

## *Mose lag och Kristus*

En studie till Pauli teologi

O m man går in i en gammal kyrka, kan det hända, att man finner två bilder där, vilka tillsammans ha tänkts symbolisera allt det som skall förkunnas i kyrkan. Den ena av dessa bilder föreställer Moses, den andra Kristus. Moses och Kristus – i en mening lagen och evangeliet – det kunde sägas vara en sammanfattning av hela kristendomen.

Men lika lätt som det är att säga detta, lika svårt har det visat sig vara att närmare förstå och uttrycka förhållandet dem emellan.

All teologi har sin grund i bibeln. Man skulle kunna skriva hela teologiens historia som en bibeltolkningens historia. Det gäller att förstå bibeln på rätt sätt, och en förutsättning därför är just det rätta förståendet av förhållandet mellan Moses och Kristus.

Det har inom luthersk teologi varit vanligt att vid behandling av detta tema utgå från Luthers syn på lag och evangelium. Denna har emellertid delvis sina förutsättningar i det läge, som medeltidens teologi och fromhet frambragt. Trots det, att naturligtvis Luthers teologi kunnat anknyta till Pauli ord, är det därför av vikt att se till att man icke läser in reformationstidens problemställningar i de nytestamentliga texterna. Lagens problem hos Paulus är ej omedelbart det samma som hos Luther. En annan sak blir, att frågan om lagens betydelse som en från evangeliet skild storhet, vilken består vid sidan av detta, också är av största vikt vid behandlingen av konsekvenserna av Pauli syn. Här stanna vi emellertid vid förhållandet mellan den gammaltestamentliga lagen och evangeliet om Kristus.

Till belysning av problemet Mose lag–Kristus skulle vi vilja taga upp några verser ur Galaterbrevet. De beröra just förhållandet mellan Kristus och lagen. Men först måste vi då gå tillbaka till den paulinska bakgrunden för uttalandena i dessa verser. Vi måste alltså något beröra Pauli allmänna syn på lagen.

Den lag som det här är fråga om är Mose lag, vilken enligt Paulus representerade ett led i den i Gamla testamentet givna uppenbarelsen. Ty lagen var för Paulus inte blott något rättsligt utan sammanfattade i sig Israels religiösa tradition. Den bekräftade så att säga vad som tidigare var givet, och den utgjorde själv ett led i Guds utkorelsehandlingar. Ju mer man studerar Paulus, desto mer

ser man, hur han alltigenom lever i den gammaltestamentliga traditionen, alltså i den frälsningshistoria, som tecknas i Gamla testamentet.

Detta bör särskilt markeras, därför att det funnits en tendens inom liberal teologi att skjuta Gamla testamentet tillbaka. Man torde kunna säga, att det mer och mer visat sig, hur intimt det Nya testamentet är förbundet med det Gamla. Däri ligger, kunde man säga, hela bakgrunden för de teologiska tankarna i Nya testamentet. Luther kunde Gamla testamentet nästan utantill, och hans kunskap i hebreiska var nog *en* av förutsättningarna för hans reformatoriska insikt. Knappt något studium synes för närvarande vara av större teologisk vikt än det av Gamla testamentet.

För den liberala teologien tedde sig Gamla testamentet som ett lägre utvecklingsstadium i religionernas historia. Och Harnack ville för den kristna kyrkans del rent av avskaffa Gamla testamentet såsom helig urkund. Då man inom liberal teologi läste Paulus, fäste man sig särskilt vid hans polemik mot lagen. Då han t. ex. i Galaterbrevet talar om rättfärdiggörelse utan lag, har man fattat detta såsom om han velat skjuta den gammaltestamentliga lagen helt åt sidan eller som om han ville förkunna en ny religion, för vilken Gamla testamentets förkunnelse var ett övervunnet stadium.

Man kan erinra om, att redan under andra århundradet Marcion ville avskaffa Gamla testamentet såsom helig urkund. Enligt Marcion kom den högre Guden, frälsareguden, för att upplösa lagen och profeterna, icke för att fullborda dem. Evangeliet hade enligt honom just uppgiften att göra slut på lagen, profeterna och hela Gamla testamentet.

Hela teologiens historia igenom har det varit ett problem, hur evangeliet på en gång kan sägas fullborda lagen och göra den gällande och likväl innebära något helt nytt, som i en mening ger frihet från lagen. Lagens uppfyllelse och friheten från lagen synes ju vara motsatser. Paulus har förenat dessa båda tankar icke i en paradox utan i en enkel enhet. Men hur har det kunnat ske?

Vi erinra då först om sådana uttalanden av Paulus, som gör en sådan syn på lagen som Marcions omöjlig. Då det i Rom. 3: 31 heter att vi genom *tron* göra lagen gällande (*νόμον ιστάνομεν*), då kan detta icke gå samman med tanken på en emancipation från lagen. Det var just genom *tron* som lagen uppnådde vad den var satt att peka hän emot, nämligen rättfärdigheten. Judarna åter, som i okunnighet om Guds rättfärdighet sökte göra gällande en egen rättfärdighet (*τὴν ἰδίαν δικαιοσύνην ζητοῦντες στήσαι*, Rom. 10: 3), nådde ej rättfärdigheten från Gud. Detta var deras fel, ej lagens. Och då det i Gal. 2: 19 säges: »Jag har igenom lagen dött bort för lagen» (*διὰ νόμου νόμῳ ἀπήθηνον*) då är det tydligt att just lagen spelat den avgörande rollen för friheten från lagen. Men då kan det inte vara fråga om en enkel emancipation från lagen, utan det är fråga om ett

skeende, vari lagen själv var verksam. Och framförallt: de bevismedel som Paulus använder för att övertyga om Kristustrons sanning, äro just hänvisningar till Gamla testamentet. I Apg. uttalas ju många gånger, att man framställde Kristus såsom uppfyllelsen av löftet till fäderna. Och just med hjälp av Skriften, alltså av Gamla testamentet, sökte Paulus visa, att Jesus var Messias. Det omtalas ju t. ex. att han i Tessalonika gick in i judarnas synagoga och att han i sin förkunnelse utgick från Skrifterna och vid utläggningen av dem bevisade att Messias måste lida och uppstå från de döda. Det var en allmän urkristen tro att Kristus var den lidande Messias, som det talas om i Jesajabokens andra del. Och såsom förutsägelser om Kristus tolkade man många uttalanden hos profeterna och i Psalmerna.

Paulus synes emellertid ha trängt ännu djupare. Ty för honom tycks det ha blivit klart, att icke blott talrika uttalanden i Skriften förebådat Messias, utan att själva lagbestämmelserna förberett Kristus. Lagen var för honom en övervakare, som tog i förvar till Kristus (Gal. 3: 23 f.). Den höll i fångenskap i väntan på Kristus. Men inte bara det, den förlorade själv först genom Kristus den dunkelhet, som den haft alltifrån Moses och som i en mening gjorde den dubbeltydig: den representerade Guds vilja och framställde krav på rättfärdighet, men under syndens villkor och »försvagad av köttet» (Rom. 8: 4) kom den att driva till synd och kvarhålla i synd. Ty under syndens villkor kunde den bli princip och medel för att upprätta en egen rättfärdighet (Rom. 10: 2 f.). Ehuru i och för sig uttryck för och i tjänst åt Guds rättfärdighet, kunde så lagen under syndens villkor förvandlas till en motsats till Guds rättfärdighet. Då den gjordes till en färdig och avslutad lag, som kunde uppfyllas av människor och därigenom för dem, som hade lagen bli en väg till en deras egen rättfärdighet, blev den en motsats till rättfärdigheten från Gud. Mot denna dess roll var det Paulus vände sig. En lag som ledde till den egna rättfärdigheten avslöjades nämligen såsom hörande samman med hedningarnas avgudatjänst, och detta avslöjande skedde genom lagens sanna fullbordan och fullgörande i och genom Kristus.

Lagens dubbelhet upphörde alltså genom att Kristus fullbordade lagen. Och i uttrycket fullbordan ligger, att han förde lagen till hela dess klarhet och höjdpunkt men icke såsom ett regelsystem, som vi kan fixera rationellt, utan till något som fick sitt rätta och fullödiga uttryck i hans egen gärning. Därför kan man säga, att Kristus själv blev den nya lagen. Och då Paulus vid Damaskus mötte Kristus och kringstrålades av ett sken, kan man fråga sig, om icke däri ligger att han mötte den härlighet, den doxa, den kēbod Jahve, som det talas om i Gamla testamentet. Ty den härlighet som Paulus i 2 Kor. 3 talar om och som han säger skina fram i Kristi ansikte, det var den Guds härlighet, som också lyst fram i Mose ansikte, den som vid Sinai dolts av ett täckelse. Att Kristus

kallades den nya lagen, innebar icke att han utgav en ny, strängare lag, nya levnadsregler, utan att han själv var den nya lagen och representerade det nya livet, så att den, som införlivades med honom i hans kropp, kyrkan, fick del av den nya lagens liv. Kristus hade genom sin lydnad intill döden och genom att ta på sig den förbannelse, som eljest vilade på människorna, fullföljt lagen i dess dom. Det vi kalla försoningen eller att Kristus blev gjord till synd för oss (2 Kor. 5: 21), att han lösköpte oss från lagens förbannelse (Gal. 3: 13), allt detta hör med till lagens fullbordan, dess fullgörande, dess förande till sin fullhet och slutmål.

Det finns ett uttryck i Rom. 10: 3 som egentligen i sig sammanfattar allt det, som kan sägas om Kristi förhållande till lagen: Kristus var lagens telos till rättfärdighet för var och en som tror (τέλος γὰρ νόμος Χριστός εἰς δικαιοσύνην παντὶ τῷ πιστεύοντι). Ordet telos betyder ju ända och avslutning, men i ordet ligger också betydelsen höjdpunkt och slutmål, det viktigaste i en sak.

Luther översatte ordet med »ända», och i det sammanhang han såg det, var det säkert riktigt. Lagens fördömelse upphör i och genom Kristus, och lagrättfärdigheten fick sitt slut i och med honom. Men Luther visste också, att Kristus fanns i Moses, och att Gamla testamentet verkligen var Guds ord. Om man åter tänkte så som Marcion eller den liberala teologien vid sekelskiftet, att Gamla testamentet och lagen var slut i och med Kristus, då utnyttjar man Luthers översättning på ett sätt som icke stämmer med dennes totalsyn.

Romersk-katolska kommentarer bruka i polemik mot de lutherska översätta ordet telos med slutmål. Här kan man dock lätt komma in i en ofruktbar strid. I det att man på den ena sidan ensidigt talar om lagens ända och på den andra sidan talar om dess mål och uppfyllelse på sådant sätt, som om lagrättfärdigheten alltjämt delvis gällde och såsom om lagreglerna skulle uppfyllas med nådens bistånd. Men om vi bortse från denna utläggning, så är det i och för sig otvivelaktigt att i ordet telos också ligger betydelsen höjdpunkt och slutmål, det viktigaste i en sak.

Det finns en text i 2 Kor. som kan jämföras med Rom. 10: 3. I 2 Kor. 3: 7 talas det om dödens ämbete, som hade en sådan härlighet att Israels barn icke kunde blicka hän mot Mose ansikte på grund av dettas härlighet, vilken dock var förgänglig. Och senare (v. 13) heter det: »Då vi ha ett sådant hopp, ha vi en stor frimodighet, och vi göra icke som Moses, som satte ett täckelse för sitt ansikte för att Israels barn icke skulle se slutmålet för det som var förgängligt» (πρὸς τὸ μὴ ἀτενίσαι τοὺς υἱοὺς Ἰσραὴλ εἰς τὸ τέλος τοῦ καταργουμένου).

Meningen i detta stycke, som H. Odeberg klargörande kommenterat i sin tolkning av Korintierbrevet, synes vara: Slutmålet för den uppenbarelse, som Moses förmedlade, var icke än verksamt med full kraft, då Moses gav lagen; det var

fördolt av ett täckelse. Därför blev också Israels barns sinnen förstockade. De kunde alltså icke se Mose ansikte, de kunde i sin förstockelse icke se slutmålet för den genom Moses givna uppenbarelsen. Då förelåg det, som var förgängligt ( $\tau\omicron$  καταργούμενον), men ej dettas slutmål, dettas telos, nämligen det förblivande ( $\tau\omicron$  μένον). Den härlighet som Mose ansikte återstrålade, var icke givet såsom något, som skulle förbliva. Den förblivande härligheten kom först genom Kristus. Den genom Moses förmedlade lagen förblev i viss dunkelhet. Täckelset som dolde dess slutmål, dess djupaste syfte, togs icke bort. Först i och genom Kristus borttogs täckelset. Paulus utgår därvid, kunde man säga, från sin erfarenhet i synagogorna, där han utlade de heliga Skrifterna, men där judarna hade liksom ett täckelse för sina ansikten, så att de icke kunde se hur Gamla testamentets skrifter syftade fram mot Kristus.

Enligt denna tolkning var alltså enligt Paulus Kristus slutmålet för den uppenbarelse, som gavs genom Moses. Den härlighet som Israels barn icke kunde se, den gavs nu genom Kristus och i Kristus. Kristus *var*, kunde man säga, hela det gammaltestamentliga budskapet, i transformerad, fullkomlig gestalt. Just den Gud, som talat till fäderna, hade nu framträtt i Kristus. Kristus kan ju benämnas med det i LXX brukade gudsnamnet *Kyrios*. Han var *Herren*, i och genom vilkens ansikte Guds egen härlighet strålade fram. I honom mötte man alltså den Gud, som givit löftet till Abraham, och i honom gavs nu den till Abraham utlovade välsignelsen.

Lagen hade alltså velat tjäna rättfärdigheten. Men enligt Guds plan i utkorelsehistorien hade den givits på ett sätt, varigenom hela dess klarhet och kraft icke framträdde vid Sinai. Därför gav den icke liv och rättfärdighet. Detta kom först vid lagens fullbordan genom Kristus.

Men att lagen icke hade denna fulla klarhet gjorde, att den kunde komma att verka som en makt som kunde *förstocka*. Därför förstod icke heller judarna de heliga Skrifterna, då de förelästes för dem. I stället gjorde de lagen till medel för sig själva och byggde så upp en egen rättfärdighet. På denna lagrättfärdighetens väg hade Paulus varit *inne* och ansetts fullkomlig och ostrafflig. Men då han vid Damaskus i Kristus mötte den i Kristus fullbordade lagen eller Guds avhöljda härlighet, syntes honom hans egen rättfärdighet, den som på judiskt sätt betecknades som ostrafflig, såsom något värdelöst.

Då vi säger, att Kristus var lagens slutmål, måste vi alltid erinra oss att ordet lag för Paulus aldrig representerade blott en serie regler och såsom nyss sagts inte heller blott något uteslutande rättsligt. Lagen kunde beteckna *hela* Israels religiösa tradition, hela dess frälsningshistoria, i vilken Gud talade och verkade, hela den hans uppenbarelse, som Skriften vittnar om från dess första blad till dess sista. I detta ingick också *kraven* på rättfärdighet, ty Gud var rätten och

rättfärdighetens Gud. För Paulus kom dessa krav, sedan han sett, hur lagen genomlystes av Kristus, att framträda som en *dom*. Lagens uppgift blev att döma — den blev ett dödens ämbete. Men denna dom var samtidigt en tjänst åt den uppenbarelse, som skulle givas i det kommande — åt den messianska frälsningen, som kom med Kristus.

Och då Kristus tog domen på sig och kom med rättfärdigheten, betydde det för Paulus att han representerade *hela* Gamla testamentets sanning. Han gjorde detta icke som en upprepning eller imitation därav utan som en fullkomning därav. Den transformation, som Pauli syn på det gammaltestamentliga budskapet innebar, betydde dettas fullbordan och uppfyllelse. All sanning i Gamla testamentet liksom sammanfattades och fullkomnades i Kristus. Han var i ny form sammanfattningen av allt i Skriften, av alla löften *och* av lagens ord och krav, vilka han fyllde i det att han tog på sig lagens dom. Han företrädde Gamla testamentets Gud, men på ett sätt som icke förut skett — han kom med hela den Guds härlighet, som tidigare varit skymd av ett täckelse. Den Gud, den som Israels lag högtidligt proklamerade som den ende, hade själv enligt Paulus uppenbarat sig i Kristus och låtit honom bära lagens dom och föra allt som var sagt i lagen till fullbordan. Så kom för Paulus Kristus att stå som den ende Guden, som samtidigt tog på sig att vara människa i fullaste mening, i det att han gick in i mänsklighetens villkor att vara lagd under synd och död, och *bar* den dom, som vilade på mänskligheten.

Om man går till Nya testamentet måste man ständigt giva akt på en sak: att *icke* gå dit med förutfattade meningar eller med frågeställningar, som präglats av senare tider. Det är särskilt viktigt att ha uppmärksamheten fästad på vilka frågeställningar man har, då det gäller Nya testamentet, då nämligen den långa uttolkningshistoria, som detta har, präglat frågeställningar, som ibland kommit att anses som självklara.

Vi kan se detta om vi t. ex. gå till Gal. 3: 10–12. Det heter i v. 10: "Οσοι γάρ ἐξ ἔργων νόμου εἰσὶν ὑπὸ κατάραν εἰσὶν· γέγραπται γάρ ὅτι ἐπικατάρατος πᾶς ὃς οὐκ ἐμμένει πᾶσιν τοῖς γεγραμμένοις ἐν τῷ βιβλίῳ τοῦ νόμου τοῦ ποιῆσαι αὐτά.

Dessa verser ha tolkats så, att man tänkt sig, att Paulus rör sig med tvenne principer, lagens princip, som förkunnas i Gamla testamentet, och trons princip, som han nu för fram. Lagen har man tänkt sig höra samman med *gärningar*, och att göra det lagen bjuder har framstått som motsatsen till tron. Det är ju också naturligt, att man efter reformationen haft en stark benägenhet att röra sig i sådana frågeställningar, som ställer lag emot evangelium och gärningar emot tro.

Och det skall genast medgivas, att det för Paulus verkligen råder en avgörande skillnad mellan trosrättfärdighet och lagrättfärdighet. Men detta betyder *icke*

att *lagen* eller Gamla testamentet skulle vara princip för lagrättfärdighet. Tvärtom är det Pauli grundtanke, att Gamla testamentet vittnar om trosrättfärdighet. Och därmed är i själva verket också sagt, att enligt Paulus *lagen* själv står i trosrättfärdighetens tjänst. Just *lagen* är det som får sin fullbordan i Kristus — just *lagen* blir fullkomnad genom tron. *Lagen* gavs i ofullbordad skick genom Moses, men den genomlystes genom uppenbarelsen av Kristus och fick så sin klara och fulla mening.

För att förstå v. 3: 10—12 i Galaterbrevet måste man därför göra klart för sig, att det icke är *lagen* och Kristus, icke gärningar och tro, som där bilda motsatsparet, utan fullgörandet av *lagen* hör samman med tron, och detta fullgörande är ett tecken på att rättfärdighet vunnits.

För att få detta fullt klart, bör det först sägas något om *lagen* och om tron. Då i den traditionella utläggningen *lagen* satts emot tron, har *lagen* ofta framställts såsom en tung börda, som något som man vändats under. Och man har gjort upp en bild av Pauli omvändelse, som om han skulle ha plågats under sina fåfänga försök att uppfylla *lagens* många krav.

Så kan *lagen* te sig ifrån en senare tids teologi. Men för judarna tedde den sig på helt annat sätt, och för Paulus som jude framstod den i annan dager. Den var för judarna ljuset och glädjen, den var hjälpen och vägvisaren på rättfärdighetens väg. Paulus kunde i Fil. 3 om sig vittna att han varit en ostrafflig man, om man bedömde rättfärdigheten efter denna måttstock.

*Lagen* var alltså icke en tung, odräglig börda för judarna utan deras ära och glädje.

Då Paulus emellertid genom uppenbarelsen vid Damaskus kommit till insikten, att detta, som varit hans ära och glädje, icke innebar rättfärdighet inför Gud utan, som han säger, var att akta som ett avskräde i jämförelse med att finna Kristus och bli vunnit av honom, då framstod *lagens* betydelse i nytt ljus för honom. Det har icke fallit honom in att Gamla testamentet skulle företräda en orätt förkunnelse. Detta skulle ha inneburit, att icke Gud själv talat där, men att så skett var en självklar utgångspunkt för Paulus. Marcion bedömde annorlunda — men han ansåg också, att *lagens* Gud icke hade med uppenbarelsen genom Kristus att göra.

För Paulus innebar emellertid uppenbarelsen, att *lagen* framstod i ett nytt ljus. Först nu såg han dess innersta syftning, först nu föll täckelset bort från *lagen*. Han såg då *dels*, att slutmålet för *lagen* var Kristus, Messias, *dels* att dess uppgift som en förberedelse för Kristus var att döma. Den var icke given för att leda till rättfärdighet; den var icke kommen för att giva rättfärdighet utan för syndens skull. *Lagen* lade under dom. Den krävde lydnad, underkastelse. Men den var icke ett medel för rättfärdighet. Om man gjorde den till rättfärdig-

hetsmedel, förvände man den och vantolkade den. Denna vantolkning var en förstrockelse, och under den stodo judarna, då de icke sågo lagens telos, Kristus. De, som sades vara »av lagens gärningar», voro just de, som så gjort lagen i dess än ej fullbordade gestalt till sin Gud, att de sökte rättfärdighet därav. Dessa hade alltså *icke* underkastat sig lagen, utan bröto tvärtom emot den.

Man kan giva akt på detta, då det heter, att de, som äro av lagens gärningar, äro under förbannelse, då lagen förbannar den, som *icke* följer den. Man skulle kunna tänka att därmed lagrättfärdigheten proklamerats. Men så tänker icke Paulus. Utan just de, som söka sin rättfärdighet av lagen, äro under förbannelse, ty de lyda *icke* lagen. Lagen bjuder dem att stå under domen i väntan på Guds frälsning genom Messias och lagens fullgörande därigenom. Detta göra de *icke*; de vilja icke stå under dom i väntan på frälsning utan avvisa frälsningen och förbli under förbannelsen. Lagen har då för dem blivit en falsk gud, en avgud. En falsk tolkning av lagen innebär för Paulus icke blott något subjektivt utan också underkastelse under en objektiv makt. I den falska tolkningen blir lagen en falsk objektiv lag, en gudsfientlig makt. Men den som tillhör den, blir träl och står under förbannelse, avskild från den välsignelse, som utlovades åt Abraham.

Lagen bjuder alltså underkastelse under Guds bud och gärningar. Men de som äro av lagens gärningar äro de, som förvandla lagen till ett rättfärdighetsmedel. Det var det, som fariséerna gjorde. De nitälskade för lagen med en orätt insikt; de sökte göra gällande en egen rättfärdighet och stannade då i okunnighet om rättfärdigheten från Gud. De, kunde man också säga, förstodo icke att rätt följa Skriften, Gamla testamentet. De gjorde icke lagen gällande, så som skedde genom tron (Rom. 3: 31). Den egna rättfärdigheten är en motsats till lagen, som förkunnar Guds rättfärdighet (Rom. 10: 3).

Och denna tolkning blir tydlig, om man gör present för sig vad *tro* innebär, alltså den tro, som sättes emot lagrättfärdighet. Vanligen betraktar vi begreppet tro som förtröstan och försanthållande. För Paulus står bakom ordet *pistis* det hebreiska *emunah*, trofasthet. Gud är den trofaste; i hans förhållande till människan finns mönstret för hennes tro. Att bli rättfärdig genom tro är att i trofasthet och tillit hålla fast vid Guds bud och gärningar och att icke söka skapa fram en egen rättfärdighet. De gärningar, som hänga samman med tro är då de, som uttrycka lydnad för den trofaste Gudens gärningar. Att tro innebär att giva Gud *rätt*, att erkänna honom som den rättfärdige och att böja sig under hans dom under väntan på hans gärningar. Därför är tron så litet emot Guds vilja med och i lagen, att tvärtom just tron innebär lydnad därför. Att bli rättfärdig genom tro innebär alltså att leva i lagens rätta fullgörande, i lydnad för den Gud, som talar i lagen, i underordnande under hans vilja och i erkännande av att Gud har rätt och gör rätt. De som sägas vara av lagen äro de, som skilt lagen



från Gud och av lagen gjort ett medel i sin egen makt och så söka göra sig rättfärdiga genom den. De äro under förbannelse, ty de äro upproriska mot den i lagen talande Guden. De förbli icke vid allt som är skrivet i lagens bok utan nitälska med falsk insikt för lagen. De hade icke förstått lagen genom dess telos, utan de hade av den lag, som var given till uppenbarande av synden, gjort ett rättfärdighetsmedel.

Vi erinra åter om att den vanliga synen på förhållandet mellan tron och lagen hos Paulus har varit, att lagen och Gamla testamentet innehållit och förkunnat lagrättfärdighetens princip. Detta är icke riktigt, om vi följa Paulus. Hans tes är i stället, att lagen i och för sig icke förkunnar lagrättfärdighet utan förbereder och syftar till tron.

Om detta är klart, är v. 10–12 i tredje kapitlet av Galaterbrevet möjliga att förstå på ett annat sätt än det vanliga.

I v. 7 talades om att de som äro av tro äro Abrahams barn. Abraham är den stora gestalten i Skriften. Och då Skriften, alltså Gamla testamentet, enligt Paulus djupast sett syftar till evangeliet, hade Abraham fått löftet att hedningarna skulle i och genom honom få del av den messianska välsignelsen. Abraham var i sin tro förebilden för den kommande tro, som fått sin fullkomning såsom tro på Kristus.

Tron inneslöt underkastelse under Guds handlingar; den innebar att giva Gud rätt. Den rätt och rättfärdighet, som på dunkelt sätt uppenbarats i lagen och där dömt synden, hade nu kommit i dagen genom Kristus. Och därför var nu också tron fullkomnad, nämligen i formen av tro på Kristus. Men då tro innebar underkastelse under Guds handlande och ord, var lagens fullkomning innesluten i tron. I tron ligger det underordnande under domen, som blev möjlig genom att Kristus påtog sig domen och blev en förbannelse för oss. Tron betyder alltså icke en den enskildes prestation i förhållande till lagen utan en enhet med Kristus, som påtagit sig lagens dom. Och då i tron just den rättfärdighet, som lagen var satt att tjäna, ges åt människan, kan man icke utgå från att *lagen* som sådan förkunnar en annan rättfärdighet än tron. I stället blir lagen förverkligad med hänsyn till sitt innersta syfte i och genom tron. Lagen kom in efter löftet, icke för att upphäva detta genom att införa en ny rättfärdighetsprincip, utan för att låta överträdelserna komma i dagen, alltså icke för att skapa möjlighet till lagrättfärdighet, utan för att bereda väg för tron på Kristus.

Medan de som äro av tron alltså höra samman med Abraham och stå inställda i Israels utkorelsehistoria, måste de, som äro av lagen, betecknas som lagbrytare. Detta kan verka förvillande, och denna ögonskenliga paradoxalitet har ständigt lett uppfattningen av Pauli syn på lagen och tron vilse och gjort t. ex. tolkningen av Gal. 3: 10–12 svår. Men att vara av lagens gärningar betyder, såsom

ovan framhållits, för Paulus icke att vara trogen mot Guds vilja i lagen utan att ha låtit lagen lös göras från Guds vilja och av den ha gjort ett rättfärdighetsmedel. Och att troheten mot lagen icke kommer till uttryck hos dem, som äro under lagen, visar sig i att de icke förbliva vid allt, som står skrivet i lagens bok. Hela Guds utkorelsehistoria, innefattande Abraham, trons förebild, och förebildandet av Kristi verk, dennes offer och påtagande av lagens förbannelse, blev något som man ställde sig utanför. Lagens ord om förbannelse var riktat mot dem, som icke hade del i fullgörandet. Men fullgörandet var det, som förverkligades av Kristus. Han var lagens fullbordare. Genom *honom* kom rättfärdighet.

Icke *lagen* som en självständig avslutad storhet, som kunde tas i människans tjänst, utan lagens *fullgörande*, var det som sammanhänge med rättfärdighet. Löftet om välsignelse var sammanknutet med lagens fullgörande, och detta åter hängde samman med Kristus och tron på honom. Motsatserna i det avsnitt vi syssla med är alltså icke lagens fullgörande och tro, utan å ena sidan lagen, betraktad såsom en avslutad och av människan till rättfärdighetsmedel gjord storhet, och å andra sidan den fortlevande lagens fullgörande och tron.

Därför kan det också i vers 11 hänvisas till tron. Det kända Habakukstället, som vi här icke närmare skola gå in på, förbinder tro och rättfärdighet och låter evigt liv komma ur livet i tron.

Med denna utgångspunkt blir utläggningen av v. 12 relativt enkel. Då det säges att lagen icke är av tro, är det den till en självständig storhet gjorda Mose-lagen som åsyftas, lagen som rättfärdighetsmedel. Då betraktas lagen som en storhet, som väl kan kommenteras och få vissa tillägg, men dock utgör en given regelsamling. Denna blir dock en död storhet, icke en sådan levande makt, vari Gud alltjämt talar och uppenbarar sig. Lagens rationella klarhet, då dess regler fixeras i uppfyllbara bud och vidare kommenteras, är icke av den art, som då lagen är transparent för Guds talande och handlande. Detta sista gör lagen klar som uttryck för en levande uppenbarelse; den rationella fixeringen och kommenteringen innebär, att dess gudomliga art och innebörd döljes. Den rationaliserade lagen strider mot Skriften, och den fullföljer *icke* vad Gud velat säga i lagen utan vänder om hans vilja däri till att bli ett medel för *människans* egen vilja att bygga upp en egen rättfärdighet. Genom Sinailagen, fattad som en självständig storhet, en *principiellt färdig* storhet, blev Guds vilja förvänd, ty den skall *fullgöras*, och fullgörandet förutsätter en fullbordan.

