

# LUNDENSISK TEOLOGISK TRADITION<sup>1</sup>

AV BISKOP GUSTAF AULÉN, LUND

En bidragande orsak till att jag blivit anmodad att tala om detta ämne torde vara att jag såsom nytillträdande professor för något mer än 40 år sedan höll min installationsföreläsning om »Den dogmatiska traditionen vid Lunds universitet». Det kan vara lockande att på nytt ta upp ett ämne, som jag behandlat för så länge sedan — allrahelst som det sedan dess onekligen hänt en hel del. På samma gång är det givetvis vanskligt nog att recensera ett skådespel, där man själv varit en av aktörerna.

När jag vid min professorsinstallation i februari 1914 valde det nyssnämnda ämnet, hade detta väl närmast två orsaker. Dels hade jag i min forskning sysslat åtskilligt med lundensiska teologer. Dels ville jag förmodligen säga, att jag inte kände mig främmande för den situation och det sammanhang, i vilket jag skulle arbeta.

Då, för 40 år sedan, talades det inte om »Lundateologi». Men det talades däremot en hel del om en »Uppsalateologi», för vilken Nathan Söderblom och Einar Billing, var på sitt sätt, var märkesmän. Riktades blickarna till det teologiska Lund, fäste de sig framför allt vid två företeelser. Den ena var den »stora fakultet», som regerat vid mitten av förra århundradet, visserligen under helt kort tid, men dock så, att den starkt tryckt sin prägel också på de följande decennierna. Den andra var Pehr Eklund — gemenligen kallad rätt och slätt Pehr — som i slutet av 1800-talet och i början av detta sekel var den dominerande gestalten och för det allmänna medvetandet tedde sig som en inkarnation av det karakteristiskt lundensiska. Skulle jag nämna ännu ett namn, vore det Magnus Pfannenstill, som efter sekelskiftet kom att inta en viss förgrundsställning vid sidan av Pehr Eklund — inte så mycket genom teologiskt författarskap, utan väsentligen genom mycket uppmärksammade debatter med Bengt Lidforss och andra som då drog i härnad mot kristen tro.

<sup>1</sup> Föredrag vid Teologiska föreningens 50-årsjubileum i Lund den 2 oktober 1954.



vecklade sitt kyrkligt-teologiska program. Kyrkofrågan stod i mittpunkten, sådan den aktualiserats genom brytningarna vid mitten av århundradet. Man kämpade hårt för ett biblisk-lutherskt kyrkoideal gentemot »sektersiska» och »separatistiska» tankegångar liksom mot den samtida uppsaliensiska »lågkyrkligheten». Men denna kamp för vad som kom att betecknas som »högkyrklighet» fördes huvudsakligen genom lugnt sakliga positiva utredningar — man var påfallande oberörd av den fräna polemik, som från olika håll riktades mot tidskriften och inlät sig endast undantagsvis på direkt polemik. Sammanhållning och konsekvens gav Svensk Kyrkotidning ökad slagkraft och dess inflytande fortsatte långt efter det de tre redaktörerna lämnat sina professurer och tidskriften upphört.

Också Kristendomen och vår tid, som började utkomma 1906, var i viss mån en programtidskrift. Den hade, såsom redan namnet antyder, en mer populärvetenskaplig karaktär. Tidskriften var nära lierad med den samtida »moderna» tyska teologien. Det var närmast en ritschlskt influerad teologi, som här mötte i modererad gestalt. På grund av denna hållning och omslagets färg gick tidskriften ofta under namnet: »den blekröda». Tidskriften ville kämpa för en moderniserad lutherdom med stark anti-romersk och anti-romaniserande accent. Luthertolkingen gick, liksom hos de tyska föregångarna, ut på en klyvning av Luther i två hälfter: en framåtvisande modern, en medeltida — »katolska rester». Det »moderna» var vad man från sina förutsättningar gillade — de »katolska resterna» vad man ogillade.

