

Den kristna friheten och kyrkans enhet

I den ökumeniska diskussionen framträder problemet om kyrkans enhet givetvis såsom det centrala problemet. Man försöker från olika håll och med varierande frågeställningar nalkas detta problem. I den rapport, som Faith and Order-kommissionen har framlagt om sina överläggningar i Evanston, möta vi t. ex. den ofta återvändande frågan, om kyrkornas oenighet kan betecknas såsom synd?¹ Somliga mena, att denna fråga endast kan besvaras jakande under bot och med ett kyrkornas »dödande» (mortificatio).² Andra mena däremot, att denna fråga måste avvisas av den orsaken, att den heliga kyrkan aldrig kan synda utan värjer sig mot förfall genom att avsöndra sig från andra, som ej äro »rätt-trogna».³

Dessa frågor kunna först då få ett rätt svar, om den söndring, som kyrkans nuvarande läge företer, sättes in i det vidare sammanhanget av den söndring, som kännetecknar skapelsens liv sedan syndafallet. Söndringen vilar som en trädedom över hela skapelsens liv, så länge detta är skilt från Gud. Ur denna trädedom sträcker sig skapelsens trängtan till att bliva frigjord »och komma till den frihet, som tillhör Guds barns härlighet» (Rom. 8,21).

Kyrkans splittring är en trädedom, som hon behöver befrias ifrån. Ty den kristna bekännelsen känner endast »en enda, helig, allmänlig och apostolisk» kyrka. Det bibliska budskapet är entydigt på denna punkt. Kyrkans enhet måste därför sammankopplas med den befrielse från söndringens trädedom, som hela skapelsen trängtar efter. Med utgångspunkt från budskapet om den kristna friheten skall den kyrkliga enhetens resp. söndringens problem belysas. I nedanstående framställning skall ett försök göras att skissera denna teologiska problematik.

I. KRISTUS ALLENA BEFRIAR OCH ENAR

Till människan i trädedom säger det kristna budskapet sitt befriande ord: *Kristus allena befriar och enar*. Det är inte Guds svar på en längtan och trängtan,

¹ Se redogörelsen från Faith and Order i Evanston-rapporten. The Second Assembly of the World Council of Churches, London 1955, särskilt sid. 87-91.

² Uttrycken »obedience unto death» och »to die with Christ» användes i o. a. a., sid. 88 paragraf 18, överraskande nog på kyrkorna. Detta kritiserades av lutherska teologer redan i Evanston (ibid. 95 ff.).

³ Denna uppfattning hävdades i den ortodoxa delegationens förklaring till den ovan nämnda redogörelsen (ibid. 94 punkt 5).

som finns på djupet av människosjälens, utan det är Guds fria Ord, som med gudomlig suveränitet bryter in i vår trældom och framkallar denna längtan och trängtan. Därför befriar oss inte vår längtan och trängtan ej heller våra jordiska förhoppningar⁴ utan *Kristus allena*. Detta budskap vittnar om exklusiviteten och engångskaraktären i Kristi befrielsegärning.

1. Guds lidande tjänare som segerrik befriare

Gud för inte kampen mot människans trældom från en fjärran belägen himmel utan har i spontan kärlek utgivit sin enfödde Son för människan (Joh. 3,16). Kristus blir vår befriare, genom att han själv tränger in i »en stark mans hus» (Mt. 12,29) och själv ger sig in i denna trældom. Så utverkar han som Guds lidande tjänare (Jes. 53 par.) människans befrielse.

Den Syndfrie göres nu till synd, »på det att vi i honom må bli rättfärdighet från Gud» (2 Kor. 5,21). Guds Helige går nu som Guds lydige tjänare in i syndens värld, ty Gud »sände sin Son i syndigt köttets gestalt och fördömde synden i köttet» (Rom. 8,3). Nu tar han, som icke visste av någon synd, våra synder på sig: »Men det var våra sjukheter han bar, våra smärtor, dem lade han på sig, . . . han var sargad för våra överträdelsers skull och slagen för våra missgärningar skull; näpsten var lagd på honom för att vi skulle få frid, och genom hans sår bli vi helade» (Jes. 53,4 f.). Han som var fri från synd befriar nu den skuldbelastade människan genom att ta hennes synder på sig och själv träda fram inför Guds ansikte som *den ende syndaren*. Så offerar han sig som den store översteprästen för hela världens synder (Hebr. 4,14 ff.; 7,26 f.). Nu blir han »slagen för våra missgärningars skull», och vi göras »fria från synden» (Rom. 6,18–22).

Han, som var fri från lagen, ställes nu under lagen: »Men när tiden var fullbordad, sände Gud sin Son, född av kvinna och ställd under lagen, för att han skulle friköpa dem, som stodo under lagen, så att vi skulle få söners rätt . . . Så är du nu icke mer träl utan son . . .» (Gal. 4,4). Så befriar Han människan genom att själv taga på sig den förbannelse, som vilar på människan på grund av hennes överträdelse av lagen: »Kristus friköpte oss från lagens förbannelse, när han blev en förbannelse för vår skull. Det är ju skrivet: 'Förbannad är var och en som är upphängd på trä'. Vi friköptes för att den välsignelse som hade givits åt Abraham skulle i Jesus Kristus komma också hedningarna till del, så att vi genom tron skulle undfå den utlovade Anden» (Gal. 3,13 f.). Så blev Han,

⁴ Report of the Advisory Commission on the main theme of the Assembly. Christ — The Hope of the World, New York 1954, sid. 28–41.

som var fri från lagen, »Herrens Smorde», *den ende förbannade*, för att vi, friköpta från lagen, skulle kunna få Guds eviga välsignelse.

Kristus var också *fri från döden*. »I det (ljuset-Kristus) var liv» (Joh. 1,4), och dock blir han som gudsförsmädare dömd »skyldig till döden» (Mk. 14,64). Han är livet självt — »Ty såsom Fadern har liv i sig själv, så har Han ock givit åt Sonen att hava liv i sig själv» (Joh. 5,26). Ändå blev han »lydig intill döden, ja, intill döden på korset» (Fil. 2,8). Genom att Guds älskade Son går in under döden och såsom den av Gud övergivne dricker lidandets kalk, befriar Han från döden. Därmed skänker Han livet i frihet åt dem, som leva under dödens trældom. Han stiger ned i dödsriket för att förkunna denna frihet från döden även för de döda (1 Pt 3,19; 4,5).

Kristus allena har befriat människan från syndens, lagens och dödens trældom. Detta gjorde Han i gudomlig frihet ty: »han som var till i Gudsskepnad, men icke räknade jämlikheten med Gud såsom ett byte, utan utblottade sig själv, i det han antog tjänareskepnad, när han kom i människogestalt. Så befanns han i utvärtes måtto vara såsom en människa och ödmjukade sig och blev lydig intill döden, ja, intill döden på korset. Därför har ock Gud upphöjt honom över allting och givit honom det namn som är över alla namn, för att i Jesu namn alla knän skola böja sig, deras som äro i himmelen, och deras som äro på jorden, och deras som äro under jorden, och för att alla tungor skola bekänna, Gud, Fadern, till ära, att Jesus Kristus är Herre» (Fil. 2,6—11).

Kristus allena är den segerrike befriaren. Han visar sig vara *Herren* genom att såsom Guds lidande tjänare gå in under människans trældom för att skapa ny enhet mellan Gud och människa och skänka människan »Guds barns härliga frihet». Däri består exklusiviteten och engångskaraktären i Kristi befrielsegärning.

2. *Den Ende, som i sig enar »de många»*

Kristus har inte för sin egen skull utfört befrielsen från trälldomen. Han var själv fri från trälldomen, som vilade över människorna, men gick in under den för att skänka frihet åt de »många», som voro fångna. Han är den Ende, som kan rädda de »många». Ty Människosonen har kommit »för att tjäna och giva sitt liv till lösen för många» (Mt. 20,28).⁵

Vid begynnelsen av den mänskliga trälldomen står en människa, Adam, ty »genom en enda människa har synden kommit in i världen och genom synden

⁵ Därför är kyrkan redan inbegripen i Kristi försoningsverk. A. Fridrichsen, Messias och kyrkan, i En bok om kyrkan, Stockholm 1942, sid. 31 f. Jfr Theologisches Wörterbuch zum NT, band IV, sid. 344 f. Stig Hanson, The Unity of the Church, Uppsala 1946, särskilt kap. 13.

döden; och så har döden kommit över alla människor, eftersom de alla hava syndat» (Rom. 5,12). Han är »den första människan», genom vilken de många öde avgjordes, ända tills den »siste Adam», »den andra människan» (1 Kor. 15,45.47.) kom och såsom den Ende, huvudet för den nya mänskligheten, gav den en ny början. »... Ty om genom en endas fall de många hava blivit döden underlagda, så har ännu mycket mer Guds nåd och gåvan i och genom nåd — vilken, också den, är kommen genom en enda människa, Jesus Kristus — blivit på ett överflödande sätt de många beskärd. ... Och om döden på grund av en endas fall kom till konungavälde genom denne ene, så skola ännu mycket mer de som undfå den överflödande nåden och rättfärdighetsgåvan få konungsligt välde i liv, också det genom en enda, Jesus Kristus. — Alltså, likasom det, som kom genom en endas fall, för alla människor ledde till en fördömsedom, så leder det, som kom genom rättfärdiggörelsedomen förmedelst en enda, för alla människor till en rättfärdiggörelse som medför liv. Ty såsom genom en enda människas olydnad de många fingo stå såsom syndare, så skola ock genom en endas lydnad de många stå såsom rättfärdiga» (Rom. 5,15, 17—19). Såsom i Guds lidande tjänare synd, förbannelse och död ha kommit över hela mänskligheten, så ha också rättfärdighet, liv och salighet skänkts alla människor i denne Ende. Såsom en herde samlar han nu de vilsegångna fåren och för samman de genom träldomen kringspidda Guds barnen (Jes. 40,11; Hes. 34,11—24; Joh. 11,52; 10,12 ff.; 1 Petr. 2,25). Såsom grenarna äro sammanvuxna med vinträdet, så äro de nu förenade med honom och ha liv i honom (Joh. 15,1—8).

Det bibliska budskapet om den Ende, som enar de många, innehåller en viktig konsekvens för kyrkans enhet.⁶ Tydligast uttryckes detta i det paulinska vittnesbördet om kyrkan såsom Kristi kropp och om Kristus såsom kyrkans huvud (Ef. 1,2; Kol. 1,18). Kyrkans enhet skapas alltså endast utifrån Kristus. Han är inte den ensamstående, till vilken de många fogas, utan Han innesluter redan de många i sig, ehuru Han ensam utför befrielsegärningen. Kyrkan kommer inte till stånd genom att människor bekänna sig till honom och bilda en sammanslutning omkring honom, utan i honom är redan enheten skänkt såsom verklighet. Han är den Ende, i vilken de många redan äro enade, långt innan de äro medvetna om sin enhet med huvudet. Därför är inte heller bekännelsen till Kristus det konstituerande elementet i kyrkan utan det glada erkännandet av den i Honom skänkta enheten med den ende Guden å ena sidan, med de många som hava sitt huvud i Kristus å andra sidan. Kyrkans enhet är en nådegåva genom Kristus allena och inte resultatet av mänskliga bemödanden.⁷

⁶ Anders Nygren, Kristus och hans kyrka, sid. 77 o. 86 f.

⁷ Den i Kristus *givna* enheten erkännes så småningom som utgångspunkt i den ekumeniska diskussionen. Redan Faith and Order-sektionens tema i Evanston («Our oneness in Christ and

Kyrkan är den gestalt, i vilken den upphöjde Kristus förverkligar sin enhet med de många. Därför är enheten med Kristus ingen mystisk upplevelse i den enskilda människans själ, inget tillbakadragande från skapelsen, utan den Endes verkliga närvaro mitt i denna jordiska tillvaro, där Kristus frigör såsom varande den, i vilken alla ha kommit till enhet med Gud. Han går in under vår söndrings trældom och skapar därigenom det enda Gudsfolket. Den redan givna enheten med Kristus förverkligas genom tron, som mottager denna Guds nåd och bekänner sig till den i Kristus givna enheten. Så strävar människan inte längre uppåt mot en avlägsen Gud utan bekänner den Ende, Herren, huvudet för kyrkan, i vilken de många äro enade.

II. KRISTUS BEFRIAR TILL ENHET

I stället för att leva i den av Kristus skänkta enheten och glatt bekänna Herren i trons endräkt är kyrkan emellertid hemfallen åt söndringens trældom. Kristus, som befriar till enhet, måste därför befria henne från denna trældom. Vi måste nu beskriva denna Kristi gärning som den Helige Andes nu pågående verk.

1. Guds barns härliga frihet

Guds barns härliga frihet, i vilken kyrkans enhet är inbegripen, meddelas oss genom det kristna budskapet, dopet och nattvarden.

a. *Frihetens budskap.* Kristus predikar ett »nådens år från Herren», ty Herrens Ande har sänt honom »att förkunna glädjens budskap för de fattiga, till att predika frihet för de fångna och syn för de blindade, ja, till att giva de förtryckta frihet och till att predika ett nådens år från Herren» (Luk. 4,18 f.). Detta frihetens budskap, som Kristus bringar oss, skänkes oss genom den Heliga Skrift och det predikade Ordet (Rom. 10,8–17). Genom det lästa och predikade Ordet befrias människan till enhet i Kristus.

Den Heliga Skriften är vittnesbördet om Kristus, som Gud har sänt för att befria och ena oss. Varje ord i Skriften får sin rätta innebörd, om det befrias från sin tillvaro som enbart en »bokstav» och genom Andens verk framställer enheten mellan Kristus och människan såsom Ordets hörare.^s Så länge det läses enbart som bokstav, d. v. s. historiskt dokument, som regel för mänsklighetens

our disunity as churches») är ett bevis för detta. Evanstonrapporten, sid. 82–91, ger en redogörelse, som just börjar med denna givna frihet (sid. 82 paragraf 1). Jfr även Nygren, o. a. a., sid. 77 f. Denna utgångspunkt är den enda, genom vilken den ekumeniska rörelsen kan värja sig mot faran av mänsklig prestation.

^s Jfr Regin Prenter, *Spiritus Creator*, Köpenhamn 1944, sid. 128–158. Även Bornkamm, *Das Wort Gottes bei Luther*, 1933.

livsföring eller som skönlitteratur, är det ett dödande ord, som icke har liv i sig. Först genom Anden befrias det från denna bokstavens död (2 Kor. 3,6). Anden uppenbarar enheten, som består mellan den korsfäste och uppståndne Herren och människan, som i dag läser det skrivna Ordet. Så kommer denne Kristus till dagens människa. Därför måste varje särskilt ord i Skriften sättas i förbindelse med denne Skriftens ende Herre. Utan denna förbindelse ökas kyrkans söndring till och med genom den Heliga Skriften; ty en skrift, som läses eller behandlas »fri» från Kristus, ställer oss inte in i den en gång givna enheten. I den rätta skriftutläggningen utföres däremot befrielsen till enhet med Kristus, och det betyder kyrkans enhet.

Skriftordet är i ständig rörelse, »im Schwang», som Luther har uttryckt det. Det vilar nämligen inte i sig själv.⁹ Detta är redan ett bevis för att det är ett predikat Ord. Genom förkunnelsen går budskapet om friheten i Kristus ut i alla tider och till alla människor. Detta budskap visar oss Kristus som den, som *för oss »gjorts till synd», för vår skull* blivit förbannad och förklarad skyldig till döden. Då detta ord om Kristus kommer till oss, förkunnas domen, förbannelsen och döden över oss. Ty Han skickades i vårt ställe in i fördömsen. Synden, som Han bär, är min skuld. Då Han är ett med människan i fullkomlig kärlek, bär Han också förbannelsen, som om jag själv bure den. Genom Honom går jag in i döden. Men eftersom Kristus tagit min synd, förbannelse och död på sig, blir jag samtidigt delaktig av befrielsen i detta budskap; ty denna befrielse vittnar om den fullkomliga enheten med Kristus, som övervinner döden genom döden, synden genom synden och förbannelsen genom att själv bliva fördömd.

I denna mening är det predikade Ordet på en gång lag och evangelium. Det är ett bindande och lösande ord. Det binder den, som icke tror och förklarar sig vara »fri» från Kristus, eftersom han förnekar sin enhet med Kristus, som bär hans synd. Det löser, d. v. s. befriar den i Kristus bundne, eftersom synden, förbannelsen och döden besegras genom Jesus Kristus för den, som tror på Honom. Så är den troende fri, men den som icke tror, förblir bunden. »Det är icke de friska som behöva läkare, utan de sjuka. Jag har icke kommit för att kalla rättfärdiga, utan för att kalla syndare» (Mark. 2,17). Så är det befriande ordet om Kristi kors för den ene dödande lag, för den andre saliggörande evangelium (1 Kor. 1,18 ff.). Det är samme Kristus, inför vilken människorna ställas för att sedan leva i frihet eller träl-dom, enhet eller söndring. »Varför? Därför att de icke sökte den på trons väg, utan såsom något som skulle vinnas på gärningarnas väg. De stötte sig mot stötestenen, såsom det är skrivet: 'Se, jag lägger i Sion en stötesten och en klippa som skall bliva dem till fall; men

⁹ Vilmos Vajta, Die Theologie des Gottesdienstes bei Luther, 2 uppl. 1954, sid. 134 ff.

den som tror på den skall icke komma på skam'» (Rom. 9,32 f.; jfr även Luk. 2,34; Mt. 21,42 ff.; 1 Petr. 2,6 ff.; 2 Kor. 4,3 f.).

b. *Frihetens sakrament: dopet.* Människan får genom dopet del i friheten i Kristus. »Veten I då icke att vi alla som ha blivit döpta till Kristus Jesus, vi hava blivit döpta till hans död? Och vi hava så, genom detta dop till döden, blivit begravna med honom, för att, såsom Kristus uppväcktes från de döda genom Faderns härlighet också vi skola vandra i ett nytt väsende, i liv» (Rom. 6,3 f.). Genom att människan genom dopet försättes in i friheten med Kristus, blir hon alltså fri från synden, från lagens förbannelse och döden. Detta sker därigenom att Kristi död och uppståndelse fullbordas på människan i dopet. Här går människan för sin synds skull in i döden med Kristus, på det att den nya människan må uppväckas till liv med Kristus. Döden och uppståndelsen med Kristus i dopet är den frihet, som människan fått löfte om genom det frikännande ordet. Därför är den i dopet givna frälsningen samtidigt förknippad med kravet på det nya livet.¹⁰ Inte heller här kommer människan förbi döden. Hon vinner sitt liv genom att hon förlorar det i Kristus och under ånger och bot går in i hans död för att så vandra i ett nytt liv med Kristus i uppståndelsens hopp. Ända till den dag, då Kristi dolda seger och härlighet uppenbaras, utför den Helige Ande detta dopets verk. Ty »den gamla människan i oss skall genom daglig ånger och bättring förkvävas och dödas med alla sina synder och onda lustar och en ny människa dagligen framkomma och uppstå, vilken i rättfärdighet och helighet skall leva inför Gud evinnerligen» (Luther, Lilla katekesen).¹¹ Just detta är hemligheten i Guds barns härliga frihet, att denna frihet förenar oss med Kristi död, på det att vi fria från synden må träda in i rättfärdighetens tjänst och bliva ett med Kristi uppståndelses liv (Rom. 6,18 f.). Just i denna mening är dopet »nödvändigt till saligheten» (Conf. Aug. IX).¹²

Nöden hos kyrkan av i dag är, att hon omfattar många, som gjort sig fria från dopets verk. De förverkliga inte i tron sitt dop och ha därigenom fallit bort från kyrkans enhet och utsätta även Kristi kropp för fara. Men Guds barns härliga frihet skänkes endast genom att de bliva ett med Kristus, d. v. s. genom att de i dopet, frihetens sakrament, dö och uppstå med Honom.

c. *Enhetens sakrament: nattvarden.* Kristi lekamens och blods sakrament är enhetens sakrament, i vilket kyrkans enhet framställs. Det är Kristi *för oss* utgivna lekamen och *för oss* utgjutna blod, som vi mottaga i brödet och vinet. »Välsignelsens kalk, över vilken vi uttala välsignelsen, är icke den en delaktighet

¹⁰ Se A. Nygren, Pauli brev till romarna, Stockholm 1947, sid. 268 ff., 415 ff., och W. Hahn, Das Mitsterben und Mitaufstehen mit Christus bei Paulus, 1937, sid. 31 ff.

¹¹ Svenska kyrkans bekännelseskriter, utg. av D. Helander, Stockholm 1944, sid. 370.

¹² *Ibd.* sid. 59.

av Kristi blod? Brödet, som vi bryta, är icke det en delaktighet av Kristi kropp? Eftersom det är ett enda bröd, så äro vi, fastän många, en enda kropp, ty alla få vi vår del av detta bröd» (1 Kor. 10,16 f.). Här skänkes alltså på sakramentalt, d. v. s. under skapelsegestalten dolt sätt just den offergåva, genom vilken Kristus såsom Guds lidande tjänare utger sig själv i djupaste enhet med mänskligheten och förvärvar befrielse från trældomen. Kristi enhet med den fallna mänskligheten bringas också till uttryck därigenom att befriaren, som gått in i sin himmelska härlighet och nu sitter vid Guds högra sida, är närvarande i sin för oss utgivna lekamen och sitt för oss utgjutna blod. Kristi enhet med de sina blir ingenstädes så reell som i sakramentets gåva. Ty här blir Kristi kors och verkligheten av Sonens offer uppenbart för varje enskild människa.

Först genom denna reala närvaro av Kristi enhet med den troende kastar enhetens sakrament även ljus över enheten de troende emellan. Ty först i Honom, som enar de många i sig, enas också människorna med varandra. Där den reala närvaron av Kristus såsom den, som genom sin död och uppståndelse enar alla i sig, förnekas, försvagas också enheten de troende emellan. Ty i stället för att taga emot denna enhet genom den närvarande Kristus försöker människan då att bygga upp den utifrån sig själv, d. v. s. »fri» från Kristus (i det att man missförstår nattvarden såsom blott »en åminnelse av Kristi lidande» eller en ömsesidig kärleksbetygelse). Men därigenom förstöres kyrkans enhet som består i Honom, som även enar »de många» med varandra.

Aven genom den s. k. »personliga närvaron» — i motsats till Kristi lekamens och blods närvaro i brödet och vinet — hotas kyrkans enhet. Ty här blir Kristus såsom person skild från de många, för vilka han har utgivit sin lekamen och utgjutit sitt blod. Genom att Kristus på korset bar de mångas synder, drogs människan in i Kristi offer och förenas med Honom på korset. Denna enhet, som förverkligats i den historiska händelsen på korset, blir verklighet, när Kristi lekamen och blod i bröd och vin utdelas i nattvarden. I kyrkans sakrament äro alla de många, som till tid och rum äro skilda från Golgata, indragna i enheten med Kristus. De göres samtida med korsoffret.

Därför bekänner endast tron på den i bröd och vin med sin lekamen och sitt blod för oss närvarande Kristus detta sakrament som enhetens sakrament. Ty en »tro», som har skilt sig från denne Kristus, har frigjort sig från enheten med Kristus, som skänkts oss på korset. Samma gåva, som är enhetens sakrament, blir så till dom (*manducatio indignorum*) och uppenbarar därmed svagheten hos människan och söndringens trældom. Där inte tron på *den Ende* härskar, som förenar de många i sin en gång på korset utgivna lekamen och sitt blod och nu samlar dem vid altaret, är det gemensamma bordet inte Herrens utan där finns bara en i sin söndring förtvivlad människoskara, som vill befria sig genom

mänskliga ansträngningar. De kyrkor, som i dag göra anspråk på Jesu Kristi namn, borde pröva, om deras söndring inte är en följd av att de avfallit från enheten i Kristus. Där de vilja upphäva oenigheten vid Herrens bord, borde de också allvarligt pröva, om denna önskan beror på mänsklig skamsenhet över det tillstånd, som kyrkan råkat in i, om den beror på att man vill göra bot för att man avfallit från enheten i Kristus, eller om orsaken är en sann tro på den Ende, som i sin lekamen och sitt blod har besegrat våra synder, vår förbannelse och död och skänker oss enheten med sig i sin lekamens och blods sakrament.

2. Enheten, till vilken Kristus befriar oss

Vi ha skildrat Guds barns härliga frihet. Därvid blev det klart, att denna frihet är en verklig befrielse till enhet, näml. till den enhet, som endast äger bestånd i den Ende, befriaren Jesus Kristus. Den så skänkta enheten i budskapet om friheten, i dopets sakrament och den heliga nattvarden är tillräcklig för kyrkans sanna enhet (*satis est ad veram unitatem ecclesiae*, Conf. Aug. VII).¹³ Därför är det »icke nödvändigt» (*nec necesse est*, *ibid.*) att eftersträva en vidare enhet. I denna lutherska bekännelse avtecknar sig lutherdomens ekumeniska program klarast.

a. »*Satis est.*» Då församlingarnas enhet var hotad genom ett »annat evangelium», skrev Paulus följande till galaterna: »... Stån därför fasta, och låten icke något nytt träldomsok läggas på eder» (Gal. 5,1). Luther skriver: »Christus auch selbst sagt Luk. 10,42 'Eins aber ist not'. Nämlich, dass Maria zu Christi Füßen sitze und höre sein Wort täglich, das ist das beste Teil das zu erwählen ist und nimmer weggenommen wird. Es ist ein ewig Wort. das andere muss alles vergehen, wie viel es auch der Martha zu schaffen gibt.»¹⁴ Här riktas våra blickar mot evangeliet som den enhet, till vilken Kristus befriar oss. Evangeliets enhet är den enda tillräckliga enheten.

Å *ena sidan* är denna enhet synbar eller rättare sagt hörbar. Ty evangeliet förkunnas som frälsande ord; dop och nattvard ha synliga element: vatten, bröd och vin. Men också dessa förknippas med Guds ord. Ty utan Ordet äro de bara vatten, bröd och vin, men med Ordet äro de »pånyttfödelsens bad» och »gemenskap i Kristi lekamen och blod». Kyrkans enhet träder alltså in i denna synliga värld i det förkunnade Ordet och det utdelade sakramentet. Den är en »yttre» enhet, eftersom den Helige Ande utövar sitt verk genom jordiska medel.

¹³ *Ibd.* sid. 59. Vid utläggning av CA VII se E. d. Schlink, *Die Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften*, 3 uppl. München 1948, sid. 269 ff., och Ernst Kinder, *Kirchengemeinschaft nach CA VII, Ev.-Luth. Kirchenzeitung* 1952, sid. 241 ff.

