resp. skapad natur, i överensstämmelse med deras olika *modi*.

Var sätter nu det kristna in? På vilket sätt gör sig Thomas' kristna tro gällande? För det första måste framhållas, att Thomas ej övertar det nyplatoniska systemet ogravrat. Tvärtom möter han de nyplatoniska tankarna inbäddade i och omformade i en kristen tradition. Därtill kommer emellertid ett direkt nyplatoniskt inflytande från bl. a. *Liber de causis*. Slutligen är att märka en förstärkt nyplatonisk påverkan från de pseudodionysiska skrifterna. Dessa åtnjöt hög auktoritet, då de ansågos vara författade av en lärjunge till Paulus. Dessa skrifter äro i högre grad än den tidiga medeltidens kristna tradition färgade av nyplatonisk åskådning. Thomas söker nu ge plats för centrala kristna tankar genom att omtolka den nyplatoniska ontologien. I det naturgivnas ställe sätter han tanken på den allt bestämmande och reglerande Gudsviljan. Den nyplatoniska ontologien underordnas Gud, tänkes vara såsom bestämd av Honom. Skapelsens likhet med Gud säges bero på en gudomlig avsikt. Gud har velat

göra allt så likt sig som möjligt. Det är också Gud som har bestämt de olika graderna i hierarkien, och som givit varje ting dess plats och värde. De nyplatoniska maximerna accepteras såsom något av Gud bestämt och befallt. Orsaken därtill är, att Thomas fattar dessa principer som givna i skapelsen. Därmed äro de av Gud skapade och befallda.

Ännu en viktig korrektion av nyplatonisk ontologi skola vi nämna. Thomas upprätthåller, mot nyplatonisk emanationslära, tanken på den gudomliga transcendenten. Medan själen, enligt nyplatonismen, direkt kunde stiga upp mot Gud, betonar Thomas distansen mellan Gud och människa. När det gäller människans möjlighet att förverkliga sin eviga bestämmelse, framträder distansen och likaså i fråga om Gudskunskapen. Även om Thomas i förhållandet mellan Gud och skapelsen inför en från Aristoteles hämtad metafysisk motsats, är det ingen tvekan om att han därmed vill ge uttryck åt den gudomliga transcendenten och friheten i förhållande till skapelsen. Distansen mellan Gud och skapelse utgör ett skydd mot att det gudomliga dras ned inom skapelsens sfär och mot att sambandet mellan Gud och skapelse görs alltför intimt.

Den här omnämnda distansen kommer för det första att sätta sin prägel på Gudskunskapen. Thomas betonar vid flera tillfällen, hur svårt det är för människan att på naturlig väg komma till någon kunskap om Gud. Den gudomliga transcendenten framträder även däri, att man starkt betonar avståndet mellan de bestämningar, som människan tillägger Gud, och den gudomliga verkligheten sådan den är i sig. I den nyplatoniska ontologien varierar en egenskaps s. k. existenssätt, dess modus, med de olika hierarkiplanen, medan själva »saken», egenskapen som sådan, tänkes förbli oförändrad. Thomas framhåller däremot, att även själva den betecknade saken, res significata, hos Gud motsvaras av något fullkomligt, som går utöver predikatets innebörd. Den mänskliga kunskapen om Gud blir på grund av detta avstånd än mer inadekvat och osäker.

MÄNNISKAN OCH FRÄLSNINGEN

Gå vi vidare till frågan om hur nyplatoniskt och kristet präglad Thomas' syn på frälsningen, skola vi finna, att Thomas å ena sidan accepterar nyplatoniska tankar, och å den andra står på vakt mot allt som skulle kunna innebära, att människan i sig skulle äga resurser att återvända till Gud. Dels framställes hela tiden Gud som den bestämmande och handlande, dels betonas avståndet mellan Gud och människa, ett avstånd som människan aldrig själv kan överbrygga.

Ett karakteristiskt drag i Thomas' teologi är, att tanken på det finala binder samman skapelse och frälsning. Gud är samtidigt universums orsak och dess mål. Den teologi som här möter är på en gång aristoteliskt och nyplatoniskt upp-

fattad. Den aristoteliskt finala inriktningen återkommer i den nyplatoniska epistrofén. Det finala betraktelsesättet kommer för det första till synes i Guds bilden. Aristoteles' uppfattning, att ett intellekt alltid handlar med ett mål i sikte, tillämpas på Gud. Guds syfte med skapelsen kan emellertid endast vara Han själv som det högsta goda. Av den finala inriktningen i tingen mot det gudomliga, en inriktning som hos nyplatonismen tar formen av epistrofé, sker en kristianisering. Gud tänkes draga allt Han skapat tillbaka till sig. Epistrofén betraktas såsom ett gudomligt dragande. Det är Gud som i tingen inlagt en final inriktning, och som drar allt, omvänder allt till sig. Det tillvägagångssätt som Gud därvid använder sig av följer de nyplatoniska reglerna för hur ett ting återvänder till sitt mål. Det är två tankar som då träda i förgrunden. Den första innebär, att intet kan bestämmas för ett mål, som ej redan i sig äger en viss affinitet, en viss likhet med målet i fråga. Den andra innebär, att återvändande mot målet sker genom att likheten med målet ökas.

Förutsättningen för att människan skall kunna ha Gud som sitt mål är, att hon äger en viss likhet, en släktskap med Gud. Människan är *imago Dei*. Därför att hon är detta, står hon i en direkt relation till Gud. Människan är liksom Gud ett kännande och viljande subjekt. Då emellertid människan, såsom utgörande en bild av Gud, saknar den fullständiga likheten med Gud, uppkommer i henne en strävan efter ökad fullkomlighet. Utgångspunkt för denna strävan utgör den likhet som människan i sig äger med den gudomliga fullkomligheten. Det säges, att varje människa söker sitt goda, en från Augustinus välkänd tanke. Förutsättningen för denna strävan är att människan i sig äger en viss grad av godhet. Människans strävan efter fullkomning kan emellertid endast förverkligas av Gud själv. Eftersom människan är skapad av Gud är denna hennes strävan efter fullkomning från början inriktad på Gud själv. Gud är målet för allt. Det innebär, att alla sträva att bli lika Gud, *assimilari Deo*. Bildens fullkomlighet består i att den återger ur bilden så exakt som möjligt. Människans mål är å ena sidan något av Gud bestämt. Gud har bestämt henne till sig. Det är å den andra något som ligger redan i människans natur, i det att hon är skapad lik Gud.

Vi möta hos Thomas den nyplatoniska tanken, att en strävan att nå målet har sin orsak dels i en viss likhet med detta mål, och dels i att denna likhet ej är exakt, vilket medför en strävan att nå större likhet. Människan är på detta sätt i sin natur inställd på Gud. Det finns i henne en naturgiven längtan efter Gud. Samtidigt betraktas denna längtan såsom något, som Gud har nedlagt i människans inre. Det är via denna i människan och tingen nedlagda längtan som Gud drar allt tillbaka till sig. Vi kunna på nytt konstatera: en filosofisk verklighetstolkning accepteras som en av Gud velad och bestämd ordning. Människans begär

efter fullkomning, som vilar på en viss likhet med Gud, är ej någon människans rättighet utan en del av Guds handlande med henne i skapelse och frälsning.

Det är vidare att märka, att den fullkomning som människan strävar efter, är något som ligger över hennes egen natur. Det är en strävan att s. a. s. lämna sin egen naturs villkor för att bli lik en högre natur. Människans mål är ju Gud själv. Å ena sidan är människans strävan mot målet, Gud, något som följer av hennes existens som människa. Det är något som hennes natur kräver att få fullfölja. Å den andra sidan är detta mål något som ligger bortom och över hennes natur och existens som människa.

Innan jag går vidare, skall jag på ett par punkter konkretisera detta resonemang. Det gäller dels utgångspunkten, affiniteten med målet, dels det sätt varpå målet nås. Thomas talar om att människan, för att kunna nå sitt mål, måste äga en kapacitet därför, äga en mottaglighet därför. Människan är, säger Thomas, *capax summi boni*, mottaglig för det högsta goda. Vad innebär detta? Det innebär å ena sidan en positiv förmåga hos människan. Hon är så skapad, att hennes intellekt förmår omfatta det universella och fullkomliga goda och det högsta varandet. Därför kan hon ensam bland allt skapat stå i en direkt relation till detta högsta goda och detta högsta varande, Gud (I II 5. 1, II II 2. 3). Å den andra sidan innebär kapaciteten en passiv mottaglighet, vilken knytes till människan som *imago Dei*. Att människan är skapad till att skåda Guds väsen innebär, att människan är så skapad, att Gud förmår lyfta henne upp till ett dylikt skådande. Att människan äger en kapacitet för sitt gudomliga mål blir då snarast ett uttryck för vad Gud äger möjlighet att göra med henne. Att här tala om kapacitet verkar egendomligt. Är ej Gud allsmäktig, måste vi fråga. Förklaringen är, att Thomas tänker sig, att Gud, när Han väl skapat människan, satt vissa gränser för vad som kan ske med henne. Inom ramen för människans naturliga tillvaro här på jorden kan nu Gud ge henne nåden. Inom ramen för vad han överhuvud kan skänka henne ligger, att Han kan ge henne evigt liv. Men också detta sistnämnda, vilket utgör villkor för människans eviga skådande av Gud, kan Thomas motivera utifrån människans egen natur, sådan den skapats av Gud. Att människan skall sättas i stånd att skåda Gud är visserligen ett trons krav. Men det är också ett den mänskliga naturens krav. Människan vill nämligen få kunskap om orsaken till sin existens. Om människan ej skulle nå fram till Gudsskådandet, förbleve detta önskemål, som är ett med själva människans natur, ej uppfyllt. Denna önskan, som människan fått, att lära känna sitt upphov, tar sig uttryck i en strävan i henne, en strävan som inte får vara förgäves. Om ej syftet kunde uppfyllas, skulle denna människans önskan att få se Gud ej ha någon mening. Den skulle vara oförnuftig. Detta skulle då även innebära, att Gud, som skapat människan på detta sätt, med denna strävan till kunskap om sitt ursprung, också

skulle vara oförnuftig. Gud ordnar ju allt i världen med tanke på målet. Det är otänkbart, att Gud skulle vara oförnuftig, och därför ligger det i sakens natur, att människans önskemål att få skåda Gud skall uppfyllas. Kapacitetstanken tjänar här till att framhäva nödvändigheten av att människan når sitt mål. Att nå målet ligger visserligen över människans naturliga möjligheter, men det är ändå i enlighet med människans natur, hennes av Gud givna kapacitet, att hon når det.

Vi kunna ställa samman, vad Thomas säger om människans kapacitet med ett aristoteliskt begreppspar, som spelar stor roll i Thomas' tänkande, nämligen förhållandet mellan potentialitet och aktualitet. Människan äger möjlighet, potentialitet, till att nå sitt mål, Gudsskådandet. Det aktuella förverkligandet, aktualiseringen, måste emellertid ske genom ett ingripande utifrån. Med distinktionen potentialitet—aktualitet har Thomas vidare, med en aristotelisk terminologi, gett uttryck åt människans på en gång likhet och avstånd från Gud. Att äga potentialitet för något innebär en likhet, vilken sedan fullkomnas, när potentialiteten övergår i aktualitet.

På vad sätt når då människan målet? Då människan står i särklass bland alla skapade varelser, måste vägen, på vilken hon kan nå målet, bestämmas i enlighet med hennes speciella natur. Vi ha sagt, att målets uppnående består i en ökad likhet med Gud. Enligt en tanke som finns hos Pseudo-Dionysius Areopagita och, som Thomas tar upp, är det fullkomligare att likna något i dess aktivitet, än att likna det enbart passivt i fråga om varande och existens. Guds aktivitet präglas nu av Hans intellekt och Hans vilja. Hans vetande är tingens orsak, och Hans vilja inriktar allt på målet. Följaktligen bör människan göras lik Gud genom en förnuftig och en viljemässig aktivitet. Människans mål blir i enlighet härmed dubbelt, nämligen dels att med sitt förstånd omfatta Gud och dels att med sin vilja älska Honom. Guds aktivitet är kunskap. Människan blir lik Honom genom Gudskunskap. Gud är kärlek. Människan blir lik Gud genom att fyllas av kärlek till Honom (C. G. III 25). Ett villkor för dessa båda aktiviteter hos människan är dock, att hon först försatts i en sådan position, att dessa aktiviteter äro möjliga. För att människan skall kunna i kunskap och kärlek närma sig Gud, måste hon först göras lik Honom till själva sin natur. Hon behöver den nåd som utgör en delaktighet i den gudomliga naturen. Nåden innebär, att människan lyfts upp över sin egen natur, upp i den sfär, dit hennes naturgivna längtan står.

Det är på denna punkt som Thomas radikalt bryter det nyplatoniska schemat. Om detta schema skulle följas, innebure det, att människan själv, genom att vända sig mot sitt ursprung skulle kunna fyllas av ett högre gudomligt varande. Thomas betonar med skärpa, att det ligger helt utanför människans egna möj-

ligheter att nå detta sitt mål. Det är på denna punkt som distansen mellan Gud och människa särskilt starkt gör sig gällande. Å ena sidan har människan en viss likhet med Gud, hon är imago Dei. Hon är såsom skapad fylld av en naturgiven längtan efter fullkomning, efter Gud. Detta är en strävan som ej bör gå om intet. Gud har själv nedlagt den i människans väsen. Å andra sidan saknar människan i sig själv alla möjligheter att förverkliga sin längtan och sin strävan. Att Gud nedlagt den i henne betyder ingalunda, att han gett henne naturliga möjligheter att tillfredsställa den. Den nyplatoniska tanken om en likhet med målet, som strävar att bli en ökad likhet och som den strävande själv kan förverkliga, brytes. Vi möta här den Thomas, som starkt betonar den gudomliga suveräniteten. Det är visserligen sant, att den utformas i form av en metafysisk motsats mellan oändligt och ändligt. Men lika sant är det, att Thomas med denna tanke vill framhålla nådens prioritet och nådens nödvändighet. Det är en nåd, som ligger utanför människans egna möjligheter, och som endast kan ges åt henne av Gud. Trots att människan är skapad med Gud som sitt mål, finns det ingen naturlig väg från människan till Gud. Hon är där helt beroende av vad Gud vill skänka henne. Skall hon kunna nå målet, måste Gud i henne skapa andra och högre resurser än de naturgivna.

Det är ej att förvåna sig över, att Thomas grundar sin lära om predestinationen på det förhållandet, att endast Gud kan sätta människan i stånd att nå målet. Människan saknar det direkta förhållande, proportio, till Gud som är ett villkor för att hon skall kunna nå målet. Om hon skall nå det, måste Gud på nytt ingripa och i henne skapa en proportio till sig. Huruvida detta skall ske, huruvida människan skall erhålla nåden, beror helt på Guds vilja och beslut. Här måste vi ställa en viktig fråga. Beror människans oförmåga att nå målet enbart på att detta ligger utanför hennes naturs möjligheter? Spelar synden ingen roll i sammanhanget? Är motsatsen mellan Gud och människa en motsats som präglats av synden eller som präglats av motsatsen mellan gudomligt och mänskligt? Svaret kan inte, när det gäller Thomas, ges med ett enkelt ja eller nej. Givetvis spelar synden en viktig roll för Thomas såsom kristen teolog. Men man kan ändå ej komma ifrån, att motsatsen mellan gudomligt och mänskligt utgör den primära motiveringen för nåden. Denna motsats fanns ju före syndens inträde. När Thomas skall motivera nådens nödvändighet, använder han sig helst av tanken på nödvändigheten av att det skapas ökad likhet mellan Gud och människa. Synden kommer till liksom utifrån. Den utgör en störning i systemet. Vi kunna ej i detalj behandla dessa frågor, utan få nöja oss med några antydningar.

Synden, kunna vi sammanfattande säga, åstadkommer hos människan tre ting. För det första är den orsak till att den första människan förlorade den nåd hon

fått av Gud. För det andra innebär synden ett inre fördärv i människan. Detta fördärv kan beskrivas på olika sätt. Thomas kan tala om en inre disharmoni mellan själsförmögenheterna. Han kan säga, att människans naturliga kapacitet för det gudomliga har minskats. Denna minskning består däri, att ett mot kapaciteten fiendligt element kommit in i människan. Det har skapats en inre dualism i henne. Synden som ett inre fördärv kan vidare sägas innebära, att det i människan finns ett motstånd mot Gud. Gud var före fallet beredd ge alla människor sin upphöjda nåd. Synden innebär att människan skjuter för en rigel, stänger nåden ute. Det finns hos henne ett motstånd, som Gud måste bryta, när Han skall ge henne nåden. För det tredje innebär synden, att avståndet mellan Gud och människan ökas. Synden medför, att människan står med skuld inför Gud.

Vi skulle kunna uttrycka följderna av synden så, att det hos människan skapas en dubbel oförmåga att nå målet. Till den naturliga oförmågan lägges den oförmåga som är en följd av synden. När Gud ger människan nåden, botas oförmågan i båda dessa avseenden. Nåden är både återställande av människan och ett upphöjande. De båda aspekterna hållas samman, när den syndiga människan står i blickpunkten. Det är emellertid att märka, att när Thomas skall beskriva nådens verk hos människan och därvid använder sig av de klassiska kristna begreppen tro och kärlek, äro dessa utformade i enlighet med nåden som en upphöjelse. Tro och kärlek beskrivas ej såsom ett resultat av att synden övervunnits. De äro tvärtom något som utgör en del av den ökade likhet med Gud, som nåden skapar. Nåd, tro och kärlek skapa i människan en sådan likhet med Gud, att hon på grundval därav kan börja kämpa sig fram mot målet. Sedan väl tanken på nåden som en ren Gudsgärning framhållits, beskriver Thomas frälsningens förverkligande i människan såsom skapande av en ökad likhet med Gud. Nåden skapar i människan den grundläggande likheten med Gud. Nåden ger sedan i sin tur upphov till tro, kärlek och hopp. Tron fattas som en begynnelse till det eviga skådandet. Tron innebär att intellektet upphöjes, så att det blir i stånd att äga kunskap om Gud. Den rörelse, som krävs för att nå målet, skänkes genom kärleken. Denna, caritas, beskrives som en vänskapskärlek, d. v. s. en vänskap mellan likar. Likheten säges vara kärlekens grundval.

Vi har kunnat konstatera, att Thomas accepterar det filosofiska stoffet, men ger det en tolkning i enlighet med vissa kristna förutsättningar. Han är ivrig att slå vakt om Guds transcendens och suveräna handlande. Gud är den som skapar, bestämmer över människan och frälsar. Men detta gudomliga verkande är beskrivet med hjälp av tankar som hämtats från den nyplatoniska filosofien. Det är i den s. k. likhetsmetafysikens form som människans Gudsförhållande gestaltas. Visserligen lever också i denna atmosfär det kristna evangeliet. Men vi måste framhålla, att det lever i en för detsamma främmande omgivning.

SVEN KJÖLLERSTRÖM

*Svenska Kyrkans bekännelseskrifter*¹

Den religiösa förnyelse, som reformationen innebar, inneslöt till en början icke kravet på någon ny bekännelseskrift. Guds rena och klara ord var den bekännelse, som reformatörerna förde fram mot katolikerna. Kring Guds ord som centrum kretsade reformatörernas förkunnelse både i tal och skrift. »Det som utgivas skall för en stadig och kristelig lärdom måste hava Guds ord för sig», skriver Olavus Petri. I det andliga regementet, »i själens regemente», får endast Guds ord gälla, framhåller vår svenske reformator likaväl som Martin Luther. Prästernas uppgift var därför att predika Guds ord, och denna tes ha både riksdagar och kyrkomöten under reformationstidevarvet ständigt inskräp. Genom Guds ord skulle kyrkan reformeras och de många missbruken avskaffas.

Vad Guds ord är, finner man i den Heliga Skrift. Denna innehåller allt, vad människan behöver veta för att bli salig. I och för sig är Skriften klar och tydlig, och den flitige bibelläsaren behöver icke människors »glosor eller tilläggning». På grund av människornas oförstånd och okunnighet måste emellertid Skriften tolkas och utläggas. Det ena bibelstället skulle därför tolkas och uttydas med det andra, det dunkla och otydliga med det klara och entydiga. Kyrkofädernas skrifter måste läsas »med förnuft». Skulle vi blott följa deras tolkning av Skriften, framhåller Olavus Petri, »hade vi en lös och oviss grund, efter vi icke visste, när de hava varit regerade av den Helge Ande och när han dem icke regerat hade».

I förhållande till Skriften inta gamla kyrkans symbola hos reformatörerna en mycket underordnad plats. Om *Symbolum apostolicum* heter det i vår första reformationsskrift, att den tillkommit i ett rent praktiskt syfte, för att »den ene skulle komma överens med den andre i sin predikan». Till innehållet är *Apostolicum* endast ett utdrag ur Skriften, »i vilken såsom i summa uttryckes mestadeln, det om vår frälsare ... skrivet är»; den är därför närmast avsedd för sådana människor, »som icke så kunna hava tillfälle till att overse alla skrifterna». Som lämpligt hjälpmedel vid predikoförberedelsen rekommenderades på 1540-talet *Athanasianum*. En svensk översättning av de tre äldsta symbola utgavs först 1558 och ingick då i den första evangeliska dogmatiken på svenska.

* Följande kortfattade framställning av bekännelseskrifternas historia i Sverige har utarbetats på Lutherska Världsförbundets begäran.

Någon normerande betydelse tillskrives dock icke dessa symbola. Kyrkoordningsförslaget av 1561 känner icke någon annan bekännelse än Guds ord.

Då CA 1555 blivit den statsrättsliga grundvalen för den evangeliska kyrkan i Tyskland, var det ganska naturligt, att de från västra Europa fördrivna kalvinisterna skulle framställa sig som anhängare av CA i de länder, där de funno en tillflyktsort. Så gjorde också de till Sverige under Erik XIV:s tid (1560–1568) invandrade kalvinisterna. Från dessa härrör också den första evangeliska bekännelseskriften i vårt land: »Brevis confessio fidei» av år 1564, en översättning och bearbetning av Confessio gallicana av 1559. Genom de av kalvinisterna framkallade teologiska stridigheterna blev bekännelsefrågan aktuell även i Sverige. Härvid kom naturligt nog CA att tillskrivas en allt större betydelse och åberopades gärna av den yngre teologgenerationen.

Ärkebiskop Laurentius Petri (1531–1573) var givetvis icke obekant med CA. Han var också övertygad om att det var han och icke kalvinisterna, som kunde stödja sig på denna bekännelse. Någon normerande betydelse tillmätte han emellertid aldrig CA. Samma uppfattning går igen i Kyrkoordningen av 1571, stadfäst av Johan III och antagen vid ett kyrkomöte i Uppsala 1572. Enligt Kyrkoordningen är den Heliga Skrift »den rätta proban», med vilken alla andra skrifter skola prövas. Vid prästvigningen skola ordinandi lova att »stadeliga bliva vid rena Guds ord och fly all falsk och kättersk lärdom». Prästens uppgift är också att »predika Kristi evangelium rätt och rent, ingen del antingen ifråntagandes eller tilläggandes, såsom under påven skett är». Att predika evangelium är emellertid »icke annat än predika syndernas förlåtelse ... i Jesu Kristi namn ... och att man samfällt predikar bättring». Någon annan bestämning av den »kristliga läran» har Laurentius Petri icke givit.