Svensk teologisk kvartalskrift, från 1925, hämtade sina redaktörer både från Lund och Uppsala. Den ville närmast vara ett forum för teologisk forskning, litteraturkritik och debatt. Den startade alltså inte som något utpräglat programorgan. Det må emellertid inte fördöljas att tidskriften redan från början besjälades av vissa teologiska aspirationer. I den första årgångens anmälan säges det härom: »tidskriften skulle svika sin uppgift, om den icke medvetet sökte utveckla och fullfölja förefintliga löftesrika intentioner». Jag går inte in på någon närmare beskrivning. Hur som helst är det nog tämligen tydligt att Kvartalskriften med åren fått en karakteristisk profil och att denna kan skönjas redan på ett tidigt stadium.

Denna summariska överblick över tidskrifterna företer åtskillig brokighet och knappast någon större kontinuitet. Samma intryck får man, om



vilket det hela kretsade. Men det var därvid inte fråga om en locus vid sidan av en rad andra teologiska loci. Från den givna utgångspunkten belystes det hela. Den här utvecklade kyrkoteologien innehöll en hel kristendomstolkning. Vad man stred för? Kyrkopolitiskt: för statskyrkan som en enhetskyrka. Teologiskt: för Kyrkan såsom Nådens rike, den »organism», där Kristus är huvudet och allt har sitt liv från honom, verksam i nådemedlen och betjänad av ämbetet. En huvudsak var att kyrkan inte såsom det hette, skulle konstrueras nedifrån, från de enskilda människorna och betraktas »atomistiskt». Den skulle ses uppifrån, från gratia Dei in Christo, såsom Guds väg till människorna.

Vi kan här bortse från den spänning, som onekligen förelåg mellan den kyrkopolitiska och den teologiska aspekten — i detta sammanhang intresserar oss endast den senare. När man bekämpar den kyrkoteori, som utgick från de enskilda människorna, gör man detta därför att det ledde till en falsk idealisering, till en strävan efter rena församlingar, en avgränsning som inte är möjlig, en exklusivitet som strider mot evangeliets öppenhet. Resonemanget visar vad som är väsentligt för denna lundensiska kyrkoteori: att hävda Nådens primat. Därmed är det också klart varför och på vad sätt man anknyter till Luther. Luther har, heter det, blottat kyrkans gudomliga grund. Den grund han blottat är: sola gratia. Två ting bör därtill observeras. För det första ser man inte Luther genom ortodoxiens glasögon. Man kritiserar dess distinktion mellan en synlig och en osynlig kyrka, därför att talet om den osynliga kyrkan lett till en upplösning av kyrkomedvetandet. För det andra är det inte Luther utan bibeln som har sista ordet, både när det gäller positiv framställning och polemik. Teorien om de rena församlingarna kan inte stödja sig på bibeln. När man skriver om kyrkan såsom den organism, vars huvud Kristus är, vill man återge den bibliska synen på kyrkan såsom Kristi kropp samt på kyrkan såsom framsprungen ur och given i och med Kristusgärningen.

De tankegångar som här med stor energi utvecklades har haft påtagligt inflytande på senare Lundateologi. Man kunde tala om en fortsättning på två linjer: genom Gottfrid Billing och Pehr Eklund. Vi vänder oss först till den sistnämnde.

Pehr Eklund är den mest markerade teologgestalten efter Swensk Kyrkotidnings celebra trio. Man kan undersöka Pehrs teologiska förbindelser åt olika håll. Det helgelska greppet lossnade så småningom. Ett visst begrän-

sat inflytande från Ritschl och hans skola gör sig gällande. Dylika undersökningar torde emellertid endast ha ett begränsat värde. Pehr var i hög grad sig själv. Skulle han sagt något om sitt lärjungaskap, hade han utan ringaste tvivel i första hand hänvisat till »Mårten» Luther.