¹⁴ WA 12, 37.

Å *andra sidan* är denna enhet, till vilken Kristus befriar oss, en fördold enhet. Ty den äger bestånd i tron, som fasthåller vid det frikännande ordet som evangelium, samt fullbordar dopet som en död och en uppståndelse med Kristus och som tacksam bekänner Kristus som den Ende, vilken i sin lekamen och sitt blod förenar hela mänskligheten med sig. Endast den Helige Ande skänker denna tro »ubi et quando visum est Deo» (CA V) men bara i kyrkans synliga och hörbara gestalt. Kyrkans enhet i tron är fördold i det synliga—hörbara ministerium ecclesiasticum. Detta är den i Kristus givna enheten.¹⁵

Här avgränsar sig den lutherska kyrkan mot villfarelsen, att kyrkans enhet skulle vara en »inre», »spiritualistisk» enhet, lösryckt från det yttre Ordet och sakramentet, alltså från kyrkans synliga och hörbara gestalt. Kyrkans enhet är inte »fri» från den i Kristus givna yttre enheten.

Den tager också bestämt avstånd från villfarelsen, att kyrkans jordiska gestalt bara skulle vara »aktualitet utan kontinuitet», d. v. s. att kyrkan skulle vara bara en »Ereignis» och att kyrkans enhet inte under alla tider skulle komma till uttryck genom den ständigt fortgående förkunnelsen och förvaltningen av sakramenten.

b. »*Nec necesse est.*» Om den ovan beskrivna enheten har framställts som den »tillräckliga» enheten, följer därav, att andra normer för enheten måste betecknas som »icke nödvändiga». Den lutherska kyrkan förnekar inte, att kyrkans jordiska gestalt också kan ha andra former. Men dessa betecknas som icke nödvändiga för enheten. De kunna tolereras, så länge som de ha sekundär betydelse för enheten.¹⁶ Men de måste genast bekämpas, om de förväxlas med det allenarådande evangeliet.

Då Paulus varnade galaterna: »... låten icke något nytt träldomsok läggas på eder» (Gal. 5,1), har han avvisat alla mänskliga garantier för evangeliet. Han gör det till följd av den frihet Kristus skänkt de sina.¹⁷ Då frågan gällde, huruvida lagen var nödvändig för den hednakristnes frälsning, svarade de första kristna ett bestämt nej, eftersom han hade befriats till evangelium. Förutom evangeliet kunna inga åtgärder säkra kyrkans enhet. Detta skulle betyda, att

¹⁵ H. Olson, Kyrkans synlighet och fördoldhet enligt Luther, i En bok om kyrkan, sid. 306 ff. Även E. Schlink, Christus und die Kirche, i Kerygma und Dogma I, 1955, sid. 220 ff.; dens., Theologie der Luth. Bekenntnisschriften, sid. 294 ff.

¹⁶ Schlink, ibd. sid. 221.

¹⁷ Jfr även Gal. 2,4 ff. och Paulus' uppgörelse med Petrus ibd. och Apg. 15. Dessutom H. Schlier, Der Brief an die Galater, Göttingen 1951, sid. 66 ff., där en synopsis och utläggning gives av de båda skriftställerna. M. Dibelius, Das Apostelkonzil (Theol. Literaturzeitung) 1947; K. Holl, Der Streit zwischen Petrus u. Paulus zu Antiochien in seiner Bedeutung für Luthers innere Entwicklung (Ges. Aufs. Bd. III) 1928.

lagen skulle råda i kyrkan. Men Kristus har just befriat oss från lagens herravälde.

På grund härav fordar den lutherska kyrkan frihet från traditioner, som under historiens lopp uppstått i kyrkan. Denna frihet gäller såväl kyrkoförfattningar (ant. de äro påvliga, episkopala, presbyterianska, kongregationalistiska, »lutherska» eller reformerta, frikyrkliga eller statskyrkliga etc.), lärotraditioner (d. v. s. att en eller annan speciell lära eller kyrkofader särskilt må kanoniseras), fromhetstyper (liturgiska el. icke liturgiska, pietistiska eller ortodoxa etc.) eller en bestämd historisk utveckling.¹⁸

Så länge dessa traditioner befinna sig i ett underordnat förhållande till evangeliet, kunna de betyda en fruktbärande diversitet inom kyrkan. Men så snart de uppträda med anspråket att vara enhetsbildande eller enhetsbevarande faktorer i kyrkans liv, måste de avvisas som farliga för evangeliet.

c. *Söndring och heresi.* Därför måste man klart skilja mellan lag och evangelium också i fråga om kyrkans enhet.¹⁹ En »icke nödvändig» söndring uppstår nämligen, om lagen intar det allenarådande evangeliets plats. Ty på lagens område härskar mångfalden. Vi skola längre fram se, att mångfalden inte ovillkorligen hindrar kyrkans uppbyggnad till ett enhetligt tempel. Från den söndring, som beror på lagen, kan och bör kyrkan befrias till enhet i Kristus. Olikheterna behöva inte beröra kyrkans enhet, men där de lagiskt fasthållas, uppstår söndringen som en sjukdom på Kristi kropp.

Å andra sidan kan »den tillräckliga enheten» (»satis est») bara hävdas i evangeliet om den befriande och enande Kristus själv. Här betyder söndring avfall från Kristus. Därför måste en söndring i fråga om evangeliet ovillkorligen betyda en splittring i Kristi kropp. Denna splittring existerar, även om kyrkan inte är medveten om den. I verkligheten är varje slag av kätteri en söndringens tråldom, då det sätter antikrist i Kristi ställe. På grund härav får kyrkans enhet inte proklameras, där en söndring existerar. Den lutherska kyrkan måste taga av-

¹⁸ Det i våra dagar ofta diskuterade problemet betr. de s. k. »icke-teologiska» faktorerna och dessas betydelse för kyrkans enhet får här sin rätta plats. Diskussionen härom öppnades genom ett brev av den engelske professorn O. H. Dodd. (Brevet och några föredrag över detta tema vid en konferens i Bossey finnas tryckta i Faith and Order Commission Paper No. 10. Die Bedeutung sozialer u. kultureller Faktoren für die Kirchenspaltung, Frankfurt a. M. 1952.)

Vid Faith and Orders möte i Lund diskuterade man samma problem (The Third World Conference on Faith and Order, utgiven av Oliver S. Tomkins, London 1953, sid. 174 ff.). Endast genom att klart skilja lag och evangelium åt kan man vinna klarhet i dessa problem. Först när problemet ställes in i sitt rätta teologiska sammanhang, kan man dra konsekvenser för kyrkans enhet. Jfr vidare nedan.

¹⁹ Detta behandlas utförligt i min uppsats »Unser Einssein in Christus und unsere Uneinigkeit als Kirchen», Lutherische Rundschau, 1954, särskilt sid. 114–120.

stånd från att kyrkor, i vilka frågan om det enda evangeliet inte blivit klarlagd, erbjuda varandra en kyrkogemenskap, som under dessa omständigheter inte skulle vara en verklig sådan.

Jesu Kristi kyrka är den nya tidsåldern, som har brutit in i den gamla äonen. Från kyrkans ställning mellan de båda tidsåldrarna förklaras såväl hennes sändning som hennes nöd. Hon är sänd att förkunna det heliga och eviga budskapet om Kristus i en värld, där synden till synes ännu har herraväldet och även angriper Guds heliga kyrka. Hennes angrepp riktar sig mot »Guds heliga» och tar sig uttryck även i försök att åstadkomma söndring (se Korint) eller att ställa ett »annat evangelium» bredvid Guds enda evangelium (se Galatien). En följd av syndens makt i denna tidsålder är söndring mellan lemmarna i en kyrka och ständigt på nytt uppträdande irrläror. Detta är för oss en påminnelse om att kyrkan ännu alltjämt är det »vandrande Gudsfolket», som ännu inte har kommit till målet utan står mitt uppe i kampen mot denna världens makter. Därför äro alla de, som bära Kristi kyrkas namn, ständigt utsatta för faran att avfalla från Guds sanning och kyrkans enhet. Detta är syndens följd.

Kyrka och antikrist stå sedan världens skapelse på grund av syndafallet i kamp med varandra. Med begynnelsen av den nya äonen har denna kamp trätt in i sitt slutskede. Här träffas det eviga avgörandet mellan Guds sanning och Satans lögn. Här måste också finnas söndring. Med tanke på detta säger aposteln: »Ty partier måste ju finnas bland eder, för att det skall bliva uppenbart vilka bland eder som hålla provet» (1 Kor. 11,19). Vi stå här inför den söndring, som aldrig kan upphävas, eftersom fiendskapen mellan Kristus och fördärvmakterna aldrig tar slut, ty Kristus måste bekännas som den ende rättfärdige. ». . . Vad har väl rättfärdighet att skaffa med orättfärdighet, eller vilken gemenskap har ljus med mörker? Huru förlika sig Kristus och Belial eller vad delaktighet har den som tror med den som icke tror? . . . Alltså: 'Gån ut ifrån dem och skiljen eder ifrån dem, säger Herren» (2 Kor. 6,14 f. 17). Det finns alltså en splittring, som är enligt Guds vilja och därför helig, och den är den andra sidan av bekännelsen till Kristus. Att säga ja till Kristus betyder att säga nej till världen. Därför kan en ekumenisk *rörelse* omfatta alla dem, som bekänna Kristus som Gud och Frälsare, och bringa dem i samtal med varandra. Men på andra sidan får därför inte en ekumenisk *kyrka* gå förbi den faktiska existensen av en nästan frälsningsnödvändig söndring. Kyrkogemenskap kan endast proklameras, där Kristus klart bekännes och där man genom en splittring enligt Guds vilja tar bestämt avstånd från världen. Att ha överseende med denna splittring är ett förräderi mot kyrkans *enhet*.²⁰ Ty kyrkan kan inte göra sig »fri» från Gud och hans heliga evangelium utan att därmed samtidigt bli en »djävulens kyrka».

²⁰ P. Brunner kallar sådana splittringar för »Trennungen, die am Merkmal des Apostoli-

Frågan »Är kyrkornas splittring synd?» kan knappast besvaras med en allmän syndabekännelse från kyrkorna. Men den kan inte heller förbigås med en konfessionell självkräftfärdighet. I stället måste varje kyrka rannsaka sig själv inför Gud och hans heliga Ord. För vår evangelisk-lutherska kyrka lyder frågan då ungefär så: Är det, som skiljer oss från andra »kyrkor», vilka bära Jesu Kristi namn, det sanna evangeliet, eller är det ett »annat evangelium»? Eller upprätthålles reformationens splittring av vår kyrka, bara därför att vi själva råkat in i »söndringens trälldom»? Kunna vi verkligen göra våra fäders trosbekännelse till vår egen och bejaka reformationen? Eller vilja vi bliva mätta av gårdagens bröd i stället för att taga emot det himmelska brödet för varje dag (2 Mos. 16,11 ff.; Joh. 6,48 ff.)? Äro vi i våra kyrkor beredda att öppna ögonen för det, som är avfall från det rena evangeliet, att ångra det och omvända oss till kyrkans Herre utan hänsyn till förlust av »kyrklig prestige», personer etc.? Äro vi ännu i dag reformationens kyrka, som i sin existens mellan de båda äonerna och medveten om hotet gång på gång låter sig föras tillbaka till evangeliet utan att falla i »söndringens trälldom» och som fri fogar sig in i Guds sanna enhet?

d. *Den ekumeniska räckvidden.* Till följd härav har den enhet, till vilken Kristus befriar oss, en ekumenisk verkan. Den borde hjälpa oss att i ljuset av tron komma tillrätta med söndringens trälldom, i vilken kyrkorna befinna sig. Ty Kristus »är vår frid, han som av de båda har gjort ett och brutit ned den skiljemur, som stod emellan oss, nämligen ovänskapen. Ty i sitt kött gjorde han om intet budens stadgelag, för att han skulle av de två i sig skapa en enda ny människa och så bereda frid» (Ef. 2,14 f.).

Den lutherska kyrkan måste uttrycka sin frihet till enhet på sådant sätt, att hon har mod att i den kyrkliga söndringens trälldom i dag ställa frågan till sig själv: Består i de kyrkor, som visserligen inte kalla sig »lutherska» men göra anspråk på Jesu Kristi namn, evangeliets frihet och därigenom även Kristi enhet med de många i Ordets förkunnelse och sakramentens förvaltning? Hennes egen frihet skall visa sig däri, att hon inte tar intryck av historiskt fastställda omdömen om andra kyrkor utan gör sig fri från dessa och söker och bekänner den närvarande Kristus också utanför den lutherska kyrkans gränser.²¹ Först därigenom kan kyrkornas befrielse till Kristi ena kyrka fullbordas.

När det gäller de lutherska kyrkorna själva, måste frågan ställas, om Ordets förkunnelse och sakramentens förvaltning där sker i Kristi enhet? Om så är fallet,

schen entstehen» och motiverar nödvändigheten av en konfessionskyrka utifrån en sådan bekännelse till det apostoliska budskapet (Die Einheit der Kirche und die Verwirklichung der Kirchengemeinschaft i Oekumenische Rundschau 1955, sid. 118).

²¹ Jfr Ed. Schlink i samlingen *The nature of the Church*, utg. av R. Newton Flew, London 1952, sid. 68 ff.

måste friheten till enhet förverkligas och enheten åstadkommas; varje förnekande av denna enhet på grund av icke nödvändiga faktorer måste betecknas som skandal i de lutherska kyrkorna. Om den uppfattningen finnes, att förutläggningarna till den fria enheten inte föreligga, måste man fråga, om söndringen upprätthålles på grund av »icke nödvändiga» dogmatiska egenheter, fromhets-traditioner, författningsolikheter etc. eller på grund av oenighet i evangeliet.

Särskilt med hänsyn till de unga kyrkorna i Asien och Afrika måste vi i dag allvarligt ställa frågan, om västerlandets kristendom vill tvinga in dem i ett sådant träldomsok, som hindrar dem att vinna enhet i evangeliet. Vi måste fråga oss, om vi ha frihet att erkänna evangeliets verk också i en annan historisk och kulturell tradition än vår egen och evangeliets frihet att gestalta en utveckling, som avviker från vår egen.²²

I fråga om de ofta förekommande försöken att förverkliga kyrkogemenskapen mellan enskilda kyrkor eller att åstadkomma enhet genom att förena kyrkor, som blivit historiska, måste vi ställa frågan: Hävdas som konstituerande princip vid dessa försök verkligen den enhet, som fordrar Kristi enhet med de många, eller lägger man en icke nödvändig enhetsfaktor som ett »träldomsok» på andra kyrkor? Vi måste allvarligt varna för de misstag, som här hota i de s. k. enhetssträvandena, och bestämt avböja sådana försök att upphäva träldomen, emedan de ingenting annat är än upprättandet av en ny träldom.²³

Den lutherska kyrkans ekumeniska program skänker befrielse till enhet från söndringens träldom. Den skänker inte denna befrielse genom att entusiastiskt fördöma all tidigare splittring utan giver i trons lydnad en äkta befrielse, som skänkes allenast i Kristus. Ty: »... Om I förbliven i mitt ord, så ären I i sanning mina lärjungar; och I skolen då förstå sanningen, och sanningen skall göra eder fria. ... Om nu Sonen gör eder fria, så bliven I verkligen fria» (Joh. 8,31 f. 36).

III. KRISTUS ENAR TILL FRI TJÄNST

Vi ha hittills beskrivit Kristi befriande gärning. Därvid har det blivit klargjort, att denna befrielse för med sig enheten. Nu gäller det närmast att försöka förstå denna Kristi enhet med de många och detta såsom en enhet, i vilken de många vinna sin sanna frihet. Enade i Kristus leva de nu sitt befriade liv, fria från träldomen under de onda makter, som störtat dem in i söndringen.

²² H. Meyer, *Bekennnisbindung u. Bekennnisbildung in jungen Kirchen*, Gütersloh 1953. sid. 21 ff.

²³ Den anglikanska kyrkans unionsschema, som även omfattar kravet på apostolisk succession, erbjuder ett allvarligt problem. Här kunna vi emellertid ej närmare gå in på detta. Som exempel på frågor, som diskuteras, kunna vi nämna den syndiska enhetskyrkan, som jag skall behandla i en kommande uppsats i denna tidskrift.

1. *Det enade Gudsfolkets fria tjänst*

a. *Många lemmar i en kropp.* Nya Testamentet skildrar det enade Gudsfolkets frihet som ett beroende av varandra. Det är ett misstag av människan att betrakta sin frihet som en isolering av sin personlighet, sina önskningar och livsideal. Hon talar om »mänskliga rättigheter», som hon väntar sig av andra, av staten eller av samhället.²⁴ Hon är därvid böjd att blunda för att andra också ställa samma fordringar på henne, och därmed begränsas hennes frihet. Hon lever i Guds skapelse, där hon bara kan leva i frihet och enhet genom att tjäna andra.²⁵ Först denna enhet medför frihet.

Paulus beskriver detta tillstånd, som det befriade Gudsfolket lever i, med bilden av Kristi kropp. »Ty i en och samma ande äro vi alla döpta till att utgöra en och samma kropp . . .» (1 Kor. 12,13). Dopets sakrament, som skänker oss denna frihet, för så in den enskilda människan i Kristi enhet, i vilken församlingen är kroppen och Han huvudet (Ef. 1,22 f.; Kol. 1,18). Genom den närvarande Herren strömmar nu livet in i kroppen, där varje lem har sin särskilda — och därför fria — uppgift. Var och en tjänar med sin gåva den andre och fogar så in sin gåva i kroppens livsfunktion, till nytta för alla (1 Kor. 12,7) och till gemensam uppbyggelse (1 Kor. 14,26; Rom. 14,19; 15,2; Ef. 4,12). Så får också den ringaste gåva sin betydelse, emedan den, infogad i kroppen, utträttar någonting, som kan tjäna de andra lemmarna (1 Kor. 12,14 ff.). De mångahanda gåvorna, ämbetena och krafterna bevara sin enhet i den ende Anden, i den ende Guden, som verkar allt i alla (1 Kor. 12,4 ff.).²⁶

I det ögonblick, då de mångahanda gåvornas frihet inte upprätthålles, uppstår »söndring i kroppen» (1 Kor. 12,25). Kroppens organiska funktion störes, om en gåva spelas ut mot de andra.²⁷ Därför uttalas också varningen: »Ty i kraft av den nåd, som har blivit mig given, tillsäger jag var och en av eder att icke hava högre tankar om sig än tillbörligt är, utan att tänka blygsamt, i överensstämmelse med det mått av tro som Gud har tilldelat var och en. Ty såsom vi i en och samma kropp hava många lemmar men alla lemmarna icke hava samma förrättning, så utgöra ock vi, fastän många, en enda kropp i Kristus, men var för sig äro vi lemmar, varandra till tjänst. Och vi hava olika gåvor, alltefter den nåd som har blivit oss given . . .» (Rom. 12,3 ff.). Varje gåva förpliktar till tjänst för andra, eftersom den endast på så sätt kan bära mera frukt. Människan är

²⁴ Jfr även Martin J. Heinecken, *Die Freiheit und das Evangelium im Leben Amerikas*, Lutherische Rundschau 1955, sid. 135 ff.

²⁵ W. Brandt, *Dienst und Dienen im Neuen Testament*, Gütersloh 1931, sid. 95.

²⁶ Brandt, o. a. a., sid. 113 f.

²⁷ A. Nygren, *Christus und seine Kirche*, sid. 95 ff.

fri, så länge som hon troget förvaltar den gåva, som hon av Gud fått mottaga i Kristi kropp. »... och tjänen varandra, var och en med den nådegåva han har undfått, såsom goda förvaltare av Guds mångfaldiga nåd» (1 Petri. 4,10; jfr Mt. 25,14 ff.; 29).

Kyrkan skulle ha besparats mycken söndring, om gåvornas mångfald i den ene Anden inte hade fått sin frihet begränsad. I ett sådant fall rör det sig alltid om de »icke nödvändiga» betingelserna för enhet. Vår kyrka har under sin historia utvecklat mångahanda gåvor. Men ha vi alltid ödmjukt byggt in dessa gåvor i Guds tempel, d. v. s. hans kyrka (Ef. 2,21 f.; 1 Petri. 2,5)? Eller ha vi avvisat den andres gåvor bara på grund av deras olikhet mot våra och därigenom lösryckt dessa gåvor från Kristi ena kyrka och isolerat dem?²⁸ Utbytet av andliga gåvor hör till kyrkans rikedom; men denna rikedom borde erkännas i ödmjukhet. Ty lemmarna skola icke härska utan böra fogas in i den andliga tempelbyggnaden. Däri består deras tjänst och deras av Gud givna ära.

b. *Det konungliga prästerskapets offer.* Denna tjänst i Kristi kropp är också fri, emedan den inte sker under lagens tvång utan i Kristi frihet. Men nu har Kristi frihet uppenbarats just i kärlekens tjänst för de många.²⁹ Ty »han som var till i Gudsskepnad, men icke räknade jämlikheten med Gud som ett byte, utan utblottade sig själv, i det att han antog tjänareskepnad ...» (Fil. 2,6f.). Guds lidande tjänare gav ett exempel på tjänst, för att lärjungarna skulle göra så som han hade gjort mot dem (Joh. 13,15).³⁰ Genom att den kristne mottager Kristi frihet och vandrar efter hans förebild, dör han bort från synden, dölar sin gamla människa och går in i det fria livet som en tjänare av rättfärdigheten (1 Petri. 2,21.24; Rom. 6,17 f.). Så måste man förstå maningarna: »I ären ju kallade till frihet, mina bröder; bruken dock icke friheten så, att köttet får något

²⁸ I den romersk-katolska teologiens diskussion beträffande berättigandet av reformationen medger man nu ofta i motsats till en tidigare forskning, att reformationen har bevisat ett religiöst allvar och blottat många missförhållanden. Även reformationens förkunnelse – så medger man nu – har varit värdefull. Men man är av den meningen, att den reformatorska förkunnelsen för det första bara innehåller en del av sanningen och för det andra lösrycetes från den »ena kyrkan», d. v. s. från påvens auktoritet. Därigenom uppstod splittringen. Se t. ex. Karl Adam, *One and Holy*, London and New York 1954, sid. 20. Även Joseph Lortz, *Die Reformation in Deutschland*, Freiburg i. Br., 2 uppl. 1941, särskilt slutortet i band II o. passim. Hit hör även frågan, huruvida Luther har varit en »Vollhörer der Bibel». Denna fråga har blivit en av angreppspunkterna från katolsk sida mot lutherdonen. W. v. Loewenich, *Luther als Ausleger der Synoptiker*, 1954, sid. 8 f.

²⁹ Brandt, *Dienst und Dienen*, sid. 65, 70, 77 f.

³⁰ V. Vajta, *Der Christenstand als »königliches Priestertum»*, i *Weltluthertum von heute* (Nygren-Festschrift), sid. 362 f. Luthers tanke, att man skall bliva en Kristus för sin nista, har sin plats i detta sammanhang. K. D. Schmidt betecknar denna tanke som höjdpunkten i den lutherska frihetsförkunnelsen (Luthers Auffassung der Freiheit, i *Luther, Mitteilungen der Luthergesellschaft*, 1953, sid. 11).

tillfälle. Fastmer mån I tjäna varandra genom kärleken» (Gal. 5,13). »I ären ju fria, dock icke som om I haden friheten för att därmed överskylla ondskan, utan såsom Guds tjänare» (1 Petr. 2,16). »Ty fastän jag är fri och oberoende av alla, har jag dock gjort mig till allas tjänare, för att jag skall vinna dess flera» (1 Kor. 9,19). Den kristne, som i Kristus har befriats från trældomen under de onda fördärvsmakterna, lever nu sitt befriade liv. På samma sätt som Guds lidande tjänare offerar han sitt liv i tjänst för andra.³¹ Detta är de troendes »konungsliga prästerskap», vars uppgift är att »frambära andliga offer» och förkunna Guds gärning i Kristus (1 Petr. 2,5.9).

I våra dagars förkunnelse om »det allmänna prästadömet» har man inte tillräckligt uppmärksammat, att offertanken är mycket nära förknippad med tanken på prästerskapet.³² Därmed blir emellertid de troendes prästerliga tjänst helt berövad sin mening. Det rör sig verkligen om ett offer av den kristne, som har blivit en präst med Kristus. Om detta offer säger Paulus: »Så förmanar jag nu eder, mina bröder, vid Guds barmhärtighet, att frambära edra kroppar till ett levande, heligt och Gud välbehagligt offer — eder andliga tempeltjänst» (Rom. 12,1). Just genom att de kristna offra sina kroppar förenas de med Kristi död. Här och endast här äger dödandet av den gamla människan rum; det gäller inte något slags »andligt» dödande.³³ Den kristne är fri att göra detta, emedan han blev döpt till Kristi död och har uppväckts liksom Kristus och nu skall vandra i ett nytt liv (Rom. 6,4 ff.). Dödandet av den gamla människan äger rum varje dag och tager sig uttryck i människans naturliga liv; samma sak gäller om »iklädandet» av den nya människan (Kol. 3,9 f.; Ef. 4,22 ff.).³⁴

Tjänstens frihet består också däri, att den kan anpassas efter det faktiska läget. Den kristne har frihet att handla så, att han på ett sätt tjänar sin nästa. »För judarna har jag blivit såsom en jude, för att kunna vinna judar; för dem som stå under lagen har jag, som själv icke står under lagen, blivit såsom stode jag under lagen, för att kunna vinna dem som stå under lagen. För dem som äro utan lag har jag, som icke är utan Guds lag, men är i Kristi lag, blivit såsom vore jag utan lag, för att jag skall vinna dem som äro utan lag. För de svaga har jag blivit svag, för att kunna vinna de svaga; för alla har jag blivit allt, för att

³¹ W. Brandt, Freiheit im Neuen Testament, 1932, sid. 32.

³² Just här ser emellertid Luther kännetecknet på prästerskapet enligt den bibliska läran. V. Vajta, Die Theologie des Gottesdienstes, sid. 270 ff. En av svårigheterna i framställningen av det s. k. allmänna prästadömet är, att denna framställning ofta är förutbestämd av det kyrkliga ämbetets förhållande till prästadömet. Därför ser man sedan knappast några väsentliga drag av den bibliska uppfattningen av prästadömet.

³³ R. Prenter, Spiritus Creator, sid. 28 f., där skillnaden mellan mystik och den lutherska tanken på konformitet med Kristus utvecklas.