Detta kan också uttryckas på följande sätt. Det *fullgörande* av lagen, som det talas om i Skriften, är enligt Paulus icke prestationer av färdiga lagregler. Iakttagandet av lagen i dess yttre, bokstavliga bemärkelse under tanken, att därigenom rättfärdighet kommer, kan blott döda. Bokstaven dödar.

Däremot gör fullgörandet av lagen, om detta fullgörande fattas rätt, verkligen levande. Den som gör det som står skrivet skall leva, står det i vers 12 b. Och detta fullgörande är *icke* lagrättfärdighetens princip, utan versen säger det samma som då det i 2 Kor. 3:6 säges, att Anden gör levande. Fullgörandet av lagen tillhör det nya förbundet, Andens förbund, till vars tjänst Gud enligt 2 Kor. 3:6 gjort dem, som tro på Kristus, skickliga.

Orden i Gal. 3:12 b, där Lev. 18:5 citeras, innebära för Paulus alltså *icke* en lagrättfärdighetens princip, utan de handla om det fullgörande av lagen som ger liv, alltså om Kristi fullgörande därav. Där är lagen själv levandegörande Ande. Och det är den i tron. I Kristi gärning sker lagens rätta fullgörande och fullbordan. Och intet fullgörande av lagen finnes utom dess fullbordan. Att fullgöra *allt* som är skrivet i lagen sker blott i och genom att lagen själv får vara levande och därvid fullbordas, och genom att dess innersta, fördolda syfte kommer fram. Och det skedde i Kristus.

I v. 12 b innebär alltså citatet från Lev. 18:5 för Paulus *icke* en interpretation av 12 a: »lagen är *icke* av tro». Det är *icke* så, att citatet: »den som gör detta skall leva därigenom» innebar lagiskhetens princip, i motsats till tron. Utan orden »den som gör detta, skall leva därigenom» äro parallella med orden i v. 11: den rättfärdige skall få evigt liv i och genom tron (eller: den av tron rättfärdige skall leva). Den i tron rättfärdige är just den som får del av lagens fullgörande, och lagens fullgörande sker blott i tron. Ordet *ἀλλά* i texten markerar just motsatsen mellan 12 a och 12 b. Lagen, så som judarna fattade den, Sinai-lagen som en avslutad storhet, är *icke* av tron. Nej i Skriften står något helt annat. Där står: Den som *fullgör* lagen skall däri få evigt liv.

Detta fullgörande var det som skedde genom Kristus, som fullbordade lagen. Därför fortsätter också v. 13 omedelbart med att tala om Kristi gärning. Han blev en förbannelse för oss och lösköpte oss därmed från lagens förbannelse. Han ingick under lagens dom över synden. I 2 Kor. 5:21 heter det ju: han blev gjord till synd för oss. Detta innebar en lydnad för lagens dom över synden. Och lagen fick sitt fulla mått i domen över honom. Och genom att lagen så fördes till sin fullhet blev dess syfte att såsom fullbordad tjäna välsignelsen också fullföljd. Lagen avslöjade i Kristus sin djupaste mening, och denna hade avseende på alla folks frälsning. Den utlovade rättfärdigheten skulle ges åt hedningarna likaväl som åt judarna, ja först åt hedningarna, då judarna i förstockelse blivit otrogna mot den sin utkorelse, vilken likväl i sista hand skulle genomföras. Evangeliet blev därför just ett evangelium för hedningarna. Då lagen fullgjordes och fullbordades av Kristus, borttogs den motsats mellan judar och hedningar, som skapats genom att lagen gjorts till ett rättfärdighetsmedel. Som sådan hade lagen blivit en härskare i stil med denna världens makter (τὰ στοιχεῖα τοῦ

κόσμου). Att hedningarna skulle få mottaga Abrahams välsignelse och att den utlovade Anden skulle ges dem, som i tro böjde sig under Guds frälsningsgärningar, var en och samma sak. Det fullgörande och fullbordande av lagen, som gjorde levande, var det, som hörde samman med Andens utgivande. Detta skedde genom Kristus-Messias.

I de följande verserna åskådliggör Paulus, att lagen aldrig givits för att konkurrera med löftet, alltså att meningen med den icke var att införa en ny rättfärdighetsprincip, en lagrättfärdighetens väg till frälsning. Den lades till för överträdelsernas skull, den gavs för syndens skull.

Detta är bakgrunden för de mycket omdiskuterade verserna 19–20 i samma kapitel. Det säges där först att lagen lades till för överträdelsernas skull, till dess att säden, som löftena gällde, skulle komma.

I och med säden, Kristus, var lagens fullbordan given. Då blev det lagen ville åstadkomma fullgjort genom Kristus, och genom enheten med honom hade den, som levde i tron, delaktighet i detta. Då var tjänsten i det nya förbundet för handen, och lagens dom hade burits av Kristus.

Det heter vidare om lagen, att den utgavs genom änglar. Man har gärna däri velat se en tendens hos Paulus att depreciera lagen. Man har också talat om ett tydligt gnostiskt inflytande; änglamakterna, som omnämnas, skulle lägga lagens ursprung i lägre makters händer.

Nu är emellertid omnämmandet av änglar i och för sig intet, som kan depreciera lagen — traditionen att den utgavs genom änglar, kom ju från utläggningar av Skriften. I LXX talas om änglar (Deut. 33: 2) vid lagens utgivande. Såsom också Lukas i Stefani tal i Acta icke avser att med omnämmandet av änglar nedsätta lagen, så ej heller här.

Därmed säges icke, att lagen i den form den fick vid Sinai betydde Guds slutliga och fulla uppenbarelse. Dess innersta syfte blev fördolt för Israel, och deras förstockelse innebar, att det icke såg lagens djupaste mål och mening — ett tackelse fördolde detta för folket.

Lagen överlämnades genom en medlare. Att därmed Moses åsyftas är tydligt. Lagen skulle gälla som en förberedelse till Kristus; Sinailagen var ett led i den vilja, vars fullkomliga manifestation uppenbarades genom Kristus.

Att en medling behövdes, berodde på synden, som åstadkommit en motsättning mellan Gud och människa. Medlaren som gav lagen åt det folk, som var bärare av utkorelsen, var, heter det, icke medlare för *en*. Han tillhörde icke blott *en* i sitt värv. Han uttryckte icke en endas väsen och vilja vid medlingen.

Detta synes böra tolkas i samma riktning, som då det säges, att Moses hängde ett tackelse för sitt ansikte för att Israels barn icke skulle se slutmålet för

det förgängliga. Det eviga, bestående, det slutliga (τὸ μένον, 2 Kor. 3: 11) hade en högre härlighet – men judarna kunde icke se detta; deras hjärtan voro förstockade. Ehuru alltså Mose anlete återspeglade den Guds härlighet, med vilken han talat, kom den lag han lämnade, icke att ha den klarhet, som då Guds härlighet lyste igenom den. Så skedde först genom Kristus.

Att Moses var medlare och icke i och med lagen vid Sinai representerade hela Guds fulla härlighet, antydde förhållandet mellan honom och Kristus. Det han förkunnade i lagen skulle få sin förklaring och sitt fulla förverkligande genom Kristus.

Då Sinailagen betraktades som en färdig, bestående ordning, vilken kunde ge rättfärdighet, blev den medel för människan och princip för lagrättfärdighet. Men i lagrättfärdigheten var det icke Gud som dyrkades. Den *egna* rättfärdigheten var en motsats till Guds rättfärdighet. Då man hade den som sitt högsta, stod man på samma plan som då man tillbad gudar, som till sitt väsen icke voro gudar, eller denna världens makter.

Detta kan belysa det omdömet, att en medlare icke är medlare för *en*. Den ende Gudens representant blir lagen först i sin fullbordan genom Kristus. Ty under den tvetydighet, som den av köttet försvagade lagen hade för den syndiga människan, kunde den bli ett medel för synd och verka så att synden ökades. Men därvid dyrkades icke den ende Guden.

Det råder, kunde man säga, samma skillnad mellan lagen i dess ofullbordade gestalt och dess fullgörande och fullbordan genom Kristus som mellan bekännelsen att Gud är *en* och förverkligandet i förhållandet till Gud av denna bekännelse. Att Gud är *en* ingick ju i den högtidliga förkunnelsen, vilken hörde till den dagliga synagoggudstjänsten. Men konsekvensen av detta, som ligger i orden, att Gud är *en* eller fullgörandet av det bud, som omedelbart följde därpå i Deut. 6: 5: »Du skall älska Herren din Gud av allt ditt hjärta och av all din själ och av all din kraft», var icke givet i och med utgivandet av själva budet. Hur skulle detta fullgöras? Det fullständiga fullgörandet därav kom först i och genom Kristus. I tron på honom, i Anden, som gavs med den, voro alla Guds barn. I dopet ikläddes man Kristus. Och Kristi Ande ropar »Abba Fader». Därmed var bekännelsen, att Gud var *en* icke blott utsagd utan förverkligad, fullbordad i förhållandet till Gud.

För Paulus var det alltså så, att Gud verkligen blev *en* först genom Kristus. I den kyrka, i vilken man döptes till enhet med Kristus, var Gud den ende. För judarna åter innebar enligt Paulus livet i lagrättfärdighet ett upphävande av proklamationen, att Gud är *en*, på samma sätt som deras iakttagande av lagbudet gjorde, att de icke underordnade sig lagen. De hemföllu så åt lagens för-

bannelse, den förbannelse, som enligt Skriften drabbade den, som icke förblev vid allt som stod skrivet i lagens bok.

Just i trons rättfärdighet blev enligt Paulus alltså det ordet fullbordat, att Gud är *en*. Detta innebär, att i tron på Kristus är Gud *en*. Det kan vara egenomligt att jämföra denna paulinska tanke, att Gud blir *en* i tron på Kristus, med senare kristologiska strider, där problemet blev, hur tron på Guds enhet skulle kunna bestå, då Kristus dyrkades som Gud. Tydligt är, att då en förskjutning i själva tanken på trons innebörd måste ha ägt rum. Tron har delvis blivit ett försanthållande av ett objekt, och diskussionen har kommit att gälla, hur då Gud och Kristus, vilka i denna frågeställning måste stå som tvenne objekt för tron, skulle förstås i förhållande till varandra. För Paulus var tron ett underordnande under den rättfärdige Gudens handlande i och genom Kristus, och Kristus kom så att för honom kunna helt representera Gud. I honom mötte han den levande lagen, som förts till fullbordan, både i den formen, att Kristus bar lagens förbannelse och så lösköpte oss, och så, att han var den till Abraham utlovade välsignelsen.

Man kunde också uttrycka detta så, att medan det senare blev ett problem, hur Kristus kunde vara både Gud och människa, det för Paulus stod så, att just därvid, att Kristus blev ställd under lagen och blev till genom en kvinna, han utförde en gudomlig gärning och för människan blev Guds representant. Han blev i en mening själv uttryck för den levande lag eller den Ande, vari Gud själv talade och verkade. Och då kan man förstå det skenbart paradoxala förhållandet, att Kristi gudom möter oss just i hans mänsklighet. Just i fullbordandet av lagen genom Kristus möter Guds rättfärdighet och därmed Gud själv. Guds kärlek, som är innesluten i hans rättfärdighet, framträdde i Kristi mänsklighet, i hans påtagande av förbannelse, varigenom han beredde väg för välsignelsen till alla folk.

Av Pauli teologi kunna vi se, att det icke räcker att formulera vissa ideal eller föremål för tro. I Guds bud handlar Gud själv, och blott i och genom att människan tages in i Guds handlande kan hon se hela innebörden i budet. Hon kan då se det som något som står *över* henne och befäller över henne, icke som en regel, som hon kan behärska och använda som medel att skaffa sig en egen rättfärdighet. Därför måste i en rätt syn på lagen ord och Ande vara *ett*, under det att de från Anden avskilda, rationellt fixerbara och som mänskliga prestationer fattade lagreglerna kunna bli den levande lagens motsats.

I tron på Kristus var också tron på Gud såsom den ende Guden förverkligad. Ty blott genom att tagas in i hans handlande kunde den rätta kunskapen om honom uppnås. Detta handlande innefattar för Paulus hela Kristi verk. Och detta innebär, att vi aldrig kan få en annan bild av Gud, än den i Kristi verk

uppenbarade. Men denna bild få vi blott genom att intagas i detta verk. Så snart Kristus göres till ett rationellt objekt, skilt från Gud, ett objekt, varom kunskap kan ägas utanför den levande Andens verk, avlägsnar man sig från den nytestamentliga Kristustron. Lagen kan förkunnas, men dess innebörd kan förstås rätt, blott då vi intagas i dess rätta fullgörande. Och detta sker blott i förbindelsen med Kristus. Kristus kan förkunnas, men blott i och genom Andens fortsatta verk fattas han rätt. Så blir Kristus också medlet för att rätt tro på den ende Guden. Däri ligger också den normgivande synpunkten för bedömande av kristologien och treenighetsläran under de kommande stridigheterna därom. Det torde ha framgått av det föregående, att tron på Kristus och hans fullgörande av lagen blott kan förstås som en uppfyllelse av den i Gamla testamentet givna uppenbarelsen. Kristus kan förstås såsom den, som fullbordade Mose verk. Också Moses kallas av Lukas i Stefani tal för *λυτρωτής*, försonare (Apg. 7: 35), och han framställs som förebild för Kristus, vilken fullbordade hans verk. Och i dessa kategorier blir det naturligt att se Kristus som ett med Gud och Anden, som sammanhörande med tron på Kristus.

Om denna bakgrund — Gamla testamentet och Guds uppenbarelse däri — tages bort — såsom hos Marcion — blir också Kristustron och Gudstron förvända. Då blir tron teoretiserad och riktad på en nu bestående ordning, på något, som är, i stället för på något som ständigt blir till. Kristus-tron, i Gamla kyrkan uttryckt genom bekännelsen till Kristus såsom Gud och människa, uttrycker Guds handlande mot oss, det handlande i vilket Gud vill taga upp oss. Om tron göres till en teoretisk lära, oberoende av Guds relation till oss, blir den förändrad och kan, liksom lagen för judarna, bli en falsk tro. I Guds kärlek ligger lagens fullgörande i rättfärdighet inneslutet. Men Guds kärlek kan fattas blott som ett ständigt nytt under, ett under, som framträder mot bakgrunden av ondska och skuld och som visar sin förlåtande, frigörande och livgivande makt emot bakgrunden av bundenheten såväl av lagen med dess krav på straff som av syndens och onskans kvävande sammanhang.

Därför kan också livet tecknas som en kamp eller en vandring, vari köttet dödas och livet enligt Anden tillväxer. I den kampen, vari Anden gives på nytt och människan tillväxer, uppenbaras Gud. Anden kan ju i Nya testamentet jämnställas med Kristus. Kristus kommer i Anden till människan. Därigenom gives en uppenbarelse av Gud. Detta Kristi kommande har sin motsvarighet i Kristi fullbordan av lagen. Liksom Mose lag fullbordades i Kristus och liksom Gud just genom denna uppenbarelsens väg från Moses till Kristus kunde framträda som den, som lät det gamla, som kunnat missbrukas till lagrättfärdighet och bli medel för synd, omformas och bli nytt, så omformas den gamla människan, som ledes av lagrättfärdighet och överhuvud av »köttet» men som är

bestämd av Gud vid skapelsen till att vara hans avbild, till en ny människa. Hon omformas till att bli dens avbild, vilken själv återspeglar Herrens härlighet (jfr 2 Kor. 3: 18), Kristi avbild.

Från Moses till Kristus är alltså vägen för Guds uppenbarelse enligt Paulus, och denna svarar emot det som sker i den kristne, då han omvändes från gammal till ny människa.

Detta visar också, att Gud icke kan förstås på statistiskt sätt hos Paulus. Vi kan icke ha en kunskap om Gud, såsom om yttre ting och händelser. Gud står alltid över vår kunskap. Han kommer till oss och verkar med oss, men han är icke given som ett objekt, som vi kan ha objektiv kunskap om. Ansatser i den riktningen vållade den gammalkyrkliga kristologien svårigheter. Och endast med möda förmådde man där hålla en linje, som svarade emot och gav plats för trosrättfärdigheten.

Ty tron är i Nya testamentet icke blott försanthållande av ett objekt. Då göres *människan* till den fasta utgångspunkten. Och Gud blir frågetecknet. Tron i Nya testamentet, bakom vilket begrepp det hebreiska emunah ligger, är en underkastelse under och ingående i Guds gärningar, hans utkorelsehandlingar. Dessa ha sin utgångspunkt i Guds löfte och lagen i Gamla testamentet. I denna tro möter Gud på konkreta punkter; han ger sig till känna, icke så att vi få en färdig och sluten kunskap om honom utan så, att han låter oss se en skymt av honom, då han kommer till oss. Detta sker i Kristus. Därför blir kunskap om Gud given i och med rättfärdiggörelseskeendet. Gud verkar i Kristus, och likväl är han icke på teoretiskt sätt identisk med Kristus. Och Kristus verkar i oss, och likväl verkar han för oss.

Christus pro nobis och Christus in nobis ha setts som en motsats. Med utgångspunkt från den uppenbarelsetanke, enligt vilken Guds gärningar uppenbara honom och enligt vilken han gör sig känd genom att *göra* rättfärdig och *föra* lagen till fullbordan, blir Christus in nobis konsekvensen av Christus pro nobis. Det som uttryckes i satsen: »Jag är korsfäst med Kristus och nu lever icke mera jag utan Kristus lever i mig» blir konsekvensen av att Kristus är korsfäst för mig.

Detta hänger direkt samman med kristologien. Liksom det kan synas som tvenne skilda tankar, att Kristus korsfästes *för* mig och att han lever *i* mig, så synes det vara tvenne tankar, att Gud verkar allt såsom den ende och att Kristus som människa burit lagens förbannelse och åstadkommit försoning. Men just i detta Kristi verk blir Gud en — en och samme handlande Gud, som jag känner blott i och genom att han kommer till mig och utför sitt verk för mig och i mig. Som sådan är han den ende Guden, den som är Herre och behärskar mig. Där- emot blir den Gud som på intellektualistiskt sätt antages vara *en* Gud, i själva



verket delad, i det att han förvandlas till en avgud i den mån han blir ett kunskapsobjekt, behärskat av mitt förnuft, av ratio, och av min lagiakttagelse. Om man med lagprestationer tänker sig kunna åstadkomma rättfärdighet, gör man sig själv till gud, och man gör samtidigt lagen till ett rättfärdighetsmedel och då till en gud. Där spränges lagens uppenbarelse av Gud, och lagen blir en avgud. Detta sker *både* på intellektualismens antinomistiska väg och på lagiskhetens nomistiska väg. Men genom den Kristus, som fullbordar lagen och i sin fullbordan låter lagen vara Guds ord, som härskar och förverkligar rättfärdighet, blir Gud *en*. Men denna enhet upphäves icke utan manifesteras i och genom Kristi mänsklighet och genom hans verk att lösköpa oss från lagens förbannelse genom att bli en förbannelse för oss.

Så blir frågan om lagen en naturlig utgångspunkt för behandlingen av kristologien hos Paulus. Och kristologien blev också huvudfrågan för Gamla kyrkans teologi.

Att från andra utgångspunkter skillnaden mellan lagen — tagen i annan betydelse än här — och evangeliet kan utvecklas såsom en konsekvens av Pauli teologi förnekas härmed icke. Här har emellertid uppgiften varit att utveckla Pauli syn på den gammaltestamentliga lagen och dess förklaring och fullbordan genom evangeliet.

*Reformationen som problem i nyare  
romersk-katolsk teologi*

Om man vänder sig till den romersk-katolska forskningen bidrag till vår kännedom om reformationstidens skeenden och då i första hand Luther själv torde man generellt kunna säga, att denna forskning alltsedan 1500-talets ödesdigra händelser följt en linje, som alltigenom varit bestämd av den konfessionella kampen. Reformationen har enkelt och behändigt försetts med beteckningen »heresi» och därmed avförts från dagordningen och över huvud taget ej uppfattats såsom ett för kyrkan själv väsentligt teologiskt problem. Såväl de stora kyrkohistoriska översiktsverken som arbeten av monografisk karaktär har genomgående så gott som utan undantag bestämts av en ensidig och ofta hatfylld polemik. Dock har på detta område under de senaste två årtiondena en markant omsvängning ägt rum — i första hand inom tysk- och franskspråkig teologi — och den är på grund av sin för det interkonfessionella samtalet avgörande betydelse värd all uppmärksamhet. Då det dock i en kort översikt av detta slag ej är möjligt att ge en uttömmande bild, måste vi begränsa framställningen till de två ovannämnda språkområdena, där de för den alltjämt fortgående diskussionen avgörande nyansatserna återfinnes.

Om vi först vänder oss till den tyska teologien, måste till att börja med något sägas om den bakgrund, mot vilken den ovan antydda nyorienteringen avtecknar sig. Här fick den traditionella romersk-katolska synen på Luther och reformationen ett klart och sammanfattande uttryck i de båda monumentala verk över reformatorn, som såg dagen vid början av 1900-talet och kring vilka diskussionen under dess första årtionden stod het. Det ena — och trots sin begränsning mest betydande — var författat av dominikanen Heinrich Denifle och bar titeln »Luther und Lutherthum in der ersten Entwicklung quellenmässig dargestellt». 1904 utkom det 860 s. omfattande första bandet och det följdes 1909 av ett efter Denifles död av hans ordensbroder Albert Maria Weiss slutredigerat andra band. Tidigare hade Denifle dokumenterat sig som en medeltidsforskare av rang och mot bakgrunden av sin oomtvistliga förtrogenhet med den medeltida traditionen och med ett oerhört uppbåd av texter inriktade han sig i första hand på att klargöra den unge Luthers utveckling till reformator — något som inom parentes sagt starkt bidrog till att även den

evangeliska Lutherforskningen vände sig till just den unge Luther. Dock måste man säga, att Denifles på det medeltida materialet dokumenterade objektivitet och oväld här påfallande lyser med sin frånvaro. Genom ett tendentiöst urval av källmaterial och ofta grov misstolkning kom han till följande slutsatser: 1) Den s. k. reformationen hade bl. a. sin grund i Luthers okunnighet om den klassiska medeltida teologien, i främsta rummet thomismen. 2) Den reformatoriska utvecklingen betraktas huvudsakligen såsom en följd av Luthers otyglade sinnlighet — så karakteriseras Luthers lära såsom »mehr Sarcologie als Theologie»<sup>1</sup> — och arbetet är fyllt av de grövsta utfall emot Luthers »Fleischesbrunst» och »Trunkenheit». 3) För att rättfärdiga sitt skändliga leverne uppfann Luther sin rättfärdiggörelselära, som gav honom möjlighet att lämna tygellösheten fritt lopp. — Detta arbete mottogs med begeistring i den katolska världen och en återklang av Denifles teser förnimmes i den 1910 utsända påvliga encyklikan »Editae saepe», där reformatorerna beskrives som »övermodiga och rebelliska människor . . . som var fiender till Kristi kors och som hade buken till sin gud».<sup>2</sup> — Medan Denifles arbete främst var dogmhistoriskt inriktat, vilket gör att man bland alla invektiv fortfarande kan göra viktiga iakttagelser, främst till frågan om förhållandet Luther—medeltiden, var det av jesuiten Hartmann Grisar 1911—12 i tre band utgivna och över 2.500 sidor omfattande verket »Luther» snarast en psykologisk eller rättare psykopatologisk studie. Såväl reformationsverket som Luthers lära får här sin förklaring utifrån en analys av reformatorns abnorma själsliv och man saknar långa stycken den nödvändiga historiska bedömningen utifrån tidssituationen. Tonen är här en annan än hos Denifle, i stället för hans temperamentsfulla utfall möter här en det klara avståndstagandets kyla. Luther framstår såsom en i grunden beklagansvärd och sjuk människa, behärskad av ett patologiskt stegrad storhetsvansinne. Genomgående är den klara polemiska tendensen, och detsamma gäller även Grisars 1926 utgivna, sammanfattande arbete »Martin Luthers Leben und sein Werk».

Om man från dessa sentida, stort upplagda utlöpare av en genom århundradena med bitterhet förd polemik, där det historiska källmaterialet ensidigt utvalts och värderats efter sin användbarhet som vapen emot det man velat skildra, går till den omsvängning, som de senaste årtiondena givit prov på, så är det långa stycken som om man trädde in i en annan värld. Epokgörande är här det av kyrkohistorikern Joseph Lortz 1939—40 i två band utgivna verket »Die Reformation in Deutschland», som senast utkommit i en tredje

<sup>1</sup> Luther und Lutherthum I 1904, s. 230.

<sup>2</sup> Se C. Mirbt, Quellen zur Geschichte des Papsttums und des römischen Katholizismus, 4. Aufl. 1924, s. 514.

upplaga 1949. Lortz, som då var kyrkohistoriker i Münster, är nu sedan 1947 professor i »abendländische Religionsgeschichte» vid filosofiska fakulteten vid universitetet i Mainz. Genom en rad föredrag har han fört sina synpunkter vidare, och detta fortsatta arbete med problemen har lett till en rad mindre skrifter, av vilka må nämnas »Die Reformation. Thesen als Handreichung bei ökumenischen Gesprächen» (Meitingen u. å.), »Die Reformation als religiöses Anliegen heute» 1948 och »Wie kam es zur Reformation» 1955. Redan titeln på Lortz' huvudarbete väckte uppseende. Han talade där – som i verket i dess helhet – utan vidare om »Reformation», medan man i tidigare romersk-katolska framställningar genomgående använt begrepp som »Glaubensspaltung», »Abfall», »Häresie» eller i varje fall blott talat om »die sogenannte Reformation». Ny var också den ireniska tonen i detta arbete, som uttryckligen tog avstånd från det tidigare målandet i enbart svart och vitt och som sökte på ett mera rättvisande sätt fördela skuggor och dagrar. Så skildras tillståndet i kyrkan vid den utgående medeltiden med överraskande öppenhet, och det gäller såväl det förvärldsligade påvedömet som de många och uppenbara missbruken eller det teologiska förfallet. Lortz drar härav den slutsatsen, att reformationen var »historisch notwendig» och han talar även om »katholischer Mitschuld».<sup>3</sup> I centrum för Lortz' reformationshistoria står givetvis Luther själv och den nya bedömning och tolkning han ger av reformatorn är av för hela framställningen avgörande betydelse. Han avvisar energiskt såväl Denifles som Grisars svartmålningar och tecknar i stället en bild av Luther såsom en »homo religiosus», vars reaktion emot den senmedeltida teologiens och fromhetens ytringar framstår såsom på det hela taget berättigad. Positivt värderas även Luthers korsteologi, hans gudsförtröstan och hans utgångspunkt i Skriften. Lortz medger också, att Luther i realiteten ej syftade till en kyrkosplittring och uppmärksammar även hur han gentemot svärmarna hävdade Ordets och sakramentens objektiva karaktär. Dock var denna »Objektivismus» enligt Lortz i sista hand en inkonsekvens och ett självbedrägeri och därmed kommer vi till det som utgör hans kritiska huvudinvändning emot Luther. Reformationens yttersta orsak ligger däri att Luther var »von der Wurzel her subjektivistisch angelegt».<sup>4</sup> En verklig och sann »Objektivismus» är enligt Lortz möjlig att upprätthålla blott om man böjer sig för den sista och yttersta instans, som utgöres av kyrkans läroämbete. Enligt förf. medförde denna för Luther grundläggande subjektivism, att han hindrades från att bli en »Vollhörer der Bibel»,<sup>5</sup> i det att han med bortseende från allt övrigt utifrån sin egen upplevelse ensidigt drev

<sup>3</sup> Die Reformation als religiöses Anliegen heute 1948, s. 102.

<sup>4</sup> Die Reformation in Deutschland I, 2. Aufl. 1941, s. 162.

<sup>5</sup> Die Reformation als religiöses Anliegen heute 1948, s. 144.

en paulinsk grundtanke såsom det allt annat överskuggande. Detta är måhända den utifrån evangelisk teologi sett allvarligaste invändning, som framföres av Lortz, och den har också föranlett en ny diskussion på denna punkt<sup>6</sup> — men samtidigt skulle man vara böjd att fråga, om ej för Lortz »Vollhörer der Bibel» i sista hand sammanfaller med »Vollhörer der Kirche» och alltså dock betyder något annat än vad en evangelisk teolog skulle avse med ett sådant begrepp. — En annan viktig och för Lortz' framställning betecknande tanke är att reformationen ses såsom betingad av ett ömsesidigt missförstånd.<sup>7</sup> Detta bestod å ena sidan däri att Luther på grund av sin ensidiga skolning drevs att sätta likhetstecken mellan katolicismen i dess helhet och den occamistiska senskolastiken, vilken senare av Lortz bedömes såsom ett tämligen oväsentligt, men beklagligt urartningsfenomen. Den occamistiska teologien kritiserades alltså med rätta av Luther, men denna kritik drabbade ej den äkta och sanna katolicismen. Man skulle dock här vilja invända, att det var med anledning av sin kritik av den samtida teologien, som Luther drevs ut ur kyrkan. Det var ju också den form, i vilken han mötte sin kyrkas teologi — han hade ju ej förmånen att uppleva vare sig motreformationen eller nythomismen! Å andra sidan bestod det ödesdigra missförståndet däri att kyrkan själv missförstod Luther. Så kan Lortz tala om den påvliga bannbullan emot Luther såsom ett dokument, som väl innehöll riktiga ting, men som tyvärr ej tillräckligt förstod Luthers djupt religiösa intention. I samband därmed faller Lortz om Luthers teologiska motståndare — och i synnerhet gäller detta Eck — det omdömet, att de ej var sin viktiga uppgift vuxna, utan genomförde den på ett sätt, som var »theologisch ungenügend».<sup>8</sup> Även detta gör, att enligt Lortz kyrkan själv måste se sig såsom medskyldig till reformationens tragedi — eller för att citera honom själv: »Eine besondere Schuld katholischerseits liegt darin, dass vor allem in der beginnenden Reformation die eigentlichen religiösen Anliegen der evangelischen nicht ernst genug genommen wurden».<sup>9</sup>

En ännu påtagligare positiv uppskattning av Luther möter i en 1947 utgiven skrift »Luther in katholischer Sicht», vars författare var Johannes Hessen, religionsfilosof i Köln. Han vänder sig bl. a. med skärpa emot Lortz' huvudtes

<sup>6</sup> Se t. ex. W. von Loewenich, Luther als Ausleger der Synoptiker 1954, s. 10 ff.