Pehrs största dogmatiska skrifter är Lutherutläggningar, framför allt sysslande med Luthers katekeser. I företalet till den mest omfattande av dessa böcker (1897) skriver han att boken vill vara ett arbete i »nordisk kyrkovetenskap». Båda orden förtjänar beaktande. Det var, misstänker jag, första gången någon försökte markera den skandinaviska lutherdomen såsom något i viss mån annat än den tyska. Ordet kyrkovetenskap säger oss något väsentligt om Pehrs syn på teologien och betygar på samma gång att den fråga, som stått i mittpunkten för den äldre Lundateologien, också var aktuell för Pehr. Bakom hans Luthertolkning ligger knappast någon mera ingående specialforskning, men däremot mycken meditation. Vad han åsyftade var närmast att översätta de gamla formuleringarna till nutida tungomål. Karakteristiskt är vad han skriver om reformationens sola gratia: att ordet nåd »i uttrycksfullhet står tillbaka för och ej lika klart talar om 'kärlekens hjärtelag' som de enkla orden ur Luthers barnabok: faderlig godhet och barmhärtighet».

Med tanke på Pehr Eklunds ställning i det lundensiska sammanhanget skall vi först och främst observera att hans teologiska strävanden konsekvent gick ut på att säga »vad som är renast evangeliskt» samt att avgränsa detta från förträngningar av olika slag. Pehr talade i regel om tre sådana förträngningar: den skolastiska, den intellektualistiska och den känslomässiga. Termerna hade utformats med tanke på ortodoxistiska, rationalistiska och pietistiska »avarter». Den tredje avarten kunde också betecknas »naturartad» — i det sammanhanget märktes det ritschlska inslaget starkast. Någon närmare utredning kan inte här komma i fråga. Jag har endast velat fästa uppmärksamheten vid själva grundschema i Pehrs försök att fixera »vad som är renast evangeliskt». Hans avgränsningstermer återkom ständigt i olika former. Med den charmerande skenbara vanvördnad som av gammalt kännetecknar lundensisk jargong brukade de bland de teologie studerande gå under namnet Pehrs klyschor.

Om Gottfrid Billing har det sagts att hans betydelse mera legat på det kyrkohistoriska och kyrkopolitiska planet än på det teologiska. Satsen skall väl inte bestridas. Men det finns ett nära samband mellan dessa olika

sidor av hans verksamhet. Och f. ö. förefaller det mig sannolikt att en senare forskning kommer att understryka hans teologiska betydelse starkare än som hittills skett. I det sammanhanget får inte heller förbises den betydelse han haft för sin son Einar. Väsentliga sidor i dennes teologi kan knappast rätt förstås, om man inte ger akt på relationen mellan fader och son.

Gottfrid Billing fortsatte och uppbar mer än någon annan den gamla lundensiska kyrkotraditionen. Vad den kyrkopolitiska sidan av saken beträffar skedde detta i en med åren alltmera uppmjukad form. Högst betecknande för hans kyrkliga och teologiska inställning är hans mycket uppmärksammade uppträdande i bekännelsefrågan vid 1893 års kyrkomöte. Frågan gällde Augsburgiska bekännelsen ensam eller hela Konkordieboken. Billings motivering för det senare alternativet var att man inte blir mer bunden av de många sidorna, utan att dessa i stället är »ägnade att frigöra» från bokstavsbindenhet. Denna opposition mot en legalistisk konfessionalism låg helt i linje med den gamla lundensiska traditionen.

Ingenting är mer karakteristiskt för Gottfrid Billing som teolog och förkunnare än hans lidelsefulla förfäktande av sola gratia. Med en klassisk enkelhet, som säkert har få motstycken, kan han i sina andaktsböcker utlägga reformationens bibliska budskap om Guds outgrundliga, förekommande, fria nåd såsom grundvalen och förutsättningen för allt vad kristet liv heter.