Vid kyrkomötet 1572, där kyrkoordningen antogs, fastställdes, att man »fast och osvickliga» skulle förbli »vid den rätta, kristliga läran, som författad är uti profetiska och apostoliska skrifter, den ock här i riket nu en god tid haver (Gud dess lov) varit predikad, uti alla artiklar och punkter utan all fåfäng och falsk bilära». Vid samma kyrkomöte dryftades emellertid också frågan om en särskild bekännelseskrift. På grund härav lovade Laurentius Petri att författa en trosbekännelse i likhet med CA eller som det heter i en mötesberättelse på latin »simplicem confessionem in omnes articulos christianae religionis ad modum confessionis Augustanae». Någon sådan bekännelseskrift blev dock aldrig utarbetad av Laurentius Petri.

Efter ärkebiskop Laurentius Petris död 1573 inträdde ett nytt skede i den kyrkohistoriska utvecklingen. Under Johan III (1568–1592) nådde motreformationen Sverige, och konungen gick i spetsen för en kyrklig restauration på kyrkolivets alla områden. Personligen stod Johan III katolicismen nära och mot-

tog tillsammans med sin katolska gemål, Katarina Jagellonica, nattvarden sub una specie. Johan III:s synkretistiska strävanden hotade att förvanska reformatorernas verk. På grund härav fick CA en helt annan aktualitet än tidigare och utgavs i svensk översättning 1581. På sina håll infördes den också som förpliktande norm i den av Johan III påbjudna prästeden. Själv åberopade konungen förutom Skriften traditionen representerad av de tre äldsta symbola och kyrkofädernas skrifter. Man borde följa »den grund och mening, som alltid haver varit uti den äldsta och första Kristi församling», heter det i Johan III:s kyrkoordning av 1575.

Vid tiden för Johan III:s död 1592 var situationen i Sverige denna. De äldsta symbola erkändes allmänt som bekännelseskrifter. CA hade alltmer blivit ett värn mot befarade katolicieringssträvanden och åtminstone på sina håll intagits i prästeden. Man skulle därför kunna säga, att CA på 1580-talet »tacito consensu» på en del håll antagits som symbolisk skrift för den svenska kyrkan. Det återstod blott att officiellt bekräfta detta faktum. Detta skedde vid kyrkomötet i Uppsala 1593. Sedan CA genomgått punkt för punkt och den rätta tolkningen fastställts, förklarade de närvarande, att de med liv och blod ville försvara den antagna bekännelsen. CA hade officiellt erkänts som den svenska kyrkans bekännelse.

Till den svenska kyrkans bekännelseskrifter hör emellertid icke endast de tre äldsta symbola och CA utan även Uppsala mötes beslut av år 1593, eller som det också kallades »vår lärdoms förening». Tillsammans utgöra dessa skrifter »vår trosbekännelse». Om den heter det, att den »är på intet annat grundad än på profeternas och apostlarnas skrifter och haver vittnesbörd av de rätta och gamla kyrkans lärare, när de sig vid den heliga Skrift hållit hava, och all falsk lära hava vi platt ogillat och förkastat, evad namn de helst hava kunna».

I Uppsala mötes beslut eller »decretum Upsaliense» av den 20 mars 1593 konstateras först, »att vi alla vid Guds rena och saliggörande ord . . . bliva vele och . . . att den heliga skrift . . . är en grund och stöd till en rätt kristen tro och ett rättesnöre till att döma, åtskilja och förekomma all tvist uti religionen . . . Därefter bejaka och vederkännas vi oss alldeles vilja hålla vid de Apostoliska, Nicenska och Athanasij symbola såsom ock vid den äldsta rätta och oförändrade Augsburgiska konfession . . .» I fråga om lära, ceremonier samt »disciplin och skälig kyrkoaga» förklarade sig de närvarande vilja förbli vid kyrkoordningen av 1571. I denna hade emellertid medtagits en del ceremonier såsom elevationen och bruket av salt och ljus, som redan bortlagts av andra evangeliska församlingar. Då dessa ceremonier dessutom givit upphov till missbruk, enades man om att genom undervisning söka få bort detta missbruk. Kunde

detta icke ske utan ceremoniernas avskaffande, skulle en ny sammankomst, ett nytt kyrkomöte, äga rum och beslut fattas, »huruledes dessa förenämnda ceremonier med tiden (dock utan någon förargelse och buller) i stillhet kunde avläggas». Exorcismen ansågs icke vara nödvändig för dopet men kunde brukas »efter en kristen frihet». Den av Johan III 1576 införda gudstjänstordningen, »Liturgia svecanae Ecclesiae catholicae et orthodoxae conformis», fördömdes såsom »vidskeplig och i själva grunden alldeles likformig den påviska mässan». Samtidigt förkastades de »påviskas» lärdom såsom människostadgar liksom »alla sakramenterares, zwinglians och kalvinisters villfarelser, så ock vederdöpare och alla andra kättare, evad namn de helst hava kunna». Visserligen borde icke sådana »kättare» tillåtas att bosätta sig i Sverige. Men »för handel och vandel skull» kunde detta dock icke förhindras. Några offentliga sammankomster kunde dock icke medges dem som bekände sig till »någon kättersk lärdom».

För de ledande kyrkomännen vid Uppsala möte 1593 var det en självklar sak, att den svenska kyrkans bekännelse skulle tryckas på modersmålet. Visserligen förelågo redan de olika bekännelseskriterierna i svensk översättning, men icke desto mindre företogs en ny. Vid översättningen utgick man från den latinska texten i Konkordieboken. Den svenska översättningen av CA är gjord med stor omsorg, och översättarna ha ingalunda slaviskt följt sin förlaga. Särskilt ha de strävat efter att anpassa CA efter svenska förhållanden och göra denna till en svensk bekännelseskrift. Detta innebär, att vi i denna översättning av CA ha att se den svenska kyrkans ännu alltfört gällande officiella text. I juli 1594 var tryckningen av bekännelsen färdig och bar titeln: »*Confessio fidei*. Det är: Den kristliga trosbekännelse, vilken Guds församling uti Sveriges rike allmänneliga trott och bekant haver ifrån det evangelij sanning . . . åter kom i ljuset igen.» Den svenska kyrkans första »*Corpus doctrinae*» innehöll förutom förord och efterskrift Uppsala mötes beslut, de tre äldsta symbola, CA och namnen på de 1934 undertecknarna eller »den rena evangeliska läras och religions allmänneliga underskrivning uti hela Sveriges rike».

Enligt Uppsala mötes beslut finns det intet nyttigare och gagneligare för ett rike än »sämja och enighet och särdeles i religionen». Denna princip ansågs under 1600-talet vara rikets främsta fundamentallag. Den infördes också i Sveriges första regeringsform av år 1634 och kvarstod där till år 1809. Som grundval för denna enhet gällde enligt 1634 års regeringsform förutom Guds ord, de tre äldsta symbola, CA, Luthers lilla katekes och Uppsala mötes beslut.

Redan under 1580-talet hade Luthers lilla katekes nämnts vid sidan av CA som bekännelseskrift och som en sammanfattning av Den heliga skrift. I tillägget till 1634 års regeringsform av år 1660 ströks emellertid Luthers lilla

katekes. Den återkom sedan ännu en gång i regeringsformen av år 1772 och har även senare i sin egenskap av lärobok intagit en särställning.

Trots den enighet, som uppnåts vid Uppsala möte 1593 och proklamerats i regeringsformen av år 1634, visade det sig snart, att den grundval, som lagts för enighet i »religionen och den rätta gudstjänsten», behövde kompletteras. Redan i början av 1600-talet gjordes av prästerna energiska försök att få Formula Concordiae (FC) erkänd som den rätta och riktiga förklaringen av CA. På sina håll infördes också hela Konkordieboken i prästeden såsom en förklaring av den lära, som var uppenbarad i Guds ord och författad i de tre äldsta symbola och i CA. Omkring 1650 förfäktade en av rikets biskopar, att FC icke innehöll något nytt. Allt fanns redan i CA. FC var endast en »repetitio et declaratio confessionis Augustanae». När därför den svenska kyrkan vid Uppsala möte 1593 antog CA, antog den även den rätta utläggning och tolkning, d. v. s. FC. Som argument framfördes även betydelsen av att bekännelseskriterierna voro desamma i olika evangeliska länder. Man borde göra gemensam sak med alla rättsinniga lutheraner och samtidigt skilja sig från de hemliga kalvinisterna, som dolde sig under CA, liksom från »andra nyuppkomna kätterier, vad namn de helst hava kunna». Kungl. Maj:t och flertalet bland lekmännen och en och annan av de ledande teologerna motsatte sig emellertid länge hela Konkordiebokens erkännande som bekännelseskriterium för den svenska kyrkan. Förhållandena i Tyskland var ett exempel på att bekännelseskriterierna icke voro ett tillräckligt värn kring den kyrkliga enheten. Alla voro emellertid ense om att skulle en ny bekännelseskriterium antas, måste beslut härom fattas av överheten och alla ständer.

På grund av de synkretistiska striderna i landet utfärdade emellertid Kungl. Maj:t den 14 augusti 1663 ett mandat, vari prästerna uppmanades att flitigt studera bekännelseskriterierna och rekommendera dessa för den studerande ungdomen. Vid tolkningen av dessa, d. v. s. främst CA, skulle de hålla sig till Apologien, Schmalkaldiska artiklarna, Luthers båda katekeser och FC. Genom mandatet av den 14 aug. 1663 hade Kungl. Maj:t tillmötesgått de önskemål, som många ledande kyrkomän under 50 år kämpat för. Konkordieboken hade officiellt erkänts och anbefallts som en *utläggning* och *kommentar* till svenska kyrkans »confessio fidei». Enligt en uppgift från väl initierat håll skall rikskanslern Magnus Gabriel De la Gardie »i tysthet» ha åstadkommit detta. Riksdagen följande år godkände sedan Kungl. Maj:ts åtgärd och sanktionerade därmed Konkordieboken som *läronorm* i den teologiska undervisningen. Någon utökning av antalet bekännelseskriterier var det icke fråga om. FC hade erkänts som en »norma secundaria», som en auktoritativ och korrekt utläggning av bekännelseskriterierna av 1593. När hela Konkordieboken första gången utgavs i Sverige 1669, var språket latin. Den var endast avsedd för prästerna och de

lärde. Ett samtida försök att utarbeta ett speciellt *svenskt* tillägg till kyrkans bekännelseskrifter från 1593, »ett publicum ecclesiarum svecarum symbolum», ledde icke till något resultat.

Under arbetet på den nya kyrkolagen yrkade Uppsalaprofessorn, sedermera biskopen och ärkebiskopen Erik Benzelius d. ä., att hela Konkordieboken skulle erkännas som *symbolisk skrift* i kyrkolagen. Hans argumentering var den traditionella. Hela Konkordieboken hade erkänts av alla rättroende lutheraner; den var det säkraste värdet mot uppenbara och hemliga kalvinister. Kyrkolagen av 1686 kom emellertid icke att gå längre än det kungl. mandatet av 1663. Bestämmelsen om den rätta, kristna läran i 1686 års ännu delvis gällande kyrkolag inskärper, att alla skola »bekänna sig endast och allena till den kristliga lära och tro, som är grundad uti Guds heliga ord, det gamla och nya testamentets profetiska och apostoliska skrifter, och författad uti de tre huvudsymbolis, Apostolico, Nicaeno och Athanasiano, jämväl uti hela oförändrade Augsбургiska bekännelse av år 1530, vedertagen i Uppsala concilio 1593, samt uti hela så kallade Libro concordiae förklarad». Till denna lära och trosbekännelse skulle alla i läroståndet med ed förbinda sig, då de prästvigdes »eller då de någon grad antaga».

Enligt Erik Benzelius var denna formulering otillfredsställande, och under tidernas lopp har den också blivit föremål för olika tolkningar. Att det likväl icke varit meningen att symbolförklara *hela* Konkordieboken är uppenbart. I den i kyrkolagen intagna prästeden nämnes endast de tre äldsta symbola och CA. Dessa äro enligt 1686 års kyrkolag den svenska kyrkans symboliska skrifter. De övriga i Konkordieboken intagna skrifterna äro endast kommentarer, utläggningar av de nämnda bekännelseskrifterna. Ärkebiskop Olaus Svebilius förklarade 1697, att ingenting varit så ofta upprepat och bekräftat som detta: »Att den evangeliska religionen, grundad i den heliga skrift och författad i den oförändrade Augsбургiska bekännelsen endast och allena . . . läras skulle, så att alla . . . skulle den antaga och bekänna . . .».

Kyrkolagens distinktion mellan bekännelseskrifter av första och andra ordningen skulle emellertid ganska snart åter stöta på motstånd.

I tvenne akademiska avhandlingar från 1680 och 1682 om FC:s auktoritet förfäktade en av de teologie professorerna i Lund under hänvisning till 1663 års mandat FC:s symboliska karaktär för den svenska kyrkan. Professorn skulle i sinom tid få många eftersägare men också många motståndare. De pietistvänliga kyrkomännen förklarade sålunda i början av 1700-talet, att den svenska kyrkans bekännelse icke undergått någon ändring i och med kyrkolagen och att svenska kyrkans bekännelseskrifter återfunnos i Confessio fidei av år 1593. Inom teologiska fakulteten vid universitetet i Uppsala, där de pietistiska idéerna vunnit

insteg redan vid sekelskiftet 1700, voro professorerna delade i två läger och bekämpade varandra tappert. Då stridsfrågan drogs inför det akademiska konsistoriet och högste ombudsmannen, förklarade emellertid ärkebiskopen, att FC endast var »en norma secundaria», en bekännelseskrift av andra ordningen, även om »explicationes librorum symbolicorum» understundom voro att anse som symbola.

Striden om bekännelseskifterna vid universitetet i Uppsala 1715–1718 kom att få ganska stor betydelse för frågans behandling vid frihetstidens första riksdagar. Striden hade nämligen visat, att den kyrkliga lagstiftningen rörande bekännelseskifterna icke var till fyllest, då den givit anledning till helt olika tolkningar. Ytterligare åtgärder voro därför av nöden, om man skulle kunna dämpa pietisternas »ostyrighet» och rädda den ortodoxa enhetskyrkan. FC och därmed hela Konkordieboken måste officiellt förklaras som symbolisk skrift för den svenska kyrkan.

Vid riksdagarna 1719 och 1723 lyckades det ärkebiskopen att ena prästerna om en skrivelse, vari de för sin del erkände FC som »liber symbolicus». Motståndarna hävdade emellertid, att en skrift för att kunna förklaras för kyrkligt symbolum måste antas av alla kyrkans medlemmar och genom ett offentligt beslut fastställas som bekännelseskrift och slutligen bekräftas av den världsliga överheten, »nomine totius ecclesiae et diplomate publico». Försöket att upphöja hela Konkordieboken till rang och värdighet av bekännelseskrift misslyckades. I hyllningseden för drottning Ulrika Eleonora, i 1719 års kungaförsäkran, i den nya prästeden 1719 och i prästerskapets privilegier av år 1723 infogades emellertid orden från kyrkolagen »samt uti Libro concordiae förklarad». Den så lydande prästeden förblev oförändrad i över 100 år eller till 1829. Hänvisningen till Konkordieboken i 1719 års edsformulär och i prästerskapets privilegier 1723 hade emellertid till följd ett krav, som de ortodoxa prästerna tydligen icke räknat med.

Under striderna i Uppsala hade motståndarna till FC hävdad, att en symbolisk skrift måste föreligga på modersmålet, så att den kunde läsas och förstås av kyrkans alla medlemmar. Med förnyad styrka framfördes detta krav, sedan hänvisningen till Konkordieboken 1719 införts i prästeden. Redan 1720 yrkades, att bekännelseskifterna skulle översättas »ju förr, ju heller . . . till de vrångvisas övertalande». Vid riksdagen 1723 kom kravet på en översättning av bekännelseskifterna från lekmännen. Bakom detta initiativ stod emellertid förläggaren själv, den tyske kyrkoherden i Norrköping Reinerus Broocman, en energisk man »med märklig begåvning för den merkantila sidan av bokproduktionen».

Redan 1687 hade Karl XI givit teologiska fakulteten i Uppsala i uppdrag att ombesörja en översättning av Konkordieboken. Arbetet ledde emellertid icke

till något resultat. Det visade sig också på 1720-talet, att Konkordiebokens vänner och försvarare ytterst ogärna önskade denna skrift översatt till svenska. Det ansågs t. o. m., att en översättning endast skulle ge upphov till intrikata frågor, »församlingen till oro och förgelse». Ärkebiskopen förklarade, att FC innehöll »subtila kvästioner, som de enfaldiga icke förstå sig på utan höra till academicos, samt många termer, som icke egentligen kunna översättas på svenska». Skulle en översättning verkställas, borde den icke publiceras utan föregående censur. 1724 erhöll emellertid Broocman kungl. privilegium att utge de symboliska böckerna på svenska. Översättningen skulle dock »noga» censureras av de teologiska fakulteterna. Då de översättningar, som Broocman översände till Uppsala fakulteten naturligtvis underkändes, tog Broocman tjuren vid hornen och fick kanslikollegiet att ålägga fakulteten att svara för översättningsarbetet. Arbetet fördelades sedan mellan rikets tre fakulteter (Uppsala, Åbo, och Lund), och 1730 var arbetet färdigt tack vare Broocmans outtröttliga energi. Arbetet bär denna titel: »Concordia pia: Kurfurstarnas, furstarnas och tyska ständernas samt deras andliga lärares, som Augsburgiska bekännelsen tillgivna äro, kristliga, enhälliga och upprepade tros och läras bekännelse ... jämte Decretum Upsaliense ...».

I och med Broocmans edition hade den svenska kyrkan för *första gången* erhållit en svensk översättning av *hela* Konkordieboken. Resultatet av striderna om bekännelseskriterierna under 1700-talets tre första årtionden hade alltså blivit, att hänvisningen till hela Konkordieboken införts i prästeden och i prästerskapets privilegier samt att en svensk upplaga av Konkordieboken utgivits från trycket. Dessa faktorer ha i hög grad bidragit till den under både 1700-talet och 1800-talet allmänt omfattade åsikten, att svenska kyrkans bekännelseskriterier voro identiska med Konkordieboken.

Under det århundrade, som följde efter utgivandet av Konkordieboken på svenska, minskades visserligen det dogmatiska och kyrkliga intresset kring bekännelseskriterierna. Men i stället ökades det historiska, och i flera akademiska avhandlingar dryftades frågan om den svenska kyrkans bekännelseskriterier. Många menade nu, att den svenska kyrkans bekännelseskriterier voro identiska med Konkordieboken. I ett arbete på nära 300 sidor, tryckt år 1802, konstaterade förf. — J. P. Schrewelius —, att samtliga i Konkordieboken ingående skrifter i Sverige voro »så högtidligen, lagligen och vederbörligen, som ske kunnat, antagna och besvurna av dem, som äga lagstifta, nämligen konung och ständer». Denna uppfattning motsvarades dock icke av något mera påtagligt intresse för bekännelseskriterierna. Under upplysningstiden nådde egentligen detta intresse sitt absoluta bottenläge i vårt land. På 1820-talet uppges från olika håll, att bekännelseskri-

terna råkat i glömska. Förhållandet blev emellertid rätt snart annorlunda, och frågan om bekännelseskriaternas antal blev föremål för en synnerligen intensiv debatt.

I de svenska regeringsformerna av 1719 och 1720 förekommer ingen uppräkningsform av bekännelseskriaternas antal. Så är dock förhållandet både i 1634, 1772 och 1809 års regeringsformer. I 2 § i 1809 års regeringsform stadgas sålunda: »Konungen skall alltid vara av den rena evangeliska läran sådan som den uti den oförändrade Augsburgiska bekännelsen samt Uppsala mötes beslut av år 1593 antagen och förklarad är.» Vid riksdagen år 1809, då gällande regeringsform antogs, höjdes icke en röst till Konkordiebokens försvar. Ingen av de grundlagsstiftande fäderna tycks 1809 ha delat den uppfattning om Konkordieboken, som på sina håll slagit igenom under 1700-talet. Enligt 1809 års regeringsform äro de tre äldsta symbola, CA och Uppsala mötes beslut bekännelseskriterier i egentlig mening. Om förklaringskriterierna, kommentarerna, yttrade sig icke regeringsformen.

En av de biskopar, som 1809 var medlem i riksdagens konstitutionsutskott, förklarade också 1827, att han icke var säker på hur de yngre symbola kommit med bland kyrkans bekännelseskriterier. Han var emellertid övertygad om att det skett »på ett apokryfiskt sätt». Detta uttalande synes innebära, att 1809 års män åtminstone hade på känn, att den på sina håll gängse uppfattningen av bekännelseskriaternas antal var ganska dubiös. Att bakom regeringsformens bestämning av kyrkans lära spåra en medveten tendens att företaga en reducering av bekännelseskriaternas antal är säkerligen helt oriktigt. Revolutionen 1809 avskaffade inga bekännelseskriterier.

Under 1800-talet hade man emellertid en delvis annan uppfattning. Kyrkolagen hade ju en och regeringsformen en annan bestämmelse om bekännelseskriterierna. Eftersom grundlagen måste upphäva kyrkolagen, innebar detta, menade man, att antalet bekännelseskriterier högst väsentligt reducerats 1809. Den tolkning, som här anförts, lancerades första gången 1827 av den sedermera kände prästmannen Peter Wieselgren.

Anledningen till Wieselgrens ingripande var utgången av ett tryckfrihetsmål mot en swedenborgsk prästman, som i en skrift riktat ett häftigt angrepp mot »det symboliska systemet i religionsläran». Då den anklagade blev frikänd, väckte detta Wieselgrens stora harm. »Ha vi ej rätt», skriver han vid ett senare tillfälle, »till skydd för den i landet antagna trosbekännelsen så väl som för vår i penningar uppskattade egendom!» När »Sveriges grundlag förklarar Luthers religionsuppfattning för Sveriges konungs och åtminstone alla hans edsvurna undersåtars, bör då en författare frikännas, d. ä. godkännas, när han överöser Luther och hans religionsbekännelse med ej blott förnekelse . . . utan med hån

och smädelse, som måste kännas pinsamma ej blott för teologer utan för alla medborgare med hjärta, alla ämbetsmän med samvete?»

Den fråga, som Wieselgren ville besvara 1827, formulerade han så: »Vilka äro då de symboler, Sverige antagit såsom uttrycket av sin, av statens uppfattning utav lutherskt evangeliska läran?» Svaret på denna fråga blev, att regeringsformen av år 1809 åstadkom en reduktion i fråga om bekännelseskrifternas antal. Hade man tidigare haft »ett helt system i teologien», d. v. s. hela Konkordieboken, som »ett besvuret symbolum», återstod i 1809 års regeringsform endast själva grundsanningarna till systemet, d. v. s. de tre äldsta symbola, CA och Uppsala mötes beslut. Den genomförda reduktionen innebar även en praktisk vinst. En lag borde nämligen vara kort. Genom regeringsformen hade vidare, menade Wieselgren, enhet nåtts med de danska och norska kyrkorna ifråga om bekännelseskrifternas antal.