<sup>7</sup> Se t. ex. Die Reformation in Deutschland I 1941, s. 173 ff. samt hela skrften Wie kam es zur Reformation? 1955.

<sup>8</sup> Wie kam es zur Reformation? 1955, s. 40. Se även Die Reformation in Deutschland I 1941, s. 221 ff. Denna kritiska undersökning har i synnerhet fullföljts av Lortz' lärjunge E. Iserloh, se t. ex. dennes arbeten Die Eucharistie in der Darstellung des Johannes Eck 1950 och Der Kampf um die Messe 1952. Till den fortsatta diskussionen se även C. Fr. Wisløff, Nattverd og messe 1957, s. 112 ff.

<sup>9</sup> Die Reformation, Thesen . . . , s. 2.

om Luthers »Subjektivismus». Luthers grundupplevelse var blott till sin form subjektiv, dess innehåll var det mest objektiva av allt, »die Gotteswirklichkeit».<sup>10</sup> Hessen menar, att Luther måste förstås i linje med det Gamla testamentets profeter och han förde sin kamp ej emot dogmat eller emot de goda gärningarna utan emot det som av Hessen sammanfattas under termerna »Intellektualismus», »Moralismus», »Sakramentalismus» och »Institutionalismus».<sup>11</sup> Ofta påminner Hessen i sin bedömning av Luther på ett slående sätt om A. v. Harnack, vilken också flitigt citeras. Låt vara att Luther i denna sin kamp drev saken för långt, och därvid tillspetsas även för Hessen det hela i frågan om kyrkans läroämbete, så menar han dock, att Luthers förkunnelse har en vägvisande betydelse »für den Katholizismus der Gegenwart.»<sup>12</sup>

Ytterligare en rad vittnesbörd om denna i första hand på Lortz' arbete återgående omsvängning i synen på och bedömningen av reformationen skulle kunna nämnas. Blott ett par exempel: I skriften »Una sancta in katholischer Sicht» 1948 understryker dogmatikern Karl Adam starkt, att ett samtal mellan konfessionerna blir fruktbart först då utgångspunkten tas där vägarna en gång gick isär, d. v. s. hos Luther själv.<sup>13</sup> Stundom möter även tidigare otänkbara försök att avvinna typiskt reformatoriska formuleringar ett positivt innehåll, som fallet är t. ex. när Hans Urs von Balthasar i slutet av sin Barthstudie 1951 behandlar den lutherska formeln »simul iustus et peccator».<sup>14</sup> Den bekante jesuiten Erich Przywara hävdar i en intressant Luther-studie i arbetet »Humanitas» 1952 en rad av den evangeliska Luther-forskningens huvudtankar gentemot Lortz' tes om Luthers grundläggande subjektivism.<sup>15</sup> — Vidare kunde i detta sammanhang nämnas det nystartade »Johann Adam Möhler-Institutet» i Paderborn, som bland annat har till uppgift att studera den reformatoriska teologien, eller den rad av uppsatser av katolska författare, som under årens lopp publicerats i Una Sancta-rörelsens organ och i den från och med detta år till det nämnda institutet knutna och utvidgade tidskriften »Catholica».

Redan på denna punkt kan vi sammanfattande konstatera, att den ovan skisserade utvecklingen innebär två viktiga ting: 1) En ny och positiv inställning till reformationen och reformatorerna såsom representerande en även för dagens kyrka och teologi värdefull intention. 2) Genom att reformationen tas upp såsom ett väsentligt teologiskt problem och ej längre blott utan vidare avvisas kommer

<sup>10</sup> Luther in katholischer Sicht 1947, s. 23.

<sup>11</sup> O. a. a., s. 35.

<sup>12</sup> O. a. a., s. 68 ff.

<sup>13</sup> Una sancta . . . 1948, s. 77 »Darum wird eine Begegnung von Katholizismus und Protestantismus nur dann möglich sein, wenn ihr Ausgangspunkt bei Luther genommen wird. Von Luther aus muss die Brücke geschlagen werden».

<sup>14</sup> Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie 1951, s. 378 ff.

<sup>15</sup> Humanitas. Der Mensch gestern und Morgen 1952, s. 376 ff.

samtidigt den eftertridentinska, av den negativa inställningen till protestantismen ensidigt bestämda teologien att framstå såsom problematisk – och det gäller ej minst dess hittills gängse Lutherbild.

Just detta senare har på eftertryckligast möjliga sätt understrukits genom ett arbete på dryga 1.000 sidor av den katolske forskaren Adolf Herte, »Das katholische Lutherbild im Bann der Lutherkommentare des Cochläus», som utkom i tre band 1943. Han visar med ett oerhört uppåd av bibliografisk lärdom hur så gott som undantagslöst all romersk-katolsk Lutherlitteratur (monografier, kyrkohistoriska framställningar, lexikonartiklar) i Europa fram till och med Grisar på ett sätt som är utan motstycke i övrig historieskrivning är avhängig av den hatfyllda Lutherbiografi, som 1549 utgavs av trycket av Johannes Cochläus, »Commentarii de actis et scriptis Martini Lutheri». Utan omsvep påvisar Herte, hur Cochläus' gemena beskyllningar och legender om Luthers bevelsegrunder, äktenskap och livsföring ständigt på nytt direkt eller indirekt kritiklöst utnyttjats som huvudkälla för framställningen av reformatorns person och lära. De återkommer ofta rent verbalt i arbete efter arbete ända in i vår egen tid på ett sätt, som enligt Herte »einem immer wieder die Schamröte ins Gesicht treibt».<sup>16</sup>

Såsom Herte visat i sin uttömmande redovisning av fransk litteratur gäller även för detta språkområde oavkortat den antydnda huvudregeln om Cochläus' dominerande inflytande. Ett sentida, men inflytelserikt exempel är den teckning av Luther, som ges i den första gången 1923 utkomna boken »Trois réformateurs» och vars författare var Jacques Maritain, en av nythomismens förgrundsgestalter. Boken (som utom Luther även behandlar Cartesius och Rousseau) utkom 1947 i en ny upplaga med oförändrad text, men utökad med en rad intressanta noter, där förf. tar upp diskussion med tyska Lutherforskare, främst Karl Holl. Få framställningar torde vara så präglade av djupaste avsky för det föremål som beskrives som denna under huvudrubriken »L'avènement du Moi» givna presentation av Luther. »Colére, calomnie, haine et mensogne, amour de la bière et du vin, obsession de l'ordure et de l'obscurité . . . et toujours . . . dans la bonne odeur de la liberté chrétienne»<sup>17</sup> präglar enligt Maritain denne s. k. reformator och har i hans teologi sin motsvarighet i en egocentricitet utan motstycke, en »égoïsme métaphysique»,<sup>18</sup> där allt kretsar kring det egna jaget och där människan frälser sig själv genom en krampaktigt framtingad förtröstan på Kristus.<sup>19</sup>

<sup>16</sup> Das katholische Lutherbild I 1943, s. XI.      <sup>17</sup> Trois réformateurs, 2 éd. 1947, s. 15 f.

<sup>18</sup> O. a. a., s. 19.

<sup>19</sup> O. a. a., s. 25 »En définitive, c'est à l'homme d'opérer sa rédemption lui-même, en se forçant à une confiance éperdue en Christ».

1950 utkom i Paris ett arbete, som i vårt sammanhang är av den största betydelse, »Vraie et fausse réforme dans l'Église». Författaren var den för sitt intresse för ekumeniska frågor kände dominikanen Yves M.-J. Congar, för övrigt en av de mest inflytelserika teologerna inom nyare fransk katolicism. Bakom denna 650 sid. omfattande bok ligger enligt förf:s egen angivelse bl. a. ett tjugoorigt studium av reformationen och reformatorernas teologi.<sup>20</sup> Men den vittnar även om ett djupgående genomtänkande av kyrkoproblemet och pekar så framåt emot en av förf. utlovad och av många med förväntan motsedd bok om kyrkans väsen. Arbetet syftar främst till att bestämma de villkor, under vilka en rätt reformation – vilken betraktas såsom något för kyrkan i alla tider nödvändigt – har hemortsrätt inom den romerska kyrkan själv och därför tas utgångspunkten i en rad efter kriget i den franska kyrkan framförda reformkrav. Från hela kyrkans historia hämtas historiskt stoff till belysning av huvudfrågan, men i ett omfattande särskilt avsnitt behandlas utförligt även 1500-talets kyrkosplittring, varvid bl. a. Luthers kyrkobegrepp ägnas en ingående analys. Av särskilt intresse är att 1500-talets reformation uttryckligen anges såsom något som till den romerska kyrkan ställt och fortfarande ställer väsentliga frågor, vilka dock aldrig av dess teologi tagits så på allvar som de förtjänar. Liksom hos Lortz talas det öppet och klart om kyrkans medansvar i de förhållanden, som utlöste den lutherska reformationen. Vidare riktar även Congar kritik emot de teologer, som den gången gentemot Luther företrädde Rom och menar att det är en uppgift av avgörande vikt för dagens teologi att i kyrkan skapa fram ett läge, som, om det förelegat på 1500-talet, skulle ha förhindrat den olycka, som då skedde. Han pekar också på de olyckliga konsekvenser, som följt av att kyrkan i sin apologetik ofta accepterat motståndarens falska frågeställning och negativt bundits vid den – som exempel nämnes diskussionen om förhållandet mellan kyrkan och Skriften – eller hur man ofta tillsammans med heresien även avvisat det berättigade, som låg i den reformatoriska protesten, såsom när man efter fördömandet av valdenserna diskrediterade varje form av lekmannapredikan eller när man på grund av Luthers utläggning upphört att teologiskt bearbeta tanken på alla kristnas prästadöme. – Av största intresse är det sätt, på vilket Congar söker systematiskt utarbeta den rätta, inomkyrkliga reformationens villkor. Kyrkan är på en gång en gudomlig institution – och såsom sådan ofelbar – och bestående av människor – och såsom sådan behäftad med möjligheten att taga miste och göra felbedömningar, vilket historien ger exempel på. Congar drar i det sammanhanget flera gånger fram behandlingen av Galilei. Så är kyrkan »à la fois

<sup>20</sup> Detta dokumenteras även i hans ingående studie till Luthers kristologi, *Regards et réflexions sur la christologie de Luther*, som ingår i sammverket *Das Konzil von Chalkedon III* 1954.



sainte et pécheresse»,<sup>21</sup> och båda delar är något högst reellt och konkret, något som är »vraiment intérieur à l'Église».<sup>22</sup> Reformationens principiella problem är givet därmed att kyrkan är inställd i historiens föränderlighet, där hon på sin väg ständigt är utsatt för två frestelser, vilka närmare bestämmas som »synagogans» och »fariseismens». Den förra består i faran att kyrkan vägrar att acceptera det faktum, att hon är inställd i en värld i förändring, där varje ny tid ställer nya frågor, och den senare är frestelsen att låta kyrkans rit och övriga uttrycksmedel i stället för medel bli ett mål i sig själv. Den rätta reformationen sker ej blott genom att man avskaffar missbruk — det kan ske enkelt nog genom nya och bättre kyrkliga förordningar — och ej heller består den i protestantismens »révolution doctrinale» utan sker genom att man under kyrkans ledning återvänder till och fördjupar sig i de källsprång, som utgöres av kyrkans tradition. Det är fråga om en »ressourcement doctrinal»,<sup>23</sup> som genom att fördjupa sig i det som utgör katolicismens innersta väsen finner svaren även på nuets frågor. I varje reformatorisk rörelse ligger en dubbel möjlighet: den kan bli till något gott, men kan också, om den utvecklas ensidigt, bli till fördärv, och därför ter sig för Congar en kontroll från kyrkans ledning såsom en tvingande nödvändighet. Förf. anger fyra villkor, som måste uppfyllas för att en rätt reformation skall vara för handen<sup>24</sup>: 1) Den måste drivas av kärlek till den konkret existerande kyrkan och stå i omedelbar kontakt med det faktiska livet i församlingarna. 2) Den måste vara fast inställd på att förbli i kyrkans gemenskap, hur mycket den än till att börja med kan mötas av misstro. Därför måste den 3) ha tålamod och förmåga att vänta till dess att tiden är mogen. Slutligen måste 4) förnyelsen ske genom en återgång till kyrkans tradition i dess helhet, icke genom att ensidigt driva en tanke, som så spelas ut emot de övriga. — Intet av dessa villkor uppfylles enligt Congar av Luther, och därför blev hans reform trots allt en falsk reformation. Congars kritik av Luther kan sägas primärt ta sikte på två ting: Hans ensidighet, vilken närmare bestämmas såsom en »galatisme unilatéral»,<sup>25</sup> ett ensidigt drivande av från Galaterbrevet hämtade tankar. Congar menar, att Luther framstår som en parallell till Marcion i Gamla kyrkan, också denne sade sig vilja återföra kyrkan till dess ursprunglighet, men gjorde det genom att klippa av livsnödvändiga delar av traditionen. Vidare kritiseras Luthers »spiritualistiska» kyrkobegrepp, som drev honom att förneka »le principe de la visibilité formelle de l'Église»,<sup>26</sup> dess gudomligt instiftade synliga gestalt, manifesterad i ämbetskontinuiteten. Här skulle evangeliska Lutherforskare nog ha åtskilligt att invända emot tolkningen av Luthers syn på kyrkan

<sup>21</sup> *Vraie et fausse réforme* 1950, s. 93.

<sup>22</sup> O. a. a., s. 128.

<sup>23</sup> O. a. a., s. 188.

<sup>24</sup> O. a. a., s. 248 ff.

<sup>25</sup> O. a. a., s. 397.

<sup>26</sup> O. a. a., s. 395.

såsom något som i motsats till det »yttre» och »synliga» är blott »inre» och »osynligt». — Nyttig att lyssna till är den kritik, som av Congar framföres gentemot den evangeliska teologi, som ofta och gärna talar om hur »ecclesia semper reformanda est», men för vars företrädare satsen synes vara av enbart teoretiskt intresse, i det att man som fariséen i templet slår sig till ro med vad som en gång skett på Luthers tid och sedan tackar Gud att man ej är sådan som den romerska kyrkan.

De konklusioner, som av Congar dras med tanke på det vid bokens publicering aktuella läget i Frankrikes romerska kyrka är av stort intresse, men måste i detta sammanhang lämnas därhän, och vi skall i stället ta upp ett annat franskt arbete, där reformationen ställes i framställningens centrum. Det är en bok, som utkom 1954 med den med tanke på innehållet något inadekvata titeln »Du protestantisme à l'Église», och som skrivits av Louis Bouyer, i detta nu professor i kyrkohistoria vid Institut Catholique i Paris.<sup>27</sup> Såsom själv före detta lutheran har förf. en förmåga att bättre än fallet vanligen är med romersk-katolska teologer inifrån förstå såväl reformatoriska huvudtankar som evangeliskt fromhetsliv. Bokens i varje fall för den katolske läsaren till att börja med något förbryllande huvudtes är att protestantismen är kristen ej i den mån den avlägsnar sig från reformationen, utan tvärtom i den mån den återvänder till det som utgör dennas egentliga intention. Denna tes underbygges och föres vidare genom att förf. i bokens första hälft tar upp en rad av reformationens huvudteser till analys. Utifrån ett något ytligt referat av tankar från Luthers reformatoriska huvudskrifter söker Bouyer visa, hur reformatorernas främsta intention var en kamp för »sola gratia» gentemot varje pelagianiserande synergism — men detta är enligt förf. ej annat än vad den romerska kyrkan själv med skärpa hävdar, vilket begrundas med citering från konciliet i Orange 529, Thomas och Tridentinum. Detsamma visas vara fallet med den speciellt calvinska utformningen av »sola gratia», tanken på den absoluta gudomliga suveräniteten, »soli Deo gloria», vilken jämföras med jesuitordens valspråk »ad majorem Dei gloriam» — här skulle förf. med fördel ha kunnat hänvisa även till Thomas! I ett följande avsnitt ges utifrån Luthers förklaring till andra artikeln en ytterst positiv framställning av det lutherska trosbegreppet, där de annars i katolsk litteratur vanliga vantolkningarna lyser med sin frånvaro. Även den reformatoriska skriftprincipen värderas såsom en positiv tes, i första hand riktad ej emot den romerska kyrkan utan emot svärmarna. Bouyer citerar Hieronymus' ord om att »ignoratio scripturarum» är lika med »ignoratio Christi» och talar brett om den höga auktoritet som i hans kyrka tillerkännes bibeln samt kan så ej ens i skriftprin-

<sup>27</sup> En utförligare recension av detta arbete ges i denna tidskrift 1955, s. 212 ff.

cipen finna något som med nödvändighet måste skilja protestantismen från Rom. I det följande förklaras så varför reformationen trots allt detta dock måste avvisas av kyrkan, varvid motiveringen anges vara de negativa formuleringar, som Luther så småningom leddes till att göra. Av det förut positivt skildrade trosbegreppet blev »*sola fide*», tanken på Guds suveränitet förbands med ett negerande av människan och skriftprincipen med ett negerande av varje kyrklig auktoritet. Bouyer har ingen som helst känsla för att sådana avgränsningar kunde bli nödvändiga just för att bevara det positiva han förut skildrat – och det tidigare antydda intrycket av ytlighet i analysen blir under den fortsatta läsningen alltmera befast. Trots sina säregna förutsättningar och sin relativa uppskattning har förf. dock ej förstått vad det var reformatörerna djupast sett ville. Enligt Bouyer ligger det en djup tragik däri att allt detta, som ledde till att reformationen måste förkastas av kyrkan, ej härflyter ur »*l'essentielle de la réformation*», utan stammar från det teologiska förfallet i den senmedeltida nominalismen, ett omdöme, som torde vara minst sagt onyanserat. Förf:s slutsats blir, att allt det som reformationen positivt syftade till, det återfinnes ogravverat i våra dagars romerska kyrka.

Det anförda torde trots sin begränsning ha förmedlat ett intryck av den förändring, som börjat ske och som alltjämt sker i fråga om romersk-katolska teologers syn på reformationen och ej minst på Luther själv. Det problemlösa nejsägandet har avlösts av en alltmera positiv bedömning, som medfört såväl ett förnyat studium av det historiskt föreliggande källmaterialet som ett nytt genomtänkande av den därav aktualiserade principiella problematiken. Även om den tyska teologiens grepp på frågan främst tar sig uttryck i en *kyrkohistorisk* omprövning, mynnar det dock med inre nödvändighet ut i den spets, som får ett klart uttryck i titeln på Lortz' skrift »*Die Reformation als religiöses Anliegen heute*». Och det är såsom sådant, som ett i dagens läge högaktuellt inomkyrkligt problem, som det tagits upp till principiell och *systematisk-teologisk* diskussion i fransk romersk-katolsk teologi, främst av Congar, och det på ett sätt och med ett allvar, som ger även evangeliska teologer anledning att lyssna med uppmärksamhet.

Man skulle också kunna säga, att vi här möter ett måhända oväntat och sär eget utslag av det på senare tid ofta uppmärksammade fenomenet, att Luther och hans teologi ej längre är en inomluthersk specialitet, utan mer och mer blivit en interkonfessionell angelägenhet. Likaväl som en av de bästa introduktionerna till Luthers teologi skrivits av en metodist, Philip S. Watson,<sup>28</sup> och den senaste stora Lutherbiografien av en kväkare, Robert Bainton,<sup>29</sup> så ges det nu

<sup>28</sup> Let God be God. An interpretation of the theology of Martin Luther 1947.

<sup>29</sup> Here I stand. A life of Martin Luther 1950.

även inom den romerska kyrkan teologer, för vilka Luthers tankar utgör ett ferment av avgörande betydelse. — För det teologiska samtalet över konfessionsgränserna betyder detta en ny situation. I det historiska eller principiella studiet av reformationens fenomen möts vi på den punkt, där vägarna en gång skildes åt. Det innebär icke, att det nu utan vidare skulle skymta en möjlighet till en teologisk consensus, långt därifrån. Såsom det i det föregående gång på gång framskymtat, tillspetsas motsättningarna, ej minst i fråga om synen på kyrkans ämbete. Men det nya som sker innebär en tidigare oanad möjlighet att förstå varandras djupaste intentioner och därmed komma till en fruktbar diskussion. Det innebär också en förpliktelse för evangeliska teologer att å sin sida lika förbehållslöst göra upp med nedärvda fördomar och vanföreställningar om den romerska kyrkan och dess teologi.

Det refererade intresset för Luther och reformatorisk teologi bland romerska teologer bör även ses i det större sammanhang, som utgöres av vad som på skilda fronter växer fram inom romersk-katolsk teologi av i dag och som långa stycken ger uttryck åt intentioner, som förelåg redan i reformationen, men som på romerskt håll först på senare tid förmått bryta igenom den kompakta mur av misstro och misstänkliggörande, som byggts upp genom den eftertridentiska teologiens ensidiga nejsägande. Det kan i detta sammanhang blott bli fråga om några antydningar, men dit hör otvivelaktigt den alltmer expanderande bibelrörelsen med dess strävan att göra bibeln till en hela det kristna folkets bok och den därmed sammanhängande inriktningen av teologien på studiet av patri-stiken och bibelteologien samt det oerhörda uppsving, som under de senaste årtiondena ägt rum på exegetikens område. Detsamma gäller den liturgiska förnyelsen med dess klara inriktning på att göra mässan till en församlingens gudstjänst eller nyorienteringen inom ekklesiologien, som, för att citera en romersk-katolsk teolog, »bis in unsere Tage hinein fast nichts anderes war als Hierarchologie».<sup>30</sup> Man skulle också kunna nämna den energiska bearbetningen av traditionsbegreppet, som bl. a. utmynnat i en klart utsagd problematisering av den eftertridentiska teologiens stereotypa sätt att teckna förhållandet mellan Skrift och tradition.<sup>31</sup>

Dock saknas det ej heller drag, som pekar i motsatt riktning. Dit hör bl. a. den alltjämt fortgående utvecklingen av mariologien med de senaste Mariadogmerna, som synes alltmera fjärma den romerska kyrkan från ett verkligt möte med evangelisk teologi. Man måste också minnas, att det som ovan refererats,

<sup>30</sup> Th. Sartory, *Die ökumenische Bewegung und die Einheit der Kirche* 1955, s. 11.

<sup>31</sup> Se t. ex. E. Ortigues, *Écritures et traditions apostoliques au concile de Trente* (i *Recherches de science religieuse* 1949) eller J. R. Geiselman, *Das Missverständnis über das Verhältnis von Schrift und Tradition in der katholischen Theologie* (i *Una sancta* 1956).

är tankar, som framförts av enskilda teologer, och att de har mötts med ofta föga dold misstro från högsta ort. Man söker fortfarande förgäves efter ett motstycke i uttalanden från auktoritativt håll inom hierarkien, vilken här som alltid företräder en påtagligt bromsande tendens. Det torde ej vara en tillfällighet, att Congars ovannämnda studie till reformationens problem – i motsats till andra av hans böcker – ej utkommit i en ny upplaga, trots att den slut såldes mycket snabbt. Ett annat belysande exempel på att man här blott kommit ett stycke på vägen är att den femte upplagan av Grisars arbete »Martin Luthers Leben und sein Werk» utkom i Italien så sent som 1956 och därvid i en recension i »Osservatore Romano» i november i fjol omtalades såsom »detta ständigt aktuella arbete», samtidigt som recensenten talar om Luther såsom en »avfälling och ett moraliskt vrak».<sup>32</sup> Det torde ej heller vara en tillfällighet att encyklikan »Humani generis» 1950 bland andra villfarelser även varnar för en »falsk irenism» i förhållandet till de vilseförda utanför den sanna kyrkan. Det sagda ger en antydning om den bakgrund, mot vilken man har att se också det som i denna orienterande översikt stått i blickpunkten, men ger även anledning att med stor uppmärksamhet och något av spänning följa utvecklingen på detta område.

<sup>32</sup> Se Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts 1956, s. 111 f.

## TEOLOGISK LITTERATUR

H.-J. KRAUS: *Klagelieder. Biblischer Kommentar. Altes Testament. 87 sid. Verlag der Buchhandlung des Erziehungsvereins, Neukirchen Kreis Moers 1956. Pris DM. 7:—.*

I årg. 32 (1956) av denna tidskrift, sid. 195 ff., anmälde undertecknad det nya tyska bibelverket, som vi för korthetens skull kan kalla Neukirchen-kommentaren. Den första fullständiga volymen är kommentaren till Klagovisorna, utarbetad av Hamburg-professorn Hans-Joachim Kraus, bekant för sina arbeten om gudstjänstlivet i det gamla Israel och sin Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des Alten Testaments.

Kraus ägnar, som ju är att vänta, stor uppmärksamhet åt frågan om Klagovisornas ursprung och plats i det praktiska livet — »Sitz im Leben», som tyskarna brukar säga efter Hermann Gunkel. Hans svar är att den lilla samlingen poem med sina olika genrer i klagodiktstil är en komposition med kultiskt syfte. Den har med all sannolikhet föredragits vid en sorgeshögtid bland Jerusalems ruiner strax efter katastrofen 587 möjligen i samband med en dramatisk aktion, vid vilken Jerusalem eller Sion, helgedomens stad, har spelat en huvudroll. Ur den sumerisk-ackadiska litteraturen har han dragit fram en intressant klagodikt över den förstörda helgedomen i Ur i Kaldeen, vilken även i vissa detaljer erbjuder en märklig parallell till de gammaltestamentliga Klagovisorna. Kraus lämnar dock den möjligheten öppen att Klagovisorna i G. T. är en litterär efterbildning av kultiska mönster, icke de egentliga ritualtexterna själva. Han gör vidare troligt att de är diktade bland de officiellt anställda prästerna eller kult-

profeterna i Jerusalem. På det sättet skulle den egendomliga utsagan i 2: 9 att profeterna icke undfå någon syn från Herren — vi befinner oss dock i Jeremias och Hesekiels tidevarv — få sin förklaring. Med »profeterna» skulle närmast kultprofeterna i Jerusalem förstås.

I fråga om Klagovisornas metrik står Kraus närmare Budde och Sievers med deras välkända »accentuerande» system än Hölscher och Mowinckel med deras försök att återfinna ett »alternerande» jambiskt system i den hebreiska poesien.

Versernas anordning i alfabetisk följd i de »alfabetiska dikterna» i Kap. 1—4 förklaras som ett sätt att göra dem lättare att lära sig utantill. Denna åsikt, som för övrigt Kraus icke är ensam om, har mycket för sig. Jag vill erinra om att vi särskilt i Vishetslitteraturen får lära åtskilligt angående didaktiska metoder i det gamla Israel. Vishetsskolorna var ju faktiskt ett slags pedagogiska anstalter. Vishetsskrifterna har en stor mängd exempel på upprepningar, likalydande fraser, satser hoplänkade till retoriska kedjor, uppräknningar och siffertal. Allt detta tjänade didaktisk-pedagogiska syften. Detsamma gäller efter all sannolikhet det för vår smak egendomliga och rätt onjutbara bruket med alfabetiska dikter, varpå vi som bekant har flera exempel också i den kanoniska Psaltaren.

JOH. LINDBLOM

HANS BIETENHARD: *Das tausendjährige Reich. Eine biblisch-theologische Studie. Zürich 1955. 174 sid. Pris 14.50 DM.*

Läran om tusenårsriket har under tidernas lopp varit föremål för skiftande be-

handling. Stundom har den stått i centrum för intresset, stundom har den negligerats såsom ett perifert eller rent av främmande inslag i den urkristna tron. Tolkningarna av Upp. 20: 1 ff., där tanken på tusenårsriket främst kommer till uttryck, har också växlat. I föreliggande arbete tar H. Bietenhard upp dessa frågor till behandling. Han disputerade år 1944 vid Basels universitet på en avhandling om tusenårsriket, och hans skrift »Das tausendjährige Reich» är resultatet av fortsatt arbete med ifrågavarande problem.

Förf. avvisar försöken att negligera läran om tusenårsriket. De som förkastar denna lära, har ej sällan däri sett ett utslag av judiska tankar på ett tusenårigt Messias-rike och menat, att vi fördenskull här har att göra med judiskt och ej äkt-kristet gods. Förf. efterlyser konsekvensen i en sådan hållning, såvida man ej tillika vill avfärda t. ex. lärorna om de två eoner-na och om uppståndelsen, som ju också står i samklang med judiska traditioner. Dessutom framhåller förf., att det jämte påtagliga beröringspunkter också finns betecknande olikheter i berörda avseende mellan Uppenbarelsebokens ord och judiska föreställningar, vilka senare f. ö. starkt varierar t. ex. ifråga om den messianska tidens längd.