Det är lätt att konstatera det nära sambandet mellan Gottfrid och Einar Billing — jag tänker närmast på den senares kyrkosyn. Den »kyrko-tanke», som Einar Billing skänkte den uppsaliensiska »ungkyrkligheten» avvek starkt från den i Uppsala traditionella. Men den har ett uppenbart sammanhang med faderns sola-gratia-teologi, något som tydligt kommer till uttryck i Einar Billings tillspetsade formel: kyrkan är syndernas förlåtelse till Sveriges folk. Man observere också det starka betonandet av kyrkoorganisationen: själva organisationen vittnar om evangeliets innebörd och är själv ett evangelium. Denna kyrkosyn har otvivelaktigt i själva sin grundstruktur lundensiskt påbrå.

\*

\*

\*

Icke utan tvekan övergår jag nu till den lundensiska teologi, som växte fram på 1920-talet. Jag förstår emellertid att man med viss rätt kan fordra av mig att jag skall säga något också om denna senare Lundateologi.

Den snabbteckning jag gjort av den äldre lundensiska teologien torde visa att det, trots alla olikheter, obestriddigen finns ett sammanhang mellan denna och den teologi som sätter in med 20-talet. Ser man saken från mera formell synpunkt, kan man ju tänka på Pehr Eklunds formel — att säga vad som är renast evangeliskt — och därmed jämföra de termer, som kom i bruk på 20-talet: klarlägga vad som är »äktkristet», vad som är kristendomens »egenart», vad som är det kristna »grundmotivet» och hur detta kämpar med andra, främmande motiv. Det formella sammanhanget är påtagligt. Men samtidigt observerar man genast att det som man i förra fallet kallade »evangeliskt» närmast avser reformatorisk kristendom, under det att de senare termerna har en mera allmänkristlig eller, om man så vill, ekumenisk inriktning.

Sammanhanget är emellertid inte bara formellt. Också från innehållsynpunkt sett finns där en kontinuitet, ett sammanhang med den gratiateologi, som varit ett så starkt framträdande drag i den lundensiska teologien alltifrån den gamla kyrkoteologien från mitten av förra århundradet. Det kan här vara tillräckligt att erinra om Anders Nygrens stora verk: Den kristna kärlekstanken.

Sedan jag lämnat Lund och fått min verksamhet förlagd till Strängnäs, fick jag så småningom höra diverse frapperande rykten om den teologi, som fabricerats i Lund sedan 20-talet. Den hade, hette det, 1) intet intresse för sanningsfrågan. Den kunde beskriva vad som var karakteristiskt för kristen tro, men det bekymrade den inte om denna beskrivning hade någon sanningshalt eller icke. Den hade 2) intet intresse för fromhetsfrågan: ställde man frågan om den individuella frälsningen, så betraktades detta av Lundateologien snarast som ett tecken på en egocentrisk religiositet. Den hade 3) intet intresse för helgelsefrågan, ty också den kristne förblev livet igenom en syndare. Den hade 4) ingen tro på människan. Dess antropologi var genomgående pessimistisk — den s. k. naturliga människan kunde överhuvud inte uträtta något som kunde kallas gott. Den teologi som förkunnades vore till sin karaktär anti-human. Den ledde därför också 5) till en isolering av »kristendomen», till ett avskärande av förbindelselinjerna utåt, till det brusande människolivet.



Detta blev onekligen, när man samlar ihop det, ganska mycket på en gång. Det var inte heller så underligt att man kunde finna det svårt att placera in denna kuriösa teologi i de kända fällorna. Från ett håll betecknades den som reaktionär, från ett annat som en mer eller mindre fördold och därför så mycket farligare och försåtligare liberalism.

Det kom också andra rykten. Det sades att Lundateologien väckt intresse inom den internationella teologien och efterhand kom allt fler och fler intyg om att så verkligen var förhållandet. Det var uppenbarligen inte bara ett kuriositetsintresse. Det möter inga större svårigheter att fixera vad som var orsaken till intresset. Man fann i denna svenska teologi en teologisk typ, som inte hade någon direkt motsvarighet inom den internationella teologien — i viss mån en parallellföreteelse, men samtidigt i än högre grad en kontrastföreteelse till den dialektiska teologi, som utgått från Karl Barth och som väckt så mycket uppseende runtom i kristenheten. Kontrasten berodde i främsta rummet på den svenska teologiens lutherska bakgrund, och det som intresserade den internationella teologien inte bara på kontinenten utan än mer i England och Amerika var inte minst att Luther här presenterades på ett annat sätt än som tidigare varit vanligt.