Den av Wieselgren förfäktade tolkningen av 1809 års regeringsform och om bekännelseskrifternas antal kom att få avgörande betydelse särskilt för den riktning, för vilken liksom för Wieselgren själv kyrkan enligt naturrättslig åskådning var en av staten noga kontrollerad institution, prästerna statens tjänstemän och konungen kyrkans »huvud och styresman». Bekännelseskrifterna betraktades av denna riktning som juridiskt bindande lagar och borde därför vara så kortfattade som möjligt. Många lagar äro nämligen »merendels inga lagar», framhöll Wieselgren. Wieselgrens skrift av år 1827 blev också den arsenal, varur jurister och statsrättslärd, teologer och lekmän hämtade sina argument i den följande debatten om en ändring av kyrkolagen till överensstämmelse med regeringsformen av år 1809. Den av Wieselgren gjorda upptäckten resulterade redan 1829 i en ändring av prästeden i enlighet med regeringsformen. Fyra kyrkolagskommittéer (1828, 1846, 1873 och 1891) föreslogo en ändring av kyrkolagens första paragraf, och ändringsförslagen tillstyrktes av nästan alla domkapitel. Riksdagarna 1889 och 1893 fattade också beslut om en sådan ändring. På många håll ansågs det självklart, att ändringen skulle bli verklighet och därmed kyrkolag. Kyrkolagen skulle även formellt stå i överensstämmelse med regeringsformen. Det gällde endast att dra konsekvenserna av »ett sedan 1809 förefintligt faktum», som det hette. Sitt främsta stöd hade förespråkarna för ändringsförslaget i den teologiska fakulteten i Uppsala. Kyrkan betraktades här som en förening och bekännelseskrifterna som föreningens stadgar. Då bekännelseskrifterna voro juridiskt bindande, borde de vara så kortfattade som möjligt. Den enskilde prästen borde veta, vad han rent juridiskt sett var bunden vid.

Den juridiska syn på bekännelseskrifterna, som möter hos Wieselgren och hans eftersägare, blev dock icke oemotsagd. Samtidens främste historiker Erik Gustaf Geijer hävdade sålunda i överensstämmelse med kyrkolagen av 1686, att

man måste skilja mellan bekännelseskriterier i egentlig mening och förklarings-skrifterna. Regeringsformens tystnad beträffande Konkordieboken hade icke upphävt kyrkolagens ord »samt uti hela s. k. Libro concordiae förklarad». Konkordieboken antogs icke enligt Geijer såsom »någon nyhet eller förändring i det gamla lärobegreppet utan blott såsom en *förklaring* av detsamma». Geijer var överhuvud taget, framhöll han, mycket litet intresserad av »den diplomatiska, bebrejade kristendomen, den må grunda sig på *vilken bokstav* som helst. Ty även bibelns bokstav är död för den döde».

En av dåtidens ledande teologer, sedermera ärkebiskop H. Reuterdahl, hävdade, att man skulle se till bekännelseskriteriernas anda och totalitet, icke till »lösryckta stycken, ordalag eller bokstäver». »Lämnas åt symbolerna en allt för stor och fjättrande myndighet, så är det klart, att de mer skada än gagna.» Men brukas de på ett rätt sätt, »äro de icke blott sköna monumenter i de kyrkor, som räkna sin egen uppkomst från deras och därför med all rätt fira deras uppkomstår såsom sina födelseår, utan de äro ock säkert tillrättavisande signaler för de menigheter, som en gång hyllat dem». I FC såg Reuterdahl »en vetenskaplig utveckling och fulländning av CA».

År 1846 utkom en liten skrift med den karakteristiska titeln: »De symboliska böckernas nödvändighet och förbindande kraft.» Skriften var författad av en av den tyska reparationsteologiens främsta förespråkare, Ernst Sartorius, och översatt av sedermera biskop C. H. Rundgren. Redan inledningsorden äro karakteristiska. De lyda: »De kyrkliga bekännelseskriteriernas nödvändighet grundar sig på kyrkans egen nödvändighet och kyrkans egen nödvändighet såsom ett religiöst samfund ligger i religionens väsende.» Förf. nalkas alltså bekännelseskriterierna utifrån kyrkan. Normen för människans tro är Den heliga skrift. Ordet frambringar tron, och tron frambringar bekännelsen. »Men på samma gång som tron yttrar sig såsom bekännelse inför människor, stiftar den, så vitt den vinner bifall, ett endräktigt de troendes samfund, d. v. s. en församling, för vilken bekännelsen blir symbol, d. v. s. ett yttre tecken och samband för deras samfund.» Symbolen blir ett nödvändigt uttryck för en gemensam tro. Den är därför icke en lag, icke en föreskrift för tron utan en bekännelse, ett vittnesbörd om tron eller om Kristus, huvudet för sin kyrka. »Såsom trosartiklar utgöra de icke blott en summa av olika lärostycken . . . utan de äro leder, organiska moment av läran, det huvud, under vilket allt sammanfattas.» Det finns därför egentligen endast *en* bekännelse. Enligt Sartorius framställa de olika bekännelseskriterierna »en genom seklerna fortgående utveckling uti det kyrkliga medvetandet om tron och läran». Denna utveckling fortgår alltjämt och nya bekännelseskriterier kunna därför tillkomma, »allteftersom de till följd av nya andliga rörelser inom kyrkan eller utom kyrkan befinnas nödvändiga».

Den syn på kyrka och bekännelse, som vi mött hos E. G. Geijer, H. Reuter-dahl och Ernst Sartorius, återfinnes i allt väsentligt hos den lundensiska högkyrklighet, som från 1850-talets mitt växte fram kring professorerna E. G. Bring, V. Flensburg och A. N. Sundberg och som i Svensk Kyrkotidning 1855–63 hade sitt kamporgan.

I sitt arbete om kyrkotukten av år 1867 förklarade Bring, att kyrkolagens bestämmelser om läran icke upphävts av 1809 års regeringsform. Uteslutningen av de senare bekännelseskriterierna i regeringsformen och prästeden sammanhänge med att dessa endast voro förklaringar till CA och »endast i sekundär mening, d. v. s. icke i och för sig själva utan endast fattade i sammanhang med Augsburgska bekännelsen hava anspråk på att vara läronormer i vår kyrka». Deras uttryckliga omnämnande hade därför ansetts överflödigt i regeringsformen. Ett årtionde senare förklarade Bring, att kyrkolagens första paragraf aldrig blivit upphävd, att bekännelsen icke var ett utvecklat teologiskt vetenskapligt system, att den icke var något hinder för friheten och forskningen utan tvärtom »ett värn för friheten, ett värn nämligen för kyrkans frihet att inom sig få vidbliva och tillämpa de grundsatser i kraft av vilka hon fått sin tillvaro och genom vilkas övergivande hon således ock skulle upphöra att såsom denna kyrka vara till». Den svenska kyrkan är framhåller Bring liksom Reuterdahl en bekännelsekyrka.

Det viktigaste bidraget till frågan om bekännelseskriterierna kom emellertid från Brings svärson, sedermera biskopen i Västerås och Lund, Gottfrid Billing, i mångt och mycket Brings teologiske arvtagare. Billings arbete bar titeln: »Lutherska kyrkans bekännelse» och utkom 1878.

Hade Wieselgren och flera med honom utgått från att kyrka och stat måste ha en och samma bekännelse och att den av staten antagna bekännelsen var »statsreligionens» grundlag, utgick Billing från att kyrka och stat voro skilda storheter. Regeringsformen av år 1809 hade icke ändrat på antalet av *Svenska kyrkans* bekännelseskriterier. Såsom statens lag kunde regeringsformen icke ha till uppgift »att närmare beskriva den lutherska kyrkans bekännelseståndpunkt». CA var den lutherska kyrkans grundbekännelse, och de senare tillkomna symboliska skrifterna stodo i »ett härlett förhållande» till CA. Denna var normen för de senare skrifterna, och dessa voro ingenting annat än »en tolkning, utveckling och fortbildning av Augustanas bekännelseinnehåll».

I likhet med Sartorius och Bring och i bestämd motsättning till Wieselgren och dennes eftersägare hävdade Billing, att CA verkligen var en bekännelse. Gör man den till något annat, »t. ex. en lärobok i någon vetenskap handlar man i strid mot henne själv». Det väsentliga var enligt Billing just Augustanas »bekännelseinnehåll». Endast själva bekännelseinnehållet var, underströk Billing, symboliskt.

Billing tog också upp frågan, om en luthersk kyrka kan övergiva en symbolisk bok, vilken den en gång antagit och svarade härpå ett bestämt nej. »Den lutherska kyrkan är såsom luthersk vorden till genom sin bekännelse, därför är förändring i bekännelsen en förändring i det, som just gör henne till vad hon är. Den kyrka, som var till just emedan hon bekände detta eller detta, är icke längre till, då hon ej längre detta bekänner. En ny kyrka har genom det nämnda övergivandet tillkommit.» Men då uppstår frågan, om icke någon symbolisk utveckling är möjlig eller om kyrkan i symboliskt hänseende alltid måste förbli på en och samma ståndpunkt? Liksom Sartorius menade Billing, att en utveckling icke blott var möjlig utan t. o. m. nödvändig. Att överge en bekännelse betecknade för Billing en tillbakagång, ett avfall, att anta en ny symbolisk skrift ett framåtskridande, en utveckling. När kyrkan gjort någon ny central erfarenhet och ställdes inför »en fråga, som kräver ett bekännelsesvar, då framkommer en ny symbolisk bok». Enligt Billing stod också den svenska kyrkan inför en ny epokgörande erfarenhet.

Vid riksdagen 1889, då beslutet om en ändring av kyrkolagens första paragraf författades, opponerade icke Billing mot ändringsförslaget, då han ansåg, att det endast var fråga om en redaktionsändring och icke om en ändring av svenska kyrkans bekännelseståndpunkt. När sedan riksdagsbeslutet 1890 utsändes på remiss, voro de flesta domkapitlen för en ändring. Reservationer saknades dock icke, och domkapitlet i Göteborg avstyrkte helt.

Det visade sig nämligen 1890, att det även fanns en tredje riktning, för vilken alla bekännelseskriterier voro av samma värde och av samma dignitet. Slagordet för denna riktning blev den »ostympade bekännelsen». Från denna riktning kom det verkliga motståndet mot den länge debatterade ändringen av kyrkolagens första paragraf. Denna riktnings främste man var professorn i kyrkohistoria vid universitetet i Lund, sedermera förste teologie professor och domprost, Carl Olbers, en strängt ortodox teolog, uppfostrad i den göteborgska schartauanismen.

Utgångspunkten var för Olbers liksom för Billing, att kyrkolagens första paragraf om bekännelsen aldrig upphävts och därför måste anses som gällande. Staten kunde icke lagstifta om kyrkans tro och bekännelse. Regeringsformen av år 1809 var en lag för det världsliga samhället, men bekännelsen var grundlag för kyrkan. Enligt Olbers var bekännelsen identisk med hela Konkordieboken. Denna var *kyrkans* grundlag. FC och främst Luthers lilla katekes voro symboliska skrifter och icke endast förklarings skrifter. Ett accepterande av riksdagens beslut innebar enligt Olbers, att svenska kyrkan kastade bort den »fullt utvecklade och ostympade bekännelsen». En sådan åtgärd skulle leda till kyrkans upplösning. För Olbers och hans anhängare gällde det därför att förmå kyrkomötet

att använda sin vetorätt mot riksdagsbeslutet och på så sätt hindra en lagändring. Sin uppfattning formulerade Olbers på följande sätt: »Om den reduktion av den svenska kyrkans bekännelse, som åsyftas . . . icke varder av kyrkomötet . . . förhindrad, så är den svenska kyrkan given till pris åt sekternas upplösningsarbete och den romerska kyrkans erövringslystnad.»

Om Olbers till en början stod ganska ensam om sin åsikt, ändrades snart situationen. Olbers bedrev själv en målmedveten propaganda och fick efterhand flera medhjälpare bland prästerna i de olika stiften. Man beslöt också att inhämta utlåtanden från en del tyska professorer. Svar inkommo från bl. a. Th. Kliefoth, Chr. E. Luthardt och F. H. R. von Frank. De båda förstnämnda ansågo, att kyrkomötet borde använda sin vetorätt. Kliefoth vände sig med skärpa mot ett av Billing (1891) utarbetat kompromissförslag. Enligt detta erkändes Apologien, Schmalkaldiska artiklarna, Luthers stora och lilla katekes samt FC »såsom en sann utläggning och följdriktig utveckling» av den svenska kyrkans lära. »En om målet medveten, bekännelseetrogen minoritet», skrev Kliefoth, »tillfaller dock slutligen segern, just därför att sanningen har löfte om seger.» Därför borde man under inga omständigheter acceptera Billings kompromissförslag.

Olbers avled den 5 april 1892, men hans vänner fortsatte och intensifierade kampen för bekännelsen. I tal och skrift gingo de till storms både mot riksdagsbeslutet och Billings kompromissförslag. Intresset för de symboliska böckerna ökades både bland präster och lekmän. När riksdagen 1893 åter behandlade frågan, röstade 144 för den kungl. propositionen och 61 mot. I förhållande till riksdagens tidigare inställning innebar voteringen 1893 en ganska betydande framgång för den Olberska linjen. Billing förklarade nu, att han ämnade i kyrkomötet motarbeta riksdagens beslut.

Det med stor spänning motsedda kyrkomötet sammanträdde på hösten 1893. I kyrkomötet framlade Billing sin reservation, som upptog de för många avgörande orden »samt i hela Konkordieboken förklarad». I debatten slöt emellertid Billing upp kring dem som opponerade mot riksdagens beslut och förfäktade med stor energi den historiskt religiösa synen på bekännelsen som ett uttryck för församlingens tro. Sammanfattande framhöll Billing mot dem, som hävdade, att bekännelsen för att kunna vara juridiskt bindande måste vara kort: »Det är lätt att säga, att det är ett hårdare band att vara bunden vid 700 sidor än vid 70 sidor, men tager den bevisningen någon med sig, så må jag undra däröver. Jag säger för min del, att man är lika litet bunden vid de 70 sidorna som vid de 700; man blir icke mera bunden genom de många sidorna, utan min övertygelse är, att de i stället äro ägnade att frigöra. Säger en person ett kort ord angående en sak, då blir jag lätt bunden vid bokstaven, emedan jag vid min betraktelse däröver kan känna mig ovisst om vad meningen är. Men om han

skriver en lång avhandling, då är jag icke så bunden vid bokstaven utan ser tydligt och klart, vad hans mening är.»

Efter en lång och ytterst intressant debatt skred man till omröstning strax före midnatt lördagen den 30 sept. 1893. »Alla kände allvaret i situationen», skriver Billing. Med två rösters övertikt (30 mot 28) avslogs det av riksdagen och Kungl. Maj:t antagna ändringsförslaget. Kyrkomötet hade använt sin veto-rätt. Sedan 1893 ha varken Kungl. Maj:t eller riksdagen intresserat sig för bekännelseskrifternas antal.

I den på sin tid mycket uppmärksammade skriften av år 1919 »Från dogmat till evangeliet» framlade förf., sedermera professorn i kyrkohistoria vid universitetet i Uppsala Em. Linderholm, ett förslag till en ny trosbekännelse »i fri anslutning till Apostolicums byggnad». Som medlem av 1934 års kyrkomöte yrkade Linderholm, att kyrkomötet, som 1920 och 1925 avstyrkte en motion om att Symbolum Athanasianum, »denna medeltida ättelägg av 300- och 400-talets rasande och blodiga strider», skulle strykas bland kyrkans bekännelseskrifter, skulle företa en omprövning om vilka symboler, som borde bibehållas i vår svenska kyrka, för så vitt den skulle kunna kallas evangelisk. Kyrkolagsutskottets utlåtande utformades denna gång närmast av professorn, sedermera biskopen A. Nygren i Lund. Han framhöll härvid, att bekännelseskrifterna tillkommit i sådana situationer, när kyrkan varit i fara »att översköljjas av en mot kristendomen stridande anda» och att de härvid fått tjänstgöra »som vågbrytare, vilka hejdade den främmande stormvågen och läto den kristna strömmen flyta vidare i sin egen strömfåra». Att utsöndra eller ändra vissa delar av bekännelseskrifterna skulle innebära otrohet mot den evangeliska kristendomens anda. Och detta ville icke kyrkomötet vara med om. Härmed hade den åsikt en gång segrat, som i bekännelseskrifterna ser icke en troslag utan ett vittnesbörd om evangeliet och dess segertåg genom världen.

PER-OLOV AHRÉN

Einar Billing och statskyrkan

När Einar Billing alltifrån åren omkring 1910 och fram till det föredrag vid 1937 års prästmöte i Västerås stift, som bär titeln *Kyrka och stat i vårt land i detta nu* och som har blivit kallat hans testamente, utformade sin folkkyrkteologi, skedde detta under ständig uppgörelse med det frikyrkliga församlingsidealet. Som Billing själv vid upprepade tillfällen påpekat, sträckte detta ideal vid början av 1900-talet sitt inflytande långt utöver de direkt frikyrkligas krets. Också i för folkkyrkan positiva kretsar hade man mer eller mindre den känslan, att kulturella och pedagogiska skäl visserligen talade till förmån för folkkyrkan i dess hävdvunna gestalt, men att de religiösa övervägandena dock i huvudsak var på frikyrkans sida. Försvaret för folkkyrkan var därför vid denna tid enligt Billing defensivt och ur religiös synpunkt föga övertygande.

Också för synen på frågan om stat och kyrka var det frikyrkliga församlingsidealet vid början av 1900-talet i hög grad bestämmande såväl inom som utanför de frikyrkliga sammanhangen. Om kyrkan i nytestamentlig mening var föreningen eller sammanslutningen av troende, av människor med likartad religiös erfarenhet, kunde icke heller statskyrkoformen rättfärdigas ur rent religiösa synpunkter. En kyrka, som byggde på medlemmarnas personliga tro, kunde knappast tänkas stå i sådant förhållande till staten, som statskyrkoformen innebar. Till konsekvent uttryck kom denna uppfattning, när Waldenström vid 1908 års kyrkomöte motionerade om kyrkans skiljande från staten och motiverade sin motion med statskyrkans bristande karaktär av kristen kyrka i biblisk mening.¹ Statskyrkan var enligt motionen en statsinstitution, och som sådan borde den avskaffas. I dess ställe borde trädas statens stöd åt den fria kristna verksamheten, som i motsats till statskyrkan kunde göra anspråk på namnet kyrka i nytestamentlig mening. Motionen avvisades självfallet av kyrkomötet, men dess existens är ett tecken på hur omfattande den frikyrkliga åskådningen dock var.

Mot de frikyrkliga tankegångarna ställde Billing alltifrån tiden omkring 1910 den religiöst motiverade folkkyrkans idé. Om man klart tänker igenom innehållet i det kristna evangeliet, måste man enligt Billing komma icke till frikyrkan eller föreningskyrkan utan till folkkyrkan som den religiöst starkast motiverade organisationsformen. Medan frikyrkan tog sin utgångspunkt i det näst högsta, i människors personligt mottagna tro, utgick folkkyrkan från det

¹ Motion i kyrkomötet 1908 nr 45.

allra högsta, från Guds förekommande och universella nåd, som kyrkan fått i uppdrag att predika för alla folk på jorden. I själva sin organisationsform förkunnade folkkyrkan denna nåd och överensstämde därför med evangeliets egen kyrkoprincip. »Är det etiska eller det religiösa det primära? Är Guds nåd eller våra gärningar, vår helgelsesträvan, det grundläggande? Är det vi, som skola bevara Guds frid, eller Guds frid, som skall bevara oss? Med svaret på dessa frågor är i själva verket också alternativet: föreningskyrka eller folkkyrka? redan principiellt avgjort», som det heter i Billings herdabrev från 1920.²

Den av Billing utformade folkkyrkotanken gav emellertid icke blott en religiös motivering åt själva folkkyrkoprincipen. Den gav också ett svar på frågan om kyrkans förhållande till staten, som var rakt motsatt det svar Waldenström givit år 1908. Medan den frikyrkliga församlingsprincipen konsekvent lett till en negativ syn på kyrkans ställning som statskyrka, kom folkkyrkosynen att lika konsekvent leda till en positiv. Med folkkyrkoidealet var också statskyrkoformen i viss mån bejakad, och det gällde för kyrkan att på bästa sätt söka förena dem båda. Billing har vid upprepade tillfällen direkt uttryckt detta och i klara ord fastslagit den grundläggande skillnad, som här finns mellan frikyrklig och folkkyrklig uppfattning. »Det ligger i själva folkkyrkans idé», säger han i sitt prästmötesföredrag från 1937, »att förbindelsen mellan den och staten måste bli vida närmare än mellan staten och ett samfund av föreningskyrklig typ.»³ Och i herdabrevet från 1920 heter det, att »fasthållandet vid den religiösa folkkyrko-tanken göra oss angelägna att så vitt möjligt upprätthålla förbindelsen med staten».⁴

I själva den religiösa folkkyrkotanken låg alltså för Billing den direkta utgångspunkten för en positiv syn på kyrkans ställning som statskyrka. Som folkkyrka sökte hon omspanna hela det folk, där hon satts att förkunna evangelium. I motsats till frikyrkan såg hon som sin uppgift »att med den förekommande nådens evangelium tjäna alla, som vilja på något sätt, hur litet som helst, låta sig tjänas av henne».⁵ Skulle detta lyckas och kyrkan icke blott i sina tankar och förböner utan också i realiteten kunna omspanna hela folket, måste staten träda till och ge kyrkan sitt stöd. Vi bör, säger Billing i sitt herdabrev, icke fördölja för oss, att utan förbindelse med staten skulle kyrkan icke, hur hon än spände sina krafter, kunna i realiteten »med sin verksamhet belägga hela Sveriges territorium». Om bandet med staten brast, skulle vägen för många bli längre och

² E. Billing, Herdabref till prästerskapet i Västerås stift (1920), s. 62.

³ E. Billing, Kyrka och stat i vårt land i detta nu (1942), s. 36.

⁴ Herdabref, s. 73 f.

⁵ E. Billing, Den svenska folkkyrkan (1930), s. 124. Boken är en samlingsvolym, som innehåller tidigare publicerade uppsatser samt det anförande, som Billing höll vid 1929 års kyrkomöte i anledning av den stora biskopsmotionen.

svårare, icke blott till kyrkorummet utan till Gud själv.⁶ Och därmed är för Billing det nära sambandet med staten egentligen redan tillräckligt motiverat. Kyrkan behöver för att fylla sitt i evangeliet givna uppdrag statens stöd och får för uppdragets skull icke göra det kanske lockande experimentet att bryta förbindelsen med staten.

Denna förbindelse med staten skulle emellertid självfallet kunna ordnas också på annat sätt än genom en direkt statskyrkoform. Waldenström syftade som vi sett till något sådant, då han 1908 motionerade om statskyrkoformens ersättande med statens stöd till den fria kristna verksamheten. Billing har i olika sammanhang framhållit något liknande.⁷ För Billing är dock själva statskyrkoformen också av andra skäl den för en folkkyrka mest naturliga. Om detta heter det i det anförande vid 1929 års kyrkomöte, som Billing höll för att motivera den stora biskopsmotionen, att det för kyrkan ligger ett rent religiöst värde i att staten, på det sätt som utmärker statskyrkoformen, upptar en stor del av det yttre kyrkoregementet. Genom att staten övertar allt, som kan och bör utföras med de yttre maktmedlen, får kyrkan möjlighet att koncentrera sig på sin uppgift »såsom det fritt verkande Ordets tjänare» och blir befriad från många världsliga omsorger, som annars skulle ha upptagit hennes tid.⁸ Herdabrevet framhåller, att det för den evangeliska kyrkan, som i rättsordningen ser »mänsklighetens och folkets näst Kristi evangelium dyrbaraste egendom», icke kan ligga något förkastligt och profanerande i att rättsordningens handhavare innehar en del av den yttre kyrkoledningen. Det är tvärtom naturligt och för folkkyrkan betydelsefullt, att den på detta sätt har nära förbindelse med den makt, »som med rättsordningens medel har att hägna om detta samma folk och därinom befrämja och stödja allt gott verk».⁹ En dylik inställning från kyrkans sida överensstämmer enligt Billing också med Luther, som åt det världsliga regementet överlämnade allt, som hade med tvång att göra. Kyrkan skulle som enda vapen ha »det enkla, fritt verkande Ordet, som icke vill lita till något tvång».¹⁰

Genom statskyrkoformen kan kyrkan också enligt Billing räddas från det inre förvärldsligande, som gärna hotar att tränga in i en frikyrka. Det stora exemplet härpå är för Billing den romerska kyrkan, vars förvärldsligande enligt hans uppfattning gått mycket djupt. Samma fara hotar också andra frikyrkor,

⁶ Herdabref, s. 72.

