

ANDERS NOHRBORGS TEOLOGI

NÅGRA SYNPUNKTER

AV DOCENT HOLSTEN FAGERBERG, UPPSALA

Uppgifterna om Anders Nohrborgs levnad och verksamhet är sparsamma.¹ Sitt namn har han fått bevarat till eftervärlden genom postillan »Den fallna människans salighetsordning», vilken hans broder Daniel, också han verksam som teologisk författare,² utgav 1771, fyra år efter hans död. Postillan blev snabbt känd och uppskattad. Redan 1776 utkom den andra upplagan och den tredje trycktes 1780. I denna har, troligen utgivaren Daniel Nohrborg, infogat längre not till Anders Nohrborgs framställning av syndafallets orsak och verkningar.³ Postillans författare hade framkastat en teori om att frukten från kunskapens träd på gott och ont (Gen. 2: 17) skulle ha innehållit ett dödande gift, som fördärvat hela mänskligheten, sedan Adam ätit av den förbjudna frukten. Kritiska röster hade höjts mot denna teori,⁴ men utgivaren försöker mildra kritiken med hänvisning till att uttalandena om den giftiga frukten blott är en hypotes, som inte behöver strida emot den ortodoxa läran. Med

¹ Huvudkällor är G. Roséns företal till Den fallna människans salighetsordning (förkortad SP) och G. Iverus, Till Anders Nohrborgs historia i KÅ 1927, s. 65—96. Se ytterligare S. J. Alnander, Anvisning til et utvaldt theologiskt bibliotek, 8 (1772), s. 41 ff., G. Rosendal, Rätte lärare, 2 (1932), s. 93—126 o. där anf. litt., s. 204 f. samt S. Ahlstedt, Anders Nohrborgs teologiska åskådning med särskild hänsyn till salighetsordningen, s. 9 ff. — Denna artikel är tillika en kritisk granskning av Ahlstedts avhandling.

² D. Nohrborg, Nödiga frågor och svar angående tillämpningen af de genom Christum förvärfwade andeliga wälgärningar 1769, 1799³, Salighetsläran, kort och enfaldigt förestäld genom frågor och swar 1783, 1839⁴.

³ H. Tref. § 11 (3 uppl. 1780, s. 145 f.). — I fortsättningen citeras 1 uppl. 1771.

⁴ Jfr Homiletiska försök, 5 (1783), § 11 (s. 173 ff.). Samma teori refereras utan eget ståndpunktstagande av Johan Möller i Tankar om syndafallet och dess följder (1766), s. 25.

undantag av denna not har texten i postillan bevarats intakt; endast stavning och ordformer har moderniserats i senare upplagor. Den tjugonde upplagan, som utgavs 1932, är lik de föregående i innehåll och typografisk utstyrelse. Några av de tidigare upplagorna har utkommit i flera tryckningar.

Av största intresse för bedömningen av postillans källvärde är de tjugotvå handskrivna predikningar, som förvaras i Västerås gymnasiebibliotek, och som med ett undantag⁵ ingår i den stora postillan. Dessa handskrifter kallas av G. Lizell för »egenhändiga manuskript» till postillan och samma uppgift föreligger hos S. Ahlstedt.⁶ Redan en hastig jämförelse mellan manuskripten och postillans tryckta predikningar ger emellertid vid handen, att de tjugotvå bevarade predikningarna inte kan vara manuskript till postillans text, ty olikheterna är alltför stora. De tryckta predikningarna förefaller snarare vara överarbetningar i samband med renskrivningen; sakligt följer de innehållet i de handskrivna predikningarna, men texten är ibland något utvidgad, ibland förkortad. Exordiet är icke sällan förändrat, och många av de tryckta predikningarna är försedda med längre eller kortare, på latin avfattade noter, till vilka motsvarighet i de handskrivna predikningarna i vissa fall förekommer, i andra saknas. Även mellan de bevarade handskrivna noterna och de tryckta finns smärre olikheter, som tyder på en överarbetning vid renskrivningen. Den frågan reser sig omedelbart: vem har företagit denna överarbetning? Anders Nohrborg själv? Eller utgivaren Daniel Nohrborg?⁷ Eller en tredje, okänd hand? Kan man lita på att postillans predikningar härstammar från Anders Nohrborgs penna och inte i sista instans är utformade av en annan person? Vilken roll spelar de infogade latinska noterna? Utgör de citat från andra författare, och i så fall vilka, eller är de självständiga kommentarer av författaren eller utgivaren?

Fastän dessa frågor är av väsentlig betydelse för behandlingen av Anders Nohrborgs teologiska åskådning ställs de inte av Ahlstedt, trots att han i

⁵ 3 sönd. i fastan 1754, till vilken dubblett finnes, skriven 1763. — Dessutom förvaras i Västerås 20 manuskript (Lizell, a. a., s. 11 uppger 22 o. Ahlstedt, a. a., s. 11 f. felaktigt 23) till postillan Tjugotre predikningar, utg. 1864.

⁶ G. Lizell, Svedberg och Nohrborg. En homiletisk studie (1910), s. 10 o. Ahlstedt, a. a., s. 11.

⁷ Lizell, a. a., s. 10 tycks räkna med en viss överarbetning av utgivaren D. Nohrborg. Ahlstedt diskuterar inte frågan.

motsats till Lizell till sitt förfogande hade en källa av stort värde, Anders Nohrborgs testamente,⁸ i vilket denne lämnar detaljerade föreskrifter om postillans utgivning. De i testamentet lämnade anvisningarna har med ett undantag följts till punkt och pricka, vilket ökar deras värde som informationskälla.

Testamentet skiljer mellan tre handskriftsgrupper: renskrivna och för trycket avsedda predikningar, koncept till predikningar, som hållits men inte varit ämnade för utgivning i tryck samt slutligen korta predikoutkast. Strax före sin bortgång hade Nohrborg enligt testamentet renskrivna predikningar till inte mindre än sextio av postillans sammanlagt sjuttiotre sön- och helgdagar, däribland till alla de dagar, som de i Västerås förvarade manuskripten ompänner. Eftersom dessa predikningar inte överensstämmer med den tryckta texten, kan de inte vara de renskrivna predikningar Nohrborg talar om i testamentet och alltså inte manuskript till postillan utan är förlagor till dessa, vilka han själv överarbetat och färdigställt för tryckning, varvid han samtidigt försett dem med kompletterande noter. Han har följaktligen själv hållit de flesta av postillans predikningar och därefter i samband med renskrivningen givit dem deras slutgiltiga form. Detta tillvägagångssätt bekräftas av G. Rosén i postillans företal, där det heter, att de allra flesta av postillans predikningar har, sedan de hållits, blivit »å nyo öfwersedde renskrifne och tilökte af Auctor sielf».⁹ De infogade noterna visar sig vid en närmare granskning inte vara citat utan preciserande förklaringar till texten. För analysen av Nohrborgs åskådning är de av stort värde.

De felande predikningarna, tretton till antalet, kompletterades enligt testamentets föreskrifter dels med tre tidigare tryckta och separat utgivna predikningar,¹⁰ dels med några av de tillgängliga predikokoncepten, dels slutligen i ett par fall med bearbetningar¹¹ eller av andra utförda nyskrivningar.¹² I ett tillägg till det ursprungliga testamentet framkastar

⁸ G. Iverus, a. a. i KÅ 1927, s. 87 ff.

⁹ A. a., § 15.

¹⁰ Ifrågavarande predikningar är: Guds faderliga aga, under hwilken han håller sina barn 1756 (SP 4 e. Trett., s. 694 ff.), Den saliggörande tron 1761 (SP 21 e. Tr., s. 456 ff.) o. Om penningars utläggande, ther intet bröd är, och et arbete, theraf man icke mätt warder 1761 (SP 4 d. påsk, s. 205 ff.).

¹¹ Predikningarna på 2 e. Trett. o. 6 e. Tr.

¹² Predikningarna på Pingstdagen o. 9 e. Tr. Se KÅ 1927, s. 87 f. o. G. Rosén, a. a., § 15. Ahlstedt, a. a., s. 160 f. utnyttjar okritiskt pingstdagens predikan som källa.

Nohrborg tanken på den systematiska uppställning postillans predikningar slutgiltigt fått. Om namnet på postillan upplyser testamentet ingenting; kanske har utgivaren Daniel Nohrborg givit det i anslutning till en predikan av Sven Baelter.¹³ Några av Baelters predikningar har f. ö. samma typografiska uppställning med noter som Nohrborgs postilla.

Då det visat sig möjligt att fastställa, vilka av postillans predikningar som är skrivna av Anders Nohrborg, vinner den teologiska analysen i säkerhet. Även den av Anders Nohrborg själv avfattade notapparaten kan användas med ökat förtroende. Testamentet upplyser ingenting om hans bibliotek, men notapparaten ger i vissa fall någon vägledning. Noternas latinska terminologi underlättar jämförelsen med samtida och äldre teologi, och den preciserar ofta tankegångarna till båtнад för den systematiska undersökningen av postillans åskådning.

Som av namnet framgår koncentreras framställningen i »Den fallna människans salighetsordning» kring nådens ordning, ett uttryck som Nohrborg själv hellre använder än salighetens ordning. Ahlstedt har förfarit riktigt, när han samlat sin framställning kring denna läropunkt, men hans arbete kunde ha fått större tyngd, om han mera energiskt penetrerat denna, i det stora hela ännu outredda fråga. Han framhåller (s. 145) med rätta, att den närmaste motsvarigheten till nådens ordning föreligger i senortodoxiens *gratia applicatrix*.¹⁴ De läropunkter, som sammanställdes under denna gemensamma rubrik, var i äldre dogmatiska verk behandlade på skilda ställen utan försök till systematisering, vilket till en del sammanhänge med den gamla *loci*-metoden. Termen *ordo salutis* användes av den wolffianske teologen Jacob Carpovius,¹⁵ men själva saken finnes dessförinnan också i pietismen och herrnhutismen.¹⁶

Avsikten med alla dessa system var att på ett pedagogiskt och för tanken lättfattligt sätt framställa, hur människan blir delaktig av den genom Kristus förvärvade frälsningen. G. Rosén erinrar i postillans företal om vikten av att inte sammanblanda »tilstånd, hwilka stundom mer,

¹³ S. Baelter, *Then fallna menniskians salighetsordning* [1740] tr. 1742.

¹⁴ Termen användes tidigast av J. F. König enl. O. Ritschl, *Dogmengesch. d. Protest.*, 4 (1927), s. 229.

¹⁵ J. Carpovius, *Theol. rev. dogm. methodo scientifica*, II (1739), s. 659. Jfr förutom O. Ritschl, a. a., s. 226, H. Schultz, *Der Ordo salutis in der Dogmatik i: ThStKr* 1899, s. 336.

¹⁶ L. Aalen, *Den unge Zinzendorfs teologi* (1952), s. 292 ff., särsk. s. 297.

stundom mindre äro skilde ifrån hwarandra, ja, stundom så olika som natt och dag, ljus och mörker» utan i stället »pröfwa, inse och åtskilja människors olika belägenhet i anseende til nåden i Christo Jesu». ¹⁷ I samma anda yttrar sig Nohrborg, när han framhåller vikten av att »hålla den rätta medel-wägen, och i rätt ordning bruka det rätt delade sanningens ord». ¹⁸ I nådens ordning arbetar man med termer, som åtskiljes logiskt eller tidligt, och som föregår respektive efterföljer varandra. En kombination av logiska och tidliga begrepp kan också vara tänkbar och föreligger av allt att döma i Nohrborgs åskådning. Vid återgivandet av nådens ordning måste emellertid det kravet resas, att just de moment framhålles, som ger en klar bild av den logiska eller tidliga utvecklingen i nådeordningen, och detta krav blir ännu mera angeläget, när den åskådning, som skall analyseras, inrymmer termer, vilka inte alla tvångsfritt kan infogas i det uppgjorda schemat.

För Nohrborgs del ställer sig valet så till vida lätt som nådens ordning till sin psykologiska, mänskliga sida är ett skeende i viljan. Ur den synpunkten måste såväl kallelsen som upplysningen, vilka Nohrborg väl känner från den ortodoxa traditionen, utmönstras ur hans nådesordning. eftersom de psykologiskt är akter i förståndet. Enligt Nohrborgs psykologi kan visserligen inte förstånd och vilja skiljas åt, utan förståndsakterna föregår viljeakterna och måste alltid beaktas i sammanhang med dem. ¹⁹ Det sker i Nohrborgs nådesordning på det sättet, att både kallelsen och upplysningen, som riktar sig till förståndet, icke behandlas som avgränsade moment utan anses löpa genom hela nådens ordning. ²⁰

¹⁷ G. Rosén, a. a. § 9.

¹⁸ 13 e. Tr. § 16 (s. 455). — Jfr E. Lilja, Den Svenska katekestraditionen mellan Svebilus och Lindblom (1947), s. 172 f.

¹⁹ Till förtjänsterna med Ahlstedts avhandling hör framhållandet av denna psykologi, a. a., s. 44 f. o. 117 ff. Men Ahlstedt misstolkar Nohrborg, när han (s. 120) säger: »trons tillkomst måste emellertid tänkas som en tidlig process, i vilken förståndet först måste få kunskap och sedan påverka viljan». I sitt uttalande 21 e. Tr. § 14 (s. 461), som Ahlstedt citerar, varnar Nohrborg för en dylik schematisering och understryker i stället den tidliga samhörigheten. — I en annan mening, varom mera nedan, är dock tron en tidlig process.

²⁰ Joh. Döp. d. § 8 (s. 33); kallelsen »har rum dels för *upwäckelsen*, och hörer då til förekommande nåden; dels *uti upwäckelsen*, så wida en syndares ögon då öppnas at se sit tilstånd, sin öfwerhängande fara; dels *efter upwäckelsen* genom hela nådenes ordning». I noten säger Nohrborg, att kallelsen »ratione Dei vocantis . . . , nihil aliud

Nohrborg har flera gånger, mestadels i förbigående, sagt, hur han tänkte sig nådens ordning.²¹ Den mest klagörande indelningen finns i predikan på 22 söndagen efter Tref., där han nämner följande uppställning: uppväckelsen, omvändelsen, nya födelsen, rättfärdiggörelsen och helgelsen.²² Denna indelning överensstämmer så gott som ordagrant med Roséns i företalet.²³ I stället för omvändelse har Rosén bättring, som emellertid i Nohrborgs teologi åtminstone stundom användes synonymt med omvändelsen. Mot Ahlstedts disposition, som skiljer sig från de nämnda genom infogandet av nåden före uppväckelsen och ersättandet av pånyttfödelsen med tron, måste ett par invändningar riktas.

För det första bör inte nåden ha sin plats som ett moment i nådens ordning. Ahlstedt har visserligen med sitt förfaringssätt troligen inte avsett mer än att framhålla Gud som den genom nåden verksamme²⁴ i nådens ordning, men detta syfte kunde han ha nått på annat sätt. Som nåden nu är upptagen, blir framställningen missvisande, detta så mycket mer som hela nådens ordning i överensstämmelse med ortodox tradition skulle ha kunnat skrivas utifrån nåden.²⁵

För det andra lämpar sig tron mindre väl som ett moment i nådens ordning, eftersom Nohrborgs trosbegrepp inte är enhetligt. I den predikan, som är ägnad framställningen av tron, visar han, hur tron på ortodoxt vis omfattar de tre delarna notitia, assensus och fiducia,²⁶ av vilka de två förstnämnda är akter i förståndet, den tredje i viljan. Tron i egentlig mening, *fides proprie sic dicta*, är fiducia,²⁷ som dock naturligtvis inte kan

est qvam illuminatio activa & transitiva. 5 e. Tr. § 2 (s. 365): för »alla nådenes värkningar ... måste [upplysningen] ligga till grund; ... ty wiljans dragande, böjande och förbättrande måste ske genom förståndets uplysande». — Upplysningen börjar dock först efter uppväckelsen 14 e. Tr. § 10 (s. 397).

²¹ 4 i adv. § 10 (s. 243), S. e. jul § 15 (s. 69) o. § 18 (s. 71), 4 e. påsk § 14 (s. 355), 23 e. Tr. § 1 (s. 193).

²² 22 e. Tr. § 19 (s. 160).

²³ A. a., § 10: uppväckelse, bättring, pånyttfödelse, rättfärdiggörelse, helgelse och behållelse i tron.

²⁴ *Causa efficiens*. Annand. jul § 8 (s. 381).

²⁵ Annand. jul s. 377 ff. — Ahlstedts framställning är dessutom ofullständig, eftersom han huvudsakligen stannar vid *gratia assistens* och dess tre underavdelningar *gratia praeveniens*, *praeparans* och *operans* och endast nämner men inte närmare redogör för *gratia inhabitans*. A. a., s. 109 ff.

²⁶ 21 e. Tr. § 15, 22 o. 31 (s. 461, 466 o. 474).

²⁷ Ib. § 31 (s. 474) o. § 32 (s. 475). Till uttrycket *fides proprie dicta* jfr Apol. IV, 112.

isoleras från de två övriga akterna. Men till skillnad från ortodoxiens män och under herrnhutisk påverkan²⁸ klyver Nohrborg fiduciamomentet, så att han betecknar det dels som en rörelse mot Kristus,²⁹ dels som omfamnande eller förening.³⁰ Trons rörelse mot Kristus sker successivt och hör till omvändelsen medan själva omfamnandet eller föreningen inbegripes under nya födelsen.³¹ Härav följer, att tron inte kan inplaceras som ett särskilt moment i nådens ordning utan måste ersättas med nya födelsen, vilken som ett avgränsat nytt steg följer efter omvändelsen. Så snart man insett, att tron, fiducia, sönderfaller i det successiva vändandet mot Kristus och föreningen med honom, faller överraskande nytt ljus över Nohrborgs nådesordning.

Det första momentet är *uppväckelsen*, vilken föregås av Guds förekommande nåd. Eftersom den i synden fallna människan är oförmögen att själv verka sin frälsning måste Gud genom *gratia praeveniens*³² taga initiativet till hennes vandring på frälsningens väg. Nohrborg försöker fasthålla vid den reformatoriska sola *gratia*-tanken, ehuru han på ett sätt som icke är ovanligt i pietism och herrnhutism uppmjukar den i synergistisk riktning: den av nåden frigjorda mänskliga viljan kan inverka på delaktiggörelsen av frälsningen.³³ Både ett etiskt och ett apologetiskt intresse låg bakom ståndpunkten. Ingen kan mot sin vilja tvingas till tro och rättfärdiggörelse, och Gud blir inte ansvarig för obotfärdigheten och ondskan,

²⁸ Jfr G. Hök, Herrnhutisk teologi i svensk gestalt (UUÅ 1949: 8), s. 27 ff. — Jfr J. F. Fresenius, Utförlig afhandling om en arm syndares rättfärdiggörelse inför Gud (1763), s. 395.

²⁹ 21 e. Tr. § 32—43 (s. 475 ff.).

³⁰ Ib. § 44 ff. (s. 482 ff.). — Denna uppdelning av trons fiducia kommer än tydligare till synes i predikningarna på juldagen § 20 (s. 619) o. 14 e. Tr. § 24 (s. 407), vilka troligen är yngre än den 1760 skrivna predikan om tron. Askådningen är klarare preciserad i de yngre predikningarna.

³¹ Juld. § 20 (s. 619): »Nu, när tron sålunda efter handen [successive] mer och mer kommer till sådan stadga, at hon blir rätt Evangelisk, och själen i så djup Andans fattigdom, som wara bör, utsträckes med sit begär efter Christum, och i en begärlig tilflygt drages, böjes och wändes til Honom i en rättskaffens *omvändelse*, som detta tilwändandet ock kallas, och innefattas under dess sednare del; så sker *nya födelsen*, i hwilken *det andeliga lifwet* i själen upgår;».

³² Annand. jul § 11 f. (s. 383 f.).

³³ Ib. § 12 (s. 384). Jfr L. Aalen, Den unge Zinzendorfs teologi (1952), s. 169 o. 301 f. samt L v. Zinzendorf, Neun oeffentliche Reden ... gehalten zu London (1746), s. 114 ff. o. 159 ff. et passim.

om en av nåden frigjord vilja antages. Den förekommande nåden, som verkar oemotståndligt, ger människan kraft att kunna vilja. Om hon på rätt sätt umgås med den förekommande nåden och tar till vara de kunskaper Gud ger henne, leder henne den beredande nåden (*gratia praeparans*)³⁴ till uppväckelsen samt vidare in i omvändelsens ånger. Uppväckelsen, som alltså utgör det första steget på omvändelsens väg,³⁵ innebär ett uppvaknande ur syndasönnen och en insikt om den riskfyllda belägenhet, vari själen utanför Guds gemenskap befinner sig. Det väsentliga i uppväckelsen blir driften, begäret, önskan att undkomma den farliga situationen.³⁶

På uppväckelsen följer *omvändelsen*. Denna omfattar tvenne delar, av vilka den första svarar mot den gamla lutherska ångern (*contritio*), den andra mot tron (*fides*).³⁷ Nohrborg bygger således in den gammallutherska boten i nådens ordning,³⁸ varvid han under inflytande från pietism och herrnhutism förändrar den i väsentliga stycken. Den klassiska lutherdomens botlära utformades i polemik med den katolska uppfattningen, som räknade boten till ett av de sju sakramenten. Både Luther och Melanchthon förnekade botens självständigt sakramentala karaktär och ansåg den inte vara någonting annat än en fortsättning på dopet eller, om man så vill, dopet i funktion. Eftersom dopet betydde död och uppståndelse med Kristus, blev boten reducerad till de två däremot svarande delarna ånger och tro. Nohrborgs botordning, som alltså är en del av nådens ordning, har under pietistisk inverkan på väsentliga punkter ändrat karaktär. För det första är boten eller omvändelsen löskopplad från dopet och placerad före rättfärdiggörelsen. I likhet med de pietistiska förebilderna räknar han blott i undantagsfall med dopet. Den så att säga normala gången anser han vara avfallet från dopnåden,³⁹ vilken en gång

³⁴ Annand. jul § 10 o. 16 (s. 382 o. 388).

³⁵ Ib. § 11 (s. 383), 5 e. Tr. § 14 f. (s. 373 f.) o. juld. § 14 (s. 615).

³⁶ 5 e. Tr. § 9 (s. 369) o. påskd. § 12 (s. 113) samt Ahlstedt, a. a., s. 112.

³⁷ 14 e. Tr. § 8 (s. 396). — 4 e. påsk § 3 (s. 347), § 8 (s. 349) o. § 12—18 (s. 352 ff.), 21 e. Tr. § 18 (s. 463). Jfr J. F. Fresenius, a. a., s. 86 f. o. 115.

³⁸ Det föll sig mycket naturligt för Nohrborg att under omvändelsen i pietistisk utformning infoga den gamla lutherska poenitentia, vars grekiska motsvarighet *metánoia* uppfattades som ånger och tro. Jfr 21 e. Tr. § 13 (s. 460), där Apol. IV, 62 o. 115 citeras.

³⁹ Juld. § 11 (s. 613). Betr. pietismen se L. Aalen, Gjenfødelser i luthersk laeretradisjon i: Tidsskr. f. teol. og kirke 1946, s. 110 o. Den unge Zinzendorfs teologi (1952), s. 298.

förlorad inte kan återfås på annat sätt än att människan genomgår botordningen och kommer tillbaka till gudsgemenskapen. En långt större vikt lägges därvid också vid upplevelsen och erfarenheten än vad som var möjligt i äldre tradition, där botens teologiska innebörd stod i förgrunden för betraktelsen. För det andra har Nohrborg till den gamla tvådelningen fogat uppväckelsen, som föregår omvändelsens ånger och tro. Hans botordning är, på samma sätt som pietismens, tredelad.⁴⁰ Som en konsekvens därav följer till sist, att de gamla begreppens innebörd väsentligen förändrats. Omvändelsens förra del är en under pietistisk påverkan utbyggd ånger, omvändelsens andra del en under herrnhutisk influens utformad tro i betydelsen av det successiva sträckandet mot Kristus. Först i nya födelsen, som är ett nytt moment, blir tron den fullbordade föreningen mellan själen och Kristus.

Under omvändelsens förra del, vilken svarar mot den äldre lutherdomens *contritio*, uppväcks syndasorgen och andans fattigdom,⁴¹ under dess senare del börjar tron upptändas. I omvändelsens förra del vänder sig människan bort ifrån synden, i dess andra del vänder hon sig till Kristus. Lag och evangelium är därvid verksamma jämsides med den beredande och verkande nåden (*gratia praeeparans* och *operans*) till ångerns respektive trons upptändande. Tron börjar som en längtan, hunger och törst, och blott detta successiva skeende hör till omvändelsens senare del, medan själva slutpunkten, föreningen, benämnes *nya födelsen* och logiskt måste uppfattas som ett nytt moment i nådens ordning.⁴²

Vissa svårigheter inställer sig vid analysen av Nohrborgs åskådning på denna punkt, då han uppenbarligen måste ha känt ett behov av att inte alltför starkt markera klyvningen i trons *fiducia* och inte heller tidligt skilja dess båda delar åt, men på det åtskiljande går det inte att ta miste. Det för omvändelsens senare del och pånyttfödelsen gemensamma är själva begäret efter Kristus. Skillnaden består i att nya födelsen uppfattas som en momentan akt i det successiva skeende, som trons tillvändande utgör. I trons tillvändande är själen på väg från döden till livet, från

⁴⁰ I annan mening än hos Ahlstedt, a. a., s. 149. — Jfr G. Hök, En oriktig tredelning i: Ny kyrklig tidskr. 1946, s. 163 ff. o. L. Aalen, Den unge Zinzendorfs teologi (1952), s. 305.

⁴¹ 14 e. Tr. § 15—21 (s. 399 ff.).

⁴² Juld. § 19 f. (s. 619), 14 e. Tr. § 24 (s. 407).

vredens tillstånd till nådens; i nya födelsen betraktas övergången, som sker ögonblickligt, eftersom människan inte på samma gång kan vara död och levande; vid en och samma tidpunkt kan hon inte befinna sig under vreden och under nåden.⁴³ I nya födelsen är människan rent passiv, under det att hon i omvändelsen även kan vara aktiv. Olikheten framträder också genom att gratia operans i pånyttfödelsens förening (*unio fidei formalis*) avlöses av gratia inhabitans, den inneboende nåden.⁴⁴

Nya födelsen kan beskrivas både psykologiskt och teologiskt. Psykologiskt är den liksom övriga moment i nådens ordning en akt i viljan, teologiskt betyder den livets eller den levande trons upptändande i själen.⁴⁵ I korthet innebär den, att den från gudsgemenskapen utestängda själen genom föreningen med Kristus födes till nytt liv och efter rättfärdiggörelsen kan leva i förbindelse med den treenige Guden i helgelsen. I enskildheter utförd är tankegången följande.