³⁴ V. Vajta, Die Theologie des Gottesdienstes, sid. 313 f.

jag i alla händelser skall frälsa några» (1 Kor. 9,20–22). Den fria tjänsten handlar alltså inte enligt en given moralkodex utan anpassar sig – i lydnad mot sin Herre och i frihet från lagen – kärleksfullt efter sin nästa, som väntar på tjänsten (jfr Rom. 14,1 ff.; 15,1 ff.; 1 Kor. 8,1 ff.; 10,23 ff.).

2. Skapelsens tillfrisknande i kyrkan

Det enade gudsfolkets fria tjänst, som tar sig uttryck i ömsesidigt utbyte mellan lemmarna i Kristi kropp och i det konungsliga prästerskapets offer, äger rum mitt i Guds skapade värld. Vi ha redan antytt detta. Ty den kristne lever inte i den värld, som han själv har skapat sig, han lever inte heller i isolering från världen utan mitt i Guds goda skapelse. Denna blev på grund av människans synd »lagd under förgängligheten» och har råkat i »träldom under förgängelsen» (Rom. 8,19.21). Genom att befriaren Kristus nu i sig enar människorna i denna skapelse, betyder detta också en förnyelse av skapelsen själv. »Alltså, om någon är i Kristus, så är han en ny skapelse. Det gamla är förgånget; se, något nytt har kommit!» (2 Kor. 5,17). Människan såsom Guds nya skapelse blir så den kanal, genom vilken Skaparens nyskapande krafter kunna strömma in i denna världen. Genom kyrkans frälsning begynner också skapelsens tillfrisknande. Den till sann mänsklighet frigjorda människan nedlägger sin gamla människa och ikläder sig den nya. Denna nya människa uppstämmer lovsången, som tillkommer Gud, och utför i självförnekande kärlek den tjänst, som hon är skyldig sin nästa.

a. *Den nya människans lovsång.* Människan skapades till Guds avbild. Som sådan skulle hon under tack och lov mottaga allt från honom. »Der Mensch kann nicht Gottes Ebenbild sein, ohne das unmittelbare, an den Schöpfer gerichtete, anbetende Wort der Anerkenntnis, des Dankes, der Verherrlichung. Ohne Gebet und Lobpreis wäre der Mensch nicht Spiegel der Herrlichkeit Gottes, wäre der Mensch nicht Mensch.»³⁵ Den fallna människan berövar nämligen Gud denna lovsång. Hennes mun är orenad (Matt. 15,11). »Också tungan är en eld; såsom en värld av orättfärdighet . . .» (Jak. 3,6). Men där befriaren Kristus verkar, öppnas också genom det frälsande ordet människans mun till Guds lov (Mark. 7,34). Den nya lovsången uppstämmer som en följd av befrielsen i Kristus från träldomen (Luk. 17,15; Matt. 9,8; Apg. 3,9; Luk. 18,43 etc.). Det förlossade Gudsfolket kännetecknas av att det »endrättigt och med en mun» prisar vår Herres, Jesu Kristi, Gud och Fader (Rom. 15,6). Människans gudstjänst har lovsången till Gud som grundton: »och talen till varandra i psalm»

³⁵ P. Brunner, Zur Lehre vom Gottesdienst der im Namen Jesu versammelten Gemeinde, i Leiturgia I, sid. 120.

och lovsånger och andliga visor, och sjungen och spelen till Herrens ära i edra hjärtan, och tacken alltid Gud och Fadern för allt, i vår Herres, Jesu Kristi, namn» (Ef. 5,19 f.).

Den nya lovsången är ett *lovoffer*, som uppstämmer av dem, vilka Kristus genom sin död har befriat till ett nytt liv. »Så låten oss då genom honom alltid till Gud 'frambära ett lovets offer', det är 'en frukt ifrån läppar' som prisa hans namn» (Hebr. 13,15). I detta lovoffer sker människans död och uppståndelse med Kristus. Den gamla människan, som tjänar avgudar, måste dödas, för att den nya människan skall kunna träda fram, som är fri att tjäna Gud under lovsång och tacksägelse och under förböner träda fram inför Guds ansikte. Med lov och tack vänder den nya människan tillbaka till sin Skapare, givaren av alla goda gåvor.³⁶ Men under det att Guds gärningar prisas och lovas, fördömes den gamla människan med sin gudsbespottelse. Lovsången växer fram ur syndabekännelsen, i vilken människan bekänner sig till Kristus såsom Guds lamm, som bär hennes synder. Hon prisar denne Herre, som också har befriat hennes mun från själveröm till Guds lov.

Den nya människans bön är på samma sätt ett lovoffer till Kristus. Ty i bönen »ske Din vilja» avkläder sig människan alla sina själviska önskningar och dödar sin egen vilja, emedan hon i Kristus själv har Guds gåvors rikedom. Hon lägger i stället sin egen bön på Kristus. Hon beder »i Jesu namn» (Joh. 14,13) och lägger fram sin bön inför Gud »genom Jesus Kristus». Hon avstår från att själv välja sin väg och anförtror sig helt i Guds händer. Den bedjande nya människan övar också förbönen och tar nästans nöd och bördor på sig (Gal. 6,1; jfr Jak. 5,14 ff.); hon »må bedja, åkalla, anropa och tacka Gud för alla människor» (1 Tim. 2,1). Hon blir inför Gud en präst för sin nästa, ty hon är själv befriad i Kristus, som innesluter henne i sin översteprästerliga bön. Församlingens lovoffer är grundtonen i det mot tidernas fullbordande vandrande Gudsfolkets lovsång.

³⁶ Jfr Luther-ordet ur en predikan om de tio spetälska, av vilka en vände tillbaka till Fräl-saren (Luk. 17,11–19): »Aber das ist der rechte Gottesdienst: wiederzukommen, mit grosser Stimm hoch zu loben. Da ist das grösste Werk in Himmel und auf Erden, dazu das einzige, das wir Gott erzeigen mögen, denn der anderen bedarf er keines, ist ihrer auch nicht fähig, allein geliebt und gelobt mag er von uns werden. Das Wiederkommen ist, die empfangene Gnade und Güter wieder heim zu Gott zu tragen, sie nicht zu behalten, nicht darauf zu fallen, sich derselben nicht zu erheben vor anderen, sich ihrer nicht zu rühmen und keine Ehre davon haben zu wollen, nicht etwas besseres sein wollen als die anderen, ihm selber nicht wohl zu gefallen, noch Lust daran zu haben, sondern alle solche Lust, Ruhm und Ehre allein in dem zu haben, der sich gegeben hat, und willig, gleichmütig, gelassen zu stehen, so er sie wieder vor ihm nehmen wollte und nichts weniger als denn auch zu lieben und zu loben. O, wie wenig sind der, die also wiederkommen, freilich kaum einer unter zehnt.» (WA 8, 378 f.).

b. *Tjänsten i det världsliga regementet.* Skapelsens tillfrisknande genom kyrkans frälsning kommer också till uttryck genom att den troendes prästerliga offer inte inskränker sig till ett kyrkligt rum eller till läpparnas offer utan förverkligas i de olika »världsliga» kallen. Ty just i det dagliga mötet med söndringens trældom avkläder sig människan i Kristus den gamla människan och ikläder sig den nya, vilken tjänar Gud i nästan och offerar sig själv för henne i enlighet med Kristi sinne (Fil. 2,4 ff.) och hans förebild (Rom. 6,17; 1 Petr. 2,21').

Man och kvinna, som enligt Guds vilja i skapelsen voro »ett kött», men lösrycktes genom den syndiga söndringens trældom från varandra, sammanfogas nu enligt förebilden av förhållandet mellan Kristus och hans församling. »I män, älsken edra hustrur, såsom Kristus har älskat församlingen och utgivit sig själv för henne» (Ef. 5,25).³⁷ Kvinnans underdånighet under mannen betyder då inte, att mannen härskar över henne utan att han osjälviskt tjänar henne. Ty så har också församlingens huvud i självutgivande offer tjänat henne. Å andra sidan kan den troende hustrun genom sin underdånighet vinna sin icke troende man för Kristus (1 Petr. 3,1). Den återställda enheten i äktenskapet kommer också att vara grundläggande för förhållandet i hela familjen (Ef. 6,1 ff.; Kol. 3,20 f.).

Söndringen mellan slaven och hans jordiske herre upphäves också där »Kristi träl» stå mot varandra. »Ty den träl som har blivit kallad till att vara i Herren, han är en Herrens frigivne; sammalunda är ock den frie, som har blivit kallad, en Kristi livegne. I ären köpta, och betalning är given; bliven icke människors träl» (1 Kor. 7,22 f.). I denna ande kommer arbetarens arbete inte att vara en skentjänst utan en tjänst för Kristus (Ef. 6,5 ff.; Kol. 3,22 ff.). Detta gör arbetaren fri att i lydnad tjäna till och med en »obillig» herre (1 Petr. 2,18 ff.). I en värld, där söndringens trældom falskligen betecknar härskandet över nästan som den enda möjliga vägen, vittnar den i det jordiska arbetsförhållandet »lidande tjänaren» om befrielsen i Kristus och förverkligar därmed på sin plats skapelsens tillfrisknande.

Människan är också underordnad överheten (Rom. 13,1 ff.; Tit. 3,1; Joh. 19,11'). Ehuru den kristne är fri från alla jordiska härskare, rättar han sig kärleksfullt efter denna världens ordningar (Mt. 22,15 ff.; 17,24 ff.). Han gör detta i lydnad mot Gud, som tagit överheten i sin tjänst för att i möjligaste mån använda världens synd, bl. a. också med svärdet. Han är också lydlig mot en gudlös överhet.³⁸ Medan han själv lider orätt, vittnar hans lydnad om ordningens Gud. Också gentemot tyrannen har han endast Guds ord och bönen som vaper. »Skullen I än få lida för rättfärdighets skull, så ären I dock saliga. Hysen ingen fruktan för dem och låten eder icke förskräckas; nej, Herren Kristus skolen I

³⁷ E. Lövestam, Äktenskapet i Nya Testamentet, sid. 105 ff.

³⁸ Jfr G. Hillerdal, Gehorsam gegen Gott und Menschen, 1954.

hålla helig i edra hjärtan.' Och I skolen alltid vara redo att svara var och en som av eder begär skäl för det hopp som är i eder, dock med saktmod och i fruktan och med ett gott samvete, så att de som smäda eder goda vandel i Kristus komma på skam, i fråga om det som de förtalade eder för. Ty det är bättre att lida för goda gärningar, om så skulle vara Guds vilja än att lida för onda» (1 Petr. 3,14 ff.). Kristi lidande tjänare vittnar i denna världen om det kommande Gudsriket; i honom manifesteras skapelsens tillfrisknande.

c. *Kyrkans frihet.* I bekännelsen till den lidande gudstjänaren som befriare, vilken skall uppenbara sin härlighet på den yttersta dagen, sätter kyrkan gränsen mellan sig och denna världen och förkunnar inför Guds ansikte slutet på de jordiska härskarnas makt. Genom att draga en gräns mellan de båda äonerna bekänner kyrkan sin frihet. »Ty om ock några så kallade gudar skulle finnas, vare sig i himmelen eller på jorden — och det finns många 'gudar' och många 'herrar' — så finnes dock för oss allenast en enda Gud: Fadern, av vilken allt är, och till vilken vi själva äro, och en enda Herre: Jesus Kristus, genom vilken allt är, och genom vilken vi själva äro» (1 Kor. 8,5 f.). Kyrkan har fått i uppdrag av sin Herre att hävda och förfäkta sin frihet gentemot jordiska härskare. Varje statsmakt måste ta hänsyn till detta anspråk, som kyrkan har på frihet. Den nya människans lovsång kan inte tåla avguderi av jordiska härskare. Därför är varje gudstjänst, som äger rum i den kristna församlingens frihet, en »politisk» handling.

»Bis zum Jüngsten Tag wird das, was hier im Gottesdienst geschieht, seine 'politische' Auswirkung haben. Dort wo die Träger der Staatsmacht nach der Glorie Gottes greifen und sich mit Gottes Ansehen schmücken wollen, wird der Gottesdienst der Kirche, ohne dass auch nur das Geringste an seiner Ordnung geändert wird, lediglich durch seinen Vollzug mit innerer Notwendigkeit zu einer politischen Kampfansage und einer politischen Kampfhandlung. Andererseits wird der Träger der Staatsmacht, der für sich kultische Akklamationen in Anspruch nimmt, keinen schlimmeren Feind haben als die Christen, die ihm diese Akklamation verweigern, weil sie einem andern allein gehört.»³⁹

Vi måste i detta sammanhang erinra oss skillnaden mellan de båda rikena, det jordiska och det himmelska. Denna skillnad har också grundläggande betydelse för den frihet, vilken vi såsom Guds barn äga. Om de båda rikena inte klart skiljas åt, råkar kyrkan i trældom under staten och evangeliets förkunnelse jämställas med förkunnelsen av ett politiskt eller socialt program.⁴⁰

³⁹ Peter Brunner i *Leiturgia I*, sid. 263.

⁴⁰ T. ex. det s. k. »social gospel» i Amerika (Paul A. Carter, *Decline and Revival of the Social Gospel*, New York 1956), och den politiska förkunnelsen i de östeuropeiska kyrkorna (L. G. Terray, *Ökumene in Osteuropa*, *Lutherische Rundschau* 1955, sid. 346 ff.).

För att bevara sin frihet gentemot jordiska maktanspråk är kyrkans enda möjlighet att gå den lidande kyrkans väg och här förena sig med sin Herre och Befriare, Guds lidande tjänare. Där evangeliets frihet förbjudes eller begränsas genom jordiska hänsynstaganden, påkallas kyrkans bekännelse: »Man måste lyda Gud mer än människor» (Apg. 5,29). »Guds ord bär icke bojor» (2 Tim. 2,9)). I denna visshet lever Kristi kyrka. Annars avfaller hon från sin Herre. Friheten äger hon i tron på Guds lidande tjänare som den segerrike befriaren; enheten äger hon i tron, som bär lidandet i uppståndelsens hopp.

Så bekänner den lidande kyrkan med den förföljde aposteln: »Vi äro på allt sätt i trångmål, dock icke utan utväg; vi äro rådvilla, dock icke rådlösa; vi äro förföljda, dock icke givna till spillo; vi äro slagna till marken, dock icke förlorade. Alltid bära vi Jesu dödsmärken på vår kropp, för att också Jesu liv skall bliva uppenbart i vår kropp. Ja, ännu medan vi leva, överlämnas vi för Jesu skull beständigt åt döden, på det att ock Jesu liv må bliva uppenbarat i vårt dödliga kött» (2 Kor. 4,8 ff.).

Kyrkan vinner denna tro genom att se på Kristus, som befriar och enar. Ty Han är Segerherren, vars seger ännu i dag är fördold under lidande och död. Men Han är också den Segerrike, som vid tidernas fullbordan skall uppenbara sin seger i härlighet. Den lidande kyrkan som det vandrande Gudsfolket väntar uppfyllelsen av sitt hopp om befrielse i den eskatologiska enheten med den lidande och uppståndne Herren. Vi bör med vördsam tacksamhet tänka på alla dem, som i gången tid liksom ännu idag vandra på kyrkans lidandesväg, dessa människor, »som världen icke var värdig att hysa» (Hebr. 11,38, jfr Rom. 8,8).

IV. ENHETEN UNDER KRISTI HERRAVÄLDE

Kyrkans lidandesväg betyder i världens ögon hennes nederlag. Världen menar, att den lidande kyrkan är övergiven av Gud. Världen ser inte den enhet, som förenar Kristus och Hans församling. Men tron fasthåller vid Guds lidande tjänare som den segerrike Befriaren. Även om kyrkan i tron är förenad med Kristus, kommer hon att uppleva sin slutliga befrielse först på domens dag, då Kristus kommer att framträda som Herre och Konung i makt och härlighet. Till dess måste hon också avvisa varje försök att inrätta sig i jordisk härlighet som en frestelse från Kristi fiender. Först vid yttersta domen uppenbaras Kristi härlighet fullkomligen och därmed också kyrkans härlighet.

När Kristus på yttersta dagen skall upprätta denna enhet, som varar i evighet och inte kan hotas av något, kommer Han också att verkställa en sista dom. Ända till dess härja fienderna. Ogräset växer mitt i Guds goda säd. Men den yttersta dagen är också skiljandets dag, då Guds barn, den ende herdens får,

skiljas från mörkrets barn. Synd och död läggas under segrarens fötter (1 Kor. 15,24 ff.). Så är Kristi återkomst och de dödas uppståndelse enhetens fullbordan i Kristus. Då hämtas skapelsen såsom den befriade skapelsen hem till Gud. Sedan Kristus lagt alla fiender under sina fötter och i överensstämmelse med Guds frälsningsplan sammanfattat allt i sig, uppfylles nu allt i Hans kropp: världens enhet med Gud återställs genom den slutgiltiga proklamationen av Kristi seger och Hans herradöme över alla sina fiender. Då skall allt vara Gud underlagt, och »så skall Gud bliva allt i alla» (1 Kor. 15,28).

Vid den yttersta domen återställs enheten. Det, som då finnes, är inte en »kristnad värld», inte en återställd skapelse som fullbordan av mänsklighetens önskedrömmar (»ett tusenårigt rike»), utan tidernas fullbordan, då »himmel och jord skola förgås» (Mt. 24,35) och »en ny himmel och en ny jord» (Uppb. 21,1) framträda. Hela skapelsen bidar denna dag, och kyrkan beder för dess ankomst. Ty då är hennes slutgiltiga befrielse den eviga enheten med den ende Guden, som är allt i alla. Kristi församling väntar på denna uppenbarelse av Kristi härlighet. Medan hon nu är förenad med Kristus i tron, inneslutes hon i Herrens översteprästerliga förbön. Han offerar sig i evig och utgivande kärlek för de sina inför Guds ansikte: »... att de alla må vara ett, och att, såsom du, Fader, är i mig, och jag är i dig, också de må vara i oss, för att världen skall tro att du har sänt mig. Och den härlighet som du har givit åt mig, den har jag givit åt dem, för att de skola vara ett, såsom vi äro ett — jag i dem, och du i mig — ja, för att de skola vara fullkomligt förenade till ett, så att världen kan förstå att du har sänt mig, och att du har älskat dem, såsom du har älskat mig. Fader, jag vill att där jag är, där skola ock de som du har givit mig vara med mig, så att de få se min härlighet, som du har givit mig; ty du har älskat mig före världens begynnelse» (Joh. 17,21 ff.).

*Luther och helgelsen**

I en predikosamling, som John Wesley utgav 1788, fick han anledning att upprepa en kritik mot Luther, som han först framställt, då han läst dennes kommentar till Galaterbrevet många år tidigare. »Det har ofta anmärkts», säger han, »att mycket få människor klart bedömt både rättfärdiggörelsen och helgelsen», och han anför Luther som exempel. »Vem», frågar han, »har skickligare än Martin Luther skrivit om rättfärdiggörelsen genom tron allena? Och vem har varit mera okunnig rörande läran om helgelsen eller mera oredig i sin uppfattning av den?»¹ På senare tid har en liknande uppfattning av Luther framförts av en grupp anglikanska teologer i en bekant broschyr, *Catholicity*. Efter en värdering av »protestantismens stora positiva sanningar», bland vilka de inbegriper läran om rättfärdiggörelsen genom tron (men icke tron *allena!*), vill de avslöja vad de kallar »två radikala misstag» av Luther, av vilka de beskriver det ena som »åtskiljande av rättfärdiggörelse och helgelse».²

*Catholicity*s författare är givetvis i sin bedömning av Luther inte beroende av Wesley, och deras allmänna ståndpunkt är i flera avseenden olik dennes. Sa ogillar de till exempel Luthers betonande av rättfärdiggörelsen genom tron *allena*, eftersom det tycks dem innebära (bland annat) ett förringande av kyrkan och sakramenten. Wesley däremot håller fast vid tron allena, fastän han fruktar, att Luther »i solifidianismens furia» (som han kallar den på annat ställe) gjorde läran om goda gärningar och praktisk helighet en otjänst. Men huru härmed än må vara, är metodismens grundare och anglikanernas talesmän överens om att Luther allvarligt brast i frågan om helgelsen, och häri är de representativa för en uppfattning, som är både gammal och vida spridd bland icke-lutheraner. De citeras här för att ge en uppfattning om den bakgrund, mot vilken en engelsk metodist läser sin Luther, och den synpunkt, från vilken det är honom naturligt att nalkas ämnet för denna uppsats.

Nu är det klart, att ingen, som överhuvud känner till exempelvis Luthers bägge katekeser, skulle kunna anklaga honom för okunnighet om helgelsen elle:

* Föredrag vid Luther-konferensen i Aarhus i augusti 1956. Översatt av fil. mag. Barbro Nilsson, Lund.

¹ *The Works of the Rev. John Wesley, A. M.* (London, 1829), VII, 204.

² *Catholicity, a Study of the Conflict of Christian Traditions in the West* (London, 1947), 20–25.

likgiltighet för kyrkan och sakramenten. I Lilla katekesen talar han om den helige Ande som den, som helgar både individen och kyrkan, och i Stora katekesen är helgelsen ämnet för hela hans förklaring av tredje trosartikelns. Här bindes Andens helgelseverk nära samman med både syndernas förlåtelse, som är själva kärnpunkten i läran om rättfärdiggörelsen, och med kyrkan och sakramenten. Vidare angriper Luther i sin följande diskussion om dopet kraftigt dem, som litar på tron allena med uteslutande av sakramenten. Formeln »tron allena» utesluter alla våra gärningar men icke Guds verk (för vilket den i stället vill bereda rum); och det vi har i sakramenten är just Guds verk, inte vårt eget. Det är därför sakramenten hänger samman med läran om helgelsen: de är redskap, med vars hjälp den helige Ande utför sitt helgelseverk.

Men vad menar Luther med helgelse? Vilket är innehållet i hans helighetsbegrepp? Vad innebär det i praktiken? Och hur hänger det samman med läran om rättfärdiggörelsen genom tron allena?

Allra först bör vi märka, att Luther skarpt skiljer mellan kristen helighet och alla andra slags helighet.³ Skillnaden mellan dem kan uttryckas så, att den kristna heligheten är »ett främmande verk», icke vår egen, och »passiv», icke aktiv; det vill säga, att den icke åstadkommes av oss utan gives oss, icke är människogjord utan Gudagiven. Luther fattar helighetens ursprungliga mening, dess grundmening, såsom betecknande »väsensskildheten» hos Gud och allt, som tillhör Gud, i kontrast mot allt blott mänskligt och skapat. Alltså definierar han ordet »heligt» som »avskilt och tillägnat Gud, på det att ingen må angripa eller befläcka det».⁴ Men den specifika karaktären och arten av den gudomliga väsensskildheten bestämmes för Luther av Kristus, i vilken den klarast och djupast uppenbaras. Därför kan han säga: »Sann helighet, ju heligare den är, desto mera närmar den sig syndare»,⁵ ty Kristi »väsensskildhet» är mycket olik det man vanligen kallar helighet. Den är i sanning något helt annat än fariséens mera helig-än-du-avskildhet, som Luther i sin egen tid finner exemplifierad hos både papister och sekterister, bland vilka helighet förbindes med »gärningar» och ett utåt iögonenfallande levnadssätt.⁶ Sådan helighet räknas, hävdar han, i Guds ögon för intet.

Källan och upphovet till all sann helighet är Kristus, som ensam kan göra människan helig genom att förläna henne den helige Ande.⁷ Kristus både bad för och sörjde för vår helgelse, när han vigde sig själv som präst och offerlamm

³ XL i 69,11 ff.; 70,20 f. Cf. XLV 616,14 ff.; XVII i 309,14 ff. (Där ej annat angives, göres hänvisningarna till Weimarupplagan av Luthers verk.)

⁴ VII 575,28 f.

⁵ X iii 327,10 f., 24 f.

⁶ XXVIII 164,8 ff.; 173,1 ff. Cf. XL i 137,19 ff.; 325,28 ff.; XXVII 229,4 ff.

⁷ XX 390,13 ff.

till offer åt Gud (Joh. XVII. 17, 19)⁸; och det han då gjorde för oss, gör den helige Ande nu tillgängligt för oss genom ordet och sakramenten i den kristna kyrkans evangelium. Därför kan Luther säga: »Fastän jag är en eländig syndare, är dock Kristus helig med sitt dop, ord, sakrament och sin helige Ande. Detta är den enda rätta heligheten, som givits oss av Gud.»⁹ Och i sin bok *Om koncilier och kyrkor* placerar han ordet, dopet och altarets sakrament först bland kyrkans sju »kännetecken», vilka han beskriver som *Heiligtimer*, genom vilka kyrkan helgas.

Även den romerska kyrkan kan kallas helig i kraft av förekomsten av sådana heliga ting i henne, och där dessa ting finns bland sekteristerna, där finns också den heliga kyrkan. I sin stora kommentar till galaterbrevet säger Luther: »Fastän staden Rom är värre än Sodom och Gomorra, finns dock kvar i henne dopet, sakramentet, evangeliets röst och text . . . Kristi namn och Guds namn. De, som ha dessa ting, ha dem; de, som icke ha dem, äro icke ursäktade, ty skatten finnes där. Därför är den romerska kyrkan helig . . . Om dessa ting finnas bland ett folk, kallas det folket heligt. Så är vårt Wittenberg en helig stad, och vi äro sant heliga, eftersom . . . vi ha Guds verk ibland oss, nämligen ordet och sakramenten, och de göra oss heliga . . . Och därför är kyrkan helig, även där svärmeandarna råder, blott de icke förneka ordet och sakramenten. Ty om dessa förnekas, kan kyrkan icke finnas där.»¹⁰

Här måste vi emellertid understryka konstaterandet, att »de, som ha dessa ting, ha dem; de, som icke ha dem, äro icke ursäktade, ty skatten finnes där.» Det heligas helgande effekt är inte automatisk. Skatten finns där, men den blir inte nödvändigt mottagen och blir kanske inte ens igenkänd som den skatt den är. Detta var vad som hände »under påvedömet, när tron var helt åsidosatt och ingen erkände Kristus som Herren eller den helige Ande som den, som helgar», utan man istället »lärde, att frälsning och nåd kunde uppnås genom våra egna verk. Och därför» — tillägger Luther — »fanns det ingen kristen kyrka.»¹¹ Den romerska kyrkan har, säger han på ett annat ställe, »uppfunnit en egen, högre, annorlunda beskaffad, bättre helighet» än andra äger; och under det att detta kan kallas romersk helighet, är det förvisso inte katolsk eller gängse kristen helighet, och den romerska kyrkan är därför ingen sann kyrka.¹² Luther ser här tydligen på kyrkan från en annan synpunkt än den i föregående stycke citerade. Där tänkte han på kyrkan som danad av Kristi närvaro i ord och sakrament, här tänker han snarare på den som bestående av människor, som erkänner och mottager Kristus och är förenade med honom genom tron. Han

⁸ XXVIII 174,22 ff.

