

# THOMISTISK OCH LUTHERSK LEGITIMERING AV STATEN

AV DOCENT AXEL GYLLENKROK, UPPSALA

Frågan om statens legitimering från thomistisk respektive luthersk synpunkt är ett problem, som omedelbart ger sig tillkänna vid en jämförelse mellan modern katolsk teologi, som ju vill bygga på Thomas ab Aquino, och evangelisk teologi. I och för sig är frågan, hur den kristne skall ställa sig till staten med dess maktutövning, som även tar våldet i sin tjänst, lika gammal som kristendomen själv. Att här förelegat ett problem redan i urkristendomen kan man ta för givet. Just alla utsagor, som går ut på att de kristna skall vara solidariska med statsmakten, visar att detta har behövt sägas. Ingenting kan ju i själva verket tyckas stå i mer uppenbar motsats till kristen moral med dess förkunnande av den självutgivande kärleken än en legitimering av våldet i någon form. Hur den kristne skall ställa sig till sådana yrken som soldatens blev också tidigt ett mångdiskuterat problem i kyrkan.

Om vi med vårt problem vänder oss till modern thomistisk och luthersk teologi, skall vi strax göra en viktig iakttagelse. Det förhåller sig nämligen så, att problemet är åtskilligt mera brännande för luthersk än thomistisk teologi. I alla framställningar av luthersk etik, där staten behandlas, möter en övertygelse om att kristen gemenskap är kärleksgemenskap, mot vilken den statliga gemenskapen och dess tvångsmakt bjärt kontrasterar. Överallt träder oss den uppfattningen till mötes, att det består någon sorts spänning mellan kärlek och rätt och att staten är präglad av syndens makt i världen. Detta är den självklara utgångspunkten för all protestantisk moralteologi. Lösningarna kan nog variera, men problemet är i stort sett överallt ett och detsamma.

Men hur är det i thomismen? Jo, här rullas begreppsparet stat och kristendom upp på ett helt annat sätt och orienteras överhuvud inte till

kärleksbudet. I stället påpekar man, att Jesus befallde att ge kejsaren, vad kejsaren tillhörde, att Paulus anbefalldes lydnad mot överheten, som vore insatt av Gud själv etc. Kort och gott: man vill i begreppsparet kristendom — stat överhuvud inte se något problem alls. Och man utbygger vanligen resonemanget med ett stycke äkta thomism: staten har sin grund i en sedlig världsordning, som är skapad av Gud. Den är inte något nödvändigt ont, som vi är tvingade att dras med. Lutheranerna, säger man, motiverar staten som ett nödvändigt ont, som kom in i världen som en följd av synden och som enbart har den negativa uppgiften att med våld hålla synden inom vissa gränser. Den katolska kyrkans främsta auktoriteter, den heliga Skrift, den helige Augustinus och den helige Thomas ab Aquino, är däremot eniga om att staten *inte* är en följd av synden utan att den har sin grund i en sedlig och rättslig världsordning med ett etiskt slutändamål som krön.

Det är för katolikerna utomordentligt angeläget att ha Augustinus på sin sida. I de flesta framställningar av systematisk katolsk moralteologi möter fromma försök att fränkänna Augustinus läran att staten skulle ha synden att tacka för sin tillkomst. Denna lära är ju inte thomistisk!

Men den *är* augustinsk! Det gör ett ganska beklämmande intryck att ta del av alla de enstämmiga försöken att tolka Augustinus thomistiskt för att kunna ha också honom till auktoritet. Enligt Augustinus är staten en följd av synden och inte någon naturlig skapelseordning. Människan var såsom skapad till Guds avbild inte avsedd att råda över andra människor utan bara »över fiskarna i havet och över fåglarna under himmelen och över alla kräldjur, som röra sig på jorden». Detta kontrasterar klart mot Thomas' försäkran, att det fanns en statlig över- och underordning redan i urtillståndet före syndafallet.

Och jämför man Augustinus' och Thomas' värdering av staten i stort, kan det inte råda tvekan om, var man är mera och var man är mindre positiv till staten. Hos Augustinus består det alltid ett utomordentligt nära sammanhang mellan den diaboliska civitas terrena, som är gudsstatens absoluta motsats, och den i historien framträdande staten. Vi får inte glömma, att »De civitate Dei» skrevs kort efter Roms fall för Alarik med bl. a. syftet att fria de kristna från beskyllningen, att deras religion var orsaken till rikets undergång. Det var därför angeläget för Augustinus att visa på brister i staten redan före kristendomens tid. Augustinus betraktar

på det hela taget historien och den jordiska tillvaron som ett avfall från saligheten i Gud. Vi möter hos honom platonismens grundvärdering av jordelivet. Han medger visserligen uttryckligen, att staten bjuder vissa fördelar ur kristen synpunkt. Den skyddar de materiella livsvillkoren för de troende, och den har en inneboende tendens att värna om fred och ordning, som utesluter anarki och möjliggör ett kristet liv. Allt detta är relativt goda ting.

Men under det att Augustinus inskränker sig till att i staten se en tendens till upprätthållande av ordning och fred, så finner Thomas i den en tendens mot själva det högsta livsmålet, som är gudsskådandet, visio Dei. Thomas säger att samhällets yttersta mål måste vara identiskt med det mål, som är satt för de enskilda medborgarna. Nu är målet för den enskilde att nå fram till visio Dei. Alltså är det yttersta målet för staten att befrämja medborgarnas uppnående av visio Dei. Och detta mål ligger egentligen inneslutet i statens eget väsen såsom dess sanna bestämmelse.

Thomas' föreställning innesluter en storslagen enhet av jordiskt och himmelskt. Det går en rak linje från staten till saligheten i himmelen. Och vi kastar nu en hastig blick på historien för att se hur det nya hos Thomas avlöste den augustinska traditionen.

Vad som framför allt skiljer Thomas från Augustinus är hans monistiska världsåskådning. Thomas föddes kort efter Innocentius III:s död, och i det tidevarvet fanns det inte längre något rum i teologien för Augustinus' båda stater, civitas Dei och civitas terrena, den himmelska staten och den jordiska. Hos Augustinus var kristenheten närmast en blandning av Kristi kropp och de orättfärdiga (corpus permixtum). Men snart blev den fattad som en jordisk enhetlig organism (corpus mixtum), med en andlig och en världslig funktion, där kyrkan stod för den andliga och statsmakten för den världsliga. Denna föreställning om corpus mixtum var alltså något helt annat än vad Augustinus hade tänkt på med sin corpus permixtum. En orsak till denna idéutveckling var, att Augustinus' civitas Dei tidigt falskeligen tolkades som identisk med kyrkan. Klart och tydligt kan den nya corpus mixtumidéen skönjas hos påven Gelasius, som i slutet av 400-talet gentemot kejsaren gjorde gällande, att världen måste styras med två regementen, det påvliga och det kejsarliga. Härifrån går en rak linje till Innocentius III:s deklaration, att påven i sin person förenar den andliga och den världsliga makten. Så gick Augustinus' dualistiska åskåd-

ning tidigt under och ersattes av en teori om det andliga och det världsliga regementet i corpus mixtum och småningom av en allt öppnare kamp mellan påvedömet och kejsardömet om vilketdera som i sig skulle kunna förena de bägge regementena.

Den monistiska världsåskådning, som denna utveckling inneslöt, accentuerades starkt genom att aristotelismen trängde in i Europa och avlöste platonismen som dominerande tankeriktning. Det är inte för mycket sagt, att det var en vändpunkt i västerlandets andliga historia, när portarna öppnades för den aristoteliska tankevärlden. Det skedde då kontakterna med Sicilien och Spanien mot slutet av 1100-talet började ta fart och man lärde känna Aristoteles genom arabiska översättningar. Just när påvedömet stod på höjdpunkten av sin makt, importerades en monistisk världsåskådning, som till en början såg ut att bli ett mycket farligt hot mot kyrkan. Det var ju en sekulariserad syn på människan, naturen och politiken, som nu tycktes hota all hävdvunnen kristen betraktelse av dessa ting. Hur farligt läget bedömdes av kyrkan, visar den oerhört energiska strid man öppnade på 1200-talet mot aristotelikerna, särskilt verksamma i Paris. Denna kamp var den tidens kamp mellan tro och vetande. Aristoteles representerade kort och gott Vetenskapen med stort V. I längden kunde kyrkan inte nonchalera Vetenskapen. Den måste följa med sin tid. Och så var marken beredd för Thomas' historiska gärning.

Thomas blev den som förenade profan vetenskap med teologi, empiri med kyrklig lärotradition, d. v. s. i stort sett aristotelism med augustinism. Något schematiskt uttryckt kan vi säga, att Thomas fann människans sanna livsmål med hjälp av Augustinus, men att han bestämde vägen dit under trycket från det aristoteliska tänkandet.

Thomas vet att som Augustinus tala om *fruitio Dei* som livsmål. Men det karakteristiska för Thomas är, att han förlägger denna *fruitio Dei* bortom det jordiska livet som ett avlägset mål för den kristna människans hopp. Hos Augustinus är *fruitio Dei* en mystisk upplevelse, som kan komma människan till del redan i detta livet. Och så tänkte man ända fram till Thomas. Med Thomas inträder en vändning. Han samordnar resolut *fruitio Dei* med *visio Dei*, skådandet av Gud, och *dess* eskatologiska karaktär var ju given alltsedan Paulus: »Vi vandra här i tro och icke i åskådning». Så faller hos Thomas livsmålet helt och hållet utanför jordelivets gränser. Och då kan jordelivet självt bestämmas väsentligen efter det

aristoteliska tankeschemat, där inte någon plats finns för mystik utan blott för sinnesiakttagelse och förnuftiga slutledningar utifrån dessa. Detta gäller inte minst staten. Ett långt stycke följer Thomas noga Aristoteles' statslära. Men han bryter med honom just när han kommer till frågan om det yttersta livsmålet. Då lämnar han empirin. Då får teologien säga sitt ord. Då kommer Augustinus till heders.

För Aristoteles låg människans mål i lyckan av ett gott och dygdigt liv, som staten enligt hans åsikt borde främja. Men enligt Thomas ligger målet i den himmelska saligheten. När Thomas uttryckligen konstaterar, att ett samhälles yttersta ändamål *inte* ligger i befrämjandet av ett dygdeenligt liv *utan* i att genom ett dygdeenligt liv låta medborgaren nå fram till njutningen av de gudomliga löftena, så har vi därför all anledning att här se ett medvetet avståndstagande från Aristoteles. Thomas' tanke är kort och gott, att människan är ett empiriskt faktum, som i sig innesluter bestämelsen att komma till Gud. Gud har i människan nedlagt en bestämelse att nå den himmelska saligheten. Och vad som gäller om den enskilde, det gäller nu också om den mänskliga samfundsbildningen. Staten måste därför, även den, infogas i detta ändamålssammanhang.

Människorna sluter sig enligt Thomas med naturnödvändighet samman till stater. Men, säger han, om det är naturligt för dem att på detta sätt sluta sig tillsammans, så måste det också finnas något, varigenom de kan regeras, så att inte var och en följer sin lust. Därmed är den statliga överheten i princip legitimerad.

Nu kan ingen regeringsmakt existera utan lag och rätt. Här är inte platsen att gå närmare in på Thomas' rättsåskådning. Vare det nog sagt, att Thomas' omsorg om den måste ses mot bakgrunden av den väldiga rättskris, som skakade det medeltida samhället under kampen mellan påvemakt och kejsarmakt. Den rätt, som Thomas gör sig till talesman för, kan ur vissa synpunkter te sig hård och obarmhärtig. Men den inbygges i ett ändamålssystem, som sålunda bildar den yttersta legitimeringsgrunden. Allt vad straff heter har sitt ändamål i statens fred och ordning. Dödsstraffen liknas vid en amputation av en infekterad lem, som hotar hela kroppens ordning. Thomas säger rent ut, att det helas väl är ett högre gott än den enskildes. Argumentet duger uppenbarligen inte för att rättfärdiga t. ex. kriget. Men även ifråga om kriget slår ändamålstanken igenom. Ett krig är tillåtet, om det är ett försvar för staten mot ett yttre anfall och

sålunda tjänar den inre statliga ordningens ändamål. Ja, även ett anfalls-krig kan vara rätt, och en av de oundgängliga förutsättningarna, som Thomas nämner, är att något gott ändamål därigenom uppnås.

Thomas' teologiska legitimering av staten kan betraktas som ett försök att göra rättvisa åt på en gång Aristoteles' empiriskt anlagda statslära och den kristna tanken om vad det yttersta målet med jordelivet måste vara. Det är en storslagen enhet i denna konception, som griper om såväl människans jordiska natur som hennes himmelska bestämmelse, Guds goda ändamål med livet. Men det är en abstrakt och något opersonlig monism, som med själva sin struktur påminner oss om att upphovsmannens huvudsyfte var apologetiskt, nämligen att inbygga all vetenskap, även statsvetenskapen, i ett teologiskt system och visa, att kristendomen och vetandet ytterst utgör en enhet. Det var den enheten, som löpte fara att sprängas, när aristotelismen trängde in i västerlandet. Thomas blev i detta läge kyrkans främste apologet.

Att från Thomas vända sig till Luther är att träda in i en annan värld. Det är att lämna naturens och det övernaturligas tidlösa värld och gå in i historiens våldsamma rörelse. Det är att i stället för en på människo-naturen byggd statslära konfronteras med en teokratisk betraktelse av hur Gud mitt i människosläktets svallande hav skapat en fast organisationspunkt för den mänskliga samlevnaden, nämligen »svärdets ordning». Det är vidare att lämna allt vad aristotelisk filosofi heter och därmed sammanhängande människooptimism för att återuppleva Augustinus' pessimistiska människosyn. Och det är slutligen att från en skarpsinnig teologisk tänkare och statsteoretiker komma till en bibelteolog och själasörjare, som såg som sin uppgift, inte att försöka någon sorts sammansmältning av tro och vetande, men att tolka sin egen tid i Skriftens ljus och att förkunna lag och evangelium för överhetens representanter.

Det var för Luther — liksom för Thomas — självklart att skilda uppgifter åvilar skilda stånd och att dessa uppgifter också är legitima försåvitt som stånden själva är det. Men under det att för Thomas somliga stånd är fullkomliga och andra ofullkomliga — den stora dualismen i det thomistiska enhetssystemet! — gäller inte denna kategoriklyvning för Luther. Man skulle kunna säga, att enligt Thomas är alla stånd och kallelser legitima från rättslig synpunkt, ehuru en värdegradering måste införas vid betraktandet av dem från kristen synpunkt. För Luther däremot är det

inte kristligare att tjäna Gud i kyrkor och kloster än ute i världen. Vilka människor som skall anses som kristna, är inte en fråga, som avgöres av deras gärningar utan endast av deras tro. Följden härav blir bl. a. den, att alla kristna enligt Luther står under principiellt samma kristna bedömande, och att kärleksbudet gäller oinskränkt för alla, oberoende av det stånd, de befinner sig i. Samtidigt ställer emellertid vissa stånd, t. ex. det politiska, alldeles särskilda krav på ämbetsutövarna, krav som kan komma att stå i den skarpaste konflikt med kärleksbudet, såsom när soldaterna och bödeln måste döda andra människor. Detta dilemma blev aldrig kännbart för Thomas, som i dylika kallelser såg »ofullkomliga stånd», vari man helt enkelt inte kunde leva efter kärlekens »bud», utan där man fick nöja sig med att betrakta detta som ett gott »råd», utan absolut förpliktelse att följa det. Så formades thomismens evangelium till överheten.

Luthers evangelium fick en annan struktur. Han ville legitimera överheten utan att pruta av på kärleksbudets giltighet för alla. Hur skulle detta kunna ske? Luther löste sitt problem efter tre huvudlinjer. För *det första* gav han en ny innebörd åt själva kärleksbegreppet genom att bestämma det från synpunkten av lojalitet mot statens ordning, utan vilken endast ont skulle komma att vederfaras medborgarna. På detta sätt kunde de statliga ämbetsfunktionerna betraktas som ett slags indirekta kärlektjänster. Det är karakteristiskt för Luther, att han i detta sammanhang verkligen vill använda ordet kärlek. För *det andra* införde Luther en distinktion mellan den kristne i själva ämbetsutövningen och utanför densamma, en distinktion, som inte generellt befriade någon grupp av kristna från plikten att lyda kärleksbudet, men som förutsatte att somliga kristna, t. ex. överheten, i ämbetsutövningen — och blott där! — var befriade från denna plikt och i stället skyldiga lydnad mot Guds befallning om den statliga ordningens upprätthållande. För *det tredje* fann Luther, att Gud själv var verksam i den statliga ämbetsutövningen och att ämbetsinnehavare »i tjänsten» följaktligen var undantagna från allt vad plikter mot en lag heter. Dessa tre från thomismen starkt avvikande tankegångar kunde givetvis ingå i skilda kombinationer med varandra och med andra idéer, och så skedde också hos Luther, som vi strax skall finna.

Utan ett liv i statens hägn och ordning kunde, menade Luther, intet mänskligt liv existera. Utan statsmaktens skyddande hand skulle de kristna vara värnlöst prisgivna åt människornas ondska. Och eftersom det inte var

så väl beställt med deras egen kristendom, utan alla var fångna i arv-synden, så behövde de även själva statens tvångsmakt. Och därför hade Gud förordnat om överheten och dess svärd, och detta svärd stod strängt taget i kärlekens tjänst, möjliggörande goda tjänster människorna emellan och förhindrande synden att allt för ohämmat störa samlivet i de olika stånden och näringarna. Den kristne såsom utövande överhetens ämbetsfunktion, såsom »Weltperson», stod därför inställd i ett av Gud organiserat sammanhang, som Luther kallade det »världsliga regementet».

Å andra sidan var Kristi lag inte upphävd härigenom, ehuru kompletterad med synpunkter på vad Guds skapelse innebär. Fortfarande kvarstod det faktum, att en kristen människa enligt bergspredikan inte får stå det onda emot. Men, undrade Luther, till vilka är det Kristus egentligen vänder sig med detta bud? Jo till lärjungarna, icke till överheten! Såsom vanlig enkel medborgare har den kristne därför ingen rätt att värja sig mot den, som vill beröva honom hans rock el. dyl. En sådan rätt tillkommer endast överheten i dess ämbetsutövning — alltså inte heller enskilda överhetspersoner som sådana! På detta sätt kom hos Luther det absoluta kärleksbudet att gälla den kristne såsom enskild person, ensam svarande för sig själv inför nästan och Gud. Uppenbarligen var det just här Luther fann de specifikt kristna synpunkterna klarast komma till uttryck. »Kristi rike» är icke av denna världen och måste enligt Luther följaktligen noga avgränsas från det »världsliga regementet». Sålunda blev den kristna människan såsom medborgare i Kristi rike, »Christperson», noga skild från hennes liv i de jordiska — för all del legitimerade! — stånden, i vilka hon fungerade som »Weltperson».

Men att Luther samtidigt eftersträvade en enhetssyn i dessa avseenden, därom vittnar redan hans terminologi, när nämligen Kristi rike samordnas med Guds världsliga regemente såsom hans »andliga regemente», eller när de båda regementena betraktas såsom respektive Guds »främmande verk», varigenom Gud med lagens skenbara hårdhet realiserar sin kärleksvilja, och hans »egentliga verk», evangeliet självt. Motsatserna bottnar djupast i Gud själv.

Det är denna spänning i gudsbilden, som på det mänskliga planet avspeglas i livet som »Weltperson» och »Christperson». Luther har inte blott räknat med utan t. o. m. rekommenderat en inre splittring hos de överhetspersoner, som nödgas ta våldet i sin tjänst. Sålunda sörjer en rättsinnig



domare över den dödsdom, han avkunnar, och därigenom visar hans hjärta vara rent, och han uppfyller Kristi bud samtidigt som han är lydig mot Gud, vilken satt svärdet i hans hand. Uppenbarligen är trons lydnad i detta fall inte utmärkt av den glädje, som Luther annars brukar finna i densamma!

Nu har det i nyare lutherforskning ifrågasatts, om den kristna människan enligt Luther egentligen *någonsin* kan betraktas som enskild. Man menar att hon alltid är inställd i något stånd och såtillvida också är »Welt-person». Denna teori har framkommit som en opposition mot Ernst Troeltsch och andra, vilka underströk dualismen mellan Luthers »ämbetsmoral» och hans »kärleksmoral». I förbigående må anmärkas, att även om man antog att Luther alltid ser den kristne i något stånd, såsom »Weltperson», vore ju därmed ingalunda det problem, som sysselsätter oss, ur världen, eftersom detta gäller kärleksbudet och överhetens stånd, i vilket endast vissa människor befinner sig.

Emellertid finns det vissa tecken, som tyder på att Luther så småningom blivit alltmera benägen att betrakta alla våldsvarkare som ett hot mot *hela* samhället och dess gemenskap. Han har då börjat räkna med nödvärnsrätten för den kristne under det uttryckliga förbehållet, att det gäller att noga göra sig reda för sina bevekelsegrunder och inte förblanda egoistiska intressen med nästans, med samhällets. Den följdriktiga avslutningen på denna utveckling är, att den kristne vid mötet med våldsmän alltid har att uppträda som »Weltperson» och därvid företräda överheten. Varje kristen är då medansvarig för ordningens och rättens upprätthållande på ungefär samma sätt som han är medansvarig för den rätta lärans upprätthållande genom att ingå som en lem i det allmänna prästadömet.

Dessa uttalanden om överhetens representerande genom varje kristen är dock fåtaliga och inte mycket att bygga på. Luther var ju alltid särskilt angelägen att stödja den lagliga överheten.

Den för honom kanske mest karakteristiska legitimeringen av denna går nu i korthet ut på att det är Gud själv, som verkar i ämbetet, svingar svärdet till nästans och det allmännas nytta. Det är *inte*, säger Luther, en människas gärning, då svärdet föres till försvar för rätt och undertryckande av ondskan. Det är Guds hand, icke människans, som för svärdet, och det är Gud som hänger, marterar, halshugger och krigar.

Detta betyder inte att åsikten, att den kristne i ämbetet skall lyda Guds

befallning, övergives. Men det betyder att själva lydningen i att fungera som »Weltperson» upphöjes till en högre dignitet, enligt vilken överhetspersonen får vara viss om att i sin ämbetsutövning fungera som »instrument» för Guds egen aktivitet. Om alltså »Weltperson» genom själva motsättningen till »Christperson» kan tendera att deprecieras från strängt kristen synpunkt, så uppväges å andra sidan sådana tendenser av tanken, att Gud själv verkar i ämbetet. Och den tanken vinner småningom alltmer stadga och sätter spår i idén, att överheten är att likna vid Deus incarnatus, och att det är Gud själv som i överheten talar till medborgarna, precis som Luther menar att Gud själv talar genom prästens ord.

Denna utformning av skapelsetanken är som sagt Luthers originellaste bidrag till statsuppfattningen. Gud tänkes inte bara som om Han någon gång i tidernas begynnelse hade skapat och förordnat om ämbetet, utan Han fattas som alltjämt skapande och verkande i det. Vi möter något av vad man träffande kallat »det reformatoriska nuet». Gud själv är närvarande här och nu — mitt i maktutövningen — det är Han själv, som verkar med maktmedlen.

Om vi skall kunna förstå, hur Luther kommit fram till denna tro, är det nödvändigt att göra klart för sig, att Luther tolkar sin egen tids historia i bibelns ljus. Överallt är hans spanande öga på jakt efter paralleller mellan hans egen situation och bibelns värld. Liksom Gud talade genom profeter och apostlar, talar Han alltfört genom Luther själv och eljest den, som förkunnar den evangeliska läran. Liksom Gud förde krig genom David, så gör Han det alltfört genom rättrådiga furstar, som bekämpar turkarna. Luther har i Gamla Testamentet införts i en värld, där svärdet är ett självklart redskap i Guds handlande med människorna. Han överför på den statliga överheten vad han i bibeln funnit gälla om Guds gärningar. Men varför gör han det?