Vad beträffar tolkningen av Upp. 20: 1 ff. anslöt sig Augustinus till uppfattningen, att det där omtalade tusenårsriket i själva verket vore detsamma som Kristi kyrka på jorden, och denna tydning har i stort sett blivit den katolska kyrkans. En sådan tolkning låter sig emellertid ingalunda genomföras problemfritt. Såsom ett modernt exempel på hur man härvid söker bemästra svårigheterna kunde förf. ha hänvisat till exempelvis J. Bonsirven, *L'Apocalypse de Saint Jean (Verbum Salutis XVI)*, 1951: För Satans fångslande hänvisas till bl. a. Matt. 12: 29, Luk. 10: 18, Joh. 12: 31; satsen . . . »på det att

han icke mer skulle förvillia folken» (v. 3) kommenteras på följande sätt: »Le dragon est lié pour les vrais membres de l'Église, pour les prédestinés, écrits sur le livre de vie de l'agneau; non qu'ils soient soustraits aux tentations, — nécessaires pour nous éprouver et nous tremper —, mais ils ont à leur disposition des grâces abondantes pour les surmonter» (s. 292); o. s. v. Förf. finner visserligen denna s. k. kyrkohistoriska tydning bygga på en riktig grundtanke, den nämligen, att Jesus Kristus i innevarande tid, som ju är kyrkans tid, såsom herre och konung härskar såväl över kyrkan som över världen (s. 68). I 1 Petr. 2: 9 betecknas Kristi trogna såsom »ett utvalt släkte, ett konungsligt prästerskap, ett heligt folk, ett egendomsfolk.» Kristus härskar sålunda i det närvarande över ett folk, vilket tillägges predikaten »konung» och »präst», samma predikat, som tillägges de heliga i det tusenåriga riket (Upp. 20: 6). Likväl avvisar förf. helt den nyssnämnda uppfattningen om tusenårsriket, då han finner Upp. 20: 1 ff. innehålla förutsägelser, vilka varken i gången eller närvarande tid gått i uppfyllelse. Han finner tusenårsriket innebära ett Kristi och de heligas konungavälde vid slutet av den innevarande tidsåldern (s. 71). Kyrkans nu fördolda konunga- och prästvärdighet skall då bli uppenbar. — Kapitelrubrikerna ger närmare upplysning om vilka synpunkter förf. i sin undersökning anlägger på sitt ämne: »Exegese von Apk 19,11–20,10 im Zusammenhang mit dem Ganzen der Apokalypse», »Die zukünftige Parusie Jesu Christi», »Der Ursprung der Weissagung vom tausendjährigen Reich», »Die Frage der doppelten Auferstehung», »Die Herrschaft Jesu Christi und der Heiligen im tausendjährigen Reich», »Die Verheissung des Alten Testaments und das tausendjährige Reich», »Die Lehren vom tausendjährigen Reich in der Theologie der Gegenwart».

Förf. har i sin studie frimodigt givit sig kast med de svåra problem, som är oupplösligt förknippade med tanken på tusenårsriket, och resultatet har blivit ett både intressant och givande arbete.

EVALD LÖVESTAM

NIELS KNUD ANDERSEN: *Confessio Hafniensis. Den københavnske Bekendelse af 1530. Studier i den begyndende Reformation. Akad. avh. 473 sid. G. E. C. Gads Forlag. København 1954.*

De senaste årtiondenas intensiva forskning i reformationstidens kyrkohistoria ha bland annat ådagalagt, att den begynnande reformationsrörelsen var en rörelse av långt mera brokig och sammansatt karaktär än man tidigare i regel föreställt sig. Som den till professor i kyrkohistoria vid Köpenhamns universitet nyligen utnämnde Niels Knud Andersen framhåller, kan den emellertid delas i två huvudriktningar eller typer, den lutherska och den humanistiska eller humanistisk-reformatoriska. Den sistnämnda är långt ifrån någon enhetlig reformationstyp. Dess representanter förete stora skiljaktigheter sinsemellan, men gemensam för dem alla är en viss humanistisk bibelsyn och kristendomsuppfattning. De stå alla på bibelhumanismens grund. Ett genomgående drag är deras starka framhävande av skriftprincipen, varvid Skriften framstår som Guds lag i skarp kontrast till alla människopåfund. Denna reformationstyp vann vidsträckt utbredning under reformationens första tid, icke blott i Schweiz och Sydtykland utan också i Nordtykland och Norden, i trakter, där den lutherska rättfärdiggörelseläran senare blev allena rådande.

När det gäller Danmark, kan den begynnande reformationsrörelsen där icke utan vidare betraktas som ett uttryck för att Luthers reformatoriska idéer trängde in och började göra sig gällande. Bibel-

humanismen har, som särskilt J. Oskar Andersen uppvisat, spelat stor roll i Danmark som positiv förberedelse för den egentliga reformationen. Stor betydelse för den reformatoriska rörelsen här bör också tillmätas de reformationsskrifter, som utkommo och spredos i dansk översättning under rörelsens genombrotts-tid. I denna översättningslitteratur dominera givetvis skrifter av Luther, men också sydtyiska och schweiziska reformatorer äro representerade — ett vittnesbörd om att också andra riktningar än Wittenberg-teologien övade inflytande i Danmark vid denna tid. Om de danska reformatoriska predikanternas religiösa utveckling är icke mycket känt. Många av dem hade tidigare varit lärjungar till bibelhumanisten Paulus Helie, men de flesta ha icke själva hört Luther. Blott om Hans Tausen och några få andra vet man, att de varit i Wittenberg.

Under sådana förhållanden var det en synnerligen betydelsefull forskningsuppgift Niels Knud Andersen grep sig an med, då han började de forskning, vilkas resultat han redovisar i sin stora avhandling för den teologiska doktorsgraden. Det gällde att undersöka, vilken ställning den bekännelse, som tillkom i Köpenhamn redan år 1530, den s. k. *Confessio Hafniensis*, intar i den begynnande europeiska reformationsrörelsens och bekännelsebildningens allmänna sammanhang, att närmare bestämma arten av den reformatoriska förkunnelse, som de danska reformatorerna framförde och som avspeglar sig i deras bekännelse. Det skall också genast sägas, att författaren på ett förträffligt sätt löst sin uppgift och nått viktiga resultat. Med en bevisning, som är helt övertygande, har han ställt den danska bekännelsen av år 1530 i nytt ljus och klarlagt, att den icke ger uttryck för den lutherska rättfärdiggörelseläran utan representerar den av bibelhumanismen präg-



lade reformationstypen. Bekännelsen visar, att den danska reformationsrörelsen ännu 1530 icke är att hänföra till den specifikt lutherska reformations- och fromhetstypen.

I ett inledande avsnitt, bestående av tre kapitel, fixerar författaren problemet och ger den nödvändiga bakgrunden för en analys av bekännelsen. Här ges en kortfattad översikt över den protestantiska bekännelsebildningen i allmänhet på såväl lutherskt som reformert område intill år 1530. Med avseende på de lutherska bekännelseskrifterna har författaren därvid haft god hjälp av Pleijels år 1936 utgivna arbete om dessas tillkomsthistoria. I detta inledande avsnitt får man också en redogörelse för de yttre omständigheterna vid den danska bekännelsens tillkomst under herredagen i Köpenhamn i juli 1530. Herredagen synes ha tagit sin början på den i kallelsebrevet bestämda dagen, den 2 juli. De 21 evangeliska predikanter, som fått personliga kallelser att infinna sig vid herredagen, begagnade de första åtta dagarna till att utarbeta sin »trosbekännelse»: *Confessio Hafniensis*. Denna är alltså en aning yngre än *Confessio Augustana*, som vid den samtidigt pågående riksdagen i Augsburg överlämnades till kejsaren den 25 juni. *Confessio Hafniensis* omfattade 43 artiklar och var avfattad på såväl danska som latin. Den latinska redaktionen har gått förlorad. Icke heller den danska är bevarad i original, men den text, som föreligger i den s. k. Malmö-berättelsen, kan betraktas som autentisk. Då tidigare tryck av bekännelsen äro mer eller mindre bristfälliga, är det tacknämligt, att bekännelsen efter denna text avtryckts in extenso i avhandlingen (s. 19–25). Till sin yttre form ansluter sig *Confessio Hafniensis* nära till vissa sydtyska och schweiziska artikelsamlingar och bekännelser.

Om författarfrågan ge källorna inga närmare upplysningar. Man har tidigare ofta

antagit, att det var Hans Tausen, den mest betydande av de 21 predikanterna, som förde pennan vid bekännelsens avfattande. Niels Knud Andersen, som för första gången underkastat bekännelsen en ingående systematisk analys och som i samband därmed också verkställt en grundlig undersökning av de meningsskiljaktigheter, som förefunnos mellan predikanterna inbördes i åtskilliga lärofrågor, framlägger emellertid tungt vägande skäl för uppfattningen, att författarskapet i främsta rummet bör tillerkännas Peder Laurentsen från Malmö. På en rad punkter uppvisas, att *Confessio Hafniensis* både med hänsyn till språk och innehåll är mera besläktad med Peder Laurentsens än med Hans Tausens skrifter (se t. ex. s. 51, 118, 125, 158, 221, 236, 250, 360, 421, 427, 467).

Härmed ha vi kommit in på avhandlingens huvudparti, som utgöres av en systematisk analys av läroinnehållet i *Confessio Hafniensis* mot bakgrunden av de olika riktningarna inom den kontinentala reformationsrörelsen och de inhemska förutsättningarna, den senmedeltida reformkatholicismen och bibelhumanismen (s. 67–422). De 43 artiklarna ha sammanförts under 15 läropunkter, som behandlas var för sig i 15 kapitel. I tur och ordning skärskådas bekännelsens lärouppfattning i fråga om Skriften, Kristus, kyrkan, bannet, äktenskap, fasta, munklöften, gudstjänst, sakrament och mässa, helgon, skärseld och vigilier, präst- och biskopsämbete, överhet, skriftermål, bilder. I stort sett äro dessa kapitel uppbyggda efter en och samma disposition. Författaren tar sin utgångspunkt i den ifrågavarande läropunktens ställning inom medeltidens kyrko- och fromhetsliv och följer den därefter hos Luther, Zwingli, Bucer och andra reformatorer, flygskrifterna, Karlstadt och svärmandarna, de olika bekännelseskrifterna m. m., går sedan över till Danmark och undersöker, hur den ter sig hos bibel-

humanismen (Helie) och hos de reformatoriska predikanterna (med omsorgsfullt aktgivande på skiljaktigheterna mellan Malmö-reformatorerna och Hans Tausen, som står något närmare Luther), samt kommer slutligen fram till dess ställning i *Confessio Hafniensis*. Denna disposition är från vissa synpunkter icke helt lycklig. För läsaren blir det mot slutet rätt trötande att i varje nytt kapitel åter föras tillbaka till medeltiden och antrända vandringen fram emot de danska reformatoriska predikanterna och *Confessio Hafniensis*. En del upprepningar ha självfallet icke kunnat undvikas, och stundom har i det ena eller andra kapitlet måst inplaceras sådant stoff, som strängt taget icke, eller icke endast, hör dit, vilket försakar vissa svårigheter att hitta i boken. Den allmänna översikt författaren ger över reformationen i Nordtyskland — inom parentes sagt en utmärkt översikt — ingår sålunda i kapitlet om Skriften (s. 85 ff.). Redogörelsen för den danska översättningslitteraturen återfinnes också i detta kapitel. Å andra sidan vill rec. gärna erkänna, att den valda dispositionen har sina sakliga fördelar. Den ger författaren möjlighet att noggrant redovisa resultaten av sina med stor lärdom och kringsyn företagna detaljundersökningar, där han följer varje läropunkt för sig med fint sinne för nyanserna och skiftningarna mellan olika uppfattningar.

Tyngdpunkten i *Confessio Hafniensis* ligger i de tre första artiklarna, som starkt understryka skriftprincipen, reformationen »formalprincip». Den heliga Skrift är en fullkomlig regel och lag att leva efter och den enda, som leder till salighet. Denna princip sätter överhuvudtaget sin prägel på hela bekännelsen, som punkt för punkt betonar skillnaden mellan Skriftens sanna lära och kyrkans falska lära, som blott är människolära. Den synpunkt, som anlägges, är hela tiden densamma: skrift-

auktoritet kontra kyrkoauktoritet. Niels Knud Andersen ger en grundlig och djupplöjande analys härav i kapitlet »Den helige Skrift som eneste Regel och Lov», vilket kan betraktas som avhandlingens huvudkapitel. Den heliga Skrift, »Jesu Kristi lära», är de danska reformatorernas lösen, och i jämförelse med *Confessio Augustana* utmärkes den danska bekännelsen av en långt starkare, publicistiskt präglad betoning av Skriften. *Confessio Hafniensis* är i detta avseende tydligt besläktad med de sydtyska och schweiziska bekännelserna. Niels Knud Andersen har klart uppvisat, att *Confessio Hafniensis* icke är ett så äkta uttryck för den lutherska reformationstypen, som man tidigare menat. Det starka framhävandet av Skriften i de första artiklarna och i bekännelsen som totalitet återspeglar icke en luthersk bibelsyn. Bekännelsen tillhör den humanistisk-reformatoriska bekännelsebildningen, icke den lutherska. Den står härvidlag i god överensstämmelse med den kristendomsuppfattning, som möter i Malmö-reformatorernas skrifter.

I synen på Kristus och hans gärning (art. 5—9) står *Confessio Hafniensis* Zwingli nära. De danska reformatorerna voro humanister. För dem liksom för Zwingli är Kristus i första hand »Wegführer und Hauptmann», vår »eneste saligheds magister og doctor». En egentlig rättfärdiggörelselära saknas däremot. Den danska bekännelsen skiljer sig alltså här markant från *Augustana*, där rättfärdiggörelseläran står i centrum, under det att Kristi läraregärning icke omnämnes.

I punkt efter punkt kommer författaren till i huvudsak samma resultat: *Confessio Hafniensis* tillhör den humanistisk-reformatoriska, icke den lutherska reformationstypen. Som ett litet betecknande drag i detta sammanhang framhålles också de danska predikanternas upprepade gånger framförda krav på att få religionsstriderna

avgjorda genom en disputation. Det var just i de schweiziska, sydtyska och nordtyska städerna, som disputationer ofta anställdes i samband med reformationens införande.

Den reformatoriska rörelsens frammarsch var intimt förknippad med ekonomiska och sociala intressemötsättningar. Med rätta betonar författaren det starka ekonomisk-sociala inslaget i de danska reformatoriska predikanternas förkunnelse och påpekar, huru det också kommer till synes i deras bekännelse, t. ex. i förkastandet av själamässorna och läran om skärselden, »så giriga och orkeslösa människor ha uppstänkt och blivit rika av».

Sedan bekännelsen punkt för punkt blivit genomgången, sammanfattas undersökningens resultat i ett avslutande kapitel. Man skulle gärna önskat, att avhandlingen också varit försedd med ett register och en litteraturförteckning.

Confessio Hafniensis kom aldrig att få någon större praktisk betydelse. Så snart den blivit färdig, fördelade predikanterna artiklarna mellan sig och predikade dagligen över dem. Dessa predikningar väckte stort uppseende. Men bortsett från dem fick bekännelsen ingen betydelse för herredagen. Den omtalas aldrig i de följande förhandlingarna, och det är icke ens med visshet bekant, om den blivit överlämnad till konungen. Efter herredagen försvinner den helt, och den fick aldrig någon ställning som symbol för kyrkan i Danmark. Augsburgska bekännelsen utkom i dansk översättning år 1533, och med Palladius blev den lutherska teologien i Melancthons utformning härskande i landet, ehuru efterverkningar av den humanistiska reformationstypen göra sig gällande ganska lång tid framåt.

Som redan framhållits har professor Niels Knud Andersen med denna lärda och grundliga avhandling på ett fullt övertygande sätt klarlagt den begynnande

daniska reformationens humanistisk-reformatoriska karaktär. Några anmärkningar av större betydelse torde icke kunna riktas mot avhandlingen. Vid jämförelse med svenska förhållanden känner man starkt saknaden av att en motsvarande grundlig undersökning av Olaus Petris teologi ännu icke föreligger.

CARL-E. NORMANN

*Borgarståndets riksdagsprotokoll från frihetstidens början. På Riksgäldskontorets uppdrag utgivna av Nils Staf. 3. 1726–1727. XII + 827 sid. Stockholm 1956. Pris kr. 12:—.*

För studiet av den kyrkohistoriska utvecklingen i Sverige äro riksdagshandlingarna av mycket stor betydelse, särskilt när det gäller ständsriksdagarnas tid, då riksdagen i viss mån tillika fungerade som kyrkomöte, »ecclesia concentrata». Viktigast äro självfallet serierna av de fyra rikståndens protokoll. Här möta emellertid genast betydande svårigheter därigenom, att stora partier av dessa serier ännu äro otryckta. Det har därför varit ett för forskningen länge och starkt känt behov att få de ännu otryckta protokollen publicerade. Glädjande nog har utgivningsarbetet under senare år gått raskt framåt. Publiceringen sker ständsvis i fyra fristående serier, varje ständs protokoll för sig. Då de moderna editionerna för varje stånd börja med de äldsta protokollen och gå kronologiskt framåt riksdag för riksdag, blir den tidrymd, för vilken man fortfarande måste använda de otryckta protokollssviterna, mindre och mindre fram till den tid i slutet av 1700-talet eller början av 1800-talet, från vilken ständsprotokollen föreligga i samtida tryck (först från och med år 1809 blevo alla fyra ståndens protokoll tryckta redan i samtiden).

Längst har man hunnit med editionen av adelsprotokollen, som nu äro utgivna fram till och med riksdagen 1760–62

(sista delen för denna riksdag utgavs år 1955 av förste arkivarien i Riksarkivet Sten Landahl). Här återstå nu endast ett par årtionden. Av prästeståndets protokoll, som givetvis äro speciellt viktiga ur kyrkohistorisk synpunkt, föreligga hittills icke mer än tre delar i modern edition (del 3, omfattande tiden 1668–1678, utkom år 1956). Utgivandet av bondeståndets protokoll, som börja först med 1720 års riksdag, har skett i rask takt. Under åren 1939–1954 ha fem delar utkommit, alla utgivna av förste arkivarie Landahl. Den senast utkomna delen omfattar det fjärde ståndets protokoll jämte valda riksdagsakter för riksdagen 1742–43.

Av borgarståndets protokoll utkom en första volym 1933, innehållande detta ståndets protokoll före frihetstiden i den mån de äro bevarade (1654–1714) samt en del riksdagsakter rörande borgarståndet för tiden 1527–1714. Denna volym var ombesörjd av professor Nils Ahnlund. Utgivandet av borgarståndets riksdagsprotokoll från frihetstidens början har därefter omhänderhaft av stadsarkivarien i Stockholms stadsarkiv fil. dr Nils Staf.

Den nyutkomna del av borgarståndets riksdagsprotokoll, som här skall anmälas, innehåller ståndets protokoll för riksdagen 1726–27, vidare 79 bilagor därtill samt slutligen personregister jämte ort- och sakregister. Det till grund för editionen ligande protokollet är endast bevarat i form av konceptprotokoll. Volymen är av stort intresse ur kyrko- och teologihistoriska synpunkter. Kyrkohistorikern konstaterar med tillfredsställelse, att utgivaren, som själv lämnat betydelsefulla bidrag till den kyrkohistoriska forskningen,<sup>1</sup> bland bila-

gorna medtagit flera förut otryckta aktstycken från de strider om kyrkostyrelsen, som utspelades på denna riksdag. Dessa strider berörde icke endast prästeståndet utan också »lekmannastånden». De hade till stor del just karaktären av strider mellan präster och lekmän. Överhuvudtaget spelade borgarståndet ofta en betydande roll i frihetstidens religionsdebatter.

I lättillgänglig form kan varje forskare i den nyutkomna volymen ta del av den kände pietisten Elias von Walckers betydelsefulla memorial den 24 oktober 1726, vari han hävdar, att högsta uppsikten över prästerskapet tillkommer »hela församlingen eller ständerna», samt påyrkar inrättandet av ett kyrkokollegium, förslagvis bestående av en president, fyra i teologien väl förfarna lekmän samt fyra präster (bilaga 10). Här föreligger nu också tryckt in extenso sekreteraren Vilhelm Lindenstedts till den ecklesiastika deputationen ingivna, utförliga och för kändomen om den tidens principdiskussion viktiga deduktion av den 9 mars 1727 om lekmännens rätt till andel i avgörandet av teologiska lärotvister: »De jure laicorum in decidendis controversiis theologis et usu collegii vel consistorii generalis, cui adsint personae mixtae» (bilaga 11, omfattande 11 trycksidor). Vidare återfinner man det av de båda assessorerna Olof Nordenstråle och Edvard Plaan gemensamt ingivna memorialet (bilaga 12). Detta har sitt speciella intresse som uttryck för två framstående hovrättsjuristers synpunkter på frågan om kyrkostyrelsen. Plaan och Nordenstråle voro vid denna tid båda assessorer i Svea hovrätt, och båda voro därjämte ledamöter av lagkommissionen och av 1726–27 års ecklesiastika deputation. I memorialet förorda de starkt, att ett av både lekmän och präster bestående »collegium ecclesiasticum» inrättas såsom mellaninstans mellan domkapiteln och justitierevisionen. Bilagorna

<sup>1</sup> Se t. ex. N. Staf, Den ecklesiastika deputationen vid 1723 års riksdag och kyrkolagens revision (i Kyrkohist. årsskrift 1952), och d. n. s., Evangeliska fosterlandsstiftelsen och dess arkiv (i Stockholms stads arkivnämnds berättelse för år 1953).

9 och 13 utgöras av två memorial av den pietistiskt influerade notarien Carl Dubb. Det ena, daterat den 5 nov. 1726, är riktat till borgarståndet, av vilket stånd Dubb själv nu var ledamot, och yrkar, att ståndet ville biträda beslutet om tillsättning av en ecklesiastik deputation. Det andra är ingivet till 1726–27 års ecklesiastika deputation med tillstyrkande av förslaget om ett kyrkokollegium eller consistorium generale.

Bland övriga för kyrkohistorien viktiga bilagor i denna volym må nämnas Carl Mikael von Strokirchs memorial om tillsättning av en ecklesiastik deputation (bilaga 77), den relation, som 1723 års ecklesiastika deputation avgav till 1726–27 års riksdag om sitt dittills utförda arbete (bilaga 69), samt ett utdrag ur Dippels skrifter, avsett att visa dennes »grova och vederstyggliga villfarelser» (bilaga 3). Sistnämnda utdrag hade sammanställts av dåvarande lundaprofessorn Jacob Benzelius och överlämnades från prästeståndet till vart och ett av de övriga stånden. Beträffande von Strokirchs memorial må här nämnas, att det är avtryckt efter det i borgarståndets arkiv befintliga exemplaret, som är daterat den 14 okt. 1726. Von Strokirch säger i detta memorial, att han vid ridderskapets och adelns sammanträde den 12 oktober både skriftligen och muntligen framhöll nödvändigheten av en ecklesiastik deputation. Härtill påpekar utgivaren i en not (s. 791), att adelsprotokollet för den 12 okt. 1726 icke omnämner något anförande av von Strokirch. Dennes till ridderskapet och adeln ingivna memorial hade emellertid upplästs där redan den 4 oktober.<sup>1</sup>

En intressant inblick i en pietists syn på nykterhetsfrågan vid frihetstidens början ger sekreteraren Nils Langs till borgarståndet ingivna memorial med titeln: »Oförgriplig föreställning emot fyllerilasten, varpå ock följer en kort utlåtelse angående det för riket alltför kostsamma tobaksbrukets avskaffande» (bilaga 21, omfattande 14 trycksidor).

Detta axplock ur bilagorna är tillräckligt för att visa, att den nytkomna volymen av borgarståndets protokoll är till stort gagn för den kyrkohistoriska och teologiska forskningen på hithörande områden. Naturligtvis gäller detta icke endast bilagorna utan också själva protokollet med de utmärkta registren.

Tyvär är prästeståndets protokoll för den kyrkohistoriskt viktiga riksdagen 1726–27 ännu otryckt. Det må därför här till sist understrykas, att det icke bara för historieforskningen i allmänhet utan också för kyrko- och teologihistorien är ett i hög grad trängande önskemål, att publiceeringen av de fyra riksständens protokoll fortskrider så effektivt som möjligt. Beträffande borgarståndets protokoll skulle rec. gärna, utifrån denna tidskrifts synvinkel, vilja uttala förhoppningen, att doktor Staf inom en icke alltför avlägsen framtid kan låta den här anmälda volymen åtföljas av samma stånds protokoll för riksdagarna 1731 och 1734, vilka också äro av stor kyrko- och idéhistorisk betydelse, icke minst med hänsyn till diskussionerna i samband med naturrättens framträngande och tillkomsten av 1734 års lag.

CARL-E. NORMANN

<sup>1</sup> Sveriges ridderskaps och adels riksdagsprotokoll från och med år 1719, 1726–1727: 1 s. 87. Detta von Strokirchs memorial finnes bland allegaterna till adelsprotokollet. Se vidare därom Hj. Nordin, *De ecklesiastika*

deputationerna under Fredrik I:s regering (Strängnäs 1895) s. 43 ff., H. Pleijel, *Karolinsk kyrkofromhet, pietism och herrnhutism 1680–1772* (Svenska kyrkans historia 5, Sthm 1935) s. 296.

CARL-GUSTAF ANDRÉN, *Konfirmationen i Sverige under medeltid och reformationstid (Bibliotheca theologiae practicae I)*. 316 s. C. W. K. Gleerups förlag, Lund 1957. Pris kr. 17: 50.

En avhandling om konfirmationen av Carl-Gustaf Andrén har utkommit som det första bandet i en ny publikationsserie i praktisk teologi. I arbetet behandlas den romersk-katolska konfirmationen i Sverige under medeltiden samt upphörandet med bruket av konfirmationens sakrament på 1500-talet. Det är naturligt, att man i en undersökning av denna art kommer att stödja sig på allmänt romersk-katolskt och mellaneuropeiskt källmaterial, vilket är ägnat att också vidga själva forskningsuppgiften. Andréns verk ger en bild av konfirmationens sakrament i den romerska kyrkan i allmänhet. Men innan vi fäster uppmärksamheten vid hans undersökning, måste vi uttrycka vår glädje över att nämnda publikationsserie har börjat utkomma. Ett strålande exempel på att den är nödvändig är de många arbeten, som redan under det första året har sett dagens ljus. Den praktiska teologins utövare i Finland vill lyckönska sina svenska kolleger.

Frågan om konfirmationen har den senaste tiden varit aktuell i nästan alla evangeliska kyrkor. Konfirmationen har alltid varit förenad med problem och i högsta grad underkastad utveckling, men en direkt praktisk anledning till diskussion har nu, liksom också ibland tidigare, förnyandet av konfirmationsformuläret givit. Det är uppenbart, att den evangeliska konfirmationsakten har krävt och alltjämt kräver en justering i många länder. Det forskningsarbete, som utförts som grund för reformen, har huvudsakligen koncentrerat sig på den evangeliska konfirmationen, som belysts både teologiskt och historiskt, men samtidigt har det varit nödvändigt att draga gränserna också

i fråga om den romerska kyrkans konfirmation. Därvid har man dock icke tillräckligt kunnat koncentrera sig på den sistnämnda, utan har förbigått den relativt summariskt. Det värsta har varit, att man i allmänhet icke har haft en tillräckligt klar bild av konfirmationspraxis i Skandinavien före reformationen. Det forskningsarbete, som dr Andrén utfört, har fördenskull varit nödvändigt. I dess ljus kan man bättre än förr förstå reformationens innehåll och karaktär i Norden även som den bakgrund, mot vilken den nya utvecklingen skall granskas. Studieobjektet är också för övrigt välvalt, emedan det utgör en fast och sammanhängande enhet och begränsar sig till en jämförelsevis klart preciserad tidsperiod.

I arbetets inledande kapitel har Andrén med stöd av närmast romersk-katolska och engelska forskare utrett den tidigare kristna konfirmationens lösgörande från dopförrättningen och dess utveckling till en självständig kyrklig akt. Till utvecklingen bidrog vid sidan av de om dopet och den Helige Andes utgivande framställda läruppfattningarna i synnerhet det, att konfirmationen bands vid biskopsämbetet, varför det med tiden blev omöjligt att förrätta den i samband med dopet. Slutpunkten i den långa utvecklingen markerades slutligen av skolastikens uppfattning om sakramenten, varvid konfirmationen blev helt självständig. Den bild Andrén ger är följdriktig och tillförlitlig.

Efter att ha redogjort för de källor han använt och konstaterat bl. a., att utvecklingen på Svea rikes område tämligen fast följer den romerska kyrkans allmänna anvisningar, preciserar Andrén konfirmationens sakrament i ljuset av den medeltida sakramentsfromheten. Därefter behandlas konfirmationens förhållande till biskopsämbetet. Dessa kapitel bygger till en betydande del på allmänt romersk-katolskt källmaterial, men författaren har dessutom

i överraskande hög grad också kunnat begagna sig av skandinaviska källor. Detta gäller i synnerhet kapitlet om konfirmationens förhållande till biskopsämbetet. Med hjälp av bevarade uppgifter om biskoparnas visitationsresor har det varit möjligt att också komplettera totalbilden av konfirmationen. Det är viktigt att man på detta sätt fått frågan om konfirmationsfrekvensen om ock knapphändigt, så i alla fall belyst, för att nämna ett exempel. Andréen har bl. a. konstruerat åskådliga teckningar av en del biskopsvisitationsresor.

Undersökningens på sätt och vis mest centrala kapitel torde man få anse det fjärde vara, i vilket behandlas själva konfirmationsakten. Författaren konstaterar, att det rådde en viss spänning mellan ritualens *ex opere operato*-karaktär och därtill anslutna villkor. Mottagandet av konfirmationen förutsatte ett uppfyllande av bestämda villkor, om också förrättningen till sitt innehåll var objektiv. Andréen jämför här såsom i de föregående kapitlen uppgifter i handlingar, som bevarats från den svenska kyrkoprovinsens område, med allmänna romersk-katolska källor. Slutledningarna verkar tillförlitliga, men å andra sidan måste konstateras, att forskaren därvid kommit att ha att göra med ett omfattande material, som han varit tvungen att utnyttja med hjälp av dogmatiska och liturgiska kompendier. Handlingarna beträffande Sverige har han synbarligen granskat mycket omsorgsfullt. I detta sammanhang har författaren också behandlat den kritik, som konfirmationen väckte i slutet av medeltiden. Uppmärksamheten fästes vid hans uppfattning om Erasmus' förhållande till den katolska konfirmationen. Andréen meddelar, att han tillbakavisar tysken W. Maurers tolkning, enligt vilken det av Erasmus rekommenderade förnyandet av doplöftet vore tänkt som en motsvarighet till konfirmationen.