Nya födelsen börjar med *vita apprehensiva* eller *constitutiva*.⁴⁶ Tron, som i omvändelsens senare del successivt vänt sig mot Kristus, har nu kommit till stadga och omfattar honom i en ögonblicklig akt. Innehållsligt skiljer sig inte trons *vita apprehensiva* från tron i omvändelsen. Också *vita apprehensiva* är verkad av gratia operans. Till sitt väsen beskrives den som »begär, hunger och längtan efter Jesum och Hans rättfärdighet»,⁴⁷ och i båda fallen är begäret liktydigt med kärlek. Skillnaden ligger i att

⁴³ Juld. § 20 (s. 619), *ipsa enim e morte in vitam gratiae translatio momentanea sit, necesse est, qvum impossibile sit, ut homo, vel per momentum, in utroque statu simul sit, & irae, & gratiae*. Jfr J. A. Quenstedt, *Theologia didactico-polemica* III (1685), s. 493.

⁴⁴ Annand. jul § 2 (s. 378). — Nohrborgs lära om nåden har ortodoxa förebilder. Se särsk. D. Hollazius, *Examen theologicum acroamaticum* III (1739), s. 229 f.

⁴⁵ Juld. § 12 (s. 614).

⁴⁶ Tron har tre liv, *vita apprehensiva*, *fundamentalis* och *operativa*. Denna läropunkt är ofta framställd av Nohrborg: Juld. § 20 (s. 619 f.) o. 22 (s. 621), Annand. jul § 2 (s. 378), S. e. nyår § 15 (s. 633), 1 e. Trett. § 10 (s. 870), 3 i fastan § 14 o. 16 (s. 898 o. 900), 4 d. påsk § 34 (s. 236), 4 d. pingst § 13 o. 14 (s. 669), 4 e. Tr. § 2 (s. 767), 8 e. Tr. § 13 (s. 761), 11 e. Tr. § 9 o. 10 (s. 536 f.), 13 e. Tr. § 9 (s. 448 f.), 14 e. Tr. § 24 o. 25 (s. 407 f.), 27 e. Tr. § 18 (s. 264). Icke desto mindre är den felaktigt återgiven hos Ahlstedt, a. a., s. 105. — Jfr den exakta framställningen hos P. Rydholm, *Läran om nådens ordning i lutherska kyrkan* (1896), s. 110 f.

⁴⁷ 3 i fastan § 16 (s. 900). Jfr 8 e. Tr. § 13 (s. 761): »in hoc desiderio fame sitique spirituali primum se exserit *vita fidei apprehensiva*».

det i ena fallet är fråga om det successiva skeendet, i det andra om den ögonblickliga akt, då tron fattar om Kristus. Teologiskt fyller kärleken den funktionen i vita apprehensiva att dels framhålla frivilligheten i omfammandet,⁴⁸ dels bilda front mot gärnings- och lagfromheten. Kärleken till Gud och hans goda är verkad av evangeliet, inte av lagen.⁴⁹

På vita apprehensiva följer omedelbart den av gratia inhabitans verkade föreningen med Kristus, vilken med en från Hollazius lånad term kallas *unio fidei formalis* och närmare definieras som *conglutinatio cum Christo* i anslutning till 1 Kor. 6,17.⁵⁰ Kristus och själen blir ett liksom brud och brudgum, och Kristus blir själens huvudsakliga liv, *vita fundamentalis*.⁵¹ Förutsättningen för rättfärdiggörelsen är nu given. Av den anledningen kallas vita fundamentalis också för det rättfärdiggörande livet. I den uppnådda föreningen mellan Kristus och själen ligger pånyttfödelsens centrum.

Vita fundamentalis är grundval för *rättfärdiggörelsen*,⁵² vars självständiga karaktär i förhållande till pånyttfödelsen Nohrborg starkt framhåller. Anledningen är tydlig. Då han med den ortodoxa traditionen ville fasthålla vid rättfärdiggörelsen som en rent forensisk akt, måste han avvärja varje sammanblandning med nya födelsen, som var ett skeende i människan. Därför heter det om rättfärdiggörelsen, att den är en »*domshandling* (actus forensis), föregår *utom oss inför Guds domstol*, och medförer altså i vår natur ingen förändring».⁵³ Den beskrives som ett tillräknande⁵⁴ av Kristi försoning och som syndaförlåtelse.⁵⁵ Avsteget från den ursprungliga reformatoriska uppfattningen framgår emellertid markant av rättfärdiggörelsens plats i nådens ordning *efter* pånyttfödelsen

⁴⁸ 8 e. Tr. § 13 (s. 762): *nam invitis non obrudenda sunt beneficia*. Satsen, hämtad från J. Benzelius, *Repetitio theologica* (1737), Art. XII, Qu. VIII, citeras ofta.

⁴⁹ 13 e. Tr. § 9 (s. 448 f.).

⁵⁰ 2 e. påsk § 5 (s. 587), Juld. § 20 (s. 620), 4 e. Tr. (s. 767). Andra bibelställen som citeras är Gal. 2, 20, Fil. 1, 20 o. 1 Joh. 5, 11 f.

⁵¹ Juld. § 20 (s. 619).

⁵² 2 e. påsk § 18 (s. 593), juld. § 20 (s. 620), 4 e. Tr. § 2 (s. 767), 14 e. Tr. § 24 (s. 407): »*vita fundamentalis, quae etiam ad regenerationem pertinet & est fundamentum justificationis*».

⁵³ 11 e. Tr. § 22 (s. 546). Jfr Annand. jul § 2 (s. 378) o. 3 i fastan (s. 898).

⁵⁴ S. e. jul § 16 (s. 69), 11 e. Tr. § 14 o. 22 (s. 539 o. 544), 2 e. påsk § 18 (s. 593).

⁵⁵ 11 e. Tr. § 15 o. 18 (s. 540 f.), 4 e. Tr. § 3 (s. 767).

och föreställningen att avståndstagandet från synden är villkor för rättfärdiggörelsen.⁵⁶

I och med rättfärdiggörelsen är vägen åter öppnad till den fulla gudsgemenskapen i *unio mystica*, vilken enligt Nohrborgs uttalanden är en frukt av rättfärdiggörelsen men blott logiskt kan skiljas från *unio fidei formalis*.⁵⁷ Sin plats efter rättfärdiggörelsen intar den på grund av den vrede och skuld, som drabbade människan efter syndafallet, och som medlaren Kristus först måste utplåna genom försoningen, av vilken människan göres delaktig i rättfärdiggörelsen.⁵⁸

Sista punkten i nådens ordning utgöres av *förnyelsen eller helgelsen*. Även denna står i organiskt sammanhang med pånyttfödelsen. Förbindelsen uttrycker Nohrborg med termen *vita operativa*, vilken liksom *vita apprehensiva* och *fundamentalis* emanerar från pånyttfödelsens tro.⁵⁹ Sambandet kommer till uttryck i bilden av vinträdet och grenarna, trädet och frukten.⁶⁰ Förnyelsen är alltså en fortsättning på Guds nådeverk i pånyttfödelsen. Väl närmast i anslutning till äldre terminologi kallar han den även daglig bättring,⁶¹ men denna har ingenting med omvändelsens bot att skaffa utan är helt fristående. I helgelsen förvandlas människan till likhet med Guds beläte,⁶² som framträder i »upriktig kärlek, i en ny håg, wilja och böjelse til alla goda gärningar».⁶³ Förvandlingen börjar

⁵⁶ 14 e. Tr. § 20 (s. 404). Karakteristiskt nog stöder sig Nohrborg här på två gammaltestamentliga texter. — Samma framskjutna ställning intog rättfärdiggörelsen i senortodoxien. Till kritiken därav se H. Schmid, *Die Dogmatik d. evang. luth. Kirche* (1843), s. 305 f.

⁵⁷ 2 e. påsk § 5 (s. 586) o. juld. § 20 (s. 619 f.).

⁵⁸ 11 e. Tr. § 25 (s. 548): »Orsaken hwarföre denne förening sätter rättfärdiggörelsen förut, är den, at Gud kan icke förenas med syndare, innan de blifwa skuldfrie och rättfärdige. Derföre måste föreningen ske med Christo först; ty med Honom är det möjligt, Gud ske låf, at förenas genom tron, fast än skulden icke då ännu är utplånad, och fast ingen för Gud gällande Rättfärdighet då ännu finnes hos människan. Han är Medlaren imellan Gud och syndare.»

⁵⁹ Septuag. § 20 (s. 560 f.): »tron har jämwäl i sin natur helgelses och goda gärningars säd så oskiljaktigt, som warma är oskiljaktigt från eld». Se vidare Juld. § 12 o. 20 (s. 614 o. 620), S. e. nyår § 17 (s. 635), 4 e. Tr. § 2 (s. 767), 14 e. Tr. § 25 (s. 608). Nohrborg understryker, att *vita operativa* bör hänföras till *regeneratio*, inte till *sanctificatio transitiva*.

⁶⁰ S. e. nyår § 16 (s. 634), 4 e. Tr. § 7 o. 13 (s. 769 o. 773), 14 e. Tr. § 25 (s. 408).

⁶¹ 3 i fastan § 12 (s. 897), 4 e. Tr. § 10 o. 18 (s. 771 o. 778).

⁶² Juld. § 9 (s. 612 f.) o. 4 e. Tr. § 12 (s. 772).

⁶³ 4 d. påsk § 34 (s. 236).

visserligen redan under omvändelsen, men den avgörande olikheten består i att den pånyttfödda människan, som lever i helgelsens kamp, kan segra över synden.⁶⁴ Det slutgiltiga målet för helgelsekampen är livet med Gud i evighetens värld.

Det väsentliga, som sker i nådens ordning, är föreningen med den Heliga treenigheten i unio mystica, genom föreningen med Kristus i unio fidei formalis, ty därmed återupprättas de förhållanden, som var rådande före syndafallet. Människan levde då i obruten harmoni med Gud och efterföljde hans vilja. Sitt herravälde utövade Gud genom de tre rikena, allmaktariket, det andliga riket och härlighetsriket,⁶⁵ vilka närmast svarar mot trosbekännelsens tre led men alls ingenting har att skaffa med två sfärer, en högre andling och en lägre jordisk, som Ahlstedt anser.⁶⁶ Allmaktariket är uttryck för skapelse- och försynstron⁶⁷ och det som klassisk lutherdom hänför till lagens första bruk, härlighetsriket för eskatologien och evighetens liv med Gud. Avgörande för människans ställning till båda dessa riken blir hennes relation till det andliga riket.

Detta vilade på ett lagförbund⁶⁸ mellan Gud och människan. Människan ägde, om hon ville, förmåga att uppfylla Guds lag, men eftersom hon i syndafallet avhände sig sin möjlighet, förlorade hon sin viljefrihet och gemenskapen med Gud. Det andliga riket gick under; i stället tog djävulen herraväldet över henne. Nohrborg kallar detta för satans rike. Däremot skulle han aldrig som Ahlstedt ha kunnat säga, att satan intog »härskarställning i nådens rike».⁶⁹

Nåderiket, den osynliga kyrkan,⁷⁰ var nämligen Guds svar på människans syndafall. Då han inte ville lämna sin skapade värld i sticket, gick han i författning om att genom Kristi försoning bryta djävulens välde och återupprätta sitt eget, vilket skedde i nåderiket. Detta var en ersättning för det tillspillogivna andliga riket men, olíkt det i det avseendet, att

⁶⁴ S. e. jul § 18 (s. 71), 1 e. Tr. § 11 (s. 989), 4 e. Tr. § 18 (s. 778) o. 13 e. Tr. § 9 o. 15 (s. 449 o. 455).

⁶⁵ 1 i adv. § 9 (s. 51 f.). — Jfr D. Hollazius, a. a. III, s. 742.

⁶⁶ A. a., s. 60 o. 88. Jfr s. 30 o. 17.

⁶⁷ 1 i adv. § 17 (s. 54), 4 d. jul § 5 ff. (s. 678 ff.), 5 i fastan § 2 (s. 327), 21 e. Tr. § 9 (s. 458).

⁶⁸ 1 i adv. § 9 o. 15 (s. 52 o. 54), Hel. Tr. § 16 (s. 186), 13 e. Tr. § 5 (s. 444).

⁶⁹ A. a., s. 79.

⁷⁰ 1 i adv. § 21 (s. 57 f.) o. 2 e. påsk § 10 (s. 589). Jfr E. Lilja, a. a., s. 177 f.

det inte vilar på lag utan på nåd.⁷¹ Inte lagen utan tron på Kristus rättfärdiggör. Vägen tillbaka till Gud går genom Medlaren. När han väl öppnat den, kan människan åter leva i kärlek och tillit till Gud — Nohrborg anknyter här till en central reformatisk tankegång. Mot denna bakgrund blir den nära förbindelsen mellan tron och kärleken i Nohrborgs teologi förståelig. Likaså blir det klart, varför tron efter första artikeln inte kan vara saliggörande, ja inte ens möjlig att realisera utan medlaren Kristus.⁷² Först sedan människan i nådens ordning förts tillbaka till gudsgemenskapen, kan hon i helgelsen genom vita operativa förverkliga det dubbla kärleksbudet.

Nådens ordning hos Nohrborg har visat sig vara ett komplicerat skeende, där tidliga och logiska moment avlöser varandra. Jag har redan påpekat, hur han utformade den under pietistisk och herrnhutisk påverkan, men direkta anknytningspunkter finns även hos den senortodoxe Hollazius, som f. ö. själv var influerad av pietismen.⁷³ Detta samband, som här endast kan antydvas, framträder tydligast i läran om omvändelsen och unio fidei formalis.

Till skillnad från sina samtida och föregångare har Hollazius ordningen conversio- regeneratio, medan den motsatta eljest vanligen förekommer. Denna skillnad sammanhänger med att Hollazius på ett tidigare icke brukligt sätt kombinerar conversio och regeneratio med botens ånger och tro, fastän han dessutom traditionellt utreder boten som en fristående locus. I inskränkt mening är conversio enligt Hollazius detsamma som contritio, och regeneratio svarar mot fides.⁷⁴ Skillnaden i förhållande till Nohrborg ligger i att Hollazius striktare försöker isolera tron till regeneratio. I praktiken lyckades det honom dock inte helt.⁷⁵

Även i Nohrborgs uppfattning av nya födelsen som en förening mellan

⁷¹ 1 i adv. § 15 (s. 54).

⁷² 21 e. Tr. § 9 (s. 458 f.): »Denna tron på Gud, såsom *Skapare, Uppehållare . . . och Konung* i Allmagtsriket är en plikt efter första budet i tio Guds bud. En plikt, som människan för fallet kunde fullkomligen taga i akt; men nu icke så; ty dels äre wi af naturen fördärfwade och kunne derfor icke hålla Guds lag. Dels ock är det omöjligt för en syndare, at utan Medlare kunna nalkas den rättfärdige Guden.» Jfr 4 d. pingst § 3 (s. 663) o. 18 e. Tr. § 6 (784 f.).

⁷³ L. Aalen, *Gjenfødselen i luthersk laeretradition*. I: Norsk teol. tidsskr. 1947, s. 112.

⁷⁴ D. Hollazius, a. a. III, s. 299 o. 323.

⁷⁵ Ib., s. 301. — Jfr kritiken hos H. Schmid, a. a., s. 352.

Kristus och själen finns påtagliga överensstämmelser med Hollazius, vilken på samma sätt, i anslutning till Gal. 2,20, talar om *unio fidei formalis* till skillnad från *unio mystica*.⁷⁶

Om de ortodoxa och pietistiskt-herrnhutiska inslagen i Nohrborgs teologi råder det i allmänhet inga meningsskiljaktigheter. Mera svårbedömlig är frågan om påverkan från wolffianismen. Ahlstedt, som antar en dylik influens, vill återfinna den i lycksalighetstanken och i Nohrborgs förstånds- och viljepsykologi.⁷⁷ Lycksalighetstanken är enligt Ahlstedt både i wolffianismen och hos Nohrborg förbunden med en metafysisk dualism mellan en högre andlig och lägre jordisk sfär samt en däremellan förefintlig värderangskala. Att tanken på de två sfärerna dock vilselett Ahlstedt till feltolkningar av materialet har jag redan påpekat. Han drives på grund av sin teori att starkare än Nohrborg poängtera en negativ inställning gentemot det jordiska. Mot hans sats: Nohrborgs »uppfattning kan lätt framkalla en för det jordiska kallelselivet främmande hinsideslängtan» (s. 33) kan ställas Nohrborgs eget uttalande: en sådan lära »kan icke vara Christendomens, hwilken lærer oss, at en hwar skal *sköta sin kallelse* med flit, och *arbeta*, at han måtte äta sit eget bröd».⁷⁸

Under 1700-talet spelade lycksalighetstanken en framträdande roll. Tesen om den sanna lycksaligheten som målet för all mänsklig strävan var i upplysningstidevarvet ett axiom, via renässansens humanism övertaget från den antika filosofien. I sin avhandling ägnar L. Aalen ett omfattande och instruktivt kapitel åt 1700-talets lyckofilosofi, vari han visar, hur under det gemensamma lyckobegreppet kunde dölja sig skiftande, inbördes helt oförenliga innehåll. Mot varandra ställer han en rent immanent åskådning och en transcendent, som går tillbaka på augustinismens *caritas*. Skillnaden beror på att lycksalighetsdriftens mål fattas olika: i det ena fallet som någonting inom tiden och rummet liggande, i det andra som det transcendentia, Gud.⁷⁹

⁷⁶ D. Hollazius, a. a. III, s. 331: »Est itaque Unio inter fidem & Christum talis qualis est inter *apprehensionem et bonum apprehensum*; quam quid Unionem, si recte expendes, *formalem fidei Unionem* haud incongrue dixeris, ut ab *unione mystica*, ceu illius effectus, distinguatur. Se också ib., s. 401 o. 658.

⁷⁷ Ahlstedt, a. a., s. 22 f., 26 o. 50 ff. Jfr G. Dahlbäck, Den gamla och den nya människan i Lars Levi Laestadius' teologi (1950), s. 109—111.

⁷⁸ Kristi Himmelsf. d. § 16 (s. 805).

⁷⁹ L. Aalen, Den unge Zinzendorfs teologi (1952), s. 135—167. — Att Ahlstedt,

Går man med dessa frågeställningar till Wolffs filosofi, blir svaret, att han följer den immanenta linjen.⁸⁰ »Es handelt sich um einen nüchtern der gegebenen Wirklichkeit zugewandten, eben diese verständig begreifen wollenden Geist.»⁸¹ Lycksaligheten grundar sig på den av Gud givna harmoniska ordningen mellan tingen och förståndets förmåga att upptäcka denna harmoni. Världen liknas gärna i den wolffska filosofien vid en ändamålsenligt inrättad maskin. Med intellektets hjälp gällde det att upptäcka ordningen och på den vägen uppnå lycksalighet. Systemet var immanent och rationalistiskt. Lycksaligheten blir en konsekvens av den strävan efter fullkomlighet, som grundar sig på det givna sammanhanget mellan tingen.

Helt annorlunda orienterad är Nohrborgs lycksalighetstanke, inriktad som den är mot ett transcendent mål, mot det högsta goda, Gud. En mer näraliggande förklaring till den än wolffianismen är det augustinska arv, som levandegjordes i herrnhutismen, och som f. ö. även lever upp i ortodoxien. En probersten på riktigheten i denna analys är Nohrborgs sammanställning av tro och kärlek⁸² och föreningstankens dominans. »Ty all kärlek sträcker sig efter förening med det som älskas, och til besittningen deraf.»⁸³

Det är inte i och för sig otänkbart, att Nohrborg i sin psykologi kan ha rönt inflytande från wolffianismen, när han formulerade satsen, »at ingen förändring kan ske hos oss i vår wilja, utan medelbarligen genom förståndet, som altså om saken förut måste upplysas och underrättas»,⁸⁴ men även andra förklaringar står här till buds. Av några skäl manar materialet till försiktighet. För det första hävdar Nohrborg med kraft friheten i nådens ordning sedan Gud väl tagit initiativet genom sin förekommande nåd och öppnat vägen till saligheten. I motsats härtill företrädde Wolff en

a. a., s. 20 f. kan nämna herrnhutismens lycksalighetstanke vid sidan av wolffianismen utan att markera någon skillnad beror på en otillfredsställande analys.

⁸⁰ J. Dellner, *Den wolffska filosofien och svensk teologi* (1930), s. 9 ff., särsk. s. 17 o. 24 f., H. Stephan, art. Wolff i PRE 21 (1908), s. 452—64, E. Hirsch, *Gesch. der neuern ev. Theol.* 2 (1951), s. 48 ff., K. Fischer, *Gesch. der neuern Philosophie* 3 (1920), s. 612—22.

⁸¹ E. Hirsch, a. a., s. 52.

⁸² 18 e. Tr. § 5 ff. (s. 784 ff.), 21 e. Tr. § 43 (s. 482), 22 e. Tr. § 3 (s. 150), Kristi förkl. d. § 9 (s. 642).

⁸³ 18 e. Tr. § 8 (s. 786).

⁸⁴ Joh. Döp. d. § 7 (s. 33).

psykologisk intellektualism, som ledde till en deterministisk uppfattning.⁸⁵ Så snart de riktiga föreställningarna är för handen, följer viljans böjelser efter: viljan kan inte begära något i strid mot förståndets klara insikt. För det andra fasthåller inte Nohrborg, som Wolff, konsekvent vid relationen mellan förstånd och vilja. Inte endast förståndet inverkar på viljan utan också viljan på intellektet. »Wiljan har en böjelse och lust *at fara will*, och derföre undertrycker hon sanningen, at förståndet måtte wara i willfarelse.»⁸⁶ För det tredje innebär inte syndafallet primärt bristande kunskap utan affekternas herravälde över förståndet; dess verkan blev den brutna gudsgemenskapen, vreden och skulden. Arvsyndens väsen består, säger Nohrborg, i *concupiscentia*.⁸⁷ Därför måste i nådens ordning allra först viljans motstånd mot Gud brytas innan vandringen på vägen åter till föreningen med honom kan börja.

Direkta anknytningspunkter till Nohrborgs psykologi finns i ortodoxien. J. Gerhard⁸⁸ framhåller, i anslutning till bl. a. Thomas, hur själen har två grundegenskaper, *mens* och *voluntas*, av vilka den förra som en rationell förmåga föregår viljan. Före fallet ägde människan en förmåga att med intellektets hjälp äga riktig kunskap och följa den efter. Av trons tre delar, *notitia*, *assensus* och *fiducia*, kommer *notitia* först, *quia in rem ignotam non potest ferri fiducia*.⁸⁹ Denna psykologi kan Nohrborg, möjligen under påverkan från wolffianismen, via trosbegreppet ha övertagit. Riktigare än påpekandet av wolffianism i Nohrborgs åskådning torde det därför vara, om man säger, att det för ortodoxien och wolffianismen gemensamma skolastiska arvet här slår igenom hos den svenske teologen Anders Nohrborg.

⁸⁵ J. Dellner, a. a., s. 20, E. Hirsch, a. a., s. 61.

⁸⁶ 12 e. Tr. § 16 (s. 145). — Jfr H. Tref. § 20 (s. 190) o. Annand. jul § 12 (s. 383 f.).

⁸⁷ 22 e. Tr. § 9 (s. 153) o. 4 e. Trett. § 29 (s. 709).

⁸⁸ J. Gerhard, *Loci theologici* V, ed. F. Cotta (1765), s. 87 ff.

⁸⁹ A. a. VII, s. 77. Jfr J. W. Baier: »Credere enim non possumus nisi quae mente apprehendimus aut apprehensione simplici cognoscimus». Cit efter H. Schmid, a. a., s. 312.

SÆKULARISERINGENS EVANGELIUM

BEMÆRKNINGER TIL FRIEDRICH GOGARTENS SENESTE FORFATTERSKAB

AF PROFESSOR REGIN PRENTER, AARHUS

I årene efter den anden verdenskrig har *Friedrich Gogarten* udfoldet en betydelig produktivitet. I forhold til hans arbejder fra 1920-erne og 1930-erne betegner de seneste værker en ny fase i hans tænkning og formodentlig afslutningen og fuldendelsen af hans theologiske indsats, som, hvordan man end stiller sig til dens tendens og dens enkeltheder, må betegnes som hørende til det betydeligste, protestantisk teologi har frembragt i vort århundrede. I flere henseender ligger Gogartens theologiske intentioner på Rudolf Bultmanns linie. Men det er nok så besynderligt, at den aktuelle debat, som i så stor udstrækning har beskæftiget sig med Bultmanns tanker, i almindelighed er gået uden om Gogarten, især når man betænker, at Gogarten står langt over Bultmann, ikke blot som systematisk tænkner — her ville en sammenligning være en uretfærdighed mod Bultmann! — men også som tolker af det nytestamentlige budskab i dets nutidige relevans. Dette forekommer mig utvivlsomt, selvom Gogarten i stor udstrækning bygger på Bultmanns arbejder og ofte citerer ham.

I nærværende artikel skal forsøges et opgør med nogle af de fremherskende tendenser i dette Gogartens seneste forfatterskab. Vi tager her kun hensyn til de større arbejder, Gogarten har publiceret i det sidste tiår. Det drejer sig om 5 skrifter: »Die Verkündigung Jesu Christi«, Heidelberg 1948, 545 s., »Die Kirche in der Welt«, Heidelberg 1948, 186 s., »Der Mensch zwischen Gott und Welt«, Heidelberg 1952, 482 s., »Entmythologisierung und Kirche«, Stuttgart 1953, 103 s., og »Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit«, Stuttgart 1953, 220 s.¹ Rent kvanti-

¹ For disse skrifter anvendes flg. forkortelser: VJC, KW, MGW, EK, VHN.

tativt fylder dette forfatterskab med sine 1536 sider stærkt i Gogartens samlede produktion. Det er her, tyngdepunktet i hans theologiske arbejde ligger. De fem skrifter danner tilsammen en helhed. Det er samme problematik, som behandles i dem alle. Bortset fra skriftet »Entmythologisierung und Kirche«, som er et polemisk skrift, rettet mod »Ein Wort lutherischer Theologie zur Entmythologisierung«, herausgeg. von Ernst Kinder, München 1952, og som udover de første 30 sider ikke bringer meget nyt, som man ikke bedre kan læse sig til i de andre skrifter, er de øvrige fire, kort efter hinanden følgende arbejder nærmest at betragte som forskellige variationer over samme thema. De senere indeholder mange gentagelser fra de tidligere, og dog har hvert af skrifterne sin egen betoning, som ikke findes på helt samme måde i de andre. Man får ved læsningen af dem i deres kronologiske rækkefølge det indtryk, at Gogarten, hver gang han er begyndt på et nyt arbejde, har villet skrive det foregående om på en ny og bedre måde. Det er samme fundamentale problemer, som behandles, samme hovedsynspunkt, som anlægges, og samme historiske materiale, der bygges på, i samtlige skrifter. Den bredde i fremstillingen og de mange — alt for mange! — gentagelser af samme argumentation, som bliver følgen af denne fremgangsmåde, har Gogarten fælles med adskillige af sin samtids førende kontinentale teologer. Denne unødige bredde i fremstillingen er et forfaldsfænomen, som må beklages. Den trætter læseren indtil grænsen af det udholdelige og hæmmer dermed tankernes tilegnelse, og den modvirker præcision og klarhed i synspunkternes formulering.