I Gustaf Wingrens »Luthers lära om kallelsen» svaras det med att Luthers ämbetssyn ingår såsom ett moment i hans rika skapelselära. Man får här den uppfattningen, att skapelseläran på något slags logiskt sätt resulterat i ämbetsuppfattningen. Och så måste det väl te sig, om man nalkas Luther från rent systematiserande synpunkter och avstår från att fråga efter lärans »Sitz im Leben». Om man däremot räknar med att en teolog av Luthers typ inte kan förklaras med enbart begreppsanalytiska hjälpmedel, får saken ett helt annat utseende.

Det blir då tydligt, att Luthers *skapelselära*, sådan den träder oss till mötes i hans tidiga utläggningar av Gamla Testamentet, i och för sig inte har påverkat hans ämbetssyn. Denna skapelselära har Luther på det hela taget haft färdig redan i första psalmföreläsningen 1513—15. Likväl kom han därigenom inte fram till någon ny syn på ämbetena. Det skedde först, när han hade fått en ny syn på *frälsningsfrågan*. Då blev det för Luther en tvingande nödvändighet att positivt stödja det världsliga kallet och göra det till en ny gudstjänst. Fram till omkring reformationsgenombrottet har Luther intagit en snäv hållning mot hela den synliga skapelsen — trots sin tro på Guds verkande i bibelns historia. Fram till reformationsgenombrottet var Luther munk, och i god överensstämmelse med den munkorden, han tillhörde, var han då starkt fången i den augustinska, ganska negativa hållningen mot värld och stat. Den stora vändpunkten ligger i klosterfromhetens upplösning och den därav följande uppskattningen av de världsliga stånden. Härvid kom skapelseläran väl till pass som stöd åt denna nya värdering. Och snart nog fick Luther rycka in som själasörjare åt den överhet, som han vunnit på sin sida. Svärmarna och bondeupproret aktualiserade nämligen det speciella problemet »våld och kärlek», och i den situationen såg Luther som sin uppgift att stärka samvetena hos den statliga ordningens upprätthållare.

Den närmaste utgångspunkten för Luthers legitimering av staten har sålunda varit den *historia*, han själv i så stor utsträckning var med om att skapa genom sin lära om rättfärdiggörelsen. I denna historia vågade reformatorn dra in Guds eget majestät som handlande subjekt, verksamt i överhetens åtgärder. Därmed flyttade han tyngdpunkten för statens legitimering från ett gott framtida ändamål till en nuets gudsmättade verklighet. Detta är grundskillnaden mellan Thomas och Luther. Man bör inte glömma, att den betingas av två skilda historiska situationer. Den ena krävde en apologet, den andra en själasörjare.

# ANALYS AV EMIL BRUNNERS FÖRFATTARSKAP<sup>1</sup>

AV DOCENT GUNNAR HILLERDAL, LUND

**B**land ledande evangeliska teologer i samtiden intar Emil Brunner en Brangplats. Han har vunnit denna genom ett såväl omfattande som vetenskapligt sett betydande författarskap, som nu sträcker sig över hela fyra decennier.

Först några yttre data kring Brunners verksamhet som teolog. Hans förstlingsarbete bär tryckåret 1914. En rikare produktion begynner emellertid först under 1920-talets tidigare år. 1922 höll Brunner sin habilitationsföreläsning vid universitetet i Zürich. Två år senare, 1924, knöts han till samma universitet som innehavare av en lärostol i systematisk och praktisk teologi. I inte mindre än 29 år, till 1953, verkade han sedan som universitetslärare där, och till denna tid är huvuddelen av hans författarskap förlagt. Teologiens horisont är emellertid och har för Brunner alltid varit världsvid, icke schweizisk eller enbart europeisk. Han har tagit verksam del i de ekumeniska rörelsernas arbete och har vid flera tillfällen föreläst utanför hemlandet, bl. a. i Amerika och Skandinavien. Ett par betydande arbeten av hans hand har tillkommit i samband med dylika föreläsningsturnéer. I en bibliografi skulle ett flertal nummer omfatta skildringar av reseintryck från olika länder och världsdelar. Hans internationella intresse och ansvar kom honom att i fjol, vid uppnådda 63 års ålder, ta det uppseendeväckande steget att lämna professuren i Schweiz för att ägna sina krafter åt undervisning vid en nyupprättad högskola i Japan.

Så en kort överblick över några av Brunners större arbeten. Det kan om Brunners författarskap med viss rätt sägas, att det bland nu levande,

<sup>1</sup> Provföreläsning för docentur vid Lunds universitet den 25 november 1954.

verksamma teologers är unikt genom sin mångsidighet. Debutboken 1914 var av religionsfilosofisk karaktär; den ville ge ett bidrag till den religiösa kunskapens teori. Med religionsfilosofiska problem sysslar han också i en rad följande arbeten, bland vilka må nämnas »Erlebnis, Erkenntnis und Glaube» 1921, »Religionsphilosophie protestantischer Theologie» 1927 (i ny upplaga 1948) och »Wahrheit als Begegnung» 1938, som bygger på en rad Olavus Petri-föreläsningar över samma tema. Den kristna trons egenart har han vidare positivt sökt utveckla i betydande arbeten under 1920-talet. 1924 utgav han »Die Mystik und das Wort», i vilken bok han under kritisk diskussion av Schleiermachers inflytande i det senaste århundradets teologi söker klargöra att en betydande skillnad föreligger mellan den kristna trons väsen och tron sådan den fattas i moderna religionsåskådningar. Samma syfte tjänar det stora arbetet »Der Mittler. Zur Besinnung über den Christusglauben» 1927. Under 1930-talets första år vändes Brunners intresse mera mot etiken och senare mot kulturfilosofiska frågor. 1932 utkom det omkring 700 sidor omfattande verket »Das Gebot und die Ordnungen», som bär undertiteln »Entwurf einer protestantisch-theologischen Ethik». 1937 utgavs »Der Mensch im Widerspruch», ett försök att ge en principiell antropologi, som blir av avgörande betydelse för senare framstötter i kulturfilosofiens riktning. 1943 utkom boken »Gerechtigkeit», en socialetikens principlära på grundval av ett evangeliskt fattat naturrättsbegrepp. 1947 och 1948 följde i två band »Christianity and civilisation», som går tillbaka till en serie s. k. Gifford Lectures vid universitetet i St: Andrews. Samtidigt fullföljer Brunner den linje i författarskapet, som syftar att klargöra och beskriva den kristna trons väsen och innehåll. 1941 utgav han sålunda »Offenbarung und Vernunft. Die Lehre von der christlichen Glaubenserkenntnis». 1946 utkom första bandet av en dogmatik, betitlat »Die christliche Lehre von Gott». 1950 följde en andra del, »Die christliche Lehre von Schöpfung und Erlösung». — Till samma linje i författarskapet kan väl Brunners senaste två arbeten sägas höra, »Das Missverständnis der Kirche» 1951, ett inlägg i kyrkodebatten som redan livligt diskuterats, och »Das Ewige als Zukunft und Gegenwart» 1953.

En Brunner-bibliografi som fördes fram till dags dato skulle upptaga mer än trehundra nummer, gällande större arbeten, tillfällighetsskrifter, uppsatser o. s. v. Det säger sig därför självt att det inom ramen för en enda före-

läsning inte är möjligt att ens tillnärmelsevis beröra eller än mindre analysera alla de spörsmål, som Emil Brunners teologi aktualiserar. Den följande framställningen kan endast göra anspråk på att framvisa *några* väsentliga drag i denna.

Såsom ett sammanfattande tema för hela Brunners författarskap kunde man ange titeln på den festskrift, som tillägnades honom på 60-årsdagen. Den hette »Das Menschenbild im Lichte des Evangeliums». Evangeliets syn på människan är det som Brunner i hela sin produktion utifrån ständigt nya aspekter söker teckna. Den nödvändiga utgångspunkten blir därvid klargörandet av den kristna trons väsen. Med den frågan brottas Brunner i de religionsfilosofiska skrifterna och i en rad arbeten under 1920-talet, vilka särskilt är ägnade att karaktärisera den kristna trons egenart. Särskilt viktigt blir det att rätt teckna Kristusgestalten, medlaren mellan Gud och människa, vars verk kastar det avgörande ljuset över människans verkliga läge. Härifrån går så vägen vidare till klargörandet av människans uppgifter, då hon i tro mottager Kristus och skall leva i Kristi efterföljd, alltså till etiken och senare till kulturfrågorna överhuvud. Vid några viktiga punkter i Brunners utveckling och teologiska produktion skall vi i det följande dröja.

Under åren närmast efter första världskriget blev Emil Brunners namn första gången känt för vidare kretsar. Det kom därvid ofta att nämnas tillsammans med ett par andra. 1920-talet går till teologihistorien bl. a. och kanske främst som det decennium, då den s. k. dialektiska teologien upplevde sitt genombrott. »Den dialektiska teologien» tjänar som beteckning för en grupp nära samverkande teologer i Tyskland och Schweiz, vilka tillsammans utgav eller medverkade i tidskriften »Zwischen den Zeiten», som utkom åren 1922—1933. Den utgavs av Karl Barth, Friedrich Gogarten, Georg Merz och Eduard Thurneysen; till de mera namnkunniga medarbetarna hörde Emil Brunner och Rudolf Bultmann. Det som under något decennium band samman dessa teologer, vilka sedermera kom att gå mycket skilda vägar, var en gemensam frontställning mot äldre teologiska strömningar, främst då de som karaktäriserades av liberala och rationalistiska tänkesätt. Den dialektiska teologien gick först och främst till storms mot hela den antropocentriska orienteringen hos den tidigare teologgenerationen. Människan och hennes möjligheter, hennes kritiska förnuft och hennes religiösa upplevelser, bildade såväl utgångspunkten som den

ständiga orienteringspunkten för denna tidigare teologi, menade man. Häremot ställde man med stor kraft kravet på en teocentrisk teologi, en ordets teologi, varvid tonvikten låg på ordet som *Guds* ord. Man ville bryta ett sätt att tänka, som främst hade sina rötter i 1800-talets idealistiska filosofi och som hotade att psykologisera tron och göra kristendomen endast till *en*, låt vara den högsta, bland många religionsformer. Man ville för sin tid på nytt föra fram den bibliska förkunnelsen om Messias-Kristus, den gudomlige, inför vilken intet mänskligt håller måttet men som likväl tar sig an människan i fri, förbarmande kärlek. Man ville slå fast, att den kristna tron just såsom Kristustro innebär en dom över allt mänskligt — också över mänskligt förnuft. Man sökte inspiration hos reformatörerna men också hos Sören Kierkegaard, som ju i sitt tänkande starkt framhävde distansen mellan gudomligt och mänskligt. Själva stridsnamnet »dialektisk teologi» hade i denna frontställning ett ärende, ja sitt särskilda syfte. Namnet kommer av det grekiska διαλέγομαι, »jag samtalar», och får som teknisk term beteckna det kristna tänkande, som förnekar att sanningen om Gud kan framställas i monologens enkla form. Uppenbarelsen skulle i en sådan, menar man, bli ett blott meddelande av antingen teoretiska sanningar, en lära, som det vore möjligt att besitta, eller av omedelbara religiösa erfarenheter och upplevelser. I stället måste teologiens framställning likna samtalet, som förlöper med tilltal och gensvar, i ständig spänning mellan ett ja och ett nej. På detta sätt avgränsar sig den dialektiska teologien mot gängse former av teologiskt tänkande, såväl från den ortodoxa protestantismen som från den liberala nyprotestantismen. Det teologiska tänkandet skall, hävdar man, vara ägnat att sätta i rörelse, att ständigt göra klart att frälsningen är något som människan icke kan ha i direkt ägande utan något som hon ständigt på nytt måste gripa om i trons akt. Uppenbarelsen är, vill man säga, icke något som kan inrangeras i raden av mänskliga fakta. Bibeln t. ex. är inte i direkt, omedelbar mening *Guds* ord. Men den kan bli det ständigt på nytt såsom redskap för Guds fortsatta tilltal till människan.

Som det klassiska dokumentet för den dialektiska teologiens strävanden framstår nu, flera decennier senare, då hela den teologiska situationen på avgörande punkter undergått förändringar, Karl Barths bok »Der Römerbrief». Med våldsamt patos utslungas i denna bok, främst i dess berömda omarbetade andra upplaga 1922, tesen om Gud som den människan helt

överlägsne. Teologien måste därför göra klart att Kristuspredikan betyder en dom över allt mänskligt, över mänskligt förnuft likaväl som över mänskliga religiösa tänkesätt. Måhända är det signifikativt att den första bokrecension som Brunners bibliografi upptar just gäller »Der Römerbrief».<sup>1</sup> Emil Brunner träder i varje fall tidigt upp vid Barths sida.

I skriften »Erlebnis, Erkenntnis und Glaube», vilken i förordet uttryckligen hänvisar till och erkänner ett visst beroende av Barth och Gogarten, skisserade Brunner som tidens viktigaste teologiska uppgift uppgörelsen med varje form av ett antropocentriskt inriktat tänkande. Boken har tre huvudavdelningar. Den första, som bär titeln »Vorläufige Halbwahrheiten», omfattar kapitlen »Religion als Erlebnis» och »Religion als Erkenntnis». Del två har överskriften »Abrechnung». Den avgränsning som här företages gäller religionens psykologisering och skilda former av intellektualism. Den avgörande tredje delen bär rubriken »Die reine Sachlichkeit: Der Glaube». »Psychologismus und Intellektualismus» — eller om temat varieras: »Mystik und Gnosis, Pietismus und Orthodoxie» — utgör endast skilda försök att draga ned Gud i det mänskligas sfär, att åt människan säkra frälsningens väg.<sup>2</sup> Men den kristna trons väsen är något helt annat. »Glaube ist Sichfinden im Sichverlieren, ein stets zu erneuerndes Lebensgewinn im 'Sterben'».<sup>3</sup>

I Schleiermacher-boken »Die Mystik und das Wort» 1924 fortsätter Brunner att teckna motsatsen mellan kristen tro och moderna religionsuppfattningar. De senare kan i regel föras tillbaka till Schleiermacher, mera inflytelserik än någon annan teologisk tänkare under 1800-talet. Schleiermachers system kan, hävdar Brunner, karaktäriseras med bindeordet *och*. »Gott *und* die Humanität, so lautet sein Programm».<sup>4</sup> Brunner frågar kritiskt: finns det då plats för något »och» jämte Gud? Nej, i hela detta tänkande är såväl Luthers formel »sola fide», rättfärdiggörelsen genom tron allena, som Calvins »soli Deo gloria», åt Gud allena äran, uppgivna. Brunner kommer alltså fram till ett antingen- eller: »Entweder der christliche Glaube oder die moderne Religionsauffassung».<sup>5</sup> — I

<sup>1</sup> En bibliografi t. o. m. 1950 finns i den ovannämnda festskriften »Das Menschenbild im Lichte des Evangeliums», Zürich 1950.

<sup>2</sup> »Erlebnis, Erkenntnis und Glaube», 2. u. 3. neub. Aufl., 1923, s. 129.

<sup>3</sup> A. a., s. 127.

<sup>4</sup> »Die Mystik und das Wort», 1924, s. 390.

<sup>5</sup> A. a., s. 391.



»Religionsphilosophie protestantischer Theologie» liksom i det stora verket »Der Mittler» fullföljes ytterligare linjen. En sann evangelisk religionsfilosofi kan, hävdar han, endast utgå från att gudskunskapen gives genom Kristusuppenbarelsen. »Die Gottesfrage ist die Christusfrage.» Följden blir att någon i egentlig mening förutsättningslös diskussion av den religiösa kunskapens teori icke kan ifrågakomma; det skulle i realiteten innebära att människan stannade kvar i autonomi, i sin egen uppfattning om vad Gud är och om hur gudskunskap kan komma till stånd. Just denna uppfattning avslöjas av uppenbarelsen som falsk; om den innehåller moment av sanning så är den likväl alltid »eine verzerrte Wahrheit», alltså icke en sanning som uppenbarelsen utan vidare kan knyta an till eller blott suppleras.<sup>6</sup> Ty det kritiska förnuftets krav att själv få vara den absoluta auktoriteten ter sig i Guds ords ljus som ett av de många uttrycken för syndens väsen, för den mänskliga inkröktheten i det egna jaget. I sina Olaus Petri-föreläsningar »Wahrheit und Begegnung» utvecklar Brunner ytterligare vad han kallar sitt personala sanningsbegrepp. Sanning är ytterst det som sker, då Gud talar. Då Gud talar är det icke främst en läromeddelelse som äger rum. Nej, då ordet ljuder »sönderbryter Gud min objektvärld och min fångenskap i den, min ensamhet», säger Brunner.<sup>7</sup>

Att på antytt sätt rena det kristna trosbegreppet, däri såg Brunner under 1920-talet teologiens främsta uppgift, och den ter sig alltfört för honom som en ständigt viktig sådan. Brunner stannar emellertid vid början av 1930-talet för en annan. Ur en rätt Kristustro framväxer med nödvändighet livet i Kristi efterföljd. Att säga vad denna efterföljd innebär blir nästa uppgift. Redan i den stora uppgörelsen med samtidens tänkande i »Der Mittler» 1927 — ett arbete som ibland jämförts med Kierkegaards »Philosophiske Smuler», som också avsåg att avslöja och göra upp med sin tids religiösa föreställningssätt — gäller slutorden sambandet mellan Kristusbekännelse och vandrigen i Kristi efterföljd. Det heter bl. a.: »Einzig durch den Glauben an Christus, den Mittler, bekommt der Mensch ein wirklich ethisches Verhältnis zur geschichtlichen Wirklichkeit».<sup>8</sup> Först i Kristus ser människan sin nästa.<sup>9</sup>

<sup>6</sup> »Der Mittler», 4. Aufl., 1947, s. 14.

<sup>7</sup> Jfr »Zweite Vorlesung: Das biblische Wahrheitsverständnis» i »Wahrheit als Begegnung», 1938.

<sup>8</sup> »Der Mittler», 4. Aufl., 1947, s. 559.

<sup>9</sup> A. a., s. 551.

Brunner vill alltså utveckla den kristna etikens grundprinciper. Det sker i arbetet »Das Gebot und die Ordnungen» 1932. Förordet innehåller ett par intressanta rader, som är ägnade att klargöra Brunners syn på teologiens läge i tiden. Två uppgifter, säger han, står i dagens situation den protestantiska etiken inför. Den första och viktigaste gäller nybesinningen över själva grundvalarna för och grundbegreppen i en evangelisk lära om rätt handlande. Här står allt på spel, sedan kyrkan och teologien under århundraden gått oriktiga vägar. Ett gott stycke på väg har man redan hunnit tillbaka till en rätt teologi, menar Brunner, och han hänvisar därvid åter till Barth och Gogarten. »Ich bekenne gern, dass ich darin von vielen, besonders von meinen Freunden Karl Barth und Friedrich Gogarten, Wichtiges gelernt habe». Nu måste man emellertid gripa sig verket an med den andra uppgiften: att tänka igenom vad Kristustron konkret betyder för den kristnes handlande i världen. »Die Erkenntnis der Grundlagen muss sich darin bewähren, das von ihr aus auf die bestimmten Fragen des praktischen Lebens ein helles Licht fällt». Klarheten över det grundläggande bör också bli större genom konfrontationen med de livsnära problemen, menar Brunner.<sup>10</sup>

»Das Gebot und die Ordnungen» kan sägas vara det första större verk, som i Brunners författarskap markerar en ny och viktig linje. Kontinuiteten till de tidigare skrifterna kan naturligtvis också uppvisas. Då Brunner i arbetets första del behandlar den naturliga sedligheten och det kristna budskapets ställning till denna, utvecklar han tankar, som utan vidare kan sägas fullfölja dem, som t. ex. i arbetet »Der Mittler» 1927 gällde sanningproblemet. I »Der Mittler» hette det, såg vi, att den sanning som människan utanför Kristus kunde nå fram till avslöjades såsom »eine verzerrte Wahrheit» i uppenbarelsens ljus. På samma sätt säges nu om evangelium följande: det är inte bara och inte främst något som kan knyta an till människans frågor efter vad det goda är. Den kristna etiken bringar något avgörande nytt: »... dieses Verständnis des Guten ist nicht bloss eine positive Antwort auf die Frage des Menschen, sondern zugleich eine polemische, eine radikal-kritische Verneinung des natürlichen Selbstverständnisses». <sup>11</sup>

<sup>10</sup> »Das Gebot und die Ordnungen», 4. Aufl., 1939, s. VII.

<sup>11</sup> A. a., s. 47.

Likväl tillkommer också något nytt — ja ett moment som i förhållande till Brunners tidigare produktion var ägnat att väcka uppseende. Då Brunners blick vändes från »Das Gebot», bokens andra huvuddel, till »Die Ordnungen», det tredje huvudavsnittet, står han inför ett fält av teologien som han knappast tidigare sysslat med. Nya viktiga frågor ställer sig då. I vilket förhållande kan ordningarnas teologi stå till den teologi, som gäller Kristus som medlaren? I vad mån kan ordningarna, som ju kan sägas gälla som Guds skapelser även om de framträder i en av synden fläckad värld, sägas innehålla bud, vilka också den kristne är bunden av? Brunner utvecklar svaret i dubbla satser, som måste komplettera varandra. För det första slår han fast att också den verklighet som det här är fråga om måste behandlas av teologien och hör till dess område, fastän till en »theologia naturalis». För det andra visar han emellertid, att om man i det sammanhanget vill tala om en allmän uppenbarelse, så gäller om den samma, att den icke rätt uppfattas av människan utanför Kristus. Guds vilja kommer i skapelsens ordningar till uttryck. Men endast tron förmår att på rätt sätt se detta och förstå *vad* Guds vilja i varje konkret sammanhang är. Alla de uppfattningar, som den naturliga människan har och vilka kan innehålla moment av sanning, måste i evangeliets ljus korrigeras. — Steg för steg går Brunner så att utveckla denna syn: han behandlar äktenskapets etik, statens etik o. s. v.

Klart är att Brunner också i »Das Gebot und die Ordnungen» söker uppvisa *evangeliets* människosyn. Lika klart är emellertid att han tagit ett viktigt steg utöver det tidigare författarskapet. Någon direkt motsägelse till vad som tidigare sagts möter väl icke. Men väl står grundtankarna i det nya stora arbetet i stark spänning till vad som tidigare utvecklats. Då Brunner på sätt som uppvisats laborerade med ett slags allmän uppenbarelse, med den naturliga människans frågeställningar, till vilka kerygmat knöt an — låt vara med det viktiga förbehållet att ett avgörande nytt ljus därvid kastades över dem, så att frågorna mer eller mindre måste göras om — laborerade han då trots allt icke med ett stycke naturlig teologi, som han tidigare hade förkastat? Då han i försiktiga ordalag talade om en gudskunskap utanför Kristus — visserligen en gudskunskap som på viktiga punkter är falsk, men likväl en gudskunskap — kom han då icke att motsäga vad den dialektiska teologien tidigare hade sagt?

Själv menade Brunner att så alls icke var fallet, då tonvikten alltfort

låg på att den naturliga människans gudskunskap var falsk. Karl Barth, den dialektiska teologiens banérförare framför andra, tog emellertid snabbt avstånd från Brunner. Barth hade redan tidigare varit kritisk mot smärre uppsatser av Brunner, som antydde hans nya intressesfär. Nu följde emellertid öppen kris. Det i Europas historia så ödesdiga året 1933 upphörde arbetsgemenskapen kring »Zwischen den Zeiten», och tidskriften slutade att utkomma. Konflikten gällde inte bara Barth och Brunner; en väsentlig anledning till oenigheten var just händelserna i Tyskland 1933 och Gogartens ställningstagande till dessa. Barths uppgörelse avsåg emellertid också den forne bundsförvanten Brunner, och anledningen är just den senaste utvecklingsfasen i Brunners tänkande. Barth anklagar öppet Brunner för att med detta spela skilda former av naturlig teologi vapen i händerna.