Det är icke fråga om en ersättning för konfirmationen, utan om en utvidgad dopförrättning. Andréen kan ha rätt däri, att Erasmus icke tillbakavisade konfirmationens sakrament, men sakligt torde Maurers synpunkt icke avvika nämnvärt från verkligheten. Den av Erasmus rekommenderade akten kom mycket snart att börja konkurrera med den romerska kyrkans konfirmation. Skillnaden mellan »en utvidgad dopförrättning» och »en utvidgad konfirmation» kan icke ha varit så särskilt stor. Andréen följer utvecklingen, såsom naturligt är, utifrån den katolska konfirmationen, då åter många andra forskare, vilkas egentliga studieobjekt är den evangeliska konfirmationen, har fäst uppmärksamhet närmast vid kyrkans kateketiska verksamhet. Detta gäller också undertecknads för ett år sedan utgivna studie om konfirmationen.

Det mest intressanta med tanke på den senare utvecklingen är det sista kapitlet i Andréens arbete, som behandlar reformationens förhållande till sakramenten och i synnerhet den romerska kyrkans konfirmation. Linköpingsbiskopen Martinus Gestricius' motsvarighet (1572) till den polske biskopen Cromers katekes, som författaren begagnar sig av, belyser ytterligare situationen i Sverige. I den förra behandlas konfirmationen tämligen utförligt. Då reformatorerna förnekade vissa grundfaktorer i konfirmationen, aktens sakramentala karaktär, användningen av krisma, kompletteringen av dopets nåd och biskopens ensamrätt att förrätta konfirmationen, blev icke så mycket kvar av den. Den slocknade småningom av sig själv. Enligt Andréen förrättades icke mera konfirmation efter år 1535 fränsett några eventuella enskilda fall. Denna slutsats kan man draga bl. a. på grund av att bruket av krisma upphörde, och med stöd av biskoparnas visitationsåligganden. Utvecklingen har synbarligen skett på ovan-

nämnt sätt, men å andra sidan förefaller år 1540, åtminstone i Finland, ha utgjort ett tydligare råmärke än år 1535. De uppgifter biskop Juusten ger stödes bl. a. av en kunglig förordning av nämnda år, enligt vilken i riket skulle verkställas »en fullständig reformation såväl i lära som ceremonier». Enligt Juusten betydde detta, att användningen av krisma skulle upphöra.

Andréns tillbakavisar tämligen bestämt uppfattningen att man också i Sverige under reformationstidevarvet skulle ha ansett det möjligt att skapa en ny ceremonieell konfirmationsakt. Den romerska kyrkans konfirmation förkastades visserligen både i princip och i praktiken, där om råder inget tvivel, men för min egen del skulle jag icke våga helt förena mig om Andréns ståndpunkt. Vi måste nämligen komma i håg, att man i Tyskland diskuterade konfirmationen och i många kyrkor godtog man en ceremonieell konfirmation i överensstämmelse med kyrkoordningen i Hessen. Om denna möjlighet var man medveten även i Sverige. Ett vittnesbörd härom är Georg Normans försiktiga ställningstagande (*Articuli ordinantiae* 1540), låt vara att den synbarligen icke fick nämnvärt understöd. I Johan III:s *Nova ordinantia* 1575 framlades sedermera ett förslag till konfirmation enligt kyrkoordningen i Hessen, som förkastades jämte Johans övriga kyrkopolitik och reformprogram. Då jag hänvisar till möjligheten att Hessen-konfirmationen skulle förverkligas i Sverige, förnekar jag ingalunda det faktum, att Sveriges kyrka målmedvetet valde en annan väg, d. v. s. den kateketiska förberedelsen för nattvarden, men jag är icke heller beredd att draga kategoriska slutledningar om det godtagna programmets allena rådande ställning. Under ytan rörde sig också andra strömningar, som kom till synes då och då.

Ovan konstaterade jag, att Andréns enligt sin uppgift undersökt utvecklingen utgående ifrån den katolska konfirmationen. Hessens nya konfirmation betydde icke konkurrens enbart i fråga om ceremonier, utan till den hörde framför allt undervisning, som föregick konfirmationen. Rötterna till denna undervisningsverksamhet kan följas ända från den katolska tiden. Ur denna kateketiska tradition, som utvecklade sig gradvis, framgick i sinom tid först skriftskolan (konfirmandläsningen) och senare konfirmationsakten. Det förslag till konfirmation, som ingick i *Nova ordinantia*, förutsatte uttryckligen en dylik undervisning och ett sådant förhör, vartill därjämte slöt sig vissa ceremonier. Då Andréns tillbakavisar undertecknads uppfattning, att *Nova ordinantia* i denna punkt betyder ett precisrande och kompletterande av gällande anvisningar, har han icke observerat, att jag med de anvisningarna i första hand avser föreskrifter om undervisningsverksamheten och icke ceremonierna. Den »röda tråden» är katekisationen och icke ceremonierna. Konfirmationen i *Nova ordinantia* tolkar vi för övrigt lika. I själva verket är våra synpunkter tämligen likadana frånsett ovannämnda differens i betoningen. Vad jag förstår går våra studier, ehuru de på grund av förhållandenas tvång (tjänsteansökan) har gjorts i orätt ordning, — undertecknad först, dr Andréns sedan —, förvånansvärt väl samman. Jag börjar, där Andréns slutar.

Andréns arbete om konfirmationen måste anses vara ett synnerligen välkommet tillskott till den liturgiska forskningen. Fastän det icke direkt kan vidga synfältet i den nutida kyrkliga diskussionen, har dock utförandet av en dylik uppgift varit nödvändig. Det har krävt särskilda förutsättningar hos författaren och bragt honom mycken möda, som ett grundligt inträngande i medeltida källmaterial all-



tid förorsakar. Verket är ett exempel på ett omsorgsfullt och vägande disputationarbete under god handledning.

ERKKI KANSANAHO

PETER BEYERHAUS: *Die Selbständigkeit der jungen Kirchen als missionarisches Problem (Studia Missionalia Upsaliensia Bd I)*. 396 sid. + 3 kartor. Wuppertal-Barmen (Marburg an der Lahn) 1956.

Föreliggande avhandling ventilerades i Uppsala i början på december 1956. Det ämne förf. valt är synnerligen centralt. Författaren är en ung tysk präst, Peter Beyerhaus, som efter disputationen gått ut som missionär till Sydafrika.

Det är en imponerande arbetsprestation, som ligger bakom den läs- och tänkvärda avhandlingen. Det fordras en oerhörd energi och stor kringsyn för att behandla ett så historiskt intressant, teologiskt centralt och missionsvetenskapligt aktuellt och avgörande tema, som det förf. valt. Det hör till undersökningens stora förtjänster, att den är både historisk och teologisk-systematisk. De flesta missionsforskare har nöjt sig med historiska undersökningar. Färre är de som använt en teologisk-systematisk metod. Men det finns också en grupp, som utnyttjat sociologien och nått mycket goda resultat. Kanske förf. litet mer borde beaktat den sociologiska metodens möjligheter att ställa fram vad han själv å sid. 20 kallar »die missionarische Wirklichkeit».

Avhandlingen består av tre delar. I den första redogöres för hur anglosachsiska och tyska missionsteoretiker eller kanske bättre missionsstrateger behandlar självständighetsproblemet. Det är framför allt missionssekreterare Henry Venn i engelska kyrkomissionssällskapet och Rufus Anderson i det amerikanska kongregationalistiska missionssällskapet, vilka räknas som skapare av begreppen självstyrelse, själv-

underhåll och självutbredande. De hävdade utifrån de erfarenheter deras missions-sällskap gjort, att dessa tre »själv» måste tillämpas för att en inhemska kyrka skulle växa fram och bli en verklig kyrka.

Om Venns och Andersons tankar länge varit kända och praktiserade i missionsarbetet, så har den anglokatolske, Puseypåverkade teologen Roland Allens principer först på sista tiden på allvar kommit att diskuteras och hans skrifter vunnit det beaktande, de förtjäna.

Av tyska missionsmän tar Beyerhaus fram »missionsvetenskapens grundare» Gustav Warneck, Tanganyikamissionären Bruno Gutmann och Nya Guineamissionären Christian Keysser. Warneck ser självständiga folkkyrkor som missionens mål, Gutmann strävar efter folkorganiskt församlingsbyggande och Keysser arbetar på att skapa en levande folkkyrka. Ur svensk synpunkt hade det varit intressant om förf. tagit upp det s. k. Österlinska missionsprogrammet. Gustaf Österlin har som svensk missionsstrateg i Kina skapat väsentliga bidrag till frågan, när en ung kyrka är självständig och har i praktiken — låt vara i liten skala — omsatt dem. Hans missionsprogram, som väl har ett visst samband med Allen, har en stark paulinsk motivering och är lättast tillgängligt i hans egen artikel »Missionsarbete och församlingsorganisation» i Sv. Missionstidskrift 1929, sid. 152 ff.

Hur olika än de av Beyerhaus behandlade missionsmännen är ur miljösynpunkt, så överensstämmer de — med undantag kanske för Allen — i åsikten att den självständiga kyrkans framväxt är kronan på missionsverket, självständigheten är slutresultatet.

I sin andra del tecknar förf. utveckling till självständighet på tre missionsgebit. Han tar den anglikanska kyrkan i Nigeria, som var Venns skötebarn, Batakkyrkan på Sumatra, som var Warnecks älsklingskyrka

och den koreanska presbyterianska kyrkan, som enligt Andersonskt mönster blivit en sällsynt »inhemsk» och levande kyrka.

Man kan inte rikta någon anmärkning mot förf:s val av »åskådningsmaterial», även om t. ex. Sierra Leonekyrkan i Västafrika och Gossnerkyrkan i Centralindien — den första självständiga lutherska unga kyrkan i vår tid — legat väl så nära till hands att behandla. De tre nämnda kyrkorna är dock var för sig av största betydelse, just när det gäller att belysa självständighetsfrågans praktiska lösning. I Nigeria ägde massrörelser rum och gjordes det intressanta försöket att lämna större utrymme åt de infödda kristna själva genom att tillsätta en negerbiskop, Sam. Crowther, den förste i sitt slag. Orsakerna till att försöket inte slog väl ut klarlägger Beyerhaus. I batakkyrkan är det inte minst Ludwig Nommensens förmåga att göra kyrkan rätt »inhemsk», som skapat intressanta bidrag till självständighetsproblemet lösning. I den koreanska presbyterianska kyrkan lade man tidigt an på att låta koreanerna själva ta ledningen, och här har vuxit fram en sällsynt aktivitet och ett starkt självutbredande. Denna kyrka har i särskild mening varit bibelstudiets och vittnesbördets kyrka.

Beyerhaus har på ett mycket förtjänstfullt, ja smått mästertligt sätt tecknat de tre nämnda unga kyrkornas framväxt och deras självständighetsproblem. Stundom verkar det hela dock väl mycket sett utifrån Västerlandet. Förf. har inte djupt nog trängt in i vederbörande folks historia och psyke. Dessförutan kan man inte riktigt penetrera ett så vitalt problem som dess längtan efter och kamp för självständighet. Förf. har också delvis — det gäller främst skildringen av batakkyrkan — lämnat den politiska aspekten ur sikte. Här kunde norrmannen F. Birkelis Politikk og misjon (1952) samt finnen Aarne Koskinens Missionary influence as a political factor in

the Pacific Islands (1953) varit förf. till nytta.

I fråga om Batakkyrkan borde det politiska spelet om Sumatra och dess betydelse för missionen inte minst i dess grundläggande period ha beaktats. Här har kolonialhistorien mycket av intresse att bjuda. Holländarna som koloniserare blev innerligt avskydda. Detta gav tysk mission en favör. Men också mot tyskarna, som lät affärsintresse mängas in i missionen och ofta handlade enligt kolonialtänkandet och maktschemat, riktades snart hätska angrepp från nationella rörelser. Tyskarnas patriarkalism bidrog till att det uppstod separationer inom den unga kyrkan.

Andra faktorer i batakernas självständighetssträvan är muhammedanfanan och batakernas föreställning om makten. Förf. tar upp *adat*-begreppet, den oskrivna lag hos batakerna, som bestämmer rätt och sed och så reglerar livet. *Adat* spelar en stor roll i batakisk självständighetsproblematik och borde ha behandlats än mer.

Förf. har varit något ensidig i sitt material vid skildringen av de unga kyrkorna. I fråga om Batakkyrkan är det i huvudsak bara tyskt källmaterial och av Rhenska missionssällskapet influerad litteratur, som använts. Holländsk litteratur och holländskt otryckt material användes inte alls. I fråga om Korea-kyrkan har överhuvud inga arkivalier använts.

Förf.:s mycket förtjänstfulla skildring av de tre unga kyrkorna skulle blivit mera plastisk, om han kompletterat sina käll- och litteraturstudier med en sociologisk undersökning.

I den tredje och avslutande delen, kallad »Die theologische Stellungnahme», har Beyerhaus sammanfattat de resultat han kommit till i de två föregående delarna och jämfört dem med biblisk och reformatorisk syn. Här vill han komma till en uppgörelse med anglosachsiskt och tyskt missionstänkande, som sett självstän-

digheten som en mognadsprocess, som slutskedet i en lång fostran. Självständigheten är inte ett slutresultat utan en utgångspunkt. Självständigheten är ett med kyrkoblivandet.

I stället för autonomi hävdar förf. att kristonomi skall vara en kyrkas kännetecken. Autonomi är ett för kyrkan artfrämmande begrepp. Termen kristonomi har redan vunnit visst burskap inom missionsteologien och har särskilt hävdats av prof. Sundkler.

Termens genesis berör förf., men den finns något tidigare belagd än vad han gör gällande. Han har inte helt kunnat klara ut dess första framträdande, därför att han förbisett ett i detta avseende avgörande dokument, nämligen protokollen för Lutherska Världsförbundets svenska missionskommitté. Embryot finns i prof. Sundklers föreläsning vid nordiska missionskonferensen i Oslo 1950 (se Sv. Missionstidskrift 1950, sid. 176 ff.). Denna föreläsning innehåller ett program, på vilket förf.:s avhandling i hög grad bygger. Här sätter prof. Sundkler mot uttrycket självständighet termerna Kristus-ständighet eller Kristus-bestämmdhet. Med detta som utgångspunkt tillkom i början av år 1951 i Lund vid förarbetet för missionsfrågans behandling på Lutherska Världsförbundets generalförsamling i Hannover 1952 termen kristonomi.

En sak som man ville efterlysa är självständighetsproblemets behandling på de internationella missionskonferenserna. Varför har inte dessa tagits med? Redan på Edinburgh-konferensen 1910 och på Jerusalemkonferensen 1928 var frågan i stor utsträckning uppe, och det borde varit en för förf. näraliggande och självklar uppgift att undersöka vad de olika världsmissionskonferenserna sagt i denna fråga. Där får man en god sammanfattning av vad man i resp. tidsrum tänkt över självständighetsspörsmålet.

Ur formell synpunkt är avhandlingen behäftad med brister. Här måste man emellertid ta hänsyn till den stora tidsnöd, under vilken avhandlingen utarbetats. Stavfelen är legio. Personregister saknas (en stor brist — i synnerhet när det gäller en så omfattande bok som denna!). Litteraturlösteckningen är bristfällig och har många inkonsekvenser.

En förtjänst med avhandlingen är att den har kartor över de behandlade »missionsfälten». Men stavningen av ortsnamn borde genomgående vara densamma på kartorna som i texten. Här som i bibliografi och notapparat efterlyser man enhetlighet, konsekvens och noggrannhet.

Men dessa anförda brister väger lätt i jämförelse med alla de förtjänster, som utmärker detta f. ö. grundliga, gedigna, inspirerande och objektiva arbete. Det kommer förvisso icke att passera obemärkt i missionsdebatten och i missionsvetenskapen. Det är ett mycket viktigt bidrag till den missionsteologi och missionsforskning, som alltmer tillvinner sig en självständig plats inom vetenskapen.

HERMAN SCHLYTER

KURT LÜTHI: *Judas Iskarioth in der Geschichte der Auslegung von der Reformation bis zur Gegenwart.* 209 sid. Zwingli-Verlag, Zürich 1955.

Efter ett ord av Pontus Wikner såsom motto: »Jag kan icke annat än känna ett djupt medlidande med denne lärjunge» låter Oscar Quensel sin framställning av »Judas Iskariots bild psykologiskt belyst» (Sthlm 1914) börja med följande ord: »I Antwerpen finnes en gammal tavla av en flandrisk mästare, föreställande Jesu nattvard med sina lärjungar. Enligt tidens naiva uppfattning sitter Judas ensam vid bordets ena långsida. Mitt emot sitter Frälsaren, som just räcker honom det dopade brödstycket. Allas blickar riktas med

avsky och fasa på den avslöjade förräden. Blott en hund vid hans sida ser ännu med trofast kärlek upp till honom. Och nästan krampaktigt griper han om dess huvud, liksom insåg han, att den kärleken var den enda, han numera kunde räkna på. — Den bilden med det krampaktiga greppet och den mörka, hårda blicken glömmet man icke. Det är som omslöt dessa få meter hela Judas' mörka livssagas dystra pathos. Ännu ögonblicket före *apostel*; nu — *förrädare!* — Hur finna lösningen till det livets dunkla gåta? — Intill senaste tid var man tämligen färdig med svaret på den frågan. Det var en gång för alla en avgjord sak, att Judas var demonen i människohamn, över vars huvud förbannelserna aldrig nog kunde hopas.»

Det är tillräckligt med en hastig blick på den brokiga kavalkad av judasbilder, som möter i Lüthis bok om olika tolkningar av NT:s stora mysterium iniquitatis, för att få klart för sig, att frågan hör till dem, som knappast någon tid blivit färdig med. I sitt av religiöst-sociala synpunkter präglade arbete *Die Bibel — eine Deutung* säger L. Ragaz, att Judas går »gross und dunkel Jesu begleitend durch die Geschichte». I Lüthis sällskap får läsaren erfara, hur aposteln skiftar gestalt under tidernas lopp — alldeles som teologien själv.

Utgångspunkten är reformatorens teologi, där Judas alltid tages på allvar i motsats till det medeltida passionsspelet, som ofta framställer honom såsom styckets dumhuvud. Luthers följeslagare till Worms, J. Jonas skriver sålunda följande ord, som ha nära frändskap med Luthers egna tankar: »Judas ist nicht so ein geringer Mensch gewesen oder ein solch rotbärtig los Gesind(el), in einem gelben Rock, mit einem Geldbeutel, wie ihn die Maler malen, sondern Judas ist ein hoher, vortrefflicher Mann gewesen, weise und scharf-

sinnig, mit hohen, teuern, natürlichen Gaben begabt vor vielen andern der Jünger» (s. 19). För reformationen såväl som för ortodoxien är judasproblemet en fråga om tro eller otro (s. 43). Denna fråga sammanhänger i sin tur med predestinationen, som i hela gammalprotestantismen får belysa Judas' öde (s. 43 ff.). Calvin har särskilt klart utarbetat det klassiska schema, som förf. i avsevärd utsträckning låter gälla såsom kriterium och kanon för framställningar i ämnet: »Judas, der Sünder, — hinter ihm Satan und hinter Satan Gott» (s. 24). Samtidigt tager förf. avstånd från den dubbla predestinationen, sådan som Calvin utförde den och därmed från en aspekt i dennes uppfattning om aposteln: »So scharf wie Calvin hat keiner Christus von Judas sagen lassen: 'Pereas, quando tibi decretum est perire» (s. 44). Redan här märker man något av förf:s teologiska dialekt, som omsider framträder tydligare (t. ex. s. 85 noten och i avsnittet om predestinationen i Barths utformning, s. 169 ff., mycket markant). Icke blott tillsammans med frågan om predestinationen utan också i samband med utläggningen av kyrkosynen behandlas problemet av ortodoxien — den reformerta ortodoxien blir av naturliga skäl mera uttömmande behandlad än den lutherska. B. Aretius låter Judas exemplifiera, att *ecclesia militans* är en *ecclesia mixta ex malis et bonis* (s. 34). Hos F. A. Lampe blir tonen mer polemisk: »Was schadet es den übrigen Aposteln, dass Judas auch ein Apostel war?» (s. 37). Man känner närheten till pietismen och stridsfrågan om *theologia irrogenitorum*. K. H. von Canstein demonstrerar de konsekvenser pietismen å sin sida drager ur Judas' apostolat: »Wer wil und kan doch mit seinem blossen Amts-Beruf gross thun, wenn er bedenckt, dass hier der gottloseste Mensch zum Apostel-Amt erhoben worden» (s. 52).

Till skillnad från gammalprotestantismens

judasbild, åt vilken det inledande avsnittet (s. 7—48) ägnas, präglas »övergångsteologi», pietismens och upplysningens (s. 49—68), syn av, att man här i medveten motsats mot ortodoxien huvudsakligen avhandlar »die menschlich-unmenschliche Seite des Judasproblems». Man börjar nu förväxla »anthropologische Randbemerkungen mit Theologie» (s. 51).

Att den antropologiska tendensen blir ännu starkare i den fortsatta utvecklingen, uppvisar förf. i bokens tredje avsnitt, »Das Judasbild der neueren Zeit», som är »die Zeit der Leben-Jesu Literatur» (s. 69—159). Historiens Jesus mobiliseras nu mot dogmats Kristus, och den historiske Judas sätts i avdogmatiserande syfte in mot predestinationslära och satanologi. Denna epok, under vilken »man die theologische Schau durch die rein anthropologische ersetzt hat», företer också »als auslegungsgeschichtliche Sensation» apologeter för den tidigare av alla utom kainiterna helt negativt bedömde — och fördömde aposteln. Sammanhanget är klart: »Wenn der Forscher nur noch die 'Persönlichkeit' des Menschen Judas sieht und nicht mehr dessen Funktion in Gottes Heilsplan, dann kann er eben auch, was soeben noch verdammt wurde, jetzt vielleicht interessant, vielleicht tragisch, vielleicht bemerkenswert und vielleicht bemitleidenswert finden» (s. 71 f.).

»Das Judasbild der Gegenwart» — det fjärde och avslutande avsnittet (s. 161—187); såsom »Anhang» behandlas därjämte judasbilderna i romersk-katolsk teologi och i modern judendom (s. 189—197) — får sina mest karakteristiska drag genom formhistoria, dialektisk teologi och Bultmanns teologiska program. Förf. konstaterar: »Hier stehen wir auf einem anderen Boden als bei manchem allzu psychologisierten Judasbild» (s. 168 f.).

Vid behandlingen av nutiden märks tydligare än eljest, att förf. icke alltid

lyckats få med det mest representativa materialet. Underlåtenhetssynderna äro härvidlag som regel mindre påfallande än överträdelserna. Vad H. Blüchers franka fastställande av, att Jesu överräckande av brödstycket till Judas är »eine typische Handlung der schwarzen Magie», har att göra i detta sammanhang, är svårt att förstå. För att icke tala om Th. Reik, om vilken förf. dock själv fastslår: »Die wissenschaftliche Exaktheit bedeutet dem Verfasser nichts. Seine Ausführungen wimmeln von falschen und ungenauen Angaben!» (s. 185 noten). Reik ger händelsen i Betania, när Jesus smörjes av Maria en psykoanalytisk »tolkning»: Det rör sig om »die sexualsymbolische Szene des Geschlechtsverkehrs, also der Vereinigung des jungen Liebesgottes mit der Muttergöttin. Wir verstehen dann den Unwillen Judas, der den alten Vatergott repräsentiert, sowie die darauf folgende Auslieferung» (s. 185 f.)! Man tycker nog, att utrymmet kunnat användas bättre än till presentation av de nämnda »utläggarna». Sida vid sida härmed finnas i ifrågavarande avsnitt ett skarpsinnigt påpekande av den bultmannska teologiens inre motsägelsefullhet och ett utmärkt referat av Barth. Med adress till Bultmann skriver förf.: »Das Judasproblem schliesst das, was die existentialphilosophischen Kategorien als 'Entscheiden' bezeichnen, zunächst selbstverständlich in sich, lässt dann aber das in der Existentialphilosophie Gemeinte als eine menschlich-immanente Harmlosigkeit weit hinter sich zurück!» (s. 179). Ehuru förf. tager upp hela fem kritiska punkter i Barths framställning, är uppenbarligen dennes teologi referenssystemet för Lüthi's utläggningshistoriska framställning. (Redan i förordet [s. 5] avvisas den teologi, som nalkas judasgestalten ut från någon »Vorverständnis», och fastslås: »Das Judaszeugnis ist Christuszeugnis.») Det verkar, som om förhållan-

det mellan Barths teologi och det calvinska kriteriet på rätt syn på judashistorien: »Mensch – Satan – Gott», icke är något problem för förf. På tal om Lavaters framställning, som han med rätta anser föredömlig, frågar han: »Erinnert dieser Gottesbegriff, der den freien und den liebenden, den liebenden und den freien Gott bezeugt, nicht an denjenigen Karl Barths?» (s. 85 noten). Härpå måste man svara: Nej, djupast sett icke alls! Gud är för Lavater den kämpande Guden, vars frihet och kärlek möter radikalt motstånd från det ondas makt. Barth ser företrädesvis Judas såsom executor Novi Testamenti: »Judas tut mit dem, was er will und vollbringt, was Gott getan haben will» (s. 172). Lavater betraktar aposteln såsom »Satans Repräsentant, wie Christus Gottes Repräsentant ist! Unentbehrlich im Drama seiner Geschichte, wie der Satan im Drama der Gottesregierung!» (s. 85). Kirchliche Dogmatik har ännu näppeligen låtit Satan framstå som »unentbehrlich im Drama der Gottesregierung». För förf:s vidkommande må i detta sammanhang en speciell konsekvens härav uppmärksammas: frågeställningen teologi – antropologi, som bildar den röda tråden i Lüthi's utläggningshistoria. Det skall ingalunda påstås, att det icke finns goda belägg för påvisandet av en förskjutning av teologiens intresse från Guds frälsningshandlande hos gammalprotestantismen till frågan om Judas' psykologiska typ i och med pietism och upplysning och, när alla möjligheter uttömts att komma med nya psykologiska synpunkter, en återgång till reformatorernas soteriologiska aspekt hos t. ex. Barth. Med pietismen och upplysningen träder människan på ett särskilt sätt i centrum; det stora temat blir människan, den kristligt fromma, resp. den kristligt sedliga. Pietismen betraktar med förkärlek Judas som den oomvända aposteln, »das Weltkind». För upplysningen måste han »an

sehr verkehrten Meynungen in Religions-sachen gehangen haben» (Teller; s. 62), även om han varit i besittning av »eine bey jungen Leuten seltene haushälterische Ordnung» (Michaelis; s. 63). Men äro dessa och liknande förhållanden skäl nog för att karakterisera utvecklingen fr. o. m. pietismen med orden: »Das theologische Judasproblem wird zu einem anthropologischen» (s. 66)? När teologiens vändningsmanöver ad hominem beläggs med rationalisten E. A. Opitz' konstaterande av, att Judas visserligen hade »ein boshafter Herz» men dock var »ein feiner und fähiger Kopf» (s. 77), erinrar man sig från reformationens teologi J. Jonas' snarlika yttrande (se ovan) och Lavaters fysiognomiska studie av förrädaren: »Wenn Judas so ausgesehen hätte, wie Holbein ihn zeichnet, so hätte Christus ihn gewiss nicht zum Apostel gewählt. – So ein Gesicht kann keine Woche in Christus Gesellschaft aushalten» (s. 82). Antropologiska synpunkter anläggas uppenbarligen både i det ena och det andra fallet. Även beträffande ortodoxien, om vilken förf. dock utropar: »Hier wurde für lange Zeit zum letzten Mal Theologie und nicht Anthropologie getrieben!» måste han medgiva, att »die anthropologischen Aspekte, die für Judas zu bedenken sind, nicht vernachlässigt wurden» (s. 47). Lika litet som ortodoxien kan påstås försumma judasproblemets mänskliga sida, lika litet kan emellertid pietismens, upplysningens och följande riktningars behandling av frågan fränkännas karaktären av teologi, låt vara en teologi, mindre teocentrisk och mera antropocentrisk än reformationens och ortodoxiens teologi.

Att man för karakteristiken av den utveckling, som lösgör läran om människan från dess organiska sammanhang med frågorna om Gud och frälsningen, så att icke Guds hjärtelag och Guds handlande utan människans gärningar och människans

situation blir A och O, vill ersätta frågeställningen teologi – antropologi med aspekten teocentricitet – antropocentricitet, är nu mer än ett terminologiskt påpekande. Den nämnda frågeställningen sammanhänger intimt med vissa allmänna förutsättningar för reformert teologi, vilka i allt högre grad börjat bli införlivade med luthersk teologi. Det från Calvin hämtade grundläggande schema, inom vilket Lüthi uppställer judasproblematiken, var som bekant följande:

MÄNNISKA      SATAN      GUD

På detta schema är sedan kalkerad frågeställningen antropologi – teologi eller, såsom den på ett huvudställe är utförd

MÄNNISKA      SATAN      GUD  
ANTROPOLOGI    SATANOLOGI    TEOLOGI

Förf. sammanför emellertid (se t. ex. det senast åsyftade, mycket belysande stället s. 62) satanologi och teologi och ställer dem mot antropologien. Bakom denna åtgärd skymtar ett annat välkänt schema

IMMANENS      TRANSCENDENS  
ANTROPOLOGI    SATANOLOGI    TEOLOGI

(Observera, hur det om upplysningsteologiens behandling av judasproblemet heter: »Der Aufklärer sucht die Motive nicht in einer satanologischen oder theologischen *Transzendenz*, sondern *immanent* zu erklären». S. 62. Kurs. av rec.) Schemat transcendens – immanens reducerar satans roll till en gudomlig exekutörs, och resultatet blir en teologi, där djävulens plats står tom

MÄNNISKA      SATAN      GUD  
ANTROPOLOGI    SATANOLOGI    TEOLOGI  
IMMANENS      TRANSCENDENS  
MÄNNISKA      –      GUD

Är motsättningen människa – Gud primär och fundamental, uppkommer en *emanciperad* antropologi, som teologien har att

antingen godkänna såsom icke teologisk men acceptabel (Bultmann) eller att kristologiskt neutralisera (Barth).