Det intresse och den kritik denna något omstridda teologi väckt får väl anses tyda på att den haft något på hjärtat, som den ansett nödigt att säga — kanske också på att den kritik den själv presterat (kritiken är här som alltid en ofrånkomlig följeslagare till den positiva framställningen) träffat någon öm punkt. När jag nu i det följande skall beröra några huvudpunkter, är det mig inledningsvis angeläget att understryka att det här inte är fråga om någon uniform teologi och inte heller om någon »färdig» teologi, utan i stället om ansatser som senare blivit fullföljda eller korrigerade. Det är inte min avsikt att här bedriva apologi vare sig för egen eller andras teologi. Men jag tänker mig att det möjligen kan ha något intresse om en av dem som då var med och arbetade i gott samarbete säger något om hur situationen på den tiden tedde sig och om de ledmotiv som var aktuella. I detta syfte skall jag söka något belysa följande frågor: 1) Förhållande till filosofi, 2) till exegetik, 3) Luther och ekumenik, 4) förhållande till religiös »liberalism» och frågan om teologiens isolering.

\*

\*

\*

### 1. Förhållande till filosofien.

Jag inskränker mig till några korta randanmärkningar. Tanken går här i första hand till Anders Nygrens grundläggande arbeten och till Ragnar Brings senare energiska sysslande med hithörande frågor. Man kan tala om två huvudsyften: 1) försöket att klarlägga den religiösa kategorien och att ange dess plats inom det mänskliga andelivet; 2) en högst medveten strävan att frigöra teologien, dess tolkning av det kristna budskapet, från all *saklig* påverkan av filosofisk metafysik, från förutsättningar som tiderna igenom gjort sig gällande och som varit ägnade att mer eller mindre förrycka och fördunkla det kristna budskapet. Det är uppenbart att detta sistnämnda syfte redan från början varit starkt framträdande. Gustaf Wingren har i en artikel med titel »Några karakteristiska drag i modern teologi» (Sv. teol. kvartalskrift 1951, sid. 241 ff.) gjort en jämförelse mellan den lundensiska och den Barthianska teologien. Med anknytning till denna utredning skulle man väl kunna säga, att den lundensiska teologien från början var inriktad på dessa frigörelsesträvanden, medan Barth under sin första tid direkt anknöt till existentialfilosofien och först så småningom insåg vilken risk som därmed följde för bibelinterpretationen.

I jämförelse med tidigare lundensisk tradition var denna inriktning på frigörelse från sakligt beroende av filosofisk metafysik en nyhet. I detta sammanhang måste man se den lundensiska teologiens distinktion mellan teoretiskt och religiöst. Meningen var givetvis inte att bestrida att religiösa omdömen skulle utsäga något verkligt. Visst ville man hävda att religiösa utsagor handlar om realiteter, men man ville samtidigt säga att man för att förstå dem måste se dem i det sammanhang där de hör hemma. I själva verket ligger det bakom den nyssnämnda distinktionen en strävan att övervinna allt skolastiskt betraktelsesätt, enligt vilket tron är dels ett rationellt, dels ett överrationellt vetande. Man ville låta detta vara detta, låta tron vara just tro. Lyssnar vi till Nya testamentets vittnesbörd i saken, är det tydligt att det här göres en skillnad mellan tron, sådan den lever under jordelivets villkor, och det »kännande till fullo», det vetande, det skådande som hör fulländningens värld till.