Därmed begynner i Brunners författarskap en ny fas. Till att börja med är den helt präglad av motsättningen mot Karl Barth, och då denna består och snarast fördjupas, utvecklas hans tänkande i en riktning mycket olika den forne vapenbroderns. Närmast publicerade Brunner en till omfånget ringa men teologiskt sett högst betydelsefull stridsskrift mot Barth, »Natur und Gnade» 1934. I denna skrift sökte han precisera sina positioner. Han ville samtidigt göra gällande att Barths avståndstagande måste bero på ett missförstånd och på att Barth i syfte att slå vakt om Kristusuppenbarelsens avgörande betydelse för gudskunskapen felaktigt värnade om denna uppenbarelsforms exklusivitet. Besinningen över trons egenart och Kristi gärnings avgörande betydelse får, menar Brunner, icke hindra oss att se att gudsförhållandet hör till det specifikt mänskliga, tvärtom blir detta tydligt just genom Kristusuppenbarelsen. Människan är skild från djuret genom att hon är bestämd att bära Guds bild. Så är det även efter syndafallet. En sak är att synden gjort människan blind för Gud, så att hon stänger sig inne i det skapades värld och därmed kommer att missbruka den. Men i sitt handlande är hon ansvarig. Just »das Subjektsein des Menschen» och »die Verantwortlichkeit» gör tydligt att människan är ämnad att bära Guds bild. Häri är också en formal anknytningspunkt att söka för Guds ord, då det predikas.

Karl Barth svarar för sin del med stridsskriften »Nein! Antwort an Emil Brunner», en skrift, som i uppenbar vrede fortsätter göra gällande att Brunner nu är på väg att göra gemensam sak med den teologi de båda tidigare bekämpat. Barth driver som bekant motsatsen Gud-människa till

dess yttersta spets. Gud själv måste i uppenbarelsen på nytt sätta anknytningspunkten, som alltså hos den syndiga människan på intet sätt existerar.

Av denna polemik drives Brunner att ytterligare söka precisera sin åskådning. I förordet till andra upplagan av »Natur und Gnade» 1935 säger han sig vilja utarbета en fullständig antropologi för att visa vad striden gäller mellan honom och Barth. 1937 utkom så »Der Mensch im Widerspruch». I detta arbete hävdar Brunner, att människans väsen endast kan förstås utifrån Guds kallelse. »Die Gottesbestimmtheit ist die ursprüngliche, eigentliche Natur des Menschen». Det åter som vi är benägna att uppfatta som hennes väsen är i själva verket »denaturierte Natur», något som kunde beskrivas som »ein kümmerlicher Rest des Ursprünglichen».<sup>12</sup> Men fast står, att själva humanitetens väsen är att söka i »die Gottbezogenheit» och att människan aldrig kan frigöra sig helt från detta sitt väsen. Så tillvida bär hon alltfört inom sig Guds bild, imago Dei. Brunner åberopar här för sin åskådning gentemot Barth reformatörerna.

Att närmare analysera detaljerna i uppgörelsen mellan Barth och Brunner, som fullföljes av båda parter i senare arbeten, om ock mera som en efterklang till det stora stridslarmet kring de direkta stridsskrifterna, medger icke det begränsade utrymme som här står till buds. Kritiskt kan väl nu, ett par decennier senare, mot båda hävdas att inläggen i debatten ter sig märkvärda och svårigen acceptabla därför att en frågeställning överdimensionerats, som illa passar till de bibeltexter man på båda håll gör anspråk på att utlägga. Frågeställningen gäller nämligen gudskunskapens teoretiska möjlighet, medan Bibeln tämligen oreflekterat synes tala om gudsuppenbarelsens faktum men skiljer mellan Guds vrede och Guds nåd i Kristus. Styrkan i Barths position låg i den envisa energi, med vilken han hävdade distansen mellan Gud och människa; hans linje är utan tvekan fullt konsekvent utifrån den uppfattning av uppenbarelsens karaktär som han företrädde i »Der Römerbrief». Barths senare utveckling har emellertid också klargjort den nästan ofattbara ensidigheten i hans tänkande: uppenbarelsen blir för honom helt identisk med Kristi gärning, meddelandet av nåden. Brunners linje åter kan endast förstås, om man räknar med att han på tidigt stadium — ehuru i det yttre framträdandet enig med Barth — i sin

<sup>12</sup> »Der Mensch im Widerspruch», 1937, s. 84.

teologiska konception innesluter andra moment i synen på uppenbarelsen. Otvivelaktigt finns sådana andra moment, och det ligger i själva verket mycken sanning i ett skämtsamt yttrande av en av den dialektiska teologiens kritiker 1928 att dess främsta talesmän strängt taget på djupet var lika oeniga som den tidens kinesiska generaler. Man kan diskutera vari olikheterna från början är att söka och säkert formulera dem på många olika sätt. I varje fall är det uppenbart, att Brunner i sin syn på uppenbarelsen och människans ofrånkomliga gudsförhållande på ett annorlunda sätt än Barth söker ge uttryck åt tanken på Guds allmakt. I vissa formuleringar hos Brunner, som rör den allmänna uppenbarelsens förvanskade sanning, »die verzerrte Wahrheit», spårar man den problematik som gäller vredens uppenbarande. Här går i Barths och Brunners fortsatta tänkande en klar skiljelinje. Då Brunner 1946 utger första delen av sin dogmatik, finner han anledning att just på den punkten kritisera Karl Barth. Därvid blir det också uppenbart att ehuru såväl Brunner som Barth är reformerta teologer den förre står Luther avgjort närmare än den senare.

Barths och Brunners vägar går således på 1930-talet i sär för att ej vidare mötas. Brunner ställer sig i fortsättningen dels uppgiften att tydligare markera sin position genom att ytterligare söka utveckla trons egenart och positiva innehåll, dels att vidare utveckla den människo- och kultursyn, vartill grunden lagts med etiken 1932 och antropologien 1937. Till den förstnämnda linjen i hans författarskap kan sägas höra boken »Offenbarung und Vernunft» 1941 med undertiteln »Die Lehre von der christlichen Glaubenserkenntnis» och dogmatikens två delband 1946 och 1950. Till den senare linjen i författarskapet, ny i förhållandet till 20-talsskrifterna, hör främst boken »Gerechtigkeit» 1943, som gäller social-etikens teori, och de två banden av »Christianity and civilisation» 1947 och 1948. Här skall till sist ägnas några ord åt denna sistnämnda linje.

Över hela Brunners kulturfilosofi vilar samma principiella dubbelhet i betraktelsesättet, som mötte i hans etik. Skapelsen är Guds skapelse men likväl fläckad i syndens värld. I de skilda ordningarna möter Guds vilja, men den kan likväl inte direkt utläsas ur dem; endast den kristne kan förstå vad Guds bud verkligen är. »Was ist denn also die richtige Stellung? ... Ein immer wachsendes, kämpfendes Nein auf dem Grund — wohlverstanden: auf dem Grund! — eines dankbaren, dienstwilligen Ja. Auf dieser Linie, die nicht eine Mittellinie, nicht ein Kompromiss ist, sondern

eine paradoxe, nicht rational zu erfassende Möglichkeit . . . — nur auf ihr wird immer das gesuchte Gebot in den Ordnungen gefunden werden können», hette det i etiken av år 1932.<sup>13</sup> Den så inslagna vägen menar sig Brunner endast vidareföra, då hans tänkande koncentreras mot social-etiken och kulturfilosofien.

Klarast kommer det kanske till uttryck på några sidor i andra delen av »Christianity and civilisation», då han efter en längre principdiskussion går att konkretisera och giva riktlinjerna för en kristen kultur.<sup>14</sup> Utgångspunkten är densamma som i »Das Gebot und die Ordnungen»: det står fast att Guds vilja möter också i den skapade världen men att denna vilja rätt kan tolkas endast utifrån trons perspektiv. I detta blir det dock klart, menar Brunner, att ordningarna av skilda slag syftar till gemenskap, till gemenskapens upprättande och gemenskapens bevarande. I denna omständighet ligger också redan en kritisk princip gentemot skilda kulturfilosofier och alldeles särskilt mot tanken att de enskilda stora personligheterna, genierna, egentligen är kulturens bärare. Det är inte heller de personer, som framför andra intresserar sig för kulturlivet, som främst för den framåt. Kulturens rot är gemenskapen människor emellan, och det som befordrar denna gemenskap befordrar kultur. Gemenskapen blomstrar endast då människan ser att humanitetens väsen är att söka i människans bestämelse att älska Gud och nästan. Den kristna trons perspektiv omfattar själ och kropp, och fastän evangeliets udd icke är kulturen i denna världen, så följer nödvändigtvis av en rätt besinning över trons innebörd gärningarna här på jorden, varur kulturen kan växa fram. Men störst värde måste i en kristen kultur tillmätas de handlingar, som tjänar nästan. Skall en rangordning uppställas, så följer av det sagda att vad man dagligdags betecknar som yttringar av den »högre kulturen», konsten, vetenskapen för dess egen skull o. s. v., kommer långt ner på skalan. Även de ryms i en kristen kultur, just därför att den kristne kan bejaka livet i denna världen såsom Guds vilja. Men kvar står att kulturen växer ur en rätt fattad humanism, och dennas främsta uttryck är strävan efter gemenskap. Ur de små gruppernas gemenskap spirar kulturen, vars främsta rot därför är att söka i ett sunt familjeliv. — Sin udd har dessa Brunners teser riktad mot tanken att

<sup>13</sup> »Das Gebot und die Ordnungen», 4. Aufl., 1939, s. 322.

<sup>14</sup> Jfr till det följande »Christianity and civilisation», II, 1949, s. 127 ff.

det är kulturen som sådan som är ett mått på humanismen och humaniteten. Det är inte bildningen i och för sig som skapar kultur. Varje humanism utan Gud urartar.

Tanken att den kristne i Guds skapelses skilda ordningar kan förnimma Guds vilja, Guds bud — alltså den tankeräcka som mer än något annat fjärmade Brunner och Barth från varandra — är kanske allra hårdast utdragen i skriften »Gerechtigkeit» 1943. Den kan där sägas pressad till sådana konsekvenser, att spänningen mellan socialetikens teori och den åskådning Brunner företrädde under 1920-talet blir om icke outhärdlig så dock omisskännlig. Brunner, som i 20-talsskrifterna oavbrutet sökte markera diskontinuiteten mellan det kristna trosbegreppet och en religion, som bygger på t. ex. rationella moment, gör i »Gerechtigkeit» förbehållslöst gällande, att tron själv också hänvisar till de bestående ordningarna, vars krav förnuftet känner. En sak är att ordningarna icke ger uttryck åt skapelsen i dess friskhet utan är insatta i en värld behärskad av det onda. Det hindrar dock inte att den kristne kan se vad dessa ordningars uppgifter är, och han skall tjäna i dem. Brunner går så långt, att han för ordningarnas etik åberopar Nya Testamentet. Kärnan i dess budskap är visserligen inte alls den yttre rätten utan Kristi rättfärdighet. Men i periferien, »am Rande der neutestamentlichen Botschaft», säger Brunner, finns också hänvisningar som gäller livet här i världen. Han hänvisar till de s. k. hustavlorna i de nytestamentliga breven. »Die Ethik dieser Haustafeln ist, sofern es sich um differenzierten Schuldigkeiten handelt, nicht Agape-Ethik, sondern Ordnungs-Ethik. Die Christen werden ermahnt, einem 'jeden das Seine' zu geben: Ehre, dem Ehre gebührt; Steuer, dem Steuer gebührt; Zoll, dem Zoll gebührt; Furcht, dem Furcht gebührt» o. s. v.<sup>15</sup> Särskilt upplysande är i sammanhanget statsetiken hos Paulus, hävdar Brunner. Nyckelbegreppet i denna är τᾶξις, ordningen, Guds ordning. Den kristne uppmanas att följa denna ordning. Brunner fastslår: »Auf die Ordnung Gottes ist das Gebot Gottes, sofern es ein unterscheidendes ist, ontologisch begründet. Das Gebot Gottes macht nicht anderes offenbar als den bereits in der Schöpfung inkorporierten ewigen Willen Gottes. Die Gerechtigkeit des Neuen Testaments ist Ordnungsethik». På detta sätt finner Brunner vägen till en ny, evangeliskt fattad naturrätt.<sup>16</sup>

<sup>15</sup> »Gerechtigkeit», 1943, s. 135.

<sup>16</sup> A. a., s. 137.



Evangeliet självt hänvisar till en Guds ordning, som samtidigt är naturens ordning.

Det är knappast någon tvekan om att Brunner på denna punkt i sin åskådning kommit avsevärt bort ifrån vad som en gång var startpunkten, strävan att värna om Kristusuppenbarelsens egenart. Var det på 1920-talet naturligt att sätta hans teologi i samband med Karl Barths, så pekar utföränderna i »Gerechtigkeit» snarast i riktning mot den tyska ordningsteologiens representanter, t. ex. Paul Althaus' åskådning. Uppenbarligen finns mellan dennes etiska konception och Brunners teorier, sådana de framläggas i »Gerechtigkeit», många likheter. Å andra sidan finns också olikheter, som i själva verket är mera värda att betonas. Brunners ordningsteologi framföres dock inom ramen för en teologi, som främst utmärkes av ett dialektiskt tänkande. Mot alla tankar, som pekar mot en »theologia naturalis», står hos Brunner som riktningsgivande vägmärke tanken att Kristusuppenbarelsen är den kritiska normen för alla teorier om Guds vilja, som således icke direkt kan utläsas genom en diskussion av ordningsbegreppet som sådant. Trots skenbara likheter är det därför ett stort steg mellan t. ex. Althaus' lära om Guds »Ur-Offenbarung», genom vilken människan förnimmer kallelsen till insats i folkets liv, och Brunners naturrättslära. Kritiskt torde emellertid mot Brunner kunna sägas, att dialektiken i hans tänkande blott sparsamt förnimmes i den betydande och även teologiskt sett märkliga boken »Gerechtigkeit».

Mångsidigheten i Emil Brunners författarskap gör det svårt att omedelbart se enhetligheten i detsamma. Rikedomen av synpunkter men också den omisskännliga förskjutningen av intresset och därmed av tyngdpunkten i det sagda kan för den som vill överblicka hans produktion skapa ett intryck av förvirrande mångfald. En mera detaljerad analys än vad som är möjligt att här företaga skulle också kunna uppvisa punkter, där verkliga förskjutningar ägt rum inom Brunners åskådning. Något annat är väl för övrigt icke heller att vänta inom ramen för ett författarskap, som spänner över fyra decennier, så skiftesrika som de mellan åren 1914 och 1954. Mångfalden, rikedomerna på synpunkter, förändringen av intresset och smärre åsiktsförskjutningar kan emellertid inte bortskymma det faktum, att inom Emil Brunners samlade produktion en väsentligen enhetlig konception möter. Det som gör denna särskilt intressant, om också mindre slagkraftig, är avgjort försöket att bearbeta dogmatikens och etikens hela

område och fånga det under en enda åskådning. Evangeliet har konsekvenser för alla livsområden; för den skull gäller det att på varje punkt klargöra evangeliets människosyn.

Det som i Brunners författarskap efter mycken läsning till sist fascinerar är kanske bilden av teologen, som aldrig blir färdig utan ständigt på nytt måste tänka igenom frågorna. Kanske är det typiskt att Brunners två sista arbeten, skrivna då redan religionsfilosofien, dogmatiken och etiken i volym efter volym bearbetats gäller så grundläggande punkter i den kristna läroåskådningen som kyrkobegreppet och eskatologien. Från evangeliets centrum måste hela teologiens fält bearbetas. Men till detta centrum måste teologien också ständigt återvända.

# PREDIKANS FUNKTION

## EN JÄMFÖRELSE MELLAN REFORMATORISK OCH PIETISTISK PREDIKAN

AV TEOL. LIC. HENRIK IVARSSON, LUND

Den homiletiska forskningen har i stor utsträckning endast varit sysselsatt med frågor, som antingen rör predikans form eller dess innehåll, predikans indelning eller behandling av olika läropunkter o. s. v. En centralare homiletisk fråga torde emellertid kunna formuleras så: Vad har predikan haft för uppgift eller funktion, vad har den avsett att utföra? Ställer man denna fråga till exempelvis den reformatoriska predikan och en sådan predikotyp som den s. k. klassiska svenska 1700-talspredikan, Anders Nohrborgs och Henric Schartaus predikan, får man vid en jämförelse fram en odiskutabel och markerad skillnad. Predikan har verkligen icke alltid haft samma uppgift eller funktion.

### I

Senare lutherforskning har på olika sätt understrukit, hur Luthers syn på uppenbarelsen och Skriften avviker från den efterföljande tidens mera intellektualistiska syn. Gud är enligt Luther »Wille und Tat». Uppenbarelsen är icke Skriftens »gudomliga sanningar». Uppenbarelsen är ständigt fortgående, och det säger sig självt, att Luther därvid icke menar ett fortsatt uppenbarande av nya sanningar. Uppenbarelsen är först och främst Guds eller Kristi *gärningar*. Luther förhåller sig därför ointresserad inför kanonbildningen eller skriftfixeringen och skriftinspirationen. Han tar sin utgångspunkt i det muntliga ropet eller ryktet om Kristi barmhärtighet och gärningar, som Nya testamentet bär vittne om. Han påpekar ständigt, att predikan skall vara ett sådant muntligt rop eller »anskri», som går ut i världen. Genom denna predikan fortsätter då Kristus det verk, som han en gång började. Han uppväcker och framkallar tron och kommer genom predikan andligen till dem, som lyssnar, handlande och

verksam som förr: han skänker nåd och frid, förlåter synder och rättfärdiggör, befriar från döden och djävulen.

Med detta som bakgrund förefaller det icke längre så underligt, att predikan enligt reformatorisk syn först och främst har till uppgift att *utöva nyckelmakten*. Kristi förlåtelsegärning, som utgjorde centrum i eller kärnan av vad Kristus en gång gjorde, fortsättes genom eller övergår i predikans gärning. »Also ist das Euangelio ein predigt, das do vergibt die sunde». Predikan utövar icke ensamt denna gärning, den har vid sin sida dopet, nattvarden och bikten. Men det är för Luther och reformationen utomordentligt karakteristiskt, att alla dessa nådemedel, således även predikan, ses såsom handlingar av Kristus, genom vilka han utför en och samma gärning. Enligt reformatoriskt språkbruk är därför den enskilda avlösningen en predikan — på samma sätt som den offentliga predikan är en offentlig eller allmän absolution.

Detta betyder icke att all skillnad mellan predikan och de olika nådemedeln av Luther skulle utjämnas eller förbises. Men reformationen ställer sig i alla händelser oförstående emot den invändning, som menar det vara inkonsekvent och onaturligt, att predikan skulle ge detsamma, som också dopet, nattvarden och bikten kan ge. »Gud är översvallande rik i sin nåd», säger Luther, och Han har utrustat sin kyrka med »viel absolution». Bakom detta uttryck ligger som nödvändig förutsättning reformationens radikala syndbegrepp, den sig ständigt förnyande synden, som också gör den troende till en förblivande syndare, samt det dualistiska perspektivet, striden mot lagen och djävulen, vilka oavbrutet frestar till otron och gör tron till »en arbetsam, svår och påkostande sak». Den som saknar förståelse för vad som ligger bakom uttrycket »viel absolution» vet icke, säger Luther, vilken möda det kostar att strida mot djävulen och övervinna honom.

Det dualistiska perspektivet i reformatorisk teologi leder således till nödvändigheten av flera och skilda medel såsom förmedlare av Guds förlåtelse och nåd. Människan måste på olika sätt »lockas» eller »eggas till tro». Syndaförlåtelsen eller avlösningen kan aldrig bli en vanlig, enkel, mot människans beredvilliga mottagande svarande gärning. Mottagandet måste nödgas eller lockas fram under ständig strid mot lagens motstånd. Detta sätter också i högsta grad sin prägel på predikan och gör predikan till ett *vapen* i striden mot lagen och djävulen. Människan måste ryckas ur sin

egen åsyn, ryckas ur lagens och otrons grepp. Predikan har till uppgift att vara »reitzung ad fidem» och fyller denna uppgift genom att oförtrutet utropa och erbjuda förlåtelsen. Men det måste ytterligare betonas, att predikans uppgift enligt reformationen med dess dualistiska perspektiv och syn på det kristna livets fortfarande syndighet aldrig kan komma till sin rätt, så snart predikans gärningskaraktär, dess uppgift att avlösa, d. v. s. skänka eller, som uttrycket också lyder, utdela syndernas förlåtelse, på något sätt avtrubbas. Först och främst har predikan icke att endast utlova en väntande eller kommande förlåtelse, att endast förkunna ett löfte för framtiden. Detta hör Gamla testamentets tid till. Sedan Kristus kommit, är nyckelmakten given och hans förlåtelse och välsignelse utdelas och är närvarande och här. Men detta betyder icke, att predikan i Nya testamentets tid endast har till uppgift att sprida kunskap och upplysning om Guds numera oföränderliga nåd och kärlek, ty Gud är fortfarande för syndens skull också lag och vrede. Dessa är realiteter, icke okunniga vanföreställningar om Gud, som predikan har till uppgift att en gång för alla söka skingra. Av den anledningen har predikan att i första hand skänka förlåtelse och icke kunskapsmeddelelse. Men icke heller har predikan att framföra budskapet eller kunskapsmeddelandet om att Gud redan *har* förlåtit, att förlåtelsen skett och att människan redan försatts i nådens stånd. Det tillstånd, som predikan möter, är alltid människors synd, det motstånd predikan har att övervinna genom att egga till tro är människors otro, som är syndens rot eller synden framför andra. Predikan har därför att nu skänka eller utdela förlåtelsen. Predikan är Guds syndaförlåtande gärning i den stund då lagen anklagar och synden är ett faktum, ett tillstånd, som icke kan förändras på annat sätt än genom förlåtelsen.

Naturligtvis fyller den reformatoriska predikan även eller i och med sitt utövande av nyckelmakten också en undervisande, intellektuell funktion. Detta kan här icke närmare utredas; vi har endast pekat på den reformatoriska predikans fundamentala uppgift. I homiletiska framställningar brukar ofta registreras olika för en predikan karakteristiska drag. Gör vi detta med den reformatoriska förkunnelsen, har vi anledning att främst framhålla tre ting.

1) Ett karakteristiskt drag är predikans episkt berättande natur. Predikan skall »måla» (depingere) texten eller måla »historien». Den är till sin natur analytisk, parafrastisk, textpredikan. Predikan betyder ju, att

Kristus nu kommer för att handla så som han gjorde förr. Då skall historien, som berättar därom, också målas upp. Även om vi kan texten och väl känner till historien, skall denna likväl »repereras», säger Luther. På det sättet blir predikan vad den enligt Luthers uppenbarelseyn är avsedd att vara, »ein Aktuellwerden des ursprünglichen Geschehens», och kommer att utmärkas av en åskådlighet, bildmässighet och konkretion, som ofta saknas i en predikan, som ser sin främsta uppgift vara att »av texten taga en lära». 2) Predikan får däremot icke, säger Luther, »stanna i historien», i skildrandet av händelseförloppet. Predikan får aldrig bli endast en parafras — i den meningen är den icke parafrastisk — eller en recitering av texten. Luther skiljer mellan historien och »det tydande ordet» i texten, som har till uppgift att tolka händelsen och — vilket är detsamma — applicera den på dem, som lyssnar. Den historia, som texten skildrar, har till uppgift att komma oss till godo, vara oss till nytta, historiens causa finalis, såsom uttrycket också lyder, är syndernas förlåtelse. »Applicatio facti» är därför en avgörande faktor i reformatorisk predikan. Textens huvudsumma skall samlas upp i ett tydande ord, men ett ord som icke utgöres av en generaliserande lära eller regel utan som tillsäger och erbjuder förlåtelsens gåva åt dem, som lyssnar. 3) Det tredje draget är den lutherska predikans polemiska karaktär. Men man kan icke säga, att den lutherska predikans polemik är densamma som en senare tids mera utpräglade läropolemik emot dem, som icke lär rätt »om detta och detta och detta». Predikans polemik har alltid sitt centrum i kampen mot lagen. Predikan har att egga till tro och den gör detta genom att direkt gå till angrepp mot lagen, som mycket ogärna släpper sitt byte. Från denna polemik mot lagen går en direkt linje till predikningarnas polemik mot svärmarna och påven, som båda är lagkrävare och binder samvetena och innesluter dem i synd. För att kunna utöva sin avlösande funktion får predikan därför denna polemiska karaktär.