⁷ Se exempelvis Herdabref, s. 72 f, där Billing framhåller vikten av att förbindelsen med staten upprätthålles men att formerna för denna förbindelse kan växla.

⁸ Den svenska folkkyrkan, s. 128 f och 132 f.

⁹ Herdabref, s. 70. Samma synpunkt återfinns också i de teser angående folkkyrkan, som Billing utarbetade till det sextonde allmänna kyrkliga mötet 1931. Se E. Billing, Folkkyrkans livsvillkor (1931), s. 2.

¹⁰ Den svenska folkkyrkan, s. 128.

medan ett statens »övertagande av en del rättsliga och ekonomiska funktioner, som eljest kyrkans egna organ skulle hava att fullgöra», kunde bli till ett skydd »mot en inifrån kommande och därför så mycket farligare tendens till förvärldsligande», som det heter i herdabrevet.¹¹

Statskyrkoformen har slutligen enligt Billing ett givet värde också på sedens och folkfostrans område. Såsom det rättsbildande samfundet är staten enligt Billing den mäktigaste faktorn, när det gäller sedens utveckling. Men statens rättsnormer måste förskansas i ett levande folkligt ethos, om de ej till sist skall bli maktlösa. För hela folkets sedliga utveckling blir det då av omätlig betydelse, om staten vid sin sida har ett samfund, som i sin förkunnelse helt kan ge uttryck för det ideala. Moses lagstiftaren behöver, som Billing uttrycker det, vid sin sida Moses profeten, om den skall lyckas i sin folkfostrande gärning. Ett nära samband mellan stat och kyrka underlättar detta och medverkar dessutom till att undvika den för båda olyckliga situation, där stat och kyrka i sin folkfostrande gärning drar åt olika håll. Samtidigt måste dock kyrkan alltid i första hand vara trogen sin överste uppdragsgivare, och hon får icke genom sitt samarbete med staten förledas att sanktionera det som står i strid mot Kristi evangelium. Hon skulle då svika också staten, som behöver henne just som det rättas profet.¹²

Dessa senare tankar fick för Billing särskild aktualitet genom debatterna om vigsel av fränskilda vid kyrkomötena 1929 och 1936, och han ägnade stort utrymme åt dem i sitt prästmötesföredrag 1937.¹³ Redan 1929 menade Billing, att kyrkan ifråga om vigsel av fränskilda borde skilja sin väg från statens, och 1937 säger han sig genom utvecklingen av antalet skilsmässor ha blivit alltmer övertygad om nödvändigheten i detta. Denna uppfattning innebar emellertid för Billing ingalunda någon kritik av den av staten fastställda lagstiftningen på äktenskapets område. Staten kunde i sin lagstiftning icke alltför långt avlägsna sig från den faktiska seden, och 1915 års lagstiftning var därför enligt Billings uppfattning en nödvändighet. Kyrkan däremot hade att i förkunnelse och handling upprätthålla det ideala. På äktenskapets område kunde detta visserligen icke ske på det sättet, att hon konsekvent vägrade sin medverkan vid vigsel av fränskilda. Ett sådant handlingssätt skulle helt strida mot evangeliet om Guds kärlek och förlåtelse och var därför otänkbart för en evangelisk folkkyrka. På något sätt borde hon dock ha möjlighet att »vägra evangeliets insegel på sådana förbindelser, som stå i uppenbar motsägelse mot evangeliets anda», som det

¹¹ Herdabref, s. 70.

¹² Kyrka och stat, s. 38 ff.

¹³ Kyrkomötets protokoll 1929, nr 5, s. 42 f, och 1936, nr 4, s. 46 ff, samt Kyrka och stat, s. 42 ff. — För Billings argumentering vid kyrkomötena 1929 och 1936 se även O. Sundby, Luthersk äktenskapsuppfattning (1959), s. 222 ff.

heter i prästmötesföredraget. Hon skulle därigenom icke blott i ord utan också i handling kunna komplettera statens lagstiftning, bli profet där staten endast kunde vara lagstiftare.

Hur denna möjlighet konkret borde utformas i vårt land, var enligt Billing möjligt att besvara först efter en ingående utredning. Så mycket var dock enligt hans uppfattning klart, att den icke kunde överlämnas till de enskilda prästernas avgörande. Det var icke för prästens skull, som kyrkan här borde kräva en lagändring, utan för att som kyrka bättre kunna hävda den kristna ståndpunkten. Ett avgörande borde därför utgå från kyrkan och icke från den enskilde prästen och hans samvete.

Om alltså folkkyrkotanken för Billing i viss mån innebar ett bejakande också av statskyrkoformen, var folkkyrkan dock enligt hans ofta och energiskt upprepade mening icke så beroende av den senare, att den icke kunde existera den förutan. Folkkyrkan var principen, som aldrig fick övergivas. Statskyrkan var ett adiaforon, som kunde växla från tid till tid. I herdabrevet heter det om detta, att det vi egentligen sätter värde på i vår kyrkas organisation icke är dess förbindelse med staten utan dess universella folkomspännande karaktär. Det kunde därför rentav ligga något lockande i tanken att få göra »det hittills i själva verket aldrig gjorda försöket att utan varje statens stöd men också utan varje kompromiss med föreningskyrkoideal» söka realisera folkkyrkotanken.¹⁴ Även utan förbindelse med staten och t. o. m. i en religionsfientlig stat skulle kyrkan »åga tusen sätt att göra det klart, att den alltjämt till sitt väsen är och förblir en folkkyrka». Också i ett sådant läge skulle kyrkan otvetydigt kunna visa, »att den alltjämt känner ansvar för alla inom de gamla geografiska gränserna».¹⁵

Det står också för Billing fullt klart, att den dag kan komma, då folkkyrkan icke längre kan vara statskyrka. Den religiöst motiverade folkkyrkotanken gör som vi sett kyrkan angelägen att så vitt möjligt upprätthålla förbindelsen med staten. Den religiöst motiverade folkkyrkotanken gör emellertid också klart, att kyrkan aldrig kan tänkas köpa denna förbindelse till priset av kyrkans religiösa självständighet och kraft. I herdabrevet från 1920 har Billing allvarligt behandlat denna fråga, och han återkommer sedan ständigt på nytt till den i skrifter och kyrkopolitiska inlägg. »Blott för folkkyrkans skull», skriver han i herdabrevet, »är det ju vi hålla på statskyrkan. Men även folkkyrkan skulle för oss förlora sitt värde, om den ej längre finge vara en pregnant religiös, av vår evangeliska bekännelses ande krävd och genomträngd kyrka.»¹⁶ Samma grundsyn hävdas 1931 i de teser angående folkkyrkans livsvillkor, som Billing då utarbetade till det sextonde allmänna kyrkliga mötet. »Om förhållandet till staten skulle på

¹⁴ Herdabref, s. 72.

¹⁵ Herdabref, s. 71.

¹⁶ Herdabref, s. 74 f.

någon punkt komma i strid mot kyrkans karaktär av ett utpräglat och klart evangeliskt samfund, får kyrkan icke tveka att draga konsekvenserna härav. Därför måste den resa ett bestämt motstånd mot varje steg från statens sida, som direkt eller indirekt skulle innebära en inskränkning i kyrkans frihet i dess nådemedelsförvaltning.»¹⁷ Också 1937 återkommer samma synpunkt i den förnyade prövning av folkkyrkoprinciperna, som detta års prästmötesföredrag enligt dess egna ord är. Kyrkan får aldrig bli något annat än kyrka, och hur värdefull förbindelsen med staten än är måste den uppges, om genom densamma kyrkans »religiösa karaktär skulle äventyras eller försvagas».¹⁸ Även den trångaste sektkyrka är dock att föredra framför den grannaste statskulturkyrka, som det heter i herdabrevet.¹⁹

Med dessa nu refererade grundprinciper som norm är det Billing går att bedöma den svenska kyrkans konkreta ställning som statskyrka. Det är nämligen enligt Billings mening helt klart, att den svenska kyrkan dock är en statskyrka och att talet om folkkyrkan aldrig får bli ett försök att på denna punkt blanda bort korten. Han är också angelägen att betona, att hans kärlek icke gäller ett avlägset ideal »utan just denna folkkyrka, som också kan kallas — ehuru det, väl att märka, på intet sätt är dess officiella namn — den svenska statskyrkan».²⁰ Hur ter sig denna statskyrka om den bedöms efter de normer, som folkkyrko-tanken innebär?

Det första, som då bör understrykas, är den genomgående positiva uppfattning, som Billing i detta sammanhang intar och som är gemensam för alla hans yttranden härvidlag. År 1912 säger han under debatt med de frikyrkliga, att han för sin del sätter stort värde på den förbindelse, »som för närvarande består mellan stat och kyrka».²¹ I herdabrevet heter det, att vi i stort sett har stora skäl att vara tacksamma för den rådande organisationen.²² Och även i prästmötesföredraget 1937, som annars är påfallande pessimistiskt när det gäller statens utveckling, framhålls det värdefulla i den svenska formen av statskyrka. Den är i många avseenden föredömlig och har också bedömts så i andra länder.²³ Något verkligt statligt förtryck har den svenska kyrkan enligt Billings uppfattning under hela sin historia aldrig varit utsatt för.

Under 1900-talets fyra första decennier framställdes från olika håll den svenska kyrkan gärna som en blott statsinstitution och som staten organiserad för religiös verksamhet. Statskyrkan var ingen kyrka i biblisk mening utan ett statsorgan, likställt med post och telegraf, och skulle också behandlas som ett

¹⁷ Folkkyrkans livsvillkor, s. 2.

¹⁸ Kyrka och stat, s. 35 f.

¹⁹ Herdabref, s. 76.

²⁰ Kyrka och stat, s. 35.

²¹ Folkkyrkan och den frikyrkliga församlingsprincipen (1912), s. 56.

²² Herdabref, s. 73.

²³ Kyrka och stat, s. 37.

sådant. Billing kom i sina uttalanden om kyrkan ofta in på denna tankegång, och i sitt stora anförande vid 1929 års kyrkomöte upptog han den till direkt bemötande.²⁴ Utgångspunkt för detta bemötande var ett uttryck i religionsfrihets-sakkunnigas betänkande av år 1927, enligt vilket den svenska kyrkan var icke »en bekännelsekyrka utan ett statens organ för folkets sedliga och religiösa fostran». Billing hävdade gentemot detta, att det icke fanns någon kyrka, som i så hög grad som den svenska framträtt som bekännelsekyrka. Oryggligt har kyrkan fasthållit vid, »att när det gäller bekännelsefrågor, är det icke staten utan kyrkan allena som avgör». Hela svenska kyrkans historia visar, att det är på det sättet. »Att den kyrka, som i sin historia har årtalen 1529, 1593 och 1893, skulle vara en blott statsfunktion, det är det orimligaste, som kan sägas.» Särskilt betecknande är enligt Billing bekännelsefrågans behandling 1893, då kyrkan vägrade att godkänna några förändringar i kyrkolagens paragraf om bekännelsen, och riksdagen »utan ett ord» tog tillbaka sitt yrkande härom. En sådan kyrka kan icke vara ett rent statsorgan utan är uppenbarligen en klar bekännelsekyrka.²⁵ Detsamma framgår av kyrkans hela organisation. Att kalla kyrkan för en blott statsfunktion, då den under hela sin historia haft sin särskilda representation i prästestånd och kyrkomöte och då de flesta interna frågor faktiskt handläggs icke av regeringen utan av domkapitlen, finns det, frågar Billing 1929, någon som helst mening i det?

Också andra punkter i den svenska kyrkans organisation är enligt Billing tydliga tecken på att den icke är en statsinstitution. Hit hör bl. a. biskopsämbetet, som enligt Billing är en stark motvikt mot det statskyrkliga draget,²⁶ samt församlingarnas urgamla rätt att själva välja sina präster. Trots att denna rätt har sina skuggsidor, har den enligt Billing mer än något annat bidragit till att låta kyrkan för det allmänna medvetandet framträda som något annat än en blott statsinstitution.²⁷ Bland kyrkliga önskemål nämner Billing å andra sidan bl. a. inrättandet av ett permanent kyrkligt organ, som mellan kyrkomötena kunde företräda de kyrkliga synpunkterna,²⁸ samt en lagfäst möjlighet för kyrkomötet att träda i direkt kontakt med de centrala kyrkliga styrelserna och biskopsmötet.²⁹ Den senare synpunkten fanns med i biskopsmotionen 1929,³⁰ den förra i en särskild motion av Billing vid 1936 års kyrkomöte.³¹

²⁴ Den svenska folkkyrkan, s. 129 ff.

²⁵ Samma synpunkt på bekännelsefrågans behandling 1893 finns närmare utförd i det föredrag om *Sveriges ställning i den evangeliska kristenheten*, som Billing höll vid Königsbergs universitet 1927 och som tryckts i svensk översättning i volymen *Den svenska folkkyrkan*, s. 88 f.

²⁶ Den svenska folkkyrkan, s. 94 f.

²⁷ Den svenska folkkyrkan, s. 87.

²⁸ Den svenska folkkyrkan, s. 96 f, samt *Kyrka och stat*, s. 88 f.

²⁹ *Kyrka och stat*, s. 85 f.

³⁰ Motion i kyrkomötet 1929, nr 1.

³¹ Motion i kyrkomötet 1936, nr 22.

Det främsta önskemålet ifråga om kyrkans organisation var dock enligt Billing knutet till frågan om villkoren för utträde ur den svenska kyrkan. Till folkkyrkans väsen hörde enligt ett föredrag från 1911 att icke hindra någon att skilja sig från henne men att själv icke skilja någon från sig,³² och till denna grundprincip återvände Billing ständigt, när han talade om kyrkans organisation. Att i vår tid hindra människor att lämna kyrkan var sålunda enligt herdebrevet detsamma som att undanskymma folkkyrkans religiösa karaktär,³³ och till ett förverkligande av det fria utträdet syftade den stora biskopsmotionen vid 1929 års kyrkomöte liksom Billings anförande om densamma. Längs hela linjen krävde enligt detta anförande kyrkans religiösa uppgift att frihetsprincipen konsekvent blev genomförd. Ett fritt utträde skulle innebära en kraftig förstärkning av medvetandet, att kyrkan var organ för Guds nåd och icke en blott statsorganisation. Kyrkan borde därför själv på denna punkt kräva en förändrad lagstiftning utan att ängsligt fråga, vad resultatet kunde bli ifråga om antalet utträden.³⁴

Det starka hävdandet att den svenska kyrkan icke var en statsinstitution och att frihetens princip konsekvent borde tillämpas på hela hennes författning betydde emellertid icke, att Billing ansåg sig förhindrad att använda beteckningen statskyrka om henne. Från kyrkligt håll sökte man omkring 1920 stundom ur språkbruket utmönstra ordet statskyrka och i stället konsekvent införa den från Danmark hämtade termen folkkyrka. Man sökte också hävda att kyrkan icke var statskyrka i ordets egentliga mening utan bättre kunde betecknas som en fri kyrka i viss förbindelse med staten. På denna linje gick exempelvis flera talare vid det allmänna kyrkliga mötet år 1920,³⁵ och dessa talare fick under 20-talet många efterföljare. Billing förstod väl dessa strävanden och instämde i dem, i den mån de gällde att framvisa det verkligt väsentliga i den svenska kyrkans väsen. I sitt herdebrev säger han härom, att om man vill skapa en sammanfattande term för vår kyrkas organisatoriska egenart, passar uttrycket folkkyrka vida bättre än statskyrka. Kyrkan äger i sitt kyrkomöte, sina kyrkostämmor, sättet för prästers och biskopars tillsättande o. s. v. en rad drag, som brukar saknas i de typiska statskyrkorna och som konstituerar en icke oväsentlig självständighet gentemot staten. Men den har enligt herdebrevet också drag som gör att man med full rätt kan kalla den en statskyrka. Det hela beror på vad man utgår ifrån och vad det är man vill säga om organisationen. Kallar man den statskyrka, åsyftar man de delar av kyrkostyrelsen, som är lagda i

³² Den svenska folkkyrkan, s. 12.

³³ Herdabref, s. 62 och 73.

³⁴ Den svenska folkkyrkan, s. 138 ff.

³⁵ Föredragen vid detta möte finns utgivna i boken Samtal om kyrkan. Föredrag vid tionde allmänna kyrkliga mötet i Stockholm 1920 (1920).

statsmaktens hand. Kallar man den folkkyrka, är det dess folkomspännande karaktär det gäller.³⁶ Billing gör också själv på det sättet, när han talar om kyrkan, och kallar henne följaktligen utan svårighet statskyrka i många kyrkopolitiska inlägg. Att han dessutom med förkärlek använder ordet folkkyrka om henne, torde icke särskilt behöva påpekas.

I stort såg alltså Billing med tacksamhet på den i Sverige rådande kyrkliga organisationen, även om han på vissa punkter hade önskemål att framföra. Det fanns emellertid enligt Billing också faror förbundna med den ställning, som kyrkan fått i vårt land. Den största och mest näraliggande faran var härvid enligt Billings bestämda uppfattning den på olika håll framträdande tendensen att i statskyrkan se icke en kyrka i biblisk mening utan en allmänt religiös-kulturell institution. Denna tendens fanns på frikyrkligt håll, och Billing hade direkt mött den vid en debatt i Uppsala år 1912 om folkkyrkan och den frikyrkliga församlingsprincipen. Den frikyrkliga inledaren vid denna debatt hade sålunda hävdad, att statskyrkan väl kunde bestå, bara den uppgav sitt anspråk på att vara en rätt Kristi församling. Som allmän ram för det kristna arbetet hade den fortfarande en uppgift att fylla. Inom denna ram kunde sedan den kristna församlingen framträda i frikyrkornas gestalt.³⁷ Samma tendens mötte också på socialdemokratiskt håll, och i sitt herdabrev tog Billing upp den till direkt bemötande. Han påpekade därvid först, att det var från olika utgångspunkter, som tankarna från socialistiskt och frikyrkligt håll här hade mötts. Från socialistiskt håll hette det, att religionen var en privatsak. De frikyrkliga menade, att det verkligt religiösa livet kunde finnas endast i de på frivillig sammanslutning baserade religiösa föreningarna. Från båda hållen kom man till slutsatsen, att folk- eller statskyrkan ej längre hade något berättigande ur direkt religiös synpunkt. Däremot kunde det möjligen behövas en statsinstitution, som övertog en del av den gamla kyrkans allmännare religiöst-kulturella funktioner, och som sådan institution kunde statskyrkan få fortsätta sin existens. Mot allt sådant måste kyrkans karaktär av bekännelsekyrka till varje pris bevaras, även om det skulle leda till skilsmässa från staten. »Blott såsom pregnant kristlig och utpräglat evangelisk, blott såsom bekännelsekyrka, kan kyrkan utföra en religiös gärning», som det heter i herdabrevet.³⁸

Till dem som på socialdemokratiskt håll syftade till en allmänt kulturell statskyrka hörde under 1930-talet i första hand Arthur Engberg, och vid 1932 års kyrkomöte kom det till direkt debatt mellan honom och Billing på denna punkt.

³⁶ Herdabref, s. 57 f.

³⁷ Folkkyrkan och den frikyrkliga församlingsprincipen, s. 13 ff. Inledare var predikanten i Missionsförbundet J. N. Norberg.

³⁸ Herdabref, s. 55 ff.

Engberg hade i motion yrkat avslag på propositionen angående ny ecklesiastik boställsordning, som då förelåg. I motionens motivering hävdades, att kyrkoegendomen var en kulturegendom, som borde hållas samman under staten och icke decentraliseras på det sätt, som propositionen syftade till. Dess användande borde dessutom vidgas. I stället för att tjäna endast kyrkan borde den tjäna statens kulturella verksamhet i det hela »och bli en verklig allmän kulturfond».³⁹ Billing svarade på detta, att han visserligen uppskattade den mot kyrkan sympatiska tonen i Engbergs motion och anförande. Han hade dock blivit mycket betänksam, när han hört hans ord om egendomen. Enligt Billing måste denna *helt* förbehållas det religiösa, och från detta kunde kyrkan aldrig vika. Någon anledning att provocera en skilsmässa från staten hade kyrkan enligt Billings uppfattning visserligen icke. Men om kyrkan icke fick vara »ett verkligt utpräglat religiöst samfund» utan nedpressades till en allmänt kulturell ram för allehanda religiösa strävanden, måste kyrkan dra konsekvenserna av detta och lossa bandet med staten. Enligt Billings uppfattning 1932 kunde detta bli nödvändigt ganska snart.⁴⁰

Vid debatten 1932 framförde Billing också den uppfattning om statsmaktens fortskridande sekularisering, som han under 20- och 30-talen ofta återvände till och som enligt hans mening framtvingade en ökad vakthållning från kyrkans sida. Einar Billing citerade härvid gärna sin fader Gottfrid Billing, som haft som enda princip ifråga om kyrkans förhållande till staten, att så länge staten icke hindrade kyrkan att förkunna evangelium, skulle kyrkan icke göra något för att bryta förbindelsen med staten. Denna princip hade enligt Einar Billing varit riktig på den tid, då Gottfrid Billing använt den. Nu däremot hade statsmaktens fortskridande sekularisering nödvändiggjort en mera aktiv hållning från kyrkans sida. Kyrkan måste nu i varje läge fråga, vad som gagnar eller skadar evangeliet, och varje stund vara beredd »att bryta upp till närmare eller längre bort liggande trakter». Kyrkan kan icke sitta och vänta, tills det blir alldeles omöjligt, »utan vi få i tid tänka oss för och ställa upp vårt spörsmål: vilket befrämjar bäst denna kyrkans centrala uppgift». Detta är, säger Billing 1932, »hela min kyrkopolitik».⁴¹

Ett konkret exempel på denna kyrkopolitik utgör Billings ställning till frågan om kyrkas upplåtande för begravning utan jordfästning i svenska kyrkans ordning. Vid 1925 års kyrkomöte förelåg en proposition om sådan ändring i lagen om jordfästning, att också medlem av svenska kyrkan skulle kunna begravas utan jordfästning i denna kyrkas ordning. Billing hade intet att invända

³⁹ Motion i kyrkomötet 1932, nr 30, samt kyrkomötets protokoll, nr 2, s. 6 ff.

⁴⁰ Kyrkomötets protokoll 1932, nr 2, s. 26 ff.