⁹ XLV 616,24 ff.

¹⁰ XL i 69,23 ff.; 71,19 ff.

¹¹ XXX i 188,29 ff.

¹² L 626,12.

glömmer kanske också vad han på andra ställen mer än en gång erkänner – att det även under påvedömet alltid fanns åtminstone några, som ägde sann tro.

Huru därmed än må vara, lämnar oss Luther inte i tvivelsmål om att det utan tro inte kan finnas någon verksam helgelse för människan vare sig som individ eller som medlem i ett samfund. Helgelsens välsignelse, dess skatt, som tillhandahålles oss i nådemedlen, får man genom tron allena. På samma gång som han kan säga, att ordet helgar, att dopet helgar, att nåden, Kristus, Gud, den helige Ande helgar, kan han därför också säga, att tron helgar.

Genom tron blir vi så förenade med Kristus, att vi blir »en varelse», »en kaka», »en kropp» med honom. Den kristne kan säga: »Den, som vrider mitt finger ur led, gör det mot Kristus; ty jag är Kristi minsta lilla tå. Likaså, om jag ger en kristen att äta, säger Kristus, att det är gjort mot honom; ty de ha blivit en kaka, en varelse.»¹³ Det är i kraft av vårt införlivande i Kristus som lemmar i hans kropp eller av vårt inympande på honom som grenar på det sanna vinträdet, som vi blir delaktiga i hans helighet, och detta införlivande eller inympande sker genom evangeliets ord och sakrament, där de mottages i tro. »Den, som tror, att Kristus helgade sig för oss, är helgad», säger Luther.¹⁴ Vi blir inte helgade genom tio Guds bud eller kärleksverk, fastän dessa också är heliga, liksom allting annat, som innefattas i Guds ord. Ännu mindre kan vi bliva helgade genom gärningar av egen uppfinning, som Gud inte har befallt. Intet gör oss sant heliga utom tro på Kristus. Och var och en, som tror på Kristus, är helig – inte i sig själv utan i Kristus, inte med egen helighet utan med Kristi. I denna mening och med återupplivande av termens nytestamentliga bruk hävdar Luther, att varje kristen är ett helgon och kyrkan ett de heligas samfund.¹⁵

Helgelsen är därför helt ett Guds verk, men det är ett verk, som har betydande praktisk inverkan på människans liv. »Ty kristen helighet är», säger Luther, »det, som kommer, när den helige Ande ger människor tro på Kristus (Apg. XV. 9), det vill säga, när han förnyar hjärta, själ, kropp, gärningar och livsföring och skriver Guds bud icke på tavlor av sten utan på tavlor av kött och blod, på människohjärtan (2 Kor. III. 3).»¹⁶ Den helige Ande gör av den troende »en ny varelse, med annat sinne, annat hjärta och andra tankar», »ett nytt skott, som gror från Kristi vinträd», vilket bär frukt, som är »icke Adams, ej heller hans egen, utan Kristi».¹⁷ Det är något, som inga »gärningar» någonsin kan verka. »Goda gärningar göra aldrig personen annorlunda», säger Luther. »Verkhelgonen kunna visserligen ändra och förbättra sina gärningar, men de förbli i sin person

¹³ XXVIII 187,11 ff., 25 ff. Cf. 184,11 ff.

¹⁴ XXVIII 175,7.

¹⁵ XXVIII 178,2; XXX i 189,6 f.

¹⁶ L 626,15 ff.

¹⁷ XLV 667,20 ff., 32 f.

som förut . . . Men tron förändrar personen och gör ett Guds barn av den mot Gud fientlige, medan den lämnar de yttre gärningarna, stånd och vandel som de var — såvida icke gärningarna voro onda.»¹⁸

Andens helgelseverk i de troende har att göra med deras förhållande både till Gud och till deras medmänniskor. För det första ger det kunskap om Gud, befäster dem i sann tro mot alla falska föreställningar och misstag, stärker dem i hoppet mot alla samvetsanklagelser och sätter dem i stånd att så frukta och älska Gud, att de inte knorrar mot honom utan prisar och tackar honom för allt, som sker. »Detta är», säger Luther, »ett nytt, heligt liv i själen efter Mose första tavla.» Vidare blir dess verkningar också »efter den andra tavlan och efter kroppen» sådana, att »kristna . . . villigt lyda föräldrar och överhet, uppföra sig fredligt och ödmjukt, icke äro okyska, äktenskapsbrytare, otuktiga, utan kyska och tuktiga . . . De stjäla icke, ockra icke, äro icke giriga, förörätta icke etc. . . . utan arbeta redbart, nära sig redligt, låna ut med glädje, giva och hjälpa, där de kunna. Därför ljuga de icke, bedraga icke, baktala icke, utan äro godmodiga, sanna, trogna och pålitliga och vad övrigt Guds bud fordra . . . Detta är kristen helighet.»¹⁹

Likväl är de kristna inte fullkomliga, inte syndfria. Från en synpunkt sett kan Luther faktiskt säga, att den kristtrogne inte är en mindre syndare än den otrogne och att den enda skillnaden mellan dem är, att den förres synd inte tillräknas honom utan förlåtes medan den senares inte förlåtes utan tillräknas honom.²⁰ Här tänker Luther givetvis inte på syndiga gärningar utan på *arv*-synden, den »köttets lust», som är medfödd hos alla Adams barn, synden, som »icke begås utan *är*» och som är källan och upphovet till alla verksynder.²¹ Denna synd har och känner helgonen fortfarande, så länge de är i köttet. Men de motstår den genom Anden, så att de inte ger vika för den, och om de skulle falla och fara vill (som de ofta gör) ångrar de och får förlåtelse²²; ty de ger inte vika för köttet avsiktligt och gärna utan blott av okunnighet eller skröplighet.²³ Om de å andra sidan inte korsfäster köttet med dess lidelser och lustar, förlorar de tron och den helige Ande, och om de inte ångrar och återvänder till Kristus, dör de i sina synder.²⁴ Människor, som lyder köttets ingivelser utan fruktan eller ånger, tillhör inte Kristus²⁵; de kan drömma, att de har tron, men om de framhärdar i synden, har de redan sin dom.²⁶

Helgonen är därför samtidigt syndare. Men de är benådade syndare, och med

¹⁸ X i 1 228,6 ff.

¹⁹ L 626,19–627,12.

²⁰ XL ii 96,7 ff.

²¹ X i 1 509,1 f.

²² XL ii 104,10 ff.

²³ XL ii 101,24 ff.; 107,15 ff.;

XL i 573,21 ff.

²⁴ XL ii 96,33 ff.

²⁵ XL ii 102,16 ff.

²⁶ XL ii 96,38 ff.

Andens hjälp uppfyller de Guds bud, om än icke fullkomligt. Därför måste vi, säger Luther, skilja mellan två slag av kristen helighet.²⁷ Å ena sidan har vi Kristi egen eller Guds ords helighet, vilken vi omfattar och blir delaktiga av genom tron, och å andra sidan har vi gärningarnas och livets, eller kärlekens, helighet, vilken är lagens uppfyllelse. Den förra är fullkomlig, ofläckad helighet, och det är i kraft av denna vi är helgon, medlemmar i den *communio sanctorum*, som är den heliga kyrkan. Den senare är en frukt av den förra, men den är ofullkomlig och oren på grund av vårt kötts skröplighet och vår ännu kvarlevande syndfullhet. Vi är alltså både rena och orena: rena i Kristus och orena i oss själva. Dock har vi genom Andens verk ett verkligt, ehuru svagt och ofullkomligt mått av renhet, som Gud »driver och övar genom korset och lidandet för att göra det starkare och fullkomligare, på det att vår tro må tillväxa och vår kvarlevande orenhet och synd dagligen förminsкас, tills vi når graven».²⁸

I Stora katekesen säger Luther, att den helige Ande »påbörjar helgelsen på jorden och dagligen ökar den med hjälp av två ting: den kristna kyrkan och syndernas förlåtelse».²⁹ I verket *Om koncilier och kyrkor* utvidgar han dessa två ting till sju: Ordet, dopet, nattvarden, nycklaämbetet, prästämbetet, gudstjänsten och »det heliga korset». Med detta sista menar han »alla slags prövningar och förföljelse, anfäktelse och fördärv, djävulen, världen och köttet», som uthärdas för Kristi skull. Detta, säger han, »gör dig helig, ty det dödar den gamle Adam och får honom att lära tålmod, ödmjukhet, saktmod, och lär honom att tacka och lova Gud och glädjas i lidandet».³⁰ Kuvandet av den gamle Adam spelar en betydelsefull roll i Luthers helgelselära — och också, som vi skall få se, i hans lära om rättfärdiggörelsen — och det bör därför speciellt betonas här. Fastän helgonen också är syndare, som dagligen behöver syndaförlåtelse, »tills vi nå det liv, där icke mera förlåtelse finnes, utan alla äro rena och heliga»,³¹ existerar dock en verklig tillväxt i helighet och minskning av syndens makt även i detta liv hos dem, som verkligen tillhör helgonens gemenskap.

Den helige Andes helgelseverk utföres, hävdar Luther, »icke blott genom syndernas förlåtelse, som antinomisterna dåraktigt tro, utan genom syndernas utplånande, avtvående och dödande.»³² Ty även här på jorden finns »ett kristet, heligt folk, i vilket Kristus lever, verkar och regerar *per redemptionem*, genom nåd och syndaförlåtelse, och den helige Ande *per vivificationem et sanctificationem*, genom dagligt avtvående av synder och daglig livsförnyelse, så att vi icke förbliva i synden utan kunna och böra leva ett nytt liv i alla slags goda

²⁷ XLIII 575,23 ff.

²⁸ XLV 654,21 ff.

²⁹ XXX i 191,9 ff.

³⁰ L 642,1 ff., 28 ff.

³¹ XXX i 191,5 ff.

³² L 624,30 ff.

gärningar, sådana tio Guds bud fordra».³³ Vidare bör vi granska oss själva i ljuset av tio Guds bud för att se, »huru långt den helige Ande har fört oss i sitt helgelseverk och huru mycket vi fortfarande komma till korta, på det att vi icke må bliva oförsiktiga och tro, att vi nu ha gjort allt, som fordras. Så skola vi ständigt tillväxa i helgelse och ständigt bliva mer och mer en ny varelse i Kristus. Det heter: *crescite* och *abundete magis*.»³⁴

Sådan är i korta grunddrag Luthers uppfattning av helighetens natur och helgelsens mening. Vi måste nu ställa frågan, i vilket förhållande den står till hans lära om rättfärdiggörelsen.

Luther vidhåller, att vi blir rättfärdiggjorda genom tron allena, »utan några, ens de ringaste, gärningar».³⁵ Hans syfte häri är, som vi redan sett, att utesluta alla våra gärningar och bereda rum för Guds verk. Formeln »tron allena» är ett uttryck för hans teocentriska synpunkt. Den representerar hans religiösa iver att framhålla, att Gud i sanning skall erkännas som Gud, det vill säga som ensam skapare och återlösare. Men den representerar också hans etiska iver att framhålla, att inte bara våra gärningar utan också vår person såsom verkställare av gärningarna skall vara rättfärdig och god. Vi kan inte rättfärdiggöras genom gärningar, vidhåller han, eftersom »goda gärningar icke göra en god människa». — »Rättfärdiggörelsen tillhör personen och icke gärningarna», säger han. »Ty det är personen och icke gärningarna, som blir rättfärdiggjord, salig, dömd eller fördömd. Det står alltså klart, att ingen gärning rättfärdiggör personen, utan personen måste först utan alla gärningar bli rättfärdig genom någonting annat.»³⁶ Detta »någonting annat» är förstas tron — tron på Gud genom Kristus — vilken, som Luther om och om igen förfäktar, »förändrar personen» och »skapar en helt ny människa». Och eftersom tron verkligen skapar en ny människa, kan Luther säga, att »rättfärdiggörelsen är ett slags pånyttfödelse till nytt liv».³⁷

Den förändring, som ligger i denna »pånyttfödelse», kan beskrivas på olika sätt. Det kan sägas, att när en människa kommer till tro på Gud genom Kristus eller när hon tror Guds ord, erkänner hon för första gången det sanna förhållandet mellan sig själv och Gud. Det vill säga, hon erkänner, att hon är en skapad varelse och en syndare och Gud hennes skapare och återlösare. På detta sätt »göres hjärtat sant genom sanningens ord».³⁸ Eller kan det sägas, att när vi fattar Kristus genom tron, så »är Kristus närvarande i tron själv»,³⁹ och för hans skull förlåter oss Gud alla våra synder och ger oss den helige Andes gåva. Kristus och Anden kommer verkligen för att bo i våra hjärtan; och det inte i

³³ L 625,23 ff.

³⁴ L 643,19 ff.

³⁵ VII 231,7.

³⁶ X i 325,14 ff.

³⁷ XXXIX i 48,14.

³⁸ VI 94,9 f.

³⁹ XL i 229,15.

enbart bildlig bemärkelse utan verkligen på ett substantiellt och verkningsfullt sätt. Vidare hävdar Luther om både Kristus och Anden, att de är »icke overk-samma» utan levande och aktiva, i det att de utför sitt återlösnings- och helgelse-verk.⁴⁰ Inte heller tillåter deras verksamhet oss såsom troende att vara overk-samma, och tron själv kan beskrivas som »ett levande, idogt, mäktigt, verksamt ting».⁴¹

Fastän alltså tron allena rättfärdiggör, är den rättfärdiggörande tron aldrig allena, den är aldrig utan gärningar och kärlek.⁴² Luther skiljer skarpt den sanne kristne från både »trolösa verkhelgon», som söker att bli rättfärdiga genom sina egna goda gärningar, och »gärningslösa troende», som menar, att de har rättfärdiggörande tro, fastän de inte gör några goda gärningar.⁴³ Sann tro är den, som »är verksam genom kärlek» (Gal. V. 6). På samma gång förnekar Luther kraftigt den skolastiska dogmen om »tro formad av kärlek» (*fides caritate formata*), som gör kärleken såsom lagens uppfyllelse till grundvillkoret för vår rättfärdiggörelse.⁴⁴ Han är redo att säga, att evangeliet ger vad lagen kräver och att tron sätter oss i stånd att uppfylla lagen; men det är inte detta, som rättfärdiggör oss. Tron allena rättfärdiggör, eftersom tron allena är det medel, genom vilket vi kan omfatta Kristus, som är den enda grunden till vår rättfärdiggörelse. Kristus är vår rättfärdighet, som givits oss av Gud. När vi genom tron får denna gåva, ger den icke förty resultat. Kärlek och goda gärningar blir frukten av en rättfärdiggörande tro, och de bevisar, att vi är sant rättfärdiggjorda. »Goda gärningar stärka oss och bära vittnesbörd inför Gud, inför människor och oss själva, att vi i sanning tro, att vi i sanning äro Guds barn och arvingar till ett evigt liv i hoppet», säger Luther.⁴⁵

Det är sant, att det ofta kan vara föga yttre skillnad mellan en kristens gärningar och en ädel hednings eller »en världslig god människas».⁴⁶ Ty de gärningar, som Gud bestämmer för den kristne, är helt enkelt de, som gives i den dagliga gärningen och vardagslivet. Från denna synpunkt kan Luther säga, att goda gärningar är ett helt otillräckligt kännetecken på en människas tro och hennes ställning inför Gud. Dock ligger den stora skillnaden i den anda, i vilken sanna kristna utför sina gärningar: nämligen den heliga Anda, som är den villiga kärlekens anda.⁴⁷ Kärleken är därför för Luther trons främsta känne-

⁴⁰ Se P. S. Watson, *Let God be God* (London, 1947), 167 f.; *Um Gottes Gottheit* (Berlin, 1952), 191 f.

⁴¹ Bibel, 7, 11,8 (Företalet till romarbrevet).

⁴² VII 231,9; XL i 427,11 ff.

⁴³ XLV 689,2 ff.

⁴⁵ XXXIX i 292,25 ff.

⁴⁴ XL ii 34,10 ff.; cf. XL i 225,15 ff.

⁴⁶ L 643,26 ff.; XL i 573,26.

⁴⁷ L 643,29 ff.; XL i 574,14 ff.; cf. A. Nygren, *Den kristna kärlekstanken*, II, 1936, 545–548 = *Agape and Eros* (övers. P. S. Watson, omarb. uppl., London, 1953), 727–730. Märk

tecken,⁴⁸ och tro och kärlek tillsammans är för honom en fullständig sammanfattning av det kristna livet. Den kristne är, säger han, lik ett käril eller ett rör, öppet upptill i tro för att fritt mottaga allt från Gud och öppet nedtill i kärlek för att fritt föra allting vidare till nästan.⁴⁹ Genom tron är vi Guds barn, men genom kärleken är vi gudar; vi handlar mot andra som Gud i Kristus har handlat mot oss och blir i själva verket var och en av oss en Kristus mot vår nästa.⁵⁰ Den kärlek vi visar, tar sig uttryck i ömsesidig förlåtelse och fördragsamhet, i att bära varandras bördor, i att villigt tjäna varandra i våra kall och i att uppfylla tio Guds bud i den dagliga gärningen.⁵¹

Ibland höjer sig Luthers beskrivningar av den nya människan i Kristus till helt lyriska höjder och tycks antyda, att den rättfärdiggjorde troende är alltigenom fullkomlig och syndfri. Andra gånger hävdar han, som vi sett, att den troende inte är mindre syndare än den icke-troende. Men i en mera balanserad framställning av sin ståndpunkt säger han, att den troende har fått syndernas förlåtelse och Andens förstlingsfrukter (*primitiae Spiritus*), men att han fortfarande har i sig kvarlevor av köttets synd (*reliquiae peccati in carne*).⁵² Därför kan det sägas, att den kristne är både rättfärdig och syndare, *simul justus et peccator*.

För att förstå Luthers inställning här måste man ha i åtanke en viktig modifiering i hans lära om tron. Medan han skarpt skiljer mellan troende och icke-troende, anser han aldrig, att en människa måste ha antingen hel och full tro eller också ingen tro alls. Han förfäktar, att det finns grader i tron och också att tron fluktuerar; den är inte en fast kvantitet eller en fast, förblivande ägodel. Trons fasthet och styrka kan variera, inte bara från människa till människa utan också från en gång till en annan hos samma person. Om vi hade full tro, säger Luther, skulle vi inte länge förbliva i detta liv utan snabbt borttagas till himmelen.⁵³ Som det nu är, är vår tro ofullkomlig, och därför är också trons frukter, vår kärlek och våra goda gärningar, ofullkomliga. Om vi hade fullkomlig tro, skulle vi ha fullkomlig kärlek.⁵⁴ Den kärlek vi äger, är otvivelaktigt fullkomlig, så länge det är Guds kärlek, som ingjutits i våra hjärtan genom den helige Ande; men vi är inte fullkomliga. Vi är ännu inte helt kärlek, ledda av ingenting annat än kärlek. Vår tros ofullkomlighet betyder »en ofullkomlig livsförnyelse

också, att troende säges ha en ny och god vilja — XL i 540,31 f.: *novi et pii affectus . . . nova voluntas*; XL ii 95,13: *voluntas bona . . . Spiritus ipse rebellans carni*.

⁴⁸ XXXVI 474: *Si charitas non, nec fides, sed mera hypocrisis*.

⁴⁹ X i 1 100,9 ff.; cf. XLV 591,29 ff.

⁵⁰ XLV 540,7 ff.; XXXVI 437,29 ff.; VII 66,3 ff., 34 ff.

⁵¹ I kontrast till sekterister och papister; cf. XL ii 64 ff., och särsk. 66,18 ff., 67,19 ff.

⁵² XL i 364,2 f., 18 ff., 25 ff.; 408,12 f.; cf. 312,29 ff., 431,23 ff.

⁵³ XL i 598,23 f., 599,18 f.; cf. XL ii 81,15.

⁵⁴ XXXIX i 297,22 ff.

i Anden och en förblivande rest av det gamla köttet och den gamle Adam».⁵⁵ Därför är även de gärningar ofullkomliga, som verkats av Gud genom Kristi och Andens inneboende i oss, liksom ett verk av den skickligaste yrkesman inte kan bli fullkomligt, om det utföres med ett bristfälligt verktyg.

Dock blir vi, om vi alls äger någon verklig tro, rättfärdiggjorda; det vill säga, att vi, fastän vi ännu inte är rättfärdiga, är »i rörelse eller på väg mot rättfärdighet». Ty rättfärdiggörelse betyder 1. att vi förklaras rättfärdiga (*reputari nos justos*) för Kristi skull; 2. att ingen synd, vare sig förgången eller kvarblivande i köttet, tillräknas oss (*imputari*); 3. att det finns en början till en ny skapelse (*initium novae creaturae*); 4. att det pågår en strid mot »köttets synd» (*pugna contra carnis peccatum*), en synd, som »både förlåtes och övervinnes genom denna samma tro på Kristus».⁵⁶ Synden — arvsynden — kvarlever därför men härskar inte i den sant troende.

I ljuset härav är det inte svårt att förstå två skenbart motsägande uttalanden av Luther. Å ena sidan säger han, att den kristne är endels rättfärdig och endels syndare, å den andra att han är helt rättfärdig och helt syndare. Den kristne är helt rättfärdig i Kristus i den meningen, att Kristi rättfärdighet tillräknas honom eller att han anses rättfärdig för Kristi skull, och hans egen syndfullhet tillräknas honom inte utan förlåtes frikostigt och oreserverat. Likväl är han helt syndig i sig själv, eftersom arvsynden, som förblir i honom, fastän den inte härskar, påverkar varje del av hans varelse och besmittar allt han gör. Samtidigt kan det med rätta sägas, att han är endels rättfärdig och endels syndare, eftersom han faktiskt är pånyttfödd av den helige Ande fastän ännu icke helt. Det finns ett verkligt mått av nytt liv i honom tillika med synden, som fortfarande måste utrotas.

Som troende har vi, säger Luther, »dels kött och dels ande, men på sådant sätt, att Anden härskar och köttet är underkuvat, rättfärdigheten regerar och synden tjänar».⁵⁷ Det kan faktiskt till och med sägas, att »en kristen, så långt han är en sådan, syndar icke».⁵⁸ Otivelaktigt har han fortfarande i sig arvsyndens impulser, men han motstår dem genom Anden för att icke falla i verksynd. Medan goda gärningar kanske inte är något osvikligt bevis för sann tro, är följaktligen onda gärningar ett omiskänneligt bevis på otro eller falsk tro.⁵⁹ Ty fastän vi aldrig kan bli syndfria i detta livet, kan vi mycket väl leva utan ondska,⁶⁰ och medan vi inte blir räddade genom goda gärningar, blir vi förvisso fördömda, om vi inte avstår från onda gärningar och ångrar oss.⁶¹ Ett moraliskt

⁵⁵ I 559,27 ff.

⁵⁶ XXXIX i 83,16 f., 35 ff.

⁵⁷ XL ii 93,19 ff.

⁵⁸ XXXIX i 528,6.

⁵⁹ X iii 267,13 ff., särsk. 17 ff.

⁶⁰ VI 27,6 ff.

⁶¹ XVII i 313,11 ff.; XLVI 467,23 ff.

liv borde, säger Luther, vara lika självklart som att sova eller vaka.⁶² Men även om vårt liv och vårt uppförande är oklanderliga, är vi därför inte utan synd, inte heller kan vi bli det, så länge vi lever i denna onda värld.

Men eftersom vi är syndare, vidhåller Luther alltid, att vi som kristna inte är färdiga produkter utan endast så att säga i vardande. Det kristna livet är inte ett varande utan ett vardande, säger han; det är inte rättfärdighet utan rättfärdiggörelse, inte renhet utan renande, inte hälsa utan tillfrisknande. Vi har endast börjat bli rena, börjat återfödas och till och med (kan Luther säga) börjat bli rättfärdiggjorda.⁶³ Därför, »så länge vi leva i köttet, börja vi och skrida framåt mot fullbordan i det eviga livet».⁶⁴ Ty vardandets process ger plats för varande endast i de dödas uppståndelse och livet i den tillkommande världen, ty endast där är fullständig rättfärdighet, helighet och kärlek.

Processens utgångspunkt kan sägas ligga i dopet, vilket, såsom Luther förklarar i boken *Om kyrkans babyloniska fångenskap*, betyder »död och uppståndelse, det vill säga full och hel rättfärdiggörelse». — »Denna död och uppståndelse kalla vi», tillägger han, »den nya skapelsen, pånyttfödelse, den andliga födelsen.» Vad dopet betyder kan naturligtvis endast genom tron förverkligas och göras verksamt, så att »så snart vi någonsin börja tro, börja vi också dö för denna världen och leva för Gud i det kommande livet». Men dopet är inte bara en invigningsceremoni, det angår den döptes hela liv. Det kräver daglig död och återuppståndelse genom daglig ånger och tro, dagligt dödande av Adam och köttet och dagligt återupplivande av den nya människan i Kristus genom Anden. Och vi dö, säger Luther, »icke blott andligen och i våra känslor genom att avsvärja oss denna världens synder och fåfängligheter, utan vi dö i sanning, vi börja lämna detta världsliga liv och omfatta det kommande livet».

Vårt avsked från detta jordiska liv kan beskrivas med uttryck från det gamla Israels tåg ut ur Egypten till det förlovade landet.⁶⁵ Det är ett uttåg ur syndens och Satans välde till Guds rike och evigt liv. Ibland tycks Luther framställa det, som om det helt enkelt vore en färd genom tiden till evigheten, som om det endast innebure, att varje dag, som går, för oss en dagsmarsch närmare hemmet. Men det ligger mera i det än så. Ty det är, säger han, »en övergång och ett framsteg från synder till dygd, från klarhet till klarhet, från dygd till dygd», och han tillägger, att en människa, i vilken ingen sådan övergång sker, inte bör anses som kristen.⁶⁶ Om och om igen talar han om ett dagligt tillväxande i nåd och vad vi kan kalla den kristna karaktärens nådegåvor. Tron gör oss bättre,

⁶² XVII i 313,3 ff., 18 ff.

⁶³ XXXIX i 146,12 f.; 289,29 f.; XL ii 24,19.

⁶⁴ VII 59,30 f.

⁶⁵ II 535,30 ff.; XVI 264,22 ff.