Till nyckelmakten hör även predikans bindande funktion, som givetvis har en *fundamental* betydelse för att predikan rätt skall kunna fylla sin uppgift, d. v. s. att ständigt på nytt lösa från synden. Då denna funktion icke i samma grad har intresse för jämförelsen med den senare pietistiska predikan och då den helt och hållet står i lösandets tjänst, övergår vi emellertid i stället till vad vi kan kalla den reformatoriska predikans »*parennetiska*» funktion. Predikan har att utdela förlåtel-

sen men också att »utdela» kärlekens gärningar mot nästan. Två ting har vi att predika, två ting består det kristna livet av, framhåller både Luther och Olaus Petri: tro och kärlek, Kristus såsom gåva och såsom exempel. Då predikan tillsagt oss Kristus som gåva, har den att därefter uppfordra oss att följa Hans exempel i kärlek mot vår nästa. Ingen indelningsgrund är därför i reformatorisk predikan vanligare än denna: först eggas predikan till tro, därefter till kärlek och goda gärningar. Först gäller det förlåtelsens gåva till oss, därefter kärlekens gärningar emot nästan.

Då Luther predikar Kristus såsom exempel eller »kärleken», så sker detta under uttryckligt påpekande av att denna predikan icke avser att skapa rättfärdigheten eller frälsningen, den har i stället denna till förutsättning. Vi möter här en predikan jämförbar med Nya testamentets parenes, och vid utläggningen av kyrkoårets många parenetiska texter inplacerar Luther också denna predikan under rubriken »Kristus såsom exempel». Dessa episteltexter eggas icke i första hand till tro utan till trons frukter, »reytztet zu den fruchten des glaubens». Denna predikan, som eggas till trons gärningar och frukter, spelar den största roll i Luthers predikan, både vid utläggningen av parenetiska texter och i andra sammanhang. Intressant är detta så tillvida som det understryker, att Luther ingalunda menar, att de goda gärningarna s. a. s. automatiskt eller med psykologiskt spontanitet framspringer ur tron. De måste i stället »drivas» eller »lockas» fram ur tron. »Reytzen, treyben und locken» är de dynamiska begrepp, som Luther i detta sammanhang använder. Också när det gäller gärningarna och trons frukter behövs ordets skapande kraft, som nu lockar och eggas med Guds bevisade godhet och barmhärtighet. Men detta betyder, att även denna predikan, »das ander stuck», som Luther gärna kallar den, i första hand liksom evangeliets predikan har en skapande, icke kunskapsmeddelande funktion. Här framträder en tydlig skillnad mellan denna predikan och en predikan, som närmast kan inordnas under läran om lagens tredje bruk. Lagens tredje bruk har bl. a. till uppgift att ge den kristne anvisningar eller normer för att vissa bestämda handlingssätt, det tjänstgör som en regel eller »rättesnöre» för den kristnes vandel. Tyngdpunkten ligger på lagens kunskapsmeddelande funktion, hur den kristne bör bete sig och handla. Luthers parenetiska predikan riktar sig till dem, »som redan vet, vad de skall göra». Den kristne behöver endast se på sin nästa, så har han fullt av uppgifter. F. ö. har kärlekens gärningar »inga namn». Predikan

har därför icke främst att ge kunskap om *hur* man skall handla utan i stället att ge evangeliets inspiration *till att* handla. Och det är detta Luthers predikan gör, då den så regelbundet framställer icke endast Kristi gåva till oss utan också hans kärleksexempel, som vi har att följa emot andra. Men med det sagda följer även att Luther icke heller ser den parentiska textens uppgift såsom bestående i att meddela *kännetecken* på det nya livet eller på den rätta kristna människans beskaffenhet. Gärningarna lockas ju och befallas fram, de finns där ej förut såsom ett kännetecken hos de trogna, de finns där ej s. a. s. före eller oberoende av förmaningens förkunnande. I den meningen är denna predikan därför — liksom evangeliets predikan, som skänker det som ej förut finns — av skapande karaktär. Och då det är goda gärningar åt nästan, som predikan söker skapa, kan vi här tala om en predikans uppgift först och främst i *nästans* tjänst.

Luthers parentiska predikan utövar således en social funktion, i det att den är ställd i nästans tjänst. Vi finner emellertid hos Luther — i förlängningen av denna parentiska predikan — en förkunnelse, som i än högre grad har till uppgift att utöva en social funktion. Man kan i Luthers predikan tala om en förmaningens konkretisering, varigenom det kristna livet, trons frukter sättes i samband med samhällslivet och samhällsproblemen i dess helhet, med ståndens olika plikter, domarens, soldatens, bödelns, köpmannens, husfaderns och den äkta makans, överhuvudtaget med äktenskapets och det ekonomiska och politiska livets konkreta situationer och krav. Vi syftar här på Luthers samvetsrådande predikan, som dels på det närmaste hör samman med evangeliets funktion att lösa samvetena, vilka anfäktas av frågan om en gärnings »riktighet», om exempelvis krigstjänsten eller övergivandet av en till det äktenskapliga samlivet oduglig make kan vara en handling, som »rimmar med kärleken och tron», och som dels har till uppgift att konkretisera kärleksbudets krav i de mest skilda och vittomfamnande sammanhang och därmed i egentligaste mening utövar en social funktion genom att också slå vakt om nästans rätt. Vi möter här icke endast samvetenas lösande utan också predikans »ansvar för» att verkligt *goda* gärningar i olika sammanhang blir »utdelade» åt nästan. På denna predikans problematik kan vi här inte närmare gå in. Det är emellertid att observera, att förmaningspredikan här får en ny nyans. Den har icke endast att egga till kärlek utan också att peka på *vad* som i en



given situation är kärlek. Utomordentligt vanligt är det, att Luther här anger sin predikans uppgift vara av rådgivande natur. Han ger samvetena *råd*, han vill icke binda dem genom nya lagar. Vid det visande på konkreta gärningar, som predikan möter som ett oundgängligt behov, får predikan en i en speciell, icke-katolsk mening rådgivande funktion. När den icke längre endast eggjar till kärlek (i vilket fall predikans uppgift givetvis innebär något annat och mer än att ge råd) utan i stället även pekar på *vad* som i en given situation är kärlek, låter den detta »visande» ofta sönderfalla i olika alternativ, möjligheten till olika handlingssätt lämnas öppen. Samvetena bindes icke vid en enda fastställd lag. Vidare förtjänar det framhållas, att Luther icke i första hand hämtar sina råd ur olika föreskrifter och bud, som han hämtar upp ur Skriften och ger en lagiskt normerande betydelse. Vad han säger är sådant som kan härledas ur kärleksbudet och motsvarar dess tolkning i en konkret situation. Predikanten har givetvis inget monopol på denna vägledning och dessa råd, ingen hemlig källa varur han orakelmässigt hämtar sina svar. Men det hör till predikans utdelande av gärningar till nästan att också råda till *vad* som är kärlek, och det är säkerligen icke oriktigt att säga, att enligt Luthers mening kräver kärleksbudet av predikanten, att han icke lämnar sin nästa rådlös. Det vore kärlekslöst både mot henne själv, hennes rådlösa samvete, och mot hennes »nästor», som är beroende av hennes handlande.

Det bör till sist även påpekas, att man i Luthers sociala predikan också kan urskilja en predikan, som utövar predikans sociala funktion, ehuru den icke kan sägas höra samman med predikans parentetiska funktion. Vi tänker på Luthers sociala straffpredikan, som tydligt framträder i lagens specifika gestalt med uppgiften att tygla »de råa och onda». Det är en predikan som i samarbete med överhetens åtgärder eller under kritik av överhetens hållning griper in med mobiliseringen av lagens hela tvångskaraktär, ofta genom att hota med kyrkotuktsåtgärder, i den civila eller sociala uppgiftens tjänst, det må gälla bekämpandet av ocker, tiggeri eller sedeslöshet. Dessa predikningar, förmaningen via evangeliet och tron, straffpredikan med dess anklagelser och hot, är ett av de sätt på vilket Gud förnyar det världsliga livet med dess yrken och stånd. Det finns yttrandet av Luther, som tillmäter denna predikans funktion den största betydelse, och den ger åt den reformatoriska predikan den karakteristiska *vidden* i synen på predikan och dess uppgift.

## II

Övergår vi härefter till Anders Nohrborgs och Henric Schartaus predikan, är det oomtvistligt klart, att predikan icke längre har till sin uppgift att utöva nyckelmakten. Det är i denna predikan i stället en huvudprincip, att predikan icke har att ingripa i det som är Andens verk: att genom upplysningarna eller nådeverkningarna successivt föra och bereda en människa till rättfärdiggörelsen och tron. Då Schartau i sin tillämpning vänder sig till de uppväckta, som han kan karakterisera som de i egna ögon »eländiga, fördärvade, förtappade och fördömda», är det ett karakteristiskt drag, att han icke vänder sig till dessa med någon tillsägelse om syndernas förlåtelse. Han ger dem i stället den trösten, att deras ångest är ett tecken till att Guds verk nu närmar sig sin fullbordan. Det finns vissa hinder, som en tid uppehåller den uppväckta människan från syndaförlåtelsen och tron, men dessa hinder kommer den Helige Ande att omsider övervinna på samma sätt som han övervunnit hindren för uppväckelsen. Schartau kan direkt varna för ett ingripande i Andens eller nådens »arbete» på den uppväckta och bekymrade människans hjärta. Det är av denna anledning utmärkande för den schartauska predikan, att den, när det gäller rättfärdiggörelsen eller förlåtelsen, s. a. s. visar bort från sig själv — till något annat. Den visar den uppväckta människan till bönen: fortsätter hon att ihärdigt bruka den, blir hon omsider insläppt i Jesu nåderike. Framför allt hänvisar predikan emellertid till ordets bruk och därmed till Andens verk. Om den uppväckta människan fortsätter att ihärdigt bruka Guds ord, kommer icke nådeverket att avbrytas utan i stället att skrida mot sin fullbordan. Under sådana omständigheter kan predikan ge människan försäkringen att förlåtelsen *kommer* att ske, den är »tillkommande viss». Intet är för Schartaus tillämpningar mera karakteristiskt än att de genomgående vänder sig dels till dem, vilka det försäkras, att de *skall* komma till tro, om de håller fast vid ordet, dels till dem, som redan *har* kommit till tro och vilka därför hänvisas till den saliga och avgörande förändring, som redan med dem skett. Rättfärdiggörelsen förutsättes *ha* skett eller väntas *komma* att ske. Naturligtvis kan också tron tänkas uppstå under predikans gång, men detta betyder endast, att Anden råkar ha hunnit just till trons upptändande under sitt upplysande verk.

De principer vi finner ligga bakom Schartaus predikan kan även stu-

deras i »Afhandling om et rätt prediko-sätt» av Johan Möller, vilken utgör det historiska förbindelseledet mellan Schartau och Anders Nohrborg. Går vi så till Nohrborgs postilla, Den fallna människans salighetsordning, framträder det där en tydlig och klar polemik mot en sådan syn på avlösningen och predikans uppgift, som Luther och den svenska reformationen företräder. Lösenyckeln skänker icke syndernas förlåtelse enligt Anders Nohrborg. Det är för honom en orimlig tanke. Rättfärdiggörelsen sker i himmelen och kommer till stånd efter Andens förberedande verk. Man kan inte med lösenyckeln »så noga träffa in på den stund, då Rättfärdiggörelsen sker genom et doms utslag i himmelen». Lösenyckeln meddelar endast människan, att syndaförlåtelsen eller rättfärdiggörelsen *har* skett. Själv vet människan ofta icke om, att rättfärdiggörelsen redan ägt rum. Vid den enskilda avlösningens bruk kan själasörjaren emellertid genom människans botfärdighetstecken uttröna, att hon redan passerat den avgörande gränsen och så giva henne försäkran om detta genom lösenyckeln bruk. Vid allmänt skriftermål eller predikan får lösenyckeln eller nådeförsäkran endast tillämpas av den människa, som själv kan avgöra genom de kännetecken, som predikan meddelar, att hon är i det tillståndet, där denna försäkran är tillämplig.

Nohrborg riktar den starkaste kritik mot varje föreställning, som menar, att en av människor tillsagd förlåtelse skulle vara den samma som Guds. Rättfärdiggörelsens stund »rättar sig icke efter människoröst». Om förlåtelsen eller rättfärdiggörelsen sker vid avlösningens förkunnande, är detta en tillfällighet, som visar att människan varit nära förd till nya födelsens stund. Menar man emellertid, att något sådant kan ske med många på en gång och behöver ske var gång det är skriftermål, avslöjar det endast en fullständig okunnighet om lagarna för nådens ordning. Ehuru Schartau icke delar denna Nohrborgs syn på lösenyckeln kraft och nytta, är dessa båda predikanter dock i sin grundsyn förenade: evangeliet »i egentlig mening» är icke såsom hos reformatörerna absolutionens ord, ett rop eller en tillsägelse om syndernas förlåtelse utan en storhet, varigenom människan så småningom upplyses, en upplysning, som både Nohrborg och Schartau — med användandet av något olika terminologi — betraktar såsom ett verk av Anden, som man har att vaka över att icke inblanda sig i genom att »förkorta nådesordningen» eller genom att söka ge det »en skyndsammare drift». Predikan *ingriper* således icke i detta

verk, däremot *deltager* den i detta verk efter vissa bestämda regler, vari vi har att finna predikans egentliga uppgift eller funktion, som här mycket schematiskt skall tecknas.

1) Predikan har först och främst enligt Anders Nohrborg och Henric Schartau att ge människan den nödvändiga kunskap, förutan vilken Anden icke har möjlighet att utföra sitt verk. Den Helige Ande verkar endast tron genom kunskapen om den rätta läran. Men denna rätta lära, som förnämligast är läran om salighetens grund, medel och ordning, finnes ingenstädes samlad och systematiskt sammansatt i den Heliga Skrift. Predikan har därför till sin första uppgift att samla ordets sanningar i ett »kort system» eller i en »begriplig ordning», »så att hvar sanning får intaga sin naturliga plats», vilket människan icke på egen hand kan göra. Härför behöver predikan givetvis icke vara muntlig, detta som för Luther är av sådan avgörande vikt. Kunskapen kan meddelas också i postillans form, men denna funktion: kunskapsmeddelelsen, ger dock åt prediko-verksamheten en nödvändig uppgift.

Den kunskapsmeddelande uppgiften sätter nu i avgörande grad sin prägel på den nohrborgska och schartauska predikan, inte minst vad gäller dess yttre form och struktur. Den analytiska formen utdömes, man kan icke undervisa om salighetsläran eller omvändelseordningen på grundval av kyrkoårets olika, många gånger rent berättande texter. Utformandet av predikans ämne och disposition blir en huvuduppgift, icke såsom en homiletisk konstskicklighet med uppgift att variera utläggningen av *texten*, som under vissa andra tider i predikans historia, utan för att giva ett koncentrerat kunskapsstoff av salighetsläran som underlag för Andens verkan. Predikans kunskapsmeddelande uppgift kan av Schartau bestämmas så: Den skall ge kunskap om 1) vad Jesus utträttat, 2) hur det går till, när en människa blir omvänd eller kommer till delaktighet i vad Jesus utträttat och 3) hur det står till med den människa som blivit omvänd. Detta schema, som givetvis måste göras långt fullständigare, om predikans kunskapsmeddelande uppgift mera uttömmande skall beskrivas, kommer i huvudsak att ersätta de reformatoriska grunddragen: målandet av historien, predikans sammanfattande i »ordet» eller tillsägelsen, polemiken mot lagen, vilket allt så gott som helt försvinner. Predikan blir till sitt väsen en omvändelsebeskrivning. Hur viktigt det än är att rätt framställa salighetens grund, ger denna dock endast salighetens *möjlighet* och tyngdpunk-

ten i undervisandet blir därför förskjuten till delaktiggörelsefrågan, hur det går till att bli omvänd, att få del i den förvärvade saligheten. Predikans kunskapsmeddelande uppgift kan dock bestämmas något positivare än såsom blott en undervisning: predikan tjänstgör snarast som en instruktör, den står hela tiden s. a. s. bredvid Andens verk, beskriver det och följer hela tiden detta komplicerade verk, undervisande, stödjande, hänvisande.

2) Med den direkta kunskapsmeddelelsen i ovan angiven mening är predikans funktion dock icke uttömd. Vi har sagt, att människan ofta är ovetande om rättfärdiggörelsens stund. Rättfärdiggörelsen sker i himmelen, och människan vet icke när Anden under sitt verk fört henne över trons och nya födelsens gräns. Av den anledningen har predikan icke endast att beskriva, hur det går till när en människa blir omvänd utan också som Schartau säger, »hur det står till med henne, sedan hon blivit det». Kännetecknen, beskrivandet av Andens yttringar, kommer att spela den största roll i en predikan, som icke har till sin uppgift att utdela eller utbjuda förlåtelsen. Även om Andens verkan i den meningen är fördold, att trons uppkomst och rättfärdiggörelsens stund alltid är oviss och fördold, så är dock Andens verkan ur en annan synpunkt icke fördold: man kan avläsa Andens yttringar och iakttaga nådens verkningar och på det sättet avgöra var en människa står, hur långt Anden ungefär hunnit i sitt verk, om rättfärdiggörelsen skett eller ej. På detta sätt får predikan möjlighet att få syndaförlåtelsen eller rättfärdiggörelsen under sin kontroll och genom beskrivandet av exempelvis trons kännetecken bidrager den till att s. a. s. draga syndaförlåtelsen ned på jorden och försäkra den ovetande människan om att denna verkligen skett.

I stället för att tala om avlösning i reformatorisk mening talar den här behandlade predikan därför om *nådeförsäkran*. Och en nådeförsäkran är inte längre ett predikans maktfyllda förlåtelseord, en gärning som sker »vice Dei» genom predikan som Kristi mun. Nådeförsäkran utdelar icke förlåtelsen, denna *har förut skett*. Nådeförsäkran ger människan endast kunskapen, att hon redan är i tron. Det är en tillsägelse, icke till människor, som sakna nåden utan till dem, som redan äga densamma. Men denna uppgift, att meddela kännetecken och att i synnerhet meddela trons kännetecken rätt för att därigenom försäkra människan om hennes nådastånd, ställer predikan inför en mycket grannlaga och svåravvägd uppgift. Det gäller att beskriva trons kännetecken på ett sådant sätt, att även en

»svagtroende» människa kan känna igen sig själv. Väljer man exempelvis den klassiskt ortodoxa beskrivningen av tron såsom kunskap, bifall och *förtröstan*, använder man sig av ett för högt trosmått, vari endast några få människor kan känna igen sig själv. På detta sätt kan nådesordningen, i varje fall i subjektiv mening, otillbörligt förlängas, så att en människa alltför länge måste vänta på tillsägelsen, att hon kommit till tro. Tron måste därför på ett evangeliskt sätt bestämmas snarare som längtan, begär efter eller hopp om förlåtelsen.

När den nohrborgska och schartauska predikan därför vänder sig exempelvis till de uppväckta, står den inför en mycket avgörande gräns. Den kan antingen uppmana den uppväckta eller den under lagen stående människan att med tålmod invänta trons och förlåtelsens stund, som säkert kommer, *eller* kan den försäkra henne, att redan hennes betryckta och längtansfulla tillstånd är bevis på tro. I intet av dessa fall utdelar eller skänker predikan förlåtelsen, men alternativet är dock för predikan av avgörande vikt. Och man föres djupt in i predikans typiska problematik, då man studerar, hur Nohrborg och Schartau — med vissa karakteristiska skillnader — bestämmer trons rätta mått eller gränser, så att dels en »svagtroende själ» skall kunna känna igen sig, men dels också så, att den avgörande gränsen mellan den svagtroendes och den uppväcktes tillstånd dock bibehålles.

I jämförelse med den reformatoriska predikan kan man med viss rätt säga, att den nohrborgska och schartauska predikan snarare har till uppgift att kontrollera tron i stället för att egga till tro. Men samtidigt som predikan på detta sätt hjälper lyssnaren eller åhöraren att lokalisera sin ställning i Andens verk, har den också som sin uppgift att ge henne *varningar och råd*, avpassade efter hennes särskilda tillstånd, vilka hon icke kan vara utan och ej heller kan taga sig själv, lika litet som hon själv kan utläsa de olika tillståndens kännetecken ur den Heliga Skrift. Det som predikan främst har att säga exempelvis den uppväckte kan just betecknas som handledande råd. Och det är då att observera, att vi här möter predikans rådgivande funktion på en annan punkt än i reformationens predikan. Det gäller här icke stöd och råd i etiska konflikter, åt kärlekens gärningar, predikans funktion är rådgivande på en centralare punkt, när det gäller evangelieförkunnelsen, människans förande till rättfärdiggörelsen och tron.

3) Har predikan således icke att utöva nyckelmakten i reformatörisk mening utan i stället en undervisande och handledande eller rådgivande funktion under det den hjälper människan att inplacera sig rätt i nådens ordning, klargöra om hon står i nådens stånd eller befinner sig på vägen dit eller helt utanför, får det dock ingalunda förbises, att predikan också enligt Nohrborg och Schartau är *bärare av nåden*. Härei främst ligger denna predikans tillvaratagande av reformationens arv. Under predikans undervisning är nådeskrafterna verksamma och arbetar på människans hjärta. Upplysningen, som predikan hänvisar till, består dels av predikans fortgående och upprepade undervisning om salighetens grund, medel och ordning — härigenom sker människans upplysning som all kunskapstillägnelse successivt — dels av en övernaturlig andlig kraft, som utgår av ordet och vid dess läsande och hörande arbetar på människans hjärta. Den enskilda predikan ingår här som en byggsten eller ett led i Andens verkande av tron där den ena nådeverkningen avlöser den andra. Steg för steg föres människan i omvändelseordningen fram till tron och *beredes* härigenom till tron. Enligt Schartau har människan att vid varje nådeverkan före rättfärdiggörelsen *ställas på prov* och genomgå prov. Människan är i den andliga fattigdom, som föregår rättfärdiggörelsen, utblottad och tomhänt, men hon är en människa, som rätt har genomgått en rad av prov. Nohrborg framhåller ofta, hur människan genom de förberedande nådeverkningarna *förändras*, ehuru denna förändring dock icke får räknas henne till godo i rättfärdiggörelsens stund. Människan kan sålunda rätt mottaga och förhålla sig till en predikan utan att tro och utan att mottaga evangeliets gåva i betydelsen av syndernas förlåtelse. Hela detta betraktelsesättet måste sägas tillvarata typiskt pietistiska intressen: månheten om den allvarliga och personliga tillägnelsen av nåden, vakandet över, att rättfärdiggörelsens lära icke leder till obotfärdighet och sedlig slapphet, hela predikans förskjutning till tillägnelsefrågan, omvändelsebeskrivningen och det avgörande intresset för den rätta avvägningen av trosmåttan, registrerandet av kännetecknen, »kontrollerandet av tron», allt tillvaratar dessa intressen.