⁴¹ Kyrkomötets protokoll 1932, nr 2, s. 30.

mot den föreslagna förändringen i och för sig men motionerade om ett tillägg till lagförslaget åttonde paragraf, enligt vilket skulle förbjudas kyrkas upplåtande för dylik begravning. Som motivering för motionen framförde Billing uteslutande kyrkans karaktär av religiöst samfund. Ett principiellt medgivande från kyrkans sida att i dess kyrkorum kultakter kunde förrättas, vilka präglats av från kyrkans lära avvikande åskådningar, skulle enligt Billing innebära en eftergift för de tendenser, som i kyrkan såg »en mera allmänt religiöst-kulturell institution». Kyrkomötet borde därför enligt Billing göra det av honom föreslagna tillägget till förutsättning för ett godkännande av lagförslaget. I kyrkomötesdebatten framhöll Billing, att kyrkan, vad det än må kosta, aldrig kunde släppa sin religiösa egenart, sin själ. Om statsmakten icke förstod detta, återstod intet annat än att bryta sambandet med staten. Frågan om kyrkas upplåtande för borgerliga begravningar var en avgörande punkt härvidlag, och Billing polemiserade kraftigt mot dem som ansåg densamma som en liten fråga, där man icke borde ta strid.⁴² Kyrkomötet 1925 beslöt också i enlighet med Billings motion, och då lagförslaget återkom till kyrkomötet året därpå, hade det ändrats i den riktning, som 1925 års kyrkomöte hade krävt. Kyrka skulle således enligt den nu föreslagna formuleringen av § 8 icke upplåtas »med mindre särskilda skäl därtill äro».⁴³ I sitt anförande om biskopsmotionen vid kyrkomötet 1929 såg Billing detta som ytterligare ett tecken på att kyrkan var en bekännelsekyrka och icke ett statens organ för religiös verksamhet.⁴⁴

Vid mitten av 30-talet tillkom för Billing ytterligare en anledning till ökad vaksamhet gentemot statskyrkoformen. Den totalistiska vind, som vid denna tid blåste över Europa, kunde enligt Billing när som helst intränga också över Sverige och bli till stor fara för kyrkan. I sitt prästmötesföredrag från 1937 säger han sig således övertygad om att den »i detta nu» allra närmast liggande faran var att det första ledet i ordet folkkyrka kunde komma att bli det primära och folket och dess vilja därmed sättas i stället för evangeliet. Vart man kom på den linjen, visade enligt Billing utvecklingen i hitlertidens Tyskland. Han hade, säger han, mer än en gång ryckt till som för ett piskrapp, när han läst teologiska försök att rättfärdiga *detta* folkkyrkoideal och funnit argumenteringen på ett slående sätt likna unglyrklighetens lösensord: Sveriges folk — ett Guds folk.⁴⁵ Skulle en spänning uppstå också i vårt land mellan de två leden i ordet folkkyrka, fick kyrkan enligt Billing icke ett ögonblick tveka om vägen. Folkkyrkan står och faller icke därmed, att den faktiskt i det yttre omspanner hela folket.

⁴² Motion i kyrkomötet 1925, nr 83, samt kyrkomötets protokoll, nr 13, s. 25 ff.

⁴³ Kungl. Maj:ts skrivelse vid kyrkomötet 1926, nr 1.

⁴⁴ Den svenska folkkyrkan, s. 131.

⁴⁵ Kyrka och stat, s. 27.

Ingenting får däremot inkräkta på dess kristna karaktär och på djupet i dess religiösa budskap. Skulle yttre universalitet och statskyrkoorganisation medföra något sådant, måste kyrkan självfallet avstå från bådadera. Det är för kyrkan bättre att i det yttre trängas tillbaka till ett mycket anspråkslöst omfång och dock till sitt inre väsen vara en folkkyrka än att bevara den yttre extensiteten och förlora sin själ.⁴⁶

Det som år 1937 närmast hade uppväckt Billings farhågor, var de tankar, som vid denna tid hade framförts om en reform av kyrkans lära genom statens försorg och i avsikt att bringa läran i bättre överensstämmelse med tidens anda. I riksdagen hade sålunda 1937 motionerats om större liturgisk frihet, för att därmed skulle borttagas den stöttesten, som ansågs ligga i ritualens dogmatiska formuleringar,⁴⁷ och liknande frågor hade därefter flitigt debatterats i pressen. Billing hävdade i sitt föredrag, att om staten började kräva att få bestämma på detta innersta område, hade kyrkan endast att mot detta sätta ett ovillkorligt nej. Lyssnade staten icke till detta, fick kyrkan dra konsekvensen och uppsäga förbindelsen med densamma. Vägen måste då bli den, som bekännelsekyrkan fått gå i Tyskland.⁴⁸

Sin syftning till folkkyrka fick kyrkan dock aldrig uppgiva. På den punkten stod Billing fast också vid sitt sista prästmöte. Och i full överensstämmelse med sin tidigare övertygelse formulerade han sitt testamente: »att vi visserligen aldrig till något pris få släppa vår kyrkas syftning till folkkyrka, till en hela folket ompännande universalitet, men att vi dock först och främst måste hålla vakt om dess religiösa och kristliga karaktär, om den religiösa intensiteten i dess budskap och gärning».⁴⁹ Under den aspekten måste också förbindelsen med staten betraktas. Och skulle skilsmässan komma, gäller vad Billing uttryckt redan i sitt herdabrev: sorg över förlorade möjligheter men lugnt arbete vidare för att också under nya förhållanden förkunna Guds förekommande nåd till hela det svenska folket.

⁴⁶ Kyrka och stat, s. 33 f.

⁴⁷ Motion i första kammaren 1937, nr 139. Motionärer var kyrkoherde Karl Sandegård och redaktör Rickard Lindström, båda socialdemokrater.

⁴⁸ Kyrka och stat, s. 52. Billing såg under åren närmast före sin död 1939 mycket pessimistiskt på läget i Europa och räknade uppenbart med den totalitära staten som en möjlighet också i vårt land. Vid 1936 års kyrkomöte säger han härom, att »samma tendens, som råder ute i världen, kommer naturligtvis förr eller senare att tränga in här» (kyrkomötets protokoll, nr 4, s. 29), och i sitt föredrag 1937 framhåller han om det dåtida läget i Sverige, att det totalitära åskmolnet, som vid tiden för 1936 års kyrkomöte ännu syntes långt borta, sedan dess ryckt betydligt närmare. Den ovan anförda motionen vid 1937 års riksdag var enligt Billings uppfattning ett tecken på detta. »Det var, även om motionärerna ej skulle vilja vidkännas det, den totalitära statstanken, som stod bakom.» (Kyrka och stat, s. 10.)

⁴⁹ Kyrka och stat, s. 92.

TEOLOGISK LITTERATUR

GUSTAF AULÉN: *Högmässans förnyelse, liturgiskt och kyrkomusikaliskt*. 280 sid. Diakonistyrelsens bokförlag, Stockholm 1961. Pris häft. 20: – kr., inb. 25: – kr.

Det senaste större alstret av Gustaf Auléns beundransvärt flitiga författarskap ansluter sig såtillvida till hans närmast föregående arbeten, som det mera vill vara ett inlägg i en nutida diskussion än ge en teoretiskt-vetenskaplig utredning. Därmed är ingalunda sagt att man nödvändigt måste göra ett alternativ av dessa båda uppgifter, den vetenskapliga och den av debattläget motiverade. Aulén har helt enkelt valt att skriva om det som nu sker i kyrkan, och det vill han ingalunda göra kallt och fritt från personligt engagemang, utan i tacksamhet och glädje över den utveckling som pågår när det gäller värden av gudstjänstens form, och han vill göra det utifrån sin egen erfarenhet av detta skeende. Vad som har skett med den svenska högmässan sedan författarens ungdom måste enligt hans vittnesbörd anses vara en verklig förvandling. När han nu överblickar utvecklingen, framträder en nära nog överväldigande kontrast mellan förfall och förnyelse.

Därmed är den synpunkt angiven, under vilken den svenska högmässan i denna bok betraktas. Med denna terminologi avser författaren uppenbarligen något mera än enbart en karakteristik; med termen »förfall» anges en bedömning av negativt, kritiskt innehåll, och med »förnyelse» är ett positivt värderande omdöme avgivet. Detta bör nog läsaren göra klart för sig genast från början; skall man ha full behållning av boken, bör man inte vänta sig enbart en strikt deskriptiv vetenskaplig framställning, där de person-

liga värderingarna vore uteslutna. Detta befriar också recensenten från skyldigheten att pröva det anlagda schemats vetenskapliga berättigande.

För de mer eller mindre populära syften som i detta sammanhang är aktuella kan den terminologi som Aulén har valt vara tjänlig. Helt entydig är den dock inte; det går en gränslinje i boken mellan de partier som skildrar den liturgisk-kyrkomusikaliska utvecklingen och dem som vill ge en analys av de reformatoriska grundtankar på vilka den lutherska liturgin borde vila. På andra sidan om denna gräns, på det direkt teologiska fältet, är också terminologin fastare, i den mån den fixeras. Aulén har redan hunnit publicera en »efterskrift» till sin bok i form av en uppsats i denna tidskrift (1961 s. 209 ff), och där får i det viktiga avsnittet »Teologisk belysning» det negativa begreppet »förfall» ungefär betydelsen »avfall» från en bibliskt-reformatorisk kristendomssyn, vilket har givit utslag i en ogynnsam liturgisk utveckling. Denna stränga, teologiska synpunkt kan dock inte med rätta göras till den enda; i så fall bleve det t. ex. svårt att ansluta sig till talet om den liturgiska förnyelsen som en allmän, interkonfessionell företeelse i kristenheten i nutiden. Den teologiska faktorn räknas i själva verket inte av Aulén till de medvetna motiven bakom förnyelsesträvandena, utan den framträder först när man analyserar skeendets djupdimension. Medvetet är det andra motiv som har drivit fram skeendet; Aulén nämner i sin uppsats den estetiska driften, strävan efter kontinuitet med klassiska epoker och den legitima lusten att nyskapa.

Vi skall här i några korta drag följa

bokens ofta mycket fängslande framställning. Att den någon gång stimulerar läsaren till att tänka vidare i de spår den öppnar, är något som inte gör dess värde mindre.

Den utveckling som kännetecknar gudstjänstlivet i praktiskt taget hela kristenheten i vår tid är en utveckling under förnyelsens förtecken, framhåller Aulén i bokens första kapitel, vars rubrik utlovar en fixering av förnyelsesträvandenas problematik. Det väsentligaste som sägs i detta avseende är att liturgins förvandling från torftighet till växande rikedom inte får ske planlöst utan bör kunna regleras genom någon kontrollinstans. Närmast kan den lutherska reformationens syn på liturgin här tjäna som mönster. Denna syn kan utläggas under två synpunkter: frihet och fasthet. Friheten gäller liturgins form; det finns ingen utformad gudstjänstordning som vore definitiv och därför auktoritativ. Den principiella friheten rörande formen har av Luther använts så, att han har lagt den romerska mässan till grund och behållit den så långt han ansåg den brukbar; hans efterföljare i Sverige kunde av samma skäl behålla ännu mera därav. Fastheten gäller liturgins innehåll: gudstjänsten skall bjuda evangeliet i ord och sakrament, i vilka »Kristus . . . ständigt på nytt förverkligar den frälsningsgärning han en gång för alla fullbordat såsom den korsfäste och uppståndne». Det är denna fasthet i förhållande till själva evangeliet som dikterar avlägsnandet av vissa element ur den traditionella gudstjänsten och bevarandet av andra, vilka kan ge ett fullgott uttryck åt evangeliet. I sista hand råder ju ingen motsats mellan frihet och fasthet i denna mening; just omsorgen om att evangeliet verkligen skall nå människorna kräver att formerna lämpas efter olika tider och lägen.

Frihetsprincipen betyder också att reformationstidens liturgiska avgöranden vad

formerna beträffar inte kan betraktas som normativa. Fornkyrkan har ju blivit föremål för ett betydande liturgiskt intresse; Aulén erinrar om att också reformatörerna hänvisade till denna liturgiskt skapande epok.

Ett mycket vittbärande faktum, som Aulén också erinrar om, är att inte bara den moderna romerska reformrörelsen, utan också vittnesgilla reformerta röster i dag hävdar nattvardens centrala ställning i gudstjänstlivet. Detta är ingenting nytt för den lutherska kyrkan, vilken i huvudsak, om också inte undantagslöst, har sett och bevarat nattvarden som liturgins centrum, också när hon i praktiken har gått andra vägar.

Hela frågan om förhållandet mellan predikogudstjänst och nattvardsgudstjänst faller emellertid på sidan om författarens framställning. Aulén anger, att han fattar begreppet »liturgi» i inskränkt mening såsom liktydigt med »ritual», varigenom predikan inte särskilt behandlas. Han påpekar bara allmänt, att någon rivalitet mellan predikan och liturgi inte får förutsättas. »Sådana rivalitetstankar har understundom spökat i det efterreformatoriska gudstjänstlivets historia, särskilt under senare århundraden, och då resulterat i tendenser att göra gudstjänsten till en ensidigt utformad predikogudstjänst. Hos den lutherska reformationen söker man förgäves stöd för dylika föreställningar, och lika litet är de till finnandes i urkristendomen och i fornkyrkan.» Rivaliteten är meningslös, eftersom också liturgin är förkunnelse. Detta gäller i all synnerhet om nattvarden, men också om de liturgiska moment som ger uttryck åt beaktelse, bön, tillbedjan och lovsång.

Auléns begränsning till detta allmänna påstående rörande förhållandet mellan liturgi och predikan är begripligt ur synpunkten av framställningens relativt knappa omfång, men därmed följer fak-

tiskt också en förkortning av perspektivet på den liturgiska utvecklingen som sådan. Den kan helt enkelt inte skildras helt rättvist utan att också den nattvardslösa predikogudstjänstens historia beaktas.

Den liturghistoriskt intresserade läsaren får nöja sig med vissa ledtrådar, när det gäller att få innebörden i det av Aulén använda schemat förfall—förnyelse närmare preciserad. Förfallets främsta manifestation är handboken av år 1811, och den gudstjänst denna avspeglar betecknas som »torftig» eller »nedbantad». Dess musikaliska inklädnad karakteriseras såsom ytterst tyngande, vilket exemplifieras med det otroligt långsamma koralttempot och mollprägeln dominans. Om man i vårt läge demonstrerar en koralsättning av Haeffner i det tempo, vari den då sjöngs, väcker den enbart löje; samtidigt hörde däri helt enkelt sitt ideal för evangelisk koral. Om vi nu ser detta som en förfallsperiod i kyrkomusiken och gör jämförelser med tidigare och senare kyrkosång, så bör detta inte hindra oss att erkänna, att gudstjänstens musikaliska utgestaltning i överensstämmelse med tidens egen tongivande uppfattning var ett legitimt företag. Vad den liturgiska torftighet beträffar som ligger i reduceringen av högmässans moment, så behöver det framhållas, att handboken av år 1811 erbjuder ett större intresse än vad som avslöjas under de synpunkter Aulén anlägger. Framställningen stimulerar emellertid till en ytterligare precisering av hur saken egentligen ligger till. Och det är här som predikogudstjänsten tränger sig in i bilden.

»Det hade med tiden blivit alltmera sällsynt att söndagens huvudgudstjänst utformades såsom nattvardsgudstjänst», konstaterar författaren på tal om högmässan före 1894, och han vittnar om att det i detta avseende dröjde länge innan en vändpunkt var nådd: ännu på 1930-talet fanns det församlingar där den enda full-

ständiga högmässan under året hölls vid konfirmandernas nattvardsgång. Konstaterandet att nattvardsgudstjänsten hade blivit undantag i svenskt gudstjänstliv aktualiserar en viktig liturghistorisk fråga, som redan reformationstiden brottades med och måste finna en lösning på. Aulén har rätt i att reformationens betydelse ingalunda får beskrivas så att den skulle ha skjutit fram predikan på nattvardens bekostnad. »Det var ju inte meningen att göra gudstjänsten till enbart en predikogudstjänst. När en sådan gudstjänst i en långt senare tid blev normaltypen, var detta en nyhet och någonting för reformationen helt främmande», skriver Aulén. I ljuset av den hittills föreliggande liturghistoriska forskningen förefaller detta omdöme dock att vara något för litet nyanserat; det stämmer i fråga om intentionen och den principiella synen, men inte fullständigt när det gäller den praxis som faktiskt mycket tidigt inställde sig.

Den typ av »högmässa» som sedermera blev den vanligaste, en predikogudstjänst inledd med katekumenmässa men utan nattvardsdelen, är nämligen i Sverige känd redan under reformationstiden, men bara som en exceptionell nödfallsutväg under vinbristens tid, då nattvardsgång ofta helt enkelt inte kunde hållas. I detta dilemma ansåg sig Laurentius Petri 1564 böra ge anvisning om en fylligare gudstjänstform än den enkla predikogudstjänst som annars hölls de gånger då inga kommunikanter anmälde sig, vilket som bekant tidigt skapade problem i den lutherska världen. I 1561 års handskrivna version av sin kyrkoordning hade Laurentius Petri för detta senare fall föreskrivit en enkel gudstjänst med »några gudeliga psalmer, predikan och litanian». Att han verkligen 1564 avsåg ett provisorium med nödtvungen nattvardslös »högmässa» visar det faktum, att kyrkoordningen 1571 återgår till den enkla predikogudstjänsten för de fall då

ingen önskade kommunicera. När detta efter hand blir allt vanligare, är skillnaden i praktiken inte längre så stor mellan reformert och luthersk gudstjänst, eftersom just predikogudstjänsten var den förras huvudform; nattvarden hade också på reformert mark sin liturgiska inklädnad, låt vara att den var av annan art än den lutherska. Den svenska predikogudstjänstens historia visar sedan en fortgående liturgisk utbyggnad; i 1614 års handbok är ordningen kompletterad med den nicaenska trosbekännelsen, varjämte *Te Deum* föreskrivs som inledning och dagens gradualpsalm jämte välsignelsen som avslutning. Handboken 1693 bevarar i princip ordningen att inte hålla mäsas då ingen vill begå sakramentet, men kompletterar predikogudstjänsten med kollekt och epistellektion. När handboken 1811 sedan gestaltar den nattvardslösa gudstjänsten i huvudsaklig likhet med Laurentius Petris nödgudstjänst — givetvis i tidsmässig utformning — då har i själva verket en kraftig liturgisk utbyggnad skett av den gudstjänst som uppfattades som den ordinära. Ser man utvecklingen ur denna synpunkt stämmer alltså inte reduktionsschemat särskilt väl. Som Aulén påpekar, hade utvecklingen i denna riktning gått före handboken. Man kan lätt följa de viktiga skedena genom Rodhes framställning i *Svenskt gudstjänstliv*, även om speciellt 1700-talets liturgiska historia väntar på sin utforskare. Rodhe framhåller på dokumentarisk grund, att just känslan av den nattvardslösa söndagsgudstjänstens torftighet och bristande solennitet redan före handboken 1693 dikterade en önskan att få göra den högtidligare genom vidlyftigare ritual samt »mässande och sjungande».

Det svenska gudstjänstlivets historia kan alltså egentligen inte tecknas som nattvardsgudstjänstens historia. En väsentlig drivkraft i den liturgiska utvecklingen har

varit nödvändigheten att acceptera predikogudstjänsten som den vanligaste formen för huvudgudstjänst, sedan man under reformationsårhundradet hade nått klarhet på den lutherskt sett viktiga punkten att såsom lutherdomen i övrigt avstå från den »skådade» mässan utan församlingskommunion; först i nutiden har genom utomlutherskt inflytande mäsas med liturgen som enda kommunicant mot gällande stadganden åter fått sina försvarare i Sverige (t. ex. G. Rosendal i *Vår Herres Jesu Kristi lekamens och blods sakrament*, 1938, s. 202 f). Den gudstjänst som senare blev den verkliga huvudgudstjänsten, predikogudstjänsten utan nattvard, har från en »torftig» början på 1500-talet undan för undan »berikats» genom att det ena efter det andra av mässans moment adderats till den. Känslan för en principiell skillnad i liturgiskt avseende mellan gudstjänst med och utan nattvard har utplånats. Denna utveckling var egentligen fullbordad 1811, men konsekvenserna drogs 1894, då dessa båda gudstjänstformer räknas som likvärdiga alternativ. Bara i teorin har man sedan kunnat hålla på att högmäsas med nattvard är den regelrätta, fullständiga gudstjänsten; i praktiken har vi accepterat en utveckling bort från reformatörernas gudstjänstsyn. Ur denna synpunkt kan utvecklingens resultat 1894 bedömas som ett »djupläge». Aulén däremot kan utifrån sin ur andra synpunkter fullt berättigade frågeställning i handboken av detta år se förnyelsens första påtagliga officiella resultat.

Vi kan med Aulén glädja oss över att nu stå mitt inne i en ny förståelse av liturgins värden, men vi bör också vara medvetna om att den högmäsas, på vars förnyelse vi arbetar, är den lutherska reformationens nattvardsgudstjänst, och man kan inte värja sig för frågan, om det verkligen är fullt konsekvent enligt de liturgiska begrepp vi annars håller för

riktiga att göra nattvardsliturgin djup och rik och skön, men samtidigt, på grund av faktorer i kyrkolivet som vi inte rår på, i de flesta faktiskt hållna gudstjänsterna lämna bort det som historiskt sett har framfött liturgin, är dess centrum och ger den mening, nattvarden.

Frågan om den sakliga utformningen av en luthersk gudstjänst rymmer ett problem som ligger på ett helt annat plan än de rika formernas, nämligen problemet om den lutherska kommunionmässans realisering. Luthersk gudstjänst är mäsas, nattvardsgång, men denna gudstjänst har hittills inte i full utsträckning förverkligats, utan vi har fått nöja oss med en utpräglad nödlösning, inte av brist på vin som på Laurentius Petris tid, utan av brist på en reformatorisk förståelse för betydelsen av att allsidigt bruka nådemedlen.

Skall man gå in på orsakerna härtill, kommer det nog i hög grad att röra sig om frågor till predikan. Problemet om gudstjänstens förnyelse kan alltså inte kopplas loss från frågan om förkunnelsen. Detta erkänner Aulén, även om han måste avstå från att behandla predikan i detta sammanhang. Men genom att ge en ingående analys av reformationsliturgin i teologisk belysning (tredje kapitlet) och av biblisk och fornkyrklig gudstjänstsyn (fjärde kapitlet) har han själv dragit just de förbindelselinjer som aktualiserar problemet predikogudstjänst—nattvardsgudstjänst. I dessa två kapitel är andra frågor levande än i kapitlen om de liturgiska formernas utarmning och återvunna rikedom. Vi möter här de två skapande perioder i liturgins historia, vilka har principiell betydelse för nutiden, den uppbyggande och den återställande. Och det är mycket påtagligt, att just nattvarden här avgjort står i centrum för intresset och bestämmer hållningen till formfrågorna, både friheten i de sekundära frågorna och fastheten i de centrala. I fråga om nattvarden

som grundläggande gudstjänstfaktor måste reformationen avgränsa sig både mot Rom och mot de reformerta, varvid normen var den bibliska synen på Kristi fullbordade verk för sin kyrka och hans fortgående närvaro och handlande i den. Aulén har ett säkert sinne för vad han kallar kompassfrågan, vad som är rätt lära om offermotivet i samband med gudstjänsten och vad som är falsk. Just genom att Aulén griper tillbaka på det väsentliga i den fornkyrkliga nattvardstolkningen och dess utslag i liturgin, kommer han också att peka framåt och ge antydningar om i vilken riktning han ser uppgifter för det fortsatta liturgiska arbetet. Närmast föresvävar honom ett förstärkande av det eukaristiska elementet, lovsångstonen, i högmässan. Vi måste här avstå från att diskutera dessa frågor, men det bör sägas, att Auléns framställning understryker den aktualitet som just den centrala nattvardsliturgins utgestaltning för närvarande har inom lutherdomen.

Med stort intresse ger man sig in på det femte kapitlet i boken, »Kyrkomusikaliska perspektiv». Kyrkomusiken har onekligen suttit trångt i nutidens teologiska sammanhang, vilket självfallet är till skada för den praktiska teologin, eftersom kyrkomusiken är en väsentlig del av gudstjänstlivet. Däri ligger också otacksamhet mot dem som lägger allt sitt hjärta, all sin kraft och allt sitt förstånd in i det teoretiska och praktiska arbetet för kyrkomusikens förkovran. För alla dessa är det ytterst glädjande, att Aulén har ägnat ett av bokens allra viktigaste kapitel åt detta ämne. Här behandlas sådana huvudfrågor som den »gregorianska» sången, den reformatoriska koralen, kör och orgel samt »kyrkligt värdig musik». Författarens glädje över den utveckling som är i full gång på dessa områden och över vad som redan har uppnåtts är omisskännlig. Kapitlet är upplysande för den som vill

orientera sig rörande den syn på läge och uppgifter som utmärker ledande svenska kyrkomusiker; teologen och kyrkomannen Gustaf Aulén har rätt att bli räknad till dessa.