Lüthi's arbete är intressant, icke minst därför att det på antytt sätt låter läsaren studera – mellan raderna men där i stor klarhet – vägen från Calvin till Barth med dess resultat: frågeställningen teologi – antropologi. Att allt Lüthi's utläggningshistoriska stoff ej låter sig inpassas i denna frågeställning, ger en antydning om en anorlunda orienterad teologi, som icke betraktar Gud och djävul såsom i absolut mening transcendent storheter utan med bävan och hopp ser dem operera i människornas egen värld.

BENKT-ERIK BENKTSON

KARL-ÅKE HENNINGSON: *Striden om lekmannadonet. En studie i motsättningen mellan Svenska kyrkan och Svenska missionsförbundet 1878–1898. (Studia theologica Lundensia. 13). Akad. avh. 172 sid. C. W. K. Gleerups förlag, Lund 1956. Pris kr. 12: –.*

Dopstriden vid 1800-talets slut har behandlats av ett flertal författare, såsom Billing, Hallendorf, Ekman, Ollén, Rodhe och Holte. Till dessa, vilka alla äro omnämnda i Henningsons avhandling, kan ytterligare läggas en, nämligen domkyrkokomministern i Strängnäs Bror Erland Biraths »Om lekmannadonet. Bidrag till historisk, dogmatisk och kyrkorättslig utredning», Strängnäs 1898. Biraths arbete är värdefullt främst som källsamling, och flera av de källor, som Henningson använt, äro tryckta här, däribland bilagorna 2–3 och 5 i den nu anmälda avhandlingen.

Med hänsyn till Holtes relativt stora uppsats om dopstriden i KÅ 1950 är det förklarligt, om åtskilligt källmaterial är gemensamt. I några fall hade det varit tillräckligt att hänvisa till Holte och göra

den egna framställningen mera kortfattad. Henningson har emellertid på väsentliga punkter dragit fram nytt värdefullt källmaterial, vilket gjort det möjligt att se dopstriden mera allsidigt än vad tidigare forskning har gjort. Genom att utnyttja ministerialböcker och ämbetsberättelser har författaren kunnat klarlägga lekmanadopens verkliga utbredning under 1800-talet. Det är mycket förtjänstfullt, att författaren har utnyttjat det omfattande brevmaterial, som finns i olika enskilda arkiv. Detta gäller främst den viktiga lövgrenska samlingen i Vänge, vidare den bjelkniska i Stockholm och några andra.

Henningsons framställning är mycket lättläst, och man läser boken med största nöje. Tyvärr är notapparaten behäftad med många felaktigheter, och citatkontrollen har icke varit tillräckligt noggrann. Alltför många fel framträda i bilagorna, där författaren låtit trycka viktiga källskrifter. Läsningen från originaldokumenten kan här icke sägas vara tillfredsställande gjord.

Författarens kap. I utgör en instruktiv inledning och tecknar utvecklingen från KL 1686 fram till bildandet av Svenska missionsförbundet 1878. På s. 23 behandlas de beryktade tvångsdopen på 1700-talet. Då författaren icke synes ha räknat med tvångsdop senare, må framhållas att domböcker tala om sådana ännu vid 1800-talets mitt och att de även uppmärksammas i litteraturen. I detta sammanhang kan nämnas J. A. Borgström, »Hafva vi religionsfrihet i Sverige», Sthlm 1888, och A. Hemming, »Rättigheter och skyldigheter gent emot statskyrkan. En hjälpreda för svenska medborgare», Sthlm 1890.

I samband med dessa dop kommer författaren in på de kungliga breven av år 1733 och 1740. Dessa brev, som endast omnämnas i förbigående, borde ha behandlats något utförligare, eftersom deras rättsliga ställning var ytterst oklar under

1800-talet. Av samtidens rättslärde ha de betraktats som gällande lag och upptagits som prejudikat i Rydéns och Thurgrens editioner av KL ända fram till 1884. De nyss nämnda tvångsdopen vid 1800-talets mitt ha baserats på dessa lagrum. Men samtidigt möter en tendens att betrakta dessa brev som lex in casu, och några gånger vägrades handräckning i ärenden, som grundades på dessa brev. En kort presentation av dessa båda rättskällor, deras egenartade ställning under 1800-talet och spänningen mellan rättsteori och rättspraxis i fråga om dessa brev hade säkerligen varit av betydelse för avhandlingen.

Författaren borde något närmare ha fixerat Svenska missionsförbundets ställning till dissenterlagen 1873 och framför allt de rättsliga följderna omständigheten medförde, att missionsförbundet icke begagnade sig av möjligheten att utträda ur kyrkan och bilda eget samfund. Dessa följderna tolkades nämligen helt olika av missionsförbundet och av svenska kyrkomän, och diskussionen härom bidrager till att ge en fylligare bild av det spända läget. Missionsförbundet menade, att eftersom deras medlemmar betalade skatt till kyrkan, borde de få sina dophandlingar antecknade i kyrkans ministerialböcker. Ett arbete, som författaren icke har använt, är betecknande för denna syn, nämligen Hedlund, »Dopet enligt teologernas tankar och enligt Guds ord». Missionsförbundet gjorde en identifikation mellan kyrka och stat och betraktade kyrkan som ett statsdepartement. Om statskyrkan säges ofta, att den tar avstånd från separatisternas kristendom men gärna vill ha deras pengar.

Under det missionsförbundet således tolkar den rättsliga följden av att stå kvar i kyrkan positivt och betonar rättigheterna, ser svenska kyrkan denna omständighet negativt. Eftersom separatisterna



kvarstå inom svenska kyrkan, ha de också vissa lydnaplikt mot densamma. De böra låta döpa sina barn på regelmässigt sätt och få icke genom självrådighet upphäva den ordning, som de själva tillhöra. Att betala skatt är icke tillräckligt för att utdela sakramenten. Detta framfördes med skärpa i ett arbete, som kom ut mitt under dopstriden, nämligen »Det fria nattvardsfirandet i ordningens och ordets ljus», skrivet 1895 av komministern i Degerfors Petrus Palmqvist. Ett kortfattat fixerande av missionsförbundets rättsliga ställning hade varit på sin plats i kap. 2. Mycket av den följande diskussionen har nämligen som bakgrund den olikartade tolkningen av förhållandet till dissenterlagen.

Efter de förberedande kapitlen kommer författaren in på de egentliga striderna och behandlar i det sammanhanget diverse rättsfall, som visa, huru kyrkan med den världsliga maktens hjälp sökte komma tillrätta med tredskande fäder och dopförrättare, något som i allmänhet rönt ringa framgång och i regel helt stoppades i den högsta rättsinstansen. Författaren har här gjort en egen insats med hjälp av domböcker och domkapitelsprotokoll. Detta är en alldeles utmärkt väg för att se huru dopstriden gestaltade sig ute i bygderna. Möjligen skulle man vilja framhålla, att författaren gett rättsfallen alltför stort utrymme, eftersom åtskilliga av dem tidigare äro behandlade i litteraturen och angivna som prejudikat i gängse lagsamlingar. Detta gäller bl. a. de intressanta finnerödjä-, tun- och långaredsfallen. En hänvisning härtill hade i vissa fall varit tillräckligt.

Man hade vidare väntat sig något rättsfall, som indirekt visade dopets betydelse för medborgarens ställning i samhället eller — om detta hade visat sig mera lämpligt — en kort presentation av den icke döptes rent juridiska ställning. Den, som icke var döpt eller konfirmerad, kunde

icke vinna inträde vid statens seminarier för lärare och lärarinnor, tandläkareskolor samt s. k. fältskärskolor. Åtskilliga rättsfall visa den betydelse, som låg i begreppet kyrkligt dop. Den medborgerliga sidan av lekmanadopen bör icke försummas. Holte har antytt denna sida av saken men icke utfört den. Man skulle önskat ett samlat uttryck härför i avhandlingen — exempelvis i samband med 1888 års kyrkomöte, där besläktade ting diskuterades. Även här intog missionsförbundet en särställning genom sitt förhållande till dissenterlagen. Svenska missionsförbundet var ju icke a priori berövat samma rättigheter som dissenters.

På s. 71 ff. kommer författaren in på den kyrkliga bokföringen och anteckning av lekmanadop. Som inledning till detta borde författaren kraftigt betonat att orsaken till många tvister låg i stora bokföringstekniska brister, vilket kraftigt betonas på mera neutralt kyrkligt håll. Vid denna tid fanns nämligen icke av Kungl. Maj:t fastställda formulär för mer än församlingsboken och in- och utflyttningsboken. Några officiella formulär för födelse- och dopbok funnos ännu icke. Det förekom sålunda, att separata födelse- och dopböcker eller att enbart dopbok fördes. Kolumnindelningen varierade kraftigt, och inskrivningspraxis var mycket olika. Bristerna påpekades kraftigt av ecklesiastikminister Wennerberg i konseljen vid tillsättning av kyrkobokföringskommittén den 7/12 1888. Vid flera rättegångar kom det för övrigt fram att många tvister hade sin orsak i bristande enhetlighet i fråga om kolumnerna i födelse- och dopboken.

I framställningen om kyrkobokföringskommitténs arbete har författaren endast använt Underdånigt betänkande, avgivet den 2/12 1890 och tryckt i Stockholm 1891. Det finns emellertid ytterligare material, som belyser kommitténs verksamhet. Redan 1890 trycktes nämligen Pro-

visoriska förslag av samma kommitté, vilka innehålla vissa olikheter just i fråga om dopboken. Samtidigt som kommittén arbetade, gjordes vissa arbeten inom eklestiasistikdepartementet, vilka resulterade i ett särskilt förslag 1893. Här finnas regler även för födelse- och dopboken. I samband härmed kan nämnas att författaren på s. 88 och 90 talar om stockholmscirkuläret 1882, vilket måste vara en förväxling med cirkuläret av den 2/11 1886. På s. 92 talas också felaktigt om kyrkobokföringskommitténs betänkande 1894. Det rätta årtalet är 1890.

I några fall skulle man önskat, att författaren hade behandlat vissa företeelser och problem mera allsidigt. Avhandlingens storlek är ju för övrigt sådan, att den hade möjliggjort en utvidgning på vissa punkter. Författaren borde sålunda ha satt in striden om lekmannadopet i ett ännu större sammanhang och framhållit de andra frikyrkornas inställning till striden. Det hade varit lämpligt, om missionsförbundets strävan att draga in andra separatister i striden hade fått ett begränsat utrymme i avhandlingen.

Waldenström tog nämligen initiativ till ett stort frikyrkligt kyrkomöte eller — såsom det också kallades — en andlig folkriksdag. Denna inbjudan blev dock icke gynnsamt mottagen. Metodisterna, om vilka författaren framhållit, att de på 1870-talet förrättade dop av barn till föräldrar utanför metodistsamfundet och därigenom blevo åtalade, framhöllo i sin tidning Svenska sändebudet, att inom deras samfund var det absolut förbjudet för lekmän att handha sakramenten, varför dopstriden icke alls berörde dem. Baptisternas organ Veckoposten skriver, att svenska kyrkan givetvis själv vill handha sina dop och rekommenderar missionsförbundet att utträda ur kyrkan, om det vill låta sina predikanter förrätta dop. Styrelsen för Evangeliska fosterlandsstiftelsen deklare-

rade, att ingen av dess medlemmar uppträdde som dopförrättare. Waldenströms invit har alltså icke burit frukt. I stället kritisera de andra frikyrkorna missionsförbundets lekmannadop, vilket förmodligen avsåg att förmå missionsförbundet att gå ur kyrkan. Härigenom skulle dissenters allmänna ställning stärkas.

Av stort intresse skulle det vara att undersöka de förbindelser och efterverkningar, som dopstriden fick utanför landets gränser. Härigenom skulle det bli möjligt att sätta in dopstriden i ett ännu större sammanhang. Redan en flyktig översikt av den norska tidningspressen visar, att en liknande strid förekom i Norge på 1890-talet, där Svenska missionsförbundet hade många anhängare och sympatisörer. Den 16/12 1896 inkom en skrivelse till kyrkodepartementet i Oslo från biskop Bang med förfrågan, huru man skulle förfara vid anteckning av lekmannadop. Biskopen menade för sin del, att lekmannadop icke borde antecknas, innan det blivit bekräftat av präst. Departementets svar av den 5/5 1897 godkände i princip biskop Bangs uppfattning. Den kyrkliga lagstiftningen känner icke något annat dop än sådant som förrättas av präst, framhåller departementschefen. Rättsligt tvång bör icke användas. Anteckning av lekmannadop kan antecknas enligt speciella bestämmelser. Enskildheter i striden liksom innehåll i skrivelser och andra aktstycken vittna om förbindelser med meningsfränderna i Sverige. Även i de övriga nordiska länderna synes det ha funnits ett problem om lekmannadop. Såsom tidigare är känt stod Finlands frikyrkliga väckelse i intim kontakt med Svenska missionsförbundet i Sverige. En undersökning av de internordiska förbindelserna i dopstriden skulle ha utgjort en värdefull utvidgning och fördjupning av författarens ämne.

I några fall skulle det varit möjligt att

utvinna betydligt mera ur författarens material. Det skulle ha varit värdefullt, om författaren helt kort hade utrett, huru lekmanadopet utfördes i praktiken. Det av författaren genomgångna materialet är fullt tillräckligt för att ge en föreställning om lekmanadopets liturgiska utrustning. Med hjälp av de uppgifter, som författaren meddelat på olika ställen i sin avhandling, och uppgifter annorstädes i källorna får man fram ett fullständigt dopformulär.

Som lektier ingingo dopets instiftelseord och evangelium infantium. Härefter följde vanligen Fader vår. Trosbekännelsen saknades stundom men var också ibland med i ritualet. Givetvis var det apostolicum. Dopet ägde rum i den treenige Gudens namn medelst neddoppning eller begjutning en till tre gånger, någon gång i Jesu Kristi namn. Till sist följde den aronitiska välsignelsen och — typiskt — någon fri bön. En religiös sång kunde avsluta dopakten. Man kan således redan vid 1800-talets slut skönja ett formulär, som i stort är identiskt med den Handledning till den kristna församlingens tjänst, som utgavs i tryck 1928 och som kom i ny upplaga 1947. Den kan betraktas som Svenska missionsförbundets liturgiska handbok och har en halvofficiell ställning.

Författaren har på flera ställen i sin avhandling kommit in på bibelfrågor, bibeltolkningar och bibelord som stöd för en viss dopuppfattning. Även här framträder en typisk motsättning mellan Svenska missionsförbundet och kyrkan. Denna spänning är för övrigt behandlad i några arbeten, som icke ha tagits upp i Henningsons avhandling.

Separatisterna bevisade sina påståenden medelst bibelord, som lösryckts från sitt sammanhang, och använde gärna allegorier. Waldenströmarna hylla »en öfverdrifven bibliskhet» framhåller Aron Norrman i sitt arbete »Kyrkans nödvärn emot

otron och sektväsendet». På reformert sätt förkasta separatisterna allt, som icke kan bokstavligen utläsas ur skriften. Men både Kristus och apostlarna ha bevisat saker och ting genom slutledningar, framhåller Norrman, som kraftigt reagerar mot denna reformerta biblicism. I en bibeltolkningsfråga inför domkapitlet i Uppsala förklarade Sundberg, att Mt 28: 19 aldrig någonsin tolkats så som separatisterna ha gjort. Lundqvist diskuterar i sin bok »Lekmannaverksamheten samt några vinkar utur Guds ord» separatisternas bibeltolkning, och komminister Nikolaus Jörlin i Kville har en avdelning om deras förvända bibelexeges i sitt arbete »Om den predikande lekmanawerksamheten. Betraktad i ljuset af Guds ord och fädernas bekännelse». Samtiden har således haft klart för sig, att spänningen mellan Svenska missionsförbundet och Svenska kyrkan även var en bibeltolkningsfråga.

Författarens avhandling är på grund av ämnets natur starkt juridiskt inriktad, och rättskällor äro spridda överallt i avhandlingen. Det skulle behövas en systematisk sammanställning av rättskällorna eller en kortfattad översikt av den rättsliga situationen. Detta kunde lämpligen ha gjorts i samband med redogörelsen för KL:s bestämmelser, eftersom dessa bildade utgångspunkten för diskussionen om sakramentslagen 1855 och strafflagen 1864 i fråga om dop och dopförrättare.

Gällande rätt i fråga om dop under 1800-talet var givetvis först och främst KL kap. 3: 4 angående präst som dopförrättare samt kap. 4 om nöddop. Karakteristiskt är många separatisters inställning till dessa lagrum. KL har icke kunnat taga hänsyn till lekmanadopen, eftersom denna dopform icke var aktuell vid 1600-talets slut. Andra separatister menade, att lekmanadopen hade hävdens på sin sida och att dessa således hade erhållit giltighet på sedvanerättslig väg. Proble-

men om lekmanadopet har träffande formulerats så: Giltigheten är ett led i den ofta förekommande spänningen mellan lagrum och sedvanerätt, varvid Svenska kyrkan hade lagrummet på sin sida och separatisterna sedvanerätten. Mot separatisternas betonande av sedvanerätten replikerades från kyrkligt håll, att denna rätt icke var tillräckligt fast och gammal och att den redan från början var ett flagrant brott. Den gängse utvecklingsgången att en sedvanerätt så småningom upphäver ett antikverat lagrum äger icke tillämpning i detta fall, utan KL förblir ett giltigt lagrum.

Ett inordnande av dopfrågan i denna spänningsfulla motsats hade gett ett mycket större, rättsligt perspektiv åt hela frågan. Såsom författaren påpekat ha skilda kyrkomän också sett separatisternas lagbrott på olika sätt och som olika svårt.

Diskussionen om det kyrkorättsliga läget kom i fortsättningen att röra sig kring förhållandet KL, sakramentslagen 1855 och strafflagen 1864, särskilt förhållandet mellan de båda sistnämnda. Från kyrkligt håll framhölls att mycket av ordningen hade sin grund däri, att strafflagen omöjliggjorde tillämpning av sakramentslagen. KL:s klara ord om dopet hade fördunklats och upplösts genom strafflagen, som visade en påtaglig brist på klara bestämmelser just i fråga om dop och nattvard. Rundgren riktade kritik mot dem, som sammanställt 1864 års strafflag, och menade, att dessa icke hade förmått överblicka de konsekvenser, som avskaffandet av sakramentslagen medförde. Det tycks ha varit en vanlig mening bland många präster, att strafflagen utgjorde en dålig ersättning för den avskaffade sakramentslagen, särskilt som strafflagens kap. 22: 6 visade sig vara icke tillämplig på de fall, där dopförrättaren icke hade gett sig ut för att vara tjänsteman. Det behövdes ett tillägg till strafflagen. Väl medvetna här-

om kunde missionsförbundets ledare uppmåna sina anhängare att icke vara rädda för vare sig sakramentslagen eller strafflagen, enär den förstnämnda var upphävd och den senare omöjlig att tillämpa.

I ett diskussionsinlägg, betitlat »Dop och ämbete i 1890-talets dopstrid», i KÅ 1956 har Ragnar Holte kommit in på den systematisk-teologiska sidan i Henningsons avhandling. I samband med disputationen framfördes av fakultetsopponenten att Henningson måhända i någon mån missuppfattat den tes, som Holte redan 1950 hade framlagt i sin uppsats om lekmanadopet och mot vilket Henningson polemiserat. Den formulering av Holtes tes, som Henningson givit på s. 20 och 61, synes mig icke vara helt tillfredsställande, eftersom det tydligt framgår av Holtes ovan nämnda uppsats, att motståndet mot lekmanadopet hade sin grund i den egenartade från lundensisk högkyrklighet utgående åskådning, som representerades av Ullman och Lövgren.

Författarens egen tes är formulerad på s. 20. Enligt denna behöver man icke söka motståndet mot lekmanadopet i någon särskild teologisk skola. Häremot bör framhållas att Ullman och Lövgren, som representerade det kraftigaste motståndet, hade en i hög grad speciell och extrem teologisk åskådning, en åskådning, som — väl med överdrift — blivit kallad ett unicum inom teologiskt tänkande. Från denna utgångspunkt kan man knappast med författaren säga att motståndet utgjorde en spontan reaktion från den svenska evangeliska kyrkan, eftersom den riktning, som representerade motståndet, icke kan sägas företräda en rent luthersk åskådning. Det behövs säkerligen omfattande undersökningar för att kunna fastställa de olika teologiska fraktionerna vid 1800-talets slut. Särskilt torde man behöva få klarlagt förbindelserna mellan den lundensiska högkyrkligheten och den

egenartade juridiskt påverkade åskådning, som möter hos Ullman och Lövgren.

Genom sin avhandling har Henningsson lämnat ett värdefullt bidrag till det utgående 1800-talets kyrkohistoria i Sverige. De anmärkningar och önsknings, som recensenten har framlagt, har huvudsakligen haft karaktären av kompletteringar och vill visa, att ämnet säkerligen kan både fördjupas och utvidgas.

HILDING JOHANSSON

#### OM APOSTOLISK SUCCESSION

J. P. MICHAEL: *Bonifatius und die apostolische Sukzession*. 76 sid. Verlag Bonifacius-Druckerei, Paderborn 1954. Pris DM. 2: 80.

ERNST BENZ: *Bischofsamt und apostolische Sukzession im deutschen Protestantismus*. 264 sid. Evangelisches Verlagswerk, Stuttgart 1953. Pris DM. 16: 80.

E. R. FAIRWEATHER och R. F. HETTLINGER: *Episcopacy and Reunion*. 118 sid. General Board of Religious Education of the Church of England in Canada, Toronto 1952. Pris 12/6 s.

*The Historic Episcopate in the Fullness of the Church. Seven Essays by Priests of the Church of England, edited by Kenneth M. Carey*. 140 sid. Dacre Press, London 1954. Pris 8/6 s.

A. L. PECK: *This Church of Christ*. 104 sid. A. R. Mowbray & Co. Ltd, London 1955. Pris 7/6 s.

ARNOLD EHRHARDT: *The Apostolic Succession in the First Two Centuries of the Church*. 168 sid. Lutterworth Press, London 1953. Pris 16 s.

Tanken på en apostolisk succession lever på många håll och i mångahanda former inom kristenheten av idag. Man kan spåra den långt tillbaka i kyrkans historia, ända ner till andra årh., och de föreställningar och bruk som den anknyter till hör säkert ursprungligen hemma i den av

judiska förebilder beroende nytestamentliga församlingstraditionen.

Om man vill förstå den nutida debatten kring successio apostolica måste man dock göra klart för sig, att dessa urgamla kristna föreställningar och bruk i våra dagar uppträder inkapslade i utbildade successions-teorier, där de traditionella elementen kombinerats på ett speciellt, med vissa allmänna teologiska åskådningar överensstämmande sätt. Sålunda skiljer sig den romerska successionstanken med sin särregna juridiska begrundning och papalisticiska utformning avsevärt från gängse grekisk-ortodox uppfattning, och likaså medför exempelvis lutherdomens betoning av den rena lärans betydelse beaktansvärda differenser i förhållande till anglikansk ämbets- och successionsteori.

Pedagogiskt verkningsfullt är den romersk-katolske teologen J. P. Michaels grepp att konkret anknyta till »Tysklands apostel» Bonifatius. I dennes kyrkogrunder livsgärning ser förf. tre olika varandra korsande successionslinjer löpa samman: *den romersk-petrinska*, på biblisk fullmakt grundade och av apostoliskt herdeansvar burna, *den anglo-sachsisk-monastiska*, romersk till ursprunget och buren av eskatologiskt inspirerat missionsnit, samt *den frankisk-landskyrkliga* i förhållande till Rom autarka men i sin historiska rot otvivelaktigt apostoliska traditionen. Bonifatius tillhör genom sin härstamning den andra av dessa traditionslinjer. Hans strävan att upprätta apostoliskt liv och apostolisk författning i det romerska primatets tecken tjänar att återföra den mot isolering gående tredje traditionen till kyrkans ursprungliga enhet.

Till detta kyrkohistoriska skeende anknyter förf. sin »fundamentalteologiska» utredning av den romerska successions-teoriens allbekanta satser. I en intressant exkurs vänder han sig emot den inom romersk skolteologi gängse och även i ro-

merska ekumeniska debattinlägg använda beteckningen av det påvliga primatet som »summan av nådemedlen». Han hänvisar till de evangeliska teologernas obenägenhet att diskutera om nåden i den romerska teologiens ontologiska kategorier och frågar, om inte från romersk sida i begreppet nådemedel har utsöndrats just sådana »medel», som egentligen hör hemma i en typisk personlig akt. Han reagerar sålunda mot trosfränden Congars sätt att härleda de kyrkan »strukturerande» nådemedlen från Jesu jordiska liv (alltså en slags förlängning av inkarnationen), vilka nådemedel först Andens från Kristus skilda person förmår göra fruktbärande. Mot en sådan uppfattning ställer Michael sin tes om den genom ämbetsbärandens personlighet förmedlade nåden. Utan att därmed förneka den kanonistiskt grundade ämbetsfullmakten menar han sig så teologiskt fördjupa successionstanken, vilket syfte även ligger bakom anknytningen till Bonifatius' historiska person. Utifrån denna tes vill han också i en andra exkurs bemöta Cullmans betänkligheter mot tanken på ofelbarheten såsom ett påvens ämbetsperson tillkommande attribut.

Michaels tes om den personliga nådeförmedlingen motverkas av hans egen tendens att ständigt beskriva nåden med opersonliga liknelser såsom nådekrafter, nådeströmmar etc. Han går t. o. m. så långt, att han på något ställe betecknar det romerska primatet som en den rättmätiga successionens »starkströmsledning»! Frånsett detta kan man fråga sig, om denna tes, trots sin ekumeniska motivering, verkligen träffar de för den ekumeniska debatten avgörande punkterna. Vid redogörelsen för det romerska primatets betydelse för kyrkans genomträngande av folkvärlden i tid och rum påpekar förf., att den romerska kyrkopolitiken arbetade med en lagisk uppfattning av evangelium (s. 47). Han känner också till, att evan-

geliska teologer inte godtager den speciella romerska begrundningen av kyrklig ämbetsfullmakt utifrån Messias rättsliga makt och den uppfattning av lex evangelica, som gör, att Tridentinum kan spela ut tanken på Kristus som legislator mot den lutherska rättfärdiggörelseläran (s. 67).

Då förf. sålunda inte är omedveten om den teologiska kritik, som Luthers nytestamentligt inspirerade lära om lag och evangelium reser mot den romerska uppfattningen, verkar det underligt, att han avspisar lutherdomen med argumentet, att den från nytestamentlig synpunkt gör sig skyldig till missgreppet att betrakta kyrkan såsom väsentligen och primärt grundad på doktrinär gemenskap (s. 62). Förf. är ju eljest på intet sätt obekant med det faktum, att en häftig polemik om den judiska lagens betydelse för frälsningen redan utspann sig i apostlarnas krets, varigenom en principiell avgörelse i denna fråga framvingades (s. 45). Michaels argument mot Cullmans inskränkning av begreppet normerande apostolisk tradition till att gälla den nytestamentliga kanon, att uppenbarelsen därmed utlämnas åt filologernas godtycke (s. 72), ökar inte heller tyngden i hans eget åberopande av nytestamentlig evidens.

En liknande övertygelse om den kanoniskt-rättsliga ämbetsgestaltningens värde för det praktiskt-kyrkliga livets krav — ehuru utfört blott beträffande biskopsämbetet — möter på protestantiskt håll hos Ernst Benz. Endast i den korta inledningen går han in på allmänna synpunkter. Han beklagar där bl. a. ur den politiska och diplomatiska traditionens synpunkt, att de protestantiska kyrkorna i Tyskland vid det landsfurstliga summepiskopatets sammanbrott kom att sakna ett självständigt kyrkligt ledarskikt, varigenom de, som han ironiserande framhåller, nödgades gripa till för kyrkan främmande styrelsemetoder hämtade från

ämbetsbyråkratien, partiledningen, fackföreningsrörelsen, militären eller ubåts-tekniken! Eljest inskränker han sig emellertid i stort sett till att beskriva de försök som i 1700- och 1800-talets tyska protestantism gjordes att återupprätta det kanoniska biskopsämbetet. Närmast sorglustig är hans berättelse om de händelser och motiv som bestämde episkopatets tillfälliga restauration under Fredrik Wilhelm I, och överhuvud är hans arbete rikt på kuriosas. Man bör dock akta sig för att av Benz' framställning draga alltför vittgående slutsatser angående frågan om ämbete och succession inom protestantismen. Han avstår nämligen medvetet från varje teologisk prövning av bibliska och systematiska synpunkter på problemet. Vidare bortser han från reformationens ursprungliga, både principiellt och tidshistoriskt betingade ställningstagande till frågan, och dessutom faller den i detta hänseende betydelsefulla skandinaviska lutherdomen utanför gränserna för hans arbete. En biskopsämbetets historia inom den tyska protestantismen eller rent av för hela reformationskyrkans vidkommande saknas ännu, konstaterar han själv i inledningen. Ett viktigt förarbete till en sådan är emellertid Benz' arbete, inte minst genom de många bifogade urkunderna.

Anglo-katolsk successionsteori företrädes av E. R. Fairweather. Den skiljer sig från romersk uppfattning huvudsakligen därigenom att den saknar papalistisk utformning. Eljest möter här den av Michael kritiserade romerska skolteologiens tanke på det apostoliska ämbetet som kyrkans väsentliga strukturerande princip, innefattande de av ämbetet administrerade sakramentala och doktrinala funktionerna. Visserligen gör förf. vissa ansatser till att komplettera denna tanke på kyrkans objektivt-katolska strukturering med subjektivt-moraliska faktorer, representerande människans fria, ansvariga medverkan,

hennes svar på Guds handlande, liksom han även betonar den formella successions sammanhang med katolsk tro och gemenskap. Sakramentens verkan återföres dock uteslutande på det apostoliska ämbetet såsom utgörande nådens instrumentala kausalitet.