⁶⁶ II 536,3 ff.

säger han, ehuru inte med en gång, ty det är en livslång process,⁶⁷ och det är också en livslång process att utdriva synden.⁶⁸ Den helige Ande verkar för att dagligen föröka i oss sann kunskap om Gud och därmed också andra gåvor, sådana som kyskhet, lydnad och tålmod, för att bryta syndens makt.⁶⁹ Det kristna livet betyder daglig stegring och tillväxt i tro och ande.⁷⁰ Vidare manar oss Luther, som vi redan märkt, att granska oss själva i ljuset av Guds bud för att se, hur Andens verk fortgår i oss; och vi kan tillägga, att han på annat ställe ger oss en serie prov vi kan använda för att se, om Guds verk äger rum i oss.⁷¹

Emellertid kan denna dagliga tillväxt, som Luther fordrar, endast ske på grundval av ett dagligt dop i ånger och tro. Ur denna synpunkt kan Luther säga: »Att gå framåt är att alltid börja på nytt.»⁷² Med detta menar han inte, att det inte finns något framåtskridande i betydelsen verklig bättring, utan att inget sådant framåtskridande kan föra oss längre än till behovet av ständigt förnyad ånger och tro som villkoret för syndernas förlåtelse och Andens gåva — det enda, som kan göra framåtskridande möjligt. Vidare säger han, att även där verkligt framåtskridande sker »de, som skrida framåt, alltid äro nybörjare i förhållande till vad de ännu icke uppnått»,⁷³ och »ju större framsteg en människa har gjort, desto mindre anser hon sig ha gått framåt.»⁷⁴ Det är de största helgonen, som är starkast medvetna om sin syndfullhet; och med hänsyftning på kampen mellan köttet och Anden, som varje kristen erfar, säger Luther: »Ju frommare en människa är, desto mera känner hon denna strid.»⁷⁵

Luther vill naturligtvis aldrig låta oss tro, att vår ställning inför Gud på något sätt beror av de framsteg vi gör. Om vi tror det, blir vi antingen tillfredsställda och självbelättna, därför att vi tycker, att det går mycket bra för oss, eller också dukar vi under i förtvivlan, därför att det inte alls tycks gå för oss. Men i bägge fallen sätter vi vår tro och lit till oss själva i stället för till Gud och Kristus, och det omöjliggör varje framsteg. Därför påpekar han ständigt, å ena sidan att vi ännu inte nått rättfärdighetens mål; vi är syndare *in re*, rättfärdiga endast *in spe*; och å andra sidan försäkrar han oss, att vårt hopp är välgrundat, eftersom det vilar på Guds löfte.

Med hänsyftning på en liknelse, som han gärna använder, jämför Luther den

⁶⁷ XI 90,30 ff.

⁶⁸ XV 727,15–30; cf. XXXIX i 551,6: *de die in diem sanctor et melior.*

⁶⁹ XL ii 351 f.; cf. XV 727,15 ff., XL i 351,29 f., 352,12–28.

⁷⁰ LI 181,25 f.

⁷¹ X i l 129–138; cf. XL i 574,25–575,12; X iii 421,14.

⁷² IV 350,15 f.

⁷³ IV 344,12 ff.

⁷⁴ IX 107,30.

⁷⁵ XL ii 94,14 f.

kristne med den halvdöde mannen, som fick hjälp av den barmhärtige samariten.⁷⁶ Kristus som vår samarit har, säger han, fört oss till sitt härbärke, kyrkan, där han har lovat oss, att vi skall återfå full hälsa, och han har börjat hela oss. Och liksom en sjuk tror sin läkares försäkran, att han skall bli frisk, även om han inte själv ser något tecken till tillfrisknande, så tror vi som kristna Kristi löfte, att vi skall bli fullständigt helade från synden; och liksom den sjuke lyder sin läkares ordinationer, så försöker vi göra som Kristus bjuder oss för att inte hindra vårt botande eller förvärpa vår sjukdom. Men det läkande verket är helt Kristi eget, och antingen vi själva ser och känner någon förbättring eller inte, kan och måste vi lita på hans löfte, att han skall fullborda det. Vår synd är, genom Guds nåd, inte en sjukdom till döds, men vår bättring blir inte fullständig, förrän vi har avlagt vårt dödliga kött och iklätt oss odödlighet. Först då, när döden är uppslukad i segern, har vi nått »fullständig rättfärdighet och fullkomlig kärlek».⁷⁷

Av vad som nu sagts bör det inte vara svårt att se, hur rättfärdiggörelse och helgelse är besläktade med varandra i Luthers tänkande. Det är klart, att hans uppfattning av rättfärdiggörelsen innebär mycket mera än bara ett juridiskt frikännandebegrepp eller rättfärdigförklarande. Den skulle nästan kunna beskrivas som en rättfärdiggörelseprocess, ty genom tron, i kraft av vilken vi rättfärdiggöres, får vi inte bara syndaförlåtelsens nåd utan också den helige Andes gåva. Och om vi dagligen behöver nåd, därför att vi är endast ofullkomligt rättfärdiga, så får vi också dagligen därmed den pånyttfödande, renande gåvan. Men ungefär detsamma skulle kunna sägas med hänsyn till Luthers lära om helgelsen; ty även den inbegriper inte bara förlänandet av den helige Ande, som helgar oss, utan också syndernas förlåtelse, som är en väsentlig del av hans helgelseverk. Därför kan vi säga, att rättfärdiggörelse och helgelse är olika aspekter eller till och med helt enkelt olika beskrivningar av ett och samma Guds verk; i rättfärdiggörelsen ligger tonvikten snarast på syndaförlåtelsens element och i helgelsen på livsförnyelsen.

⁷⁶ XL i 408,16 ff.; LVI 272,3 ff.

⁷⁷ VI 27,13 ff.

TEOLOGISK LITTERATUR

TORBEN CHRISTENSEN: *Logos og inkarnation. En studie i F. D. Maurice's teologi. 551 sid. Bethedas Boghandel, København 1954.*

F. D. Maurice var född 1805 och avled 1872. Han är otvivelaktigt en av de mest markerade teologgestalterna i 1800-talets England. Under sin livstid utövade han knappast något större inflytande. Observerad och omstridd var han visserligen. Obemärkt kunde inte gärna den man bli, vilken i så hög grad som Maurice utsatte sin samtids olika teologiska riktningar – liberaler, pietistiskt-ortodoxa evangeliker och högkyrkliga oxfordmän – för bister kritik. Samtiden kände sig emellertid snarast förbryllad inför Maurice, osäker om vart hans teologi egentligen syftade. Man beklagade sig gärna över hans »obscurity». Hans tid var ännu inte kommen. Den kom först på allvar under detta århundrade. Fallet Maurice är i viss mån besläktat med fallet Kierkegaard. Även om Maurice's berömmelse och inflytande under 1900-talet givetvis inte når upp till vad som kommit Danmarks store tänkare till del, har dock också Maurice, långt efter sin död, blivit föremål för en uppskattning av helt annan art än den som beskärdes honom medan han levde och arbetade. Man betecknar honom nu gärna som en visionär och teologisk profet av hög resning och vill gärna räkna honom såsom inte bara en av sin tids, utan också av alla tiders teologiska stormän. Maurice's skrifter blev flitigt lästa och kommenterade. Skilda teologiska åskådningar ha med förkärlek åberopat sig på honom och sökt stöd i hans förkunnelse.

Det säger sig självt att denna nya uppskattning av Maurice skulle sätta sina spår

i litteraturen. Det har under senare tid skrivits en hel del om honom och hans teologi, f. ö. inte bara i England utan också på andra håll, bl. a. på holländska och finska. Den omfångs- och innehållsrika bok professor Christensen 1954 utgivit om Maurice och hans teologiska åskådning är målmedvetet inriktad på att analysera och klargöra förhållandet mellan det platonska och bibliska elementet i Maurice's teologi. Att det här förelåg ett problem hade man redan tidigt på känn. En metodistisk teolog, J. H. Rigg, som 1857 publicerade en bok med titel *Modern Anglican Theology*, betecknade Maurice's teologi som »Platonism in a gown and cassock». Om Riggs undersökning faller Christensen det omdömet, att den var alltför summarisk och onyanserad för att kunna ge verklig vägledning. Den uppskattning, som i vårt sekel kommit Maurice till del, har mer eller mindre hängt samman med ett accentuerande av det bibliska elementet i hans teologi. Man har kunnat beteckna honom som en föregångare till nutida biblisk »realism». Man har kunnat säga, att han i viss mån föregripit Barths teologiska förkunnelse. Man har också kunat säga, att de bibeldramatiska perspektiven hos Maurice företer släktskap med Luther. Också det ojämförligt mest betydande av en senare tids engelska arbeten om Maurice betonar det bibliska elementets dominans i hans teologi. Boken har skrivits av A. M. Ramsey och har till titel: *F. D. Maurice and the Conflicts of Modern Theology, the Maurice Lectures, 1948.* Ramsey undersöker den lära om försoningen och offret, som Maurice utvecklar på biblisk grund, och anser sig kunna fastställa, att man här

finner tankegångar och synpunkter, som är märkligt befryndade med vad som gjorts gällande inom nutida exeGES. Ramsey är visserligen klart medveten om att det hos Maurice finns en inkongruens mellan bibel och platonism samt att denna senare infört en outjämnad spänning i hans teologi. Utan att närmare ingå på denna fråga vill Ramsey hävda, att Maurice dock, djupast sett, är förankrad i bibeln: platonismen har färgat hans bibliska exeGES, »but it was the Bible which really dominated».

Christensen har en annan syn på saken. Maurice's teologi är, säger han, rikt mätad med bibliskt stoff. Maurice vill ingenting annat vara än en bibliskt orienterad teolog. Han var helt övertygad om rättmätigheten av sin bibeltolkning. Hans teologi kretsade kring den bibliska, i Kristus koncentrerade frälsningshistorien. I mittpunkten står inkarnationen och försoningens, korsets offergärning. Maurice kunde låta sin framställning präglas av bibelns dramatiska perspektiv. Han kunde skildra Kristi frälsningsgärning som en kamp mot och seger över synd, död och djävul. När den senare tidens uppskattning av Maurice velat betona betydelsen av sådana bibelteologiska tankegångar hos Maurice, finner Christensen detta inte vara helt oriktigt: det som Maurice upptog från bibeln har han förstätt djupare och radikalare än sin samtid. Hans polemik mot samtida teologi var, säger Christensen, onekligen till en del »ett vidareförande av den polemik mot gärningsrättfärdighet och självtillräcklighet som finnes i Nya testamentet».

Men trots allt detta vill Christensen inte tala om en biblisk dominans i Maurice's teologi. »Dominansen» ligger på annat håll. Allt det som Maurice hämtar från bibeln blir i själva verket inställt i ett främmande tankeschema. Hans teologi är genomgående försedd med ett pla-

tonskt förtecken. Den platonska verklighetsuppfattningen var för Maurice den självklara förutsättningen och utgångspunkten för all hans teologiska spekulation. Den har därmed kommit att utöva ett bestämmande inflytande på hans bibeltolkning och gjort denna till en omtolkning. För Maurice själv tedde sig emellertid saken ingalunda så som om det här skulle vara fråga om en sammanjämkning av två olikartade och i grunden varandra motsatta åskådningar. Han gick helt enkelt ut från att Plato och bibeln skulle ligga på samma plan och ha ett gemensamt ärende.

Till närmare belysning av Christensens analys kan det vara lämpligt att stanna inför två huvudpunkter: uppenbarelsen och inkarnationen samt korsets frälsningsgärning.

Maurice talar om bibeln såsom »a history of God's manifestations of Himself». Centrum i denna bibliska uppenbarelsehistoria är Kristi inkarnation, död och uppståndelse, som till synes skapar en ny situation för mänskligheten. Vi ställas här inför en tankelinje hos Maurice, i vilken den bärande mittpunkten är inkarnationen såsom ett Guds ingripande i historien till mänsklighetens frälsning. I själva verket är det dock inte Maurice's mening, att denna uppenbarelse skulle vara »verklighetsskapande» eller åstadkomma en ny situation i fråga om Guds förhållande till mänskligheten. Det som sker genom denna uppenbarelse är nämligen i grund och botten ingenting annat än ett avslöjande av de eviga lagar och principer, som konstituerar den skapande världen och den mänskliga tillvaron. »Uppenbarelsen» förklarar existensen och dess villkor, men den binder oss därvid inte vid konkreta handlingar i historien. Dessa framstår i stället såsom »exempel», vilka manifesterar eviga, oföränderliga lagar och principer. Bibeln representerar icke

någon »exklusiv» frälsningshistoria. Den interpreterar det faktiskt existerande människolivet och dess villkor.

I överensstämmelse härmed tolkar Maurice inkarnationen. Den är i tid och rum en synlig manifestation av den eviga sanningen. Den upplyser oss om och förklarar vad som alltid har existerat. Den bringar oss något nytt, såtillvida som den tar bort den slöja, som på grund av människors synd och vantro har hindrat en sann verklighetsförståelse. Men den skapar inte något nytt förhållande mellan Gud och människor. Kristus är »the revealer and assertor of the Divine Order». I denna ordning är Kristus »the Head of every man». Hans människoblivande är den synliga manifestationen av det som alltid har karakteriserat hans förhållande till varje enskild människa. I och genom den inkarnerade Kristus når vi fram till sann verklighetsförståelse: vi förstår hurdan Gud egentligen är och hur the Divine Order är beskaffad. Därigenom vinner vi sann kunskap om vad som oföränderligen utgör människolivets grundvillkor.

Om det enligt denna framställning inte skulle berett Maurice några alltför stora svårigheter att infoga inkarnationen i ett platoniserande logoschema, har uppenbarligen det bibliska materialet varit mera motsträvt, när samma slags manöver skall utföras med den till korset och uppståndelsen koncentrerade frälsnings- och försoningsgärningen. Spänningen eller, rättare sagt, den inre motsättningen i Maurice's teologi träder här tydligare i dagen. Det har redan antytts att Maurice kan beskriva the redemption såsom en befrielse från människolivets tyranner. Denna befrielsegärning når sin höjdpunkt på korset: »God was there in the might and power of His love, in direct conflict with Sin, and Death, and Hell, triumphing over them by sacrifice.» Under det att Maurice's samtid konstaterade att han ställde

sig kritisk till ortodoxiens traditionella försoningslära och därav slöt att han måste befinna sig på den »subjektiva», »abelardska» linjen, har några av den senaste tidens Maurice-studier velat göra gällande, att han snarast skulle representera den försoningstyp, som jag i min bok *Den kristna försoningstanken* (i engelsk översättning: *Christus Victor*) kom att beteckna såsom den klassiska. Christensen nämner att den första antydningen i denna riktning gjordes av A. G. Hebert i hans företal till den av honom verkställda översättningen av min bok. Temat upptogs sedan utförligare av den finske teologen Leitonen samt framför allt av A. M. Ramsey. Ramsey hävdar att Maurice's hithörande bibelutläggning presterat ett gott stycke konstruktivt teologiskt tänkande, låt vara att detta hade en mera intuitiv än strikt vetenskaplig karaktär samt utfördes »with a pre-critical technique of Bible exposition».

Christensen medger att en tolkning av detta slag kan ligga nära till hands och att den »tilsyneladande» kan finna riklig dokumentation hos Maurice. Han fastställer också att Maurice riktar sin kritik inte bara mot den traditionellt objektiva utan också mot den s. k. subjektiva försoningsläran. Christensen konstaterar också att tanken på försoningen såsom en befrielse från synd och djävul rent personligt sett har betytt mycket för Maurice. Den framstod för honom såsom en viktig biblisk grundtanke, vilken måste ingå såsom ett integrerande led i varje äkta förståelse av Kristi offerdöd. Trots detta har Maurice enligt Christensen inte kunnat bevara den bibliska förkunnelsen om att Kristi frälsningsgärning skapat ett nytt förhållande mellan Gud och människa. En sådan syn på saken förutsätter att synd, död och djävul är objektiva makter, som verkligen ödelägger Guds skapelse och håller mänskligheten bunden i slaveri. Det pla-

toniserande perspektivet hindrar Maurice att fasthålla vid denna bibliska åskådning. En predikosamling, i vilken Maurice utförligt behandlar »the might and efficacy of Christ's Cross» fick titeln »The Doctrine of Sacrifice». Försoningen är en offergärning. Offret är något som hör Guds eviga natur till. Det konstituerar Guds inomtrinitariska liv. Själva skapelsen har sin grund i detta eviga offer. Offret uttrycker lagen för skapelsens existens. Kristi offer betecknar därmed något som alltid varit och alltid är konstitutivt för universums och mänsklighetens liv. Det är alltså här fråga om ett evigt och oföränderligt faktum, som efterhand avslöjas och manifesteras i tiden. Kristus *blev* icke medlare genom sin död på korset, men han dog för att manifestera att han *evigt hade varit* medlare mellan Gud och människa. Korsdöden uppenbarar denna eviga sanning. Maurice betjänar sig, skriver Christensen, av ord och vändningar, som omedelbart knyter kampmotivet till Kristi död. Men en närmare analys visar, att det som säges inte skall förstås efter ordalydelsen, utan i stället tolkas i enlighet med det platoniserade uppenbarelsbegreppet.

Detta perspektiv bestämmer, enligt Christensen, i sista hand Maurice's syn på syndens, dödens och djävulens tyranniska makter. Det är visserligen obestridligt, att Maurice varit behärskad av djup syndakännedom och stark känsla av syndens förfärande makt. Man får ett omedelbart intryck av att det här skulle vara fråga om en ödeläggelse av Guds skaparordning och om en reell disharmoni. Men Maurice stannar icke vid en sådan tolkning. Han vill i sista hand hävda, att skapelsens harmoni, trots allt, förblivit oantastad. I detta sammanhang betecknar han då synden såsom ett »icke-vara»: det som sker i tiden och rummet har icke någon konstitutiv betydelse — det är någonting »unreal» i förhållande till evighetens värld

och har icke makt att förgräpa sig på skapelseverket. Under sådana förhållanden kan synden icke fattas såsom en tyrannisk makt, vilken håller människorna i fångenskap. Den fattas då i stället såsom ovetenhet om Guds sanna väsen och hans kärlek till människorna. Såsom dylik andlig blindhet kan synden visserligen beskrivas såsom tyrann. Men korset betyder inte att någon ny »verklighet» kommer till stånd. Det avslöjar den faktiskt existerande verkligheten och sanktionerar att människorna såsom Guds barn alltid är föremål för hans självutgivande kärlek.

På liknande sätt tolkas också döden och djävulen. Kristi korsdöd undanröjer en falsk förståelse av döden: döden skiljer icke människorna från Gud, utan är i stället band som binder dem samman. Genom Kristi kors blir djävulens falska anklagelser avvisade, hans makt fråntages honom, han blir avslöjad som lögnare.

Det resultat, till vilket Christensen kommer, är följande. När Maurice talar om att människorna lever i trældom, betyder detta i sista hand att de har en falsk syn på Gud och på verkligheten: Gud uppfattas som tyrann; synden, döden och djävulen såsom maktägande. Kristi kors skänker sann kunskap: det betyder att vi alltid är inneslutna i Guds kärlek och att synden, döden och djävulen icke har makt att tillintetgöra Guds skapelse. När korset så undanröjer alla vrångföreställningar, kan detta betecknas som en seger över synd, död och djävul. Men det är då icke fråga om en seger i den meningen att frälsningsgärningen skulle skapa en ny situation, förlösa den trålbundna mänskligheten och bringa den tillbaka till Gud. »Verkligheten är alltid densamma.» Mänskligheten är i Kristus alltid delaktig av Guds kärlek. Christensen vill konstatera att Maurice's tolkning av inkarnationen är ett med stor konsekvens genomfört försök att infoga den nytestamentliga

förkunnelsen i en logosteologi, vars struktur är bestämd av platonismen. Detta ledde till en radikal omtolkning. Maurice såg med intuitiv klarsyn vad han kunde godtaga och vad han måste avvisa. Han kan varken förstås såsom enbart platoniker eller som enbart biblisk uppenbarelseteolog. Han har koncipierat en helhetsförståelse, som måste karakteriseras som »kristen platonism». Detta bör inte uppfattas så som om vi i hans teologi skulle möta ett konglomerat av heterogena beståndsdelar. Såväl platonismen som bibeln ingår såsom de avgörande komponenterna i en process, vars resultat har blivit en storslaget följdriktig syntes: grundstrukturen går tillbaka på platonismen, men denna har på väsentliga punkter blivit modifierad »og har fået liv og mæle gennem bibelens inspiration». Maurice är enligt Christensen en originell, konstruktiv tänkare av första rang. De impulser han mottagit från olika håll har icke resulterat i eklekticism. De har omformats och modifierats så att de organiskt kunnat infogas i en konsekvent helhetsförståelse. Samtidigt framhåller Christensen att Maurice's styrka låg i det intuitiva. Någon diskursiv och analytisk tänkare var han icke. Det framgår med all tydlighet av den inkongruens, som ofta föreligger mellan det som han egentligen menar och det som han faktiskt säger. Den »konsekventa helhetsförståelsen» har alltså sina påtagliga gränser. Visserligen visar det sig vid en närmare granskning att Maurice förmått upplösa många av de motsägelser, som hans teologi innehåller. Men där finns också spänningar och motsägelser, som icke kunnat upplösas. Sådana har inte helt kunnat elimineras från uppenbarelsebegreppet och ännu långt mindre från syndbegreppet. Att syntesen sålunda icke kunnat genomföras »skyldes icke på begavelse og konstruktiv formåen, men grunder sig på, at Platon og bibelen er ud-

tryk for to totalt forskellige virkelighedsforståelser, der aldrig kan gå i spand sammen».

I det föregående har jag försökt återge Christensens syn på ett par huvudpunkter i Maurice's teologi. Christensens huvudsyfte har varit att klarlägga förhållandet mellan det platonska och det bibliska elementet hos Maurice. Han har icke sparat sig någon möda, när det gällt att omsorgsfullt dokumentera de tankegångar, som har varit bestämmande för hans kartläggning. Ett imponerande arbete har utförts. Ingen kommande undersökning av Maurice's teologiska åskådning kan undgå att taga ställning till den utredning Christensen har givit. Innan jag avslutar min recension, vill jag emellertid knyta några frågor till hans framställning.

Huvudproblemet för Christensen har, såsom vi sett, varit förhållandet mellan de platonska och bibliska elementen hos Maurice. Den fråga, som då först inställer sig, är frågan om distinktionen mellan dessa båda faktorer. När Christensen spårar platonismens inflytande däri att uppenbarelsen av Maurice fattas som en manifestation av eviga och oföränderliga sanningar, och när han däremot ställer den bibliska synen på den levande och i historien handlande Guden, är han obestriddligen i sin goda rätt. Det finns ju intet tvivel om att vi här har att göra med en principiell, grundväsentlig motsättning. Därmed är det dock inte sagt, att inga frågetecken skulle kunna ställas med hänsyn till Christensens distinktioner. Jag har fäst mig vid ett uttalande, som Christensen gör om Maurice's tolkning av skapelsen. När Maurice hävdar att skapelsen skulle ha sin grund i Guds kärlek, säger Christensen att »en sådan betraktningssmåde er fremmed for bibelens forestillingsverden, der allene ser skabelsen som begrundet i Guds suveræne almagtsord» (s. 533). Det är högst överraskande att

finna dessa båda synpunkter ställda mot varandra. Man frågar sig om inte föreställningen att skapelsen ej skulle ha något med Guds kärlek att göra i själva verket inför en motsättning mellan skapelsens och frälsningens Gud, som är helt främmande för biblisk åskådning. Man frågar sig också, om inte den syn på skapelsen, som Christensen här företräder, kan ha lett till en överbetoning av det platonska elementet i Maurice's åskådning — Maurice's tanke på sambandet mellan skapelsen och Guds kärlek härleder Christensen från Platons skapelsemyt i Timaios. Miss-tanken om en överbetoning av det platonska elementet bekräftas, när man läser de satser, med vilka Christensen fortsätter: »Fast skapelsen såsom motiverad av Guds kärlek inte egentligen kan kallas en biblisk föreställning, är det likväl tydligt, att Maurice's faktiska utläggning av vad detta betyder i hög grad lånat drag av Nya testamentets förståelse av agape. Detta har haft till följd, att det i hans skapelsetanke kommer in ett aktivt, dynamiskt element, som tar sig uttryck i tanken på Gud såsom offrets Gud, vilkens sanna väsen manifesterar sig som självutgivande kärlek.»

Dessa ord om Guds kärlek och offret är väl värda att beaktas. Den roll, som tanken på Guds offerande kärlek spelar, inte bara för Maurice's skapelselära, utan också och framför allt för hans syn på korset och Kristi frälsningsverk överhuvud, torde visa, att hans åskådning inte är i så hög grad intellektualistisk som den ter sig, när Christensen lägger allt till rätta med hjälp av det platonska tankeschemat. Tyder inte det som Maurice säger — och tänker — om offret på att det här inte bara är fråga om ett s. a. s. oberört avslöjande av det som evigt gäller, utan om en självutgivelse, som just därför att den innesluter ett »aktivt, dynamiskt» element också bär prägeln av ett kostsamt offer?

Den intellektualism, som finns hos Maurice, brottas med ett — om uttrycket här tillåtes — existentiellt tänkande.

Därmed är vi framme vid frågan om »dominansen». Ramsey har velat göra gällande, att det bibliska elementet dominerar, Christensen säger motsatsen. Otvivelaktigt har han visat upp, att det platonska tankeschemat utgör den teoretiska bakgrunden till Maurice's åskådning, att det är en självklar och inflytelserik förutsättning för hans teologiska tänkande. Frågan är emellertid om det därmed har sagts något avgörande om »dominansen». Christensen talar med all rätt om oövervunna motsättningar i Maurice's teologi. Han hävdar också, tydligen på goda grunder, att Maurice förstod det som han upptagit från bibeln djupare och radikalare än hans samtid. Frågan om dominansen är sannolikt inte så enkel att besvara. Den torde kunna ses från olika synpunkter. Man skulle kanske kunna säga, att det platonska schemat dominerar — rent formellt sett. Maurice's tänkande rörde sig inom det platonska tankeschemat, och detta ledde honom otvivelaktigt till uttalanden, som var främmande för den bibliska åskådning, som han så energiskt förfäktade. Men frågan är om inte ändå reellt, rent teologiskt sett, bibeltolkningen dominerar. Den lever s. a. s. sitt eget liv trots den hårda pressen från det platonska schemat. Är det inte här, i bibeltolkningen, som Maurice's originalitet framför allt ger sig till känna? Ger man sedan frågan om dominansen en personlig accent och låter den gå till Maurice själv, blir den, efter vad det förefaller, lättare att besvara. Det torde t. ex. inte gärna kunna påstås, att föreställningen om synden såsom ett »icke-vara» skulle haft större vikt för Maurice än det positivit orienterade syndmedvetande, åt vilket han — såsom det också framgår av Christensens framställning — ger så starka uttryck.