Så föga som den teologiska estetiken har odlats, så gläder man sig åt de ansatser till en kyrkomusikens teologi som Aulén här ger. Hans bestämningar har preliminär karaktär, och man ställer närmast in sig på att vänta en grundligare behandling av just dessa frågor i nästa bok. Är kyrkomusiken förkunnelse? Vad innebär det att kyrkomusiken skall stå i »samklang» med kyrkans centrala budskap? Aulén diskuterar dessa och andra frågor och stannar vid att bestämma tonspråket som »symboliskt», men menar att symboliken är av annan art än ordens, och att tonerna därför har en »annan» möjlighet att »förkunna» än det talade ordet. Vid försöket att närmare ange denna andra art ges vissa negativa avgränsningar, men knappast några positiva bestämningar utöver en del bildliga uttryck. Tydligt är vi bara i början när det gäller att teoretiskt bestämma den estetiska upplevelsens roll i gudstjänstlivet.

Om slutkapitlets inventering av den nuvarande svenska högmässan skall här bara sägas, att den ger mycket mer än de annars vanliga mässbeskrivningarna, som mest är psykologiserande tolkningar i andra hand av tvivelaktigt värde. Här diskuteras i stället praktiska utförande-frågor, men också en del liturgiska principfrågor. Slutintrycket blir att författaren om arbetet med den svenska högmässan hittills menar, att det är ganska gott, särskilt om den mässmusik som står till buds verkligen kunde slå igenom. Att gudstjänsten är bra betyder emellertid inte att den inte kunde bli bättre; arbetet på högmässans förnyelse skall fortgå.

När man har slutat läsningen av Gustaf

Auléns »Högmässans förnyelse» lägger man ifrån sig boken i visshet om att man ofta får ärende till den på nytt. Man gläder sig över att vi har tillgång till en bok i en ytterst aktuell fråga, som är så stimulerande, uppmuntrande och tankeväckande som denna, och därtill en bok som ger nyttig kunskap på alla de områden där författarens mångsidiga kompetens gör sig gällande.

HELGE NYMAN

FRITZ LEIST: *Moses — Sokrates — Jesus. Um die Begegnung mit der biblischen und antiken Welt.* 448 sid. Verlag Josef Knecht, Frankfurt am/Main 1959.

I en av de yngre tyskspråkiga teologiska facktidskrifterna vände sig härförleden en författare (Pannenbergs) mot »ett överdrivet intresse för det typiska på det individuella bekostnad». Inom teologien skulle ett sådant ensidigt intresse för det typiska framför allt komma till uttryck i den lundsiska motivforskningen och i uppsalaskolans gammaltestamentliga forskning, vilka utsattes för följande kritik: »Die Einebnung des geschichtlich Besonderen, die durch einseitige Hervorhebung des Typischen und Analogien heraufbeschworen wird, droht im Postulat der Gleichartigkeit alles Geschehens gleichsam zum Prinzip erhoben zu werden» (*Kerygma und Dogma* 1959, s. 265). Här är icke platsen att närmare skärskåda den anförda kritiken. Det må räcka med påpekandet, att den bl. a. beror på bristande insikt om den för den typologiska metodiken fundamentala distinktionen mellan genomsnittstyper och pregnanstyper. I den kritiserade teologien förhåller det sig icke så, att det individuella utjämnas i riktning mot det genomsnittliga, utan tvärtom så, att det individuella framhävs och därigenom får ge ökad pregnans åt det för något typiska. Särskilt vid ett rätt

handhavande av den antitypiska metoden, där två olika typer få kontrastera mot varandra, ges rika möjligheter att låta de många enskildheterna i ett historiskt stoff framstå i stor klarhet.

Att det icke blott är i svensk teologi, som typologisk metod används, och att teologisk typskildring icke behöver bli schematisk, kan man se i Leists arbete Moses — Sokrates — Jesus, där det ju rör sig »um die Begegnung mit der biblischen und antiken Welt». De båda världarnas särdrag undertryckas ingalunda utan tecknas på ett nyanserat och åskådligt sätt.

Det intressanta med Leists bok är, att författaren rör sig inom ramen för två av de mest debatterade teologiska frågeställningarna i samtiden, den historiske Jesus — kerygmat samt eros — agape, utan att identifiera sig med någon skolriktning.

I sin konfrontation av antikt och bibliskt pekar Leist bl. a. på skillnaden mellan ett från Grekland stammande *systematiskt* tänkande och bibelns grundsyn, som upp bärs av vissheten om den *historien* verkande Guden: »Wir sind vom griechischen Denken her gewohnt, systematisch zu denken; systematisch bedenken wir dann auch, was Gott für den Menschen ist. Kommen wir zur Welt der Bibel sowohl des Alten wie des Neuen Testaments, ist der Verzicht solchen systematischen Denkens gefordert, und die mühselige Einübung in ein Geschichtsdanken notwendig. Dieses Geschichtsdanken ist nicht weniger genau als in seiner Weise das systematische Denken. Aber das Geschichtsdanken fordert von uns, dass wir nicht in ein vorgegebenes System bestimmte Zeugnisse einordnen, sondern dass wir auf die Zeugnisse hören und sie in ihrem eigentlichen Sinn aufnehmen und befragen» (s. 101). Leist reagerar vidare mot diskvalificeringen av sinneskunskapen på gudstrons område: »Seit Platon herrscht im Abendland die

Meinung, nur einem von den Sinnen abgelösten Denken könne Göttliches nahegebracht werden, die sinnenhaften Bereiche seien unfähig, Göttliches zur Erscheinung zu bringen. Die letzte Nachfolgerin platonischen Denkens ist die neuzeitliche Wissenschaft. Tatsächlich aber muss anders gedacht werden: der Mensch ist das Wesen, das den Zuspruch des Seins vermisst . . . Erst wenn wir die Wirklichkeit wieder als entborgen—verborgen, als enthüllt und geheimnishaft erfahren, kann die Sprache des Gottes durch den Zuspruch des Seienden neu vernehmbar werden. Dann aber wird verständlich, dass jene Erfahrung vom Beben der Berge, Toben der Wetter wie auch das Schweigen Sprache werden, sie sprechen ohne lautes Wort von der Nähe und Ferne der Dinge und des Gottes» (s. 122). I anslutning härtill bestämmer Leist tron såsom »ein Akt des Vernehmens des Gottes in unmittelbarer Konkretion»; tron är, heter det, »das Bauen und Trauen auf dieses Vernommene» (s. 123). Författaren är på denna punkt uppenbarligen influerad av Heideggers senare filosofi. Det torde emellertid förhålla sig så, att den framlagda uppfattningen icke står och faller med Heidegger. För luthersk syn äro »förnuft och alla sinnen» fast förknippade med varandra genom första artikeln.

Dispositionsordningen Moses, Sokrates, Jesus är historiskt betingad och får icke förleda till tron, att författaren mot det av Jesus representerade agapemotivet skulle ställa å ena sidan nomosmotivet, å den andra sidan erosmotivet. Han ser i stället saken så, att medan Sokrates förkroppsligar eros (»Was Eros sein kann und soll, das erlebte Platon an Sokrates, und wo auch immer sein Werk über diese Kraft spricht, erhebt sich das Sprechen vor dem Hintergrund des Sokrates». S. 190), talar agape genom såväl Moses

som Jesus: »Man meint zuweilen, das Christentum sei — im Gegensatz zu dem Gottesglauben des Alten Testaments — eine Religion der Liebe, das Neue am Christentum sei das Liebesgebot. Man muss sich darüber belehren lassen, das Liebesgebot stammt aus dem Alten Testament und soll eigentlich aussagen, was 'Religion' ist» (ss. 147 f.). Leist går så långt, att han karakteriserar Jesus såsom »en gammaltestamentlig människa»: »Jesus will gesehen und verstanden werden in seinen Beziehungen zu ganz bestimmten alttestamentlichen Menschen, insbesondere zu Moses. Man kann wohl sagen, insoweit wir Moses kennenlernen und in die Welt eintreten, die sich in ihm und seinem Werk verdichtet, bereiten wir uns darauf vor, Jesus in seiner anderen und ihm eigenen Geschichtlichkeit sehen und aufnehmen lernen» (s. 56). Jesu samtal med Moses och Elias på Förklaringsberget kastar ljus över honom själv: »Wer Jesus ist, zeigt sich aus der Welt, in die Moses und Elias hineingehören» (s. 53). På en avgörande punkt är redan före NT en gränsdragning mot platonismen gjord: »Die Vorstellungen von Diesseits und Jenseits stammen aus dem platonischen Denken, aus dem Dialog 'Phaidon'. Der Umgang mit dem Alten Testament lässt sehen, wie das ganze Geschehen zwischen dem Gott Jahwe und seinem Volk Israel sich auf die Erde und ihre Zukunft bezieht» (s. 151). Redan för Moses är jorden »Ort der Geschichte zwischen Gott und Mensch» (s. 142). Något av det för kristendomen till skillnad från platonismen mest typiska kan återföras på ett gammaltestamentligt ord (2 Mos. 19: 4), »gesprochen aus der Erfahrung dichter, geschichtsvoller Erdenhaftigkeit» (s. 150).

Mot tendensen att exklusivt hänföra tanken på agape såsom kristendomens grundmotiv till en mot platonismen anti-typiskt tecknad paulinism är konstellatio-

nen Moses — Sokrates — Jesus, i Leists utförande, ett nyttigt korrektiv.

BENKT-ERIK BENKTSON

HANS SCHÄR: *Seelsorge und Psychotherapie*. 270 sid. Rascher Verlag, Zürich 1961.

Hans Schär, reformert präst och universitetslärare i Bern, har i det under förra hösten (1961) utkomna arbetet *Seelsorge und Psychotherapie* gripit sig an med problemet att på ett såväl från psykologiska som teologiska utgångspunkter tillfredsställande sätt utreda förhållandet mellan de båda angivna storheterna. Huvudintresset är för honom därjämte att utan vare sig teologiska eller psykologiska prestigehänsyn ställa den hjälpsökande *människan* i centrum.

Schär börjar med att konstatera att självavård och psykoterapi har många beröringspunkter, ja tenderar att gripa in i varandra. Ett samtal mellan dem är därför icke blott möjligt utan sakligt nödvändigt. Den medicinska psykoterapien har vuxit fram ur behov, som den kyrkliga självavården ej kunnat tillfredsställa och har väl stundom gjort anspråk på att göra denna överflödig. F. n. ligger det emellertid så till, att psykoterapeuterna visar större intresse för de religiösa problemen än vad de teologiska självavårdsteoretikerna visar för de psykologiska. Läkarna har börjat inse, att psykoterapi i djupare mening icke kan bedrivas utan en livsåskådning, som icke bortförklarar de ofrånkomligt framträdande religiösa behoven hos patienterna. Somliga har därvid orienterat sig hän mot den odogmatiska religiositet som fått sitt uttryck i MRA i Caux, så t. ex. de även i vårt land kända schweizarna Maeder och Tournier. Den kyrkliga självavården har inte i samma grad förstått de psykologiska synpunkter-

nas berättigande. Härvid är det framför allt två barthianskt influerade teologer, lutheranen Hans Asmussen och den reformerte Edvard Thurneysen som får kläda skott för en dogmatisk avgränsning som Schär finner ohållbar. De betonar båda det objektiva i sitt kyrkliga uppdrag att i själavården förmedla syndernas förlåtelse till den enskilde, och detta på ett sätt, som närmar dem till den katolska synen på botsakramentet, visserligen utan att de förfogar över den katolska kyrkans djulodande själskunskap.

Denna åtstramning inom den protestantiska poimeniken har nu under de senaste decennierna gått hand i hand med att psykoterapien alltmer vunnit terräng på den kyrkliga själavårdens bekostnad. Tidigare hade man i den evangeliska poimeniken, representerad av sådana namn som Blau, Köstlin och Schian, en mera antropocentrisk inställning: själavården skulle vara »eine Bemühung um die Seele des Menschen». Själavården och hans pastorand skulle träda i ett personligt, ömsesidigt utbyte med varandra, i ett mänskligt förtroendeförhållande under sannfärdighetens aspekt. Detta anser också Schär vara det riktiga. Själavården behöver ingen annan legitimering för sitt uppdrag än liknelsen om den barmhärtige samariten! I motsats härtill vill de förutnämnda Asmussen och Thurneysen bekläda själavården med kyrkans auktoritet och uppdrag, sätta honom på en piedestal och förbjuda honom att inlåta sig på någon dispyt om trosfrågor med sina biktbarn. Förutsättningen härför är givetvis att den själavårdssökande på förhand är inställd på att oreserverat erkänna biktfaderns auktoritet. Naturligtvis saknas från detta håll ej heller det välkända argumentet att den kyrkliga själavårdens kris i själva verket har sin grund däri att nyprotestantismens humaniserande teologi alltför mycket gjort koncessioner åt det mänskliga. Det

bereder icke Schär några svårigheter att bemöta detta minst sagt obevisade påstående. Han framställer i samband därmed några kritiska spörsmål i fråga om den protestantiska själavården, såsom dessa: Är själavårdaren primärt ansvarig inför kyrka och teologi, eller inför den själavårdssökande? Måste denne bringas till underkastelse under en yttre auktoritet, eller skall han förstås och accepteras i sin individuella egenart? Vilken auktoritet står till sist bakom den teologiska själasörjaren: är det bibeln, kyrkan, Gud, Kristus, den Helige Ande, eller alla tillsammans? Om det är Gud som gäller som själavårdarens auktoritet och uppdragsgivare, så kommer denna att bliva mera öppen för den enskilda människan och hennes angelägenheter, än om det är bibeln, d. v. s. i praktiken en bestämd bibeltolkning. Gäller auktoriteten utan vidare som sanningsgrund, eller finns i själavården möjlighet till en öppen och förutsättningslös sanningsforskning? Svaret på dessa och andra frågor är beroende av prästens teologiska och dogmatiska hållning i dess helhet, och denna kommer också att bestämma den kyrkliga själavårdens omfång och inflytande. En livsåskådning är som sagt nödvändig för själavårdaren, men denna skall vara en funktion hos en levande personlighet, icke innesluten i en kapsel (Gehäuse, jfr Sundén, Religionen och rollerna, s. 192 f.).

Om den ledande protestantiska poimeniken f. n. tycks markera ett distansförhållande gent emot psykoterapien, så har denna å sin sida i stället visat en dragning mot att övervinna sitt främlingskap för religionen. Schär formulerar resultatet av sina erfarenheter härav sålunda: *psykologien erkänner liksom religionen en människans bestämmelse, och till det djupaste förverkligandet av det mänskliga hör också en religiös orientering*. Teologiens i regel avvisande hållning mot en religiositet, som

icke har konfessionell hallstämpel, kommer emellertid av psykologerna att uppfattas som bristande intresse för sanningen. »Den i teologien av i dag vanliga hållningen tar icke hänsyn till att sökandet efter sanningen är ett nödgande, som människan icke själv har funnit på och vars underlåtande kan medföra att hon i viktiga avseenden blir otrogen mot sitt eget väsen» (s. 225).

Hur ser nu Schär på det riktiga förhållandet mellan själavård och psykoterapi? *Psykoterapien* är ett läkeförfarande som arbetar med själsliga medel, samtal, dröm-analys m. m. och vars syfte är att bota sjukliga symtom — dessa må nu vara psykiska eller somatiska — och återställa livsprocessernas normala gång. *Själavården* i mera inskränkt bemärkelse, »den lilla själavården», tar sikte på sådana fall, där de psykiska störningarna har en direkt relation till det religiösa livet. Den är påkallad, då en människa icke lyckats nå en eftersträvad religiös visshet, eller då denna är i fara genom sådana erfarenheter som sjukdom, dödsfall eller liknande svåra ödesslag. Här finns alltså möjlighet till en viss principiell åtskillnad men också till ett fruktbart samarbete mellan präst och läkare. Under en psykoterapeutisk behandling kan latent religiösa problem komma i dagen som motiverar en remiss från läkaren till prästen. (Man kan här tänka på Jungs märkliga uppgift i *Die Beziehungen der Psychotherapie zu Seelsorge*, att han hos sina patienter över 35 år *alltid* funnit religiösa problem i botten på neurosen samt att han ofta med framgång analyserat sina patienter tillbaka till deras kyrka.) Det finns emellertid fall som icke är tillgängliga för de konfessionella religiösa tröstegrunderna och som därför kräver ett djupare ingående på livsproblematiken. Här kommer den traditionella religiösa själavården till korta. Då måste det till något som Schär kallar *Seelenführung*

eller »den stora själavården». (På katolskt håll motsvaras denna i viss mening av jesuiternas *Exercitia spiritualia*, som dock för visso ej är konfessionslösa!) Därtill kräves en själasörjare som utan förutfattade meningar eller fördomar kan leda den sökande fram till en religiös erfarenhet av mystisk art och som kan hjälpa honom att tolka sin själs djupaste behov med hjälp av den själskunskap som finnes nedlagd såväl i kristendomens som i utomkristna religioners (!) urkunder.

Från teologisk sida anser man med rätta som en kränkning av religionens sanningsanspråk, om man använder religiösa föreställningar som ett under vissa omständigheter lämpligt terapeutiskt medel utan att själv ta dem på allvar. För en teolog som Schär ter det sig som självklart, att psykologen skall ha samma rätt att opponera mot en själv tillräcklig teologi, som väl anser sig kunna utnyttja psykologiens landvinningar som metodiska hjälpmedel för sina syften men fränkänner den rätten till talan mot teologiska tolkningar av den gudomliga uppenbarelse, som dock kan vara mycket mänskligt betingade.*

Schärs principiella ståndpunkt i frågan kommer kanske klarast till uttryck i följande deklaration: »Darum ist die gegenseitige Ergänzung von Psychologie und Theologie in der Erforschung der religiösen Erscheinungen möglich und notwendig. Einseitigkeit nach beiden Seiten führt an der wirklichen und möglichen Erkenntnis des wahren Tatbestandes vorbei» (s. 187).

Varken teologi eller psykologi har sålunda enligt Schär rätt att betrakta den andra som sin ancilla. Det framgår härav, att Schärs på rik erfarenhet och klart tän-

* Jfr för Einar Billings del *min* uppsats Sann och falsk religiositet. Finns det en anonym kristendom? i Festskrift för Poul Bjerredén 24 maj 1946 (förlag: Centrum).

kande byggda arbete, som varje psykoterapeut och själasörjare borde göra sig förtrogen med, också leder fram till principiellt synnerligen viktiga och kontroversiella teologiska problem. Måhända kan det från denna synpunkt betraktas som en svala, som bebådar en klimatförbättring i förhållandet mellan teologi och psykologi efter diastasteologiens fimbulvinter.

IVAR ALM

ROLF SCHÄFER: *Christologie und Sittlichkeit in Melanchthons frühen Loci. (Beiträge zur historischen Theologie 29) VIII + 171 sid. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1961. Pris DM 21: --.*

Att recensera detta arbete är icke någon lätt sak. Boken är nämligen avfattad på ett språk som är svårbegripligt t. o. m. för den som, i likhet med recensenten, har tyska språket till modersmål. Ord som »Befragungshinsicht» (s. 4), »Verfasstheit» (s. 31), »Gezieltheit» (s. 59), »Sinnhaftigkeit», till och med »erlebbar, nachvollziehbare Sinnhaftigkeit» (s. 57, 77, 79), finns på många ställen. Ett av författarens älsklingsverb »auf etwas abheben» (t. ex. s. 28, 70, 128) är av obekant betydelse. Och vad är »die Tiefendimension, die ihnen (d. v. s. Luthers utsagor) die Wahrheit im Gotterleiden des Gewissens auf Grund der geschichtlichen Vermittlung durch das äussere Wort zu geben vermag ...» (s. 82)? Hur kan saker vara »von nicht selten ... sich ausschliessender Herkunft» (s. 159), och vad är en »nachvollziehbare Gestalt» (s. 41)?

Formuleringar, som »der materiale sittliche Inhalt des Geistes» (s. 109), »im Geist ... inhaltliche Prinzipien voraussetzen» (s. 91) eller t. o. m. »material-ethische Gliederung» av Anden (s. 96) blir bara begripliga genom sammanfattningen s. 114 f, helt visst bokens klaraste del, där

förf. menar att M. föreställde sig meddelandet av Anden såsom den teologiska förbindelsen mellan rättfärdiggörelse och goda gärningar, men utan att kunna bestämma ur själva andebegreppet vad som är de goda gärningar som Anden frambringar, varför han tar lagen till hjälp till detta ändamål.

Har man kämpat sig igenom de rent filologiska svårigheterna, måste man emellertid fastställa att resultatet är nedslående. Recensenten, vars krönikor över den nyare melanchthonforskningen i *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance* har tvungit honom att läsa största delen av efterkrigslitteraturen i ämnet, delar vissa recensenters övertygelse, att flera av de sista årens monografier innehåller alltför mycket spekulation, till skada för den historiska akribien (jfr t. ex. J. V. Pollet i *Revue des Sciences Religieuses*, 1961, s. 291 ff). Här har dock denna tendens tillsynes nått nadiren.

Bokens innehåll är följande: Ett inledande kapitel (II) ställer frågan om den teologiska förbindelse, som finns i M.'s *Loci* mellan tro och gärningar, och skisserar svaret på samma spörsmål hos Luther. Jämförelsen ger vid handen, att den förbindelse, som möter i Luthers teologi, icke återfinns hos M., såsom ock en del andra viktiga element ur L:s teologi fattas. De följande kapitlen behandla M.'s kristologi, eller bättre sagt hans läror om Kristi gärning, dels »innerhalb der Erfahrungsreihe», d. v. s. enligt deras subjektiva sida hos den troende, dels »innerhalb der heilsgeschichtlichen Reihe», och de problem, som enligt författaren uppstår genom dessa rädkors lösa förbindelse sinsemellan (III) och genom deras beskaffenhet, för en teologisk förbindelse mellan tro och goda gärningar överhuvud (IV). Jämförelsen med Luther föres vidare också i dessa kapitel, vars innehåll vi här återge ur sammanfattningen s. 114 f:

»Melanchthons Christologie wird innerhalb der Erfahrungsreihe auf den Begriff 'pignus misericordiae' gebaut und als eines der die Gewissheit der Barmherzigkeit stützenden Elemente der Lehre vom Evangelium untergeordnet. In der heilsgeschichtlichen Reihe versucht Melanchthon mit traditionellen Vorstellungen (Satisfaktionslehre u. ä.) den Umschlag vom Zorn zur Gnade in Gott rational zu motivieren, ... Damit ist die Möglichkeit einer christologischen Interpretation des Geistes, wie sie sich bei Luther findet, abgeschnitten ... Christus handelt in der Vergangenheit, während der Geist gegenwärtig wirkt; Christus handelt gegenüber Gott, indem er ihn versöhnt, während der Geist an den Menschen wirkt und ihre Affekte ändert; Christus bleibt aussen, während der Geist ins Herz dringt ... Die meisten Anschauungen vom Geist, die Melanchthon in seiner Frühzeit vertritt, halten sich im heilsgeschichtlich objektiven Bereich auf, so vor allem diejenige, nach welcher der Geist den materialen Inhalt des Gesetzes mit sich bringen soll. Sie ist auf die ... Vorstellung gebaut, dass der von Gott gesandte Geist wesentlich identisch ist mit dem göttlichen Willen, und dass der so geschenkte Wille dann auch das äussere Gesetz überflüssig mache ... eine solche Inspirationsethik (entzieht) sich jeder Verifizierbarkeit ... Mehr als eine 'objektive', aber wirkungslose und deshalb der Wahrheit nicht fähige Vorstellung vermag sie nicht zu werden ... Melanchthon geht diesen Weg der Schwärmerei nicht, so nahe er ihm auch liegt, sondern zieht die einzige auf Grund seiner Christologie noch mögliche Konsequenz, indem er dem geistlichen Affekt des Trostes den fehlenden materiaethischen Stoff mit Hilfe eines informierenden tertius usus legis hinzufügt ... Der Verlust gegenüber Luther ist gleichwohl sehr gross, was sich auf die Dauer in den Schwierigkeiten zeigen wird, welche sich beim Versuch der Anwendung des Schriftgebots auf die veränderte geschichtliche Lage herausstellen müssen ... Der formalisierte Glaubensbegriff kann sich auf 'jedes Wort Gottes' richten ... Således »ist von vornherein der Raum geschaffen, dem Glauben auch die im 'Gotteswort' enthaltene positive Weisung unterzuordnen. Der

Gewissensbegriff ... birgt ... die Möglichkeit ... vor dem Handeln auf dem Boden der Trosterfahrung im syllogismus practicus das zu Tuende abzuleiten ... Dem kommt schliesslich der enge Zusammenhang von Geist und Schrift zu Hilfe, der es gestattet, dem als Trost erfahrenen Geist das material-ethisch Fehlende aus jener Quelle hinzuzufügen, die demselben Geist entstammt ...»