Med det samme vi er ved denne formale karakteristik, må et ord siges om Gogartens tyske sprog. Medens Gogartens ungdomsarbejder udmærkede sig ved et klart og levende sprog, er hans seneste arbejder sine steder så godt som ulæselige. Jeg skal give nogle prøver. »Im Glauben an das Evangelium aber, in dem ich meine verwirkte Existenz aus dem Worte Gottes neu empfangen, werde ich frei für eine Verantwortung in dem ‚dies und das‘, das vom Gesetz der Welt gefordert wird, die einerseits, nämlich insofern das ‚dies und das‘ seinen Sinn aus der Ganzheit und Einheit der Welt erhält, die Verantwortung Gott gegenüber ist.« (MGW 303). »Und es ist nicht verwunderlich, dass auch der Glaube, dem hier statt wie in dem metaphysischen Verständnis der Offenbarung dem *ex opere operato*, also aus seinem ‚objektiven‘ Vollzug wirksamen Sakrament die Einheit des

Geschichtlichen und Übergeschichtlichen obläge, nicht zu dieser führt.« (EK 39) »Geschichte aber, wie sie dieser Eschatologie entspricht, ist das Geschehen, das sich aus der auf keine Weise vorwegzunehmenden Zukünftigkeit im Bestehen des Endes und Anfangs ereignet, die von dieser schlechthin allem, dem Menschen und der Welt, gesetzt werden.« (VHN 175). Disse tilfældigt valgte eksempler kunne desværre suppleres med mange flere. En så umulig sætningsbygning, som ikke tillader en tydelig erkendelse af, hvorledes relativer og appositioner skal tilordnes de i sætningshelheden forekommende led, er udtryk for manglende sproglig kultur og for utilstrækkeligt arbejde med tankernes iklædning i ord og sætninger. Der består et mærkeligt misforhold mellem denne tiltagende sproglige ubehjælpssomhed og den pathos og polemiske heftighed, hvormed der argumenteres. Et forsøg på at oversætte ovenstående sætninger til *fransk* ville afsløre mere end *formelle* ejendommeligheder i Gogartens theologi!

1. De grundlæggende kategorier i Gogartens tænkning.

Hvis man skal tyde Gogarten rigtigt, må man agte nøje på en række grundlæggende kategorier, hvoraf han betjener sig, både i tydningen af historiske tekster og i fremstillingen af sin egen theologi. De vigtigste er: »Welt«, »Gesetz«, »Person« (»Personalität«), »Geschichte« (»Geschichtlichkeit«). Disse fire grundkategorier hører nøje sammen og omskriver i deres helhed Gogartens samlede tankegang.

a) Welt.

Verden er for Gogarten ikke et samlenavn for alt eksisterende, universet. Verden er *menneskets verden* og hører således med i bestemmelsen af mennesket som person, hvad vi siden skal vende tilbage til, når vi vender os til personalitetens kategori. Verden kan defineres som »ein geistiger Bereich, ein System von Beziehungen, das zwar in der Person, der es zu eigen ist, seinen Mittelpunkt hat, das sich aber mit ungezählten anderen überschneidet«. (KW 86). Gogarten taler ofte om verden som »tingenes« og »sagernes« verden (MGW 251); men det betyder ikke, at de andre personer, medmenneskene, ikke hører hjemme i en persons verden. Tværtimod er de »forbindelser« (Beziehungen), som udgør menneskets verden, altid forbindelser med andre mennesker. »Die Welt in der wir leben, ist eine

Welt von Menschen« (VJC 539). Først i disse forbindelser får »ting« og »sager« deres betydning, som just er at gøre disse forbindelser med andre mennesker »saglige« (d. v. s. »ikke-personale«). »Welt ist, um nur das Wichtigste zu nennen, Staat, Volk, Familie, Gesellschaft, Recht, Geschichte, Kultur, Wirtschaft, öffentliche Meinung. In allen diesen Bereichen, unter den sie durchwaltenden Mächten, lebt der Mensch, der in der Welt lebt.« (MGW 10).

Stående i det vidt forgrenede system af medmenneskelige forbindelser, som udgør menneskets verden, formes og bestemmes det af dem. »Welt ist denn auch in der Tat Macht, ist von formenden Mächten erfülltes Leben.« (MGW 10). Det betyder ikke, at mennesket, fordi det altid eksisterer i en verden, nødvendigvis beherskes og trælbindes af den »formende magt«, som den udøver. Det er ganske vist en nærliggende mulighed, som bliver til virkelighed i menneskets syndefald. Men hvis det sker, ligger ansvaret hos mennesket; og det er ikke dets verden, som i sig selv er ond eller tyrannisk. Mennesket kunne lige så godt være den frie og myndige herre, som betjener sig af disse formende magter for selv at ordne og styre sin verden.

Menneskets verden er altså ikke som sådan dets fjende. Denne opfattelse er gnosticisismens vildfarelse, som er diametralt modsat den kristne tros opfattelse af verden som Guds skabning (se VJC 42, KW 38, MGW 55, 147, VHN 14, 19, 23)! Netop ved denne dobbeltmulighed, at mennesket enten beherskes af eller selv behersker sin verden fremtræder både mennesket og verden som Guds skabninger. Derved bliver det umuligt at betragte verden som den i sig selv gudfjendtlige og menneskeødelæggende magt. Denne onde magt kaldes i Ny Testamente Satan, »denne verdens gud«. Verden er kun gudfjendsk og menneskeødelæggende som »denne verden« under denne onde magts herredømme. (Se VJC 83—89: »Gottes Widersacher«)! Derfor kan det heller ikke være den kristne tros virkning, at mennesket bliver fremmed for sin verden. Det er tværtimod en indtil det trættende gentaget these i alle Gogartens efterkrigsbøger, at »sækulariseringen«, hvorigennem mennesket har taget det fulde herredømme over sin verden, er den kristne tros »legitime følge«. Uden sin verden er mennesket ikke mennesket (VAN 71). Og selvom troens gudsforhold af Gogarten karakteriseres som »verdensløst« (weltlos), fordi det ikke angår mennesket som led i sin verden, men mennesket løst fra sin verden, betyder dette ikke,

at det menneske, som står i troens verdensløse gudsforhold, selv har forladt sin verden. Det forholder sig lige modsat. For overhovedet at kunne stå i troens verdensløse gudsforhold må mennesket samtidig leve i sin verden. Mennesket kan ikke i troen frigøres fra verdens herredømme over det, medmindre det bliver i sin verden. Overser man dette sagforhold, kommer man alt for let til at tyde Gogartens tale om det verdensløse gudsforhold i en gnostisk retning, som er Gogartens theologiske intention så modsat som overhovedet tænkeligt.

Endnu en ting, som let overses, bør bemærkes, inden vi forlader Gogartens forståelse af kategorien »Welt«. Vi har karakteriseret »verden« i Gogartens tankegang som et system af medmenneskelige forbindelser. Og dog er »næsten«, som Jesus taler om ham, ikke at finde i menneskets verden. I verden står vi nemlig kun i det af »tingene« og »sagerne« bestemte, saglige forhold til mennesket. Og i dette sagligt bestemte forhold er han ikke vor næste. Det bliver han først i et rent personalt forhold, hvori både han og jeg, ligesom i troens gudsforhold, er løst ud af vort forhold til verden. Næsten og næstekærligheden i evangeliets forstand er derfor kun til i troens verdensløse gudsforhold (VJC 120—122). Men de forekommer aldrig i menneskets verden, hvor det handler som frit og ansvarligt menneske, som moralsk subjekt. (Se det vigtige afsnit »Die Nächstenliebe« VCJ 107—122)! Just derfor er forholdet til næsten det sted, hvor det verdensløse forhold bliver virkelighed i denne verden. Er troens verdensløse gudsforhold ikke virkelighed i den lige så verdensløse næstekærlighed, er det simpelthen ikke til (VJC 117—118, 122). Det er tanker fra Søren Kierkegaards »Kjærlighedens Gjæringer«, hvormed Gogarten her tyder Jesus. (jfr V. J. C. 514—520)! Det har betydning at mærke sig dette, når man skal vurdere Gogartens Lutheropfattelse.

b) Gesetz.

Vi har set, at verden er et system af medmenneskelige forbindelser, hvori mennesket lever og virker. Som system er disse forbindelser reguleret af en lov. Verden og lov hører derfor uløseligt sammen. Loven er den regel, som skal sikre verden dens enhed og helhed. »Gesetz« ist immer die umfassende Ordnung einer Welt.« (KW 22). »Diese grosse, die ungezählten in sich schliessende Welt kann nicht Welt, nicht ein geordnetes Ganzes sein, es herrsche denn in ihr ein vielfältiges Gesetz, das die tausend-

und hunderttausendfältigen Beziehungen der Menschen in ihr in Ordnung bringt und in ihr hält.« (KW 87). »Es gibt keine Welt ohne Gesetz und kein Gesetz ohne Welt.« (KW 89).

Det er gennem loven, verden udøver sin formende magt. Men vi så tidligere, at menneskets forhold til denne magt kan være et dobbelt. Det kan lade sig beherske af den, eller det kan betjene sig af den som verdens myndige herre. Det vil sige: mennesket kan være lovens træl eller dens herre.

I det første tilfælde bliver loven til en gudfjendtlig magt som de »stoicheia«, Paulus taler om Gal. 4,9. Dette ligger dog ikke i lovens eget væsen som lov, men derimod i menneskets syndige misbrug af den (VHN 13—14), når mennesket ved at opfylde loven søger at sikre sin egen tilværelse og derved lukke sin verden af imod skaberens herredømme. Derved kommer mennesket selv i en ynkelig afhængighed af loven, idet det tvinges til gennem nye gerninger at retfærdiggøre både sig selv og sin verden, hvad der kun fører det og dets verden dybere ind i kaos. (Se KW 103—104, 119—20, 137—138; MGW; VHN 79—82).

I det andet tilfælde bliver mennesket lovens herre. Det forstår, at lovens gerninger er underlagt dets eget fornuftige skøn om disse gerningers tjenlighed til at opretholde verdens orden, just fordi det ikke vil bruge disse gerninger til at retfærdiggøre sig selv og sin verden og således lukke denne af mod Guds skabervælde. (MGW 27—28, 303, 308—309; VHN 86—99).

Denne sidstnævnte indstilling til loven forudsætter imidlertid en dybere forståelse af lovens mening end den første. Når mennesket som lovens træl vil benytte loven til at sikre sig selv og sin verden mod Guds skabervældes uigennemskuelige fremtid, kender det kun loven som »verdens lov«, bestående af række enkelte krav, hvis helhed og enhed mennesket selv søger at nå frem til gennem sin egen gerning. I den førkristelige, mythiske verden og i den middelalderlige kirkelig-sakramentale verden var den overordnede helhed af alle lovens enkelte krav givet i henholdsvis den mythisk anskuede verdensorden og den hierarkisk-sakramentale verdensorden. I den moderne sækulariserede verden derimod findes ikke en sådan forudgiven orden. Mennesket skal selv etablere den gennem sin opfyldelse af loven. Loven får derfor karakteren af ideal, og den enhed og helhed, den skal give livet, bliver en utopi. I denne skikkelse kommer loven til at udøve et tyranni endnu værre end den jødiske lovfromheds og den middelalderlige gerningsretfærdigheds. Thi loven kendes *kun* i sine enkelt-

heder, og den enhed, den skulle skænke, udebliver altid. Thi som *praktikabel* lov er loven altid detaljeret, sønderdelt i enkeltkrav, som qua enkeltkrav altid skjuler helheden. (KW 170—174; MGW 158—180; 343 f).

Hvor mennesket skal være den herre, der med sin egen fornufts indsigt administrerer lovens krav, må han derfor have en indsigt i loven, som rækker længere end til dens enkelte bud. Han må forstå, at loven ikke blot kræver hans gerninger, men kræver hans ansvar for disse gerninger. Forstås loven i dette perspektiv, har den i grunden ikke mange krav, men kun eet: ansvaret. De mange kravs konkrete indhold underlægges med dette ansvar fornuftens frie skøn. Forstås loven på denne måde, er den ikke længer blot »verdens lov«, som skal garantere dennes beståen, men »Guds lov«, der kræver mennesket selv og med dette krav gør det til en ansvarlig person. Kun når mennesket forstår sig selv som person i Guds lovs forstand, kan det frigøres af lovens tyranni til med sin egen fornuft at tage ansvaret for dens håndhævelse. Det vil i virkeligheden sige, at mennesket må *modtage* sin persontilværelse fra Gud for at kunne blive fri til at være lovens herre. Derfor er loven som Guds lov, loven, der indsetter mennesket som fri og ansvarlig herre i sin egen verden, kun erkendelig i sin enhed med det evangelium, der retfærdiggør den ugudelige og gør den døde levende. Thi loven (Guds lov), som kræver vor person helt for Gud, kan altid kun afsløre, at vi i vort syndige oprør mod Gud har sat vor personværen overstyr. Den kan ikke skænke os denne personværen påny. Det kan kun evangeliet. Altså: for at kunne blive ansvarlig for virkeliggørelsen af lovens enkeltkrav og dermed frigjort af deres tyranni, må mennesket kende loven ikke blot som enkeltkrav, men som kravet på dets person (det må i loven erkende ikke blot »mandata«, buddene, men »mandans«, lovgiveren). Men loven som kravet på personen kendes kun i og med det evangelium, som skænker personværen til dem, der satte den over styr i trældommen under loven.

Disse Gogartens tanker om loven er komplicerede. Men man får ikke fat på hans tankegang, hvis man ikke hele tiden holder sig dobbeltheden i loven som »verdens lov« og »Guds lov« for øje. (Se KW 181—183; MGW 286—290; 299—305; VHN 74—99)!

Gogarten kan ofte tale om modsætningen mellem »verdens lov« med dens detaljerede fordringer og »Guds lov« som kravet på mennesket som ansvarlig person på en sådan måde, at man får indtryk af, at han taler

om to forskellige love. Det er ikke hans mening. Han understreger kraftigt (VHN 75), at det er een og samme lov i to forskellige skikkelser. At de to skikkelser falder fra hinanden, skyldes menneskets synd, dets oprør mod »Guds lov«. I troen er de umiddelbart eet. Den, der i troen modtager sin væren som person og dermed sit ansvar, er frigjort fra trældommen under lovens enkeltfordringer, han er »den myndige søn« (Gal. 4,1 ff.), som med sin fornuft frit forvalter disse fordringer. Verdens lov står derfor for ham ikke i nogen modstrid med Guds lov eller, hvad der er det samme, evangeliet.

Men med disse tanker har vi allerede omskrevet den tredje hovedkategori i Gogartens tænkning: personaliteten.

c) Person, Personalität.

Så længe mennesket er omsluttet af sin verden, modtager sin væren fra sin verden, er det endnu ikke person. Det gælder det førkristelige menneske, som omsluttet af den mythiske verdensorden, i hvilken guddomme, mennesker og ting holdes på plads af den alt omspændende kosmiske lovmæssighed. Menneske og menneske, menneske og guddom, kan derfor ikke komme til at stå »over for hinanden« (gegenüber), som det må være tilfældet, når forholdet mellem menneske og menneske og mellem menneske og guddom skal blive et personligt forhold. Men også efter at mennesket er løst ud af den omfattende kosmiske orden, som det mythiske menneske endnu levede i, — og det er Israels profeter og Jesu Kristi forkyndelse, som mere end noget andet har medført den mythiske verdens opløsning i vesterland — kan det gå glip af sin personalitet. Når det sækulariserede menneske bliver træl under loven i form af teknisk og kulturel utopisme, mister det personaliteten, som det i loven, som Guds lov, er kaldet til at leve i. Kort sagt: personalitetens forlis er synden: mennesket ombytter troens udleverethed til Gud som person, i hvilken det selv først bliver person, med et trælleforhold til verden og dens lov, hvorved det prøver at sikre sig selv mod den totale udlevering til Gud og hans ukendte fremtid, som er personalitetens indhold, og dermed sætter personaliteten overstyr.

At mennesket er skabt i Guds billede, skabt som person, vil sige, at det altid er stillet i dette valg: *enten* at forstå sig selv, modtage sin væren fra Gud i troen og dermed være person, frigjort fra at søge sit liv i den verdensorden, som omslutter det, og frigjort til at være denne verdens og

dens ordens frie herre og forvalter, *eller* at forstå sig selv ud fra verden, søge sin sikkerhed og sin eksistens i den omsluttende verden og dens orden og dermed sætte sin personværen, sin frihed og sit ansvar overstyr, hvad der medfører ikke blot at mennesket forgår som menneske, men at dets verden forgår som Guds skabning og udleveres til det kaos, der altid bliver følgen af, at verden forvaltes af en lovens træl i stedet for af en fri, ansvarlig person.

Personalitet er derfor frelse. Personalitetens forlis er fortabelse. Og Personaliteten bestemmes altid i menneskets forhold både til Gud og verden. Derfor »Der Mensch zwischen Gott und Welt«! Lever mennesket ud af verden og dens sikkerhed, er det tabt for Gud. Lever det ud af Gud og hans fremtid i troen, er det løst ud af verden og dens orden, ikke i den forstand, at det fornægter eller forlader verden, men i den forstand at det bliver dens frie herre og forvalter.

Personaliteten er derfor den altbestemmende kategori i Gogartens tankegang. Han udtrykker den som oftest med ordet om »den myndige søn« fra Gal. 4,1 ff. I troen er vi som personer ikke blot Guds »børn« (umyndige, omsluttede af verden og dens orden, »stoicheia«), men »sønner«, myndige, frie, ansvarlige forvaltere af vor verden. (Se VJC 51—67; 115—122; 242—247; 327—344; 418—423; 447—453; 506—527; MGW 14—40; 54—68; 130—143; 181—220; 234—256; 358—376; VHN 11—82)!

For at forstå personalitetens væsen må man mærke sig, at *menneskets forhold til Gud i troens afhængighed og dets forhold til verden i fri ansvarlighed er lige konstitutive for personalitetens begreb.*

For at vinde den ansvarlighed, som er forudsætningen for menneskets frie herredømme over sin verden, behøver mennesket troens afhængighed af Gud. Men det gælder også omvendt, at mennesket for at vinde troens afhængighed af Gud, må frigøre sig af den verden, der omslutter det. Dette siges meget tydeligt af Gogarten og fører ham, trods hans pathetiske tilslutning til Luthers lære om den trælbundne vilje, i retning af en art »fri vilje« i det personale gudsforhold. Hermed påstås naturligvis ikke, at Gogarten skulle mene, at mennesket selv kan »vælge« at tro. Menneskets tro lever helt af Guds tiltale, som mennesket ikke er herre over. Gogarten understreger gang på gang, at Guds nåde ikke er *betinget* af menneskets frie ansvarlige forvaltning af sin verden. (Se dog nedenfor)! I den for-

stand er Gogarten prædestinatianer. Og dog hævder han, at *mennesket ikke får Guds tiltale at høre, hvis det ikke frigør sig af den verden, der omslutter det.* »Denn Person vor einem anderen kann ich nur sein als einer, dem seine eigene Welt zugeordnet ist. Nur so kann ich mich ihm aus freiem Willen geben« (MGW 364). »Das über sich selbst Verfügen, ohne das der Glaube nicht wirklicher Glaube wäre, hat also Grund und Sinn einzig und allein in dem, was Gott an dem Menschen tut. Aber andererseits wäre dieses über sich Verfügen nicht wirklich frei, es wäre nicht der Mensch selbst, der sich im Glauben Gott gibt, wenn diese Freiheit nicht auch die Möglichkeit in sich trüge, dass der Mensch sich Gott versagt und dass er, statt im Glauben seine Existenz in der Angewiesenheit auf Gott zu ergreifen, den Versuch macht, in seiner Welt sein eigener Gott zu sein.« (ib.). Og endnu tydeligere siges det samme i VHN: »Man bezeichnet heute in der Theologie ziemlich allgemein das Eigentümliche des christlichen Gottesverhältnisses mit dem Begriff des Geschichtlich-Personalen. Das kann man tun. Man muss sich dann aber darüber klar sein, dass mit beiden Worten eine bestimmte Selbständigkeit des Menschen ausgesagt wird, die er also Gott gegenüber hat. Denn geschichtlich sein, an Geschichte teilhaben, kann ich nur als ein Selbständiger; das will sagen, als einer, der in sich selbst seinen Stand, seinen Bestand hat. Und dieser Bestand, den ich in mir selbst habe, das ist meine Person, richtiger: in ihm bin ich als die Person, die ich bin. Dieses Personsein oder diese Selbständigkeit ist aber nicht möglich ohne eine Welt, die meine ist, und zwar nicht meine in dem Sinn, dass ich von ihr umschlossen bin, sondern dass ich in ihr und für sie verantwortlich bin. . . Den dadurch unterscheidet sich der Mensch als der Sohn von allen anderen Geschöpfen, dass er Gott in der Freiheit seiner eigenen Entscheidung gehören darf und soll.« (VHN 196—197). »Ergreift der Glaube das von Gott verwirklichte Heil und erlangt er darin die sohnhafte Freiheit und Selbständigkeit, in der er ‚aus Gott vor dem Angesicht Gottes‘ in der väterlich-schöpferischen Entscheidung bleibt, die ihn als den Mündigen ins Sein ruft, so kann das nicht geschehen, ohne das er damit in die Selbständigkeit des ‚Alles ist erlaubt‘ der Welt gegenüber gerufen wird. Denn in jener göttlichen Entscheidung ist zugleich über ihn zu dieser Selbständigkeit des ‚Alles ist erlaubt‘ entschieden, und ohne dass er sich zu ihr entschliesst, gibt es für ihn auch nicht die Selbständigkeit Gott gegenüber. Es hätte keinen Sinn, hier von Selbständigkeit zu sprechen,

und zwar weder in der auf Gott, noch in der auf die Welt bezogenen Bedeutung, wenn der Mensch so, wie er in der Welt seinen Bestand in sich selbst hat, nicht die Möglichkeit besäße, in diesem, ihm zur freien Verfügung überantworteten Bestehen in sich selbst zu verharren und sich so Gott zu versagen.« (VHN 200). Om Gogarten med disse tanker er i overensstemmelse med Luther, lader vi stå hen. Det er os derimod vigtigt at understrege, at disse tanker med væsensnødvendighed er givet med den kategori, personaliteten, hvormed Gogarten tyder troens gudsforhold.

d) Geschichte, Geschichtlichkeit.

Ved »Geschichtlichkeit« forstår Gogarten den menneskets frie og ansvarlige forvalten af sin egen verden, hvorom vi har talt, da vi klarlagde personalitetens kategori. Det mythiske menneske er endnu ikke »geschichtlich«, fordi det er omsluttet af sin verden og lever ud af dens orden. Den sækularisering, den udfrielse af mennesket fra omsluttetheden af sin verden, som ifølge Gogarten er en legitim følge af den kristne tro (fordi personaliteten i sin renhed først er erkendt og virkeliggjort i den kristne tro), og som er indholdet af de sidste århundreders kulturelle og politiske historie, er altså forudsætningen for det »geschichtliche« menneskes optræden. Nu kan sækulariseringen ikke gøres ugjort igen. Den er det moderne menneskets forudsætning. Vor eksistens er »geschichtlich«. Som følge deraf er også vor stilling til loven og evangeliet betinget af vor eksistens som »geschichtliche« væsener. Trældommen under loven får derved den karakter af idealistisk perfektionisme og utopisme, som vi har omtalt. Og evangeliet må, hvis det skal have relevans for nutidsmennesket, forkyndes sådan, at det frigør mennesket af *denne* lovtrældom og således hjælper det til i troens ægte personalitet, altså i dets »Geschichtlichkeit«, at forvalte den frihed og det ansvar, som sækulariseringen har betroet det, og som det ikke kan flygte fra tilbage i tidligere tiders mythiske eller kirkelig-sakramentale omsluttethed af en faststående verdensorden. (VJC 27—28; 439—446; KW 170—176; MGW 38; 152—158; 354—358; 424—482; VHN 99—168; EK 7—33).

Udaf menneskets »geschichtliche Existenz« springer også den moderne historieforskning, som er en af sækulariseringens vigtigste skikkelser. Denne historieforskning inddrager også kristendommen under sig. Kristendommen opfattes som et historisk produkt af menneskets religiøse aktivi-

tet. Bibelen mister sin karakter af særligt åbenbaringsdokument, og den overleverede dogmatiske tænkning's forskellige kategorier ses i deres afhængighed af svundne tiders mythologiske og metafysiske tænkning, som ikke længer består som en mulighed for os. Som eksisterende »geschichtlich« nødes det moderne menneske til at skelne skarpt mellem det historiske fænomen »kristendommen« og »den kristne tro«. Den første er et legitimt sækulariseringsfænomen. Men sækulariseres selve den kristne tro, ophører den at være til.

Kan den kristne tro undgå denne sækularisering?