Vi har tidigare framhållit den *parallellitet*, som i reformationen, hos Luther och de svenska reformatörerna, råder mellan predikan, sakramenten och bikten eller avlösningen. Detta är något för reformationens syn utomordentligt karakteristiskt. Enligt katolsk uppfattning råder här icke

parallellitet, här har predikan och sakramenten *olika* funktioner. Sätter vi häremot den pietistiska syn, som Anders Nohrborg och i viss mån även, ehuru i mindre utsträckning, Henric Schartau representerar, uppstår på ett helt annat sätt än vare sig i den reformatoriska eller den katolska åskådningen en *problematik* kring predikans förhållande till sakramenten. Den pietistiska uppfattningen har det gemensamt med den reformatoriska, att predikan betraktas såsom bärare av nåden med uppgift att även delaktiggöra människan i Kristi förvärvade nåd. Låt vara att predikan icke direkt ingriper i Andens delaktiggörande verk, så är dock detta bundet vid predikans undervisning och fortskrider under dess noggranna handledning och instruktion. Nu möter denna pietistiska uppfattning andra bärare av nåden och förlåtelsen: avlösningen, dopet, nattvarden, och det gäller då att förena dessa nådemedels funktioner med Andens delaktiggörelseprocess, genom vilken människan beredes och successivt ledes till tron för att därefter underhållas och stadfästas i trons eller nådens stånd.<sup>1</sup> Vi har sett, hur Nohrborg vid sitt möte med avlösningen helt enkelt upplöser avlösningens nådemedelskaraktär och ger den betydelsen av nådeförsäkran, det blotta meddelandet om den redan skedda förlåtelsen. På liknande sätt kan man iakttaga, hur de övriga nådemedlens funktioner inskränkes och modifieras för att passa samman med predikans eller ordets delaktiggörelseprocess. Dopets betydelse blir till ytterlighet inskränkt. Dopet delaktiggör människans i Guds nåd endast i de fall, då ordets och predikans bruk på grund av människans ålder icke kan komma ifråga. Dopets nåd går därefter så gott som undantagslöst förlorad och ersättes sedan av ordet som nådemedel. Dopets uppgift och verkan placeras därför så gott som helt och hållet *före* predikan och ordet. Av denna anledning hindras en konflikt. När det gäller nattvarden ger denna en större visshet om förlåtelsen och är till för dem, som »redan äre förlikte med Gud». Nattvarden placeras här till tiden *efter* trons uppkomst. Nohrborg slår starkt vakt kring principen, att trons liv icke får tänkas uppstå vid nattvardens firande. Där emot kan det förinnerligas och stärkas genom nattvardens sakrament. Schartau visar här en något avvikande uppfattning, ehuru tendenser till samma betraktelsesätt som Nohrborgs tydligt kan spåras, och problematiken kring predikans förhållande till avlösningen och sakramenten är

<sup>1</sup> Predikans uppgift gentemot dem, som äro i nådens stånd och häri behöver befästas, har vi här av utrymmesskäl måst förbigå.



tydligt märkbar. Den typiska tendensen är här dopets, predikans och nattvardens infogande i ett noga uppdelat »efter vartannat» i stället för det tydliga »bredvid vartannat», som utmärker reformationens syn.

För jämförelsens skull har vi till sist att framhålla, hur också de parentiska texterna i Nohrborgs och Schartaus förkunnelse utlägges efter det för predikan i övrigt karakteristiska schemat: de ger anledning till undervisning om hur det går till att bli omvänd och hur det står till med den som blivit det. En karakteristisk företeelse är då särskilt benägenheten att uppfatta parenesen som kännetecken. Det aposteln i kraft av evangeliets gåva *förmanar* till, hämtas här fram som *kännetecken* på den som tror. Imperativet förvandlas i indikativ, uppmaningen i påståendet, att den rätte kristne förhåller sig så och så. Genom denna predikan gives möjligheten till prövning, om man, som Nohrborg säger, är stadd i förnyelsens tillstånd eller icke. Hur denna prövning än utfaller, ser dock predikan icke här som sin uppgift att i kraft av evangeliets erbjudande och gåva locka fram eller inspirera till trons gärningar och frukter. Och vidare visar sig den pietistiska predikan också här helt och hållet stå i den enskilde kristnes tjänst — icke i nästans. Den kristne får genom denna predikan veta, huruvida han är i förnyelsens tillstånd eller icke, och om så ej är fallet, hur han genom omvändelseordningen och nådens medel kan komma eller ledas dit. Detta sist antydda, starkt individualistiska drag i den pietistiska predikan visar på den sociala predikans nästan totala bortfall, vilket i sin tur pekar på det världsliga regementets bortfall. Enligt reformatorisk syn står människan redan genom det världsliga regementet i en relation till nästan, som gör det naturligt, att också predikans funktion ställs i nästans tjänst. Är betraktelsesättet däremot som i pietismen principiellt individualistiskt, är det lika naturligt att allt i predikan, även utläggningen av parenesen eller predikan om helgelsens gärningar emot nästan, främst ställs i den enskilde kristnes egen tjänst.

# THEOLOGISK LITTERATUR

## ETT EXEGETISKT STANDARDVERK

*Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament. Begründet von Gerhard Kittel, in Verbindung mit zahlreichen Fachgenossen herausgegeben von Gerhard Friedrich. Fünfter Band. VIII + 1032 sid. W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart 1954.*

Sista häftet av fjärde bandet av Kittels berömda Theologisches Wörterbuch zum N. T. är daterat november 1942. Efter en lång paus, betingad av krigssvårigheter, började verket på nytt utkomma i enskilda häften. Det nu färdiga femte bandet förelåg fullbordat i mars 1954.

Den stora betydelsen av detta verk för hela teologien, närmast för de exegetiska vetenskaperna, motiverar mer än väl ett förnyat omnämnande i denna tidskrift. Professor Gerhard Kittel i Tübingen började redan 1928 med förberedelserna. Den av alla teologer av en äldre generation högt skattade Cremers ordbok motsvarade ej längre en ny tids behov. Själv trodde Kittel optimistiskt att han med bistånd av femton fackkolleger skulle bringa verket till avslutning inom tre år. I april 1932 utkom första häftet. Kriget vållade senare ett svårt avbräck; och 1948 avled Kittel själv. Även en rad av hans bästa medhjälpare ryckte döden bort från deras gärning. Efter krigets slut gällde det att börja på nytt. Det är en heder för det bekanta Stuttgart-förlaget Kohlhammer att det trots bombskador och andra till synes oövervinneliga svårigheter tog upp arbetet på nytt. På sin dödsbädd tillkallade Kittel den nuvarande utgivaren, professor Friedrich i Kiel, och bad att han skulle ställa sig till förfogande som utgivare. Det skedde, och en ny stab av medhjälpare anskaffades.

Det nya bandet upptar en förteckning på 38 medarbetare. Bland dem finner man många välbekanta namn från både Gamla och Nya testaments område. Med glädje konstaterar man att förteckningen också upptar några svenska nytestamentliga exegeter.

Det femte bandet innehåller 79 artiklar från och med ξένος till och med παχύσω. Om utförligheten kan man göra sig en föreställning, om man ser

att artikeln ξένος omfattar 36 sidor; artikeln ὄνομα upptar 42 och ὁργή med avledningar och sammansättningar icke mindre än 68, πᾶς och πᾶς θεοῦ tillsammans 78 sidor.

Som exempel på hur detta verk är upplagt vill jag först fästa uppmärksamheten vid artikeln ὄνομα, ett ord som är utomordentligt viktigt både när det gäller uppfattningen av namnets betydelse i och för sig i den gamla världen, och när det blir fråga om Guds namn, för att icke tala om en rad prepositionsförbindelser, t. ex. »i någons namn», av stor betydelse icke minst för dopritualen och dophandlingen i Nya testamentet, ja även i vår tid. Artikeln inledes med en allmän religionshistorisk översikt, där man får veta att överallt i religionens värld namnet tänkes som en beståndsdel av personligheten. Först när guden får namn, kan man verkligen umgås med honom i lovprisning och bön. Därefter redogöres för namnet i grekiskt och hellenistiskt språkbruk, i grekiskt tänkande och senantik religion. Sedan övergår artikelförfattaren (privatdocenten Bietenhard i Bern) till Gamla testamentet. Särskild uppmärksamhet ägnas åt »Jahves namn». Namnet står här ofta som ett ersättningsord för Jahve själv, i det man har avlägsnat sig från den ursprungliga uppfattningen av namnet som ett mer eller mindre magiskt verkande kraftmedel. Det finns i Gamla testamentet dessutom en tendens att självständiggöra »namnet», göra det till en hypostas eller ge det en självständig existens; det sker särskilt i kultiska sammanhang. Det märkvärdiga stället Jes. 30, 27: »Se, Herrens namn kommer fjärran ifrån», har artikelförfattaren svårt att tillerkänna Jesaja i denna form. Betänker man hur ofta Jesaja anspelar på kultiska förhållanden och kultiska formler — tänk blott på kallelseversionen — synes det dock icke osannolikt att vi här har att göra med en reminiscens t. ex. från en kulthymn, mycket väl begriplig i Jesajas mun.

Från Gamla testamentet går artikelförfattaren över till Septuaginta, Philo, Josephus och till sist de rabbinska källorna. I den nytestamentliga delen fäster man sig särskilt vid frasen εἰς τὸ ὄνομα (och liknande), speciellt i sammanhang med det kristna dopet. Formeln anses med rätta ha final betydelse: meningen är att man döpes till tillhörighet, till gemenskap med den person vars namn i vart fall kommer i fråga. W. Heitmüller bragte, som man minnes, för första gången reda i dessa namn-formler. Han utgick från grekiskan, särskilt språkbruket i grekiska papyrer, och översatte: »på någons konto». Artikelförfattaren här härleder däremot formeln från hebreiskt språkbruk. Om man gör det på ena eller andra sättet, kommer praktiskt taget på ett ut; betydelsen blir i alla fall densamma. Den tvåspråkige Paulus kan ju, när han använde formeln, ha stått under in-

flytande från båda hållen. Att i sådana fall göra exakta distinktioner är ganska onödigt. Dopbefallningen i Matt. 28, 19 innebär väl närmast blott detta, att den som döpes i den trefaldige Gudens namn blir den trefaldige Gudens egendom. När artikelförfattaren omskriver: Dopet i Faderns, Sonens och Andens namn betyder att dopkandidaten genom gemenskapen med Gud och den med Gud förenade Sonen mottager förlåtelsen och träder in under den helige Andes verksamhet, så klingar detta väl mycket »teologiskt». Allt detta ligger i varje fall icke omedelbart i själva formuleringen språkligt sett. Man hade gärna i detta sammanhang velat veta vad namnets nämnande över en person eller sak i och för sig betydde för antika människor och framför allt för de första kristna. Här kunde en utredning av ett ställe sådant som Jak. 2, 7, där det talas om det goda namn som nämnts över brevets läsare, ha varit av intresse. Att ett namns nämnande över någon betyder att någon förklaras vara dens egendom, vars namn nämnes, synes otvivelaktigt.

Artikeln ὁδός, författad av den kände nytestamentlige exegeten i Bern W. Michaelis, är med sitt sjuttioal sidor ytterligare ett utmärkt specimen på den höga kvaliteten av den kittelska ordboken. Även här genomgås den ena litteraturgruppen efter den andra. I Gamla testamentet kan människolivet framställas under bilden av en väg. På en mängd ställen betyder en människas väg hennes vandel, förhållande, sätt att leva. Annu oftare ställes vägen i förbindelse med Gud. »Herrens väg» är på många ställen lika med den av Gud påbjudna vandeln, den vandel han fordrar av människor. Slutligen betyder Guds vägar Guds handlande, Guds gärningar i historien, Guds planer och avsikter i sin världsstyrelse. Karakteristiskt för den gammaltestamentliga användningen av vägen såsom bild för mänskligt förhållande är att icke målet, fördelen, lönen är det avgörande, utan Guds befallning att gå den föreskrivna vägen. Här föreligger en skillnad i förhållande t. ex. till Philo, som ofta talar om dygdens väg, på vilken människan kan vinna fullkomlighet och sedan lön hos Gud.

När det gäller Nya testamentet, fäster man sig särskilt vid behandlingen av motivet: Jesus vägen. I Johannesevangeliet är Jesus för lärjungarna vägen till Fadern, eftersom allenast han i egenskap av Sonen har fullmakt att föra dem med sig in i Faderns hus. Då Jesus säger: »Jag är vägen, sanningen och livet», menas därmed att Jesus redan nu är vägen till Fadern, eftersom han redan nu skänker sanningen och evigt liv. Något mycket intresseväckande är den här inpassade diskussionen om den johanneiska åskådningens förhållande till gnosticismen på denna punkt, särskilt den gnostiska läran om själens himlafärd. Slutresultatet blir att

skillnaden mellan den gnostiska läran och den johanneiska föreställningen är så stor, att den förra ej kan anses bilda bakgrunden för den senare. För övrigt har bilden av vägen i N. T. i mångt och mycket samma användning som den har i G. T. Det i Apostlagärningarna flerstädes förekommande uttrycket »den vägen» står som beteckning för den kristna livsriktningen, läran eller åskådningen. Ursprunget till denna terminologi innebär ett intressant problem. Artikelförfattaren känner sig oviss på denna punkt. Han säger avslutningsvis att det egendomliga språkbruket i Apg. ännu icke med säkerhet kan förklaras med hänsyn till sitt ursprung.

Slutligen några ord om den viktiga artikeln παράκλητος, särskilt betydelsefull för begreppet »parakleten» i Johannesevangeliet. Det grekiska verbet παρακαλεῖν (varom f. ö. ett par särskilda författare skriver) har i grekiskan en rad betydelser: tillkalla, bedja, förmana, trösta. I Septuaginta är det det vanliga översättningsordet för det hebreiska *nicham*, som betyder »trösta». I den utombibliska antiken betyder ordet »bedja», »trösta» eller »mana». I Nya testamentet förekommer samma betydelser och dessutom speciellt betydelsen »anropa» (någon om hjälp). Så särskilt i evangelierna. I de apostoliska breven användes det grekiska ordet oftast i betydelsen »förmana», men också ibland »trösta».

Vad så själva substantivet *parakletos* beträffar (specialartikeln om detta ord är författad av den numera avlidne Berlin-professorn J. Behm), betyder det i den utombibliska grekiskan i regel en person som tillkallas såsom hjälpare, förespråkare eller rättegångsbiträde. Det motsvarar i det sista fallet latinets *advocatus*. I den rabbiniska litteraturen och hos Philo är denna betydelse den vanliga.

I Nya testamentet står *parakletos* med betydelsen »förespråkare» i 1 Joh. 2, 1, där Jesus säges vara en förespråkare hos Fadern. I Johannesevangeliet är den juridiska färgen avslipad, och Anden kallas *parakletos* såsom den där skänker sitt bistånd eller såsom en hjälpare, detta i nära anslutning till antikt språkbruk överhuvud. Artikelförfattaren avslutar sin utredning med en anmärkning rörande den riktiga översättningen av ordet *parakletos* i Johannesevangeliet: »Will man das Fremdwort *Paraklet* vermeiden, so sage man *Beistand*, *Helfer*. Aber der zugrundeliegende Begriff und die tragende religiöse Idee bleibt *Fürsprecher*.»

Det kan ha sitt intresse att se hur översättningsproblemet har lösts i protestantiska biblar. Luther hade »Tröster». Den engelska bibeln, både den auktoriserade och den reviderade, har »Comforter». I den svenska bibeltraditionen var »hugsvalaren» i anslutning till Luther det stående översättningsordet från 1526 till 1907, då »Hjälparen» infördes, vilket

sedan blev segrande. Den nya norska bibelöversättningen såväl som den nya danska har »talesmannen». Den amerikanska däremot »the Helper». Vår nya svenska bibelöversättning står alltså på denna punkt i full överensstämmelse med vad auktoritativ nutida exegetik anger som riktig tolkning.

Det är klart att priset för ett så omfattande verk måste bli ganska högt. Det växlar avsevärt för olika band; det blir lägre vid subskription å hela verket än vid direkt köp av enskilda band. Den som önskar lägga sig till med verket gör bäst i att tillskriva förlaget i Stuttgart och begära prospekt. Att äga den stora kittelska ordboken är detsamma som att äga ett helt bibliotek av grundliga teologiska avhandlingar till ovärderlig nytta för både teologer av facket och alla andra som intressera sig för ett djupare förstående av Nya testamentets innehåll.

JOH. LINDBLOM.

HARRIS BIRKELAND: *The language of Jesus. Skrifter utgitt av Det Norske Videnskaps-Akademi i Oslo. II. Hist.-Filos. Klasse. 1954. No. 1. I kommisjon hos Jacob Dybwad, Oslo 1954. 40 sid. Pris 4: 50 n. kr.*

Birkeland delar ej den vedertagna uppfattningen, att arameiskan var folkspråket i Palestina på Jesu tid, och att Jesus själv huvudsakligen talade arameiska. Han finner, att arameiskan, som redan tidigt — omkring 700 f. Kr. — kom i bruk i Palestina, med början i kretsar som stodo hovet och administrationen nära, och sedan vann allt större spridning i landet, likväl aldrig trängde ned till massan av folket. De arameiska palestinska targumernas tillkomst bevisar ingenting om att »folket» talade arameiska; det var i själva verket samhällets över- och mellanskikt, som gynnades genom dessa översättningar (sid. 30 f.). Vid vår tideräknings början talades både hebreiska och arameiska, men »folket» talade hebreiska.

När det i Apg. 21: 40—22: 2 heter, att Paulus talade till folket »på hebreiska», så har man, menar Birkeland, på alltför lösa grunder påstått, att »hebreiska» här skulle vara liktydigt med »aramaiska» (sid. 12 f.). Ett säkert stöd för att hebreiskan varit allmänt talat språk vid denna tid vill Birkeland finna i vissa ställen i Mischna Nedarim och Mischna Nazir, där det även klart skiljes mellan denna talade hebreiska och bibelns hebreiska, som fanns kvar blott som religiöst skriftspråk (sid. 15).

Det viktigaste belägget för hebreiskans ställning som levande folkspråk härleder Birkeland ur förekomsten av den hebreiska, som vi ha i Mischna.

En av förutsättningarna för uppkomsten av mischnahebreiskan skulle just vara den, att hebreiskan ännu levde och allmänt talades. Ty mischnahebreiskan var icke, såsom M. H. Segal hävdar i *A Grammar of Mishnaic Hebrew*, en direkt utveckling av bibelhebreiskan utan måste ha vuxit fram på grundval av förefintliga hebreiska dialekter, i vilken form hebreiskan ännu var ett levande språk. Hebreiskan i dessa dialekter hade avlägsnat sig långt från bibelns en gång talade språk och hade gått sina egna vägar. Mischnahebreiskan skapades i skolan — bet hassefær och bet hammidrasch — där de judiska lärarna (soferim och tannaim), för att bli förstådda av eleverna, måst anknyta till och uppta ord och uttryck från de talade hebreiska dialekterna (sid. 18 ff.).

Om alltså, såsom Birkeland vill göra gällande, hebreiskan var folkspråket, och således Jesus, som vände sig just till »folket», måste ha talat detta språk, hur då t. ex. förklara de arameiska orden i Mark. 5: 41, *talita kumi*, och i 7: 34, *effata*? Att vi blott ha dessa enstaka fall av arameiska ord i den grekiska texten är enligt Birkeland snarast belägg för att Jesus talat ett annat språk än arameiska, eftersom man eljest skulle ha väntat sig att finna långt flera arameiska ord i den grekiska texten (sid. 24 ff.). Jesus skulle i berörda fall ha avvikit från sin regel att tala det hebreiska folkspråket. Det är därför konsekvent av den grekiska översättningen att lämna de arameiska orden oöversatta.

Det förhållandet, att Jesusordens semitiska bakgrund är hebreiska och icke arameiska, skulle ej komma att medföra någon väsentlig ändring beträffande förståelsen av Jesusorden (sid. 40). Arameiskan och hebreiskan stodo varandra alltför nära för att detta skulle bli följden.

Det är idel nya synpunkter, som vi få ta del av i detta fängslade arbete på knappa fyrtio sidor. Det förvånar läsaren, att den traditionella uppfattningen på så många och viktiga punkter skulle ha tagit miste. Den förklaring, som ges till att de arameiska orden i Mark. 5: 41 och 7: 34 lämnats oöversatta, hör till de argument, som knappast kunna komma att godtas i den fortsatta diskussionen. Birkelands arbete är ett diskussionsinlägg, som framför allt dock avser — icke att ge färdiga lösningar — men att visa, hur komplicerad språksituationen på Jesu tid var, och att en omprövning av problemläget på åtskilliga punkter kan behövas.

HENRIK LJUNGMAN.

HEINZ-DIETRICH WENDLAND: *Die Briefe an die Korinther. Das Neue Testament Deutsch. Neues Göttinger Bibelwerk herausgegeben von Paul Althaus. Teilband 7. 6. neubearbeitete Auflage. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1954. 234 sid.*

Kommentarserien Das Neue Testament Deutsch ligger exegetiskt och teologiskt på ett högt plan. Genom att den icke tynges av mycken detaljredovisning utan är koncentrerad kring väsentligheter i den nytestamentliga texten tillmötesgår den också församlingsprästens särskilda behov vid predikoförberedelsen.

Wendlands värdefulla kommentar till korintierbrevens ingår i nämnda serie och föreligger nu i sin sjätte upplaga. Den nya upplagan är betydligt utvidgad. I den ha även åtskilliga ändringar vidtagits. Vi lägger särskilt märke till den mycket utförliga behandlingen av uppståndelsekapitlet 1 Kor. 15, som enligt Wendland innehåller icke blott brevet sista stora tema utan även huvudtemat för hela brevet. Hänsyn har vid behandlingen av 1 Kor. 15 tagits till J. Schniewinds postuma arbete »Die Leugner der Auferstehung in Korinth» (i: Nachgelassene Reden und Aufsätze, 1952), som av Wendland påpekas vara grundläggande i dag för förståelsen av 1 Kor. 15. Den fortlöpande texttolkningen i kommentaren avbrytes på lämpliga ställen av översikter och utblickar i anslutning till frågor, som texten har aktualiserat.

HENRIK LJUNGMAN.

GOTTLOB SCHRENK: *Studien zu Paulus. Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments herausgegeben von Prof. Dr. W. Eichrodt und Prof. Dr. O. Cullmann. 26. Zwingli-Verlag, Zürich 1954. 148 sid.*

Boken innehåller uppsatser, vilka tidigare varit publicerade på skilda håll men genom att här sammanföras blivit tillgängliga för en större läsekrets. Tre av dem äro skrivna i början av 30-talet, de båda övriga åren 1945 och 1948. Man märker på sina ställen en varsam bearbetning, och litteraturanvisningarna äro up to date.

Uppsatsen »Rabbinische Charakterköpfe im urchristlichen Zeitalter» (1945) vill ge en bakgrund till problemet Paulus och judendomen. Under sakkunnig ledning konfronteras vi med några av judendomens berömda rabbiner i urkristen tid och med vissa huvudlinjer i deras tänkande. »Die Geschichtsanschauung des Paulus auf dem Hintergrund seines Zeitalters»



(1932) föregriper på en del punkter den problemställning, som vi senare möter i Cullmanns »Christus und die Zeit». Schrenks arbete är ett av de mer betydande bidragen till diskussionen om paulinsk-biblisk contra grekisk tidsuppfattning. »Geist und Enthusiasmus» (1934) kritiserar det gamla slagordet »entusiasmen i urkristendomen» och den uppfattning av Andens verkningar enligt 1 Kor. 12—14, som detta slagord var uttryck för. I de båda återstående uppsatserna behandlas »Urchristliche Missionspredigt im 1. Jahrhundert» (1948) och »Der Römerbrief als Missionsdokument» (1933).

HENRIK LJUNGMAN.

### BIBELTEOLOGI

*The Root of the Vine. Essays in Biblical Theology by Anton Fridrichsen and other members of Uppsala University. Dacre Press, Westminster 1953. VII+160 sid.*

»The Root of the Vine» är namnet på ett knippe uppsatser med vilket uppsalaexegetiken presenteras för en bredare teologisk publik i England och Amerika. Boken, som tillkommit på initiativ av den numera hädangångne engelske exegeten Dom Gregory Dix, är försedd med ett förord av A. G. Hebert, vari den nya exegetiken kort karakteriseras. Han framhåller, att vi här har att göra med en typologisk exeges, som på ett avgörande sätt skiljer sig från den med rätta kritiserade allegoriska utläggningen därigenom att den vilar på historisk grund samt tolkar de profetiska och apostoliska skrifterna efter deras bokstavliga mening. Denna typologiska exeges grundar sig på en ny uppfattning av bibeln, vilken ses såsom en enhet, framsprungen ur en levande religiös tradition, en gemensam tro.