Såsom denna översikt över innehållet visar, ligger det en bestämd Luthertolkning till grund för bestämmelsen av det som 'fattas' eller 'går förlorat' hos M. Denna luthertolkning påminner icke så litet om den i sin tid av H.-E. Weber framlagda, särskilt i det som gäller Luthers 'Christusmystik' (se t. ex. s. 14 och jfr s. 79 f) men har också en del egna drag såsom det att tron hos Luther skulle vara »eine Art im Wort Gottes vorgegebener Existenzentwurf, der nicht nur gewusst, sondern vor allem gelebt sein will» (s. 15). Vidare betonar förf. betydelsen av den historiske Jesus, hans liv och lidande, för denna existentiella Kristusförbindelse (s. 14 ff, särskilt s. 17), och ser en identitet mellan Kristi inhabitatio i oss och den Helige Anden: »Geist ist bei Luther im Grunde nichts anderes als der Christus in nobis ...» (s. 71). I motsats därtill är hos M. satisfaktionsläran den behärskande synpunkten. Kristi person och gärning »wird also nur unter dem Gesichtspunkt wichtig, dass die Menschen hierdurch der göttlichen Gesinnung gegen sie ... sicher sein können» (s. 30). Tron är bara riktad på syndaförlåtelsens ord; dess objekt är »zu einer Satz Wahrheit (*sic*) verengt» (s. 88). Vidare »Der gänzliche Mangel einer Konkretion der geschichtlichen Gestalt Jesu, seines Gehorsams gegen Gottes Wirken und seines aus diesem herausquellenden Tuns und Leidens, macht es (d. v. s. för M.) von vornherein unmöglich, das Wirken des Geistes auf Christus zu gründen» (s. 71. Jfr också s. 37). Vi överläter

till lutherforskarna att säga, om den luther-tolkning, som ligger till grund för jämförelsen, är hållbar. Själv skulle vi dock sätta ett frågetecken efter påståenden som de följande: Enligt Luther är »Gott ... (dem Gläubigen) gnädig weil er mit Christus im Glauben vereinigt ist» (s. 123). »Luthers Christologie wird konsequent und notwendig auf eine Anschauung des Lebens Jesu in dem Sinne hingeführt, dass die Bewegtheit des Menschen Jesus im Gewissen vor Gott sichtbar wird, der Glaubende in sie hineingenommen werden kann und so im eigenen Gewissen Gott wahrnimmt. Bei Melanchthon ist der Weg zu der so gestellten Frage nach dem Leben Jesu verbaut. In der Linie Luthers muss man um der Wahrheit willen historisch nach Jesus fragen; in der Linie Melanchthons muss man die historische Frage scheuen» (kurs. av oss).

Tolkningar som dessa påminner litet nog om 1500-talets tankevärld; ännu mera betänksam blir man emellertid, när man läser, att Luther tas som måttstock vid behandlingen av M:s Loci, eftersom Luther är M:s »unmittelbares theologisches Vorbild», vilket den senare emellertid icke begrep (s. 27. Jfr ock t. ex. s. 25, 52, 67, 76, 102, 116, 161). Det händer även att M. kritiseras för att ha hållit sig till ett skriftställe (Heb. 2: 12) där Luther icke har gjort det (s. 78, anm. 1). Därmed syns förf. glömma att *Loci communes* ingenstans påstå sig vara ett Lutherkompendium, men att M. betraktade dem som en inledning i dogmatik med hjälp av nyckelbegrepp ur Romarbrevet; vidare att i M:s ögon Luther bara är en av en hel rad kyrkolärare, som räcker från Paulus genom hela kyrkans historia till hans egen tid. (*Declam. de corr. adolesc. studiis*, 1518, CR 11/18; *Adversus Theologastros Parrisienses*, 1521, CR 1/405 f; *Loci* 1521, CR 21/140. Det samma gäller för *Loci, tertia aetas*, q. v. M:s brev mot Fla-

cius, 1549, CR 7/478 s, samt Luthers approbation av denna aetas, *Contra Asinos Parisienses* ... , WA 54/450.) Det faller förf. inte in att fråga sig, om avsaknad av en historisk Jesusbild i *Loci* (s. 38), i och för sig ju ingenting ovanligt på 1500-talet, kunde härröra från att det faktiskt icke talas om Jesu liv på jorden i Romarbrevet eller i de flesta dogmatiska handböcker. Saken blir icke bättre genom att lutherska tankar, som M. »borde» ha övertagit, anföras dels utan hänsyn till dokumentens litterära beskaffenhet (man kunde ju fråga om alla tankar ur predikningar som WA 2/137 och 145 (s. 24) eller WA 9/366 (s. 58) måste återfinnas i en dogmatik), dels också utan hänsyn till tidpunkten. Således citeras s. 114 predikningar av år 1522; s. 14 *Kirchenpostille* som påbörjades våren 1521 (se WA 1: 2/XLVI) då *Loci* var redan delvis i tryck (se SM I: 1/XVIII). Men förf. citerar också en predikan av 1523 (WA 11/31, s. 150), Timoteuskommentaren av år 1528 (WA 26/15) och Galaterbrevskommentaren 1531, WA 40: 1/150, ib.

Ännu mera problematisk blir jämförelsen på vissa enskilda punkter, t. ex. där det först visas, att M. ej övertog Luthers tropologiska tolkning av Jesu födelse som en födelse i de trognas hjärtan, ur julpredikan 1520 (s. 31–36). Denna i ock för sig intressanta iakttagelse kommenteras (s. 82 f) genom påståendet, att Luther, när Melanchthon kom till Wittenberg, redan hade övergivit tropologien, så att hans utsagor också kunde förstås så som M. gjorde det. M. »glaubte die Theologie Luthers verstanden zu haben», också utan tropologien, men med orätt. Förresten gäller det också för 1900-talets forskare, för så vitt de inte delar vissa övertygelser: »Melanchthon (kehrt) beim Begriff 'verbum' zum allgemein üblichen Sprachgebrauch zurück, mit dem verglichen Luthers Gleichsetzung von verbum und

Christus, auch wenn diese ihren Anhalt (*sic*) in der Schrift hat, gekünstelt erscheint, es sei denn, man nehme an dem Lutherschen Verständnis von Wort, Christus und Glaube teil» (s. 97 f). Vi kunde också tillfoga att Luther trodde sig kunna begripa och (tydiligen med orätt) approbera M.'s *Loci* (*De Servo Arb.* WA 18/601) lika mycket som M. trodde sig förstå Luther. Skulle det då inte frågas vilket slags skeende en historiker tror sig beskriva, när han berättar om skillnaden mellan människors tankar, som de själva icke betraktade såsom olika när de tänkte dem? Förf. skiljer likaledes mellan M.'s egna tankar (som är de för honom viktiga) och sådana som han har »bara» övertagit ur Skriften (s. 4 f) eller andra källor (s. 159) — en egendomlig urvalsprincip i en bok som söker Luthers teologi hos M.

Tilliten till förf:s historiska vederhäftighet blir inte större när vi se, hur han läser sina texter. S. 63 påstår han att det är en o-melanchthonsk tanke, att Gud är Kristus nådig, enl. Ro. 5: 15, men citerar i samma andedrag tre ställen bara ur *Loci*, där tanken finns. S. 84 heter det i en analys av språkbruket angående verbet *credere* »*schliesslich kann noch vorkommen dass . . . der Barmherzigkeit selbst Glauben geschenkt wird*», i stället för ordet som talar därom (kurs. av oss). Men till detta anföres ej mindre än 19 texter (noter 2—4), medan »*credere promissionibus, verbo etc.*», som lär vara M:s huvudspråkbruk, belägges med blott 33 texter (s. 83, noter 1—9). S. 24 talar om en »identitet» av Kristus och Anden hos Luther — en viktig punkt då den förklarar hur »Geistethik» hos Luther är samma sak som konformitet med Kristus, i motsats till vad fallet är hos M. Som bevis citeras dels WA 2/458, 24, som identifierar »*Haec fides*» (som gör att Kristus bor i oss) med »*testimonium spiritus*» enl. Ro. 8: 16; dels WA 7/56: 31 där det heter, att Kristus

lärer oss i vår ande, »*vivis doctrinis spiritus sui*»; vidare WA 2/502, 12 där Kristi inhabitatio har till resultat att människan »*non suo, sed Christi spiritu regatur*»; och WA 2/536, 23 som förklarar Gal. 4: 6 i trinitariska termer. Någon annan »identitet» än den som fanns hos alla teologer som höll sig inom den trinitariska teologiens gränser bevisar dessa texter ej. S. 103 f behandlas en passus ur *Loci*, SA 2/80, där M. talar om »*sententiarum*», varpå förf. baserar en längre jämförelse på Reich's *Margarita Philosophica* (ed. princeps Heidelberg 1496) som visserligen innehåller ett jämförbart ställe, men förvisso ej är en av M. åsyftad skrift, då den är en lärobok i de sju artes liberales samt Naturfilosofi, Psykologi och Ethik. Det skulle dock ha legat nära att ta till jämförelse någon i Stegmüllers *Repertorium Commentariorum in Sententias Petri Lombardi* (Würzburg 1947) anförd skrift.

Värre är det med tolkning av latinska texter. S. 96 f citeras *Loci*, SA 2/136, 32 som bevis att fides och spiritus är identiska (!): »*Liberi sumus per fidem ab universa lege, si eadem fides, ille ipse spiritus Christi . . . reliquias peccati . . . mortificat*». Att det är en uppräknings av olika faktorer, icke en identifiering framgår ur texten, men också ur Spalatin's översättning, SM 1: 1/181; »*derselb glaub und derselb gaist . . . Christi*». S. 100 citeras SA 2/86, 8 som bevis på identitet mellan ord och ande. Texten förmanar emellertid läsaren att bedja, »*ut evangelium . . . revelet spiritus dei. Est enim verbum spiritus*». Det torde vara klart att detta betyder icke: »Ordet är anden», men: »Detta evangelium är nämligen ett andens ord», såsom också Spalatin översätter SM 1: 1/109. På samma ställe påstår förresten förf., att det fattas även »*die leiseste Spur*» till att M. identifierar ordet med Kristus. Dock citerar han själv s. 112, nr. 3, SA 2/4, 8, där Skriften kallas Guds imago,

ett begrepp som har åtminstone två paralleller hos den unge M. (Brev till Hess, 1520, CR 1/141, där Skriften är den Helige Andens effigies; Förord till Aristophanes' »Skyar», 1520, ib. col. 274, där den heter »ektypos» mentis divinae.)

Emellertid gör man kanske förf. orätt, om man tror att hans intresse är att förstå vad Wittenberg-teologerna tänkte och skrev år 1521. Det som intresserar honom, är ett negativum: det är att visa de element som M. har berövat Luthers teologi (s. 71), hur (s. 75) »Die Steuerlosigkeit in der ihn der rechtfertigende Glaube und der rechtfertigende Christus . . . lassen, nötigen ihn seine Zuflucht beim ius divinum zu nehmen»; hur hans teologi är (s. 77 f) »systematisch untragbar», ger »ein fragwürdiges Gottesbild» samt har »absurde Konsequenzen»; hur (s. 102 f) hans teologiska reflektion över den religiösa erfarenheten (?) är så otillräcklig, »dass er nicht einmal die handgreiflichsten Widersprüche bemerkt»; och hur (s. 136 och n. 3 ib.) M:s teologi är full av motsägelser, ja på vissa ställen t. o. m. »ein ganzes Geflecht von Widersprüchen». Förf. tror tydligen inte, att historikerns uppgift kunde vara att resonera som så, att om vi se motsägelser i utsagor där ut-sagornas upphovsmän icke såg dem, betyder det, att vi inte tänka deras tankar såsom de själva tänkte dem; och att vi således kan utgå från sådana olikheter mellan det, som förefaller oss rimligt, och det, som tedde sig så för dåtidens män, för att försöka att bättre förstå en gångens tids säregna tankevärld.

Måttstocken för det som borde ha varit är nämligen icke heller alltid bara Luther, utan förf. själv. Det är han som föreskriver vilka som är de principiellt möjliga lösningar, som M. borde kunna följa från tro till gärningar (s. 11); vad slags utveckling M. kunde teoretiskt ha genomgått (s. 22); det är han som först analyserar M:s

teologi i två »Reihen» och sedan frågar sig hur de skall förbindas, men utan att bevisa, att själva analysen i två Reihen finns hos M. (s. 22 f, 28 f, 59 f). Han bestämmer (s. 26 f) att »Allein mit den Affekten des Friedens und der Dankbarkeit, wie sie in der Erfahrungsreihe vorkommen, kann der Geist nicht identisch sein, da diese materialetisch leer sind. Er muss über sie hinausgehen und sie überbieten. Damit überbietet er aber auch das, was durch das Evangelium von der Sündenvergebung bewirkt werden konnte, und setzt zu diesem Zweck einen Inspirationsvorgang voraus, der nur mythologisch gedacht sein kann und abseits von Wort und Geschichte sich ereignet». Han vet vad M. »döljer» bakom sina formuleringar (s. 130) och fastslår (s. 132), att satisfaktionsläran »lässt . . . keine andere Vorstellung zu, als die dass Gott bis zum . . . (Tode) Christi gezürnt habe, von da ab jedoch dem Sünder gnädig sei, sofern er (der) Gnadenbotschaft . . . Glauben schenkt». (Kurs. av oss.) Det är likaledes han som bestämmer i vilka sammanhang en beskrivning av Jesu liv »borde» stå (s. 38). Han fastställer också (s. 58), att M. icke har begripit Abrahamsperikopen 1. Mos. 22: 1 ff, därför att Loci, SA 2/105, icke återgiver tolkningen i en predikan av Luther, WA 9/366 (han omnämner däremot icke, att Luthers tidigare tolkning i Hebreerbrevsföreläsningen 1517, WA 57/236, 1–7, är mycket mera lik M:s).

Bokens andra del, som borde ha varit av större intresse för nordiska läsare, då den innehåller en längre diskussion med R. Brings *Förhållandet mellan tro och gärningar inom luthersk teologi* (Helsingfors 1931), kan knappast sägas vara mera vällyckad. Förf. letar här efter spår av tertius usus legis i *Loci* 1521. Han finner sådana t. ex. (s. 124 f) i det förhållandet att lagen i stället för Anden tänkes be-

stämman den troendes gärningar; i att ett bud behövs för att göra gudskärlek också till nästankärlek (s. 126), i gudsfruktans betydelse (s. 135 f) samt i begreppet *ius divinum* (s. 139 f) och dess samhörighet med den bibliska läran (s. 145 f). Brings analys av problemet sammanfattar förf. genom att säga (s. 154) »Es ist also die Frage zu stellen, ob Bring nicht letzten Endes in die Nähe des Ortes kommt, an dem Melanchthon steht», nämligen genom att tro att *primus usus* kan tillämpas på den troende då denna ju icke bara är *iustus* men samtidigt *peccator* och genom att lära, att den troende (fast gärna och utan tvång) faktiskt gör lagens gärningar. Det hade varit intressant att se, hur en teologihistoriker som arbetar ur delvis andra metodiska perspektiv än Bring (t. ex. ur litteratur- eller sociologihistoriska) tar upp de av denne föreslagna tolkningarna till omprövning. Men de här förefintliga resonemangen (som inte ens försöker skilja klart det som hos Bring är en tolkning av 1500-talets egen teologi och det som är ett försök att därur härleda en för den moderna teologien nyttig vägvisning) är knappast lämpade att påbörja en sådan vetenskaplig diskussion, där olika historiker kunde konfrontera sina metoder och således komplettera varandras forskningar. Tvärtom möter vi här nollpunkten av boken. Icke bara att förf. ger en luthertolkning, som vi även här överlämnar åt lutherforskare att bedöma, t. ex. s. 120: »Autorität und Bestimmtheit der göttlichen Forderung hängen nicht von der Schrift ab, sondern von dem, was der Geist mit sich bringt als Erfahrung des Ueberwundenseins durch den göttlichen Willen angesichts der geschichtlichen Wirklichkeit»; vidare (s. 128) heter det att enligt Luther »die äussere Belehrung und Ermahnung, den Nächsten zu lieben, an einen Menschen ergeht, der sie durch den Glauben ohnedies schon kennt und

befolgt ...» Icke bara att han här också bestämmer vad M. »måste» göra (två gånger s. 142). Hans historiska metod är också så beskaffad, att den av honom företagna analysen av *Loci* med hänsyn till *tertius usus* egentligen är onödig. »Vielmehr stünde unser Ergebnis auch schon fest, wenn in den frühen *Loci* solche Spuren gar nicht nachweisbar wären: Angesichts der von Melanchthon vorgenommenen Umformung und Vereinfachung von Luthers Theologie ... ergibt sich mit zwingender Notwendigkeit jene Lücke in der von Luther übernommenen Geistethik, welche allein von einem äusseren ... Gesetz geschlossen werden kann. Schon auf dem Grunde dieser Einsicht könnte man ... die Ausbildung des *tertius usus legis* sicher voraussagen» (s. 116. Jfr ock s. 132, 159).

Tidskriftens läsare kommer således kanske att förstå, varför recensenten — sådana imponerande sibylliska spådomar till trots — har svårt att betrakta boken som något Beitrag zur historischen Theologie.

PIERRE FRAENKEL

OTTO HAENDLER: *Die Predigt. Tiefenpsychologische Grundlagen und Grundfragen. Dritte, durchgearbeitete und erweiterte Auflage. 359 sid. Verlag Töpelmann, Berlin 1960.*

Första upplagan av Haendlers homiletik utkom 1941, den andra 1948 och en tredje 1960. Boken blev föremål för större omarbetning och utvidgning i andra upplagan. Den tredje har endast försetts med en efterskrift, som mera flyktigt berör några för predikan aktuella problem: atomfrågan, människovärdet, ateismen o. s. v. Mest intresseväckande i denna efterskrift är kanske en kortfattad framställning av författarens erfarenheter från den praktiska predikoutbildningen. Man

får ett gott intryck av vad som kan göras på detta område — om »prakten» får tillräcklig tid till sitt förfogande.

I den homiletiska litteraturen intar Haendlers arbete en särställning genom sin speciella frågeställning. Det ställer predikanten, det förkunnande subjektet, i undersökningens centrum. De flesta homiletiska arbeten behandlar *vad* som skall predikas, *die Wasfrage*. Haendler menar, att »*die Wiefrage*» försumrats — inte minst i den lutherska kyrkan — av rädsla för den hotande subjektivismen. Men man bedrar sig mycket lätt. Det är ofrånkomligt, att predikan också är en subjektets produkt. När någon år efter år predikar med sin mun, sitt språk, utifrån sin erfarenhet och sin uppfattning av Ordets budskap, då är hans person för sakens skull så viktig att personlighetens roll behöver uppmärksammas och undersökas. Ingen kan bestrida, att en och samma text erbjuder många utläggningsmöjligheter, bl. a. på grund av utläggarens mänskliga ensidighet. Så snart jag predikar Guds ord, predikar jag det individuellt. Om nu detta problem nedtrycks eller ignoreras, medför det endast, att det predikande subjektet verkar okontrollerat och oreglerat.

Nu menar emellertid Haendler, att den ofrånkomliga subjektiviteten — lätt reglerad — ingalunda är något endast negativt, ett utslag av mänsklig ofullkomlighet och brist. Vi kan endast förkunna Ordet levande i den utsträckning det blivit levande för oss, vår inre egendom. En stark subjektivitet ger det objektiva Ordet en starkare verkan. Man jämföre verkan av den hörda och den blott lästa predikan! Varför ger den senare ofta ett så mycket mattare intryck? Luther skulle svara: Därför att Ordet är till för att förkunnas muntligen, med en levande stämma. Haendler går här längre: Ordet är till för att förkunnas som vittnesbörd, genom en levande personlighet.

Denna synpunkt är ju nu i och för sig varken ny eller originell. Men den utgör en viktig aspekt på predikans problematik. Men saken erbjuder åtskilliga teologiska problem. Tyvärr behandlas de icke alls av författaren. Han ger sig icke in på exegetiska diskussioner och företar inga analyser av t. ex. Luther och bekännelseskriterierna. Hans undersökning är helt och hållet psykologiskt orienterad. Som bokens undertitel anger är det främst djuppsykologien, som enligt författaren gett oss nya möjligheter att belysa »*das Problem des Subjektes des Predigens*». Djuppsykologien hjälper predikanten att bättre förstå åhörarnas situation och reaktioner. Men först och sist hjälper den oss att förstå vikten av att predikanten verkligen assimilerar med sig det han förkunnar. Den rent intellektuella förståelsen är otillräcklig. Ordet måste tränga ned i de djupare, omedvetna skikten av personligheten. Vägen till en sådan djupare förståelse och assimilering är först och främst meditationen. Predikan måste vara meditativt begrundad. Haendler ger en ganska utförlig skildring av meditationens betydelse och utförande. Meditationen är en autopsykoterapi. Den kristna meditationen innebär därutöver en sammansmältning av subjektet och den uppbarade sanningen.

Haendler tar också upp en rad praktiska predikoproblem i konsekvent anslutning till sin huvudtes: predikoförberedelsens olika moment, frågan om predikans uppbyggnad, manuskriptets användning o. s. v. Det är karakteristiskt, att det alltid påvisas hur lösningen av dessa praktiska ting helt och hållet är beroende av predikanternas olika individuella utrustning. Allt detta yttre kan endast utföras riktigt, då det så intensivt som möjligt kommer från det inre.

Utän tvivel fyller Haendlers undersökning en lucka i vår homiletiska litteratur. Det hade varit önskvärt att dess viktiga

problematik blivit grundligare teologiskt belyst. Men även den psykologiska belysning, som författaren medvetet koncentrerat sig på, kunde säkert ha utförts med större koncentration och skärpa. Nu undgår man inte intrycket, att många ganska självklara ting i rätt stor utsträckning endast försetts med en myckenhet av abstrakta termer och blivit föremål för onödigt invecklade resonemang.