Det kan den kun, hvis den i sig selv er en »Geschichte«, som ikke er fortid, men den afgørende kraft i vor egen nutidige »Geschichte«. Nu er den kristne tro ifølge Gogarten netop »Geschichte«, en Geschichte, som udspiller sig i det personale forhold mellem Gud og menneske, som imidlertid, som vi så det, også indeslutter et bestemt forhold mellem menneske og verden. Det moderne sækulariserede menneskes forhold til sin verden er bestemt af dets tab af personaliteten ved dets dyrkelse af sin egen selvstændighed som livets mening. Dette er det moderne menneskes skyld og dets død. Evangeliet er imidlertid ikke en »lære« om fortidige hændelser eller metafysiske sakramentale foreteelser, som man skal antage som »sandhed«, når kirken forkynder dem. Forstået som sådanne anskuelse er kristendommen et stykke »Weltanschauung« og er uden forbehold overgivet til sækulariseringen. Der gives ingen bestemt opfattelse, heller ikke om »Gud«, »Bibelen«, »Kristus som Gud og mand« o. s. v., som ikke uden forbehold er udleveret til den historiske forsknings forklaring og dermed relativering. Det er dette, som nødvendiggør »afmythologiseringen«, som ikke er et tilfældigt program, opfundet af en mand ved navn Bultmann, men som ganske enkelt er en nødvendig følge af det moderne menneskes »geschichtliche« existens. Som »kristendom« er alle lærdomme overgivet historiens relativitet. Der bliver *intet* tilbage, som ikke sækulariseres. Men dermed forsvinder ifølge Gogarten på ingen måde den kristne tro på Gud som åbenbaret alene i Jesus af Nazareth. Troen på Kristus som forløser, som Gud og mand, kan blot ikke udtrykkes i mythologiske eller metafysiske bestemmelser. Troen på Kristus er en »geschichtlich« virkelighed. I Jesu korsfæstelse og opstandelse (som ikke er et mirakel, men udtrykker, at hans fuldstændige udleveren sig til Guds vrede i solidariteten med sine frafaldne brødre er det ægte, personale livs fuldendelse, som i

troen på ham bliver de troende til del), som den af kirken forkyndes som evangelium, bliver det ægte personale forhold til Gud og til verden »Geschichte«. Derfor er troen på Kristus som Guds åbenbaring ikke en flugt tilbage i fortidig mythologi og metafysik, men den eneste vej fremad i vor egen »Geschichte« gennem det kaos, sækulariseringsens degeneration i »sækularisme« (sækularisering i tro på menneskets uafhængighed i stedet for i tro på Guds skabergerning) har ført os ud i.

Troen er altså en egen »Geschichte«, menneskets »Geschichte« med Gud. Men fordi den frigør mennesket fra at søge historiens mening i det, som er inden for historien (d. v. s. mennesket selv), forløser den det fra den undergang i utopisme eller nihilisme, som altid truer det, når det skal søge historiens mening i fortid, nutid og planlagt fremtid, hvor kun meningsløsheden er at finde. I denne frigørelse lærer mennesket at gå sin historiske fremtid i møde i ægte tillid til Guds fremtid, som altid er uudgrundelig hemmelighedsfuld. I den skæbne og i den lidelse, som der altid kommer mennesket i møde, erfarer det, netop når det kommer fra Guds historie med det, det nye liv, som Jesus Kristus i sin død og opstandelse satte ind, det som består i den fulde overgivelse til den Gud, der gør døde levende. Således bliver den kristne tro ægte »Geschichtlichkeit«, selvom al »kristendom«, alle kristne overleveringer af dogmatisk og ethisk art, sækulariseres og udleveres til relativiseringen. (Se især afsnittet »Geschichte« MGW 424—482 og »Die Vergeschichtlichung der menschlichen Existenz«, »Zweierlei Geschichtsbegriffe«, »Säkularisierung und Säkularismus«, »Das Christentum als geschichtliche Grösse«, »Die neutestamentliche Eschatologie« og »Christentum und christlicher Glaube« VHN 99—220).

2. *Det historiske grundlag i Gogartens theologi.*

Ved fremstillingen af grundkategorierne i Gogartens theologi har vi citeret både fra hans historiske og systematiske analyser. Det er ikke tilfældigt. For Gogartens historiske fremstillinger er lige så stærkt betingede af hans særlige kategorisystem som han systematiske konstruktioner.

Men det ville være ubilligt at fortie, at Gogarten selv mener, at just disse kategorier pånøder sig den theolog, der tager sit udgangspunkt i det nytestamentlige budskab og søger at tyde det i dets nutidige relevans. Og dette må dog være theologiens opgave. Gogartens theologi er derfor under-

bygget med et meget bredt historisk fundament. I alle de fire hovedværker indtager fremstillingen af Jesu forkyndelse, Paulus og Luther en meget stor plads, især i VJC og MGW.

Vi skal ikke gå ind på enkelthederne i Gogartens historiske analyser, som iøvrig er det mest fængslende i hans produktion. Det uhyre indgående studium af Ny Testamente adskiller den seneste fase i Gogartens theologi fra de tidligere. Man kan i hvert fald ikke beskylte Gogarten for ikke at være skrifttheolog. Men hans behandling af skriften såvel som af den kristne idéhistorie er ensidig. De johannæiske skrifter strejfes kun. I Ny Testamente drejer det sig først og fremmest om Jesus og Paulus. I idéhistorien har kun Luther interesse.

Den personale forståelse af gudsforholdet og verdensforholdet, som bærer Gogartens hele theologi, er efter hans mening grundlagt i Jesu forkyndelse. I Jesu forkyndelse af gudsriget løses mennesket ud af sin verden og stilles ansigt til ansigt med Gud alene. Men Jesus forkynder ikke blot dette nye liv. Han lever det selv. Derfor får hans død og opstandelse afgørende betydning og kan slet ikke skilles fra hans forkyndelse. I sin død lever Jesus det nye troens liv sådan til ende, at det får magt til at overvinde fortabelsen og døden hos dem, der bringer ham på korset, og hvis skyld afsløres i hans død. Opstandelsen er udtryk for dette hans livs sejr i døden. Troen som tro på Jesus, den korsfæstede og opstandne, er delagtighed i dette Jesu eget liv som fuldstændig hengivelse til den Gud, der gør døde levende, med opgivelse af alle sikringer i verden og dens lov. I Jesu forkyndelse og død er derfor lovens herredømme radikalt ophævet.

Det er dette, Paulus forstår og udvikler i sin theologi i opgør med jødisk og jødekristen lovfremhed. Paulus bliver derfor grundlaget for al senere theologi. Retfærdiggørelsen af troen som den radikale modsætning til al lovretfærdighed udtrykker netop det personale verdensløse gudsforhold, som Jesus satte ind.

Den paulinske radikalisme optages af Luther og føres videre på det punkt, hvor den hos Paulus kun findes som udfoldet kim, nemlig frigørelse af den i troen retfærdige til myndigt herredømme i det verdslige regimente. I Luthers forståelse af retfærdiggørelsen af troen ligger derfor ansatsen til hele den moderne sækularisering. Den totale frigørelse fra al lov, som ligger i den radikalt opfattede retfærdiggørelse af tro, indsætter mennesket som lovens herre i hele det verdslige liv på en hidtil ukendt

måde. Hele den vældige sækulariseringsbevægelse, som sætter ind i århundrederne efter reformationen, er derfor, ifølge Gogartens Luthertydning, en legitim følge af troen, som Luther forstod den. Det er derfor klart, at Luther må få en altafgørende betydning for Gogartens egen teologi. I Luthers radikalt personale tolkning og videreførelse af Jesu budskab og Paulus' teologi ligger muligheden for en teologi og forkyndelse, som sætter Guds lov og evangelium lige midt ind i tidens egentlige nød: sækulariseringens afsporing i sækularisme med dens frygtelige følger i den politiske og kulturelle katastrofe, som danner den aktuelle baggrund for hele Gogartens tænkning.

3. *Gogartens egentlige anliggende.*

Hvad Gogarten vil med sin teologi, er ikke svært at få øje på. Den er et storstilet forsøg på at gøre Jesu budskab om gudsriget, tydet i paulinsk og luthersk ånd, gældende som det afgørende ord i tidens fortvivelse. Det er i sandhed et værdigt theologisk program. Og udførelsen af programmet er ikke mindre imponerende.

Sækulariseringen, som fra een side set er blevet årsag til det kaos, vi er endt i, kan og må ikke mistænkeliggøres. Der går ingen vej tilbage bagom sækulariseringen. Gogarten vender sig i sin teologi med al sin styrke mod en reaktionær teologi (og kultur), som af vort århundredes katastrofe vil tage anledning til at mistænkeliggøre sækulariseringen som sådan og tilstræbe en eller anden form for kirkelig eller klerikal restauration, som pretenderer at gøre sækulariseringen ugjort med fordringen om at kristelig-gøre verden påny. Det er muligt, at den ukirkelige verden i dag ville hilse en sådan »kristelig« politik eller kultur velkommen. Men for Gogarten er der ingen tvivl om, at enhver sådan »kristeliggørelse« af verden kun vil øge forvirringen og ulykkerne. Den er jo selv en form for »sækularisme«, en forvandling af den kristne tro til »kristendom«, til en verdensanskuelse, hvormed vantroen vil sikre sig mod Guds ukendte fremtid, som troen netop udleverer sig til.

Nej, til sækulariseringen må der siges afgjort ja. Ikke fordi den er vor uafvendelige skæbne, men fordi den, hvor den accepteres i tro på den Gud, som i Kristus retfærdiggør ugudelige og gør døde levende, giver denne tro

dens spændkraft tilbage, forvandler den fra en mythologisk eller metafysisk musæumsgenstand til den levende historiske magt, den i sit væsen er.

Evangeliet i paulinsk og luthersk forståelse betyder menneskets frigørelse til at leve i ægte personlighed som den, der på een gang modtager sit evige liv, sin retfærdiggørelse, alene af Guds nåde, og sit timelige herredømme over denne verden. Det er ikke to ting, der her er tale om, men een. Gogartens hovedtema er den kristelige frihed, den, der væsentligt er på samme tid *troens* frihed fra alt det, der hører verden til, i tilliden til Gud, skaberen og herren, der gør døde levende, og *fornuftens* frihed til at regere denne verden og forvalte dens lov suverænt uafhængig af alle verdensanskuelser og ideologier, også kristne. »Alles ist erlaubt« er et af de bibelord, Gogarten oftest citerer. Det udtrykker for ham sækulariseringens evangelium. Den frihed, der ligger i dette »Alles ist erlaubt«, er nødvendig, hvis vi skal gå fremtiden imøde uden angst og fortvivlelse. I denne frihed ligger også magten til at lide nederlag og gå under. Det er jo en frihed, der udspringer af det liv, som sejrede på korset ved at hænges i den død, der var følgen af syndens uhammede herredømme. Den frihed for fornuften, som udspringer her og intet andet sted, er også frihed til at søge veje fremad totalt uafhængig af alle hensyn til succes eller fallit. Hvorledes skulle en frihed, der har sit udspring i det liv, der sejrede på korset, kunne gå den øjensynlige fallit og undergang imøde med noget andet end — *frejdighed* (»Freidigkeit«), et ord, som Gogarten søger at genindføre i det tyske sprog. Denne frejdighed til at føre sækulariseringen videre i *ægte* sækularitet, som alene udspringer af troens frihed i bundetheden til den korsfæstede og opstandne Kristus, imod alle ideologierne (de kristne iberegnet) og al nihilismens ødelæggende hærgen, er den altbeherskende pathos i Gogartens teologi. For at ikke denne frejdighed skal sættes overstyr, kæmper Gogarten for sækulariseringens evangelium mod alle former for kristelig lovfromhed, alle forsøg på at gøre verden kristelig og dermed troen verdslig.

4. Kritiske bemærkninger.

Det kan synes et problematisk foretagende at knytte kritiske bemærkninger til et så helstøbt theologisk forfatterskab som Gogartens, der

er så fyldt af bibelsk og reformatorisk substans, at der så at sige på hver side er noget at lære.

Alligevel kan den, der i nogen tid har beskæftiget sig med Gogarten, ikke undgå det spørgsmål, om Gogartens forsøg på at tyde Jesu budskab i paulinsk og luthersk udlægning som et »sækulariseringens evangelium« ikke til syvende og sidst munder ud i et sækularistisk »evangelium«.

Det er ikke hensigten her at give en udtømmende drøftelse af Gogartens theologi. Det ville sprænge rammerne for en tidsskriftartikel. Men der skal rejses nogle spørgsmål til væsentlige tendenser i det gogartenske forfatterskab.

Der er i Gogartens fremstilling og aktualisering af evangeliet visse bemærkelsesværdige »tomme pletter«.

Den mest iøjnefaldende er »næsten«. Det giver anledning til eftertanke, at næsten og næstekærligheden kun behandles i to sammenhænge i den første af de fem bøger, nemlig i afsnittene »Die Nächstenliebe« og »Liebe« og »Menschlichkeit« i VJC. I de senere bøger er det Gogarten muligt at fremstille sækulariseringens evangelium, det i troen frigjorte menneskes forvaltning af sin verden ved fornuftens hjælp, uden at komme tilbage til disse tanker en eneste gang. Grunden er let nok at se. Næstekærligheden er hos Gogarten i tilslutning til Kierkegaard opfattet som en side af det verdensløse gudsforhold. I »verden«, dér hvor fornuften udøver sit herredømme, findes næsten og næstekærligheden ikke. D. v. s. i de ordninger, som udgør lovens område: stat, folk, familie, samfund, ret, historie, kultur, erhvervs- liv, offentlig mening, kan næsten og næstekærligheden ikke anbringes. Alt dette er kun undergivet fornuftens »Verfügungsgewalt«. Denne er ikke ethisk indifferent. Når Gogarten citerer ordet »Alt er tilladt« som udtryk for denne »Verfügungsgewalt«, glemmer han ikke, at ordet går videre: »men ikke alt er gavnligt«, selvom det unægtelig er påfældende, at denne ordets anden halvdel får en så svag betoning, som tilfældet er. Men for så vidt som dette: »ikke alt er gavnligt« udtrykker en ethisk kvalificering af »Alt er tiladt«, er denne etik uden forbindelse med næstekærlighed. Det er jo en etik, som er bestemt af verden og dens love — og disse er alle sagligt betingede — medens næsten og næstekærligheden kun hører hjemme i det verdensløse gudsforhold.

Når det er Gogarten så meget om at gøre at skille den af fornuften beherskede, i verden gældende etik fra den verdensløse kærlighed, er

grunden den, at han anser enhver tale om, at troen eller næstekærligheden skulle vinde skikkelse i verden, som ensbetydende med, at evangeliet forvandles til en ny lov, hvormed man vil »kristeliggøre« verden. For at afværge denne fare skilles den i verden praktikable etik og næstekærligheden absolut, så det ville være en tåbelighed at stille spørgsmålet om deres indbyrdes forhold. Der er selvfølgelig intet »forhold« mellem næstekærligheden og livet i »verden«. Men det er et spørgsmål, om Gogarten ikke begår en fejlslutning her. Næstekærligheden kan udmærket godt være den norm, som giver fornuftens konkrete udformning af »den naturlige lov«s krav indhold, uden at evangeliet dermed gøres til en lov, hvormed kirken søger at beherske verden. Ganske vist under den forudsætning, at næsten og næstekærligheden også kendes uden for evangeliet, altså netop er en virkelighed i »verden« og dens »ordninger«. Det er ganske vist en forudsætning, Gogarten ikke vil anerkende. Han vil — som den »barthianer«, han trods sin pointerede lutherdom er — aflede næstekærligheden alene af evangeliet. Kun i Kristi absolut verdensløse gudsforhold og det deri indesluttede forhold til medmenneskene er næsten og næstekærligheden åbenbaret og virkeliggjort — aldrig i verden. Er dette rigtigt, så kan ingen ordning i »verden«, ingen etik, få indhold af næstekærligheden. I stedet bliver hos Gogarten idéen om »menneskets selvstændighed over for sin verden« den indholdsgivende norm i hele denne etik. (Se især »Die Selbständigkeit des Menschen« VJC 454—466, endvidere KW 118—124, MGW 221—233, VHN 82—99, 129—143, 189—216)! Alt hvad der her kan blive plads til at sige om næsten i sammenhæng med menneskets liv i sin verden er dette: »Weil diese Bindung (troens verdensløse bundethed til Gud) mich an den Nächsten bindet, zu dem mir jeder, der mir begegnet, jeden Augenblick werden kann, wirkt sie tief hinein in das welthafte Leben. Es gibt in diesem nichts, was nicht vom Nächsten betroffen würde.« Men man lade sig ikke forvirre af dette udtryk! For straks fortsættes der: »Gewiss betreffen diese Bindungen die Dinge und die Interessen an den Dingen und insofern sie das tun, unterliegen sie der Selbständigkeit des Menschen.« (VJC 539) Nu påpeger Gogarten imidlertid, at forholdet mellem mennesker aldrig udelukkende er dette sagbetingede. I så fald ville menneskene have mistet deres menneskelighed, som består i personaliteten. Men personaliteten unddrager sig enhver verdslig bemægtigelse. »Es gibt keine Möglichkeit, das Personsein des Menschen durch irgendwelche äus-

seren Gewalten oder Einrichtungen wirksam zu schützen. Wessen man auf solche Weise mächtig werden könnte, das wäre nicht mehr das personale Sein des Menschen. Denn das entzieht sich jedem, auch dem es schützen wollenden Zugriff. Und insofern muss man gestehen, dass diese Unverbrüchlichkeit äusserst schwach und zerbrechlich ist. Wenn indessen begriffen wird, dass jeder Angriff auf die Personalität des menschlichen Seins dieses in die tiefste Gefahr bringt, dann ist diese Unverbrüchlichkeit so stark, wie sie unter uns Menschen überhaupt sein kann. Denn es ist dann mit ihr die Erkenntnis verbunden, dass, wo sie angetastet wird, unmittelbar die Existenz des Menschen auf dem Spiel steht.« (VJC 540)

Disse sætninger, som i dette forfatterskab, vi her behandler, er de eneste, som udtaler sig tydeligt om næstekærlighedens »indvirkning« på livet i »verden«, er yderst vigtige. De siger med al ønskelig tydelighed, at den i verden rådende etik, hvad forholdet til medmennesket angår, får sit *hele* indhold fra ideen om menneskets selvstændighed. Næstekærligheden som udtryk for menneskets personalitet har udelukkende den opgave over for denne menneskets selvstændighed at oprejse et advarselstegn: »Pas på! Ethvert angreb på menneskets personalitet bringer menneskets tilværelse i yderste fare!« En *positiv* betydning kan naturligvis næstekærligheden ikke få for livet i *verden*. Dette er udelukket ved de kategorier, som anvendes, i kraft af hvilke livet i verden er principielt »gudløst« og »næsteløst«, sækulariseret, alene bestemt af menneskets uafhængighed og »Verfüngungsgewalt«, medens forholdet til Gud og til næsten er principielt »verdensløst«. Men derved sker der det mærkelige, at den eneste »indvirkning«, som næstekærligheden kan få på livet i verden, bliver identisk med den idealistiske filosofis tanker om den autonome personligheds ukrænkelighed. Thi hvori adskiller tanken om, at ethvert angreb på den menneskelige personalitet bringer mennesket i fare, sig fra idealismens tanke om den autonome personligheds ukrænkelighed? Er ikke sækulariseringens etik her blevet til en sækularistisk etik? Kan man betragte »sækulariseringen« som en legitim følge af den kristne tro uden at give denne sækulariserings konsekventeste tankemæssige udtryk, den tyske idealismes personlighedsfilosofi, ubegrænset ret? Og er det ikke det, Gogarten *faktisk* gør? Er ikke hele kategorisystemet egentlig blot et andet udtryk for »die Selbständigkeit des Menschen«? Bliver så ikke tanken om, at det principielt verdensløse gudsforhold og næsteforhold skal være den afgørende »historiske« faktor,

som virker ind på og bestemmer sækulariseringen og hindrer denne i at udarte til »sækularisme«, et selvbedrag? Man kan ikke læse Gogarten uden at rejse disse spørgsmål. Og det ville være tankeløst at give ham sin tilslutning, førend man har et klart og utvetydigt svar på dem.

Går man en anden vej end Gogartens, lader man næstekærligheden få indhold af det faktiske liv i verden og dets ordninger — og det betyder tillige et brud med Kierkegaards tanker om næsten og næstekærligheden og en tilnærmelse til Luthers! — behøver man ikke af den grund at sammenblande lov og evangelium og kristeliggøre verden. Der er nemlig ingen fare for, at budet om næstekærlighed skal blive andet end anklage og dom. Men det vil betyde, at synden og skylden ikke bliver »rent religiøse« kategorier, ikke blot udtryk for personalitetens tab, men først og fremmest anklagen fra den næste, vi har mødt og svigtet just i verdens ordninger og i de sagbestemte forbindelser med ham, som er hans og vor *virkelighed*.

Men hermed rører vi ved den næste iøjnefaldende tomme plet i Gogartens reformatoriske theologi: den stedfortrædende Kristus. Det er klart, at Gogarten betragter den overleverede dogmatiks kristologi og forsoningslære som historisk uigentagelig, fordi den er bundet til en mythologisk og metafysisk holdning, som een gang for alle er blevet fortid ved sækulariseringens forvandling af vor eksistens til en »geschichtlich« eksistens. Men derfor er det på ingen måde Gogartens mening at gøre sig til talsmand for en ejonitisk kristologi. Det er ham alt om at gøre at hævde åbenbaringen i Jesus Kristus og hans kors og opstandelses alt beherskende betydning. Men herunder er det på den anden side mere end tydeligt, at Jesu kors og opstandelse principielt forstås som »urbillede«. Kors og opstandelse betyder, at Jesu eget verdensløse gudsforhold i troen gribes og bliver virkelighed i synderens liv. (Se især VJC 161, 217, 221—223, 237—240, 493—505; KW 106; MGW 419; VHN 50—64; 181—188)! Særlig karakteristisk er følgende sætning: »Man versteht wunderlicherweise diese sich häufig wiederholdende Aussage, dass Gott Christus von den Toten auferweckt hat, gewöhnlich in dem Sinn, als sei das eine besondere, eine einmalige Tat Gottes, während es in Wahrheit so verstanden werden muss, dass Gott damit das getan hat, was, seiner Gottheit entsprechend, in seinem Tun immer geschieht. Eben darin, dass er Tote lebendig macht, erweist er sich als Gott. Das ist, wenn ich so sagen darf, der Stil seines göttlichen Tuns.« (MGW 71).

Ganske bortset fra det ubestridelige i, at Jesu opstandelse i Det ny Testamente er set som førstegrøden, som begyndelsen til den store opstandelse, er det dog et spørgsmål, om ikke den theolog, som kan betegne den opfattelse, at Jesu opstandelse er »eine einmalige Tat Gottes«, som »forunderlig«, med denne ene sætning har sagt mere til karakteristik af sin hele theologi, end der kan siges på 1536 sider. Man har ikke gjort sig færdig med det nytestamentlige budskab om Jesu opstandelse gennem en vedholdende polemik mod mytologi og metafysik. Man har heller ikke een gang for alle afvist tanken om stedfortrædelsen ved temmelig billige talemåder om offerforestillingerens umulighed for moderne mennesker. I den henseende gør Gogarten sig sin polemik mod sin samtids »orthodokse« og »kirkelige« theologi så billig, som det overhovedet kan ske. Han nævner ikke engang navne, men plejer blot at tale om »de fleste theologer«, de »theologer, som vil være kirkelige«, »den gængse (landläufige) opfattelse«, »hvad man overalt (weithin) mener« o. s. v. Til billigere pris kan man vist intet sted i verden erhverve sig en polemisk sejr.

Men den tomme plet, vi her taler om, hænger sammen med den første, og er også betinget af kategorisystemet. Hvis synden og skylden ikke er realiteter i »verden«, hvis døden derfor heller ikke er den »legemlige død«, som finder sted i verden, hvis alle disse begreber blot er udtryk for det rent religiøst opfattede, verdensløse gudsforhold, da er det klart, at Jesu død og opstandelse kun er manifestationen af den almene regel, som udtrykker den guddommelige handlens stil. Det vil da være tåbeligt at tale om Jesu død og opstandelse som »eine einmalige Tat Gottes«. Det forholder sig imidlertid noget anderledes, hvis både gudsforholdet og næsteforholdet er indviklet just i det liv, der leves i »verden«. Da bliver stedfortrædelsestanken (uanset hvilke »mytologiske« eller »metafysiske« forestillinger, den ikklædes) ingen urimelighed, men selve retfærdiggørelsens og syndsforladelsens indhold. »Hvad vi ej kunne, gjorde du«. Det er trods alt noget andet end dette: »Hvad vi gør i verden er vor selvstændighed underlagt. Men der gives et gudsforhold og et næsteforhold, som er verdensløst. I Jesu kors og opstandelse er det åbenbaret på en sådan måde, at det kan forplantes til os.«

Jeg skal indskrænke mig til omtalen af disse to »tomme pletter«, fordi de er karakteristiske.

Det er klart, at den, der ikke følger Gogarten her, får sine vanskelig-

heder at kæmpe med, som Gogarten lykkelig undgår. Vil man fastholde stedfortrædelsens realitet og dermed korsdødens og opstandelsens »Einmaligkeit«, slipper man f. eks. ikke for den vanskelighed, som opstandelsens faktum er. Den ældre liberale theologi, som på dette punkt var adskilligt mere »orthodoks« end nutidens eksistenstheologi, kom på grund af denne vanskelighed ind i sine besynderlige teorier om »objektiv« og »subjektiv« vision eller (som f. eks. Kirsopp Lake) en forveksling af to grave. Men der er trods alt mere theologisk alvor i disse mærkeligheder end i den bombastiske sikkerhed, hvormed enhver theologisk rus med respekt for sig selv i dag er overbevist om, at han, når han engang skal holde påskeprædiken, dog heldigvis ikke skal tale om et »zu beglaubigendes Mirakel«. Men denne og andre vanskeligheder er det dog måske ikke blot en fordel at slippe for.

Hovedspørgsmålet, som må rettes til Gogarten, er spørgsmålet om hans system af kategorier overhovedet tillader det, som i Det ny Testamente — og for den sags skyld også for Luther — var det afgørende, at komme til syne. Er personlitet og verden opfattet som hos Gogarten, da er både tro og kærlighed, synd og forsoning, fjernet behagelig langt fra den tilværelse i »verden« og dens »ordninger«, som trods alt fylder mest i vor egen og i vor næstes tilværelse, og hvor derfor både skyld og tilgivelse bliver »kød« i en forstand, som det ikke kan ske i et verdensløst gudsforhold. Og var det ikke i denne legemlighedens verden, opstandelsen skete, bortset fra de urimelige besværligheder, man får at tumle med, hvis man svarer ja her og afviser den meget lettere flugt ind i den verdensløse personlitet?

For lader det sig ikke gøre at beholde det nytestamentlige begreb om verden, som vel ikke først og fremmest er en kategori, men er indholdsbestemt ligesom næstekærligheden, er udtryk for dette, at den selvskhed, som ikke vil elske næsten *i verden* (Gogartensk forstået), i denne samme verden bygger sig sine skanser mod ham og mod Gud, uden at man af den grund skal lade sig nøde til at gøre verden til en kategori, som sætter gudsforholdet og næsteforholdet uden for den reale tilværelse? Og kan man ikke fastholde den personale forståelse af gudsforholdet og næsten uden at tvinges ind i en opfattelse af personliteten, som udelukker verden og den i verden herskende »ethik« fra forholdet til Gud og næsten?