En hel del av innehållet torde på annat sätt vara bekant för svenska läsare. Sålunda återfinnes här i engelsk översättning Anton Fridrichsens »Jesus, Johannes och Paulus» (En bok om Bibeln 1947), Harald Sahlins »Frälsningens nya exodus hos Paulus» (STK 1950: 1) samt Harald Riesenfelds »Ämbetet i Nya Testamentet» (En bok om kyrkans ämbete 1951). Gösta Lindeskogs uppsats »The Theology of Creation in the Old and New Testament» refererar de grundläggande synpunkterna i hans arbete över den bibliska skapelseteologien (UUA 1952: 11).

Bo Reickes »A Synopsis of early Christian Preaching» ger en översikt av den urkristna förkunnelsen med särskild hänsyn till dess formella ele-

ment. Under framhävande av gammaltestamentliga förebilder särskiljer han vissa huvudtyper alltefter deras olika syften: (1) omvändelse, inkluderande tillrättavisning och inbjudan, (2) undervisning och uppbyggelse, (3) testamente, (4) uppenbarelse. Predikans förbindelse med sakramenten och influenserna från liturgiskt håll betonas särskilt i samband med breven. Undersökningen, som bygger på formhistoriens landvinningar, genomföres på varje punkt med hänsyn till Jesu, apostlarnas och övriga predikanter förkunnelse. I detta sammanhang reagerar man måhända något mot tanken på att utan vidare identifiera de båda senare arterna av predikan med Jesu egen förkunnelse. Utgångspunkten för det formhistoriska resonemanget är ju den insikten, att hela evangelietraditionen hör hemma i den äldsta församlingen, vars liv den återspeglar. Genom att acceptera traditionssynpunkten kan man visserligen bli övertygad om att evangelietraditionen, just därför att den såsom varje äkta historisk tradition bär spår av omlagringar och omformningar, står i levande förbindelse med Jesus. Men denna allmänna övertygelse tål knappast en närmare precisering: då det traditionsmässigt omformade stoffet i stort sett är historikerns enda material, kan han inte med säkerhet avgöra i vilket avseende och i vilken utsträckning transformationen har skett. Dodd, som åberopas av Reicke (sid. 160), grundar *sin* tes på en jämförelse mellan gudsrikesliknelserna (ett material som intar en viss särställning såsom historisk källa till kunskapen om Jesu predikan) och det urkristna kerygmat. För Dodd når det nytestamentliga kerygmat först i paulinsk och johanneisk utläggning innehållsligt sett den fulla anknytningen till Jesu predikan, dvs. just på punkter där den rent yttre anknytningen är svårare att uppvisa.

I G. A. Danells »The Idea of Gods People in the Bible» deklarerar uttryckligen, att ämnet inte behandlas från religionshistorisk utan från bibelteologisk ståndpunkt. Bibeln föreligger för oss såsom en helhet, och undersökningen syftar till att beskriva de kanoniska böckernas grundläggande konception. Danell skisserar, med huvudvikten lagd på GT, bibelns frälsningshistoriska linje, varvid han betonar, att skapelsetron med dess universella perspektiv samt tanken på syndafallet utgör den givna bakgrunden till utkorelsen. Måhända kunde man ha önskat en utförligare presentation av det nytestamentliga stoffet, särskilt i de avseenden det spränger den gammaltestamentliga ramen. Här är översikten, som förf. själv erkänner, något summarisk.

Krister Stendahls essä över Matt. 22: 14 »The Called and the Chosen» kritiserar exegeternas allmänna obenägenhet att på allvar ta itu med utkorelsetanken. Rowleys förklaring, att det alltid i bibeln gäller

utkorelse till tjänst — en lösning som är förklarlig när man ser saken övervägande utifrån GT — är han inte nöjd med utan finner däri ett stänk av modern utilitarism. Inte heller vill han stanna vid att tala om utkorelse i Kristus: utkorelse bleve då detsamma som lärjungaskap och tro, ett argument som även vändes emot Cullmans tolkning av predestinationen såsom individens anknytningspunkt till Kristuskeendet. Frälsningen och medlemskapet i messiasriket är utkorelsens enda innehåll i Matt 22: 14, och bibelns lära leder på denna punkt med inre nödvändighet till predestinationstanken, som har sin bakgrund i apokalyptisk teologi. Den paradox som uppstår, när människans ansvar hävdas samtidigt med utkorelsen, känner inte NT:s författare så som vi, vilket Stendahl förklarar med att judiskt tänkande inte på samma sätt som vårt följer den strikta logikens fordringar. Matt. 22: 14 förklaras utifrån den omedelbara kontexten, berättelsen om mannen utan bröllopskläder, vilken skall syfta på de goda verken. Utkorelsen yttrar sig nämligen i de goda gärningarna — en sats som kalvinismen gärna skulle underskriva — och ordet om de utkorades fåtalighet blir närmast en erinran om domen. Här infogar Stendahl en uppgörelse med Luther och den från honom utgående traditionen, som tolkat talet om bröllopskläderna såsom syftande på tron. Kyrkofädernas tolkning, som skjuter fram de goda verken, motsvarar enligt förf. bättre den nytestamentliga synen. Bortsett ifrån det något diskutabla i att vid utläggningen av ett speciellt bibelställe utan närmare analys andra åskådningar som inte är inbördes liknämna, förefaller Stendahls sätt att tolka Matteus utifrån den judiska apokalyptikens begreppsvärld inte vara helt klagörande. De terminologiska paralleller som föreligger får inte undanskymma den grundläggande skillnaden, vilken kanske kommer allra klarast fram i det av Stendahl föga analyserade rättfärdighetsbegreppet. Ett klarare fixerande av Matteus' syn på rättfärdigheten och lagens uppfyllande skulle måhända kunna föra till en annan syn också beträffande utkorelsen.

Uppsatssamlingen »The Root of the Vine» fyller på ett utomordentligt sätt sin uppgift att göra uppsalaxegeternas bibelsyn bekant utomlands. Utan tvivel är återgången till GT: s tanke- och symbolvärld den enda legitima vägen, när det gäller att tränga in i den nytestamentliga teologien. Utan att på minsta sätt vilja förringa betydelsen av detta exegetiska program, måste man likväl peka på, att detta tillvägagångssätt innesluter en bestämd risk för att det *särpräglat* nytestamentliga därvid kommer något till korta.

D. D. WILLIAMS: *Interpreting Theology 1918—1952*. SCM Press, London 1953. 158 sid.

Daniel Day Williams, Associate Professor vid Chicago Theological Seminary, har på mindre än 150 sidor åstadkommit ett snabbreferat av samtidens teologi, något av en journalistisk bragd. I fyra huvudavsnitt, behandlande (1) Authority and the Bible, (2) The basis of Christian ethics, (3) The meaning of Jesus Christ och (4) The form and nature of the Church, refereras tankar ur en stor mängd arbeten, framförallt tillhörande det systematiska området. Förf. håller sig dock inte enbart till den vetenskapliga teologien utan anbringar excerpter från en ganska brokig litteratur. Arbetet, som har reportagets alla fördelar och nackdelar, ger en inblick i amerikanskt teologiskt tänkande, så mycket mera värdefull som det anför en hel del hos oss mindre bekant amerikansk litteratur.

GOTTHARD NYGREN.

GUSTAF WINGREN: *Teologiens metodfråga*. C. W. K. Gleerups förlag, Lund 1954. 224 sid. Pris kr. 14: 50.

Den samtida teologien behärskas i hög grad av namnen Rudolf Bultmann, Karl Barth och Anders Nygren. Alla tre har haft något väsentligt att säga, alla tre är särpräglade kraftgestalter, men inte särlingar, ty alla tre har också bildat skola. De är jämnåriga, födda 1884, 1886 och 1890. De framträdde ungefär samtidigt, strax efter första världskriget, i samma kultursituation, med den visserligen betydande skillnaden att Barth representerade reformert tradition mot de andras lutherdom. Å andra sidan hade Barth och Bultmann en gemensam teologisk utgångspunkt gentemot Nygren, och slutligen var Barth schweizare, Bultmann tysk och Nygren svensk, vilket just då betydde ganska mycket. Trots olikheterna fanns det i deras teologiska inriktning åtminstone en påtaglig överensstämmelse, strävan att övervinna den idealistiska kristendomsuppfattning som då för tiden präglade både den allmänna opinionen och det teologiska tänkandet. Men i sitt grepp om uppgiften företrädde de igen på ett nära nog idealiskt sätt tre typiska möjligheter: Nygren en från nykantianismen utgående transcendental deduktion av den religiösa giltigheten, Bultmann en diametralt motsatt strävan att gentemot den marburgska nykantianismen bygga vidare på Wilhelm Herrmanns sammanknippande av religionen med kravet på sannfärdighet i den mänskliga »existensen», Barth ett resolut

försök att dialektiskt hävda religionens verklighet i dess orimlighet. Bultmann och Nygren har förblivit sina första intentioner trogna, däremot har Barth genomgått en grundlig förvandlingsprocess. Med beaktande av dessa likheter och olikheter fanns här en unik och fascinerande uppgift, att konfrontera tre betydande teologer i samma historiska situation, en uppgift som gav löfte också om en samsyn av den nutida teologiens viktigaste försök att ge svar på de förvirrande frågor som det moderna andelivet reser i det kristna budskapets väg. Man förvånar sig inte över att Wingren tog i tu med den uppgiften.

Wingrens nyligen utgivna bok visar hur han har arbetat med problemet och försökt lösa det. Om teologien, såsom han tydligen som arbetshypotes formulerar det, skall vara en »tolkning, uttydning (av det »kristna» eller av skriftordet) i en given kultursituation», så förutsätter det att teologen för det första skall ha en bestämd uppfattning av denna kultursituation, d. v. s. av de människor som lever i den. För det andra bör han för sig ha fixerat innebörden av det »kristna», eller av skriftordet. Och för det tredje måste man hos honom förvänta en medveten eller omedveten klarhet över vad som skall förstås med tolkning eller uttydning. Wingren har också, mycket riktigt, företagit sig att känna de tre stora på pulsen i dessa frågor. Den första frågan behandlas i bokens första del som den »antropologiska» förutsättningen, de två senare gemensamt i den andra delen som »hermeneutiska» förutsättningar. I sin nuvarande form vittnar framställningen värtaligt om den möda som förf. har nedlagt på försöket att hålla samman och behärska det kontinuerligt växande problemet. Han har gjort goda iakttagelser, antecknat frågor och invändningar, skenbara och verkliga motsägelser, lösningsmöjligheter, idéer och nya uppgifter. Han har dragit samman en mängd stoff också ur andra forskares fatatur. Mängden av frågetecken, anmärkningar, invändningar, men också positiva reflexioner och uppslag, som fyller marginalerna i anmälares exemplar visar till fyllest att det inte är någon fattigmanskost som man bjuds på.

Och så, plötsligt, ger Wingren upp. Det blir inte tre kapitel, som man väntat, utan skissen till två. Inga svar, bara frågor och preliminära reflexioner, en tillfällighetsskrift, såsom W. själv karakteriserar sitt verk, en materialsamling med spridda synpunkter, framvuxna på negativ grund och därför otillräckliga för en positiv, konstruktiv fixering av teologiens metod. Man känner sig underlig till mods, då man bevittnar denna resignation inför en strålande uppgift och beundrar det trotsiga erkännandet av misslyckandet och frikostigheten i att lägga fram det samlade materialet till allmän användning. Detta stoff, som i synnerhet i de tillbaka och

framåt blickande avsnitten förefaller att ha blivit behandlat utan någon fast plan, inbjuder naturligtvis till kritik och diskussion. Det erbjuder ingen lösning av problemen, men är i högsta grad ägnat att sätta fart på problemdebatten. En systematiker av facket återvänder inte tomhänt från denna realisation. Men i en kort anmälan (av en exeget) finns det ingen anledning att utpeka dyrgripar eller stuvbitar, frågan framom andra är ändå varför det hela hakade upp sig.

En orsak är utan tvivel, att W. har försökt tvinna ihop för många trådar i stället för att reda ut dem och hålla dem i sär. Det hela blev ännu svårare eftersom W. tydligen hade tröttnat på den teologiska begreppsligheten och satt sig i sinnet att diskutera teologiens metodfråga utan vare sig metod eller entydiga begrepp, just som vanligt folk med sunt förnuft kan tänkas resonnera. Att begreppen åker kana beror därför antagligen inte på författarens oförmåga, utan på hans föresats att hålla systemet öppet och inte binda sig vid låsta metoder, inte ens vid kunskapsteoriens elementa. Intentionen är mycket skickligt genomförd, men visar därför också så mycket klarare vart ett sådant försök att tänka fritt måste leda — till ett planlöst samtal om allt och intet. Det slutar också för W:s del i den pessimistiska bekännelsen, att de storheter som skall bedömas är för omfångsrika och för differentierade för att det skulle vara möjligt att jämföra dem. Därmed är all teologi satt i fråga, och man väntar smått att någon anmälare skall som rubrik över sin recension sätta: »Slutet på all teologi.»

Vagheten i alla begrepp framträder genast då det gäller att säga vad teologi är. W. börjar med att teologien är tolkning eller uttydning av det »kristna» eller av skriftordet i en given kultursituation. Senare blir detta predikans uppgift, och teologien skall i stället, eftersom ingen annan vetenskap gitter göra det, *stå utanför och se på* när faktisk predikan nu förekommer, eller, enligt andra uttalanden, *bedöma* givna typer av skriftutläggning, eller *pröva* huruvida en pågående utläggning med rätta gör anspråk på att vara utläggning, eller *svara* på frågan vari det egenartat kristna består o. s. v. Detta blir rätt många disparata uppgifter, och man är helt med på noterna då man finner den tanken uttalad, att teologien inte bör läsas fast vid *en* metod. Tyvärr har W. inte utvecklat denna tankegång. Det bör ju vara möjligt att inom teologien begagna sig av flera metoder sida vid sida, såsom fysiken gör. Redan Luther lär ha varit inne på den linjen och menat att det finns olika slags teologier vid sidan av varandra: universitetslärarens teologi, förkunnarens (och kyrkans) teologi, åhörarens teologi. Man behöver inte vara alltför fantasirik och pressa

Nygren, Barth och Bultmann överdrivet för att i dem se en ypperlig illustration till denna triadiska formel. Nygren, universitetsläraren, står naturligtvis utanför och ser på, Barth prövar och bedömer om predikan är riktig, och Bultmann är, om man »avmytologiserar» honom, ingenting annat än en intellektuellt vaken pietist, som söker svaret på frågan om vad som sker med honom i hans mänskliga existens då han träffas av ordet. Alla dessa funktioner är legitima, alla är enligt gängse språkbruk teologi, de kompletterar varandra, och varför skulle de då inte trivas väl tillsammans? Utan att någon av dem för den skull behöver uppge sin egenart.

En annan svårighet har W. berett sig genom sitt svävande skriftbegrepp. Han bestämmer teologien (predikan, eller vad det nu riktigt är fråga om) som utläggning av bibelstoff och framhåller att bibeln då utgör det första stoffet, som inte är sidoordnat med de efterföljande. Man måste alltså, enligt W., dra en skarp gräns mellan bibel och teologi (predikan). En sådan gränsdragning är inte bara godtycklig, utan också ohållbar. I själva verket är ju hela Nya testamentet, bortsett från ett antal historiska berättelser och notiser, ingenting annat än skrifttolkning, utläggning av Gamla testamentet, alltså teologi (predikan). Går man vidare till G. T., finner man samma företeelse: historisk berättelse, lagar och böner eller tydning av äldre skrift, av historiska händelser, personliga upplevelser o. s. v. Pressar man sig ytterligare förbi denna tydning, resp. tydning av tydning, så finner man slutligen — kulten såsom uppenbarelsens i den mänskliga tillvaron givna ort och som form för den personliga religiösa relationen. Bortom detta når man inom Skriften inte. Bortom alla tydningar skymtar visserligen något som självt inte är tydning eller utläggning, det personliga gudsförhållandet eller vad man vill kalla det, något, vars väsen, verklighet eller substans undandrar sig vår prövning, eftersom det från första stund möter oss endast i tydningens gestalt. Därför kan detta något inte göras till förkunnelsens föremål eller innehåll. Följaktligen är all skriftutläggning och predikan ohjälpligen tydning av en tydning. Exegeten har den förmänen att han fritt kan välja vilket stratum i tydningstraditionen (profeterna, Paulus o. s. v.) han vill utlägga, medan predikan är bunden vid den i dess helhet. Däri ligger förkunnelsens styrka och dess möjlighet till ständig förnyelse, men naturligtvis också svårigheterna och fröet till oändliga teologiska tvister. — I motsats till detta anser alltså W. att evangeliet självt inte är tydning, utan ett budskap om händelser som har inträffat, alldeles vanliga yttre händelser, som verkligen har skett. Om man förnekar dessa berättelsers sanning i vanlig yttre mening, innebär det enligt W., att man avvisar evangeliet. Å andra sidan säger han att man

löser de historiska frågorna »bäst, när det gamla stoffet slipper svara på nutidens frågor», alltså då det icke predikas. Gott, då är det alltså den historiska forskningen som avgör om de är sanna eller inte. Nej, säger W., det är *tron* som säger vad som har hänt. Hur W. tänker sig denna knut löst, framgår inte av hans skrift. Förmodligen betraktar han religionen, i motsats till vetenskapen, som en »produktiv livsform», som skapar sin egen värld och verklighet, där det som enligt den av honom legitimerade historieforskningen inte har inträffat ändå har inträffat i alldeles samma vanliga yttre bemärkelse.

Den värsta tilltrasslaren av trådarna är ändå Lagen, som W. jämt ropar på: den »måste» vara det och det, den »tillkommer» den och den platsen o. s. v. Deklarationer göra det visserligen icke, och trots att källkritiken inte är på modet, har en exeget svårt att värja sig för det intrycket, att lagen också här, som Paulus säger, har kommit in efteråt och i W:s bok representerar ett skikt som inte organiskt hör samman med det övriga. W. påpekar i något sammanhang att början på vårt sekel präglades av en allmän relativisering av moralbetraktelsen. Riktigheten härav vill väl ingen bestrida, och det torde vara uppenbart att denna tidsanda också har påverkat teologien. Det vore därför säkert en tacksam uppgift att i en särskild undersökning forska efter den borttappade lagen. Nu försöker W. i stället göra lagen till huvudproblem vid klarläggandet av teologiens metodfråga, och det leder naturligtvis till många egendomligheter. Paulus säger uttryckligen att löftet går före lagen, W. påstår motsatsen. Med Paulus kan man frimodigt mot W. hävda att, bibliskt-historiskt sett, Gud har prioritet i förhållande till människan och därför också Agape i förhållande till Nomos och varför inte att moralens giltighet vilar i den religiösa giltigheten. Men Paulus, och antagligen också Luther, använder ordet lag i många betydelser, och fördjupar man sig något i dem, så finner man snart att W:s viktigaste bestämning av teologien (predikan) är ofullständig. Att tyda skriften för människan innebär, om det är fråga om en verklig beröring mellan Ordet och människan, att man samtidigt tyder människan genom skriften. Det finns t. ex. hos Paulus intet uttalande om Gud som inte samtidigt är ett uttalande om människan, eller rättare, intet uttalande om Guds förhållande till människan som inte samtidigt är ett uttalande om människans förhållande till Gud. I detta sammanhang hör hos Paulus evangelium och lag oupplösligt ihop. Detsamma åsyftar antagligen också Luther med sitt något yviga tjat om lag och evangelium. Kännetecknande för den idealistiska humanismen är väl däremot att den skiljer människan från Gud och därmed lagen från evangeliet, gör män-



niskan till alltings utgångspunkt och ställer lagen före evangeliet. Med tanke på den kamp som Bultmann, Barth och Nygren har fört mot denna idealistiska kristendomsuppfattning, har de all rätt att med förvåning över W:s sätt att läsa lagen för dem utropa: Göra vi lagen om intet genom tron? Bort det! Vi göra tvärtom lagen gällande.

I en not ironiserar W. över den »naivitet, som präglar en åt en viss konkret filosofi försvuren teolog» (Bultmann), som citerar en namngiven filosof (Heidegger), och därefter »påstår, att filosofien utrett, uppvisat etc. etc.» Ex analogia får man inte citera Einstein och påstå att vetenskapen »utrett», eller Paulus och säga att N. T. »uppvisat». Det blir ovigt i längden, men om det så skall vara! Hur vore det emellertid att se lite mindre dogmatiskt på Bultmanns beroende av Heidegger? Bultmann är fem år äldre. Han var 38 då Heidegger 1922 kom till Marburg och umgänget mellan de två började. Hans teologiska grundsyn var på god väg att mogna, men han kämpade med uttrycksformen, och det var på den punkten som Heidegger skänkte honom lösningen. Liksom Bultmann beundrade även Heidegger Wilhelm Herrmann, och Bultmann ansåg att Heideggers »Geschichtlichkeit» bragte till klarhet det som Herrmann velat få sagt med sitt tal om »die menschliche Existenz». Utom detta hade Bultmann och Heidegger mycket annat gemensamt, bl. a. intrycken av eller intresset för Barth och Gogarten, Luther och Kierkegaard. De gästade varandras seminarier (över Pauli teologi, resp. historiens filosofi), och det förefaller ganska verklighetsfrämmande att mena att endast Bultmann varit mottagande part. Fem år efter det att Heidegger hade kommit till Marburg utkom »Sein und Zeit» I (1927). Läger man här till att Heideggers filosofi har blivit karakteriserad som »sekulariserad» lutherdom och han själv betecknad som innerst inne exeget, i det att han är bäst som interpretator av givna texter, så förefaller det som om de två skulle ha haft så mycket gemensamt (som det kanske skulle löna sig att efterforska närmare), att det nästan vore onaturligt om inte Bultmanns Theologia helt familjärt skulle hänvisa till vad »hon, Philosophia» säger utan att alltid använda efternamnet. — Men frågan har en vidare aspekt. W. framhåller energiskt att teologien inte får förbli instängd i sitt rum, utan att det skall öppnas åt filosofien, som behandlar samma material från sina synpunkter. (Om det nu inte var så, att teologien skulle hålla sig till det som ingen annan ville ha.) Men hur skall de två kunna samtala, om de inte kan varandras språk? I praktiken betyder det ohjälpligen att teologen måste lära sig filosofens språk, använda hans begrepp och kategorier. Man är nästan beredd att med Wingrens ord, med tvärt emot hans mening,

säga att teologen måste försvära sig åt en viss konkret filosofi. Med mindre går det inte, ty filosofien är en svårlärd sak. Och »en tanke, som bringar något nytt in i världen, är rent av tvungen att söka sig uttryck genom de färdiga idéer den finner sig till mötes och som den drager med i sin rörelse». Man väljer alltså inte fritt den filosofi vars uttrycksmedel skall tjäna ens eget tänkande. Men mycket beror på om den filosofi man får sig given är ett med tiden och skänker en kontakt med den, åtminstone i ens närmaste miljö. Bultmann hade förblivit Bultmann också utan Heidegger. Han hade sagt detsamma, men hans inflytande hade blivit ett annat. De som nu förstår honom hade kanske missförstått honom, och de som nu missförstår honom hade kanske förstått honom. Analogt är förhållandet mellan Nygren och Phalén, visserligen bara vad verktygsförrådet beträffar. Men skall det vara någon mening med den s. k. strukturanalysen, som W. säger sig vilja bedriva, så skall den inte odlas på negativ grund. Målet måste väl vara att tvärs igenom det nödtvunget tidsbundna uttrycks- och tänkesättet försöka få tag på den ena enda sak som en teolog, likaväl som »en filosof som är värdig det namnet», snarare har försökt ge uttryck åt än verkligen sagt (Bergson).

W. avstår medvetet från en sammanfattning av sina analyser. Det är kanske ändå tillåtet att här till sist nämna åtminstone ett gemensamt drag i de tre granskade teologernas gärning. Envar av dem har på sitt sätt och från sina förutsättningar utfört en »sekularisering» av teologi och fromhet. Inte i den bemärkelse som ordet vanligtvis används i och i vilken riktning man också missförstått och feltolkat de tre, utan i den betydelse som nyss har utlagts av Gogarten i skriften »Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit». Det har varit en hård uppgörelse med avgudar både utom och inom området för det »kristna», och i den uppgörelsen har ingen av de tre stannat utanför. Den reaktion som har mött dem har visat hur hälsosamt bitter deras teologiska medicin har varit både för den enskilda människan, för förskräckta kyrkoledare och framför allt för teologer som inbillat sig företräda en »helig» vetenskap. På hälsosidan av denna sekularisering av avgudarna, i paulinsk anda, står en ny trygghet och frimodighet också i det teologiska arbetet. Anmälaren vågar inte påstå att Barths, Bultmanns och Nygrens åsikter är för honom »i stort sett kända», som W. förutsätter att de skall vara hos hans läsare. Men respekten för deras arbete har ökats avsevärt genom Wingrens kritik.