Denna speciella tolkning av kyrkoinstitutionens betydelse i den kristna trons sammanhang hör ju närmast hemma i skolastisk teologi och torde ytterst bygga på Augustinus' transponering av nådeläran till det kausala tänkandets kategorier. Förf. synes betrakta denna speciella skolastiska interpretation av kyrkans tradition som den allmänliga kyrkans enda rätta självinterpretation och finner nytestamentliga och patristiska argument för sin tes av det enkla skälet, att han förutsätter den vid hela den inledande historiska materialpresentationen.

Fairweather deklarerar, att det ekumeniska problem, till vars lösning han med sin skrift vill bidra, väsentligen berör förhållandet anglikanism-protestantism. Så mycket märkligare är det då, att han ej synes observera, att exempelvis Luthers nådeuppfattning bestrider hela den tes han själv argumenterar utifrån, varför problemet ej kan reduceras till skiljaktigheter beträffande enstaka läropunkter, vilka skulle kunna uppfattas som detaljer i en eljest efter anglo-katolskt recept apostoliskt strukturerad kyrkogemenskap. Från luthersk synpunkt bygger hela denna ämbets- och successionsteori på en lagisk skrifttolkning (förutom att den rent historiskt framställer osäkra fakta som säkra). Fairweather anser dock, att evangeliets ord om omöjligheten att hålla nytt vin i gamla läglar endast riktar sig emot den judiska *nationalismen*, varför det trots allt måste fasthållas, att evangeliets nya vin gavs åt världen i »the same waterjars of Jewish religious tradition» (s. 11). Denna tanke är inte helt obegriplig hos den teolog som

beträffande problemet lag-evangelium följer Thomas av Aquino under avvisande av Luther (s. 24). Att den ekumeniska debatt han vill bidra till ej gagnas med detta franka avvisande av lutherdomens centrala spörsmål till kristenheten är emellertid uppenbart.

En mera moderat anglikanism gör sig R. F. Hettlinger till förespråkare för. Han avvisar uttryckligen ovannämnda anglo-katolska successionsteori, vilken karakteriseras som lågkyrklig till sitt ursprung och utan grund i apostolisk tradition och tankevärld. Först med Oxfordrörelsens framträdande under 1800-talet blev den mera allmänt spridd bland anglikanerna. Den kan dock fortfarande enligt hans mening inte anses representera officiell anglikansk ståndpunkt trots det att frikyrkoman ofta betraktar den så. Hettlinger begrundar sin åsikt, att den historiska argumenteringen för denna successionsdoktrins apostolicitet inte är övertygande, genom en uppgörelse med de högkyrkliga författarna i publikationen »The apostolic ministry», framförallt Gregory Dix. På ett helt annat sätt än Fairweather tager Hettlinger hänsyn till det teologiska problem reformationen framställer. Det finns enligt honom tillfällen, då en brytning med det historiskt givna episkopatet blir nödvändig, vilket förhållande inte nödvändigt behöver innebära ringaktning av ämbetet i dess normala funktion.

Att den anglo-katolska ämbets- och successionsläran röner motsägelse även på andra håll inom anglikanska kretsar visar en publikation sådan som »The Historic Episcopate». Dess författare vill finna den gyllene medelvägen mellan en uppfattning som anser successionen vara konstitutiv för kyrkans liv, tillhöra dess »esse», och en annan, som anser biskopsämbetet vara rätt och slätt en nyttig och god organisationsform inom kyrkan, tillhöra dess »bene

esse». Det är dessa författares mening, att den apostoliska successionen såsom en av Gud given förutsättning för kyrkans enhet, utgör den samlande punkt, som, utan att kunna garantera enheten, möjliggör kyrkans fulländning. Såsom nödvändigt tecken på denna fullkomning hör det historiska episkopatet till kyrkans »plene esse».

Denna till synes praktiskt gångbara lösning av successionsfrågan, utvecklad i en rad uppsatser av olika författare, kritiserar skarpt av A. L. Peck. Han ställer problemet på dess spets genom att vägra godtaga tanken på olika grader av kyrkans esse. Antingen inkluderar kyrkan nödvändigt episkopatet eller också inte. Någon medelväg ges ej. Utifrån det faktum att Jesus befallt vissa män att göra vissa särskilda ting härleder kyrkan och sakramenten enligt hans uppfattning sin existens. Att insätta kyrkan som bärare av sakramentsfullmakten förvanskar det verkliga förhållandet. Därför måste också sakramentens giltighet förknippas med successionsfrågan.

Peck torde ha rätt i sin åsikt, att »The Historic Episcopate» representerar en oklart formulerad kompromisslösning. Med tanke på att denna lösning framställts med det sydindiska kyrkoexperimentet omedelbart för ögonen har man anledning observera, att de ekumeniska förhandlingarna mellan sydindiska kyrkan och de indiska lutheranerna nyligen strandat inte minst på successionsspörsmålet. Den ämbetssyn, som ligger bakom slagordet om det historiska episkopatet, har sålunda i praktiken hittills inte visat sig vara den enhetsskapande faktor man på vissa håll räknat med.

Bristfälligheten i den historiska underbyggnaden av den nyanglikanska successionsläran har föranlett den tyskfödde anglikanske teologen Arnold Ehrhardt att företaga en förnyad inventering av källmaterialet. Han betvivlar starkt berätti-



gandet av den i nyare litteratur gängse parallelliseringen av apostolat och judisk schaliach-institution. Har han rätt i sitt tvivel brytes grunden till dessa moderna framställningar av successionsläran upp. Ehrhardt menar, att successionsstanken ursprungligen går tillbaka på den judiska översteprästsuccessionen såsom förebild, varvid en rad olika, med varandra konkurrerande kristna successionsräckor föreligger, vilka dels anknyter till Jakob, Herrens broder, dels till Paulus eller någon annan apostel. Först under andra årh. kombineras vid avvärjandet av gnostikernas föregivna lärotradition tanken på den apostoliska traditionen med de för andra ändamål kompilerade successionslistorna, varigenom den apostoliska successionens idé uppkommer.

Ehrhardts grundliga utredning, av vilken blott några få huvuddrag kunnat antydas, sporrar till förnyad eftertanke. Om den gammalkyrkliga successionsläran ursprungligen har koncipierats i en strids-situation, som svar på ett utomkristet tänkande, så har den i fortsättningen framförallt utformats på inomkyrkligt område, i schismats, den konfessionella och denominationella polemikens situation. Därav följer ofrånkomligt, att de i den ursprungliga situationen kombinerade traditions-elementen fått en delvis ny betydelse och funktion. Både ursprunget och den senare utvecklade problematiken fordrar då vederbörligt beaktande vid explikationen av successionsbegreppet.

Om man mot bakgrunden härav söker draga det ekumeniska facit av dessa nyare arbeten i frågan, måste det bli följande: Alltför mycket energi slösas på framställningen av den inom respektive kyrkosamfund eller kyrkliga idériktning såsom självklar omfattande successionsteorien. Alltför litet energi användes däremot på klargörandet av de teologiska grundförutsättningar, på vilka dessa olika teorier bygger

och på deras inbördes konfrontation. Kort sagt: den fundamentala teologiska debatten försummas.

Vidare presenteras det historiska material, som nu en gång måste till för att underbygga varje successionsteori, ofta på ett sätt, som ur historiskt vetenskaplig synpunkt lämnar mycket övrigt att önska. Ehrhardts undersökning visar här i rätt riktning. Den ådagalägger till fullo, hur komplicerad den historiska verklighet är, som i mer eller mindre tillrättalagd form lägges till grund för bräckliga teoribildningar av olika slag. Om man går vidare på den av honom, von Campenhausen, Molland och andra forskare inslagna vägen, måste man förr eller senare nå en punkt, där inte längre lösryckta fakta kan begagnas som stöd för skiftande dogmatiska åskådningar. Framförallt gäller detta Nya Testamentet.

Om den vetenskapligt arbetande teologien här tvingas taga ställning till de yttersta grundfrågorna ifråga om tolkningen av det nytestamentliga materialet, hur detta skall förstås i sitt eget helhetssammanhang och utifrån sitt eget centrum, kan detta ge en ny utgångspunkt för ekumeniskt ställningstagande. Denna väg till hävande av oenigheten kring läran om den apostoliska successionen är avgjort att föredraga framför praktiskt-kyrkliga experiment i ett teologiskt ännu ouppklarat läge.

GOTTHARD NYGREN

EDWARD DUFF: *The Social Thought of the World Council of Churches*. XI+399 sid., Longmans, Green and Co., London 1956. Pris 25 s.

De diskussioner, som förts inom ramen för Kyrkornas världsråd och dess föregångare, har under senare decennier spelat en viktig roll i den teologiska utvecklingen. Inte minst gäller detta social-etiken, där slagordet »det ansvariga samhället» myntats och är föremål för skilda

tolkningar. Ehuru åtskilliga studier och dokument av respektive organ befordrats till trycket, har det varit förenat med stora svårigheter att skaffa sig en överblick över de ekumeniska debatterna och konstatera, vilka tendenser som gjort sig gällande med största kraft under skilda epoker. Den bristen har i stor utsträckning avhjälpats med föreliggande arbete, som märkligt nog utarbetats av en katolik. Bakom bokens tillkomst ligger långvariga studier vid ekumeniska arkiv. Författaren tackar i förordet bl. a. svensken Nils Ehrenström, som givit en rad uppslag under den tid han var direktor för världskyrkorådets »study department».

Resultatet av Duffs forskning har blivit en högst läsvärd översikt över värderingar, som stått och alltjämt står i förgrunden i fråga om Kyrkornas världsråd aktivitet i sociala och politiska frågor. Efter en rekapitulation av den ekumeniska rörelsens historia (kap. 1, sid. 17–61) och en analys av Kyrkornas världsråds status (kap. 2, sid. 62–89) behandlas det egentliga ämnet i två huvudkapitel, kallade »The Social Philosophy of the World Council of Churches» (kap. 2, sid. 90–158) respektive »The Social Policy of the World Council of Churches» (kap. 4, sid. 159–287). I huvudsak har boken därvid refererande karaktär. Inte bara åskådningar utan också episoder återges på ett intresseväckande sätt, t. ex. debatten mellan Karl Barth och Anders Nygren om socialetikens grundvalar i Bossey 1947 (sid. 111 f.).

I ett avslutande kapitel (kap. 5 »Conclusions», sid. 288–307) kommer däremot författarens egna åsikter och kritiska frågor fram. Det är förståeligt att han som romersk katolik finner den ekumeniska rörelsen sakna fasthet i målsättningarna och att han visar sympatier för Emil Brunners försök att lägga en ny grund för ett naturrättsligt tänkande (jfr diskussionen

sid. 290 ff., spec. 295 ff.). Han efterlyser vidare större uppmärksamhet bl. a. kring frågor som har samband med »the field of education» (sid. 302). Bland de positiva dragen i Kyrkornas världsråds social-etiska tänkande framhäver han den medvetna strävan att övervinna rasmötsättningar och nationell egoism (sid. 305). I det sammanhanget ger han ett erkännande, som är storslaget nog att en romersk katolik sätter på pränt: Kyrkornas världsråd »has proclaimed truths whose significance for a human world of justice and peace cannot be measured».

Duff sätter säkerligen fingret på en öm punkt då han framhäver att en av de svårigheter som den ekumeniska rörelsen har att brottas med är de ständiga personväxlingarna, vilka medför att man gång på gång får börja så att säga från början. Det är måhända också i flera fall frågan om alltför upptagna män. Eller hur skall man annars förstå följande roande fotnot, som berör nämnda svårigheter? Duff meddelar: »After the Lund Meeting of Faith and Order, an observer suggested that delegates should be made to pass an examination on the background volumes, supplied as discussion aids, to guarantee that they would be read. Thirteen years had been devoted to preparing the material» (sid. 300). Duffs egen bok kan måhända lämpa sig väl som ett nödvändigt kompendium för framtida diskussionsdeltagare! Den har emellertid också genom sina översikter ett givet intresse för forskningen. En ganska omfattande bibliografi ökar dess betydelse i det sammanhanget.

GUNNAR HILLERDAL

TAGE ALMER: *Allmän uppenbarelse och kristen tro*. 141 sid. C. W. K. Gleerups förlag, Lund (tr. i Malmö) 1956. Pris kr. 10: 50.

Bokens viktigaste grundtanke är, att de stora natursammanhang, i vilka människan

står inställd, vittna om Gud och därför utgöra en naturlig bakgrund för den kristna tron. Analyserar man den mänskliga livssituationen, kommer man till vissa omedelbara fundament för en religiös livskänsla, vilka tillika äro givna förutsättningar för kristen tro. Om man ej beaktar detta sammanhang, kommer kristendomen att isoleras från människans verkliga tillvaro och bli en »abstrakt och livlös konstprodukt» (s. 8).

Det är sålunda i viss mån den gamla frågan om en »naturlig teologi» författaren tar upp till behandling. Men det sker icke genom ett referat av traditionella formuleringar, icke heller genom en granskning av den omfattande nutida diskussionen i ämnet. Den senare beröres endast genom enstaka antydningar. Tillvägagångssättet är i stället att direkt analysera de elementära livssammanhang, som i grund och botten äga religiös dignitet och därför också bilda en naturlig anknytningspunkt för den kristna uppenbarelsen. Det är tre sådana förutsättningar, som framför allt behandlas: natursammanhanget, tidsförloppet och samvetet. I den följande framställningen sammanvävas de omedelbart givna, naturliga föreställningarna härom med direkt kristna trostankar. De tre nämnda elementen i den »naturliga teologin» behandlas sålunda under termerna »skapelsetro», »försynstro» och »guds-uppenbarelse genom samvetet».

De båda i boktiteln nämnda storheterna, »allmän uppenbarelse» och »kristen tro», stå alltså enligt författaren icke i motsättning till varandra utan höra på det närmaste samman. På denna punkt råder en viss dubbeltydighet, som kanske ej går att helt undvika, men som kanske ändå borde förklarats något närmare: å en sidan anges den omedelbara insikten om livssammanhangen såsom en bakgrund för den kristna tron, å andra sidan är det tydligt, att den kristna tron omsluter just dessa samman-

hang. Delvis ligger häri en mycket viktig, ehuru under långa tider försummad och förbisedd tanke: att den kristna tron, just emedan den är både frälsnings- och skapelsetro, har denna naturliga förankring och s. a. s. svarar mot människans naturliga livsbetingelser. Men delvis ligger häri en problematik, som tyvärr mycket litet beaktas i boken: så snart man övergår från att tala om själva natursammanhangen till att tala om den »omedelbara livskänslan» eller om de föreställningar människan gör sig angående sin egen situation e. dyl., är sambandet med den kristna tron icke längre lika självklart. Ty här måste det sakförhållandet också tagas med i räkningen, att människan gör sig falska föreställningar om de naturliga livssammanhangen och ständigt är benägen att misstolka det i och för sig tydliga vittnesbörd, som skapelsen skulle kunna ge henne om Guds majestät och makt.

Det är förvisso en riktig och väsentlig tanke författaren utvecklar, då han ständigt betonar det naturliga skeendets — skapelsens, tidsförloppets, samvetets — betydelse såsom ett stöd för och en fostran till kristen tro. Men när det är fråga om trons uppkomst, måste man också, synes det, beakta de hinder för tro, som ligga i människans naturliga belägenhet, hinder som bero icke på naturen utan på människans eget fördärv och blindhet, förvirringen i hennes föreställningar, hennes fångenskap under villfarelser och begärelser, hennes oförmåga att se utöver de oväsentligheter, som för henne skymma de stora och enkla sammanhangen. Därför är ett uttalande som det följande (s. 41) kanske ej så självklart som det låter: »[Skapelsetron] är icke ett resultat av överläggning och beslut utan helt enkelt den skapade varelsens instinktiva förnimmelse av samhörighet med sin Skapare. Skapelsetron vilar på de naturliga betingelser, som äro givna genom människans

ställning i tillvaron.» Detta må i och för sig vara en riktig och väsentlig tanke, men saken har som nämnts också en annan sida. Det hade varit klargörande, om också den hade belysts.

Sedan detta sagts, bör det emellertid också framhållas, att boken just i sammanvävandet av de naturliga livsbetingelserna och den kristna trons innehåll har ett angeläget ärende och i sina stillsamt genomförda analyser kan ge relief åt bortglömda men viktiga idésammanhang. Såsom exempel kan nämnas det som anföres s. 105 ff. om att begreppet natur likaväl som begreppet historia bygger på en religiös förutsättning.

BENGT HÄGGLUND

LUTHERLEXIKON. *Herausgegeben von Kurt Aland (Luther Deutsch, Ergänzungsband III). 438 sid. Ehrenfried Klotz Verlag, Stuttgart 1957. Pris DM 19.80; subscriptionspris (vid subscription på hela »Luther Deutsch») DM 14.80.*

Sedan några år tillbaka utges i tyska östzonen ett representativt urval av Luthers skrifter i en utgåva, kallad »Luther Deutsch». Såsom utgivare står professor D. Kurt Aland, Halle-Berlin och utgåvan ombesörjes av Leopold Klotz' förlag i Gotha samt Evangelische Verlagsanstalt, Berlin. Samma serie börjar nu — i en avsevärt förbättrad utstyrsel — utkomma även i Västtyskland, på ovan nämnda förlag i Stuttgart, och har därmed

blivit lättillgängligare också för eventuella intresserade i Sverige.

»Luther Deutsch» — samtliga skrifter utges på en varsamt moderniserad tyska, som i de fall där latinska originalskrifter återges, nära ansluter sig till översättningar från Luthers egen tid, såvitt sådana föreligga — kommer att omfatta 14 band, varav ett registerband och tre »Ergänzungsbande». Inom fyra år beräknas verket vara komplett. Priset vid subscription utgör ungefär 12 DM. för textband och 15 DM. för »Ergänzungsband».

Utgivandet av serien har inletts med Ergänzungsband III, som utgöres av ett även utan samband med utgåvan i dess helhet användbart Lutherlexikon, liksom de övriga banden utgivet av professor Aland. Denna värdefulla citatsamling är försedd med noggranna hänvisningar till Weimarupplagan och erbjuder utförliga texter, ordnade under olika stickord samt därtill ett stort antal nummerhänvisningar, som avse närbesläktade citat på andra ställen i lexikonet. Särskilt värdefull är en förteckning i slutet över alla i verket utnyttjade arbeten efter den ordning vari de förekomma i W. A. Därigenom är det lätt att finna från vilken skrift ett citat härrör. Överhuvud är detta lexikon mycket behändigt att utnyttja och väl värt att använda för alla som söker kontakt med Luthers tankevärld. I den långa väntan på registren till W. A. har det också i forskningens sammanhang en viktig uppgift att fylla.

BENGT HÄGGLUND

## FRÅN DEN TEOLOGISKA SAMTIDEN

Den 21–28 aug. hölls på Stiftsgården i Båstad en anglo-skandinavisk teologkonferens. Det var den tionde i ordningen av detta slag av konferenser. Sådana ha nämligen hållits nio gånger förut, varannan gång i England och varannan i ett av de skandinaviska länderna, vilka i tur och ordning övertagit värdskapet. Konferenserna ha sammanträtt i Cambridge, Sparreholm, Gloucester, Fritzöhus (Larvik, Norge), Durham, Liselund (Slagelse, Danmark), Järvenpää, Sheffield och nu i Båstad.

Överläggningsämne var denna gång Skrift och tradition. Ordförande vid överläggningarna var biskop G. Aulén, Lund, samt från anglikansk sida biskopen av Sheffield.

Deltagare i konferensen voro från England: biskopen av Sheffield L. S. Hunter, biskopen av Birmingham J. L. Wilson, archdeacon J. O. Cobham, Durham, archdeacon D. E. W. Harrison, Sheffield, professor I. T. Ramsey, Oxford, professor H. E. W. Turner, Durham, R. P. C. Hanson, Lecturer vid universitetet i Nottingham, och Richard Hanson, nu Vicar i Yorkshire, tidigare verksam vid Kyrkornas världsråd i Genève. En god förbindelseman mellan anglikaner och skandinaver var slutligen John Toy, som nu är präst i södra London och som studerat ett år i Lund och lärt sig helt behärska svenska språket.

Från skandinavisk sida deltog tolv teologer, nämligen från Norge professor E. Molland och generalsekreterare K. Støylen, från Danmark biskopen i Viborg Chr. Baun och prosten V. Riisager, från Finland professorerna A. Nikolainen och M. Juuva samt från Sverige biskop G. Aulén,

professor R. Bring, professor Å. Andrén, docent G. Hök, docent C.-G. Andrén (vilken såsom präst vid stiftsgården var värd på stället) samt pastor Inge Löfström.

Förhandlingarna försiggingo i en anda av förståelse och ömsesidig sympati. Dessa konferenser ha utom det, att de i hög grad bidragit till förståelse mellan anglikansk och luthersk teologi, klarlagt i hur många avseenden teologi och kyrkoliv stå inför likartade problem i England och de skandinaviska länderna. De anglo-skandinaviska konferenserna ha visat sig utgöra en utomordentlig plattform för konfrontation mellan det teologiska läget i England och de skandinaviska länderna och ha visat sig väl ägnade att undamröja missuppfattningar och giva en verklighetstrogen bild av tänkandet i de olika länderna.

R. B.

### VÄRLDSLUTHERDOMENS MÖTE I MINNEAPOLIS DEN 15–25 AUGUSTI 1957

»I Lund lärde vi oss att marschera tillsammans. I Hannover lärde vi oss att bedja tillsammans. I Minneapolis lärde vi oss att tänka tillsammans.» Så summerade Lutherska Världsförbundets (LVF) nye ordförande, presidenten i United Lutheran Church i USA dr Franklin Clark Fry resultatet av LVF:s tre generalförsamlingar och världskonferenser åren 1947, 1952 och 1957. Han gjorde uttalandet för den amerikanska tidskriften Times och även om det är alltför schematiskt och onyanserat, så ligger det nog en viss portion sanning däri.

Minneapolis skilde sig från generalkonferenserna i Lund och Hannover bl. a. däri att under själva konferensens gång inga sammanträden hölls med LVF:s olika kommissioner. I stället var generalförsamlingens delegater och officiella besökare uppdelade i studiegrupper. I regel höll generalförsamlingen sina plenarsammanträden på förmiddagarna. Härvid hölls också huvudföredragen. På eftermiddagen diskuterades så föredragen i studiegrupperna, medan kvällarna användes till offentliga möten, vilka var mycket välbesökta (ofta uppåt 12.000).

LVF:s kommissioner för teologi, mission etc. hade avhållit egna konferenser å olika platser före Minneapolismötetens början och deras medlemmar kunde nu helt ägna sig åt ett gemensamt tänkande och debatterande av mötetens tema »Kristus befriar och enar».

Vid öppningsgudstjänsten predikade den ungerske biskopen Lajos Ordass. Inledningsföredraget hölls av LVF:s nu avgångne president biskop Hanns Lilje från Hannover, som talade över konferensens tema i allmänhet.

Sedan följde vid de olika plenarsammanträdena specialföredrag över en rad ämnen, som utgjorde delar av mötetens tema enligt det studiedokument, som LVF:s teologikommission utarbetat och i förväg tillställt alla deltagare. Detta studiedokument har tidigare behandlats i denna tidskrift, varför jag här inte behöver uppehålla mig vid det eller vid huvudtemats betydelse för teologin.

Den japanske lutherske kyrkopresidenten dr Chitose Kishi talade om »Den frihet vi har i Kristus», medan den tyske missionsprofessorn, dr Hans-Werner Gensichen till ämne hade »Kyrkans enhet i Kristus». Han är sedan i våras professor i Heidelberg, där en ny missionsprofessur upprättats. Gensichen har under 4—5 år verkat som teologisk lärare vid präst-

seminarierna i Tranquebar och Gurukul i Indien.

Det tredje delföredraget hölls av biskop Bo Giertz, som talade om »Friheten att reformera kyrkan». Svenskättlingen amerikanske collegepresidenten dr Edgar Carlson behandlade i nästa föredrag ämnet: »Den kristnes tjänst i världen», medan det sista föredraget hölls av den östtyske biskopen dr F. W. Krummacher i Greifswald. Hans tema var »Befriade och förenade i hoppet».

Sedan dessa olika föredrag diskuterats i studiegrupperna kunde vid de sista plenarsammanträdena dokumentet över mötetens tema i tesartad form antagas.

Vid plenarsammanträdena redogjorde exekutivkommittén och de olika kommissionerna för vad som utträttats under de gångna fem åren, upptogs fyra nya kyrkor i LVF, valdes ny president och exekutivkommitté. De nya kyrkorna var Mekane Jesu evangeliska kyrka i Addis Abeba i Etiopien, den evangeliskt lutherska kyrkan i Oldenburg i Tyskland, den evangeliskt lutherska kyrkan i Hongkong och Mexicos lutherska kyrka. Den nye presidenten blev som redan i förbigående nämnts dr Fry. Till ny svensk medlem i exekutivkommittén valdes biskop Giertz. Vad gäller teologikommissionen beslöts, att i den skulle uppgå liturgikommissionen som en underavdelning. Teologikommissionen fick därför nu åtta medlemmar.

Minneapolismötet var den största av LVF:s hittillsvarande världskonferenser. Dess yttre anordningar var de allra bästa. Programmet kunde somliga dagar räkna 26 olika punkter och stor kyrklig aktivitet utövades.

Jämför man LVF:s möten med de eumeniska, märker man hur mycket lättare väsentliga resultat uppnås. Man behöver inte ständigt syssla med prolegomena. LVF med sina 61 medlemskyrkor -- Missouri o. a. står ännu utanför men hade

sänt en rad sympatiskt inställda besökare till Minneapolis — växer för varje konferens i slagkraft.

Till tema för nästa världskonferens föreslogs av teologikommissionen: »De lutherska bekännelseskriterierna och deras betydelse för kyrkans liv i dag.» Frågan gäller i vad mån bekännelseskriterierna är bindande i dag, hur de konkret tillämpas och förverkligas i vår tids teologi och kyrkliga liv.

HERMAN SCHLYTER

## DISKUSSIONSINLÄGG

DOCENT NYGRENS AUGUSTINUS-TOLKNING  
EN REPLIK

I STK nr 2 1957 har införts ett genmäle från docent Gotthard Nygren till min recension av hans doktorsavhandling i senaste volymen av Kyrkohistorisk Årsskrift.

Genmälet omfattar 10 punkter. Under en av dessa har doc. Nygren gjort en riktig korrigerings av en uppgift i min recension. Det gäller frågan om använda Augustinus-editioner (punkt 2 i hans inlägg). Serien *Corpus Christianorum* innehåller ej självständiga textkritiska utgåvor och bör ej i första hand komma till användning. Men att det i fråga om *De civitate Dei* dock verkligen är en kritisk utgåva som avtryckts, har jag förbisett, tydligen genom att vid kollationeringen av misstag ha slagit upp förordet i någon annan i serien ingående volym. Jag är på denna punkt skyldig doc. Nygren en ursäkt.

Däremot bestrider jag på det bestämdaste doc. Nygrens påståenden att den sakliga kritik jag riktat mot hans avhandling skulle grunda sig i idel missförstånd och förvanskningar av hans tankegång. Jag vill därför här i korthet bemöta påståendena i punkterna 1 samt 3–10 i hans genmäle.

1. Jag har ingenstans i min recension hävdat, att förf. »i avhandlingen bort syssla med en annan fråga än den som

utgör avhandlingens ämne». Jag anser tvärtom koncentrationen på problematiken predestination-viljefrihet systematiskt väl försvarlig. Och jag anser, att de anti-pelagianska skrifterna ge rikt material till just denna problematik. Om skriften *De spiritu et littera* har jag sagt, att den ej medtagits i det material på vilket förf. byggt sin framställning. Det är primärmaterial det här är fråga om. Att förf. diskuterar ett enstaka ställe ur denna skrift, därför att han stött på det i litteraturen, upphäver ej mitt påstående.

3. Förf:s genmäle ställer i skarp relief en märklig inkonsekvens i fråga om hans bedömning av den katolska litteraturen. När det gäller *Confessiones*' källvärde åberopar han »en sedan länge inom forskningen vedertagen uppfattning, bekräftad genom nyare undersökningar». Att märka är, att efter 1923 denna fråga behandlats nästan uteslutande på katolskt håll, där man f. ö. aldrig dragit *Confessiones*' version i tvivelsmål. På protestantiskt håll kan trots Nørregaard och Holl knappast sägas råda någon consensus. Vidare är att märka, att den katolska uppfattningen framför allt grundar sig på att Augustinus redan i sina tidigaste skrifter bekänner sig till kyrkans auktoritet. Men under punkt 5 ställer sig förf. skarpt avvisande till den katolska forskningens tolkning av auktoritetens innebörd hos Augustinus. Hur kan förf. okritiskt acceptera en forsk-

ningslinje som grundar sig på en av honom själv bestridd saklig förutsättning?

Jag kan inte komma ifrån, att hela förf:s argumentering till försvar för sin metod i avhandlingens 4:e kapitel verkar rätt krystad. I avhandlingen säger förf. tydligt på s. 139, att han, i avsikt att ge en genetisk framställning av Augustinus' åskådning, i kap. 4 inriktat undersökningen mot »dem religiösen Denken Augustins in seiner Entstehungsphase». Kapitlet innehåller mycket ingående analyser av *Confessiones*-texter, och ingenstädes frånträder förf. anspråket på att med sin analys verkligen teckna den unge Augustinus' utveckling. Men enl. förf:s genmäle har det i detta parti om 60 sidor blott varit fråga om att »skissera upp en tankegång, som i det följande skall fungera som tolkningshypotes och i systematiskt sammanhang prövas». Som hypotes betr. arten av »dem religiösen Denken Augustins in seiner Entstehungsphase»? I så fall kan den endast prövas mot A:s tidigaste skrifter som material, vilket ej sker. Som hypotes betr. A:s mogna ståndpunkt? I så fall borde förf. avstått från alla anspråk på att teckna den unge A:s åskådning.