Svarer man ja her, er der adskillige af Gogartens påstande, som bliver tvivlsomme. Og svarer man nej, da rejser sig det sidste spørgsmål: »Er

sækulariseringens evangelium ikke muligt uden Kristus? Hvor ligger egentlig den afgørende forskel mellem den »transcenderen«, som en filosof som Jaspers vil kalde til i skarpeste modsætning til enhver åbenbaringstro og specielt til den kristne, og den »Weltlosigkeit«, som hos Gogarten er det universalbegreb, som bestemmer tydingen af hvert iota i evangeliet? Kan den ikke fastholdes uden Kristus, når han een gang har sat den ind? Hvorfor skal sækulariseringen standse ved *ham*?«

NÅGOT OM DENUNTIATIO EVANGELICA I SVENSK LANDSKAPSRÄTT

AV JUR. LIC. PER-EDWIN WALLÉN, LUND

Den medeltida svenska kyrkans jurisdiktion erbjuder många problem. Om denna jurisdiktions omfång vet man, åtminstone i fråga om äldre medeltid, föga, liksom kunskapen om de processformer, som kommo till användning, är högst osäker. En utredning av dessa problem skulle emellertid säkerligen bidra till förståelsen av den fornsvenska processen, sådan den framträder i landskapslagarna. Att formerna för denna process redan hunnit att mer eller mindre påverkas av den kanoniska processen är högst sannolikt. Det motsatta fallet har emellertid även inträffat, nämligen att rent kanoniska processinstitut vid kontakten med svensk rätt ingått en mer eller mindre sällsam förening med denna. Detta är fallet med den kanoniska processform, som kallas denuntiatio evangelica. Denna återfinnes, utförligt reglerad, i ÖgL Kk XXI. Wilhelm Sjögren har redan identifierat detta stadgande som den kanoniska rättens denuntiatio evangelica,¹ men då dels de av honom anförda ställena i Decretum Gratiani ingalunda uppvisa en denuntiationsprocess av den typ, som ÖgL har, dels bestämmelser av intresse för denna sak finnas även i andra lagar än i ÖgL, kan saken vara värd att närmre uppmärksammas.

Det skall redan från början betonas, att här inte är fråga om att ge någon uttömmande beskrivning av denuntiationsprocessens utveckling och utformning i den kanoniska rätten, allrahelst författarna på detta område ingalunda äro ense.² Vad som är av betydelse är endast att ge en bild av

¹ W. Sjögren, De fornsvenska kyrkobalkarne (i Tidsskrift for Retsvidenskab 1904: s. 166, not 1).

² Av litteraturen på detta område har jag anlitat följande arbeten: F. A. Biener, Beiträge zu der Geschichte des Inquisitions-Processes und der Geschwornen-Gerichte. 1827; P. J. Marx, De denuntiatione iuris canonici. Fasc. I. 1858. Det utvidgade arbete med samma titel, som utkom följande år, har tyvärr ej varit mig tillgängligt; N. München,

den kanoniska utformningen av de drag, som i ren eller förvanskad form återfinnas i ÖgL Kk XXI.

Denuntiatio evangelica har sin grund i ett evangelieord — därav adjektivet evangelica — som lyder:

Matt. 18: 15—17. Men om din broder syndar mot dig, så gå och tillrättvisa honom mellan dig och honom allena. Om han hör dig, så har du vunnit din broder.

Men om han icke hör dig, så tag med dig ännu en eller två, på det att var sak må bestämmas efter två eller tre vittnens utsago.

Men hör han dem icke, så säg det till församlingen. Hör han icke heller församlingen, så vare han för dig såsom hedningen och publikanen.

Till dessa ord refereras på ett par ställen i Decretum Gratiani,³ som ävenledes, utan att citera evangeliet, vid några tillfällen omnämner ett förfarande inlett på grund av denuntiation.⁴ Ett omstritt problem är, om dessa ställen i Decretum Gratiani kunna anses vara belägg för att ett fullt utbildat och reglerat juridiskt förfarande på grund av denuntiation existerat redan vid tiden för Decretums författande, d. v. s. omkring år 1140. Det torde vara obestriddigt, att en denuntiation med det citerade Matteusstället som utgångspunkt förekommit inom kyrkan redan långt innan tillkomsten av Decretum Gratiani.⁵ Ehuru Gratianus aldrig omnämner någon reglerad denuntiationsprocedur, framgår dock av de ovan omnämnda ställena i Decretum, att ett denuntiationsförfarande varit honom välbekant. Frågan är blott, om man därför kan tala om en verklig denuntiatio evangelica i Decretum. Förstår man därmed en fast reglerad *juridisk procedur*, måste frågan besvaras nekande.⁶

Das kanonische Gerichtsverfahren und Strafrecht. I. Das kanonische Gerichtsverfahren. 1874; P. Hinschius, Das Kirchenrecht der Katholiken und Protestanten in Deutschland. V. 1895; E. Jacobi, Der Prozess im Decretum Gratiani und bei den ältesten Dekretisten (i Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kanonistische Abteilung. 1913: ss. 223—343); Ch. Lefebvre, Évangélique (Dénonciation) (i Dictionnaire de Droit canonique. V: spalt 557—69. 1950—53); H. Coing, English Equity and the Denuntiatio evangelica of the Canon Law (i The Law Quarterly Review 1955: ss. 223—41).

³ c. 17 D. XLV, c. 19 C. II q. 1 (enligt Jacobi).

⁴ c. 6 D. LXXXI, c. 14 C. XXIV q. 3 (enligt Jacobi).

⁵ Se härom Lefebvre spalt 557—59.

⁶ Till denna uppfattning ansluta sig Jacobi ss. 328—29, Coing ss. 325—26 och Lefebvre spalt 557: »elle (sc. la dénonciation évangélique) constitue, peu après le

Redan hos dekretisterna möter man emellertid den egentliga denuntiatio evangelica. Två av dem, Rufinus⁷ och Stephanus,⁸ känna en utbildad denuntiationsprocess och behandla dess former. Såväl Rufinus som Stephanus anses ha skrivit sin Summa mot slutet av 1150-talet,⁹ d. v. s. i tiden relativt nära Decretum självt. De mot varandra stridande uppfattningarna hos Rufinus och Stephanus om hur ett regelrätt denuntiationsförfarande bör tillgå, understryka att formerna fortfarande inte voro klart fixerade.

Som utgångspunkt för en skildring av förfarandet kan lämpligen tagas Rufinus' egen beskrivning av hur ett regelrätt denuntiationsförfarande bör ske:¹⁰ »Si ergo frater meus, qui michi lege christiana et loci vicinia proximus est peccaverit in me, i. e. me solo sciente, puta quia per singulas noctes introducit ganeas, quod solus ego scio: tunc primum debeo eum convenire, non semel sed sepe, inter me et ipsum solum, ut se emendet. Quod si noluerit, adhibere debeo duo vel tres testes, qui hoc mecum pariter videant, et tunc coram eis comminabor, et arguam cum eis, ut vel modo cesset. Quod si nec sic resipuerit, tunc deferam eum apud ecclesiam publice, supradictis testibus adhibitis.»

Som synes följer skildringen i mycket evangeliestället: den som ser sin nästa synda, skall söka upp honom, icke en gång utan ofta, och försöka förmå honom till bättring. Lyckas inte detta, skall man taga med sig två eller tre vittnen, som skola med egna ögon konstatera, hur den andre syndar, och vill syndaren fortfarande icke bättra sig, skall man offentligen ange honom hos kyrkan återopande de nyss nämnda vittnena.

Detta är alltså själva förfarandet. Här måste emellertid genast anmärkas, att Rufinus i fråga om de tillkallade vittnenas funktion ger uttryck åt en mening, om vilken han var eller i varje fall blev ensam. Den härs-

Décret de Gratien, une forme speciale de procédure ...». Biener ss. 17—18 och Hinschius s. 356 räkna båda med att ett denuntiationsförfarande existerat för Decretum, ehuru det ej framgår, om de därmed mena en fullt utbildad process.

⁷ Utgåva av H. Singer, Die Summa decretorum des Magister Rufinus. 1902. Alla citat från Rufinus återgivas efter Singer.

⁸ Utgåva av F. von Schulte, Die Summa des Stephanus Tornacensis über Decretum Gratiani. 1891. Alla citat från Stephanus återgivas efter Schulte.

⁹ Rufinus' Summa Decretorum dateras av Singer, ss. CXV—CXVIII, till tiden 1157—59, i varje fall före Alexander III:s val till påve (sept. 1159). — Schulte, s. XX, anger i fråga om tillkomsttiden för Stephanus' Summa (som bygger på Rufinus), att den likaledes måste ha fullbordats före Alexander III:s val.

¹⁰ Rufinus ad c. 19 C. II q. 1 (ss. 241 ff.).

kande uppfattningen, senare konfirmerad genom Innocentius III:s reglering av denuntiationsförfarandet, var, att vittnena skulle tillkallas för att *åhöra* en eventuell bekännelse, ej, som hos Rufinus, för att spionera på den brottslige och med egna ögon iakttaga hans brottslighet. Därigenom skulle de, om det kom till process, kunna fälla vederbörande genom vittnesmål om att han tillstått brottet. Denna uppfattning finnes också refererad hos Rufinus, ehuru han avböjer den.¹¹

Stephanus däremot anger utan vidare syftet med vittnenas tillkallande vara att *åhöra* en eventuell bekännelse för att sedan kunna vid behov fälla den brottslige.¹² Si autem, dum corrigit eum praelatus, praesentes fuerint duo testes, et ipse confessus fuerit, si noluerit respiscere, debet dicere ecclesiae. Si postea negavit, habens testes quibus eum convincat debet condemnare. Et ita intelligendum est, quod sequitur in evangelio, sed deest in hoc capitulo: '*Adhibe tecum duos testes alios.*'»

Rufinus diskuterar även frågan, om denuntiationsförfarandet endast är avsett för klerker. Detta bestrider han, stödjande sig på Augustinus.¹³ Stephanus hävdar motsatt uppfattning.¹⁴

Vissa undantag gälla enligt Rufinus från denuntiationsförfarandet, varav det viktigaste är det fall, att »forte tale crimen sit, unde debeat capitali sententia plecti».

En ytterligare förutsättning för denuntiationsprocessen är både hos Rufinus och Stephanus, att den skyldige kan överbevisas med vittnen, om än dessa äro av olika typ hos de båda dekretisterna.¹⁵

De följande kanonisterna sysslade ingående med denuntiationsförfarandet, men först i och med Innocentius III:s nydaningar på den kanoniska processrättens område blir denuntiatio evangelica en fast reglerad processform. På fjärde Laterankonsiliet 1215 fastställdes Innocentius' viktiga processreformer, och via *Compilatio IV* inflöto de sedan i *Liber Extra*.

¹¹ Rufinus l. c.: cum e contrario in canonibus et legibus precludissime habeatur testimonium ex auditu nisi in quibusdam casibus non recipiendum . . .

¹² Stephanus ad c. 19 C. II q. 1 (s. 163).

¹³ Rufinus l. c.: Dicamus itaque illam regulam evangelicam ad omnes fideles pertinere.

¹⁴ Stephanus l. c.: Hoc de solis praelatis intelligitur.

¹⁵ Rufinus l. c.: Si autem tale sit crimen, quod testibus arguere non possim, non debeat illud publicare, sed divino iudicio reservare.

Stephanus l. c.: Nam habemus, quod, si episcopus solus noverit crimen alicuius, non potest eum condemnare, nec eius crimen ecclesiae proflare.

Av Innocentius III och de dekretalister, som kommenterade och vidareutvecklade hans processreformer, fastslogs som ett krav vid denuntiationsprocessen, att denuntiationen måste ha föregåtts av en »charitativa correctio»,¹⁶ d. v. s. den i bibelordet omtalade privata förmaningen från denuntiantens sida. Rättar sig den förmanade och gör bot, är därmed förfarandet till ända, vilket är ett karakteristikum för denuntiatio evangelica. Rättar han sig däremot inte, har den förmanande rätt och skyldighet att vända sig till kyrkan, d. v. s. biskopen, och ange brottet och den brottslige.¹⁷ En skyldighet att denuntiera synes dock endast ha åvilat klerker. Därefter följer ett förfarande ex officio, varvid de kyrkliga myndigheterna ha möjlighet att tillgripa inkquisition. Denuntianten hade ingen bevisskyldighet för sitt påstående, utan utforskandet av sanningen ankom nu på kyrkan, d. v. s. biskopen. Denuntianten kunde dock uppträda som bevisvittne i processen, varvid denna benämndes »inquisitio cum promouente» och räknades som en form av inkvisitionsprocess, ej som en denuntiationsprocess. Den viktigaste följden av att inkvisitionsförfarande kom till användning, sedan själva denuntiationen skett, var utan tvivel, att den anklagade inte längre kunde fria sig genom att erbjuda sig att gå ed.¹⁸ Det låg numera i domarens hand att avgöra, om och hur den anklagade kunde fria sig.

Den evangeliska denuntiationen hade i sin ursprungliga form till uppgift att tillse, att en syndare gjorde bot för sina synder och bättrade sig. Det behövde alltså inte vara fråga om att något juridiskt brott låg honom till last, det räckte med att den angivne syndat. Evangelieordets inledning »Si frater peccaverit in te» skulle låta förmoda, att den synd, som begåtts, riktat sig mot den angivande själv, men om detta någonsin varit ett villkor för denuntiation, så bortföll det i varje fall snabbt (jfr Rufinus' tolkning: *Si p. i. t., i. e. si te solo sciente*). Envar synd, som någon såg en annan begå, kunde i princip denuntieras. Så småningom utvecklade kanonisterna en detaljerad lära om de fall, i vilka denuntiation kunde äga rum, men detta är ett utvecklingsstadium, som saknar intresse för den svenska landskapsrättens del.

Det förfarande, som inleddes genom syndarens angivelse hos kyrkan,

¹⁶ X V 3, 31: sicut accusationem legitima praecedere debet inscriptio, sic et denuntiationem caritativa correctio. Jfr X V I, 20.

¹⁷ Se Hinschius V: s. 355.

¹⁸ Se Hinschius V: s. 352.

skulle ha till uppgift att åstadkomma hans ånger och förbättring. Följaktligen borde denuntiationsprocessen utmynna i åläggande av botgöring, ej i egentligt straff. Det är dock ovedersägligt, att denuntiationsprocessen, i varje fall efter Innocentius III:s reformer, kunde leda till verkligt straff.¹⁹ Ett gott exempel härpå kan hämtas från den framstående kanonisten Tancredus, överhuvud för Bolognaskolan, i hans *Ordo iudiciarius*:²⁰ »Poena huius processus est mitis, quia debet poenitentia sibi imponi pro illo crimine. Et credo, eum propter hoc non esse deponendum a dignitate vel ordine, nisi delicti qualitas cogeret iudicem aliter procedere . . .» Det är således brottets svårighetsgrad, som avgör om straff och ej endast botgöring skall ådömas.

Denuntiationsprocessens vidare utveckling i den kanoniska rätten är utan någon omedelbar relevans, då det gäller en jämförelse med denuntiatio evangelica i svensk landskapsrätt. Denuntiationen genomgick i och med Innocentius III och de efterföljande dekretalisterna en systematisering och specialisering. Genom sin kommentar till Innocentius III:s dekretal »Novit» (X II 1, 13) ledde Innocentius IV utvecklingen in på nya banor, varigenom denuntiatio evangelica kom att spela stor roll även för den världsliga rätten. Den uppfattningen utbildade sig nämligen, att den som inte uppfyllde sina avtalsmässiga plikter mot sin medkontrahent, gjorde sig skyldig till en synd, som kunde denuntieras. Samtidigt med denuntiationen angav denuntianten i detta fall det belopp exempelvis, som den angivne var skyldig denuntianten.²¹ Denna processform har, som Coing utrett, spelat en viktig roll för utvecklingen av engelsk equity.

Med denuntiationsprocessens rena kanoniska form skall nu jämföras ÖgL Kk XXI, som lyder:²²

Om någon ser en annan uti lastbart leverne, då skall han säga det för prästen.

Nu ser någon en annan uti lastbart leverne; då skall han säga det för prästen. Då skall prästen om söndagen stå i kyrkodörren, och likså den

¹⁹ München ss. 441 ff., som förnekar, att denuntiatio evangelica kunde leda till inkquisition, förnekar i följd härav också, att förfarandet kunde utmynna i något annat än botgöring.

²⁰ Utgiven av F. Bergmann, Pillii, Tancredi, Gratiae libri de iudiciorum ordine. 1842. Citatet återfinnes s. 153.

²¹ Lefebvre spalt 562 ff., Coing ss. 226 ff.

²² Holmbäck-Wesséns översättning, Svenska landskapslagar I.

nästa, och likaså den tredje, och säga så: »Sådan sak har hänt i min socken. Nu beder jag honom söka mig och göra rätt för sig mot Gud.» Nu vill han icke göra rätt för sig, då skall prästen gå hem till honom och bedja honom göra rätt för sig och säga så: »Jag har kallat dig.» Nu vill han icke göra rätt för sig; då skall prästen taga med sig kyrkovärdarna och gå hem till honom och bedja honom göra rätt för sig. Nu nekar han; då skall han till prästen och kyrkovärdarna i socknen utfästa ed, att han ej är skyldig till denna gärning. Kan han gå eden, vare han saklös; brister han åt eden och vill göra rätt för sig, då skall han undergå kyrkobot och icke gälda böter. Nu bjuder han ej rätt för sig; då skall man utsätta femt för honom; då må prästen öppet nämna hans namn. Nu vill han då bjuda ed för sig; den skall åklagaren taga emot. Brister han åt eden, skall han både fasta och gälda böter.

Här möter således ett noga reglerat förfarande, som ingalunda går tillbaka på de formlösa antydningar om ett denuntiationsförfarande, som *Decretum Gratiani* innehåller. Den utomordentligt noggranna beskrivningen av förfarandet i ÖgL visar för övrigt, att det rör sig om någonting nyligen infört, som ännu inte ingått i folkets medvetande.

Emellertid visar ÖgL:s denuntiationsprocess många egendomliga drag. Redan själva denuntiationen i ÖgL är ett problem. I stadgandet förekommer ju en dubbel denuntiation: den enskilde församlingsmedlemmen skall, om han ser någon i lastbart leverne, ange vederbörande för prästen, och denne skall, om den angivne inte på prästens uppmaning gör bot, öppet nämna hans namn, vilket medför ett strafförfarande, vari biskopssoknaren inkopplas. Vilket är nu den egentliga denuntiatio evangelica? Onekligen är det den första denuntiationen, som mest liknar evangeliets skildring av denuntiationsförfarandet. Emellertid är ju själva strafförfarandet knutet till den denuntiation, som prästen verkställer vid kyrkdörren, liksom det är prästen, som fullgör »correctio charitativa» och tillkallar vittnen (kyrkvärdarna). Alltså kan det inte vara något tvivel om att det är den andra denuntiationen i stadgandet, som är den egentliga denuntiatio evangelica. Den första satsen: »Nu ser någon en annan uti lastbart leverne; då skall han säga det för prästen», är tydligen blott ett uttryck för en allmän kristen plikt att omtala andras brott.²³ Man frågar sig emellertid, om det enligt den kanoniska rätten nödvändigt skall vara en klerk, som fullgör

²³ Se t. ex. c. i C. V q. i.

»monitio charitativa» och sedan eventuellt anger den brottslige. Såväl själva evangeliestället som Rufinus' framställning utgår från att en lekman kan vara den handlande. Hos Stephanus är det emellertid en klerk som denuntierar, liksom endast klerker uppträda i Innocentius' dekretaler. Detta sammanhänger emellertid med att dekretalerna endast behandla fall av denuntiation mot klerk och säger i princip ingenting om förhållandena vid denuntiation mot lekman. Tvärtom blev den uppfattningen ju förhärskande, att denuntiatio evangelica kunde begagnas av och mot lekmän. Någon principiell ståndpunkt i denna fråga kan knappast utläsas ur ÖgL.

En egendomlighet vid förmanandet av den brottslige i ÖgL faller genast i ögonen: prästen skall stå i kyrkdörren och tala om vad som hänt, d. v. s. det för honom angivna brottet, och uppmana den skyldige — utan att nämna hans namn — att göra rätt för sig. Kyrkliga mål inleddes i ÖgL vanligen genom stämning framför kyrkodörren,²⁴ vari torde ligga en påverkan från den nordiska seden att stämma vid svarandens dörr.²⁵ Då svaranden ej får namnges, kan redan av detta skäl hans dörr ej komma i fråga; i stället står prästen i kyrkodörren. Hjälper ej denna förmaning från kyrkodörren, följer den egentliga »monitio charitativa». Vid fortsatt hårdnackenhets från den brottsliges sida följer så, i full överensstämmelse med kanonisk rätt, tillkallande av vittnen, i ÖgL särskilt kvalificerade genom kravet på att det skall vara kyrkvårdarna. Men därmed upphör likheten. Vittnena ha nämligen varken till uppgift att åhöra en bekännelse eller eventuellt — enligt Rufinus — att åse den brottsliga handlingen utan en från den germanska processen direkt hämtad uppgift, nämligen att ta emot den misstänktes edsutfästelse. Häri ligger vidare en viktig principiell skillnad från den kanoniska denuntiationsprocessen: den misstänkte kan fria sig genom att erbjuda och fullgöra ed. Ett inkvisitionsförfarande är uteslutet. Denna viktiga modifikation kan knappast tolkas på annat sätt än att den östgötska rätten vägrat att recipiera ett för germansk process så främmande förfarande som en inkquisition grundad på angivelse av en var, allrahelst angivaren inte uppträder i förfarandet och således är oansvarig. Kan vederbörande ej fullgöra den erbjudna eden men förklarar sig villig att göra bot, är detta emellertid, vilket ju är karakteristiskt för det

²⁴ Se härom Hafström, Forsaringens lagbud, ss. 9—10 (i Hälsingerunor. 1954).

²⁵ Jfr även den isländska dörr-rätten (dyradómr), som nedsattes utanför svarandens dörr.

kanoniska denuntiationsförfarandet, nog för att det hela skall sluta med den brottsliga botgöring. Uttryckligen står det, att han skall »icke gälda böter».

Om emellertid den misstänkte fortfarande vägrar att bjuda rätt för sig, skall femt utsättas för honom och prästen offentligen nämna hans namn. Om detta innebär, att förfarandet mot den angivne i fortsättningen utspelas inför andligt eller världsligt forum, är osäkert. Mycket talar för att målet hört under biskopens dom, eftersom en världslig domstol väl knappast kunnat ådöma någon straff för att han gjort sig skyldig till »lastbart leverne». Mot detta talar i viss mån, att vid den femt, som utsättes i samband med att prästen nämner den angivnes namn, skall åklagaren (fsv. soknari) uppträda. Denne är utan tvekan en »biskups soknari», d. v. s. en av de kyrkliga åklagare, som omnämnas i Skänninge mötes beslut 1248 (DS nr 359).²⁶ Dessa »exactores», som de kallas i beslutet, skulle vara lekmän och hade som en av sina huvuduppgifter att bevaka biskopens rätt till böter i mål, som avdömdes av världslig domstol. Soknarens uppträdande i denuntiationsprocessen skulle alltså kunna tyda på att man trots allt har att göra med en världslig domstol.

Viktigare är emellertid, att det fortfarande inte är fråga om någon inkquisition: den misstänkte har rätt att fria sig med ed. Misslyckas detta, anknyter ÖgL åter till den kanoniska denuntiationsprocessen: den skyldige skall både göra bot och ådömas straff, i detta fall böter. Här är således egentligt straff (böter) obligatoriskt, medan det i kanonisk rätt är möjligt men icke nödvändigt. Således blir det i sista fall ett förfarande, som leder till formligt straff, liksom den kanoniska denuntiationen kan göra det.

Det ovan sagda har visat en sällsam blandning av kanoniska och germanska element i östgötalagens denuntiatio evangelica. Då emellertid ett regelrätt utbildat förfarande föreligger, måste man antaga, att stadgandet tillkommit ej i anslutning till Decretum Gratiani utan till Innocentius III:s dekretaler, sannolikt efter deras publicering i Liber Extra.

I svensk landskapsrätt finnes emellertid ännu ett stadgande, som bör anföras i detta sammanhang, nämligen VgL I R 5 (VgL II R 9). Här uppräknas först ett antal ärekränkande beskyllningar, som medföra böter för den, som brukar dem mot någon annan. Sedan följer i § 6 den sam-

²⁶ Angående dessa soknare och Skänninge mötes beslut se närmre Holmbäck-Wessén, Svenska landskapslagar I: s. 27, not 38.

manfattande bestämmelsen:²⁷ »Om alla dessa synder skall man först tala med sin präst och icke brusa ut i hätskhet och vredesmod, med mindre man gör sig skyldig att böta tre marker; de heta tre och äro två.»

Lagrummet talar ju onekligen om en denuntiation, en skyldighet att underrätta prästen om sin nästas synder, och påminner starkt om inledningen till ÖgL Kk XXI. Frågan är blott, om det här rör sig om en verklig denuntiatio evangelica, alltså ett utbildat rättsligt förfarande. Att VgL I (och II) inte, såsom ÖgL, innehåller en beskrivning av ett efterföljande processuellt förfarande, behöver inte i och för sig betyda, att det därför inte existerat. Det är tänkbart, att den kanoniska rättens bestämmelser i ämnet här gripit in, men att VgL ansett dessa vara av internt kyrkorättsligt intresse och därför inte hemmahörande i den världsliga lagen. Man skulle i så fall i Västergötland haft en denuntiationsprocess i dess rena kanoniska form. En annan möjlighet är, att en denuntiationsprocess av östgötsk typ existerat även i Västergötland.²⁸ Detta förefaller dock inte sannolikt. Hade en »germaniserad» variant av denuntiationsförfarandet existerat i västgötsk rätt liksom i östgötsk, är det sannolikt, att den också funnit plats i den världsliga lagen.

En tredje möjlighet är naturligtvis, att någon denuntiationsprocess aldrig förekommit i Västergötland, vilket skulle kunna förklaras av att VgL I R 5 eventuellt avfattats, innan Innocentius III:s reglering av denuntiationsförfarandet hunnit bli känd. Liber Extra, genom vilken Innocentius' processreformer fingo sin allmänna spridning, kom ju först 1234.

Denuntiatio evangelica kom, i varje fall i sin »germaniserade» form, aldrig att spela någon större roll i svensk rätt. I svealagarnas kyrkobalkar saknas varje spår av denna processform. Däremot kan denuntiationsprocessen ha kommit till användning vid interna kyrkliga brottmål inom den medeltida svenska kyrkan liksom inom den katolska kyrkan i övrigt; detta är ett problem, som kräver en egen undersökning. Vad som är säkert är emellertid, att någon betydelsefull utveckling med denuntiatio evangelica som utgångspunkt, likt den, som haft sådan betydelse för engelsk equity, aldrig ägt rum i svensk rätt.