RAFAEL GYLLENBERG.

WALTER BIENERT: *Die Arbeit nach der Lehre der Bibel. Eine Grundlegung evangelischer Sozialethik. XIII + 452 sid. Evangelisches Verlagswerk, Stuttgart 1954.*

Denna bok utgör det nyaste försöket att systematiskt framställa bibelns socialetik. I centrum står därvid genomgående arbetets värdering hos bibelböckernas skilda författare. Den utförliga framställningen bygger på en längre tids forskning. Bienert var vid 30-talets mitt docent i Halle men tvingades under kyrkokampen lämna universitetet. Boken som nu utgivits har samma tema, med vilket han arbetade redan under docent-åren. De bibelteologiska studier den erbjuder präglas av stor grundlighet och konsekvens.

Bienerts verk är disponerat på följande sätt. I ett inledande avsnitt, »Geschichte und Stand der Forschung», granskar han kritiskt en rad tidigare försök att belysa bibelns arbetsetos. Av intresse är därvid särskilt diskussionen med Alan Richardson (*The biblical doctrine of work*, 1952) och Karl Barth (*Die kirchliche Dogmatik*, III/4, 1951, spec. sid. 538 ff., 683 ff.) och beskrivningen av den gängse romersk-katolska uppfattningen. Bokens första huvuddel behandlar »Das Arbeitsethos des Alten Testaments und seine Weiterbildung bis auf das Zeitalter Jesu». I ett första kapitel redogöres för Gamla Testamentets och judendomens principiella syn. Kap. 2 belyser hellenistiskt inflytande på den judiska etiken, främst i vishetslitteraturen från tredje förkristna århundradet. Omvänt visas i kap. 3 hur den judiska inställningen till arbetet här och var också influerar den hellenistiska världen. Som belägg anföres och analyseras en lärodikt från andra eller första förkristna århundradet under Phokylides' namn, ett par av Esopus' fabler och Philons åskådning. Andra huvuddelen gäller Nya Testamentet. De viktigaste kapitlen där gäller »Das Arbeitsethos Jesu», i vilket stor uppmärksamhet ägnas dels bergspredikan, spec. Matt. 6: 25 ff., dels en rad liknelser, samt Paulus' åskådning. Kortare kapitel beskriver också »Das Arbeitsethos der Urgemeinde» och »Arbeitsethische Lehren der übrigen Schriften des Neuen Testaments».

En mycket stor förtjänst hos Bienert är att han söker ställa de texter, i vilka han finner sitt material, i relation till trosbegreppet och gudsbilden i stort. Arbetets värdering och därmed socialiteten blir principiellt olika i Gamla Testamentet, som såsom sin ena utmynning får judendomens förtjänstreligion, och i Nya Testamentets kallelselära. Bienert torde ha träffat själva hjärtpunkten i den gammaltestamentliga arbetsetiken då han utgår från och sammanställer berättelsen om hur Gud skapade världen och

vilade från sitt verk i 1 Mos. 1 med sabbatsbudet, som ju också innehåller budet om arbete under sex av veckans dagar. Han finner sålunda att arbetet kan sägas vara en »skapelseordning» men också att »die Ruhe vor Gott» är »die Quellort des biblischen Arbeitsethos». Denna tankegång fullföljes sedan vid genomgången av Nya Testamentet men får där en ny bärighet genom kristologien. Den närmare framställningen av Gamla Testamentets arbetslära stöter med den skisserade utgångspunkten dock på vissa svårigheter, vilka ytterst synes sammanhånga med den osäkerhet i bedömningen av gamla förbundets skrifter överhuvud, som är påfallande inom vida kretsar av nutida såväl systematisk teologi som bibelteologi i mera inskränkt bemärkelse. Bienert kan i stort sett sägas utmärkt skildra ett par stadier inom den utveckling som sker. En närmare analys av den teologiska innebörden av utvecklingen som sådan ger han inte, och han brottas egentligen inte alls med dess problematik. Anmärkningsvärt är sålunda att profetismen spelar en helt underordnad roll i framställningen. Positivt kan emellertid sägas, att Bienert också i denna del av boken i skilda frågeställningar förmår utvinna en rad aspekter på arbetets värdering av grundläggande betydelse för socialteorin.

Tyngdpunkten i framställningen ligger dock avgjort på analysen av Nya Testamentets lära om arbetet. Bienert vänder först i en mycket övertygande framställning upp och ner på de ännu ganska spridda föreställningarna att Jesus skulle ha haft en väsentligen negativ syn på arbetslivet till följd av sin eskatologiska tro. Det sker i en lång diskussion av bl. a. Matt. 6, 25 ff., passagen om Marta och Maria, liknelsen om arbetarna i vingården m. fl. texter. Utläggningarna här liksom av flera andra ställen är av stort intresse och bör vara till god hjälp vid predikoförberedelse. Av ännu större betydelse är emellertid påvisandet av att den nytestamentliga paränesen innehåller konkreta bud om arbete, vilka direkt står i motsättning till en inom hellenismen gängse uppfattning med rötter i det grekiska arbetsetos. Ständiga jämförelser med detta — Bienert annonserar också utgivandet av ett större verk »Das Arbeitsethos der Griechen» under år 1955 — ger åt den nytestamentliga, i detta fall främst den paulinska åskådningen, bestämda konturer. För den pågående socialteoretiska diskussionen, inte minst den ekumeniska, ger framställningen här mycket av stort värde. Alldeles särskilt gäller det sagda frågan om budens kristologiska förankring eller legitimering; att en sådan kan sägas given i paränesen är i varje fall i fråga om arbetsbudet tydligt.

Å andra sidan är därmed också den punkt nådd, utifrån vilken kritiken mot Bienerts position kan sätta in. Den kan även anslutas till de reserva-

tioner som ovan gjordes mot hans framställning av Gamla Testamentet, och anmärkningarna som där gavs får nu också en ny vikt. Man kan nämligen med viss rätt säga, att Bienert i bokens andra huvuddel endast ger ännu en rad immanenta undersökningar av givna åskådningar — Jesu syn på arbetet, Paulus' o. s. v. Han har emellertid icke blick för frälsningshistorien, och därmed sammanhänger enligt min mening att han icke heller förmår att göra den nytestamentliga totalsynen full rättvisa. Ur bergspredikan och paräneserna, inte minst de nytestamentliga s. k. hustavlorna, utvinnes Bienert — naturligtvis med all rätt! — en *lära* om arbetet som en del av den kristnes tjänande i Kristi efterföljd. Både distans till och kontinuitet med vad som för det gammaltestamentliga arbetsetos angav utgångspunkten — vilan i Gud och arbetet som tjänst — kommer häri till uttryck. Vad man saknar är emellertid en klar samtidig framställning av att Nya Testamentet är *mer än lära*, en närmare besinning över att evangelium erbjuder den radikala befrielsen från det tryckande tvång som arbetet liksom andra »skapelseordningar» försatt människan i och alltjämt dag efter dag försätter henne i. Det räcker nämligen därvid icke med att slå fast att för den människa som är i Kristus förbannelsen, som enligt 1 Mos. 3: 17 drabbade marken, är borttagen, enär trons människa villigt uthärdar vedermodan (jfr Bienert sid. 335). Tvärtom är det klart att det tryckande tvånget kvarstår och förnimmes som sådant också av trons människa, som står i kampens situation och endast i ständigt ny avgörelse i tro — Luther skulle säga: genom Kristi dagliga ankomst till henne — förmår att i glädje gå korsets väg. Skall sambandet mellan Kristustro och den kristnes gärning framställas rätt, måste det existentiella draget i tron ständigt klargöras. En viss dialektik blir emellertid då nödvändig i framställningen: både trycket och tvånget såsom uttryck för förbannelsen och glädjen i tjänandet måste få sin tillbörliga plats. Kamperspektivet är stundtals mycket klart i paränesen, och tager man bort eller reducerar det gör man också våld på texternas egentliga kerygmatiske karaktär. Man får med andra ord icke bara utgå från att rättfärdiggörelsen *har skett*, att försoningen *har* vunnits och på den grunden framställa en det nya livets etik i läroform. Hur exakt man än lyckas med att s. a. s. av-fotografera paräneserna i detta syfte, kommer man likväl vilse eftersom relationen blir oklar till själva centrum i det nytestamentliga budskapet, rättfärdiggörelsen genom tron allena — och märk väl: denna icke som ett budskap om vad som skett och därför nu gäller utan som en aktuell, inbrytande predikan och makt.

Trots den föredömliga ansatspunkten — viljan att se det bibliska arbetse-

tos som ett utflöde av dess gudsbild — lämnar Bienerts utförande alltså här enligt min mening övrigt att önska. Kritiken blir emellertid i viss mån analog med de invändningar, som jag menar måste drabba hela den s. k. kristologiska etiken och exegesen i samtiden. Av dessa är nämligen Bienert uppenbarligen beroende; symptomatiskt är att han med förkärlek i viss anslutning till Barth talar om »*Evangelium im Gesetz*». Parentetiskt sagt är det märkvärdigt att Barth med sin berömda »dialektiska teologi» som startpunkt härvid blivit vägrödjare och den främste talesmannen för en teologi, som i utförandet i realiteten blir mycket mindre dialektisk än den traditionella lutherska.

Å andra sidan är det också uppenbart att en nybesinning just över den nytestamentliga paränesens karaktär, såsom den bl. a. av Bienert utföres, måste rasera åtskilligt inom de ofta som typiskt lutherska uppfattade framställningar av etiken, vilka diskuterar ordningarna av skilda slag endast utifrån lagens aspekt. I varje fall måste det mer eller mindre omfattande, ofta helt rationellt betingade lagbegrepp med vilket man därvid arbetat — så t. ex. Althaus, Elert, i viss mån Gogarten och senast i den stora stats-etiken »*Politik zwischen Dämon und Gott*» Künneth — ställas i relation till det alldeles bestämda etos, som livet i Kristi efterföljd enligt t. ex. Paulus' etiska förmaningar innebär. Det är hög tid att lutherdomen inser att etiken i en mening måste vara *kristologisk*. Ett i detaljerna så grundligt arbete som Bienerts ger på nytt övertygande belägg för den saken.

GUNNAR HILLERDAL.

SVEN KJÖLLERSTRÖM: *Biskopstillsättningar i Sverige 1531—1951. (Studia theologica lundensia. Skrifter utg. av teologiska fakulteten i Lund. 2. Lunds universitets årsskrift. N. F. Avd. 1. Bd. 48. Nr 5.) Lund 1952. 248 sid. Pris kr. 20: —.*

Det första biskopssval efter reformationens genomförande i vårt land, om vilket närmare uppgifter bevarats till eftervärlden, är valet av den förste evangeliske ärkebiskopen, Laurentius Petri. De biskopstillsättningar, som av Gustav Vasa gjorts före 1531, då ärkebiskopssvalet ägde rum, ha skett i sedvanlig, från katolsk tid nedärvd ordning. Som valkorporationer ha domkapitlen fungerat. Dock har konungen förbehållit sig rätten att stadfästa valen, och i vissa fall har han begagnat tillfället att ställa upp villkor för stadfästelsen. Ärkebiskopssvalet kom att ske under andra former, vilka delvis föregrepo den följande utvecklingen, och det är därför

naturligt, att professor Sven Kjällerström låtit sin undersökning av biskopstillsättningarna i Sverige efter reformationen börja med detta val.

I ett inledande kapitel griper emellertid Kjällerström tillbaka för att ge en redogörelse för de med biskopstillsättningarna förenade kyrkorättsliga förhållandena i Sverige under förreformatorisk tid. Och denna redogörelse bildar icke blott en »historisk bakgrund» av sedvanlig typ. I själva verket finner man här, i utredningen av den kanoniska rättens tillämpning på svensk mark och sådan den återspeglas i de svenska landskapslagarna, nyckeln till lösning av åtskilliga av de problem, som den senare utvecklingen erbjuder forskningen. Kjällerström tar alltså sin utgångspunkt i den medeltida praxis beträffande biskopstillsättningarna och de i densamma ingående tre momenten: valet (»nominatio», »electio» eller »postulatio»), stadfästelsen (»confirmatio») och vigningen (»consecratio»), varefter han utreder, huru den kanoniska rättens bestämmelser småningom vunno tillämpning i Nordens kyrkor — i detta avseende som i så många andra senast i Sverige. Han redogör också för den spänning mellan konungamakt och kyrkliga myndigheter, som snart gjorde sig gällande här liksom på andra av den kyrkliga lagstiftningens områden, och framhåller, hurusom konungamakten i icke ringa utsträckning förmådde hävda sina intressen. Som exempel på detta senare anföres ärkebiskopsvalet 1422, som avgjordes i enlighet med Erik av Pommerns önskemål och som, för att använda Y. Brilioths ord, utgör »ett gott exempel på medeltida statskyrklighet och påminner starkt om en nutida biskopstillsättning». Konungen hade förmått domkapitlet i Uppsala att uppföra tre kandidater på förslag och att överlämna valet dem emellan åt honom själv. Tio år senare, vid nästa ärkebiskopsval framförde konungen samma krav, men denna gång satte domkapitlet sig till motvärn, och den av kapitlet valde blev mot konungens vilja insatt i ämbetet. De av Erik av Pommern framställda kraven hörde, poängterar Kjällerström, »ännu så länge framtiden till. Först tre hundra år senare blev kravet på ett tremannaförslag gällande lag i Sverige, men vid detta tillfälle kom kravet från prästerna».

Arkebiskopsvalet 1531, som Kjällerström tidigare utförligt behandlat i en särskild uppsats (STK 1937), finnes skildrat i Peder Svarts svenska krönika. Den vid detsamma använda valproceduren avviker så till vida från tidigare gällande praxis, att ärkestiftets domkapitel fått avstå från rätten att fungera som valkorporation till förmån för en representation för hela svenska kyrkan, bestående av »alla de förnämligaste av klerkerit över hela riket med biskoparna». I övrigt följdes medeltida skick och bruk vid valförrättningen. Såväl utseendet av särskilda röstupptagare som

Laurentius Andreaes röstöverlåtelse på Laurentius Petri stå i full överensstämmelse därmed. Vid övriga biskopsval vid denna tidpunkt fungerade vederbörande kapitel som valkorporation, och så förblev ordningen så länge kapitlen ännu existerade, d. v. s. fram till 1550-talet. I samband med tidigare val hade Gustav Vasa hävdad, att den påvliga konfirmationsrätten övergått till den världsliga överheten, nu övertog konungen jämväl valkorporationens befogenheter, och tillsättningen av biskopsämbeten kom att helt ligga i hans händer: konungen »tillskickade, betrodde och befallde» vederbörande att vara ordinarius och tillsynesman över stiftet.

I 1571 års kyrkoordnings bestämmelser angående biskopsval låter Laurentius Petri de kyrkliga intressena göra sig gällande gentemot de av Gustav Vasa lanserade absolutistiska principerna. I anslutning till förfaringsättet vid hans eget val föreskrev han, att valet skall anförtros åt en särskild valkorporation, bestående av »några tillskickade personer av klerkeriet och andra, som i saken något äro förfarna». Bestämmelserna i övrigt stå, som Kjällerström framhåller, i överensstämmelse med den ovan angivna medeltida praxis med de tre momenten val, stadfästelse och därefter invigning. De med bestämmelserna sammanhängande problemen utgöras av valkorporationens sammansättning och den världsliga överhetens skyldigheter och rättigheter vid tillsättningen. Kjällerströms utredning utgör en klar fixering av innebörden av kyrkoordningens bestämmelser härvidlag, och de resultat, han här nått, gör det också möjligt att kasta nytt ljus över omständigheterna vid det omskrivna ärkebiskopsvalet år 1574 och över bestämmelserna om biskopsval i 1575 års Nova ordinantia.

Den fortsatta utvecklingen, sådan den tecknas i Kjällerströms ingående och väldokumenterade framställning, återspeglar dragkampen mellan överhetens krav på att ha avgörandet i fråga om tillsättningen av biskopsämbetena å ena sidan och de kyrkliga intressena å den andra. Abraham Angermannus' val till ärkebiskop innebar en remarkabel framgång för de senare. En mycket kraftig oppinion inom prästerskapet arbetade för den landsflyktiges kandidatur, vilken också understöddes av råd och ständer. Mot den i kyrkoordningen och Nova ordinantia angivna praxis måste Sigismund böja sig och utnämna den ivrigaste motståndaren till faderns och hans egna kyrkliga strävanden. Angermannus' val blev emellertid ingalunda normgivande för den närmaste framtiden. Avgörandet kom att ligga i överhetens händer, dess medgivande erfordrades för att val skulle kunna förrättas, den kom också i vissa fall att förbehålla sig rätten att föreslå eller presentera en kandidat till biskopsämbetet.

Vid de biskopstillsättningar, som skedde i samband med riksdagen i



Söderköping 1595, fungerade det där församlade prästerskapet med biskoparna i spetsen som valkorporation. Anordningen kom att få avsevärd prejudicerande betydelse, och under lång tid framåt kom det till riksdag församlade prästeståndet, senare kallat consistorium regni, att betraktas som den i kyrkoordningen och Nova ordinantia angivna valförsamlingen. Under hela perioden 1611—1654, vilken Kjällerström ägnar ett särskilt kapitel med rubriken »Consistorium regni som valkorporation», var detta betraktelsesätt förhärskande. En annan uppfattning av KO:s bestämmelser gjorde sig emellertid också gällande. Den anknöt till förfarings sättet vid biskopsvalet i Strängnäs 1586, då stiftets präster på hertig Karls anmodan förrättat val. Tillvägagångssättet betecknades av hertigen och prästerskapet såsom överensstämmande med KO och det »apostoliska sättet och den första kyrkans lovlige sedvana». Stiftsprästernas rätt att själva välja biskop förfäktades framför allt av stiftspartikularismens främste målsman, biskop Johannes Rudbeckius i Västerås, som själv av det till prästmöte församlade stiftsprästerskapet enhälligt kallats till biskop. Principen godtogs emellertid icke av överheten, och Gustav II Adolf väntade med att utfärda biskopsfullmakten för Rudbeckius, till dess även biskoparna hunnit ge sin mening till känna. Ett steg längre i samma riktning förde valet i Linköping 1630, då Johannes Bothvidi året därefter utnämndes till biskop efter av stiftsprästerskapet förrättat val och utan rikskonsistoriets hörande. Dragkampen mellan de båda instanserna fortsatte emellertid, och rikskonsistoriet avgick med segern. Det skulle dröja mera än tjugo år, innan rikskonsistoriet nästa gång blev förbigånget vid en biskopstillsättning. Det var i Åbo stift 1652, och det då förrättade valet, vars laglighet vitsordades av biskoparna, blev bestämmande för den närmast följande utvecklingen. Den världsliga överhetens roll i sammanhanget blev från och med 1655 ytterligare framträdande. Det var överheten som bestämde om, var och när biskopsval skulle förrättas, det var också den som in casu avgjorde om stiftsprästerskap eller consistorium regni skulle fungera som valkorporation. Utvecklingen återspeglar förskjutningen i den statsrättsliga åskådningen i riktning mot det kungliga enväldet, och Kjällerström, som i ett tidigare arbete i grund utforskat förarbetena till och tillkomsten av 1686 års kyrkolag och som nu i detalj kunnat följa utvecklingslinjerna vad biskopstillsättningarna beträffar, har påvisat, att kyrkolagen i och för sig icke innehöll några nyheter: den återger i stället de principer för tillsättningen av biskopar, som utbildats under de närmast föregående trettio åren.

Det är icke möjligt att här mera ingående redovisa Kjällerströms forsk-

ningsresultat vad beträffar utvecklingen efter 1686. Den viktigaste förändringen skedde väl vid 1720 års riksdag, då genom den nya regeringsformen och konungaförsäkran fastställdes, att vid biskopstillsättning val alltid skall förrättas av stiftsprästerna och att överheten vid utnämningen är bunden vid någon av de tre, som vid valet erhållit de flesta rösterna. Därmed var alltså den icke minst i senaste tid omdiskuterade anordningen med tremannaförslag införd i tillsättningsproceduren. Kjöllersström betonar den betydelse, avskaffandet av valeden år 1884 haft i detta sammanhang därigenom att icke sällan alltför liten vikt lagts vid att till de lägre förslagsrummen få fram verkligt kvalificerade kandidater och i stället de taktiska möjligheter, tremannaförslaget innebär, utnyttjats i otillbörlig grad.

De två sista kapitlen ägnar Kjöllersström åt de särskilda problem, som tillsättningen av ärkebiskop och ärkestiftets prästerskaps roll vid utseendet av stiftschef erbjuda, samt åt frågan om lekmännens medbestämmanderätt, vilken rätt, trots att den finnes klart fixerad i 1571 års kyrkoordning och trots att den åter och åter igen — och kanske icke minst under senaste tid — aktualiserats, aldrig kommit att i praktiken gälla.

I ett brev till Nils Lidén i februari 1834 skriver Esaias Tegnér, som i sin korrespondens flitigt sysslar med det aktuella biskopsvalet i Karlstad, i fråga om Geijers kandidatur: »Men jag tvivlar på att han vill övergiva Uppsala, ännu mera om han bör det. Biskopsstolar ha på någon tid mycket fallit i priset, liksom biskopar, vartill jag vet men tiger med skälet». Det är med all säkerhet de politiserande biskoparna, som Tegnér avser och som varit skälet till ämbetets vanrykte. Likaså var det säkerligen motsättningarna inom den föråldrade ständsriksdagen, som kommo att skärpa kritiken mot de högsta kyrkliga ämbetena. Tid efter annan återkommo ända fram till 1870-talet krav på biskopsämbetets avskaffande, och Kjöllersström konstaterar ovedersägligen med rätta, att det var representationsreformen som räddade dess existens. Samtidigt kom tanken på lekmannarepresentationen vid biskopsvalen att få ökad aktualitet och att framföras som ett alltmera skärpt krav.

Kjöllersström har grundat sin med oerhörd stringens genomförda, klart upplagda undersökning på ett mycket omfattande, otryckt såväl som tryckt källmaterial. Domkapitelsarkivens serier av protokoll och handlingar, riksarkivets riksrådsprotokoll och till Kungl. Maj:ts kansli inkomna handlingar, bibliotekens handskriftssamlingar och en myckenhet annat material ha genomgåts. I huvudsak har han hållit sig till de officiella dokumenten, i det att han medvetet avstått från att närmare gå in

på sådana omständigheter vid de enskilda biskopsvalen, som icke varit av principiell innebörd och som alltså icke direkt stå i relation till den fixerade forskningsuppgiften. Man har all anledning att vara tacksam för denna återhållsamhet, men också för den möjlighet den här framlagda undersökningen ger att tränga in i exempelvis de trassliga biskopstillsättningsärenden, som bilda ett intressant och omfångsrikt inslag i Tegnér's korrespondens liksom i ett flertal andra privata brevsamlingar från olika tider. Det är en forskningsprestation av största betydelse, som Kjällerström utfört med detta sitt arbete, och den vid 1949 års riksdag beslutade utredningen beträffande regler för biskopsval kan byggas på en grundval, som icke kunde vara solidare.

KRISTER GIEROW.

A. ARVASTSON: *Psalmboksarbetet i Sverige vid slutet av 1800-talet. Samlingar och studier till svenska kyrkans historia 31. 236 sid. Lund 1954.*

Tidsskedet efter 1819 års psalmbok brukar ur hymnologisk synpunkt indelas i fyra perioder, nämligen 1819—68, 1868—98, 1898—1921 och 1921—37. Det är den andra av dessa perioder som Arvastson behandlar, en period, som tidigare icke varit föremål för någon hymnologisk utredning. Genom Arvastsons synnerligen omsorgsfulla och därtill lättlästa arbete visas nu, huru den stundom hårda kritiken mot Wallins psalmbok slutligen framtvingade ett officiellt revisionsarbete. Resultatet av detta arbete, psalmboksförslagen 1889 och 1896, analyseras av författaren och insätts i sitt tidshistoriska sammanhang.