Det torde i själva verket vara ganska förklarligt, att de teologer, som i senare tid sysslats med Maurice och givit honom sin uppskattning, företrädesvis intresserat sig för honom såsom biblisk tänkare. Hans teologiska betydelse ligger inte på den platonska linjen, inte heller i den uppenbarligen bristfälliga syntesen av platonskt och bibliskt, utan i det som han sagt på det bibelteologiska planet — trots sin platonism.

Det har varit högst tacknämligt att Christensen låtit frågan om det platonska inslaget i Maurice's teologi bli föremål för en grundlig och energiskt genomförd undersökning. Även om han — i motsats till andra Maurice-forskare — skulle överbetonat den platonska »dominansen», förringar detta inte betydelsen av det monumentala verk han givit oss.

GUSTAF AULÉN

TEOLOGI OCH RELIGIONSFILOSOFI

N. H. SØE: *Religionsfilosofi*. 279 sid.

G. E. C. Gads Forlag, København 1955. Pris dkr. 20:—.

SØREN HOLM: *Religionsfilosofi*. 483 sid.

Nyt Nordisk Forlag, København 1955. Pris häft. dkr. 22:—, inb. dkr. 29:—.

Genom ovannämnda två arbeten med samma titel, utgivna samma år av professorer vid samma teologiska fakultet aktualiseras frågan om förhållandet mellan teologi och religionsfilosofi.

Förf. av det förstnämnda arbetet N. H. Søre förklarar, att han med detsamma sökt radikalt bryta med den traditionella bestämningen av religionsfilosofien såsom en i egentlig mening filosofisk disciplin och velat låta den framträda som en teologisk (s. 17). Försök i liknande riktning ha tidigare gjorts av Emil Brunner i dennes »Religionsphilosophie evangeli-

scher Theologie» (1927) och »Offenbarung und Vernunft» (1941), i viss mån även av Karl Barth i hans »Kirchliche Dogmatik» III: 2 (1948) samt framför allt i hans Anselm-studie »Fides quaerens intellectum» (1931), där Barth måhända klarare än i någon annan skrift framlagt sin principlära. Med rätta deklarerar Søre i förordet sitt beroende av Brunner och Barth (s. 8). Men även av Roger Mehl (ib.). Läsaren får det intrycket att ingen tänkare övat ett så starkt omedelbart inflytande på Søre som denne relativt unge franske reformerte teolog och filosof (professor i etik i Strasbourg) genom sina i ett flertal hänseenden tänkvärda utredningar i »La condition du philosophe chrétien» (1947). Trots nämnda beroende deklarerar förf. om sitt arbete, att »det er i mangt og meget en nyorientering, en vandring ad ubanede veje, hvilket dog ikke betyder, at det gør krav på særlig høj grad af originalitet» (s. 8). Om det med rätta skall kallas »religionsfilosofi» blir »let en strid om ord» — säger förf. »Religionsfilosofi i traditionel forstand er det ikke, netop ikke» (ib.). Huvudintresset samlar sig kring frågan, vad som enligt förf. ligger i framställandet av religionsfilosofien som en teologisk disciplin och vad som under denna förutsättning utgör det specifikt teologiska förfarings sättet till skillnad från en gemensligen brukad filosofisk metod.

Enligt den bestämning av religionsfilosofien, som föresvävar förf., skall denna utgöra icke »en filosofisk inledning til den systematiske teologi» (s. 17), utan »fra dogmatik over etik til religionsfilosofi, det er en legitim vej» (s. 7). Då det religionsfilosofiska huvudproblemet är frågan om »fornuft og åbenbaring» — hela undersökningen utmynnar i en principiell analys härav (s. 179 ff.) — innebär uppgiften för religionsfilosofien såsom en teologisk disciplin synbarligen enligt förf.

att konfrontera det genom den systematiska teologien fastställda innehållet i »uppenbarelsen» med det som gemenligen räknas som filosofiens princip: förnuftet. Att en undersökning av förhållandet mellan ratio och revelatio är en legitim teologisk uppgift, det vill jag gärna medge, även om det är anledning fråga sig, om »religionsfilosofi» är en lämplig beteckning härför. Det gäller här nämligen icke blott en namnfråga, såsom förf. menar (s. 8), utan det gäller den avgörande frågan, om »uppenbarelsen», sådant dess innehåll fastställts av den systematiska teologien, verkligen låter sig subsumera under »religion», så att relationen mellan »religion och filosofi» i religionsfilosofien får samma innebörd som relationen mellan »uppenbarelse och förnuft» i den teologiska behandlingen av detta problem. Den följande granskningen har att beakta denna fråga.

Då det »religionsfilosofiska» huvudproblemet enligt förf. utgör frågan om förnuft och uppenbarelse, går han vid undersökningen så till väga, att han i arbetets första huvudavsnitt (s. 18 ff.) behandlar vissa på teologiskt-kyrkligt håll framställda försök att avklara problemet om förhållandet mellan förnuft och uppenbarelse: thomismen, den lutherska ortodoxien, modern anglikansk religionsfilosofi samt C. F. Krarups, Anders Nygrens och Karl Heims religionsfilosofi. Beträffande de båda sistnämnda är att märka, att de enligt förf. utgöra nyare beaktansvärda försök att fortsätta den tradition, enligt vilken religionsfilosofien är en i egentlig mening filosofisk disciplin. I det andra huvudavsnittet (s. 67 ff.) behandlar förf. frågan, huruvida det hos människan finnes någon naturlig, d. v. s. i och genom förnuftet given gudskunskap. Nästa huvudavsnitt, det tredje (s. 111 ff.), behandlar frågan om huruvida förnuftet har någon möjlighet att förstå uppenbarelsen.

Därefter ges i det fjärde huvudavsnittet (s. 168 ff.) en framställning av huru kristendomen framför allt genom sitt tids- och historiebegrepp givit verkliga bidrag till nutida filosofiskt tänkande. Därmed är förf. framme vid att i det femte och sista huvudavsnittet (s. 179 ff.) från olika synpunkter principiellt undersöka frågan om förnuft och uppenbarelse, varvid framställningen utmynnar i försök till en historiens filosofi.

Innan vi ägna närmare uppmärksamhet åt den principiellt viktiga frågan om vad den specifikt teologiska metod innebär, vilken religionsfilosofien såsom en teologisk disciplin enligt förf. använder sig av, ha vi att stanna inför en och annan detaljfråga i de ovannämnda fem huvudavsnitten.

Då förf. i det första huvudavsnittet behandlar förhållandet mellan Thomas och Anselm (s. 18 f.), ställer han i likhet med vad som vanligen sker i filosofiska handböcker den senares utredningar av frågan om Guds existens i Proslogion i linje med senare filosofers (Cartesius m. fl.) framställning av det ontologiska gudsbeviset, men förbiser i likhet med nämnda handböcker, att Anselm ju icke såsom nämnda filosofer tar sin utgångspunkt i det från tro och uppenbarelse renade förnuftet, utan han tar sin utgångspunkt *just i* tron, såsom framgår av hans program: *credo ut intelligam*, och *i* Skriften och uppenbarelsen. Det föreligger i det hänseendet alltså ingen skillnad mellan Anselm och Thomas.

Särskilt beaktansvärt är beträffande Anders Nygrens religionsfilosofi förf:s påpekande av att denna, ehuru hörande till Nygrens tidigare produktion, dock icke representerar ett passerat stadium utan intar en sådan ställning hos Nygren, att hans senare mera teologiska författarskap djupast ut från denna får mening och innebörd (s. 50). Med rätta står förf. kri-

tisk mot den nygrenska evighetskategorien både såsom teoretiskt sanningskriterium (s. 50 f.), såsom en därifrån skild religiös grundkategori (s. 51 f.) och dock samtidigt uttryckande giltigheten hos religionen och de därifrån skilda kulturformerna: vetenskap, sedlighet och konst (s. 52 f.). Men då förf. gent emot den av Regin Prenter mot Nygren riktade kritiken, vari Gustaf Wingren instämmer, att Nygren »ved sin transcendentalfilosofiske metode skulle tvinges til at opfatte religion (og etik) som produkt af menneskeændens kulturskabende evne», tar Nygren i försvar (s. 54), är gent emot Sømme att säga, att Nygren dock *icke* förmått framställa religionens giltighet *genom en transcendental deduktion i sträng mening*, d. v. s. genom *ett logiskt-formalt uppvisande av giltighet*, utan han nödgas för att över huvud föra undersökningen till ett slut tillgripa *en transcendental deduktion i betydelse av ett kulturellt-sakligt bevisande av giltighet*. Förutsättningen för genomförandet av denna deduktion är, såsom framgår av de för undersökningen avgörande partierna i Nygrens religionsfilosofiska huvudarbete »Religiöst apriori» (1921) s. 234 ff., hävdandet att religionen på en gång är och icke är en kulturform. Den av Prenter gent emot Nygren framställda kritiken kan så till vida icke anses vara helt oberättigad.

Mot det resultat, som förf. kommit till i sin undersöknings andra huvudavsnitt om »menneskets naturlige gudserkendelse», nämligen »at mennesket hverken ved sit forhold til de ideale værdier, specielt den moralske idealitet, eller i kraft af sin rent rationelle formåen eller ad den religiøse oplevelses vej kan nå Gud eller vandre et stykke af vejen frem mod ham» (s. 110), torde intet vara att invända. Men beträffande argumenteringen kan man här och var sätta ett frågetecken. Visserligen tar Sømme avstånd från Nygrens bestämning

av religionsfilosofien såsom en filosofisk inledning till den systematiska teologien, men han tycks dock ha tagit avgörande intryck av vissa tvivelaktiga nygrenska bestämningar, t. ex. Nygrens distinktion mellan »verklighetsfrågan» och »giltighetsfrågan». Eljest hade han icke kunnat reservationslöst skriva: »Det karakteristiske for Gud er ikke, at han 'er til', d. v. s. har eksistens, men det er hans nærvær, hans komme, hans personligt bestemte, altså suveræne frihed til at give sig til kende, komme nær, eller det modsatte» (s. 94). Man frågar sig: Huru kan Gud komma människan nära eller vägra göra det utan att själv över huvud existera? Det första utesluter icke det senare, utan förutsättes därav. Verklighetsfrågan (Guds existens) kan aldrig sättas i uteslutningsförhållande till giltighetsfrågan (gudsgemenskapen, gudsnärvaron). Sømme har icke analyserat detta frågekomplex utan synes okritiskt acceptera Nygrens högst tvivelaktiga distinktion.

»Mennesket kan altså ikke tænke sig frem til Gud. Men — når Gud nu har givet sig til kende, kan tanken så opfatte dette budskab om Gud, fra Gud, Guds selvmeddelelse? Kan 'Guds ord' blive forståelig tale?» (s. 111). Med dessa ord tecknar förf. undersökningens föremål i det tredje huvudavsnittet. Och här kommer han in på en rad frågor, som ha största aktualitet i nutida teologi. Här ger han väsentliga bidrag till besvarande av frågan om vad som enligt honom representerar det specifikt teologiska i religionsfilosofiens tillvägagångssätt, när den har att framträda som teologisk disciplin. Vi spara emellertid granskningen av dessa svar till senare och stanna här vid några spridda frågor.

Då förf. hävdar, att det utgör en allvarlig misstolkning att framställa »Bultmann som en blot fortsætter af den 'liberale' teologi før Barth» (s. 115), så må

väl detta vara sant, när det heter: »en blot fortsætter». Det är Bultmann givetvis icke, så visst som det finns andra väsentliga element i hans teologi. Men om »den liberala teologien» fattas i dess ursprungliga och genuina betydelse såsom den teologiska position, som ställer teologen i den relation till Skriften, att han vid tolkningen av densamma fritt och efter eget skön förfogar över dess utsagor och kan efter eget godtycke välja och vraka, så kommer Bultmann i sin Skrifttolkning att representera *bland annat* liberal teologi. Därför är E. Brunners karakteristik riktig, att hos Bultmann »interpretationen er blevet til en amputation» (s. 117). Men detta är just kännetecknande för liberal teologi.

Karakteristiskt för liberal bibeltolkning är också att timliga och jordiska förhållanden så att säga läggas i botten och få utgöra mönstret, efter vilket vissa bibliska utsagor tolkas. Så utlägges t. ex. Ef. 5: 22 ff. ofta så, att det profana förhållandet mellan man och kvinna får tjäna som mönster till förhållandet mellan Kristus och kyrkan. Då Karl Barth riktigt framhåller, att Skriftordets betraktelsesätt är det omvända: Kristi förhållande till kyrkan är det primära och därav skall mannens förhållande till kvinnan förstås, opponerar Sjøe häremot (s. 121 f.), men visar sig därmed själv sitta kvar i liberal teologi.

Beträffande det fjärde huvudavsnittet om »Kristendommens bidrag til ikke-kristen tænkning» är kort och gott att säga, att förf. i huvudsaklig anslutning till Roger Mehl pekat på det mycket väsentliga bidrag, som Bibeln i och genom sitt tänkande i genuina tidskategorier och därmed genom sin historiesyn tillfört tänkandet i alla tider, icke minst vår egen. Å andra sidan må framhållas, att motsättningen mellan Bibelns tänkande och antik filosofi kunnat tecknas i mycket skarpare

relief. Sjøe utnyttjar i sitt arbete en mångfald olika författare. Hade han i föreliggande sammanhang gjort mera bruk av Oscar Cullmanns utredningar i frågan, så hade frågans behandling framstått i än klarare dager.

Vad beträffar det sista huvudavsnittet om »Fornuft og åbenbaring», undersökningens på en gång avslutande och centrala parti, har man anledning konstatera den rikedom på frågor, som här framdragas, och synpunkter, som framställas. Men ett par randanmärkingar må antecknas. Läsaren har bland rikedomens på frågor och synpunkter svårt att finna den sammanbindande röda tråden genom det hela. Vidare hade man önskat, att förf. mera genom egna än genom andras utredningar och ställningstagandet till dessa sagt vad han velat säga. Såsom framställningen i detta principiella avsnitt föreligger, har den faktiskt i alltför stor utsträckning fått karaktären av — i och för sig förvisso intressanta och belysande — filosofi- och teologihistoriska utredningar, där emellertid den principiella analysen trängts i bakgrunden. Och slutligen kan man inför ämnesvalet i detta avsnitt fråga sig, om behandlingen av vissa frågor verkligen har ett centralt teologiskt ärende. Då i kapitlet om »Universets tilblivelse og verdensløbets afslutning» (s. 245 ff.) moderna naturvetenskapliga spekulationer upptas till behandling och det påpekas, att somliga »forskare» påstå, att universum är en ändlig storhet med en diameter av 10 milliarder ljusår och en vikt utgörande, uttryckt i gram, ett tal med 55 nollor, och att denna värld blivit till genom en »urexplosion» för 10 milliarder år sedan, medan andra naturforskare förneka allt detta (s. 245 f.), så frågar man sig vad antagandet eller förnekandet av sådana hypoteser har med allvarlig teologi att göra. Har icke med upptagandet av sådana frågor otillbörlig eftergift gjorts

åt en slags kristen apologetik, som intet har att göra med vetenskaplig teologi?

Nu inställer sig frågan vad som enligt S \ddot{o} e kännetecknar den metod, som religionsfilosofien såsom en teologisk disciplin har att använda till skillnad från den form av religionsfilosofi, som arbetar helt enkelt som en filosofisk disciplin. Ett svar på denna fråga få vi om vi betrakta det sätt, varpå S \ddot{o} e söker lösa det av Gogarten, L \ddot{o} gstrup m. fl. uppställda problemet, om människan någonsin kommer utanför sitt eget medvetande till ett bakom detsamma liggande objekt eller ting i sig och om sålunda människan kan gå utanför sitt eget gudsmått och lära känna Gud själv (s. 159 ff.). Medan L \ddot{o} gstrup menar, att då en människa talar till en annan och förståelse härvid kommer till stånd, detta »intet har 'med transcendens at bestille'» (s. 164), hävdar S \ddot{o} e den motsatta meningen. Men han menar, att transcendensproblemet upplöser sig i två problem: »Dels er det ikke sikkert, at det ene menneske for alvor formår at udtrykke sig selv i 'ordets' form, . . . dels er det tvivlsomt, om det ene menneske vil være i stand til rigtigt at opfatte det andet» (s. 165). Men — framhåller S \ddot{o} e — »begge disse vanskeligheder tager sig imidlertid anderledes ud i den kristelige erkendelses situation. Gud kan for alvor meddele sig selv og finde de ord, der umiddelbart ganske vist er uanvendelige, men som bliver anvendelige, fordi Gud anvender dem. Og Gud kan give det hørende menneske at opfatte ret» (ib.). Exempler på huru S \ddot{o} e på liknande sätt hänvisar till Gud såsom förklaringsgrund, när det gäller att lösa svåra problem, kunna mångfaldigas. Och det synes, som om detta sätt att argumentera enligt S \ddot{o} e skulle vara det för religionsfilosofien såsom specifikt teologisk disciplin kännetecknande. Men skulle förklaringen till hela problemet vara detta, att de ord, vari Gud gör sig känd, bli

brukbara och förstådda, därför att Gud använder dem, så skulle ju, då Gud är den allsmåttige, alla människor, som höra dessa ord, däri möta och lära känna Gud själv. Men så är det faktiskt icke. Åtskilliga människor uppfatta, då de höra »Guds ord» intet annat än människoord och möta och lära känna därigenom icke alls Gud själv. För att verkligen här möta Gud själv kräves trons situation. En människa, som står i denna situation, förnimmer sig vid hörandet av Guds ord möta Gud själv — däri har S \ddot{o} e alldeles rätt. Men att bruka ovan sagda argument i ett religionsfilosofiskt sammanhang är att i en förment vetenskaplig argumentering införa ett mystiskt element, som undandrar sig all möjlighet till objektiv argumentering och därmed ställer den teologiskt orienterade religionsfilosofien utanför vetenskapen själv.

Det är så mycket egendomligare, att förf. tillgriper denna metod såsom den för en teologisk disciplin kännetecknande, som han faktiskt givit antydningar om ett annat tillvägagångssätt, vilket är av genuint teologisk art utan att samtidigt offra något av vetenskapligheten. Förf. börjar sin framställning med att hänvisa till vad som »efter Luthers opfattelse er hovedmangelen ved filosofien»: »Den mangler — moderne udtrykt — det eskatologiske perspektiv» (s. 11). Och förf. slutar framställningen med hänvisning till samma eskatologiska perspektiv: »Kirken lever i 'det eskatologiske perspektiv', som Luther ikke fandt hos filosofien, og som denne som sådan ikke kan tilegne sig» (s. 273). Och under framställningens gång tillgriper förf. icke sällan det eskatologiska perspektivet, gärna i anknytning till Roger Mehl. Denne har nämligen riktigt insett, att bruket av det eskatologiska motivet förhjälpes teologien till den realism, som hör all vetenskap till, och förhindrar den att glida in i en »theologia gloriae», som

de s. k. gudsbevisen djupast äro uttryck för (s. 94). Förf. har också givit antydningar om huru det eskatologiska motivet ger den bibliska lösningen på problemet »tro och vetande» (s. 133 f.), frågan om »Sanningen och sanningarna» (s. 100 f.) och det främst av Bultmann aktualiserade problemet om mytologi och avmytologisering (s. 152 ff.), frågor, som alla i sista hand kunna subsumeras under problemet förnuft och uppenbarelse, ratio och revelatio.

Därmed inställer sig den slutliga frågan, om det eskatologiska motivet, satt i centrum av undersökningen, tillåter att behandlingen av det omfattande problemet förnuft och uppenbarelse betecknas som »religionsfilosofi», här givetvis med bortseende från »filosofi», enär disciplinen skall — såsom förut påpekats — vara av teologisk art, men med tyngdpunkten på att det dock är frågan om »religion». Tillåter m. a. o. det eskatologiska motivet, sådant detta behärskar det bibliska tänkandet, att »uppenbarelsen» i biblisk mening subsumeras under genusbegreppet »religion», så att relationen mellan »religion och filosofi» i religionsfilosofien har samma innebörd som relationen mellan »uppenbarelse och förnuft» i biblisk mening? Härvid är för det första att märka, att genusbegreppet religio saknas i Bibeln. Den bibliska gudstron subsumeras icke heller såsom en art av gudstro under en allmän gudstro. Tvärtom är det enligt Skriften så, att »folkens alla gudar äro avgudar». För det andra är det så, att den bibliska uppenbarelsen icke är att subsumera under en allmän uppenbarelse eller ställas vid sidan av denna såsom en komplettering av densamma, utan den representerar något alldeles egenartat och sui generis — även detta ligger i det bibliska eskatologiska motivet. Ty då den bibliska uppenbarelsen djupast innebär, att med Kristus, hans inkarnation, död

och uppståndelse den tillkommande tidsåldern inbrutit, medan denna tidsålder ännu varar, är detta något, som faller vid sidan av icke blott allt vad logik (jfr Sjøe, s. 133) utan även allt vad religiös ideologi heter. Skall förhållandet mellan förnuft och uppenbarelse, den sistnämnda i biblisk-eskatologisk mening, undersökas, är enligt det sagda beteckningen »religionsfilosofi» för en sådan undersökning sakligt missvisande. Det för Bibelns tänkande konstitutiva eskatologiska motivet rider spärr häremot. Det är under sådana förhållanden förklarligt, att sådana, som representera ett religionsfilosofiskt betraktelsesätt, ofta stå kritiska och avvisande inför det teologiska bruket av det bibliska eskatologiska motivet.

Huru intressant Sjøes uppslag till en nyorientering av religionsfilosofien än är, så synes han icke helt ha lyckats i att genomföra det, varom han själv är medveten (s. 8 f.). Dock har han framlagt en rad beaktansvärda synpunkter på frågan om förnuft och uppenbarelse, där det eskatologiska motivet i mycket fått vara med och bestämma betraktelsen. Och däri synes mig arbetets främsta förtjänst ligga.

Framställningen är lättflytande och medryckande. Dock kan mot korrekturläsningen vissa anmärkningar riktas. Visst huvudbry vållar det läsaren, då på ett flertal sidor (t. ex. 82, 97, 232, 257) 3—5 tryckrader äro omkastade, vilket med tanke på en ny upplaga av boken här påpekas.

Medan Karl Barth enligt Sjøes påvisande (s. 158) givit det rådet »at man ikke skal forskrive sig til én bestemt filosofi», menar Søren Holm, såsom Sjøe likaledes påpekar (s. 150), att »enhver teolog må udnytte den filosofi, han bekender sig til». Denna ståndpunkt, som Søren Holm i festskriftsuppsatsen »Gudsbegrebet hos Johannes Scotus Eriugena» (1947) bekänt sig till, intar han i sitt stora religionsfilo-

sofiska arbete. Medan Søe velat åstadkomma en nyorientering och vandra på förut i det väsentliga obanade vägar, kan Holms nämnda arbete så till vida sägas företräda »religionsfilosofiens klassiska traditioner», att han låter religionsfilosofien vara vad dess namn angiver: en filosofisk disciplin. Han hävdar uttryckligen: »Religionsfilosofien er en filosofisk og ikke en teologisk Disciplin» (s. 460).

Inledningsvis bekänner förf. sitt stora beroende av F. C. Krarups »Religionsfilosofi», »Hovedværket i de sidste to Menneskealdres danske religiøse Tænkning» (s. 7), som också Søe, såsom vi sett, ägnat ingående uppmärksamhet. Trots detta beroende föreligger emellertid viss olikhet mellan Krarup och Holm: medan den förre hade att taga ställning till den av naturvetenskapen föranledda problemställningen, söker den senare att företaga en uppgörelse med »Historietænkningen» och ger metafysiken en helt annan ställning än den förre (ib.). Och medan Krarup grep sig an med frågan om religionens giltighet på det sättet, att han sökte visa »Religionens Ret», går Holm så till väga, att han söker visa »dens Nødvendighed» (s. 8). Men Holm har även stått under annat religionsfilosofiskt inflytande än det som framgår av denna hans egen deklaration, såsom senare skall visas.

Religionsfilosofien, som sålunda enligt förf. är en filosofisk disciplin, har till uppgift »at legitimere Religionen som gyldig Livsholdning» (s. 8). Dess tillvägagångssätt är »nødvendigvis en Blanding af objektivt og subjektivt»: »Jeg har forsøgt en Mellemvej mellem objektivt og subjektivt» (s. 7). Man blir något konfunderad över hans syn på filosofi och teologi: »Filosoferne vil maaske sige, at den subjektive Side har for megen Overvægt, og Theologerne, at den objektive Side har det» (s. 7 f.).

Det gäller nu emellertid för Holm att

i religionsfilosofien uppvisa religionens icke blott rätt, utan *nødvendighed*. Det sker närmast på det sättet, att han i undersökningens kap. 1 (s. 11 ff.) söker visa, att religionsfilosofien har en nödvändig plats i det filosofiska systemet. »Hvis der ikke kan anvises Religionsfilosofien en nødvendig Plads i Filosofiens System, vil Religionen heller ikke kunne opretholdes som en selvstændig og nødvendig Indstilling over for Tilværelsens Totalitet» (s. 77). Holm utgår från den förutsättningen, att filosofien dels är deskriptiv, dels normativ; den kan vidare inrikta sig dels på enskilda relationer, dels på totaliteten. Genom en korsning av dessa båda indelningar uppstå fyra olika filosofiska discipliner, vilka tillsammans bilda filosofiens system: medan kunskapsteorien är deskriptiv och inriktad på enskilda relationer och metafysiken likaledes deskriptiv, men inriktad på totaliteten, är värderingsfilosofien (innefattande etik och ästhetik) normativ och inriktad på enskilda förhållanden och religionsfilosofien likaledes normativ, men inriktad på totaliteten.

Mot detta Holms sätt att uppvisa religionsfilosofiens nödvändiga plats i filosofiens system och därmed religionen som »nødvendig Indstilling over for Tilværelsens Totalitet» kunna åtskilliga anmärkningar riktas.