²⁷ Holmbäck-Wesséns översättning, Svenska landskapslagar V.

²⁸ Holmbäck-Wessén, Svenska landskapslagar V: s. 127, not 42, förklarar utan reservation, att så varit fallet.

TEOLOGISK LITTERATUR

BENGT SUNDKLER: *Church of South India. The Movement towards Union 1900—1947*. Lutterworth Press, London, 1954. 457 sid. Pris 25 sh.

De kristna enhetssträvandena i Sydindien har dragit världens uppmärksamhet till sig såsom en enastående tilldragelse. Professor Sundkler medger, att utvecklingen är unik, såtillvida som den har givit resultat — Sydindiens Kyrka, men i den allmänliga kyrkans historia är skeendet inte en isolerad företeelse. I de evangeliska rörelserna på 1800-talet uppträder tendenser och strävanden till ett närmande kyrkorna emellan i Amerika, Europa och Australien, vilka alla ha återverkat på Indiens kristenhet.

Redan i början av 1900-talet sker kyrkoföreningar i Indien. Presbyterianerna visade vägen med en all-indisk sammanslutning. I Sydindien gick tre missionsförsamlingar samman 1901. De hade framgått ur den reformerta kyrkan i Amerika med holländskt ursprung och ur de båda skotska kyrkorna, som alla tre arbetade i närbegränsade områden. Med dessa förenade sig sju år senare amerikanska kongregationalister och London Missionens kristna och bildade Sydindiens Förenade Kyrka (SIUC). Denna utgör en av de tre stora komponenterna i den slutgiltiga kyrkobyggnaden (jämfte anglikaner och metodister), men i förhandlingarna uppträdde representanterna för dess olika sammansättningsdelar delvis självständigt och hävdade från varandra avvikande ståndpunkter.

Även inom den anglikanska kyrkan var enhetstanken väckt. Marken förbereddes i de sydindiska stiftet med en ny konstitution, som gav lek-männen ökat inflytande på kyrkostyret. Under en följd av år fördes anglikanernas talan i Sydindien av biskopar med utpräglad evangelisk och ekumenisk hållning. Anglikanerna hade dessutom ett program för kyrkoförening i Lambethkonferensens uttalande år 1888, den så kallade Lambeth Quadrilateral med dess fyra grundvalar för kyrkogemenskap: Skriften, Nicaenum, de två sakramenten och det historiska episkopatet.

Marken var således väl beredd inom alla läger, när det historiska mötet mellan anglikaner och representanter för Sydindiens Förenade Kyrka hölls i Tranquebar 1919. Sundkler ställer konferensen i Tranquebar in i ett

världsvitt sammanhang. Impulser från Amerika med biskop Brents inbjudan till en 'world conference on faith and order', från Edinburgh med dess följdkonferenser i England mellan anglikaner och frikyrkomän och från Kenya i Afrika med dess långtgående närmanden missionerna emellan förnams i Tranquebar, där 7 anglikaner och 26 medlemmar av Sydindiens Förenade Kyrka, alla indier utom två, förenade sig i ett manifest för kyrkounion på grundval av »the Lambeth Quadrilateral» med utförlig motivering och förklaring av vad den ansågs innebära.

Manifestet är porten in till förhandlingsrummet, inte bara därför att deltagarna lovade arbeta för kyrkounion, utan också emedan det klart formulerade de problemställningar, som hela den följande diskussionen skulle komma att gälla. Man nådde emellertid längre än till problemställningar. Manifestet proklamerade en överenskommelse i princip om det historiska episkopatet och om andlig likställighet (spiritual equality) för alla den nya kyrkans medlemmar. Man hade däremot kommit fram till en preliminär lösning av själva nyckelproblemet, som var och förblev frågan om ämbetet.

En av de tre kyrkor, som till slut skulle uppgå i Sydindiens Kyrka, metodisterna, var inte representerad i Tranquebar. De inträdde först 1925 — till en början som observatörer — i den förhandlingskommitté, som Tranquebar manifestet så småningom hade frammanat. Metodisternas försiktiga och något sena deltagande i förhandlingarna är anmärkningsvärt, eftersom det var deras representanter som till slut spelade en avgörande roll, inte minst när det gällde att komma från beslut till handling.

År 1929 förelåg en plan, vars utmärkande egenskaper betecknades som 'omfattande' (alla tre kyrkornas syn) i motsats till 'begränsande' (sig till det som alla kunde gå med på). Att fältet därmed låg öppet för debatter säger sig självt. Med denna plan hade ridån gått upp för det spel, som måste för världens ögon visa seger eller nederlag för enhetssträvandena i Sydindien. Sundkler säger, säkerligen med rätta, att några av dem som velat skildra händelseförloppet från 1929 till 1947 har tappat bort sig i ett snår av beslut och motbeslut, program och opposition utan att hitta någon begripbar utvecklingsgång. Själv menar Sundkler att linjerna är ganska tydliga, och med hans klart utmejslade och fängslande skildring av händelseförloppet för ögonen måste man otvivelaktigt ge honom rätt.

Fram till 1937 gällde diskussionen huvudsakligen kyrkans organisation. Planen av år 1929 innehöll uttalanden, som gav plats för episkopatet såväl som för det presbyterianska styret med synod och råd som också för den enskilda församlingens rätt enligt kongregationalistiskt mönster. Hur

de tre elementen skulle historiskt och teologiskt motiveras och praktiskt avvägas i förhållande till varandra fick den följande diskussionen ge svar på. Man var överens om att den äldsta kyrkans historia skulle förse förhandlingarna med en för alla acceptabel grund. Både episkopaler och kongregationalister försökte att med patristikens argument — supplerade av västerlandets lärde — bevisa riktigheten av sina respektive ideal. Baselmisionen drog emellertid i härnad för reformationens syn, medan från indiskt håll restes opposition mot själva tesen att historien skulle vara vägledande för kyrkans utgestaltning i Indien.

Sundkler leder läsaren med fasta steg genom den debatt som följde på 1929 års plan. Varje kyrka behandlas för sig med anknytning till den allmänt kyrkliga idéutvecklingen och tidens andliga strömningar. Den under 30-talet begynnande ortodoxien inverkade på debatten i Indien. Liksom ett tidigare skede hade bevittnat omvändelser från högkyrklig till evangelisk riktning, möter nu fall av helomvändning i motsatt riktning.

Anglikanerna gick med på ett episkopat utan någon teori om dess art och understödde tanken på en 'förbindelse' (pledge) att under en övergångstid på 30 år ingen församling skulle påtvingas en präst, som inte var förtrogen med dess traditioner.

Oppositionen kom från kongregationalisterna, som enbart i det faktum att anglikanerna godtogo planen såg en fördold fara. Den enskilda församlingens befogenheter hade tagits bort, menade man, och fördelats på biskoparna och stiftens råd. För att skydda sig mot all biskoplig hierarki ville man utbyta uttrycket 'historiskt episkopat' mot 'bibliskt episkopat', som man ansåg jämställde biskopar och församlingsföreståndare.

Frågan om kyrkans ordning kopplades i början av 30-talet samman med en praktisk fråga av största vikt för anglikanerna. Från det andra lägret gjorde man gemenskapen kring nattvardsbordet till en prövosten på uppriktigheten hos de förhandlande parterna. Sundkler sammanfattar de ledande principer som bestämde debatten härom i tre ord: Experience, Exception, Expectation. Upplevelsen ställdes mot teologien. Undantag kunde alltid göras — man hänvisade till Kristus och sabbatsbudet —; de endast bekräftade regeln. I tänkande och åtgärder hade man hela tiden kyrkoföreningen för ögonen såsom omedelbart förestående. På dessa grunder fattade synoden i CIBC (Church of India Burma and Ceylon) beslut om interkommunion i vissa fall såsom föregripande kyrkornas enande. Beslutet verkställdes, trots stark kritik från anglikanskt håll, vid ett kommittésammanträde i februari 1932. Förhandlingarna fördes därmed ett avsevärt steg framåt.

Samma år fattades ett annat viktigt beslut, som skilde mellan grunden för unionen och kyrkans konstitution. Den förra skulle ligga fast och orubbad, medan den senare tålde att ändras. Redan nu var man emellertid medveten om att den föreslagna kyrkounionen kunde bli led i ett större sammanhang, i en väldsviid kyrkornas återförening. I så fall kunde det bli nödvändigt att lära om också i fråga om själva grundens formulering. En paragraf härom togs också in i 'the basis of union' på Bombay biskopen E. J. Palmer's förslag. — Vid ett senare tillfälle användes ett liknande argument i ett annat sammanhang. Den nuvarande biskopen i Mathurai, Leslie Newbigin, framhöll, då det var tal om re-ordination av den nya kyrkans prästerskap, att man måste tänka sig en situation i framtiden, då flera kyrkor förenades med Sydindiens Kyrka. Skulle man då för varje gång återinviga alla prästerna?

Bestämmelsen om en övergångstid på trettio år var till stor hjälp i många besvärliga frågor men framförallt när det gällde prästvigningens giltighet. För anglikanerna innebar fristen en gräns för den icke-episkopala prästvigningens giltighet och för kongregationalisterna ett uppskov, som löste den innevarande generationen av präster från ställningstagande till successionen. Men känsliga samveten kunde givetvis inte vara tillfredsställda med ett uppskov, som inte medförde en principiell lösning. Från kongregationalistiskt håll ville man slopa interimtiden för att förhindra att Sydindiens Kyrka så småningom skulle bli en sluten kyrka, till vars ämbeten medlemmar av tidigare samarbetande kyrkor inte utan vidare hade tillträde. Man frestade ytterligare anglikanernas tålmod med att begära att presbyter alltid, och inte bara vid inaugurationsgudstjänsten, skulle delta i handpåläggningen. Förhandlingarna hotade komma i död-läge inför dessa krav, men en väg ut ur svårigheterna öppnades med ett beslut, som var genialiskt i sin enkelhet. Man lämnade åt den nya kyrkan att själv avgöra saken.

Under tiden försökte man avlägsna farhågorna för vad den nya ordningen skulle komma att innebära med en ny formulering av 'förbindelsen' (the pledge). År 1933 fick denna sin slutgiltiga utformning, karakteriserad av ett uttalande om ömsesidigt förtroende. Kyrkorna förband sig att inte tvinga någons samvete i fråga om gudstjänst, ritual eller ämbete. I en sådan förbindelse låg givetvis både en styrka och en svaghet. Man avsåg sig rätten att utfärda fasta, allmängiltiga bestämmelser. Men å andra sidan framträder gång på gång värdet av den odefinierbara tillgång som gemenskap byggd på förtroende otvivelaktigt utgör. Den faktorn avlägsnade stundom förhandlingarna i Sydindien från deras många ivriga och

sakförståndiga rådgivare i Europa och Amerika. De hade en erfarenhet, som inte kunde formuleras i protokollen men på viktiga punkter avgjorde frågorna. Något av den andan låg väl bakom ett drastiskt yttrande av en ledande metodistdelegat, när han i förhandlingarnas slutskede rådde till att »go ahead and bang the consequences», vilket torde kunna uttydas: »Västerlandet får tänka vad det vill».

Frågor om kyrkans ordning tog huvudparten av intresset. Vid mitten av trettioalet höjdes emellertid röster mot det ensidiga intresset för dessa frågor, och uttalanden om tron efterlystes. Man ifrågasatte Niceanums värde som uttryck för nutidsmänniskans tro. Den kunde accepteras som en historisk grundval för kyrkobilddningen, men man önskade en mera elastisk formulering för den enskildes åtaganden. Resultatet blev en fotnot, som befriade den enskilde från att instämma i bekännelsen ord för ord.

Till slut avgjordes emellertid den sydindiska kyrkans öde i samband med de gamla frågorna om prästämbetets giltighet. Det sista ordet måste komma från anglikanerna. Uttalanden från England hade förmörkat himmelen, men de berörda biskoparna slöto sig samman och förklarade att alla som har ställningen som presbyter (titeln på präst i Sydindiens Kyrka) äger att utöva alla ett sådant ämbetes funktioner med den temporära inskränkning, som 'förbindelsen' gör. Därmed föll det sista hindret, och i januari 1947 fattades beslutet som födde den nya kyrkan till världen.

Värdet med professor Sundklers utredning består inte minst däri att läsaren aldrig förlorar utvecklingens huvudskeden ur sikte trots en — såvitt en utomstående kan bedöma det — noggrann registrering av alla detaljer av vikt. Problemen får sådana perspektiv att boken om enhetsträvandena i Sydindien kan karaktäriseras som en teologisk, kyrklig tidsanalys likaväl som en glänsande historisk utredning.

C. G. DIEHL.

LÄROBÖCKER I SYMBOLIK

EINAR MOLLAND: *Konfesjonskunnskap. Kristenhetens trosbekjennelser og Kirkesamfund. 328 sid. Forlaget Land og Kirke (i Sverige: S. K. D. bokförlag), Oslo 1953.*

F. E. MAYER: *The Religious Bodies of America. XIII + 587 sid. Concordia Publishing House, Saint Louis, Missouri 1954.*

Professor Einar Molland framhåller inledningsvis, att han vill behandla sitt ämne — karakteristiken av de olika kristna samfunden — rent histo-

riskt. Han söker att opartiskt ge en verklighetstrogen bild av de nu existerande konfessionerna mot bakgrunden av deras historiska utveckling. En systematiker, säger han, skulle däremot lägga huvudvikten vid att värdera och kritisera de olika kyrkosamfundet med anlitande av den egna konfessionella linjen som måttstock (s. 11).

En systematisk-polemisk symbolik i nu angiven mening får väl dock anses höra det förgångna till. Och ändå torde det ha sitt berättigande att med förf. göra en skillnad mellan en mera historiskt och en mera systematiskt orienterad symbolik. Men denna skillnad måste då bestämmas på annat sätt. Den ligger väl snarast däri, att medan historikern håller sig till det faktiskt givna, som kan utläsas ur materialet, riktar systematikern vid jämförelsen mellan olika konfessioner uppmärksamheten på de inre sammanhang som sakligt-logiskt är givna med en viss åskådning eller livsform, vare sig de faktiskt dominera i det historiska materialet eller ej. Ett exempel till belysning. Det är ju en vanlig uppfattning att den lutherska kyrkan till skillnad från den reformerta icke vill ställa några kristet motiverade krav på stats- och samhällsliv. Vid behandlingen av denna fråga söker systematikern klargöra själva problematiken och utgår därvid från de för luthersk åskådning grundläggande principerna. Det kan då visa sig att tendensen i fråga icke organiskt hör samman med dessa och därför icke heller kan anses som typisk för luthersk kristendom. Historikern har däremot endast att söka konstatera huruvida en sådan tendens faktiskt förefunnits och varit en dominerande faktor i de lutherska kyrkorna. Om så är fallet kan han fastslå, att han funnit ett för dessa kyrkor utmärkande drag.

De fakta som det kan bli fråga om i den historiska symboliken torde huvudsakligen uppträda i två olika former. Först och främst komma i betraktande tendenser som de facto slagit igenom och blivit bestämmande för det religiösa livet inom en konfession. Vidare kan man till fakticitetens område också föra sådana tendenser och program som på ett representativt sätt (t. ex. i bekännelseskrifter) faktiskt proklamerats, även om de icke fått någon större praktisk betydelse. Men intetdera, varken det som faktiskt proklamerats eller det som verkligen slagit igenom, behöver stå i något organiskt samband med hela den åskådning varmed det är förknippat, utan kan bilda Fremdkörper inom denna. Här sätter nu den systematiska undersökningen in. För denna äro tendenser och motiv icke legitimerade genom sin blotta fakticitet. Den systematiska legitimationen kan icke bygga på något annat än på deras inre struktur och deras sammanhang med åskådningen i dess helhet.

Det skulle bidra till klarheten, om det tydligt framgick i vilken eller vilka av dessa olika meningar som en uppfattning skall anses vara typisk för en viss konfession. När Molland t. ex. redogör för lutherdomens formalprincip säger han bl. a.: »Etter luthersk oppfatning er en kirkelig læresetning eller en kirkeskikk ikke uten videre legitimert derved at de begrundes med et skriftsted. En lærsetning eller kirkeskikk begrundes derved at den står i organisk forbindelse med læren om frelsen i Kristus» (s. 177). Det är icke utan vidare klart om denna uppfattning anföres, därför att den verkligen slagit igenom och blivit dominerande inom lutherdomen, eller därför att den faktiskt och otvetydigt uttalats exempelvis i bekännelseskrifterna, eller därför att den organiskt hör samman med luthersk grundåskådning. I sista fallet bygger omdömet icke på historiskt konstaterande utan på systematisk analys.

Bortsett från vissa glidningar är det dock tydligt att Molland i stort sett följer den historiska linje, som han i inledningen avgjort sig för. Som historiker koncentrerar han sig kring det faktiska, icke som systematiker kring det »logiska». De är av vikt att observera detta, om man skall kunna bedöma hans arbete rättvist. I annat fall skulle den anmärkningen ligga nära till hands, att förf. icke tagit nog hänsyn till de resultat som föreligga i den nyare teologien, t. ex. i lutherforskningen. De djupare teologiska sammanhangen torde emellertid i en historiskt orienterad symbolik vara ganska ovidkommande, helt enkelt därför att de icke nämnvärt gett sig till känna i det faktiska kyrkolivet. Kanhända vore den motsatta anmärkningen mera berättigad, nämligen att förf. icke gått realistiskt nog till väga, utan varit bunden av den gamla uppfattningen att symbolikens uppgift företrädesvis är att undersöka de olika bekännelseskrifternas teologiska innehåll. Ty äro icke dessa dokument i ganska stor utsträckning ideologiska överbyggnader, som svävar ganska högt över det liv, som faktiskt och praktiskt lever i de olika samfundet? Man skulle troligen få ett fastare grepp om vad människor i religiöst avseende verkligen tror och lever på, om man i stället mera utnyttjade t. ex. uppbyggelse-, psalm- och bönelitteratur.

Helt i överensstämmelse med den gamla traditionella symboliken är det också, när Molland ägnar arbetets första avsnitt åt en undersökning av de tre gammalkyrkliga symbolerna (s. 20—57). Här lägger man f. ö. märke till en synnerligen förtjänstfull introduktion i apostolicumforskningen.

Arbetets andra avsnitt, som utgör dess huvuddel, har rubriken Kristenhetens kirkesamfund (s. 58—264). I inledningen har förf. tidigare sökt

ange några riktlinjer för själva typindelningen (s. 15 ff.). Han lägger därvid fram tre olika typschemata. Det första av dessa utgår från en indelning av de kristna samfunden i en höger- och en vänsterflygel. Beteckningen »höger» skall stå för sådana karakteristiska egenskaper som konservatism, traditionsbundenhet och formrikedom. Den blir alltså likbetydande med beteckningen högkyrklig kontra lågkyrklig eller enligt engelskt språkbruk *catholic* kontra *protestant* (s. 16). Denna typindelning gör det enligt förf. möjligt att uppställa en bestämd ordningsföljd, i vilken de olika samfunden lämpligen bör behandlas. Han placerar därvid lutherdomen i framställningens mitt såsom representerande en *via media* (s. 173) med romersk katolicism längst till höger (ehuru han av praktiska skäl börjar sin framställning med den ortodoxa kyrkan) och kväkarsamfundet längst till vänster, som också behandlas sist i framställningen. I övrigt befinner sig anglikanismen till höger om lutherdomen, baptismen till vänster om metodismen osv.

Mot denna typindelning skulle kunna invändas, att begreppet »vänster» blir enbart negativt bestämt, så att vänsterflygelns positiva angelägenheter icke komma till sin rätt med denna anordning. Det skulle också som förf. själv framhåller, vara mycket missvisande, om man ville placera lutherdomen som en *via media*, när det gäller den fråga som för denna konfession själv är det positiva och centrala: rättfärdiggörelseläran (s. 174).

Den andra typindelningen utgår från den sociologiska strukturskillnaden mellan kyrka och sekt (eller anstaltskyrka och föreningskyrka), en indelning som i huvudsak kommer att gå parallellt med den föregående.

Det tredje typschemat slutligen är fristående i förhållande till de båda övriga och anlägges vid analysen av varje enskilt samfund. Här gäller det tyngdpunktens olika fördelning på lära, kult, författning och ethos. Beträffande denna indelningsprincip skulle kunna anmärkas, att den huvudsakligen ger rent formala kännetecken, eftersom lära, kult osv. kan ha de mest olikartade innehåll. Ingenting hindrar, att uppfattningar som lägga huvudvikten vid samma moment kunna vara helt motsatta varandra, medan åskådningar med huvudvikt vid olika moment kunna vara nära besläktade.

Vid skildringen av de olika samfunden hade det varit önskvärt att de senaste utvecklingstendenserna inom dessa blivit mera uppmärksammade. Detta gäller framställningen av såväl katolicismen som lutherdomen.

Arbetets tredje huvudavsnitt (s. 265—287) behandlar några samfund med kristet inslag, såsom Christian Science och Jehovas vittnen. Efter en

»Slutbetraktning» om vad som skiljer och förenar kristna av olika konfessioner följer en resumé av ekumenikens historia (s. 298—314). Boken avslutas med en utförlig, delvis resonerande litteraturförteckning.

Det är givet att en del anmärkningar kunna riktas mot ett arbete, som spänner över så väldiga områden som det här föreliggande. Kvar står dock intrycket av en på många sätt monumental prestation, vittnande om mycken lärdom, klart omdöme och stilistisk skicklighet.

Det finns många beröringspunkter mellan den nu refererade framställningen och amerikanen F. E. Meyers ovan rubricerade arbete. Författarna äro lutheraner, deras skrifter äro avsedda både som läroböcker vid den akademiska undervisningen och som handböcker för övriga intresserade, och ehuru Mayer är systematiker går han dock liksom Molland närmast på den historiska linjen. Han vill fördomsfritt skildra »the doctrines and practices of each religious group in the light of its historical development» (s. VII).

Som titeln på arbetet anger, har förf. i jämförelse med Molland dragit en både trängre och vidare gräns för sin framställning: De religiösa samfundet i Amerika. Men i praktiken blir det knappast någon skillnad. I Amerika återfinnas ju samtliga av de mera betydande europeiska konfessionerna, och förf. behandlar icke några andra religiösa riktningar än dem som ha åtminstone vissa kristna inslag.

I ett viktigt avseende skiljer sig dock Mayer från Molland. Bland de teologiska principer på vilka hans framställning vilar, nämner han också följande: »the conviction that the Lutheran Confessions are a full and correct witness to this divinely revealed truth» (s. VII). Den konfessionella måttstock han därmed anlägger tycks dock icke nämnvärt påverka framställningens objektivitet. De jämförelser han företager synas i regel vara sakligt berättigade. I vissa tillspetsade formuleringar såsom »the spiritual tyranny of Rome» (s. 191) röjer sig dock den konfessionellt betingade värderingen. Här och var förekommer också ensidiga omdömen som icke ge full rättvisa åt den skildrade åskådningen. Jfr t. ex. följande försök att sammanfatta »the central thought» i den romerska katolicismen: »Man's soul, since it comes directly from God, is good and strives for reunion with God, . . . Man's body is subject to sin and is alienated from God. Therefore man must be progressively justified, i. e. be made just. This result is effected when through the sacraments man enters into the state of grace and observes the commandments . . . Rome's material principle is an extreme type of legalism, a system of workrighteousness» (s. 45). Det behöver dock icke vara förf:s extrema konfessionalism som förleder till

alltför ensidiga omdömen och värderingar. Det kan också vara hans i och för sig berömvärda strävan att sätta komplicerade sammanhang på enkla formler, som ibland kan leda till mindre lyckliga resultat. Av dessa skäl blir boken visserligen mindre lämpad som en första introduktion i symboliken. Men för den som förstår att läsa med urskillning och kritik har den mycket att ge och kan genom sin bredd och utförlighet med fördel tjäna som komplement till Mollands mera översiktliga framställning.

RUDOLF JOHANNESSEN.

LOUIS BOUYER: *Du protestantisme à l'Eglise. XI + 250 sid., Les Editions du Cerf, Paris 1954.*

Det kontroversteologiska arbete, som härmed anmäles, har sitt särskilda intresse därför att det skrivits av en man, som *inifrån* känner såväl sin egen konfession, den romersk-katolska, som den evangeliska, och då inte minst den lutherska. Som luthersk teologistuderande vid Paris protestantiska fakultet konverterade han före sin prästvigning till Rom, blev oratorian och är i detta nu teologie professor vid Institut Catholique i Paris, där han jämte den kände jesuiten Jean Daniélou hör till de lärare, som i särskild grad har den studerande ungdomens öra. Vi har framför oss en bok av en konvertit, skriven i den klart uttalade avsikten att hjälpa andra att taga samma steg.

I sådana sammanhang brukar man möta en absolut nedvärdering av allt som hör samman med tiden före konversionen. Det originella med detta arbete är emellertid att drygt halva utrymmet upptages av en positiv värdering av reformationen, som går långt utöver även vad man kan möta i den tyska, av Lortz inspirerade katolska reformationshistorieforskningen. Med rätta skriver förf:s kollega, jesuiten G. de Broglie, i förordet att de första kapitlen kommer att förvåna och oroa mer än en katolik. Inte minst gäller detta i Frankrike, där de mest befängda uppfattningar om protestantismens intentioner möter hos katoliken i gemen, vilket dock inte är något att förvånas över, då alla katolska framställningar hittills undantagslöst presenterat protestantismen som den hejdlösa religiösa individualismens religion, där liberalismens förkastande av varje form av auktoritet löpt linan ut.

Bouyer startar med att utifrån egen upplevelse beskriva väsentliga drag i livet i en ordinär evangelisk församling, varvid den förvånade katolske läsaren i många punkter känner igen just sitt eget fromhetsideal (s. 5).

Vidare visar det sig, att detta ideal, där det är levande, återgår på en direkt kontakt med reformatorerna själva. Slutsatsen, som sedan i olika formuleringar möter mer än en gång i arbetet, blir, att protestantismen är sant kristen, inte i den mån den avlägsnar sig från det essentiella i reformationen, utan tvärtom i den mån den återvänder till och lever av dess källsprång (s. 17).