4. Ja, jag har påstått, att de senaste 33 årens forskning rörande Augustinus' omvändelse förbigåtts med tystnad — märk väl just i de sammanhang där förf. sysslar med »frågan om uppkomsten av problemet nåd-viljefrihet hos den unge Augustinus» och detta problems bottenande i den sakliga syntesen mellan filosofi och kristendom! Att förf. i andra sammanhang berör en del av denna litteratur har jag själv påpekat å s. 197. Men detta förvärrar ju endast saken, ty genom att låta dessa böcker figurera i framställningen utan att redovisa deras resultat i den centrala frågan skapar förf. en falsk bild av deras innehåll och av betydelsen av sina egna forskningsresultat.

5. Jag har ej påstått, att arten av den

augustinska syntesen tillräckligt utretts av Holl o. a. utan endast att det är missvisande och förmätet av förf. att under hänvisning till Nørregaards 33 år gamla arbete göra anspråk på att såsom den förste över huvud ha sett att en saklig och ej enbart en psykologisk syntes föreligger. Däremot identifierar jag givetvis ej förf:s speciella försök till karakteristik av denna sakliga syntes med varje annat försök till sådan karakteristik. Jag är ledsen om jag gjorde mig skyldig till svår förvanskning genom att återge förf:s tes som att Augustinus principiellt inordnat världsåskådningsfrågan inom kristendomens ram i stället för tvärtom, men jag kan samtidigt försäkra, att jag verkligen begrep att förf. betraktade den filosofiska världsåskådningsfrågan som det strukturbildande elementet i syntesen. Att jag skulle ha uppfattat förf. som att han lanserat »en efter nyare katolsk uppfattning tillskuren auktoritetstanke» eller att jag själv skulle omfatta en sådan tolkning, är absurda och helt ogrundade påståenden. Det är f. ö. en förvrängning av fakta, då förf. hävdar att det är främst en sådan, bl. a. av Nørregaard vederlagd tolkning av auktoriteten (jfr punkt 6), som han skulle avse då han tar avstånd ifrån en enbart »psykologisk tolkning», ty i avhandlingen är det just Nørregaard som anföres som exempel på »psykologisk tolkning» (s. 143 med not 14 och s. 181 not 159).

6. Jag anser fortfarande, att formeln *credo ut intelligam*, rätt förstådd, kan ge en bättre nyckel till den augustinska åskådningen än förf:s formel, men därom mera i ett annat sammanhang.

7. Jag missförstod ej förf:s användning av termen »naturlig religion» utan kritiserade användandet av ett språkbruk som avviker från det traditionella och därför lätt kan leda till missförstånd, i synnerhet då det presenteras som ett led i en kort programmatisk formel. F. ö. utesluter



termen även i sin antika betydelse tanken på en speciell uppenbarelse i Kristus.

8–9. Jag har hävdad och vidhåller, att alternativet personligt tilltal–teoretisk världsförklaring är en modern existentialteologisk problemställning, som ej ger nyckeln till det augustinska predestinationsproblemet och dess förhållande till Paulus. Att jag till detta knutit några allmänna reflexioner över vådan att använda problemställningar av denna art, innebär ej att jag beskyllt förf. för att vara en helhjärtad anhängare av existentialteologin och inte heller av andra besläktade teologiska eller religionsfilosofiska teorier. Jag endast konstaterar den influens som faktiskt föreligger i avhandlingen.

10. Nej, jag har aldrig sökt hävda att hela Augustinus' analogimetafysik skulle utgöra en »logiskt motsägelsefri konstruktion». Det är förf. själv som utger Augustinus' åskådning för att vara teoretisk världsförklaring — med allt vad detta innebär av krav på logisk stringens — men samtidigt hävdar att den ej håller måttet som sådan. Enligt min uppfattning är hela denna uppläggning av problemet missvisande, då Augustinus aldrig gjort anspråk på annat än att *sträva* mot rationell förståelse av det med auktoriteten givna, väl medveten om resultatets brister. Men jag måste här framför allt betona, att min invändning emot förf:s tes om det paradoxala förhållandet mellan predestinationen och viljefriheten gick ut därpå, att den grundar sig i en direkt felinterpretation av meritum- och viljefrihetstankarnas innebörd hos Augustinus. Om vad jag här anfört säger förf. endast, att jag »nöjer mig med att behandla *en* sida av saken under uteslutande av andra sidor». Detta är riktigt, och mer var ej möjligt inom ramen av en recension. Av en förf. som skrivit en hel avhandling i ämnet kan det däremot knappast vara orimligt att förvänta, att alla sidor av problemet ägnats

beaktande. Men förf:s »predestinationsparadoxi», i den speciella form den i avhandlingen utförts, kan, i den mån den bottenar i en direkt felinterpretation, över huvud ej betecknas som någon »sida» av den historiskt föreliggande »saken».

RAGNAR HOLTE

ÄNNU EN GÅNG TILL TOLKNINGEN AV  
AUGUSTINUS' TEOLOGI

Sedan licentiaten Holte nu förklarat en av sina kritiska anmärkningar — den som rörde textunderlaget i min avhandling — bero på ett misstag från hans sida samt dessutom på flera punkter dels stillatigande accepterat mitt genmäle dels avsevärt modifierat sin ursprungliga kritik, synes ett visst samförstånd ossemellan inte uteslutet. Innan resultatet av diskussionen kan sammanfattas, måste dock några nya misstag i lic. Holtes senaste inlägg klaras upp, varjämte en kort granskning av debattens formella sida synes nödvändig för att dess sakliga innehåll skall framträda.

I Holtes replik ovan heter det: »Serien *Corpus Christianorum* innehåller ej självständiga textkritiska utgåvor och bör ej i första hand komma till användning.» Detta påstående är till alla delar oriktigt. *Corpus Christianorum* innehåller även självständiga textkritiska utgåvor, vilket lic. Holte lättast kan konstatera genom att exempelvis slå upp den första volymens första skrift, Tertullianus' *Ad Martyras*, utgiven i en första kritisk edition av E. Dekkers. Serien *Corpus Christianorum* innehåller visserligen även omtryck av tidigare editioner men blott i den mån dessa bedömts hålla måttet från kritisk synpunkt. I de fall då ingen tillfredsställande edition står till buds, får läsaren en helt ny, kritisk text.

Det är under sådana förhållanden svårt

att förstå, varför lic. Holte ej anser sig böra i första hand använda seriens texter. I den mån de bygger på redan existerande editioner är ju dessa så långt möjligt förbättrade, inte sällan av den ursprunglige utgivaren själv. Vidare redovisas redaktionella förbättringar i en särskild apparat, vilket ger läsaren möjlighet att pröva förbättringarna mot den ursprungliga editionens text. I den mån en ny kritisk text bjudes, är framsteget ännu mera påtagligt. Vilket som än är fallet, har vi alltså här en i förhållande till hittills existerande utgåvor överlägsen textform. Varför inte använda denna i första hand?

Vad sedan debattens formella sida angår, så kan lic. Holtes bestämda bestridande av att han i sin recension missförstått en rad tankegångar i min avhandling naturligtvis inte i och för sig diskuteras. Ett sådant självvittnesbörd kan tillmätas betydelse endast i den mån det stödes av föreliggande fakta. I mitt genmäle har jag citerat lic. Holtes kritik ganska utförligt och till varje avsnitt fogat en utredning av min syn på sakfrågan och på lic. Holtes återgivande av framställningen i min avhandling. Dessa utredningar utgör grundvalen för mina omdömen angående arten av lic. Holtes kritik. Frågan är nu: har lic. Holte på ett sakligt sätt genomfört sin kritik, dvs. har han med acceptabel argumentering bemött min vederläggning av hans påståenden.

För översiktlighetens skull vill jag då först ange vad slags argumentering, som under inga omständigheter kan accepteras. Det strider mot debattens elementära regler

*att utan ytterligare begrundning upprepa ett redan vederlagt påstående: om man med fullständig tystnad förbigår en vederläggning av tidigare gjorda påståenden, kan detta endast tolkas som ett indirekt medgivande av vederläggningens riktighet;*

*att under debattens gång stillatigande förändra innebörden i de ursprungliga påståendena: därigenom bibehålles skenet av att de ursprungliga positionerna hålles, medan de i själva verket förändrats;*

*att draga in nya frågor i behandlingen av tidigare till debatt ställda spörsmål: därav skapas blott förvirring, samtidigt som diskussionens ursprungliga innebörd utsuddas.*

Nedanstående granskning av lic. Holtes replik, punkt för punkt jämförd med hans ursprungliga kritik och med mitt genmäle, visar, att lic. Holte i samtliga dessa avseenden satt sig över debattens oskrivna lagar.

1. Lic. Holte anmärkte ursprungligen på mitt materialurval och framhöll, att jag bort syssla med de antipelagianska skrifterna »vilka ha just predestinationläran som ledmotiv». Genom att förbigå dem hade jag i mitt urval »lämnat en lucka på hela 30 år».

I mitt genmäle påpekade jag, att mitt ämne ej var att skildra den augustinska predestinationstanken som sådan, utan att mitt urval bestämts av uppgiften att systematiskt-teologiskt belysa det på speciellt sätt definierade predestination*s*problemet i Augustinus' teologi. Jag avvisade därför lic. Holtes ovannämnda anmärkning med det argumentet, att den i sin helhet går ut på att jag i avhandlingen bort syssla med en annan fråga än den som utgör avhandlingens ämne.

Nu säger lic. Holte, att han ingenstädes i sin recension hävdade något sådant. Det har jag inte heller påstått. Jag har bara sagt, att hans anmärkning som helhet *går ut på* detta, dvs. att detta blir konsekvensen av hans resonemang. I repliken har lic. Holte emellertid stillatigande ändrat position. Nu är det inte längre fråga om predestinationläran och den 30-åriga luckan i framställningen av den. Tvärtom godkännes min koncentration på predesti-

nationsproblemet såsom »systematiskt väl försvarlig», och anmärkningen är nu, att de antipelagianska skrifterna ger ett rikt material till just denna problematik. Detta har jag för min del ingen anledning att bestrida, men saken är helt enkelt den, att jag, efter att ha beskrivit problemets uppkomst, föredrager att analysera ett för problemet representativt material, nämligen några skrifter från slutet av Augustinus' liv. Då analysen är systematisk-teologisk, har jag ingen anledning att samla en mängd annat augustinusmaterial av liknande art, ehuru sådant givetvis finns i stor mängd på olika håll, utan nöjer mig med att infoga vissa kontrollinstanser, av vilka diskussionen av citatet från *De spiritu et littera* är en, detta för att förvissa läsaren om att det analyserade materialets problematik verkligen är representativ för Augustinus' tänkande.

Trots att lic. Holte stillatigande ändrat kritiken till att gälla predestinationsproblemet och inte predestinationsläran, går hans anmärkning sålunda fortfarande ut på att jag bort syssla med ett annat problem än det som utgör avhandlingens ämne. Det är nämligen inte heller det augustinska predestinationsproblemet *historia* som den handlar om utan predestinationsproblemet *självt* sådant det föreligger i Augustinus' teologi. Jag menar, att redan bokens titel n. b. *tillsammans med dess undertitel* ger besked tillräckligt härom. Att lic. Holte anser min koncentration på predestinationsproblemet »systematiskt väl försvarlig» innebär tydligen inte, att han därmed vill godkänna en systematisk-teologisk behandling av ämnet. Men därigenom fortsätter han ju bara att föreskriva avhandlingsförfattaren ämnet. Om lic. Holte betraktar frågorna ur enbart idéhistorisk synvinkel, så måste tydligen alla andra också göra det!

Till denna första punkt är ytterligare blott att säga, att de i mitt genmäle paren-

tetiskt tillfogade frågorna kvarstår obesvarade.

2. Debatten på denna punkt kan betraktas som avskriven efter ursäkten i lic. Holtes replik.

3. Lic. Holte drager i sin replik in en ny fråga, när han söker påvisa »en märklig inkonsekvens» i min bedömning av den katolska litteraturen. Mitt genmäle följer nedan under punkt 11.

Holtes ursprungliga kritik på avhandlingens fjärde kapitel var, att jag ur metodisk synpunkt förfar oriktigt genom att i en undersökning av Augustinus' principiella religionsfilosofiska ståndpunkt år 386 *uteslutande* bygga på *Confessiones*.

I mitt genmäle pekade jag på, att jag *inte* uteslutande byggt på *Confessiones*. På en för undersökningen avgörande punkt har jag tvärtom just av metodiska skäl sökt åstadkomma en historiskt hållbar förankring genom att anknyta till O'Mearas forskning i ämnet. Att min framställning eljest i huvudsak håller sig till *Confessiones'* vittnesbörd hänger samman med att den dikterats av den systematiska undersökningens behov. Det gällde här att skissera en tankegång, som i det följande skulle fungera som tolkningshypotes och i systematiskt sammanhang prövas. Utöver den nödvändiga historiska förankringen på en vital punkt ansåg jag mig därför inte böra driva källkritiken i detta kapitel, så mycket hellre som *Confessiones'* historiska tillförlitlighet numera allmänt taxeras ganska högt av historiska forskare. Jag hänvisade Holte också till kapitlets inledning (s. 139), där det klart säges ifrån, att den genetiska synpunkten inte fungerar såsom självändamål.

I repliken får jag nu veta, att jag just på samma sida skall ha kungjort min avsikt att ge en genetisk framställning av Augustinus' åskådning! Holte konstaterar vidare, att jag ingenstädes i kapitlet frånträder anspråket på att med min analys

teckna den unge Augustinus' utveckling. Varför skulle jag behöva frånträda ett anspråk som jag aldrig hävdad? Om lic. Holte behagar inläsa i min framställning raka motsatsen till vad jag skrivit, är ju detta hans ensak. Men när min deklaration i kapitlets inledning *efter mitt påpekande av saken* fortfarande inte tages mera på allvar än att han säger: »enl. förf:s genmäle har det i detta parti om 60 sidor blott varit fråga om att 'skissera upp en tankegång, som i det följande skall fungera som tolkningshypotes och i systematiskt sammanhang prövas», – vilken argumentering på Holte »verkar rätt krystad», – måste jag öppet tillstå, att jag inte kan se, vilken argumentering som överhuvud skall kunna göra intryck på min kritiker. Då spelar det väl för honom heller ingen roll, att jag på första sidan i avhandlingens femte kapitel (sid. 197) efter de 60 sidorna återknyter till samma tankegång och säger, att det nu gäller att draga de systematiska konsekvenserna av den i det föregående skildrade totalkonceptionen, varvid det avgörande kriteriet på tolkningens riktighet är dess förmåga att skapa klarhet i den augustinska predestinationsproblematikens sammanhang. För min del erkänner jag gärna, att mina resurser till argumentering nått sitt slut i och med att jag anfört vad som verkligen står att läsa i avhandlingen – det må sedan verka krystat eller ej.

Lic. Holtes avslutande anmärkning, om vilka alternativ som finns för användningen av en hypotes sådan som den i avhandlingens fjärde kapitel framställda, avslöjar ånyo orsaken till hans ständiga missförstånd. Alternativet är uppställt utifrån ett ensidigt idéhistoriskt-genetiskt perspektiv. Vilken mening har det egentligen, att utifrån detta perspektiv kritisera en undersökning, som uttryckligen anges vara företagen från en annan utgångspunkt?

4. I sin ursprungliga kritik hade lic.

Holte vidare gjort gällande, att de senaste 33 årens forskningar beträffande Augustinus' omvändelse förbigåtts med tystnad i avhandlingen. Det är verkligen ganska överraskande att i lic. Holtes replik finna denna helt allmänt utslungade sats specificerad till att gälla blott det avsnitt där jag sysslar med uppkomsten av problemet nåd–viljefrihet hos den unge Augustinus (sid. 22–31). Om detta ursprungligen varit Holtes mening, hade onekligen sidhänvisningen bort stå på ett annat ställe i recensionen. Även den några rader längre ned på samma sida i recensionen (sid. 197) figurerande notisen om att vissa av de efterlysta arbetena är »flyktigt berörda av förf. å sid. 140 f., noterna» – vilken i sitt ursprungliga sammanhang närmast var ägnad att understryka det negativa i totalomdömet – får i repliken en ny innebörd. Den skall nu utgöra en kompletterande upplysning: en del av de arbeten, som på sid. 22–31 förbigås med tystnad, beröres i andra sammanhang i avhandlingen! Denna utläggning av den ursprungliga kritiken finner jag inte endast krystad, den är helt missvisande. I recensionen står något helt annat att läsa.

Enligt Holtes replik gäller sålunda nu anmärkningen icke längre, att jag med tystnad förbigår den efterlysta nyare litteraturen utan tvärtom, att jag låter dessa böcker figurera i avhandlingen – något som ju knappast efter uppräknigen i mitt genmäle längre kan bestridas – men att detta sker utan att jag redovisar deras resultat i den centrala frågan.

Mitt svar på denna nya kritik är kort och gott: antingen kritiken syftar på avsnittet sid. 22–31 eller på avhandlingen i övrigt, så är det ett faktum att jag ingestådes i avhandlingen sysslar med frågan om Augustinus' omvändelse. I fjärde kapitlet, där ett sådant missförstånd kunde ligga närmast till hands, har jag också uttryckligen avvisat denna tanke (s. 139).

Men att jag skulle ha underlåtit att taga hänsyn till de nyare arbetena om Augustinus' omvändelse i den mån dessa verkligen berör mitt ämne, det har lic. Holte inte bevisat. I sin recension har han blott nämnt namnen på vissa forskare. Då hans anmärkning nu inte längre är, att jag förbigått dem med tystnad, men att jag försummat att »redovisa deras resultat i den centrala frågan», måste han vara vänlig att ange vad det är för några i sak relevanta nyare forskningsresultat som saknas i min avhandling och huruvida han med uttrycket »den centrala frågan» avser dessa författares, sin egen eller min centrala fråga.

5. Lic. Holte har i sin kritik hävdad, att jag oriktigt påstått mig såsom den förste ha sett, att kombinationen filosofikristendom i Augustinus' omvändelse ej är enbart *psykologiskt* utan även *sakligt* betingad. Han hänvisar därvid till att Holl och en rad nyare forskare redan tidigare företrätt samma synpunkt.

Jag genmälde härtill, att synpunkten i och för sig varit bekant sedan länge inom litteraturen och att jag så tydligt angivit detta i min avhandling, att ett ev. prioritetanspråk från min sida vore en absurditet. Den punkt på vilken jag sökt föra frågan vidare angår *arten* av den syntes som hos Augustinus föreligger samt *sättet på vilket den uppkommit*. Och på denna punkt visade jag, att Holte missuppfattat min distinktion mellan *psykologisk* och *saklig* (idéhistorisk) förklaring. Det starkaste beviset för att en missuppfattning från hans sida föreligger är, att han, tydligen utan att själv märka det, återgivit fjärde kapitlets tes om den idéhistoriska förutsättningen för uppkomsten av Augustinus' åskådning i en mot dess ursprungliga mening rakt motsatt betydelse.

På denna vederläggning svarar nu Holte i sin replik med att rätt och slätt upprepa sitt gamla påstående samt försäkrar,

med en ursäkt för felreferatet av tesen, att han likväl begripit vad jag menat med min formulering. Vilket värde som tillkommer en sådan försäkran kan man se av den tionde punkten i Holtes replik, där det heter: »Det är förf. själv som utger Augustinus' åskådning för att vara teoretisk världsförklaring — med allt vad detta innebär av krav på logisk stringens — men samtidigt hävdar att den ej håller måttet som sådan.» Denna för mig helt främmande tanke visar, att Holte ännu är fången i sin missuppfattning. Dessa ord återspeglar ej *min* tes om världsåskådningens frågans strukturbildande inverkan på den augustinska teologien utan *Holtes* redan tidigare dokumenterade missuppfattning »att Augustinus principiellt har inordnat den filosofiska världsåskådningens frågan inom kristendomen».

När nu Holl, Nörregaard och andra forskare åter anföres på denna punkt i Holtes replik, skall jag nedan under punkt 12 återkomma till deras syn på den augustinska syntesen och söka ange vilken relation min tes har till deras arbeten.

6. Lic. Holte säger, att han fortfarande anser, att formeln *credo ut intelligam*, rätt förstådd, kan ge en bättre nyckel till den augustinska åskådningen än min formel. Då jag för min del undvikit ifrågasvarande formel på grund av att den i allmänhet ej förstås rätt och därför att min formel fyller en funktion i den systematiska-teologiska karakteristiken, som den andra formeln ej kan fylla, har jag ingen anledning att ytterligare ingå i diskussion. Jag vill blott påminna om att debatten på denna punkt ursprungligen gällde Holtes kritik av min formel och att han varken visat sig rätt förstå min formel eller syftet jag haft med den.

7. Även i fråga om min användning av termen »naturlig religion» säger sig lic. Holte ej ha missförstått mitt språkbruk när han kritiserade det. Också här

bär emellertid Holtes egna ord vittnesbörd emot honom, när han säger: »F. ö. utesluter termen även i sin antika betydelse tanken på en speciell uppenbarelse i Kristus.» Menas därmed att uppenbarelsen i Kristus varit obekant före Kristi födelse, så är ju detta en truism. Men vill Holte med denna sats ha sagt, att tanken på en naturlig religion för fornkyrkliga teologer var oförenlig med tanken på uppenbarelsen i Kristus, så har han helt enkelt fel! Tvärtom måste man fatta en väsentlig del av den fornkyrkliga teologiens strävanden såsom ett uttryck för viljan till syntes av dessa båda storheter. Men redan användningen av uttrycket »speciell uppenbarelse» visar, att Holteoreflekterat rör sig i den senare teologiens för Gamla kyrkans teologer helt okända begrepps värld.

8. I fråga om min paulustolkning och dess påstådda beroende av existentalteologisk problemställning nöjer sig Holte med att upprepa sina tidigare vederlagda påståenden. Jag kan inte inse vad deklarationen, att han ej »beskyllt förf. för att vara en helhjärtad anhängare av existentalteologin och inte heller av andra besläktade teologiska eller religionsfilosofiska teorier» har med frågan att göra. Detta har ju inte påståtts från något håll. Där emot förbigås de av mig påpekade felaktigheterna i kritiken av pauluskapitlet med tystnad i Holtes replik.

9. Det är lätt att förstå, att lic. Holte föredragit att på en gång besvara punkterna 8 och 9. Den nionde punkten i mitt genmäle påvisade nämligen, att underlaget till kritiken ifråga om den med begrepps-paret teoretisk-ateoretisk sammanhörande problematiken helt saknades i avhandlingen. Man förstår, att ej ens ett uppreparande av det vederlagda påståendet här kunnat komma ifråga.

10. Sista punkten i mitt genmäle behandlade lic. Holtes återgivande av vad

han betecknat som undersökningens huvudtes: »Satsen om den augustinska 'predestinationsparadoxien'.» Jag påvisade hurusom Holte missförstått både själva termen paradox och det speciella sätt på vilket jag använt den.

Nu upprepar bara Holte den vederlagda kritiken: »förf:s 'predestinationsparadoxi', i den speciella form den i avhandlingen utförts, kan, i den mån den botten i en direkt felinterpretation, överhuvud ej betecknas som någon 'sida' av den historiskt föreliggande 'saken'.» Orden »i den speciella form den i avhandlingen utförts» vill tydligen ge läsaren det intrycket, att Holte för sin del rätt förstått min användning av termen paradox. Då jag påvisat motsatsen i mitt genmäle, hade man oneligen väntat sig något bemötande av min argumentering.

Jag hade i mitt genmäle till sist karakteriserat lic. Holtes egen utförliga utläggning av vissa augustinska tankegångar såsom återgivande blott *en* sida av saken. Denna karakteristik erhåller i repliken Holtes egen sanktion. Jag trodde, att detta i och för sig var tillräckligt för att antyda, varför jag ej kan anse hans utläggning såsom ett alternativ till min egen, som söker att fasthålla problemet i dess mera komplicerade gestalt, allra helst som Holte själv i recensionen påpekat, att den sida av problemet som han stannat för, även av mig beröres i avhandlingen. Hur som helst är det svårt att förstå, på vilket sätt Holtes egen ensidiga utläggning av augustinska tankegångar skall kunna stödja hans i övrigt vederlagda kritik.

11. I replikens tredje punkt påstår lic. Holte, att jag gjort mig skyldig till en inkonsekvens i bedömningen av den katolska litteraturen. Genom att åberopa den av forskningen sedan länge vedertagna och av nyare undersökningar bekräftade, positiva uppfattningen av *Confessiones'* värde som historisk källa, kommer jag, en-

ligt Holte, att acceptera en forskningslinje, som grundar sig på en av mig själv bestridd saklig förutsättning. Frågan har nämligen, påpekar Holte, efter 1923 nästan uteslutande behandlats av katolska auktorer, som, enligt honom, aldrig dragit *Confessiones'* version i tvivelsmål, och den katolska uppfattningen grundar sig framförallt på att Augustinus redan i sina tidigaste skrifter bekänner sig till kyrkans auktoritet. Men just den traditionella katolska auktoritetsuppfattningen har jag ju avvisat såsom icke tillämplig på den augustinska åskådningen, och på protestantiskt håll finns, fortfarande enligt Holte, knappast någon consensus trots Nørregaard och Holl.

Hela denna konstruktion står och faller med att den vetenskapliga litteraturen verkligen låter dela upp sig efter snäva konfessionella linjer. Men detta är *inte* fallet med litteraturen i denna fråga. Det finns här icke en katolsk och en, låt vara mindre deciderad, protestantisk forskningslinje. Bredvid den främst av katolska teologer omfattade konservativt-traditionalistiska uppfattningen finner vi nämligen en historisk-kritisk forskning, omfattad av *både katoliker och protestanter*. Den vedertagna uppfattning, till vilken jag hänvisat, skapades visserligen av företrädare för båda uppfattningarna, men en hänvisning till denna consensus innebär naturligtvis inte, att man ställer sig solidarisk med den traditionalistiska linjens forskare. Tvärtom har ju denna forskningslinjes svagheter alltmånga uppmärksamats även av katolska forskare. Jag kan här hänvisa till de båda internationellt ledande forskarna på området, Courcelle och O'Meara, som trots sin vad resultatet beträffar tämligen likartade syn, bestämt tagit avstånd från den traditionella linjens förespråkare och deras argumentering (jfr *P. Courcelle, Recherches sur les confessions de Saint Augustin, Paris 1950, sid.*

151 not 4 [mot Boyer och le Blond]; *J. J. O'Meara, St. Augustine Against the Academics, Westminster/ Maryland 1950, sid. 21* [instämmer i Nørregaards kritik mot Boyer]). T. o. m. en så konservativ forskare som Mausbach vet att till fullo uppskatta Nørregaards historisk-kritiska forskningsinsats, medan han visar sig starkt kritisk emot en viss dogmatism hos Boyer. (Jfr *Die Ethik des hl. Augustinus II, Freiburg i. Br. 1929, sid. 394 ff.*)

Det föreligger sålunda ingen inkonsekvens i min bedömning av den katolska litteraturen. Holtes påstående, att det trots Holl och Nørregaard ej skulle råda någon consensus bland protestantiska forskare är så mycket mera oriktigt, som det tvärtom, inte minst tack vare dem, råder tämligen stor consensus i frågan både bland katolska och protestantiska forskare, varom de nyare undersökningarna noggsamt vittnar.

12. Den sista fråga jag här skall taga upp beträffar relationen mellan min i punkt 5 av lic. Holtes replik kritiserade karakteristik av den augustinska syntesens innebörd och den av andra tidigare framställda uppfattningen.

Jag har själv uppfattat mitt arbete som ett försök att vidareföra Holls och Nørregaards intentioner under anknytning till nyare forskningsresultat. När jag så starkt skiljer mellan *psykologisk* och *saklig* (idéhistorisk) karakteristik av den augustinska syntesen, vill jag naturligtvis inte bestrida, att man även förut känt till den augustinska åskådningens idéhistoriska bakgrund. Vad jag kritiserat hos Holl (vars betoning av världsåskådningsfrågans inverkan på den unge Augustinus Holte kunde ha besparat sig att göra mig uppmärksam på, om han i min avhandling varseblivit hänvisningarna till denne auctor på sid. 155) är, att han inte tillräckligt gör bruk av den idéhistoriska aspekten vid skildringen av Augustinus' avgörande omsvängning visavi kristendomen. Att jag för min del ej velat

taga ställning till diskussionen om möjligheten av en influens från den syntes av kristendom och platonism som Augustinus bör ha kommit i kontakt med hos Ambrosius (Holl nämner i sin uppsats sid. 60 linjen Philo-Origenes-Ambrosius) beror på att saken ännu står till debatt, sedan nyare bidrag ställt frågan i ett delvis nytt ljus (jfr avhandlingen sid. 168 not 125). Min uppgift i avhandlingen kunde nämligen fullföljas utan närmare ingående på denna historiska detaljfråga.

Mot Nörregaard ansåg jag mig tvungen att göra den invändningen, att han, trots att han i princip tillämpar en klart idéhistorisk förklaring, likväl i detaljfrågorna faller in i psykologiska resonemang. Grunden härtill ser jag däri, att en viss bestämd kristendomsuppfattning ligger som självklar förutsättning i bakgrunden och förtycker den historiska interpretationens linjer liksom i ännu högre grad hos Holl.

Jag kan inte förstå, varför Holte ser en »förvrängning av fakta» däri, att jag opponerar mot denna faktiska avvikelse från den principiella linjen hos Nörregaard, medan jag eljest kan anknyta till hans principiellt klagörande utredning av misstolkningen av det augustinska *auctoritas*-begreppet. Och varför skall det vara så absurt, att hos lic. Holte konstatera en efter nyare katolsk uppfattning tillskuren auktoritetstanke, när hans resonemang förutsätter detta och hans uppfattning delas av alla katolska och en stor del av de protestantiska forskarna?

Detta svar har redan blivit alltför långt. Kanske skall läsaren likväl ursäktas om jag, när jag väl blivit tvungen att gå en mil, frivilligt gått två. Det var nödvändigt för att i möjligaste mån klagöra debattens frågor.

GOTTHARD NYGREN