Det är nu först att uppmärksamma, att Holm visserligen icke menar, att filosofien levererar någon fackkunskap — »den faas kun gennem Fagvidenskaberne» (s. 22) — men dock hävdar, att filosofien är vetenskap: såsom »Erkendelsesteori» är filosofien »Viden om Viden», som »Ethik og Æsthetik» är den »Viden om Værdierne», såsom »Metafysik» är den »i sin reale Form Kosmologi eller Viden om Verden og i sin formale Form Ontologi eller Viden om Væren» och såsom »Religionsfilosofi» »Viden om Verdens og Værdier-

nes indbyrdes Forhold, om Tilværelsens eventuelle Værdi eller Mening» (s. 24). Under förutsättning av att filosofien sålunda är vetenskap, så frågas för det första, med vad rätt Holm räknar med filosofien såsom icke blott deskriptiv utan normativ. Om filosofien såsom etik och ästhetik är »vetande om värden», så är detta icke detsamma som normativ eller normerande. Normativ, resp. normerande är visserligen detsamma som värderande. Men förf. förväxlar »vetande om värden» med värdering och värderande. Detsamma gäller hans bestämning av religionsfilosofien såsom normativ vetenskap. Det torde vara på tiden, att man åtminstone i förment vetenskapliga sammanhang stryker uttrycket: normativ vetenskap. Ty det säger ingenting. Det är en tom ordsammanställning, en *contradictio in adjecto*, likvärdigt med en kvadratisk cirkel. Är en företeelse vetenskap, så är den icke normativ eller värderande; är den värderande och normativ, så är den ingen vetenskap.

Men då nu förf. låter metafysiken och religionsfilosofien — båda såsom former av vetande — hava totaliteten till föremål, så frågas för det andra, vad detta vetande om totaliteten är? Har uttrycket: vetande om totaliteten verklig täckning eller är det blott en tom ordsammanställning? Då, såsom här förut påpekats, vissa naturforskare hävda, att universum är begränsat, och andra, att det är obegränsat, så frågas, vilken form av kosmologi representerar ett verkligt vetande? Det är uppenbart, att talet om totaliteten innebär en antinomi, som omöjliggör att man kan hava något vetande om den. Ty i och med att man ponerar totaliteten, har man gjort den till en begränsad storhet, när man kan tala om den endast såsom något bestämt och därmed begränsat. Men då totaliteten måste såsom bestämd och begränsad vara bestämd och begränsad av

något — ty att vara bestämd och begränsad av intet är att över huvud ej vara bestämd och begränsad — så visar det sig, att den såsom en bestämd och begränsad storhet ponerade totaliteten icke är det hela, vilket åter innebär, att totaliteten är obegränsad. Huru man än förfar med totaliteten, hamnar man i denna infinita regress, vilket visar att ett vetande om totaliteten och en kosmologi i denna bemärkelse är omöjlig. Detsamma gäller ontologien eller »Viden om Væren». För att ett vetande om verkligheten över huvud skall vara möjligt, måste verkligheten vara en bestämd storhet, ty ett vetande om något obestämt är självt något obestämt och därmed intet vetande alls. Men det varmed verkligheten såsom en bestämd storhet är bestämd måste självt vara verkligt, enär något icke kan vara bestämt av det som icke är. Detta åter innebär, att verkligheten alltid är förutsatt före varje bestämmande, vilket åter betyder att verkligheten aldrig kan bestämmas vare sig på det ena eller andra sättet, såsom kroppslighet eller andlighet eller något annat. Ett vetande om verkligheten eller en ontologi i denna bemärkelse är omöjlig. Över huvud är det frapperande, att förf. söker blåsa liv i den gamla kosmologien och ontologien, vilka han subsumerar under metafysiken. Om det förhåller sig så, att ett vetande om totaliteten och verkligheten, alltså kosmologi och ontologi i denna bemärkelse, icke är möjligt, så är naturligtvis ett vetande om den i och för sig ovetbara totala tillvarons mening och mål omöjligt. Men det var just detta sistnämnda vetande som religionsfilosofien såsom filosofisk disciplin enligt Holm skall innehålla. Det sagda visar, att det icke lyckats förf. att uppvisa religionsfilosofiens nödvändiga plats i filosofiens system, för så vitt han gör allvar av och konsekvent fullföljer sin förutsättning att filosofien är en form av

vetande och icke godtyckligt prat om vad som helst.

Men även om förf. hade lyckats uppvisa religionsfilosofiens nödvändiga plats i filosofiens system, så kan man för det tredje fråga sig, om han härigenom ådagalagt religionens nödvändighet i andelivets sammanhang. Hans mening är, såsom förut påpekats, nämligen den att om man kan anvisa åt religionsfilosofien en nödvändig plats i filosofiens system, man eo ipso upprätthåller religionen som »en selvstændig og nødvendig Indstilling over for Tilværelsens Totalitet» (s. 77). Men här förväxlar förf. »Filosofiens samlede System» med »Tilværelsens System», vilka han i annat sammanhang (s. 24) klart håller i sär: »Det er Filosofien og ikke Tilværelsen, der systematiseres, — ganske som det i den systematiske Theologi ikke er Gud, men Theologien der systematiseres» (ib.). Av religionsfilosofiens nödvändiga plats i filosofiens system följer sålunda icke alls religionens nödvändiga plats i andelivets sammanhang. Skulle så vara förhållandet, skulle religion och religionsfilosofi liksom andeliv och filosofi vara identiska. Men »Religionsfilosofien er Filosofi og ikke Religion» enligt den grundtes, varmed förf. avslutar sitt arbete (s. 464).

Förf. har synbarligen haft på känn att det för uppvisandet av religionens giltighet och nödvändighet icke var tillräckligt att uppvisa religionsfilosofiens nödvändiga plats i filosofiens system. Därför går han i kap. 2 (s. 86 ff.) till en omprövning av frågan om »det religiøse Apriori». Och liksom han i kap. 1 i fråga om filosofiens systematisering tagit vissa intryck av Marburgskolan, framför allt i dess senare skede, representerat av Albert Görland — naturligtvis också med markanta avvikelser därifrån, framför allt i fråga om metafysiken — så visar han sig i kap. 2 vara starkt influerad av den modifierade

nykantianism, som Anders Nygren i sin apriorifilosofi representerar — naturligtvis också med markanta avvikelser från Nygren. Holms religionsfilosofiska arbete tilldrar sig på visst sätt det största intresset såsom ett försök att vidare utbygga, komplettera och beriktiga Nygrens religionsfilosofi. Vad Holm synbarligen direkt övertagit från Nygren är att han sätter religionen i relation till ett visst kultursystem: vetenskap, moral och konst och att han låter religionen vara något på en gång självständigt i förhållande till och sammanhörande med de tre kulturformerna, så till vida som den är apriorisk betingelse för dessa (s. 98). Men mot Holm kan liksom mot Nygren den frågan framställas, vart denna systematisering av kultur- eller andelivet i vetenskap, moral, konst och religion är att hänföra. Den kan icke hänföras till vetenskapen, eftersom vetenskapen blott är en del i systemet, och av samma skäl icke heller till moralen, konsten och religionen. Men om denna systematisering icke är att hänföra till vetenskapen, huru kan man då *veta*, att andelivet är uppbyggt efter detta system?

Stundom har Holm sett svagheten i Nygrens religionsfilosofiska bestämningar, utan att dock uttryckligen beriktiga dem, så t. ex. i fråga om »evighetskategorien» hos Nygren såsom uttryck för det religiösa apriori (s. 95 f.). Stundom misstolkar eller missförstår Holm direkt Nygren, t. ex. då han skriver: »Nygren fremhæver videre, at det religiøse Apriori ikke er noget religiøst» (s. 92). Huru något, som uttryckligen bestämmes som religiöst icke är religiöst, må stå för Holms räkning.

Men i ett viktigt hänseende beriktigar Holm Nygren och söker därigenom föra det religionsfilosofiska tänkandet ett stycke vidare — förvisso hans främsta bidrag till aktuell religionsfilosofi. Nygrens religions-

filosofiska undersökningar utgick från en klar distinktion mellan »verklighetsfrågan» och »giltighetsfrågan». I denna distinktion ligger enligt Nygren själva nerven i hans kriticism och kritiska religionsfilosofi. Med en kritisk-filosofisk analys är det emellertid lätt att uppvisa, att här ligger infallsporren för ovetenskaplig metafysik. I motsats till Sjøe har Holm i denna nygrenska distinktion sett en diskutabel och svag punkt hos Nygren. Holm hävdar — och förvisso med rätta — »at Gyldighed og Eksistens ikke kan skilles» (s. 96). »At noget gælder inden for Aandens Sfære, vil ogsaa sige, at det eksisterer inden for denne Sfære, eller at det ejer en Væren» (ib.). »Det, der indebærer Betingelsen for den sluttelige Gyldighed for alt andet, maa ogsaa paa en eller anden Maade siges at være» (ib.). Därför kan Holm icke med Nygren stanna vid evighetskategorien såsom något som såsom apriorisk betingelse för allt andeliv gäller, men icke är eller existerar, utan han går till »Gudsbegrebet» (ib.). »Men Gud som det religiøse Apriori, som baade gælder og er, staar vi i Virkeligheden over for det, der var Tanken i det gamle kosmologiske Gudsbevis med hele dets vanskelige Problematik og Dialektik» (s. 97 f.). Förf:s mening är emellertid icke, att man skall fortgå på den av nämnda gudsbevis inslagna vägen: »Vi maa tvertimod opgive enhver Form for Bevis og gaa ud fra Gud som apriorisk» (s. 98). Det måste sägas, att det ligger en viss följdriktighet i Holms tankegång. Dock är det resultat, som han kommer till, icke övertygande. Om Gud är det religiösa apriori, så frågar man sig, huru det kan finnas, såsom i buddhismen, ateistisk religion. Det hela visar, att apriori-undersökningens linje knappast är gångbar och leder till något mål. Och man frågar sig: Varför skall religionens giltighet eller nödvändighet över huvud behöva uppvisas?

Religionen intar i det mänskliga andelivet en så dominerande plats, att den endast på grund därav påkallar uppmärksamhet från forskningens sida. Någon ytterligare legitimering för religionsvetenskapen behövs faktiskt icke. Dagens vetenskapliga situation är sådan, att någon annan legitimering faktiskt icke godtas eller behövs.

Onekligen förtjänstfullt är Holms påpekande av att den nygrenska distinktionen mellan verklighetsfrågan och giltighetsfrågan icke är principiellt möjlig, men han gör själv endast delvis bruk av denna riktiga insikt, delvis sitter han fast i denna tvivelaktiga distinktion. Han skriver nämligen: »I Vurderingsfilosofiens to Discipliner, Ethik og Æsthetik, kan vi kun komme ud for Spørgsmaalet gyldigt eller ikke gyldigt, men aldrig for Spørgsmaalet virkeligt eller uvirkeligt. Det gør vi derimod i Religionsfilosofien. Naar den skal udtale sig om Tilværelsens Formaal eller Mening, tilsigter den ogsaa at tale om en Virkelighed» (s. 83). Detta resonemang visar, att Holm dock på något sätt sitter fast i den okritiska föreställningen om verkligheten som en bestämd storhet, som man i vissa sammanhang kan räkna med och i andra bortse ifrån.

Såsom det allra senaste försöket att tillämpa apriori-undersökningens metod inom religionsfilosofien tilldrar sig Holms arbete största intresse. Jämte här antydda frågor av principiellt filosofisk och religionsfilosofisk art behandlar Holms omfångsrika arbete en mångfald andra, som stå i mer eller mindre direkt samband med principfrågan om religionens giltighet och nödvändighet: frågan om religionens väsen, om dess förhållande till filosofiens tre övriga discipliner, kunskaps-teori, värderingsfilosofi och metafysik och om under, uppenbarelse, mystik, gudsbegrepp och gudsbevis, förhållandet till kultur och historia etc. För utrymmets

skull måste vi avstå från att närmare ingå på dem.

Vid en tillbakablick på de båda här anmälda religionsfilosofiska arbetena från synpunkten av förhållandet mellan teologi och religionsfilosofi må erinras om, huru Sjøe direkt avvisar, att religionsfilosofien skall — såsom Nygren hävdade — vara en inledning till dogmatiken och därmed teologien. Enligt Sjøe skall religionsfilosofien i stället utgöra så att säga den systematiska teologiens avslutning och kommer därför själv att vara en teologisk disciplin. Den kommer också att — såsom Sjøe framställt den — delvis syssla med en rad centralt teologiska frågor. Men av religionsfilosofi har den i grunden icke mer än namnet kvar, och beteckningen »religionsfilosofi» är för den av Sjøe åsyftade disciplinen i grunden sakligt missvisande. Holm däremot låter religionsfilosofien hundraprocentigt förbliva en filosofisk disciplin. Men den kommer att såsom sådan behandla religionen på ett så allmänt plan, att den har föga med teologi i egentlig mening att skaffa. Med den bestämning av religionsfilosofien, som Holm framställt, kan man rent av sätta i fråga, om den har med kritisk filosofi att göra. Frågan är, om religionsfilosofien som en form av kritisk filosofi över huvud har någon annan uppgift än att analysera och rena varjehanda med det faktiskt föreliggande religiösa livet sammanhörande begrepp och föreställningar, därmed delande all kritisk filosofis fundamentala uppgift att vara begreppsanalys. Efter den linjen synes den senaste fasen av svensk religionsfilosofi arbeta. Och det arbetsprogrammet synes motsvara det dagsaktuella allmänt vetenskapliga läget, för vilket systembyggandet, vare sig det gäller systematiserandet av filosofien, vetenskapen över huvud eller kulturlivet, hör en svunnen tid till.

HJ. LINDROTH

BENGT STRÖMBERG: *Den pontifikala liturgin i Lund och Roskilde under medeltiden*. 327 sid. (*Studia theologica Lundensia* 9). C. W. K. Gleerups förlag, Lund 1955. Pris kr. 20: —.

Utgångspunkten för författarens arbete äro två bevarade pontifikalehandskrifter, som tillhört den medeltida danska kyrkoprovinsen. Den ena, ms C 441 i Uppsala universitetsbibliotek, har tillhört ärkebiskop Birger Gunnersen i Lund. Åtskilliga indicier avgör dess lundensiska proveniens. Sålunda har ärkebiskopens kansler, kantorn vid Lunds domkapitel Adser Pedersen, gjort kompletterande anteckningar i pontifikalet, vilket dessutom innehåller ärkebiskop Andreas Sunesens statuter och i sina formulär för kyrkvigning, ordination och konfirmation visar, att det rör sig om ett ärkestift. Handskriften kan paleografiskt dateras till 1400-talets senare hälft. Pontificale Lundense innehåller alla de liturgiska ordningar, som hörde samman med en biskopsvisitation samt därtill ordinationsformulär. Även de i pontifikalet förekommande statuterna voro av sådan art, att biskopen hade bruk av dem vid visitationer.

Den andra pontifikalehandskriften, som förvaras under nr 43 bland Lunds universitetsbiblioteks medeltidshandskrifter, har tillhört domkyrkan i Roskilde. Detta framgår av professio till nunnevigningen, där klostrets namn omtalas, nämligen Sancta Maria i Roskilde. Pontificale Roscildense, som omfattar flera formulär än lundapontifikalet, kan dateras till 1500-talets första decennier, således till tiden strax före reformationens inbrott. Under det lundapontifikalet tidigare varit känt av åtskilliga forskare, är rosildpontifikalet nu undersökt för första gången.

En tredje viktig källa är i detta sammanhang ett i Kungliga biblioteket i Stockholm förvarat exemplar av Pontificale Romanum, tryckt i Rom 1497. Detta

innehåller nämligen några omkring 1500 gjorda marginalanteckningar. Författaren har påvisat, att dessa utförts av samme Adser Pedersen, som gjort vissa notiser i lundapontifikalet. Detta visar, att det 1497 tryckta pontifikalet använts i Lunds domkyrka och att skrivaren justerat de romerska formulären efter lundensisk sedvänja. Författaren kallar detta tryckta exemplar betecknande för pontificale romano-lundense.

Tack vare viktiga fynd under vidsträckt forskningsresor på kontinenten och i England och det stora arbete för pontifikaletraditionens utforskande, som utförts av Andrieu och Leroquais, har författaren lyckats på ett mästerligt sätt sätta in de båda danska pontifikalena i sitt stora internationella sammanhang. Den översikt, som författaren ger över den medeltida pontifikaletraditionen i Nordeuropa, har betydelse även för liturgien i Nordens övriga länder, enär det är sannolikt, att samma kontinentala influenser påverkat den pontifikala liturgin inom exempelvis provincia Upsalensis.

De äldsta bevarade liturgiska dokumenten från Lund och Roskilde visa starka tyska inslag. Omkring 950 sammanställdes i Sankt Albansklostret i Mainz ett pontificale romano-germanicum med inslag från romersk, gallisk och frankisk tradition. Över Köln har detta pontifikale nått Hamburg-Bremen, och enligt dess formulär har ärkebiskop Adalbert vigt de danska biskoparna. På ett övertygande sätt har författaren visat, att detta pontifikale alltså utgör grundstommen i de båda senmedeltida danska handskrifterna. Vid sin genomgång har författaren koncentrerat sig framför allt på kyrkvigningen och biskopsvigningen. Åtskilliga avvikelser från pontificale romano-germanicum finnas dock i Lund och Roskilde, vilka hänga samman med en begynnande nyorientering inom danska kyrkan under

1100-talet och ärkebiskop Eskil (ärkebiskop i Lund 1138–77).

Denna nyorientering medförde franska inslag i dansk liturgi, för pontifikalets vidkommande främst från Reims. Traditionen i Reims, som författaren undersökt på ort och ställe, byggde på det tidigare nämnda mainz-pontifikalet men hade därjämte betydande inhemska inslag. Denna franska tradition har, såsom författaren visat, påverkat Lund och Roskilde. Förbindelsen har förmedlats av ärkebiskop Eskil eller den remensiske vigbiskopen Fulko, som besökte Danmark. Under Eskils tid har således det franska inflytandet reglerats på den äldre inhemska liturgien i Danmark.

Liksom i nästan all medeltida liturgi infördes nya moment även i pontifikalena under senmedeltiden. Dessa bestodo främst i nya ceremonier, nya formler samt sånger, som skulle ledsaga dessa handlingar. Sin bakgrund ha dessa nytillskott i det viktiga liturgiska arbete, som utfördes av tyska vigbiskopar. De båda danska pontifikalena, som också innehålla senmedeltida tillägg, ha påverkats av den tyske vigbiskopen Daniels av Wicherich pontifikale från början av 1300-talet, närmast dock i den av Egidius av Byedborch vid 1400-talets början förkortade editionen.

Genom de ovannämnda marginalanteckningarna av Adser Pedersen erhöi så slutligen ritus lundensis sin sista medeltida utgestaltung. Dessa anvisningar ha hämtats från det tryckta romerska pontifikalet av år 1497, vilket således romaniserat den biskopliga liturgien i Lund. Den nya versionen av lundapontifikalet var avsett att användas i kombination med det romerska. I vissa fall hänvisas rentav till detta. Såsom ovan framhållits har samme Adser Pedersen i Lunds domkyrkas exemplar av pontificale Romanum 1497 gjort vissa korrigeringar efter lunda-

pontifikalet och därigenom gjort detta till ett verkligt pontificale romano-lundense.

Författaren har låtit trycka texten till båda pontifikalena. I fråga om läsning och uppställning av texten är editionen mönstergillt gjord. Originalens text har innehållit mycket få skrivfel och avviker härigenom från de flesta missale- eller manualehandskrifter. Ett register över liturgiska former gör dessa texter ännu mera användbara.

Genom detta arbete har författaren givit ett verkligt betydelsefullt bidrag till kännedomen om den pontifikala liturgin i Norden. Detta bidrag är också det första i sitt slag, om man undantar författarens uppsats »Rening av kyrka och kyrkogård» i Svenskt gudstjänstliv 1955. De nu utgivna pontifikalena äro de enda fullständiga från hela Norden. Denna edition är särskilt värdefull för forskningen, eftersom inalles högst ett 20-tal medeltida pontifikalen föreligga i tryck.

Ehuru författarens arbete är begränsat till dansk liturgi, har det stor betydelse även för kännedom om svensk medeltida tradition. I mer än ett avseende utgjorde provinsen Dacia en liturgisk enhet, som skarpt avgränsade sig såväl från kontinenten som England. Det är därför högst sannolikt, att ritus lundensis har varit normerande för den övriga nordiska pontifikaletraditionen.

Det är ett välkänt faktum, att ritus lundensis påverkat liturgien i de sydsvenska stiftet. Kontinentala influenser ha vanligen nått dessa stift via Lund. De äldsta kalendarierna i Skara äro starkt påverkade av ritus lundensis. Slutligen kan nämnas att det första svenska evangeliska prästvigningsformuläret i Laurentius Petris kyrkoordning förråder bekantskap med den medeltida bakgrunden sådan den föreligger i det av författaren utgivna lundapontifikalet.

HILDING JOHANSSON

ÅKE LJUNGFORS: *Bidrag till svensk diplomatik före 1350. XXVIII + 234 sid. C. W. K. Gleerups förlag, Lund 1955. Pris kr. 16: 50.*

Ehuru Ljungfors' avhandling är ett diplomvetenskapligt arbete, kommer författaren i olika sammanhang in på frågor av kyrkohistoriskt och liturgihistoriskt intresse. Sedan författaren utförligt behandlat det medeltida källmaterialet i allmänhet, olika typer av diplom, de enskilda diplomens struktur och uppställning samt tillkomsten av det svenska diplomatiet och andra tryckta urkundssamlingar, behandlas i femte kapitlet medeltidens dateringsteknik, vilket intimt hänger samman med helgonkultens utveckling och utbredning.

De äldsta urkunderna såväl i Sverige som på kontinenten saknade i allmänhet datering. Stundom togs indikationsräkning, kombinerad med angivande av epakter och konkurrenser, till hjälp. Som subsidiära dateringar förekomma angivande av konungarnas regeringsår och biskoparnas pontifikatsår. Angivandet av dag skedde medelst de romerska kalendae, nonae och idus, senare med hjälp av helgondag.

Helgondateringens genombrott ägde enligt författaren rum i området kring mellersta Rhen omkring år 1000. Inom ärkestiftena Köln och Mainz förekommer nämligen detta dateringssystem mycket tidigt. Främst genom munkar från Cluny har denna dateringsform spritt sig över Europa. Detta är ett djärvt antagande, som författaren borde ha underbyggt bättre. Det torde dock icke vara osannolikt, att clunyreformens män arbetat för ett sådant syfte. Det passade ju utomordentligt väl in i deras allmänna program.

Vid slutet av 1100-talet har metoden att datera efter helgondag spritt sig över hela Nordeuropa och nådde snart även

Norden. I Sverige bli helgondateringar alla vanligare under 1200-talets senare hälft. Under de närmaste decennierna efter seklets mitt förekomma helgondatering och romersk datering i ungefär lika stor utsträckning, men under seklets sista decennium ha helgondagarna helt slagit igenom och bli allena rådande vid det nya seklets början. Såsom författaren framhåller bör denna utveckling ses i samband med det allmänna uppsving i fråga om kalendrar, helgonkult och övrig liturgi, som ägde rum inom provincia Upsalensis vid 1200-talets slut. Först långt in på 1300-talet börjar modern datumangivelse dyka upp i det medeltida svenska källmaterialet.

Av utomordentligt intresse är författarens iakttagelse att Skara stift går i spetsen för datering efter helgondagarna. Det äldsta säkra belägget för en helgondatering i Sverige möter nämligen i detta stift redan år 1225, och genombrottet sker betydligt tidigare i detta stift än annorstädes. Såsom författaren har förmodat hänger detta säkerligen samman med Brynolf Algotssons liturgiska arbete på 1200-talet. Skara, det äldsta stiftet inom provincia Upsalensis, hade tidigt en välordnad liturgi. Genom de betydelsefulla Notulae Brynolphi organiserades ritus scarensis på ett sätt som blev bestämmande för stiftets liturgi ända till medeltidens slut. Helgonkulten låg den skarensiske biskopen varmt om hjärtat. Notulae ger noggranna föreskrifter för sådana viktiga företeelser som ockurrens, konkurrens, translation, antecipation och kommemoration. Vid tillkomsten av Breviarium Scarence 1498 trycktes dessa Notulae som bilaga.

Författarens framställning är måhända icke på alla punkter så genomarbetad som man skulle önskat. Särskilt gäller detta de svenska förbindelserna med utlandet. Den sammanställning, som författaren

gjort över i svenskt material förekommande helgondateringar, är emellertid synnerligen värdefull och kommer att vara den liturghistoriska forskningen till stor nytta och glädje. En undersökning av helgonkulten kan nämligen icke begränsas till enbart liturgiska källor. Förutom kalendrier, litanior, och proprium de sanctis i missalen och breviarier är det nödvändigt att taga hänsyn till den kyrkliga konsten, kyrkors och klosterns skyddspatroner m. m. Ett mycket viktigt källmaterial i detta sammanhang äro helgondateringar. Dessa ha tidigare sporadiskt använts av liturghistoriker, men författarens sammanställning gör det möjligt att tillfullo utnyttja denna möjlighet.

Ett helgons förekomst i datering tyder på rätt framskriden kult. Det var givetvis meningslöst att datera efter en helgondag, som icke hade någon plats i stiftets officiella kult. Förekomsten av ett visst helgon i dateringar ger därför besked om själva kulten. Redan en hastig blick på författarens schema över förekommande helgondateringar visar dess stora användbarhet. De inom provincia Upsalensis vanliga helgonen Dorotea ($^{\circ}/_2$), Gertrud ($^{17}/_3$) och Anna ($^{\circ}/_{12}$), som kommo in vid 1300-talets slut, saknas således genomgående i författarens schema, som icke sträcker sig längre fram än till 1350. Däremot förekommer den speciella annadagen ($^{20}/_7$) i Uppsala redan 1354.

Författarens schema ger även en intressant inblick i de olika stiftens ritus. Det svenska nationalhelgonet Erik ($^{15}/_3$) förekommer sålunda tidigt i mälarestiften men senare i Skara. I intet stift hade Erik så låg festgrad som i Skara. Helena av Skövde, Skara stifts speciella helgon, förekommer i en datering 1335. Det är förtjänstfullt, att författaren har tagit med helgonens oktaver, vilka äro betydelsefulla faktorer i helgonkultens utveckling.

Författaren slutar sin framställning vid

1300-talets mitt. Det skulle ha varit värdefullt med en sammanställning även för senmedeltiden i den mån modern datumangivelse icke har utträngt helgonen. Under 1400-talet når nya helgon vårt land, och även för kändedomen om deras utbredning äro dateringarna viktigt källmaterial. Många äldre helgon försvunno under samma tid ur kulten eller nedsjönko till kommemoration, och detta har också påverkat dateringen efter helgondag.