Vad är då det essentiella i reformationen? Den frågan besvaras i de följande kapitlen (I t. o. m. VI) genom att reformatorernas främsta ärende visas vara en kamp för frälsningen *av nåd allena* gentemot varje pelagianiserande synergism. Luther refereras utförligt, särskilt gäller det »En kristen människas frihet» och »Stora katekesen». Samma »sola gratia» visas så vara huvudtema såväl i den typiskt lutherska psalmdiktningen (Gerhardt, Tersteegen) som i väckelserörelsernas sångskatt (Wesley). Förf. gör sig stor möda med att uppvisa att tanken att allt i frälsningen hänger på Guds verk är en positiv princip, som kyrkan själv hävdar gentemot varje form av pelagianism. Han hänvisar därvid främst till konciliet i Orange (dock utan att nämna hur detta konciliebeslut varit så gott som bortglömt i katolsk teologi, jfr H. Rondet, *Gratia Christi* 1948, s. 219), men också till Thomas av Aquino och till Tridentinum. Enligt det officiella katolska dogmat (och alltså ej bara enligt den inom kyrkan kvarlevande stränga augustinismen) kan rättfärdiggörelsen aldrig förtjänas av något som föregår densamma, »tout est de Dieu» (s. 56). Bouyer är medveten om att detta är föga uppskattat i hans egen tradition med dess i poulära framställningar vanliga »optimistiska» syn på människan och hennes förmåga, men vidhåller trots detta, att den »pessimism», som ligger i »sola gratia» är »le pessimisme de la tradition chrétienne sans plus» (s. 53). — Detsamma visas vara fallet med den speciellt calvinska utformningen av »sola gratia», betonandet av den gudomliga suveräniteten, »soli Deo gloria», sådan den i dag möter hos t. ex. Karl Barth (s. 91 ff.). Denna gudsbild, som för övrigt konstateras vara den bibliska och främst utmärka profetismen, finner Bouyer även i den katolska mystiken, främst Johannes av Korset. Och jesuitordens »ad majorem Dei gloriam» bestämmes som ett uttryck för samma tankegång (s. 102). — Så tas Luthers inom katolsk teologi så förkättrade trosbegrepp upp till analys, varvid förf. finner att i vissa av Luthers utsagor tron »est elle-même toute pénétrée d'amour» och att i detta avseende t. o. m. Nygren varit »trop timide» (s. 108 f)! I centrum för analysen står Luthers förklaring till andra artikeln. — Kommen så långt, vänder sig läsaren med en viss spänning till vad förf. har att säga om det sista av de positiva element i reformationen, som han upptar till behand-

ling: principen om Skriftens auktoritet. Han konstaterar då, att Luther med denna tes i första hand vänder sig emot svärmarna och ej emot den romerska kyrkan, det är fråga om en protest emot dem som inte godtar någon annan auktoritet än sig själva. Han har många erkännssamma ord om de protestantiska kyrkornas väldiga insats för bibelspridning och bibelöversättning, vidare om vad bibeln betytt som inspirationskälla för protestantisk konst (Rembrandt, Bach). Men, menar han, detta är ej annat än vad som möter i »la tradition ecclesiastique unanime»! Hos de klassiska katolska teologerna spelar endast bibeltexter rollen av absolut auktoritet — och så hänvisar han till våra dagars intensiva arbete för bibelstudiets renässans inom hans egen kyrka. Inte heller tesen om Skriftens auktoritet utgör alltså någon skiljelinje mellan denna och protestantismen (s. 143 f.)!

Bokens återstående del ägnas så åt att förklara varför reformationen dock förkastades av kyrkan (kap. VII—X). Här återvänder med ens hela den gängse romerska kontroverteologiens begreppsarsenal. Till de i det föregående refererade *positiva* tankegångarna lägger reformatörerna, enligt förf. utan att det finns något som helst nödvändigt samband, *negativa* formuleringar, och endast (!) dessa var orsak till fördömandet av reformationen. Så knyter Luther till det positiva »sola gratia» den negationen, att rättfärdiggörelsen inte betyder någon som helst förändring av människan. Om förhållandet mellan tron och gärningarna säger Luther enligt förf. att »la foi . . . ne peut pas, ne doit pas en produire» s. 149). Medan reformatorn förut brett och flödande citerats, möter emellertid i detta sammanhang ej ett enda citat! — Tron uppfattas hos Luther vidare alltmera som en subjektiv visshet om den egna frälsningen (i sanning en egenomlig tolkning av Luthers endast på den gudomliga gärningen vilande frälsningsvisshet!), den calvinska tanken på Guds suveränitet kommer att betyda »l'écrasement de l'homme» (s. 150) och slutligen förbindes tanken på Skriftens auktoritet med negerandet av varje kyrklig auktoritet. Allt detta betyder enligt Bouyer, att vägen mellan Gud och människa avspärras, »c'est la voie miséricordieuse de Dieu vers l'homme qui est coupée» (s. 163).

Det tragiska är nu, att alla dessa negationer inte härflyter ur »l'essentiel de la reformation», de finns redan före Luther i nominalismen, senmedeltidens »scolastique décadente» (s. 164), så är den forensiska rättfärdiggörelseläran en direkt tillämpning av Occams och Biels teori om den gudomliga acceptationen. Yttermera tragiskt var det, att kyrkans egna försvarare var fångna i samma eländiga filosofi, särskilt anföres Erasmus som avskräckande exempel. Protestantismens heresier förklaras alltså hänga

samman med att det som under senmedeltidens förfallsperiod var en specialité för spetsfundiga skolastiker, nu fördes ut på predikstolarna, varvid kyrkan måste ingripa. Protestantismens fortsatta utveckling är för Bouyer historien om hur reformationens positiva element under ortodoxien förkvävs av systemets negativitet för att under den liberala epoken med dess klart manifesterade pelagianism helt förkastas (men förf. nämner bara i förbigående den från Molina utgående pelagianiserande teologi, som vid samma tid var tongivande inom hans egen kyrka!). Ett undantag finns dock: väckelserörelserna. Det är enligt Bouyer män som Arndt, Spener, Zinzendorf, Wesley och Vinet, som har räddat protestantismens positiva element, ofta har de även direkt lett över till en återupptäckt av katolicismen (s. 204).

Slutsatsen blir naturligtvis, att allt det som reformationen positivt ville, det finns ograverat kvar i våra dagars romerska kyrka. Till det försvar, som i detta sammanhang ges för en rad företeelser i romerska kyrkan, som protestanter ser kritiskt på, skulle åtskilligt kunna anföras. (Det Thomas-citat, som på s. 216 stöder framställningen om kyrkans ämbete, återfinnes *ej* på angivet ställe i *Summa Theologiae*!) Förf:s framställning av innebörden i det romerska traditionsbegreppet har föga gemensamt med den i modern romersk teologi vanliga tanken på traditionen som en sig utvecklande och levande storhet, som inte bara bevarar något en gång vid sidan av Skriften givet, utan också låter nya, för apostlarna själva okända, sanningar se dagens ljus. En hel del polemik föres i frågan om gudstjänstens utformning, dock utan att någonsin mässoffersläran tas upp till behandling, varför förf:s anmärkningar aldrig når fram till vad reformatorerna menade med sin distinktion mellan »sann» och »falsk» gudstjänst. Så möter till sist också den vanliga invändningen emot evangelisk teologi, att man ju där har lika många meningar som teologer och alltså inte kunnat upprätthålla tanken på Skriftens auktoritet. Man kunde genmäla: dessa evangeliska teologer är alla eniga om att böja sig för vad som kan visas vara Skriftens tydliga mening och deras »oenighet» är på sitt sätt ett uttryck just för att Skriften för dem står som suverän auktoritet.

Men det avgörande är dock själva grundproblemet: har förf. rätt i sin syn på reformationen? Förhållandet mellan Luther och nominalismen torde nog långt ifrån vara så enkelt som förf. i Denifles och Grisars efterföljd framställer det.¹ Frågan om de negativa avgränsningarnas innebörd i reformatorernas teologi vore värd att ta upp i ett vidare sammanhang,

¹ Se t. ex. P. Vignaux: Sur Luther et Ockham i *Franziskanische Studien* 32 (1950),

men vi vill peka på något, som förbigått Bouyer. När det gäller hans kritik av det mänskliga elementets negering i calvinsk och barthiansk teologi säger han långa vägar intet annat än vad luthersk teologi sedan länge sagt (jfr G. Wingrens Barth-kritik), här träffar han alltså ej den lutherska ståndpunktens intentioner. När det gäller Luthers nej till gärningarna »in loco iustificationis», så riktar sig detta nej emot *förtjänst*-tanken (det är betecknande, att Bouyer ingenstädes går in på den), som omintetgör tanken, att »tout est de Dieu», och negationen får därmed till funktion att utgöra ett *värn* för att nådestanken bevaras oförvanskad. »Sola fide» betyder inte att människan dispenseras från gärningar, i stället frigöres hon att med dessa tjäna den nästa, som behöver dem, det hör till trons väsen att inkarneras i kärlekens gärningar. Detsamma gäller den tredje punkt, som Bouyer tar upp, reformationens skriftprincip. Nejet till den kyrkliga traditionen tjänar också här blott det syftet, att Skriften verkligen får förbli auktoriteten, och att den negationen var mer än väl-motiverad, visar den senaste utvecklingen av det romerska Mariadogmat, som är för frälsningen nödvändigt och dock var något för apostlarna okänt. Genom den likaledes som dogm fastställda teorien om det kyrkliga ämbetets ofelbarhet förhindras varje möjlighet för den apostoliska traditionen, d. v. s. Skriften, att uppträda som kritisk princip. — Man skulle kunna hänvisa till den liknande roll, som i Gamla kyrkan spelas av t. ex. negationerna i Kalcedonense. De är inte där för att utgöra en positiv utgångspunkt för spekulation, men för att värna om det positiva innehållet, inkarnationens realitet. Så har också reformatorernas negationer en *positiv* uppgift, att utgöra ett värn för just »sola gratia» och Skriftens verkliga auktoritet.

Detta hindrar inte, att en evangelisk teolog har mycket att lära av Bouyers kritiska granskning av den protestantiska traditionen. Det är en i många avseenden märklig bok han skrivit och den vittnar värtaligt om den klimatförändring, som håller på att ske inom den hittills så sterila kontroversteologiska grenen av det teologiska arbetet. Recensenten måste erkänna, att han aldrig förr läst en katolsk framställning av reformatorernas teologi, där som här långa stycken kunnat känna igen Luther själv. Det är viktigt, att vi i det fortsatta samtalet över konfessionsgränserna visar prov på samma objektivitet.

PER ERIK PERSSON.

s. 21—39, eller den grundliga översikten av modern Occam-forskning, som ges i samma tidskrift 34 (1952), s. 12—31 av P. Böhner, där det s. 25 talas om »einen radikalen Gegensatz zwischen Luther und Ockham».

Nordisk teologisk uppslagsbok för kyrka och skola. Andra bandet. 1432 spalter. C. W. K. Gleerup, Lund, Ejnar Munksgaard, København, 1955. Pris för klotband 73 kr., för halvfranskt band 83 kr.

Under rubriken »Ett standardverk av nordisk teologisk vetenskap» anmälde jag den nordiska teologiska uppslagsboken, närmast dess första band, i Svensk teologisk kvartalskrift 29, 1953, sid. 72 ff. Andra bandet har nu kommit ut och ett tredje och sista är avsett att följa i sinom tid.

Det nya bandet inledes med två artiklar, signifikativa för uppläggningsen av detta verk: Ibsen av litteraturhistorieprofessorn Winsnes i Oslo och Idealism av filosofiprofessorn Aspelin i Lund. Här framträder således genast i början en norrman och en svensk, ingendera teolog av facket, men båda bidragande med utmärkta artiklar, klara, sakliga och upplysande, med relativ knapphet i omfånget. Man påminnes omedelbart om verkets internordiska karaktär, redaktionens strävan att få fackmän att medarbeta, även där de icke är fackteologer, och slutligen det ideal som eftersträvas i fråga om artiklarnas karaktär: de skall vara någorlunda utförliga, sakliga utan att verka tyngande, vetenskapliga utan att vara svårbegripliga. Urvalet av ämnen får ej heller vara för trångt. Gränsen mellan teologi och humaniora får ej dras för snävt. Att den filosofiska idealismen har många beröringspunkter med teologien är klart. Vad artikeln om Ibsen beträffar, kan den också väl försvara sin plats. Artikel-författaren yttrar tänkvårt om den store skalden att han icke kan tas till intäkt för en bestämd livssyn. Men hans personlighetsidé, hans syn på vad det vill säga att vara sig själv, hans kallelsetanke och offertanke har sin djupaste inspirationskälla i kristen människouppfattning.

Går man till slutet, stöter man på artikeln Oxfordgrupprörelsen. Den är författad av biskop Bengt Jonzon, som ju genom studium och erfarenhet är expert som få i Norden på denna rörelse. Vi får veta det väsentliga om grupprörelsen och dess upphovsman, men den som vill veta ännu mer har god hjälp av den rikhaltiga litteraturförteckningen vid slutet av artikeln.

Litteraturuppgifterna anser rec. vara något mycket viktigt i ett arbete som detta. I vissa fall är de här mönstergilla, i andra något för knapphändiga och ibland en smula tillfälligt hopkomna. Det är viktigt att de blir allsidiga, så att ingen riktning eller representativ forskare blir satt å sido. Den lärdomshistoriska sidan av vetenskapen är en besvärlig sak; men vi är ju många, och alla är vi villiga att bistå varandra med litterära uppgifter i mån av våra tillgångar.

Vad beträffar själva artiklarna, sätter man värde på att en författare icke har låst sig fast vid *en* aspekt på problemen. Ju mer olika problemställningar och betydelsefulla meningar kommer till tals desto bättre. Det har med hänsyn till de talrika artikelförfattarnas olika individualiteter inte kunnat undvikas att artiklarna variera i detta avseende. Tvärsäkra omdömen möter någon enstaka gång; sådana bör helt undvikas. I vetenskapen är vi alla sökare, icke diktatorer. Läsaren är tacksam, när han begriper vad som står i artikeln. Han är ju inte alltid fackman och vet inte alltid vad som ligger bakom de subtila resonemangen. Var författare bör inför sina ögon ha uppslagsverkets publik. Underrubriken »för kyrka och skola» antyder väl att man adresserar sig ej bara till fackteologer.

När det gäller artiklarnas fördelning, har jag en önskan. Artiklar med nära besläktat innehåll bör om möjligt skrivas av *en* författare. Johannes och den johanneiska litteraturen har här tre. Dessa artiklar skulle säkert ha vunnit på om de haft en gemensam författare; en del upprepningar och även oklarheter hade då kunnat undvikas. En annan sak är att en och samma artikel ibland måste uppdelas på skilda författare, nämligen när innehållet så kräver.

Man läser även detta band med spänt intresse. Man fröjdas över en del rent magistrala artiklar, men ingen artikel lämnar läsaren utan behållning.

Felfinnaren observerar att några gånger accenterna i grekiska ord kommit på avvägar. Den bekante »liberale» svenske teologen hette icke M. Fehr utan Fredrik Fehr. Denne hade en son som hette Martin F. Professor Mowinckel har skrivit en utförlig artikel om det gammaltestamentliga Israel. Men borde inte också den nyupprättade staten Israel ha fått sin egen rubrik och en egen artikel? Dess religiösa problematik har verkligen intresse också för teologer. Jakob sebedaiden och Jakob, »Herrens broder», har fått sina egna artiklar, men icke patriarken Jakob. Han kommer kanske med under en annan rubrik. Enligt anmälares smak bör man icke vara sparsam med rubriker och tillhörande hänvisningar. Vem är G. R. som författat artikeln Monoteism? Han finns ej i förteckningen på medarbetare.

Jag upprepar min tidigare uttalade förhoppning att denna teologiska uppslagsbok skall få pryda många prästers och undervisares bokhyllor i Sverige och övriga nordiska länder. Den borde givetvis få en plats i alla skolbibliotek.

JOH. LINDBLOM.

UR TIDSKRIFTERNA 1954

Genom The Second Assembly of the World Council of Churches blev 1954 ett ekumenikens år. Evanstonmötet präglar starkt de teologiska tidskrifterna, vilket utvisar det nära sambandet mellan den teologiska forskningen och ekumenikens problem. I det ekumeniska samtalet samlas och brytes i själva verket all världens teologi med vidhängande traditioner och kulturformer. I föreliggande översikt har vi fäst uppmärksamheten på en del representativa artiklar av ekumenisk karaktär. Därjämte redovisas vad som kan vara av mera allmänt intresse för en läsare i den nordiska teologiprovinnsen.

The Reformation Review, officiellt organ för the International Council of Christian Churches, är en nykomling bland de ekumeniska tidskrifterna, första häftet publicerat i oktober 1953. Den utkommer som kvartalskrift. Med ICCC (stiftat i Amsterdam 1948 närmast som protest mot WCC) visar det sig åter, att enhetsarbete även får de faktiskt föreliggande sprickorna i gemenskapen att komma i dagen, vilket kan ge upphov till fast slutna fraktioner. ICCC präglas av stark aggressivitet mot annan ekumenik, som betecknas som »one-worldism» och modernism, som har socialism, kommunism och katolicism i följe. Gentemot allt detta framföres kravet på en »20th century reformation» med programmatisk skärpa. Själva det sätt varpå man ställer problemen avspeglar den kyrkliga och teologiska situationen på den amerikanska kontinenten. Motsättningen fundamentalism-modernism bildar också ramen för värderingen av skandinavisk systematisk teologi, som man livligt uppmärksammat i de hittills utkomna häftena. Nr 1 1953 lämnar en introduktion, varjämte David Hedegård skriver om The Theme of the World Council Conference at Evanston in 1954. Samme förf. återkommer jan. 1954 med *Secularizing tendencies in modern theology. Some remarks on Modernism and Neo-orthodoxy*, samt ger ett referat av The Norwegian discussion about the ecumenical movement. Ett annat svenskt bidrag är Hugo Odebergs artikel *The Kingdom of God and the Kingdom of Heaven*. Julinumret tar upp den livligt debatterade amerikanska översättningen av bibeln, varav N. T. förelåg 1946 och hela bibeln 30 sept. 1952. Frågan om The Revised Standard Version har, förutom betr. det rent sakligt-exegetiska, sitt intresse som vattendelare mellan de olika teologiskt-kyrkliga lägren i USA. I okt.-numret (Volume II — Number 1) ges kommentarer till The Third Plenary Congress of the International Council of Christian Churches, som hölls i Philadelphia 3—12 aug. 1954. Här publiceras även Resolution on »The

Christian's Hope» och Resolution on the Ecumenical Movement, antagna vid kongressen i Philadelphia. Rev. Richard W. Gray granskar Evanstonmötets tema under rubriken Hopeless confusion concerning »the hope of the world».

The Ecumenical Review är språkrör för WCC vars representanter emellertid dessutom kommer till tals i en mängd andra tidskrifter. Här skall därför blott nämnas Christ the Hope of the world av Paul S. Minear (VI: 1), en uppsats över samma tema av Edmund Schlink och om eskatologien av Leslie Newbigin (VI: 2) samt N. H. Søre, War and commandment of love (VI: 3). Advisory Commission's rapport publiceras i VI: 4. — Strävan att se såväl »our oneness in Christ» som »our disunity as churches» är påtaglig.

The Christian Century, »undenominational» tidskrift från Chicago med uttalade intressen för även andra än rent teologiska frågor, behandlar frispåkigt politiska och sociala ämnen. Denna årgång är helt präglad av Evanstonmötet, vilket är naturligt, eftersom redaktionslokalerna är belägna så gott som inom hörhåll för konferensen. Tidningen ger en god inblick i hur en representativ del av amerikanskt liv mötte ekumeniken på egen mark. Allt av allmänt intresse om världsmötet meddelas, vartill kommer ett speciellt nummer (22 sept.) uteslutande ägnat åt Message — Resolutions — Reports — Editorial evaluations. I överskådlig och lätt-tillgänglig form ges här en bild av hur mötet i Evanston såg ut på nära håll.

Lutherische Rundschau, Zeitschrift des lutherischen Weltbundes, har många bidrag från skandinaviska teologer. Tonvikten ligger detta år på relationen lutherdom — ekumenik. Ur innehållet nämnas: H. 1: Hanns Lilje, Weltluthertum in unserem Jahrhundert. — Gustaf Wingren, Die Spannungen zwischen europäischer und amerikanischer Theologie. — Regin Prenter, Christus — Die Hoffnung der Welt. H. 2: Edmund Schlink, Die Aufgabe der lutherischen Theologie in Evanston. — Vilmos Vajta, Unser Einssein in Christus und unsere Uneinigkeit als Kirchen. — Olov Hartman, Der Christ in seinem Beruf. H. 3: Gustaf Wingren, Evanston. — Ragnar Bring, Der Glaube an die Zukunft und die Hoffnung auf das ewige Leben.

The Lutheran Quarterly ägnar traditionellt stort intresse åt skandinavisk teologi och kyrkoliv. En serie behandlar Life and thought in world lutheranism (1954 Tyskland, Finland, Norge, Danmark, Ungern, U. S. A.). Volume VI inledes med tre uppsatser om predikans principiella och praktiska problem. Därjämte ingår i nummer 1 Theodore S. Liefeld, The christian hope in the New Testament. Stinus S. Loft ger i nummer 2 en översikt

över The Danish Inner Mission 1853—1953. I anslutning till ekumeniska frågeställningar skriver Joseph Sittler i samma nummer om Christology of function. H. 3 ägnas till stor del åt förhållandet mellan teologi och filosofi. Kirkegaard-forskaren Paul L. Holmer skriver om Karl Heim and sacrifice of intellect, Niels C. Nielsen Jr. om The warfare between philosophy and theology och John Joseph Stoudt om The Logos doctrine in the East-West controversy. Vidare ingår i numret Conrad Bergendoff, Body and spirit in christian thought. I nummer 4 gör Johannes Knudsen ett försök att på avmytologiseringsdebatten överföra Grundtvigs syn på mytologien, Grundtvig and mythology. Martin J. Heineken skriver om Bultmann's theology and the message of the preacher.

Evangelische Theologie, utg. i München av Gollwitzer m. fl. H. 1—2: Otto Schmitz, Die Grenze der Gemeinde nach dem Neuen Testament. — Wilhelm Niemöller, Karl Barths Mitwirkung im deutschen Kirchenkampf. H. 4: Wilhelm Kamlah, Gilt es wirklich »die Entscheidung zwischen geschichtlichem und metaphysischem Denken»? Anmerkungen zu Friedrich Gogarten, Entmythologisierung und Kirche. — Johannes Körner, Endgeschichtliche Parousieerwartung und Heilsgegenwart im Neuen Testament in ihrer Bedeutung für eine christliche Eschatologie. H. 5: Friedrich Gogarten, Zur Frage nach dem Ursprung des geschichtlichen Denkens. Eine Antwort an Wilhelm Kamlah. — Eduard Lohse, Lukas als Theologie der Heilsgeschichte. H. 7—8: T. F. Torrance, Die Eschatologie der Reformation. H. 9: Heinrich Vogel, Die Umdeutung der Christologie in der Religionsphilosophie Immanuel Kants. H. 10: Hermann Diem, Jesus, der Christus des Alten Testaments. H. 12: Karl Barth, Gedenken — heute!

Zeitschrift für Theologie und Kirche (Tübingen). H. 1: Ernst Fuchs, Jesu Selbstzeugnis nach Mattäus 5. — Wilhelm Anz, Philosophie und Glaube bei S. Kierkegaard. Über die Bedeutung der Existenzdialektik für die Theologie. H. 2: Ernst Käsemann, Das Problem des historischen Jesus. — Wolfhart Pannenberg, Mythos und Wort. Theologische Überlegungen zu Karl Jaspers' Mythusbegriff — Erich Roth, Toynbees Geschichtsphilosophie in evangelischer Sicht. H. 3: Ernst Fuchs, Gesetz, Vernunft und Geschichte (diskussion med Erwin Reisner och Gerhard Ebeling). — Friedrich Gogarten, Das abendländische Geschichtsdenken. — Carl Heinz Ratschow, Anmerkungen zur theologischen Auffassung des Zeitproblems.

Zeitschrift für systematische Theologie. H. 1: Werner Elert, Christusbild und Christudogma in der alten Kirche. — L. Temmel, Schrift und Bekenntnis. — C. Stange, Schöpfung und Heilsgeschichte. H. 2: W. Michaelis, Die biblische Vorstellung von Christus als den Erstgeborenen. —

S. Holm, Grundtvig und Kierkegaard. Parallelen und Kontraste. — C. Stange, Der Anfang der Heilsgeschichte. H. 3 (till Carl Stange på hans 85-årsdag 7 mars 1955): R. Hermann, Theologische Anmerkungen zum »Humanismusproblem«. — P. Althaus, Der theologische Ort der Diakonie.

Theologische Zeitschrift står med utgivningsorten Basel i centrum för den kontinentala teologidebatten. Därjämte höres icke sällan röster från Norden. H. 1: Lennart Pinomaa, Die Heiligung bei Luther. H. 2: Rudolf Bultmann, Zur Frage der Entmythologisierung. Antwort an Karl Jaspers. — Bo Reicke, Die Verfassung der Urgemeinde im Lichte jüdischer Dokumente. Antrittsvorlesung an der Universität Basel. — Arnold Gilg, Von der dogmengeschichtlichen Forschung in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts. H. 3: Eduard Buess, Emanuel Hirschs Geschichte der neuern evangelischen Theologie und ihre theologische Bedeutung. H. 4: Heinrich Ott, Objektivierendes und existentielles Denken. Zur Diskussion um die Theologie Rudolf Bultmanns. — Arthur Rich, Theologischer Liberalismus heute. H. 5: Oscar Cullmann, Zur neuesten Diskussion über die ἐξουσία in Röm. 13,1. — Fritz Buri, Das Selbstverständnis des christlichen Glaubens als Princip der Dogmatik. H. 6: Gerhard Friedrich, Das Gesetz des Glaubens Röm. 3, 27.