HENRIK IVARSSON

KJELL BARNEKOW: *Effektiv prästutbildning — en utredning. Kyrkan i 60-talet nr 5, 1962, 40 sid. Diakonistyrelsens förlag, Sthlm 1962. Pris kr. 3: 25.*

Kyrkoherde teol. dr Kjell Barnekow presenterar sin lilla skrift om prästutbildningen — utarbetad på biskopsmötets uppdrag och publicerad med Diakonistyrelsens tillstånd — som en »specialutredning om prästutbildningens bättre anpassning till det moderna samhällets krav». Frågan om prästutbildningen är, heter det, »en av de allra mest avgörande för den framtida utvecklingen inom kyrkan». Då förf. samtidigt konstaterar, »att nuvarande prästutbildning är ensidig och ofullständig och därför ej kan betraktas som fullt ändamålsenlig», bör det givetvis »intressera både fackfolk och svensk allmänhet» att få veta något om vad denne reformator har att förtälja men samtidigt också något om vad som nyligen gjorts för att åstadkomma en bättre prästutbildning.

Utgångspunkten för kyrkoherde Barnekow synes närmast vara den egna studietiden och den »prakt», han genomgick höstterminen 1933. Främst berör förf. den praktisk-teologiska övningskursen eller den s. k. »prakten», och det är också den som här skall omnämnas. Det må då först påpekas, att det årliga statsanslaget till denna utbildning vid våra universitet

ökats från 24.400 kr (1933) till 175.800 kr. Antalet lärare har härigenom kunnat ökas från 6 till ett 30-tal och det sammanlagda antalet undervisningstimmar per student och kurs från omkring 200 till omkring 460. Enligt 1956 års stadga bör »prakten» icke omfatta mer än 20 deltagare och grupperna i kateketik icke överstiga 6.

Att förf. är mycket litet bekant med den nya stadgan angående prästutbildningen av år 1956 är, trots att han vill ge en »bedömning av nuvarande utbildning», lätt att konstatera. Förf. påstår sålunda, att den praktisk-teologiska kursen »står under ledning av professorn i praktisk teologi». I gällande stadga heter det: »Fakulteten skall förordna en av sina ordinarie ledamöter att som föreståndare handhåva uppsikten över den praktisk-teologiska övningskursen.»

Det allvarligaste felet med den nuvarande utbildningen är enligt Barnekow, att den »helt saknar utrymme för undervisning i socialetik och samhällsorientering». Förf. kommenterar: »Eftersom prästens uppgift även är att utlägga lagen och ge råd i etiska frågor, måste han känna bakgrunden till samtidens etiska kris och dess samband med samhällsutvecklingen.» Undervisningen i socialetik faller givetvis inom den teoretiska utbildningen och kunde därför ha förbigåtts här. Då uppgiften emellertid är oriktig må följande anföras. I sitt stora, för det följande utredningsarbetet grundläggande arbete om prästutbildningen av år 1942 konstaterade Y. Brilioth, att både i Uppsala och Lund var det framför allt *social-etiken*, som uppmärksammades. Någon större förändring torde icke ha inträtt sedan 1942. I varje fall framhåller etikdocenten G. Hillerdal i »Att studera teologi» (1960), att den teologiska etiken har en dubbel uppgift, »att dels klargöra den kristna etikens struktur enligt Nya Testa-

mentet, dels också konfrontera den med tidens frågor». Då Hillerdal samtidigt talar om risken, »att kyrkan i sin undervisning dröjer sig kvar vid gångna tiders samhällsideal och att både lekmän och präster genom bristande klarsyn i praktiken ställer stora delar av det moderna livet utanför den kristna etiken», kan man åtminstone förmoda, att han i sin undervisning belyser både fackföreningsrörelsen, idrottsrörelsen, de politiska partierna och socialvården utifrån den kristna etiken. Brilioth insåg emellertid i sin utredning, att det icke inom socialetikens ram var möjligt att inpressa en vidare social orientering, som han ansåg »påtagligt behövlig». Han tänkte sig därför en kurs i samhällslära före den praktiska kursen. Förslaget upptogs sedan av biskop A. Nygren, som föreslog en kurs på 20 timmar i samhällskunskap. Den skulle ge en koncentrerad framställning av samhällets sociala struktur och lagstiftning, av den sociala utvecklingen, av hjälpverksamheten och de moderna folkreligionserna samt anvisning på litteratur för självstudier i dessa ämnen. Sådana kurser äro numera obligatoriska.

Kyrkoherde Barnekow önskar även »en bättre ställning för undervisning i religionsfilosofi». Fakulteten i Lund erhöll 1947 en särskild professur i detta ämne, och ingen torde ha ägnat »sanningsfrågorna och särskilt trons förhållande till vetandet» ett mera hängivet intresse än professurens förste innehavare Harald Eklund.

Ett annat av förf:s önskemål är »en särskild kurs vid det teologiska studiets början . . . om de olika teologiska disciplinernas inbördes sammanhang och deras betydelse för prästgärningen och för tolkningen av kyrkans budskap». Problemet är långt ifrån nytt. 1944 års prästutbildningssakkunniga skrevo härom: »En allvarlig anmärkning . . . är att den (= teologisk filosofisk examen) så litet för in

den blivande prästen i de discipliner, som direkt syfta på hans kommande gärning. En känsla av isolering från det verkliga livet, ligger nära ej minst för den, som till äventyrs är mindre lagd för teoretiska studier.» Den teologisk-filosofiska examen är nu avskaffad och för att kunna presentera teologien som en enhet och helhet och motverka risken av ett atomistiskt sönderfall föreslog Nygren, att teologie kandidatexamen skulle uppdelas i en bunden och en fri studiekurs, varav den förra skulle ge en överblick över teologien i dess helhet. Denna ordning fastställdes av Kungl. Maj:t 1955.

Om läroämnena i »praktiken» har kyrkoherde Barnekow icke mycket att säga. Hans anspråk äro icke stora. Han framhåller sålunda, att varje präst »måste ha haft tillfälle att under utbildningstiden höra sin egen röst upptagen på band och utföra en predikan». Fakultetens första bandspelare, flitigt använd vid undervisningen i talteknik, homiletik och kateketik, är redan utsliten och en ny inköptes hösten 1961.

Om den kateketiska utbildningen skrev Nygren i sitt betänkande, att den hittills »utgjort en av de svagaste punkterna i den praktisk-teologiska utbildningen». I gällande stadga har också timantalet i kateketik ökats från 60 till 96 och gruppernas storlek fastställt till 6 deltagare. Nära nog hälften av undervisningen är numera förlagd till konfirmationsgrupper i Malmö och Lund. Enligt kyrkoherde Barnekow är en ytterligare utvidgning »absolut» oundviklig. Motiveringen är denna: »Resultatet av konfirmandundervisningen är icke sådant att man därav skulle kunna sluta att den nuvarande undervisningen i kateketik är tillräcklig.» Då endast ett 20-tal präster i Lunds stift genomgått »den nuvarande undervisningen i kateketik», förefaller slutsatsen mycket djärv.

Med rätta framhåller förf. betydelsen av undervisning i självårdslära och tillfogar: »Till denna undervisning knytes nödig undervisning i psykologi m. m.» 1956 års stadga föreskriver, att undervisningen i pastoralpsykologi och självårdslära skall omfatta 16 timmar. Denna undervisning skall emellertid föregås av en kurs i psykologi om 18 timmar och en kurs i psykiatri om 12 timmar.

I det av förf. föreslagna nya ämnet »pastoralteologi» skall bl. a. behandlas »den rätt försummade och otroligt viktiga frågan om kausaliteten». Om kyrkoherde Barnekow härmed menar kausaliteten, ges numera undervisning därom.

I gällande stadga har förf. uppsnappat föreskriften om två månaders kyrklig eller social tjänst före tillträdet till »prakten». Om denna tjänst skrev Nygren: »Ett dylikt deltagande i det kyrkliga arbetet är av allra största vikt för att »prakten» för deltagarna skall få verkligt praktisk karaktär.» Förslaget hälsades med tillfredsställelse av de olika domkapitlen. Av en skrivelse från fakulteten i Lund 1956 framgår, att fakulteten utgick från att stiftsstyrelserna skulle ordna och övervaka denna del av utbildningen och bestämma de prästmän, åt vilka ledningen av denna utbildning borde i varje särskilt fall anförtros. Särskilda riktlinjer utfärdades 1956 av biskopsmötet. Enligt kyrkoherde Barnekow har denna undervisning blivit ineffektiv och »till ringa nytta». Påståendet är alldeles riktigt. Det synes ha gått med denna bestämmelse på samma sätt som med den kungl. skrivelsen av den 24 april 1931 om en särskild tjänstgöring före »prakten». I en nyligen till biskopsmötet ingiven skrivelse från teologiska studierådet vid Lunds universitet påpekas nämligen, att man i en del fall »föga eller alls inte ordnat tjänsten enligt biskopsmötets riktlinjer». Studierådet anholder därför, att biskopsmötets anvisningar efterföljas, att

tjänsten skall utföras i församlingar, där det ges möjlighet att under god handledning få en allsidig utbildning och icke i församlingar, där det icke finns någon tjänstgörande präst.

Liknande klagomål beträffande den praktisk-teologiska utbildning, som äger rum vid universiteten, ha veterligen icke framkommit. Det kan kanske därför åtminstone för närvarande vara överflödigt, att för den praktiska utbildningen tillsätta »en kyrkans nämnd på 7 personer utsedda av Kungl. Maj:t efter yttrande av Diakonistyrelsen» med ärkebiskopen i spetsen. Omöjligt lär väl icke vara, att rikets biskopar med hjälp av Diakonistyrelsen se till att de av biskopsmötet 1956 utfärdade och av studenterna nu återropade riktlinjerna tillämpas. Härigenom skulle biskoparna kunna ge ett *verkligt* bidrag till frågan om »prästupbildningens bättre anpassning till det moderna samhällets krav».

SVEN KJÖLLERSTRÖM

H. D. LEWIS: *Our Experience of God.*
301 sid. George Allen & Unwin Ltd.
London 1959.

En religionsfilosofisk debatt av helt eller delvis ny typ — främst genom ställningstaganden till analytisk filosofi — har under det sista årtiondet vuxit fram i England. Författaren, som är knuten till King's College vid Londons universitet, känner väl denna nya gren av religionsfilosofien. Anmälaren förefaller det dock, som om han endast i mycket ringa mån tagit intryck av R. B. Braithwaite, Oxfordfilosofer och andra, som influerats av logisk positivism i skilda stadier och därför intensivt brottas med de religiösa utsagornas mening och möjligheten av att verifiera dem. Vad Lewis har gemensamt med de nämnda tänkarna är strängt taget en-

dast understrykandet av sanningsfrågan. (Jfr sid. 26: »There seems . . . every reason for regarding the question of truth as a fundamental one for religion.») Som längst i den nämnda riktningen går han då han ger erkännandet att »somehow or other the positivist appears to be on the right lines, and there is something oddly attractive to the religious thinker in what he says» (sid. 35). Lewis refererar i det sammanhanget till T. McPhersons uppsats »Religion as the Inexpressible» och noterar att denne funnit en viss affinitet mellan vissa utsagor av Wittgenstein i »Tractatus» och Rudolf Ottos tankegångar i »Das Heilige». Som känt för många torde det emellertid vara oriktigt att sammanställa Wittgensteins personliga dragning åt mystiken – om en sådan bör man för övrigt uppenbarligen tala försiktigt – med den typ av religionsfilosofi, som representeras av Braithwaite och andra empirister.

Hänvisningen till Otto är emellertid ingen tillfällighet. Lewis pläderar försiktigt för »an irreducible mystery» och gör gällande att religiös insikt kan förvärfvas genom en specifik intuition (jfr sid. 45). Det visar sig att han har stora svårigheter att närmare precisera denna (se spec. sid. 47) men han anser att »the elusive insight or intuition in question has the same compelling character as the apprehensions we

have in logic or mathematics» (ibid.). De flesta människor står förr eller senare öppna för mysteriet, om de inte hindras genom förutfattade meningar (sid. 48).

Det är lätt att inse, att Lewis' framställning, som bygger på en principiära av refererat slag, ofta får en apologetisk karaktär. Särskilt tydligt blir detta i ett kapitel om »Petitionary prayer». Överhuvud strävar författaren att visa att »there are certain experiences in which specific knowledge of God is communicated to us and our relations with Him deepened and secured» (sid. 81). Han gör gällande att närheten till naturen därvid är en betydelsefull faktor. I fråga om religionsbegrepp kommer Lewis nära Schleiermacher och den tradition som utgår från honom (jfr t. ex. sid. 107: »The wonder which is basic to religion, and in which it begins, comes with the realization, usually sharp and disrupting, that all existence as we know it stands in a relation of dependence to some absolute or unconditioned being . . .»).

Lewis' bok ger nytt belägg för det starka intresse för religionsfilosofiska spörsmål, som gör sig gällande i England. Begränsningen av hans tankegångars vikt är lätt att inse. Den sammanhänger med den position han intar och pläderar för: det oklara intuitionsbegreppet och bokens halvt apologetiska karaktär.

GUNNAR HILLERDAL

FRÅN DEN TEOLOGISKA SAMTIDEN

NÅGRA REFLEXIONER OM NEW DELHI-KONFERENSENS TEOLOGI

I.

Året 1961 kommer väl att inristas i kyrkohistorien för integrationens skull. Dess teologiska innebörd har diskuterats

och klarlagts under ett årtionde. När mötet den 19 november högtidligen och så gott som enhälligt beslöt att Internationella Missionsrådet skulle förvandlas till en division inom Världskyrkorådet för världsmission och evangelisation, hade säkert alla klart för sig att missionen hör

till Kyrkans liv och väsen. En kommitté-rapport uttryckte saken så här: »Sammanlagningen är en passande symbol för det faktum att missionsansvaret inte kan skiljas från någon sida av Kyrkans liv och undervisning.»

Det är emellertid ganska naturligt att man på Kyrkornas Världsråds möte skulle se mera på Kyrkans enhet än på Kyrkans väsen. Biskop Newbiggin hade till ämne för sitt föredrag samma dag »Den ekumeniska rörelsens missionsdimension». Den ekumeniska rörelsen är det subjekt som ännu så länge ersätter Kyrkan. Men perspektivets förlängning låter oss ana en mera organisk enhet. Newbiggin tog ett uttalande från centralkommitténs sammanträde i Rolle 1951 som utgångstes: »Skyldigheten att föra evangeliet till hela världen och skyldigheten att föra alla kristna tillsammans vilar båda på Kristi hela verk och är oupplösligt förenade. Varje försök att skilja dessa uppgifter åt är ett brott mot Kristi gärning.» Lekmannamässigt uttryckt skulle man alltså hädanefter inte kunna tala ekumenik utan att tala mission.

Newbiggin gick också in på frågan om missionens konkreta utgestaltning. Han bedömde den enskildes kallelse och missions-sällskapets insatser. I och med att kyrkorna blir medvetna om missionsdimensionen i Kyrkans väsen, måste organisatoriska förändringar äga rum. På svenska delegater verkade det närmast som man i det avseendet fick en olöst uppgift med sig hem. Men Newbiggin gav den bestående ordningen sin tribut. »Om plikten att bredda missionsansvaret fattas så att man därigenom försvagar dessa osynliga, men omåttligt starka trådar av personligt engagemang och personlig insikt som har gjort missionen till vad den är, då skulle man taga hjärtat ur hela mekanismen.» Uttalandet riktar sig mot en kyrkoteologi som stundom har haft alltför brått att utdöma individualism och subjektivt kallelsemed-

vetande. Man bör också i Newbigins anda efterlysa »en systematisk ort» åt missions-sällskapens ovedersägliga kyrkohistoriska faktum. Kommer de rakt in i hjärtat av teologin, så har de onekligen fått sin Ehrenrettung.

II.

Även om inte New Delhi-konferensen kunde förväntas lämna avgörande bidrag till missionens teologi, så fick dock den enskildes kallelseuppgift en stark betoning. Uppfattningen av Kyrkan såsom en fast slutet enhet ställdes under debatt av lekmännen. I ett par effektfulla anföranden tog representanter för detta Guds folk (laos — engelska lay) upp frågor om lekmännen, Kyrkan, kyrkorna och världen. Doktor Klaus von Bismarck, intendent för västtyska radion i Köln, liknade Kyrkan vid en väl inhägnad kraal, sådana som man kan finna i Sydafrika, och frågade: »Skall vi betrakta vår missionsuppgift som en jaktexpedition utifrån kraalen för att återföra de tanklösa, förvildade medlemmarna av hjorden? Är inte hela Kyrkan en mission, Guds folk som vandrar genom historien utan någon fast boplatz i denna världen, alltid på marsch i kärlekens tjänst och med budskap till Guds skingrade barn som inte känner sin Fader, men för vilka Kristus har dött likaväl som för oss?»

Betyder omvändelse alltid att man för människor innanför sin egen församlings cirkel? Om Kyrkans mission består i någonting mer än organiserat evangelistiskt arbete, hur kommer då lekmännens missionsarbete att te sig? Får det inte ofta formen av materiell hjälp och finner uttryck i solidaritetskänslor?

Dessa frågor gör det alldeles klart att frågan om lekmännen berör inte bara missionen utan också Kyrkans liv och arbete och väsentliga ting som hör till hennes tro och ordning. Ytterst gäller det Kyrkans väsen.»

Den syn på Kyrkan som lekmännen inte accepterar är den som, enligt ett citat från L. Hodgson, låter religionen vara »for the benefit of religious people». Kyrkans inomvärldsliga ställning fick ett drastiskt uttryck i frågan: »Hur mycket får vi lekmän smutsa ner våra händer i världen?»

De kraftiga applåder som följde på lek-männens anföranden visade att Delhi-konferensen var fullt medveten om att den ställdes inför teologiska frågor av vital betydelse. Rapporten från kommittén »on Faith and Order» gav också sitt bifall med att rekommendera till studium särskilt behovet av en grundlig revision av teologins språk med uppmärksamheten riktad på de mäktiga faktorer som gör sig gällande i nutida civilisation, urbaniseringen och den vetenskapliga utvecklingen.

III.

Av fundamental teologisk betydelse i mera traditionell mening var New Delhis beslut att antaga en utförligare formulering av den så kallade basen. Man har alltid framhållit att den teologiska grund på vilken Kyrkornas Världsråd bygger sin gemenskap icke är att betrakta som en bekännelse. Den nya utformningen har emellertid ordet »bekänna» med såsom ett uttryck för den hållning medlemskyrkorna intar till Jesus Kristus. Därmed har någon förskjutning ägt rum bort från en för stark betoning av mänskligt godkännande och samtycke, som inläses i det tidigare använda engelska ordet »accept».

Förslag till förändring av basen kom ursprungligen från Norge. Man önskade dels en fullt trinitarisk formel och dels en klar anknytning till Skriften. Därmed förtränges basen för medlemskap till att innebära central kristen bekännelse. Så mycket intressantare är det att kunna konstatera att denna »förträngning» sammanföll med en stark utvidgning av medlemmarnas an-

tal. Inte mindre än 23 ansökningar om medlemskap hade inkommit under ett år. I åtminstone ett fall framfördes ett tack för den nya formuleringen. »Den trinitariska formeln har hjälpt oss mycket», försäkrades från den ryska ortodoxa kyrkan. Av lätt förstådda skäl tilldrog sig dess anslutning mycket stort intresse, men i sammanhanget anmärkningsvärt är också att två kyrkor från pingströrelsen upptogs i gemenskapen.

Den nya formuleringen var dock inte enbart av enande karaktär. Franska reformerta kyrkan menade att teologiska termer inte täcker mysteriet med Kristi person, och baptisterna uttalade ängslan för fortsatt utökning av formelns innehåll. Man frågade också efter skriftstöd för tron på Jesus Kristus som *Gud* och Frälsare.

Det är uppenbart att Kyrkornas Världsråd fått en mera fast teologisk grund. Med de nya medlemskyrkorna från den ortodoxa kristenheten gör emellertid dess teologiska syn anspråk på vidgat beaktande. Ett uppmärksammat bidrag lämnades under konferensen av greken, doktor Nissiotis om Kyrkans enhet såsom en reflexion av Faderns enhet med Sonen. — Om utbytet med den ortodoxa världen blir mer av ett givande eller av ett tagande vet man inte i dag, men med stor sannolikhet kommer det teologiska inflytandet från dessa kyrkor att öka.

C. G. DIEHL

LUTHER-GESELLSCHAFT

I syfte att verka för ökad kännedom om Martin Luther och hans verk grundades Luther-Gesellschaft i Wittenberg 1918 i anslutning till 1917 års reformationsjubileum. Initiativtagare till sällskapet — som har karaktären av oavhängig förening — var Rudolf Eucken, som också blev dess förste president. Un-

der hans ledning utbredde det sig snart, trots de svåra tiderna, utöver Tysklands gränser. Under den följande presidenten, v. Hegel, inträdde en rad ledande kyrkomän i sällskapet, och medlemsantalet steg före andra världskriget till 2000. Medan den tredje presidenten, Karl Holl, mera ställde den teologisk-historiska forskningen i förgrunden, lät den fjärde — och nuvarande — presidenten, Paul Althaus, framför allt den teologisk-systematiska sidan av Lutherforskningen komma till sin rätt. Under Paul Althaus' ledarskap upplevde sällskapet andra världskriget, vid vars slut dess arbete till en början måste helt läggas ned. Men till stor del tack vare presidentens egna insatser har sällskapet kunnat återupptaga sina gamla uppgifter och har ånyo uppnått det medlemsantal det hade före kriget.

I första rummet bland sällskapets arbetsuppgifter står dess publikationer. Tre gånger om året utkommer tidskriften »Luther». Den innehåller uppsatser — i allmänfattlig form — syftande till ett djupare inträngande i Luthers liv och författarskap, behandlar i anslutning till Luther ämnen av intresse för det kristna livet och recenserar böcker om Luther. Dessutom utger sällskapet Luther-Jahrbuch, vari strängt vetenskapliga uppsatser till Lutherforskningen av teologer och icke-teologer publiceras, och som förutom bokrecensioner även innehåller en regelbundet återkommande Luther-bibliografi.

Båda publikationerna utgavs fram till krigsutbrottet av Landesbischof D. Theodor Knolle, under lång tid sällskapets

sekreterare och senare dess andre-president. F. n. är pastor Henning Stapel, Hamburg, redaktör för tidskriften »Luther», medan Luther-Jahrbuch ombesörjes av professor D. Franz Lau, Leipzig.

Vid sidan av denna publiceringsverksamhet står de levande kontakter och det utbyte, som förmedlas vid årssammankomster och föredragsserier inom de olika ortsgrupperna. Under åren före andra världskriget höll Luther-Gesellschaft dessutom i Luthers hus i Wittenberg mycket givande arbetskonferenser, vartill inbjöds ena gången diktare, en annan gång jurister eller pedagoger tillsammans med teologer. Om denna uppgift i våra dagar i stor utsträckning övertagits av de evangeliska akademierna, sammankallar dock alltså Luther-Gesellschaft på många platser smärre arbetsgrupper, som gemensamt läser en Lutherskrift i syfte att göra studiet av Luther fruktbarande för nutiden.

Det centrala sekretariatet för Luther-Gesellschaft är förlagt till Hamburg (Bughenstrasse 21, Hamburg 1). Här kan man få ytterligare upplysningar, och till denna adress kan anmälningar om medlemskap insändas. Även bibliotek och andra organisationer kan korporativt bli medlemmar och erhåller då publikationerna till förmånspris liksom enskilda medlemmar.

JOHANN DIETRICH SCHMIDT

Det kan tillfogas, att årsavgiften för tidskriften »Luther» f. n. utgör DM 6: — samt för Luther-Jahrbuch därutöver DM 9: —; båda publikationerna erhållas alltså för DM 15: —.