Som bekant blev 1819 års psalmbok, som tillkom under en typisk övergångstid och vari olika riktningar och stilarter voro representerade, utsatt för hård kritik. Liksom i fråga om 1811 års handbok kom denna kritik både från ortodoxa kretsar och läseriet. De skiftande omdömena om Wallins psalmbok framgå med all önskvärd tydlighet av det välkända förhållandet, att föräldrar kunde taga ed av sina barn att förbliva vid 1695 års psalmbok. Mot detta kan man ställa Ullmans yttrande, att det hade blivit tradition att bedriva ett slags kult med Wallin. I en kort men instruktiv inledning tecknar Arvastson bakgrunden till revisionsarbetet.

Kritiken liksom tillkomsten av inofficiella, konkurrerande sångböcker tvingade kyrkoledningen att tänka på en revision av den wallinska psalmboken. Sedan försöket med den thomander-wieselgrenska psalmboken 1849 misslyckats, beslöt kyrkomötet 1868 att hos Kungl. Maj:t anhålla

om en varsam revision av den wallinska psalmboken. Olika omständigheter gjorde emellertid, att en kommitté först 1883 blev tillsatt. Ledamöter voro domprosten i Uppsala Carl Axel Torén, kyrkoherden i Vellinge Severin Cavallin, lektorn Uddo Ullman samt skalden Carl af Wirsén. Genom ett noggrant utnyttjande av källmaterialet — icke minst brevsamlingarna — har Arvastson kunnat följa arbetet inom kommittén. Inom densamma var Cavallin förhållandevis vänligt inställd till 1819 års psalmbok, under det den i schartauansk kyrklighet uppfostrade Ullman utsatte den för hård kritik.

Med rätta har författaren framhållit, att psalmboksarbetet måste ställas i relation till samtida kyrkliga riktningar. De starka brytningarna i tiden avspegla sig i alla till psalmboksarbetet hörande dokument, i psalmboksförslagen och i de betänkanden, som utarbetades i anledning av desamma. I själva verket var psalmboksarbetet under sådana förhållanden redan på förhand dömt att misslyckas. Många samtida kyrkomän insågo också vanskligheten i arbetet och det orimliga i att söka åstadkomma en psalmbok, som tillfredsställde alla.

År 1887 var kommittén färdig med sitt förslag, vilket karakteriserades av stor frihet i förhållande till Wallins psalmbok. Detta förslag överarbetades av en granskningsnämnd och trycktes 1889. 70 psalmer från den wallinska psalmboken voro uteslutna och dispositionen var en annan. Några nydiktningar av kommitténs ledamöter finnas med. Den intressanta skildring Arvastson ger av förslaget mottagande ger en provkarta på olika synpunkter. Kritiken avsåg sådana saker som språkets modernisering, disposition, förhållandet till den wallinska psalmboken men framför allt dogmatiska betänkligheter. Dessa grundade sig främst i den av Ritschls teologi påverkade kristendomssynen och togo gestalt i Fredrik Fehrs person. Kritiken ger ett säkert belägg för att 1889 års förslag i sin dåvarande form var oantagbart som officiell psalmbok.

Optimistiskt nog ansågs 1889 års förslag vara användbart som underlag för fortsatt arbete. Samma kommitté — utom Cavallin som dog 1886 — framlade 1896 ett nytt förslag, i vilket man tagit vederbörlig hänsyn till tidigare kritik. Denna hänsyn var emellertid svår, eftersom kritiken hade varit så skiftande. Resultatet blev också, att det nya förslaget av många ansågs mindre gott än det förra och således icke kunde tänkas som officiell psalmbok. Härmed avstannade psalmboksarbetet för en tid framåt och måste söka sig nya framkomstmöjligheter.

Den gjorda utredningen visar än en gång det kända förhållandet, att den svenska enhetskyrkans tid var förbi. Den sista samlande länken var

1695 års psalmbok. Ingen yngre psalmbok — varken under 1700- eller 1800-talet — lyckades såsom denna vinna hela folkets förtroende. Under 1800-talet är det så, att brytningarna inom fromhetslivet måhända allra tydligast komma fram under arbetet på nya kyrkliga böcker. Att detta icke minst gäller psalmboken framgår av den nu gjorda utredningen.

Arvastsons bok är en mycket stimulerande läsning, som icke bara är hymnologi, utan även ger nya värdefulla inblickar i det utgående 1800-talets person- och kyrkohistoria.

HILDING JOHANSSON.

*Das diakonische Amt der Kirche. Hrsg. von Herbert Krimm. 546 sid. Evangelisches Verlagswerk, Stuttgart 1953.*

Detta imponerande arbete, vari 15 forskare medverkat, vill ge en skildring av diakoniens historia alltifrån urkyrkan till modern tid. Utblickar göras till den romersk-katolska och ortodoxa kristenheten. Med hänsyn till att den svenska diakonien under 1800-talet leder sitt ursprung från Tyskland bör detta arbete, som främst tar sikte på förhållandena i detta land, kunna intressera även svenska läsare. Boken, som är tillägnad tvenne ledande män inom den tyska evangeliska kyrkans hjälpverksamhet efter andra världskriget, har även det vällovliga syftet att stimulera de kristna kyrkorna till förnyade ansträngningar i en svår och dystert efterkrigstid.

I en första uppsats har Wilhelm Brandt tecknat diakoniens bibliska bakgrund och påvisat de nytestamentliga skrifternas vittnesbörd om kristen kärleksverksamhet. Diakonats utveckling följes så genom fornkyrkan och medeltiden. En mycket god översikt lämnas över de medeltida klostrens hjälpverksamhet — en ofta bortglömd sida av det medeltida fromhetslivet. I vårt land sysslade redan Vilhelm Hedqvist med denna sak och utgav 1893 den sedan mycket använda *Den kristna kärleksverksamheten i Sverige under medeltiden*.

Reformationen medförde revolutionerande omvälvningar inom alla områden av fromhetslivet. Genom gärningslärans utdömmande försvann den förhärskande bevelsegrunden för den medeltida hjälpverksamheten och en ny syn lades som grund, den ur tron framsprungna kärleken. De tyska reformatorerna arbetade energiskt för hjälp åt fattiga och sjuka, och från och med 1522 tillkommo flera Armenordningen, även om dessa med hänsyn till hjälpbehovet spelade en blygsam roll. En intressant översikt lämnas också över den reformerta kyrkans diakoniverksamhet.

Av utomordentligt värde är utblicken till den ortodoxa kristenheten. Härifrån har icke tidigare funnits någon skildring på något av de stora kulturspråken. Detta avsnitt är skrivet av Iwan Pereswetow, Hamburg, och tager framför allt sikte på förhållandena inom Rysslands kyrka. Framställningen är förd fram till omkr. 1900. I ett senare avsnitt har professor Fischer i Freising gett en översikt över romersk-katolsk diakoniverksamhet efter reformationen. Särskilt har han stannat vid den välkände Vincent de Paul. Framställningen sträcker sig ända fram till den av Pius XII organiserade hjälpverksamheten efter andra världskriget.

Skildringen av den evangeliska diakoniverksamheten fortsättes till pietismen, där ett brett utrymme givetvis lämnats åt de berömda stiftelserna i Halle. Även herrnhutismen med Zinzendorf är ingående behandlad. I fortsättningen skildras sådana välkända saker som Theodor Fliedner och Kaiserswerth, Johann Hinrich Wichern och Rauhes Haus samt Wilhelm Löhe och Neuendettelsau. Detta kapitel är av mycket stort intresse även för kännedomen av svensk diakoni. Som bekant vistades Marie Cederschiöld någon tid i Kaiserswerth, innan den första svenska diakonissanstalten grundades vid Pilgatan i Stockholm 1851. Liturgien för diakonissvigningen inom svenska kyrkan, vilken först 1920 fixerades i ett officiellt formulär i handboken och tidigare hade varit mycket skiftande, är i stort hämtad från tyska förebilder.

De avslutande uppsatserna behandla diakoniens utveckling inom den evangeliska kristenheten under 1800- och 1900-talen. Särskilt beaktas de speciella problem, som mötte diakonien i form av sekularisering och marxism. Även det stundom känsliga förhållandet mellan diakoni och socialpolitik blir föremål för utredning. Slutligen behandlas ingående diakoniens inordning i det kyrkliga arbetet i nutiden.

Det av Krimm utgivna arbetet är den första moderna framställningen av diakoniens historia från urkyrkan till nutiden. Genom värdefulla utblickar inordnas hela kristenheten i denna utveckling. Tyngdpunkten är eljest överallt lagd på den tyska protestantismen, vilken i fråga om hjälpverksamheten haft stort inflytande på övriga evangeliska kyrkor.

Utöver diakoniens historia lämnar det nu anmälda arbetet intressanta inblickar i kyrkohistorien och i många länders kyrkliga organisation.Utförliga litteraturförteckningar åtfölja varje uppsats, varigenom dessa sammanlagda kunna sägas utgöra en fullständig bibliografi över internationell diakonilitteratur.

HILDING JOHANSSON.

NILS BOLANDER: *Samfund och sångbok. Studier i 1800-talets religiösa strömningar i Sverige med särskild hänsyn till nyevangelismen och dess sångdiktning.* 360 sid. Diakonistyrelsens förlag, Stockholm 1954. Pris kr. 14: —.

I en i fjor utgiven längre utredning har domprosten Nils Bolander ställt olika kristna samfundsbildningar och riktningar i vårt land i relation till deras andliga sång. Det är en gammal och icke sällan upprepad sanning, att här finns ett karakteristiskt samband. Författaren till den föreliggande avhandlingen hänvisar på den första sidan till Martin Luthers »Vorrede zum Babstschen Gesangbuch» av år 1545, där sången och talet framställas som två likaberättigade och ofrånkomliga vittnesbörd om den nytestamentliga frälsningsupplevelsen: »Wer solchs mit ernst gleubet, der kans nicht lassen, er mus frölich und mit lust davon singen und sagen, das es andere auch hören und herzu komen. Wer aber nicht davon singen un sagen wil, das ist ein zeichen, das ers nicht gleubet, und nicht ins new fröliche Testament, Sondern unter das alte, faule, unlustige Testament gehöret.» Här i ligger inneslutet, att varje nyskapande upplevelse av evangeliets budskap också ger impulser åt den andliga sången i nyskapande riktning. Det är denna senare erfarenhet, som den tyske hymnologen P. Wackernagel ger uttryck åt i förordet till »Das deutsche Kirchenlied von Martin Luther bis auf Nicolaus Herman und Ambrosius Blaurer» av år 1841: »... jeder wesentlichen Erregung innerhalb einer Landeskirche oder einer Gemeinde folgt entweder ein neuer Liederseegen oder wenigstens ein erneutes Gesangbuch.» Det föreliggande arbetet, »Samfund och sångbok», besannar, speciellt för det svenska 1800-talets vidkommande, denna gamla sanning, att varje ny upplevelse av evangeliet eller varje upplevelse av evangeliet på ett nytt sätt också har med sig en förnyelse av den andliga sången. Här i ligger avhandlingens utgångspunkt och i viss mån också dess resultat.

Den andliga sången i vårt land i vidsträcktare sammanhang, alltså icke blott den som hade samband med den officiella psalmboken, har förut varit föremål för undersökningar, bl. a. av E. Liedgren, i »Svensk psalm och andlig visa» (1926) samt O. Lövgren, »Våra psalm- och sångdiktare» (1935—1939). I Bolanders föreliggande arbete sättes den andliga sången på ett markant sätt in i sitt sammanhang med allt det pulserande och oroliga liv, som tog sig uttryck i 1800-talets svenska samfundsbildningar av lågkyrklig eller frikyrklig typ. Även med vederbörlig hänsyn tagen till oundvikliga svårigheter vid ett konsekvent genomförande av denna grund-

tendens måste det sägas, att detta uppslag, att skildra den andliga sången i Sverige under 1800-talet utifrån väckelsernas och samfundsbildningarnas synpunkt, är väl funnet och väl genomfört. Ett visst problem vid en framställning som denna är vilken plats som bör tillmätas 1819 års psalmbok och hela den religiösa strömning, som den representerar. Författaren har härvid valt att i korthet skildra dess tillkomst liksom också det föregående psalmboksarbetet, alltifrån reformationstidens första svenska psalmtryck. Här kommer hans framställning också in på den mycket omdebatterade frågan om gränslinjen mellan psalm och andlig sång.

I boks titelns underrubrik ligger innesluten en sådan avgränsning av ämnet, som med hänsyn till dess stora omfattning alltid torde vara nödvändig. Det är sålunda särskilt nyevangelismen och dess sångdiktning, som är i blickpunkten. Sedan de två första kapitlen givit en koncentrerad framställning av den andliga sångens tidigare skeden, däribland också en överblick över det betydelsefulla och skiftande material, som Liedgren har benämnt »lekmannakretsarnas andliga sång», ger författaren i det tredje kapitlet en mörk skildring av det andliga livet vid 1800-talets början. Här som alltid torde det vara vanskligt att ge en något så när enhetlig bild av det s. k. andliga läget vid en viss epok, och den traditionella bilden av det ingående 1800-talet har väl ofta haft det syftet att utgöra en lämplig bakgrund till väckelsens framträdande. Det var tydligen inte heller väl beställt ett sekel tidigare, då enligt ett av författaren citerat uttalande från England före metodismens framträdande, människor skrattade, när det blev tal om religion (sid. 255).

Från 1800-talets förra hälft har författaren ett viktigt forskningsobjekt i den sångsamling, som bokhandlaren i Karlskrona P. H. Syréen utgav år 1826, »Christelig sångbok», vanligen kallad »Syréens sånger.» Bolander ger en ingående analys av denna sångboks innehåll. Med anlitande av material från olika håll har det lyckats författaren att till äldre förlagor härleda 522 av de 570 numren i tredje upplagan av Syréens sånger. Från och med fjärde kapitlet är författaren så inne på sitt särskilda forskningsområde: nyevangelismen och dess sångdiktning. Också från den andliga sångens synpunkt kan man göra den iakttagelsen, att med nyevangelismen och dess förelöpare, det norrländska nyläseriet, något nytt satte in i 1800-talets andliga liv. Nyläseriet skymtar dock i avhandlingen mera i förbigående. Framställningen fortsätter så med en skildring av baptismen och dess andliga sång. Hur pass ingående författaren skildrar sitt ämne uppvisar det följande kapitlet, »Erikjansismen och sjödinianismen och deras sångböcker», med den kanske alltför stora uppmärksamhet som skänkes dessa



rörelser och deras andliga sång. Att »Sankeys sånger» får ett särskilt kapitel är välmotiverat med hänsyn till denna samlings stora betydelse i vårt land. Av intresse ur folklivsskildringens synpunkt är det kapitel, som bl. a. behandlar »envig mellan fiolen och gitarren». Efter skildringar av metodismens och Missionsförbundets andliga sång kommer till sist en skildring av Frälsningsarméns framträdande och den för Armén karakteristiska sången.

Det ligger i sakens natur, att det här behandlade utomordentligt rikhaltiga sångmaterialet är av högst olika kvalitet. Det går sålunda en gränslinje mellan den andliga sång, som till ursprunget är svensk, och den som är importerad från England eller Amerika. Författaren är benägen att i viss mån ta de engelska eller amerikanska, till svenska översatta sångerna i försvar, såsom varande bättre än sitt rykte. Det faller icke inom ramen för hans framställning att skildra svenskarna i Amerika och deras andliga sång. Eljest hade Augustanasynodens »Hemlandssånger» utgjort ett tacksammt ämne för behandling. Det är för övrigt karakteristiskt, såsom också författaren påpekar, hur väckelsekretsarnas känsla av främlingskap i världen i så många fall tog sig uttryck redan i sångböckernas titlar: »Pilgrims-harpan», »Pilgrimssånger», »Hemlandstoner» m. fl.

I rik variation låter Bolander sångdiktare passera förbi. Bredvid mycket kända namn, såsom Lina Sandell-Berg, C. O. Rosenius och P. P. Waldenström möter man även sådana namn som Fredrik Engelke, Erik Nyström, Nils Frykman, Joël Blomqvist, Anders Gustaf Lindqvist, bröderna Palmqvist och många andra. Sammanfattningen i bokens sista kapitel utgör tillika en värdesättning av det mycket disparata material, som kan samlas i benämningen »1800-talets fria evangeliska väckelsesång», som enligt författarens mening ofta icke blivit uppskattad till sitt fulla värde.

Att avhandlingen spänner över ett vidsträckt område framgår även av den rikhaltiga litteraturförteckningen, som också upptar otryckt material. I förordet meddelas, att arbetet bygger på tidigare forskningar, som författaren icke förut haft tillfälle att avsluta. Det är tacknämligt att dessa undersökningar nu blivit framlagda. De utgöra ett gott bidrag till litteraturen om 1800-talets fria evangeliska sång och ge samtidigt en rik och mångsidig belysning åt de andliga rörelserna i vårt land.

ALLAN ARVASTSON.

# FRÅN DEN TEOLOGISKA SAMTIDEN

## DIALOG MELLAN FILOSOFI OCH TEOLOGI

Den 12—16 april hölls vid Ekumeniska institutet i Bossey nära Genève en konferens med förhållandet mellan filosofi och teologi som ämne. Speciellt diskuterades, i anknytning till tre inledningsföredrag om det filosofiska, bibliska och teologiska sanningsbegreppet, religionens sanningsfråga.

Bland de omkring tjugofem deltagarna hade, utom representanter för U. S. A., England, Tyskland och Frankrike några schweizare, holländare och skandinaver inbjudits. Existerande teologiska riktningar och tendenser kunde anses rätt väl företrädade. Däremot kom, trots energiska försök från Ekumeniska institutets ledning och till stor del på grund av motiga yttre omständigheter, den kyrkligt neutrala eller radikalt inställda filosofien icke att få några företrädare. I någon mån medförde detta, att diskussionerna fick prägeln av interna uppgörelser.

Den första diskussionsinledningen hölls av Strassburgsprofessorn Paul Ricoeur, som med utgångspunkt i en ingående och subtil analys av sanningsbegreppets historia i grekisk filosofi kritiserade gängse schematiska distinktioner mellan teologisk och filosofisk sanning. Enligt en utbredd uppfattning måste filosofisk sanning bli liktydig med något »mänskligt», medan teologisk sanning representerar Guds Ord eller uppenbarelsen och därmed — ofta på ganska summariska grunder — tillerkännes en högre dignitet. Professor Ricoeur framhöll gentemot en »naiv» formulering av motsättningen, dels att även grekisk filosofi har en uppenbarelsetanke och en därpå grundad konception av sanningsbegreppet och dels också, att överhuvud *skillnaden* mellan filosofisk sanning och biblisk måste inses vara svårare och allvarligare än man vanligen anser. Diskussionens *exegetiska* utgångspunkter angavs av professor Heinrich Greeven, Bethel-Bielefeld, vilken gav en högst fängslande framställning av den konkreta och personliga innebörd som sanningen av inre nödvändighet måste få

i bibliskt sammanhang. Sanningen är evangeliet självt såvitt däri Guds ofelbara kärleksvilja betygar sig, och det ligger en välmotiverad inre meningsfullhet i talet om att *vara* sanningen. Det *teologiska sanningsbegreppet* belystes slutligen av professor Paul L. Lehmann från Princeton, som behandlade sanningsproblemet med anknytning till existencialistiska tankegångar och lät undersökningen utmynna i ett konkret angivande av, vad sanningen teologiskt sett är: icke ett begrepp utan ett förhållande mellan Gud och människa. Professor Heinrich Barth från Basel, som blivit förhindrad att delta i konferensen, hade insänt ett diskussionsinlägg, vari alla de tre särskilda diskussionsämnena och relationerna mellan de tre sanningsbegreppen utförligt diskuterades. Slutligen hölls ytterligare ett inledande föredrag av professor C. A. van Peursen från Utrecht. Däri diskuterades sanningsförhållandet mellan bibliskt »budskap» och filosofiskt tänkande. I likhet med Lehmann och Barth rörde sig van Peursen med en markerad motsats mellan teoretisk och existentiell sanning. I viss grad kan det också sägas, att alla de tre inledningsföredrag som tog sikte på förhållandet mellan filosofi och teologi ur allmänna synpunkter kom att behandla problemet ur ganska utpräglat teologisk synvinkel.

Diskussionen, som fördes på engelska, tyska och franska och tolkades, förbereddes i mindre grupper. Man fick av vad som meddelades från dessa det intrycket, att gruppdiskussionerna följt bestämda linjer och fått formen av verklig dialog, medan den gemensamma diskussionen förblev ganska trevande och väl mycket fördes i form av deklamationer. Delvis berodde väl detta därpå, att de till grund för diskussionen liggande ämnesformuleringarna inte tillräckligt skarpt fixerats och begränsats. Men man måste nog också konstatera ett visst sammanhang mellan diskussionens försiktigt prövande karaktär och teologiens dagsläge. Benägenheten att tala om »sanningen» i stället för sanningsbegreppet, att hellre stanna vid att deklarerat vad som är sanning än att försöka fixera, vad termen sanning i de olika sammanhangen *betyder*, hänger väl samman med en viss osäkerhet inför länge åsidosatta analytiska frågor. Samtidigt gav dock diskussionen trots allt det bestämda intrycket, att de religionsfilosofiska problemen, och speciellt sådana som hör samman med kunskapens teori, börjar bli högst brännande. Särskilt ett par inlägg från engelskt och amerikanskt håll underströk detta med stor bestämdhet. Engelsmannen Hywel D. Lewis, till utbildningen ren filosof men nybliven professor i religions-

filosofi vid Kings College i London, gjorde gällande, att positivisterna av allehanda typ helt enkelt »har orätt» och kan vederläggas. Även professor William H. Poteat från University of North Carolina föreföll att vara fri från allvarliga bekymmer i samband med religionens och teologiens sanningsfråga. I vad mån dessa i jämförelse med europeiskt-kontinentala förhållanden optimistiska tankegångar är sakligt välgrundade kan naturligtvis blott grundlig insyn i förutsättningarna avgöra. Tydligt är emellertid, att jämsides med de direkt teologiskt motiverade tänkesätten vissa allmänt och religionsfilosofiskt grundade problemställningar och problemlösningar med påtaglig frejdighet börjar göra sig gällande.

Till de bestående resultaten av konferensen i Bossey får, utöver vad diskussionerna kan ha gett av nya idéer, räknas många subjektiva impulser. Den anda som råder i Bossey är starkt och positivt ekumenisk. Otvetydigt eftersträvar man allvarligt ekumenisk förståelse, även om anknytningarna över de radikalt skiljande gränserna inskränker sig till blotta ansatser. Professor Kraemers vidsynta och inspirerande ledning och utomordentliga sakkunskap i samtidens ekumeniska problematik var vid denna konferens liksom vid tidigare en oskattbar tillgång. Personligen skulle jag bland de allra värdefullaste inläggen vilja räkna en analys av det ekumeniska programmet som assisterande direktorn, Doktor Robert S. Paul, gav i sin predikan vid en av morgongudstjänsterna, en karakteristik av ekumenisk sinnesart, dess utsikter, betingelser och svårigheter som får kallas ett mästerverk av psykologisk analys.

Sista konferensdagen diskuterades en eventuell fortsättning av diskussionen mellan filosofi och teologi. Allmänna uppfattningen var, att arbetet självfallet måste fortsättas och fördjupas. Såväl tekniska frågor som valet av tema för nästa konferens berördes. En verklig dialog borde tekniskt underlättas därigenom, att bestämda och begränsade inledande teser i god tid tillställdes deltagarna och därmed möjlighet gäves även till förberedda och preciserade diskussionsinlägg. Såsom ämne för nästa konferens antogs »etikens motivering».

HARALD EKLUND.

Universitetsbiblioteket

-4. JUL. 1955

LUND