The Expository Times, grundad 1889, utkommer varje månad (Aberdeen). C. Leslie Mitton ger i tre artiklar om Rom. 7 en utförlig redogörelse för tidigare uppfattningar (bl. a. Nygren) och vill gentemot forskningens två huvudpositioner hävda en tredje standpunkt. Första art. inflöt redan i dec. 1953, den andra och tredje i jan. och febr. 1954, Romans VII Reconsidered I—III. I jan.-numret inledes en värdefull serie New Testament Commentaries, I Classical Commentaries. Sedan följer i febr. II Gospels and Acts, i mars III Epistles and Revelation. Författare är C. K. Barrett, The Univ. of Durham. Denna tidskrift har ett tämligen brett register, men red. tycks behärska stoffet väl, vilket resulterar i en lättläst publikation med värdefullt innehåll. Man behandlar gärna samma ämne i fortlöpande uppsatser. En sådan följd av artiklar är den i marsnumret startade Important and influential foreign books. Syftet här är att för anglosachsisk publik presentera litteratur som annars av någon anledning kunde gå det teologiska arbetet förbi. Vi meddelar artikelrubrikerna: Albert Schweitzer and eschatology (april); W. Wrede's The messianic secret in the Gospels (maj); Goguel's Life of Jesus (juni); Otto's The Kingdom of God and the Son of man (juli); H. Lietzmann's 'Mass and Lord's Supper' (Messe und Herrenmahl) (aug.); Cullmann's 'Christ and Time' (sept.); Bultmann's Theology of the New Testament (okt.); J. Jeremias 'The parables of Jesus'

and 'The eucharistic words of Jesus' (nov.). Decemberartikeln har speciellt intresse för svenska läsare, då här Ernst Percys Die Botschaft Jesu erkänn- samt behandlas, "the first major attempt to meet the challenge of *Formgeschichte* to the very possibility of extracting anything from the Gospels but the Apostolic *Kerygma*". — Årg. 1954 innehåller även i två uppsatser de utsändningar över Heidelbergradion, som Rudolf Bultmann sommaren 1953 svarade för över ämnet The christian hope and the problem of demythologizing. Avmytologiserings temat fortsätter sedan med två art. av prof. Ian Henderson, Glasgow: Karl Jaspers and demythologizing (juli) och Christology and history (sept.). Slutligen skall nämnas Geraint Vaughan Jones, Agape and Eros: Some notes on Dostoevsky, ett uttryck för det intresse, som kommer Anders Nygrens teologiska arbetsprogram till del på skilda håll i världen. Uppsatsen visar sig vara ett försök att på ett litterärt material komma till rätta med enligt förf. alltför skarpa gränsdragningar i Nygrens Agape and Eros.

Tidsskrift for Teologi og Kirke. Professor Yrjö J. L. Alanens båda uppsatser Eros og Agape som teologiske grunnbegreper (1 och 2 häftet) är ett något summariskt bidrag till den nordiska diskussionen om lundateologien. Jämsides med kritiken av Nygren vill förf. legitimera en kristendomstyp som är karakteristisk för väckelserörelserna. H. 2 innehåller även Chr. Ihlen, Det kristne håp og dets problemer. Under rubriken Litt irenæologi ger Lars Johan Danbolt i häfte 3 en intressant exposé över hur Ireneus värderats på lutherskt område samt omtalar några nyare verk om Ireneus (Wingren, Sagnard, Lawson). H. 4 innehåller bl. a. en uppsats Om ekklesias congregatio sanctorum-karakter av Osmo Tiilikä samt ett register för åren 1930—54.

Norsk Teologisk Tidsskrift. I första häftet 1954 ger Einar Molland en längre anmälan av Cullmanns Petrusbok, varjämte Einar Erikstein skriver om Predestinasjonen i Luthers Romerbrevsforelesning. Andra häftet innehåller också Oskar Garsteins provföreläsning för doktorsgraden om Forholdet mellom det almindelige prestedømme og det kirkelige embete i Luthers teologi. I samma häfte tryckes även Ragnar Leivestads provföreläsning Tendensen i de tolv patriarkers testamenter. I dubbelhäftet 3—4 publiceras ett föredrag hållet av den tyske juristen Hans Dombois på tysk-nordiska kyrkokonventet i Hardanger: Bemerkninger til naturrettsproblemet. Forsøk på et grunnriss. Andra bidrag är Jakob Naadland, Ordet um sverdet, Matt. 26,52, H. Ludin Jansen, De antropologiske og sorterio- logiske ideer i den latinske Asclepius samt Kr. Vilh. Mollestad, Strømninger i amerikansk teologi.

Dansk Teologisk Tidsskrift. H. 1: E. Thestrup Pedersen, Nadveren i lyset af den nyeste nytestamentlige forskning. — Dens., Den lutherske kirkes nadver i lyset af nadveren i N. T. — Leif Grane, Retfærdiggørelse og helliggørelse i den unge Luthers teologi (med anl. av Axel Gyllenkrok, Rechtfertigung und Heiligung in der frühen evangelischen Theologie Luthers). H. 2: E. Hammershaimb, Håndskriftfundene fra egnene ved Det døde hav (supplerar en tidigare art. i samma ämne från 1949). — Paul Seidelin, Jødekristendommen. — Marie Thulstrup, Forstanden contra troen. En bemærkning til Kierkegaards problemstilling. — Kaj Baagø, Paul Tillichs kritik af det dobbelte sandhedsbegreb i neo-ortodoxi og eksistens-teologi. H. 3: L. Brøndum, Den praktiske teologi. — F. Nørager Pedersen, Rom 9 — En studie i paulinsk prædestinationsforkyndelse. — Helge Dahn anmelder Torben Christensens doktorsavhandling, Logos og Inkarnation. En studie i F. D. Maurices teologi. H. 4: innehåller en längre art. av Jørgen Pedersen om Opfattelsen og studiet af middelalderen.

Ny Kyrkelig Tidsskrift. H. 1—2: Bo Reicke, Utgrävningarna under Petruskyrkan och frågan om Petri grav. — Vilmos Vajta, Kyrkans fördolda helighet. — David Svennungsson, Bikt och avlösning i luthersk själavårdstradition. — Ruben Josefson, Messias — Konungen. H. 5: Torsten Ysander, Offerbegreppet i romersk och evangelisk nattvardslära. — Åke V. Ström, Religionshistoriska synpunkter i predikan. — Ruben Josefson, Gudstro och naturvetenskap. Några synpunkter. H. 6: Algot Anderberg, Om själavård. — Åke V. Ström, Nytestamentliga huvudfrågor i nyare litteratur (behandlar arbeten av Fridrichsen, Lindeskog-Riesefeld, Percy, Stendahl, Ström-Åkerhielm).

Evangelisch-Lutherische Kirchenzeitung, herausgegeben im Auftrag der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (Berlin). Nr 1: Heinz Reymann, Die Lehre vom Heiligen Geist in den evang.-lutherischen Bekenntnisschriften. — Kurt Schmidt-Clausen, Das Hauptthema von »Evanston 1954«. Nr 2: Walter Künneth, Karl Heims systematisches Lebenswerk. — Vilmos Vajta, Bericht über eine Deutschlandsreise. Nr 5: Kurt Schmidt-Clausen, »Glaube und Werke« als Problem der neueren schwedischen Theologie. Nr 7: Nils Alstrup Dahl, Vom Reichtum des Herrenmahls (urspr. föredrag vid tysk-nord. kyrkokonventet i Württemberg 1950). Nr 10: Eberhard Klügel, Die theologische Erklärung von Barmen und ihre Vorgeschichte. Nr 11: Paul Reinhardt, Freiheit — Konde-szendenz — Paränese. Zur Kritik an Karl Barths Vortrag »Das Geschenk der Freiheit / Grundlegung evangelischer Ethik«. Nr 15: Paul Althaus, Die oekumenische Bedeutung des lutherischen Bekenntnisses. Nr 17: Vilmos

Vajta, Die Hauptprobleme der Lehre vom Gottesdienst (en längre anmälan och diskussion av Peter Brunner, Zur Lehre vom Gottesdienst 1952). Nr 21: Werner Elert, Augustin als Lehrer der Christenheit. Nr 22: Wenzel Lohff, Existenzdialektik und christlicher Glaube. Nr 23: Wilhelm Ferdinand Schmidt, Evanston. Nr 24: Wolfgang Sucker, Geschichte eines »Dogmas«. Gedanken zur römischen Säkularfeier der unbefleckten Empfängnis Mariens. I nr 10 påbörjas en artikelserie Kirche im Kampf av P. M. Dahl. Framställningen fortsätter i nr 12, 14, 18, 20 och avslutas i nr 22.

Theologische Literaturzeitung, Monatschrift für das gesamte Gebiet der Theologie und Religionswissenschaft. Årgång 1954 inledes med en 45 s. lång uppsats av Friedrich Heiler betitlad Assumptio. Werke zur Dogmatisierung der leiblichen Himmelfahrt Marias. Här ges en ingående redogörelse för ett stort antal verk och värderas den roll litteraturen spelat vid tillkomsten av den nya dogmen. Gerhard Gloege, Jena, bidrager i nr 4 med en överskådlig uppsats om Offenbarung und Überlieferung. Den religionsvetenskapliga delen i nr 5 innehåller en artikel om teologiens metodproblem, Theologie und Religionswissenschaft, skriven av Th. Siegfried, Marburg/Lahn. Heinz-Dietrich Wendland, Zur kritischen Bedeutung der neutestamentlichen Lehre von den beiden Reichen och Albrecht Oepke, Leib Christi oder Volk Gottes bei Paulus? är bidrag till tidskriftens nytestamentliga avdelning i nr 6. Dubbelnumret 7—8 innehåller bl. a. Exegese und Dogmatik av W. Wiesner samt Walter Delius, Luther und die Marienverehrung, och i nr 9 behandlas det även i Sverige kyrkligt aktuella ämnet Die Aufgabe einer Theologie des Gottesdienstes av Joachim Beckmann. »Ein Forschungsbericht» med rikliga nothänvisningar är Eduard Schweizers uppsats Das Herrenmahl im Neuen Testament (nr 10), tillägnad Rudolf Bultmann på 70-årsdagen. Temat Praktische Theologie als theologisches Problem återkommer i nr 11 genom att Alfred Dedo Müllers Grundriss zur evangelischen Theologie 1950 anmäles av Otto Hændler. I nr 12 slutligen erinras läsaren åter om att året 1954 inte bara är ett Mariaår men också den ekumeniska samlingens år: Edmund Schlink skriver om Christus — die Hoffnung für die Welt. Ett antal svenska arbeten anmäles under året: Nylander (nr 2), Schlyter (nr 3), Göransson (nr 4), Lundström (nr 10), Riesenfeld (nr 11).

The Scottish Journal of Theology. Nr 1: Gösta Hök, Luthers doctrine of the ministry (övers. av Luthers lära om kyrkans ämbete i En bok om kyrkans ämbete). — Heinrich Vogel, The first Sacrament: Baptism. — Giovanni Miegge, A roman interpretation of Karl Barth. Nr 3: T. F. Torrance, The atonement and the oneness of the church.

The Journal of Religion (Chicago). Religionsfilosofiska problem präglar denna årgång, varur kan nämnas Jacob Taubes, On the nature of the theological method: some reflections on the methodological principles of Tillich's theology (nr 1), vidare Paul Holmer, Philosophical criticism and christology och Jacob Taubes, Dialectic and analogy (nr 2) samt Jacob Taubes, Theodicy and Theology: a philosophical analysis of Karl Barth's dialectical theology (nr 4).

Numen, international review for the history of religions issued by the International Association for the Hist. of Rel., där Geo Widengren är vice-president och i jan.-numret bidrar med Stand und Aufgaben der iranischen Religionsgeschichte I. Ett annat svenskt bidrag är Martin P. Nilsson, Die astrale Unsterblichkeit und die kosmische Mystik (maj). I samma nummer O. Cullmann, Le mythe dans les écrits du Nouveau Testament och i sept.-numret slutligen märkes Friedrich Heiler, Der Gottesbegriff der Mystik samt Theodor H. Gaster, Myth and story.

Anglican Theological Review utg. av Frederick Clifton Grant, Union Theological Seminary. Nr 1: Sherman E. Johnson, Bultmann and the mythology of the New Testament. Nr 2: Jean Henkel Johnson, The Revised Standard Version of the Old Testament. Nr 3: Howard Henry Hassinger, Christian hope and the order of society. — Corwin C. Roach, Preaching and the New Versions. Nr 4: Frederick C. Grant, »Only begotten» — A footnote to the New Revision.

Nouvelle Revue Théologique (Louvain). Nr 1: L'Eglise catholique face à l'oecuménisme av G. Dejaifve S. J. Nr 5: Actualité du quatrième évangile X av Léon-Dufour S. J. Nr 6: Numret ägnas åt den 900-åriga schismen mellan Österns och Västerns kyrkor. Nr 7: J. Callewaert S. J., La situation religieuse en USSR 1943—53. Nr 8: H. Rondet S. J., Saint Augustin parmi nous. Nr 9: Abbé J. Bouttier, La Typologie du baptême d'après Saint Thomas. — J. Fucks S. J., Morale théologique et morale de situation.

Catholica, Jahrbuch für Kontroverstheologie. Zehnter Jahrgang. Erster Teil: Heinrich Fries, Das Anliegen Bultmanns im Licht der katholischen Theologie. — Heinrich Schlier, Die Einheit der Kirche im Denken des Apostels Paulus. Zweiter Teil: Hermann Volk, Christus und Maria. Dogmatische Grundlagen der marianischen Frömmigkeit.

Verbum Caro, Revue théologique et ecclésiastique. Volym VIII nr 29/30: Edmond Ortigues, La composition de l'Épître aux Romains (I—VIII). — Louis Saint-Blancat, Recherches sur les sources de la théologie luthérienne primitive (1509—1510).

Revue de Théologie et de Philosophie (Lausanne). 1954: II: R. Martin-Achard, La signification du temps dans l'Ancien Testament.

Svensk Missionstidskrift. Tonvikten har detta år lagts på frågor, som rör konfrontationen mellan missionen och det inhemska, en problematik, som blivit föremål för stort intresse, även från andra än missionsintresserade, varvid närmast de socialpolitiska förhållandena i Sydafrika stått i förgunden. H. 1: Lesslie Newbegin, Den närvarande Kristus och den kommande Kristus. — Herbert Tingsten, Mission i Sydafrika. — Bertil Envall, Missionens sociala uppgift. Några synpunkter i anslutning till situationen i Sydindien. — Holger Benettsson, Äktenskapet och familjen i Afrika. H. 2: Carl-Gustav Diehl, Missionären och den inhemska kulturen. — K. S. Latourette, Yale, skriver om missionen i Japan.

Tro och Liv. Nr 1: Gösta Sandeberg, Bibelns auktoritet. Nr 3: Olle Engström, Tankar inför Evanston. — Ivar Wennfors, Vigning eller ordination i urkristen tid? Nr 5: Bert Franzén, Hur ser Nya Testamentet på kulturen? — Erik Sollerman, Väckelsefromhetens hållning till kulturlivet. — Rich. Larsson, Frikyrkan i det svenska samhället. Nr 6: Odd Hagen, Frikyrkligt i Sverige.

Svenskt Gudstjänstliv. Årg. 29/1954: Hilmer Wentz, Den nya danska psalmboken. — Hilding Johansson, Tidegården i Sverige efter reformationen.

Vår Lösen. Nr 1: Berndt Gustafsson, Den kontinuerliga driften. Synpunkter på samma ämne lämnas i nummer 3 av tekn. dr Karl Kempe. Nr 2: Carl-Martin Edsman, Toynbee om den lidande Guden i N. T. med omvärld. Nr 3: Gustaf Wingren: Bibeln och de mänskliga rättigheterna. Nr 5: Domprost Gert Borgenstierna och Hovrättsfiskal Sten Hillert, Om Guds rätt och människors. Nr 6—7: Gustaf Wingren, Kristus — vårt hopp. — Birgit Rodhe, Vad kan vi vänta av Evanston? Nr 10: Manfred Björkquist, Syftning på helheten.

HARRY ARONSON.

FRÅN DEN TEOLOGISKA SAMTIDEN

Den 16—23 juli i år hölls i Sheffield en anglo-skandinavisk teologkonferens. Konferenser av detta slag har hållits sedan slutet av tjugotalet. Varannan sammankomst har förlagts till Norden, varannan till England. Detta var den nionde i ordningen, och anglikanerna stod nu för värdskapet med biskopen av Sheffield i spetsen. Mötesplatsen var ett konferens-hus, som disponeras av Sheffield's stift, ett slags stiftsgård, synnerligen lämplig för sammankomster av detta slag.

Syftet med dessa konferenser har varit att försöka befrämja den ömsesidiga kunskapen om och förståelsen mellan anglikansk och luthersk teologi och kyrkosyn. I detta avseende har också konferenserna visat sig mycket lämpliga och fruktbara. Det är en gammal erfarenhet, att det är svårt att blott på litterär väg vinna en rätt insikt i och förståelse för anglikanismens teologi och kyrkoliv. Man måste genom besök i England och personliga kontakter söka förstå den av skilda element, tankegångar och traditioner sammansatta anglikanska kyrkosynen. För anglikaner syns å andra sidan lutherska tänkesätt vara svårförståeliga. Genom dessa möten har en betydligt ökad ömsesidig förståelse uppnåtts och värdefulla kontakter knutits.

Under de nio konferenserna har man koncentrerat samtalen kring bestämda temata, vilka utgjort utgångspunkt för diskussioner. De tre närmast föregående sammankomsterna har behandlat Den naturliga lagen, Sakramenten och Den kristna människouppfattningen. Vid detta mötet var ämnet för överläggningarna Stat och kyrka.

Vid diskussionerna framkom väl en olikhet i den teologiska orienteringen. Men det visade sig i hög grad, att man i England och Norden stod inför liknande svårigheter. Samtalen kom också att beröra de problem, som industrialismen innebär. Biskopen av Sheffield har gjort en verksam insats i industrimissionen, och han beredde konferensmedlemmarna tillfälle att genom besök i Sheffield's berömda stålverk få ett intryck av vad arbetet innebär för arbetarna och för de präster, som är verksamma där.

Från anglikansk sida hölls föredrag utom av ordföranden (biskopen av Sheffield) av Canon Greenslade från Durham, Rev. R. Cant från Cam-

bridge, biskopen av Birmingham, professor I. T. Ramsey från Oxford, biskopen av Dorchester samt ärkebiskopens av Canterbury sekreterare för utländska relationer Canon H. M. Waddams.

De nordiska deltagarna var: från Norge professor R. Hauge och direktor Fjelberg, från Danmark prost Egede Schack och prost A. Senstius, från Finland docent Mikko Juva och teol. lic. pastor Tammisto samt från Sverige professor Åke Andrén och professor R. Bring. Samtliga inledde diskussioner genom kortare eller längre föredrag.

Då dessa konferenser visat sig vara en mycket lämplig form för att upprätthålla kontakt mellan nordiskt och engelskt teologiskt tänkande och då de visat sig väl ägnade att fördjupa insikten i de olika kyrkliga traditioner och arbetsformer, som utbildats i England och Norden, var alla eniga om att detta slag av sammankomster borde fortsättas. Det är nästa gång Sveriges tur att svara för värdskapet, och man vågar hoppas, att en angloskandinavisk konferens kan hållas i vårt land om något år.

R. B.

*

Den 11 november detta år infaller 100-årsdagen av Sören Kierkegaards död. Med anledning härav hölls den 10—17 aug. med Sören Kierkegaard Selskabet som initiativtagare och värd i Köpenhamn den första internationella konferensen för Kierkegaard-forskning. Deltagare hade kommit från olika hörn av världen, bl. a. en delegation från Japan med professorn i filosofi vid Osaka universitet, Masaru Otani, i spetsen, som i en intervju förklarade, att Kierkegaard satt sin prägel på modern japansk filosofi. Kierkegaard-forskningens olika grupper av »intressenter» voro också väl företrädde: teologer, såväl evangeliska som romersk-katolska och grekisk-ortodoxa, filosofer, varav flera katolska, psykologer och psykoterapeuter, litteraturhistoriker och filologer. Från USA, där intresset för Kierkegaard är synnerligen stort, hade tyvärr ingen haft möjlighet att infinna sig.

Efter inledningsanföranden av Kierkegaard Selskabets ordförande, prof. Søe, och av dess vice ordf., prof. Billeskov Jansen, på danskt vis välgörande fria från romantik, inleddes serien av föredrag av Walter Rest, Münster, (kat.), som behandlade text- och kommenteringsproblem hos Kierkegaard. Hermann Diem, Tübingen, föreläste över hans kvarlåtenskap till teologien med tonvikt på existensdialekten, Valter Lindström, Åbo, över hans efterföljelseteologi, Johs. Sløk över det existensfilosofiska motivet i Kierkegaards tänkande och Niels Thulstrup, Köpenhamn, om hans danska förutsättningar. Pierre Mesnard, Alger, (kat.), redogjorde för

Kierkegaard-inflytandet i Frankrike och engelske kyrkoherden i Köpenhamn, T. H. Croxall, gav en liknande översikt beträffande England, medan jesuiten Cornelio Fabro, Rom talade om katolicismen inför Kierkegaard.

Konferensen erbjöd ett enastående tillfälle till konfrontation och kontakt med forskare av vitt skilda typer och med mycket olika utgångspunkter. Den demonstrerade också på ett övertygande sätt de rika möjligheter till ekumeniska och kontroverteologiska samtal, som den gemensamma förtrogenheten med Kierkegaard över konfessionsgränserna skapar.

Till konferensen anlände bl. a. en skrivelse från Santiago de Chile, vars universitet samtidigt med konferensen anordnat en föreläsningsserie till Kierkegaards minne.

V. L.

*

Den 25—28 aug. voro lärarna vid samtliga nordiska teologiska fakulteter samlade i Åbo och Helsingfors till gemensamma överläggningar. Liknande konferenser ha tidigare hållits i Uppsala 1945, Aarhus 1948 och Oslo 1951. Anslutningen till årets konferens var synnerligen god, och en rad aktuella föredrag gävo anledning till ett stimulerande meningsutbyte. Linton, Köpenhamn, behandlade kungaideologiens betydelse för Nya testamentet och Riesenfeld, Uppsala, traditionsproblemet i evangelieforskningen, närmare bestämt frågan om evangelietraditionens trovärdighet som verklighetsskildring. Prenter, Aarhus, föreläste om den systematiska teologien inför bibelutläggningens problem, medan Eklund, Lund, Alanen, Helsingfors, Holm, Köpenhamn och Nome, Oslo behandlade olika religionsfilosofiska och metodologiska spörsmål; Eklund tog särskilt upp trosbegreppet, Holm och Nome frågan om teologiens objekt och Alanen sanningsproblemet. Maliniemi, Helsingfors, föreläste över biskop Henrik och Finlands kristnande ur liturgisk synvinkel, medan Pleijel, Lund, i ett föredrag om lutherdomen i svenskt folkliv huvudsakligen anlade sociologiska synpunkter. Valkner, Oslo, ställde in Malmö-reformationen i ett vidare perspektiv. Andrén, Uppsala, gav genom ett föredrag om teologien och dess praktiska konsekvenser, i vilket han bl. a. framställde önskemålet, att man i Danmark och Norge skulle överväga inrättandet av professurer i praktisk teologi, anledning till en livlig diskussion om vetenskaplig och normativ teologi i allmänhet och om den praktiska teologiens målsättning i synnerhet.

Överhuvud kunde man notera, att debatten efter flertalet föredrag visade benägenhet att glida in på stora principiella frågor, såsom verklighetsproblemet och frågan om historicismen inom vissa typer av systematisk teologi. Det vill synas, som om denna markerade tendens skulle ge goda riktlinjer åt dem som närmast komma att bära ansvaret för planläggningen av nästa fakultetskonferens.

V. L.

*

Den 29—31 augusti hölls i Järvenpää i Finland en nordisk konferens, som behandlade ämnet Kristendomen och rätten. Konferensen var en fortsättning av de samtal över detta tema, som förts i Hurdalsverk i Norge i augusti 1951 (se denna tidskrift 1951, sid. 305 ff.). Jurister, teologer och kyrkomän från Nordens fem länder — Island representerades genom biskopen i Reykjavik A. Gudmundsson — möttes och dryftade sådana frågor som »rättens grund», »rättsstaten», »rätten och människan»; till slut berördes också aktuella rättsfrågor.

Programmet var så ordnat, att var och en av mötets tre dagar huvudsakligen ägnades åt ett huvudproblem. Första dagen dryftades de mer teoretiska frågorna såsom rättspositivismens innebörd och konsekvenser och naturrätten, vilken åter synes i vissa former vinna mark vid de tyska universiteterna. Inledningsföredrag hölls av professor R. Bring, Lund, samt lagman T. Leivestad, Tromsø. Debattinlägg gjordes den dagen bl. a. av professorerna Åke Malmström, Uppsala, och Harald Eklund, Lund, N. H. Søre och S. Holm, Köpenhamn, samt C. J. Arnholm, Oslo.

Nästa dag behandlades ämnet Rätten, samhället och den enskilde med inledningsföredrag av professorerna L. E. Taxell, Åbo, och J. Hygen, Oslo. Den förre gav en redogörelse för det aktuella rättsläget och berörde sedan möjligheterna för kyrka och kristendom att stärka rättens ställning. Den senare visade hur rättens auktoritet minskats hos den enskilde och samhället och hur båda tenderade att betrakta den som sin egendom att råda över, en tendens som stärktes av rättspositivismen. Mot dessa tendenser ställdes tanken på individens och samfundets relativisering under en religiös absolutet; rätten får ej bli en tillhörighet, över vilken samfundet eller den enskilde råder.

Den tredje dagen ägnades åt diskussion om aktuella problem inom äktenskapsrätt och familjerätt. Inledare var nu teol. doktor Stig Hellsten, Uppsala. En inledande och klargörande framställning gjordes då också

av professor Ernst Andersen, Köpenhamn. Debattinlägg gjordes då liksom tidigare bl. a. även av professorerna C. J. Arnholm, Oslo, V. Lindström, Åbo, och B. Palmgren, Helsingfors. Diskussionen var ytterst livlig, och tiden visade sig vara alldeles för knapp för de många, värdefulla yttranden, som framkommo.

De flesta deltagare hade intrycket att mötet präglades av en utmärkt stämning och god förståelse. Programmet var kanske väl stort, och många svårigheter, som berördes hade nog behövt en mer utförlig behandling. Inte minst framträder en svårighet vid behandlingen av de praktiska problemen. En luthersk teologi kan aldrig bli kausistisk och stanna vid deklamationer av moralisk innebörd. Katolsk etik har lättare att presentera ett värdeschema och angiva yttre handlingsprogram i moraliskt avseende än reformatorisk etik. Denna kan i vissa former stundom synas så starkt avvisa naturrätten i upplysningstidens form, att den kan förefalla komma positivismen nära. De svårigheter, som sammanhånga med den lutherska etikens särart och som gör en normativ etik i en mening omöjlig, tangerades väl, men detta problem kunde aldrig upptagas till mer ingående behandling vid denna sammankomst. Många frågor visade sig behöva en långt mer ingående behandling än som var möjlig att giva vid en konferens sådan som denna. Men en mycket värdefull kontakt knöts mellan de många jurister (professorer såväl som domare och ämbetsmän) och teologer, som samlats. Det visade sig fruktbart att hålla och lämpligt att fortsätta sådana konferenser. De bidraga också att minska den fackisolering, som kan råda, då jurister ha svårt att förstå teologiska frågeställningar och teologer juridiska. Man får därför ivrigt hoppas, att i framtiden sådana konferenser som denna ej alltför sällan måtte kunna hållas.

R. B.