HILDING JOHANSSON

HEINRICH BERGER: *Calvins Geschichtsauffassung. Studien zur Dogmengeschichte und systematischen Theologie* 6. 253 sid. Zwingli-Verlag, Zürich 1955. Pris sfr. 14: 55.

Utarbetandet — och studiet — av en speciellt teologihistorisk samtidighetstabell skulle säkerligen ge idéhistorikern ett och annat intressant uppslag och stimulera till givande jämförelser mellan olika tänkare och tankeströmningar, som höra till en och samma tid men ändock i mycket äro skilda andliga världar. Heinrich Berger anställer i sin calvinbok en sådan jämförande analys mellan den unge humanisten och blivande reformatorn å ena sidan och författaren till *Il principe* å den andra. Samma år, 1532, som Machiavelli utger *Fursten*, utkommer Calvins förstlingsskrift, kommentaren till Senecas traktat *De clementia*. Machiavelli undersöker på ett om naturvetenskapliga metoder påminnande sätt frågan om den riktiga staten. För Calvin framstår etikens värld såsom en majestätisk ordning, som icke kan trädas för nära utan vådliga konsekvenser också för det politiska livet (s. 27). Regeringsmakten får enligt Calvin icke betraktas såsom statskonst blott och bart. Denna inställning avviker klart från Machiavellis åskådning: »Beim Italiener ist sie (die Regierung) Ausfluss der virtù,

jenes selbstherrlichen Kraftgefühls des genialen Herrschers, beim Reformator verantwortliches Verwalten eines von Gott gegebenen Auftrages. Dort die Emanzipation der Politik von überlieferten Bindungen zugunsten einer Neuschöpfung des Staates als Kunstwerk aus den Kräften des durch keine moralischen Rücksichten gehemnten, nur aus kaltblütigen Erwägungen handelnden Genies, hier diszipliniertes Gestalten von Gegebenem innerhalb der Grenzen der Berufung. Dort das Spiel mit der Dämonie des Politischen, dem man schliesslich zum Opfer fällt, hier Ringen um Mass und Begrenzung, um Einordnung in das Reich der Mächte, deren Haupt Christus ist. Ist es zuviel gesagt, wenn wir meinen, damit eine Hauptlinie des Kampfes des Reiches Christi aufgezeigt zu haben, die sich von der Reformationszeit bis auf unsere Tage verfolgen lässt?» (s. 145) Utrymmet tillåter icke, att vi närmare gå in på förf:s försök att ut från olika aspekter på Calvins historieuppfattning påvisa den nämnda huvudlinjens förekomst. Det skall endast konstateras, att arbetet i hög grad bär prägeln av vederhäftighet. En avsevärd klarhet i dispositionen måste däremot påtalas. Symptomatiskt är, att den ovan refererade jämförelsen mellan Calvin och Machiavelli, så vitt man kan finna, utan synbart skäl och utan varje hänvisning mellan ställena är utförd i två skilda sammanhang, dels vid behandlingen av Calvins historiska intresse i kap. 1, dels i samband med studien över »Satan, der Fürst dieser Welt» i kap. 13. Åt en aspekt på detta senare problem ägnas sedan ett särskilt, låt vara endast en halv sida stort kap. (kap. 22), såsom en del av några kap. (19–24), som behandla till första artikeln hörande frågor. Det nämnda trettonde kapitlet hör till en svit, som sysslar med »die Bedeutung der Gottesgemeinde in der Geschichte», såsom förf. uttrycker

sig (förordet s. 7) för att i Emil Brunners efterföljd undvika det för det institutionella missförståndet utsatta ordet kyrka (kap. 10–14). Mellan de senast nämnda kapitlen och de förut berörda kapitlen om Skapelsen och Försynen äro placerade fyra kapitel, som höra nära samman med det nionde kapitlet om Calvins periodiseringsförsök, nämligen »Calvins Zeitbild» (15), »Calvins Verhältnis zu seiner Zeit» (16), »Das grosse Individuum und die Geschichte» (17) och »Calvins Urteil über die Lage des Gesamtprotestantismus» (18). Kap. 2 rubriceras »Die Auseinandersetzung mit dem Mittelalter». I själva verket höra också de följande kapitlen till detta ämne: »Der Kampf gegen die Heiligenverehrung» (3), »Der Kampf gegen die Bilderverehrung» (4), »Der Kampf um die Kirche» (5), »Die Entzauberung der Sakramente» (6), »Der Kampf gegen das Papsttum» (7) och »Das Papsttum als Antichrist» (8).

Boken är sålunda med sina 28 kapitel ganska oöverskådlig. Förf. är tydligen medveten härom. Han skriver i förordet: »Wenn ich mir die Probleme weniger durch die Systematik als durch den Stoff selber, d. h. im Laufe einer ausgedehnten Lektüre stellen liess, so entspricht dies gewiss nicht einer systematischen Absicht, wohl aber dient es zur Aufhellung der Frage: Was hat Calvin über das Problem der Geschichte gesagt?» (s. 8) För läsaren vid studiet av innehållsförteckningen en lätt yrsel och en känsla av, att ett antal kapitel genom olyckshändelse kommit att byta plats med varandra, så är det, när det gäller det sista tiotalet sidor, mer än en känsla. S. 244, där förf:s »Lebenslauf» skall återfinnas, är blank. Anmärkningarna börja på s. 245 och icke, såsom innehållsförteckningen anger, på s. 246. Registret över bibelställen (personregister saknas tyvärr) tager sin början på s. 250 och icke s. 249. Denna sida har i stället så-

som en liten överraskning en redogörelse för källor!

Trots avsaknaden av eventuella upplysningar i det utlovade curriculum vitae bevisar man utan tvekan förf. hedern att bli kallad en god teolog. Ty vad hans framställning förlorar genom den osystematiska uppläggnings, uppvägs av den ovanligt rikt nyanserade calvinbild, som läsaren erhåller genom förf:s presentation av intressant och delvis mindre beaktat stoff.

BENKT-ERIK BENKTSON

KONSTANTIN DEN STORE
OCH KRISTENDOMEN

HAL KOCH: *Konstantin den store, i: Festschrift udgivet af Københavns Universitet (sid. 1–111), København 1952.*

HERMANN DÖRRIES: *Das Selbstzeugnis Kaiser Konstantins (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, philologisch-historische Klasse, dritte Folge, Nr. 34). 431 sid. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1954. Pris DM. 30:—, inb. DM. 35:—.*

HEINZ KRAFT: *Kaiser Konstantins religiöse Entwicklung (Beiträge zur historischen Theologie, 20). X + 281 sid. J. C. B. Mohr, Tübingen 1955.*

Konstantin den store har på ett avgörande sätt ingripit i världshistoriens förlopp. Det var han som i en tid när romarriket tycktes gå sin upplösning till mötes, lyckades bemästra situationen och genomföra den reorganisation av statsmakten som företrädarna, särskilt Diokletianus, påbörjat. Men det var också han som löste den alltmera ödesdigra konflikten mellan den romerska staten och den kristna kyrkan på ett sätt som i mer än ett årtusende blev bestämmande för den europeiska kulturutvecklingen. Det är alltså helt naturligt att Konstantins person och verk

blivit föremål för historikernas livliga intresse. Konstantinlitteraturen har ett överväldigande omfång, och knappt en enda rad av det rika källmaterialet har förblivit outnyttjad.

Särskilt har man skärskådat kejsarens förhållande till kristendomen. Var Konstantin kristen eller soldyrkare? Var han en machiavellistisk maktpolitiker eller en religiös fanatiker? Var han ett osjälvtändigt redskap för tidens allmänna tendenser eller ett skapande geni som bröt nya banor?

En lättläst men ändå djupgående och stimulerande introduktion till forskningens behandling av dessa problem ger Hal Koch i ovan rubricerade arbete. Han följer inledningsvis de skiftande uppfattningarna om kejsaren från legendens Konstantinbild till den bild som framlagts av Burckhardt, Seeck och Grégoir (s. 14—22). Förf:s preterea censeo är att det knappast är möjligt att lösa problemen genom förnyade och alltmera inträngande detaljundersökningar. Än i dag, menar han, står två motsatta uppfattningar ganska oförmedlat emot varandra, nämligen den som framförts av Burckhardt, enligt vilken Konstantin är en amoralisk maktmänniska som ställer religionen i den politiska beräkningens tjänst, och den som framlagts av Seeck, enligt vilken kejsaren låter sin religiösa övertygelse bestämma sitt politiska handlande. Skall man komma vidare fordras enligt förf. att man anlägger ett större religionshistoriskt perspektiv. Får man på den vägen ögonen öppnade för tvetydigheten i den religiösa situationen, skall man, säger förf., bättre förstå varför hela Konstantins insats med inre nödvändighet måste bevara en karaktär av dubbeltydighet (s. 23). Särskilt framhålles L'Oranges studier över senantikens kult, konst och politik som vägledande i detta avseende.

Efter en kort framställning av »Kon-

stantins Liv og Virke» (s. 23—47) anger förf. huvudpunkterna i L'Oranges skildring av den antika världsbilden med dess kosmiska fromhet. Från gudomen som tillvarons medelpunkt utströmmar den kraft som fortplantas genom världens olika kretsar. I början av vår tideräkning ställes nu denna heliga kosmos i härskarmaktens tjänst, i det att den jordiske härskaren göres till världens medelpunkt och betraktas som kosmokrator. Det teocentriska universum drages därmed ned till ett rike av denna världen. Först kristendomen återinför den teocentriska kosmos genom att göra Kristus till kosmokrator. Medan L'Orange accepterar denna kristet-antika kultursyntes, betonar Koch att kristendomen därigenom blev förvanskad och in dragen i en för dess väsen främmande mytologi. Om kraften tidigare haft sitt kosmologiska uttryck i solen och sitt politiska i kejsaren, mer eller mindre identiskt med solen, blir nu Guds kosmiska uttryck Kristus och som hans politiska ställföreträdare insättes ledarna av det jordiska gudsriket, kejsaren och påven, vilka övertar hela den gamla kejsarmaktens symbolvärld (s. 53). Men i den religiösa hållning som kommer till uttryck i denna föreställningskrets, ligger från begynnelsen människans strävan att trygga och säkra sin existens, alltså just den strävan över vilken kristendomen fäller en absolut dom. I den närmare utvecklingen av dessa tankar (s. 53 ff.) kan förf. ibland ytligt sett tyckas avlägsna sig från sitt ämne, men ger därmed i själva verket bakgrunden till en djupare förståelse för innebörden av den förbindelse mellan stat och kyrka som stiftades av Konstantin.

Hur Konstantin själv fattat detta sitt verk, vill Hermann Dörries klargöra i sitt arbete *Das Selbstzeugnis Kaiser Konstantins*. Förf. inskränker sig emellertid icke till att blott behandla de utsagor, där kejsaren talar om sig själv och sina ingripanden.

den utan tar med alla dennes uttalanden i väsentliga religiösa frågor. Sålunda framställer han icke blott Konstantins uppfattning om kejsarämbetet och dess uppgifter (s. 241 ff.) utan också hans kyrkobegrepp (s. 286 ff.), hans gudstanke (352 ff.) och hans Kristusbild (s. 376 ff.), kort sagt hela hans teologi. Innan förf. ger dessa analyser har han i bokens första del på ett mönstergillt sätt redogjort för och gett utdrag ur de dokument som kan komma i fråga, såsom brev, tal, lagar och inskrifter (s. 16–236).

Resultatet av sin undersökning sammanfattar Dörries i kapitlet »Konstantin und seine Zeitalter» (s. 397–412). Han framhåller att Konstantin tidigt tagit anstöt av de blodiga förföljelser som riktades mot oförvitliga och för staten värdefulla befolkningsgrupper. Mer och mer blev han övertygad om att det här var fråga om en kamp mellan tillvarons goda och onda makter, varvid den känslan växte sig allt starkare hos honom att han var kallad att utföra en gudomlig plan, att vara tjänare åt en herre, för vilken ingenting var ouppnåeligt.

Frågan om den egentliga innebörden i Konstantins partitagande för den kristna kyrkan kan, inskräper förf. (s. 400), slutgiltigt besvaras först när man känner hans religiösa tro. Konstantins religion visar sig vara starkt kultiskt bestämd – Guds helighet häftar vid tecken, ställen och tider. Men Guds lag omfattar icke blott kultiska utan också sedliga föreskrifter. Gud är lagstiftaren och domaren, som håller sitt vakande öga över enskilda och folk. Historien blir därför i särskilt hög grad Guds verksamhetsfält. I de händelser som ingriper i folkens liv spårar kejsaren en högre makts ledning. Seger och nederlag är för honom välsignelse eller soning. Guds makt liksom hans lag är förkroppsligad i Kristus – Guds och Kristi makt är en, sonens väsen får icke skiljas från Fa-

derns. Därför medverkar han vid utformningen av den nicenska bekännelsen och betraktar denna som en orubblig sanning, av Gud ingiven de trehundra biskoparna. Det är i denna anda, framhåller förf., som Konstantin gått i förbund med kyrkan och uppfordrat den till samarbete för det stora målet: en religiöst enad mänsklighet.

Den bild av Konstantin som Dörries tecknar, är som nämnts betingad av den begränsning förf. medvetet ålagt sig: att återge kejsarens egen framställning av sig själv och sitt verk. »Unsere Aufgabe ist nicht, in einem Idealporträt die wirklichkeitstreuen Züge aufzusuchen, sondern das Kaiserbild, das Konstantin selbst entworfen hat, nachzuzeichnen» (s. 251). Uppgiften återstår alltså att med de risker för godtyckliga konstruktioner som förf. med rätta varnar för, söka korrigera och komplettera denna kejsarens bild av sig själv. Vid teckningen av den totalbild som är möjlig att hämta fram ur tillgängliga källor, bör givetvis vederbörlig hänsyn tagas till Konstantins egna uttalanden. För förståelsen av den ur dessa framväxande självkaraktistiken torde Dörries med sitt grundliga och vederhäftiga arbete ha tillfört forskningen det hittills betydelsefullaste bidraget.

Många beröringspunkter med Dörries' undersökning har en yngre forskare, Heinz Kraft, i sitt arbete om kejsar Konstantins religiösa utveckling. Också här återges främst den av Konstantin själv givna bilden, »das Konstantinbild, das der Kaiser von sich selbst besass, das Bild, nach dem er vor Gott, der Kirche und der Welt zu erscheinen wünschte» (s. V). I överensstämmelse härmed är förf:s huvudkälla de brev som går under Konstantins namn. Samlandet, kritiken och tolkningen av dessa brev, som återges i bokens senare avsnitt (s. 160–272) bildar arbetets grundval.

Förf. begränsar sig dock icke helt till

Konstantins ord utan söker också läsa ut något ur hans handlingar, även om de icke blivit kommenterade av honom själv. Så diskuteras t. ex. vilka konsekvenser sådana uppseendeväckande åtgärder som avrättningen av hustrun Crispa och sonen Faustus kan få för Konstantinbildens (s. 128 ff.). Den mot Konstantin välvilligt inställde Eusebius har i sin skildring av kejsaren utelämnat dessa händelser, som av andra betraktats som utslag av sultanism och som ett bevis för att Konstantin hemfallit åt kejsarvansinne. Efter en redogörelse för tänkbara motiv till åtgärderna, kommer förf. till slutsatsen att man icke kan veta något bestämt om dessa (s. 132). Likaså diskuteras frågan om det till dödsbädden uppskjutna dopet skulle tyda på bristande uppriktighet i Konstantins kristna övertygelse, något som förf. förnekar med hänvisning till dåtida sed (s. 151 ff.).

Överhuvud kan sägas att förf. lyckats ge en klar och sammanhängande bild av Konstantins religiösa utveckling, som han finner kännetecknad av ett kontinuerligt inväxande i den kristna kyrkan.

RUDOLF JOHANNESSEN

Internationale Zeitschriftenschau für Bibelwissenschaft und Grenzgebiete I, 2 (1951/52), II, 1-2 (1953/54), III, 1-2 (1954/55), I, 2: XII + 228 sid., II, 1-2: XII + 248 sid., III, 1-2: XII + 232 sid. Patmos-Verlag, Düsseldorf 1954-1956. Pris I, 2: DM. 22: -, II, 1-2: DM. 34: -, III, 1-2: DM. 34: -.

På initiativ av Verlag Katholisches Bibelwerk i Stuttgart igångsattes för några år sedan jätteföretaget att ställa samman och periodiskt - två gånger om året - utge en översikt över alla i facktidkrifter och vetenskapliga serier, festskrifter och akademiska program förekommande skrif-

ter eller artiklar, som beröra bibelvetenskap och angränsande områden.

De första årgångarna av denna översikt ha nu hunnit utkomma. Det ursprungliga förlaget ansåg sig redan efter första häftet nödsakat att draga sig undan det ekonomiskt krävande företaget, men ett annat förlag, Patmos-Verlag, Düsseldorf, tog på sig uppgiften att fortsätta utgivandet.

Huvudparten av medarbetarna tillhöra Tübingens romersk-katolska fakultet, och centrum för arbetet är förlagt till Tübingens universitetsbibliotek. Tidskriften har emellertid åtskilliga medarbetare också från andra orter och är interkonfessionell till sin karaktär.

Antalet förtecknade tidskrifter etc. uppgår till nära fyrahundra, de behandlade artiklarna enbart i första årgången till ej mindre än 2597 (2. årg.: 1547; 3. årg.: 1495). Det är ej blott titelrubrikerna som angivas, utan i regel ges även en kort resumé - av ett antal stickprov att döma korrekt och verkligt belysande - av artikelns innehåll.

Översikten är systematiskt ordnad efter i stort sett följande disposition: De hermeneutiska principfrågorna - bibelutläggningar, ordnade efter bibelböckerna - bibelteologi - urkristendomen - judendomen - biblisk historia - fynd, utgrävningar etc. - språkhistoria - tolkningshistoria - bibeln i litteratur- och konsthistoria. Slutligen förtecknas också recensioner av viktigare bibelteologiska arbeten.

Såsom ett exempel på översiktens omfattning kan nämnas, att enbart de artiklar, som behandla de nya handskriftsfynden vid Döda havet, i de tre här anmälda häftena uppgå till nära trehundra.

Det säger sig självt att en översikt som denna utgör ett utomordentligt hjälpmedel för var och en som sysslar med någon av bibelvetenskapens grenar eller med urkristendomens historia.

BENGT HÄGLUND

HANS FREIHERR VON CAMPENHAUSEN: *Die griechischen Kirchenväter. Urban-Bücher. Die wissenschaftliche Taschenbuchreihe 14. 172 sid. W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart 1955. Pris DM. 3: 60.*

Denna behändiga skrift består av tolv korta biografier över framstående representanter för de grekiska kyrkofäderna från Justinus Martyren till och med Cyrillus av Alexandria. Urvalet har gjorts så, att de var för sig fristående biografier tillsammans skola ge en sammanhängande bild av den viktiga epok i dogmhistorien som skildras. De auktorer som behandlas äro, förutom de redan nämnda, Irenaeus, Clemens och Origenes, Eusebius av Caesarea, Athanasius, de tre kappadocierna, Synesius av Cyrene och Johannes Chrysostomus. Trots att framställningen är lättläst och i avsaknad av varje lärd apparat — utom några korta litteraturanvisningar i slutet av varje kapitel — märker man på varje sida, ibland i varje sats, att den bygger på omfattande studier och ofta — utan att det säges — förutsätter ett ställningstagande i långvariga vetenskapliga diskussioner.

Boken erbjuder en översiktlig framställning och bedömning av de viktigaste skrifterna inom de behandlade kyrkofädernas författarskap. Avsikten är emellertid icke att ge en kortfattad patristisk litteraturhistoria eller dogmhistoria. Det är icke främst de litterära eller teologiska problemen som behandlas. Författarens huvudsyfte är att förstå de grekiska kyrko-

fäderna såsom personligheter, att söka framställa deras livsinsats och deras kyrkliga funktion inom ramen för samtidens kultur och historia. De voro ej och ville icke enbart vara författare utan framträdde som kyrkans lärare, som kristna filosofer, som bibelutläggare med uppdraget att förvalta och försvara den uppenbarade frälsningssanningen. Först i denna situation förstår man dem rätt. Därför är en enbart »litteraturhistorisk» aspekt på deras författarskap ej tillräcklig.

I överensstämmelse med nyssnämnda syfte ges en tidstrogen bild av kyrkofädernas andliga miljö och deras levnadsomständigheter i den mån de äro bekanta. Det är mot denna bakgrund deras författarskap kommer till tals. Någon enstaka gång ställer man sig frågande inför bedömningen, såsom t. ex. då Irenaeus' kritik av gnostikerna betecknas som oklar och utan »andlig överlägsenhet». Först i den positiva framställningen av tron skulle han ha nått en högre nivå (s. 27). — Men i övrigt tycker man sig få icke blott levande utan också verkligen tidstrogna bilder av dessa fängslade och såsom personligheter relativt föga kända gestalter.

Det är nästan en aning missvisande, att denna bok har den yttre formen av en pocket-book. Den kräver av läsaren och förtjänar också i hög grad ett ganska grundligt studium samt lämnar rikt utbyte även för den som fackmässigt vill studera kyrkofädernas teologi och historia.

BENGT HÄGGLUND

KORTARE BOKANMÄLNINGAR

HERBERT BUTTERFIELD: *Kristendom och historia. Översättning av Ingemar Lindstam, förord av ärkebiskop Y. Brilioth. 144 sid. Diakonistyrelsens Bokförlag, Stockholm 1954. Pris kr. 6: 75.*

De radioföreläsningar, som professorn i historia vid Cambridges universitet, H. Butterfield, 1947 hållit över det angivna ämnet, föreligga nu i svensk översättning. »Tolkning av historia» är ett oerhört

vanskligt företag, alldeles särskilt när den får karaktären av »eftertolkning»: den utomstående »objektive» iakttagarens försök att utläsa en viss mening i det historiska skeendet. Just därför är ju israelitisk historietolkning egenartad; det är här icke fråga om någon »eftertolkning», varigenom en viss mening analyseras fram. Primärt är det fråga om en omedelbar erfarenhet av Guds handlande, vilket givetvis icke utesluter att denna erfarenhet – sekundärt – leder till vissa slutsatser: så handlar Gud, sådan är Han!

Butterfield ser utomordentligt klart fallgroporna för varje slag av objektiv »eftertolkning», men han vill fasthålla och påvisa, att det är möjligt att i den allmänna historien utläsa utslag av Guds dom och försynens ledning. Den kristnes tro och historiens förlopp »rör sig i samma riktning».

Det välskrivna arbetet är fascinerande och tankeväckande och pekar helt visst på ett fält, som tron aldrig undgår att återvända till. Men problematiken kring kristen eftertolkning av allmänna historiska skeenden hör onekligen till teologiens mest svårbemästrade områden.

RAGNAR EKSTRÖM

STEWART W. HERMAN: *Kyrkorna i dagens Europa. Översättning av Hilding Olsson. 260 sid. Diakonistyrelsens Bokförlag, Stockholm 1954. Pris kr. 11: 50.*

Allmänna översikter över »andligt nutidsläge» och därav dragna slutsatser bli lätt missvisande. Faran för att viktiga faktorer lämnas ur räkningen och att andra över- eller underdimensioneras är närliggande.

Doktor Herman besitter otvivelaktigt goda kvalifikationer för att undgå fallgroparna: djupgående kunskap, i stor utsträckning grundad på självsyn, vid kring-

syn och medvetande om risken av alltför generella slutsatser. Som helhet förefaller därför hans framställning riktig och upplysande.

Det ligger ju nära till hands att av en amerikansk kyrkoman vänta vissa schema för lösningen av de europeiska kyrkliga problemen. Helt visst är Hermans riktlinjer synnerligen tänkvärda. Kristi kyrkas nyorientering i Europa och i hela världen ställes enligt Herman inför fem oerhörda uppgifter. Det gäller att utöva ett avgörande kristet inflytande på samhällets omorganisering, att åstadkomma en verkligt fruktbringande förbindelse med staten, att göra en framstöt på det internationella området utan att låta sig dragas in i en kyrklig maktpolitik, att möta hotet från den ateistiska kommunismen i närkamp och att visa vägen fram till världsfred. Men just med detta program som bakgrund förefaller det särskilt värdefullt att författaren betonar, att Kyrkan icke kan och icke bör räkna med en inomvärldslig målsättning allena, »att kaos och fred äro de villkor, under vilka vi färdas, snarare än de mål, vi eftersträva». Inte utopiska planlösningar, nej, handlande i tro inför de omedelbart givna uppgifterna är Kyrkans kungsväg.

RAGNAR EKSTRÖM

TAGE ALMER: *Första artikeln. 133 sid. C. W. K. Gleerups Förlag, Lund 1954. Pris kr. 10: 50.*

Doktor Almers skrift behandlar utifrån en kristet-idealistisk grundsyn en rad med trons första artikel sammanhängande frågor. Den rymmer en mängd religiöst, psykologiskt och sociologiskt riktiga och träffande iakttagelser och är i sin helhet ett värdefullt uttryck för en genomtänkt personlig åskådning.

RAGNAR EKSTRÖM

CHRISTOPHER MAYHEW: *Människor som söker Gud. Översättning av Elisabeth Akesson. 126 sid. C. W. K. Gleerups Förlag, Lund 1955. Pris kr. 12:—.*

Inför televisionskameran intervjuas representanter för de stora världsreligioner-

na. Frågorna äro träffande, svaren klara och koncisa. Speciellt intresse ur europeisk synpunkt tilldrager sig intervjuerna med hinduismens och buddhismens företrädare. Boken är förträffligt illustrerad.

RAGNAR EKSTRÖM

FRÅN REDAKTIONEN

Från och med detta häfte utkommer Svensk teologisk kvartalskrift i en ny utstyrelse. Som synes är det ej blott omslaget som ändrat utseende utan även satsytan och textens typografi. En följd av detta är bl. a. en ganska stor besparing av utrymme. Tröfs att sidantalet nu minskas med omkring ett halvt ark per häfte, kommer själva textinnehållet inom denna ram att i realiteten utökas ganska avsevärt.

Den största förändringen gäller recen-

sionsavdelningen, där texten nu uppdelas i spalter, vilket bl. a. anses medföra en större lätläshet. Redaktionen avser också att göra denna avdelning rikhaltigare än tidigare, framför allt genom införande av en serie korta bokanmälningar vid sidan av de längre recensionerna. Därigenom kan ett betydligt större antal böcker än hittills, åtminstone till namnet och till sitt huvudsakliga innehåll, göras kända för läsekretsen.