Till dessa antydningar vill jag endast lägga två anmärkningar. För det första: det är *en* sak att fatta i sikte nödvändigheten av att frigöra teologien från saklig påverkan av filosofisk metafysik — en helt annan fråga

är hur detta program genomföres. Säkert menar ingen av dem som arbetat med dessa frågor att det arbetet skulle vara slutfört. För det andra har det inte heller varit de lundensiska teologernas mening att problemet om förhållandet mellan teologi och filosofi skulle lösas bara genom en negativ inställning från teologiens sida. Motsatsen har med stor energi gjorts gällande av Ragnar Bring i en utredning, som mynnar ut i satsen att religionsfilosofien sedd från teologisk synpunkt står inför de största uppgifter med krav på djupgående nyorientering.

## 2. *Förhållande till exegetiken.*

I sin ovan nämnda artikel har Wingren med hänvisning till uttalanden av Nygren och mig betonat den betydelse som den religionshistoriska skolans exegetik haft för den på 20-talet framväxande lundensiska teologien. Häremot finns i och för sig ingenting att invända. Jag skulle emellertid gärna vilja något närmare fixera vari denna betydelse låg. Det betydelsefulla låg däri att denna exegetiska forskning bröt ned den typiska »liberalismens» schema med dess tal om Jesu enkla lära och om det dubbla evangeliet, det ursprungliga äkta och det av apostlarna ombildade. Den exegetiska grundvalen för denna teori raserades. Det blev ofrånkomligt klart att vi här hade att göra med en konstruktion utan motsvarighet i texterna. Det blev fullt klart att man inte med någon exegetisk rätt kunde skilja ut ett urevangelium från de s. k. tidshistoriska föreställningarna. Däremot blev det knappast klart, att den »liberala» konstruktionen hade sin egentliga orsak däri att den utgick från egna, moderna tidshistoriska förutsättningar. Den saken kunde den religionshistoriska skolan helt enkelt inte klarlägga, därför att den själv mer eller mindre behärskades av just dessa samma förutsättningar.

Om någon direkt anknytning till den religionshistoriska skolan kunde det däremot inte bli fråga, därför att Nya testamentet för den närmast tedde sig som ett synkretistiskt konglomerat, där i grunden allt var »tidshistoriskt». Därför är den lundensiska teologiens tal om det äktkristna, kristendomens egenart, motivforskning och grundmotiv och vad det mer kan vara inte något som ligger i linje med den religionshistoriska exegesen, utan i stället något som är helt främmande för dess syn på Nya testamentet som ett religionssynkretistiskt konglomerat. De nämnda termerna och

de med dem förbundna strävandena måste förstås som ett bemödande att finna en enhet där man eljest blott såg en brokig massa av för nutiden främmande föreställningar. Först om en sådan enhet kunde finnas, kunde det bli möjligt att också i de skenbart helt främmande föreställningarna finna något väsentligt och att se sammanhang där man eljest endast såg disparata element.

Frågar man då vilken slagruta det var som gav hjälp att finna fram till de bibliska källsprången och öppna ett enhetsperspektiv, så kan svaret inte vara tvivelaktigt. Det är uppenbart att orienteringen närmast kom från reformationen och Lutherforskningen. Denna orientering låg i linje med den lundensiska traditionen, sådan vi i det föregående sett den framträda. Sola-gratia-motivet blir ett behärskande motiv. Först från denna utgångspunkt och i detta sammanhang kan de skenbart så främmande »tidshistoriska» föreställningarna — de dualistiska och de eskatologiska — framträda såsom väsentliga. Vi föres därmed direkt till det dramatiska perspektiv på den i Kristus aktiva gudomliga kärleken, som — i olika utläggningar — spelat en så stor roll inom den lundensiska teologien och som, såvitt jag ser, alltjämt gör detta. Här möter oss Agape-dramat, kampen mot fördärvsmakterna, den kosmiska utblicken och allt som därmed sammanhänger. Temat må ibland ha utvecklats med en viss ensidighet, såsom t. ex. i min bok *Den kristna försoningstanken* (Christus Victor). Men om dess centralt bibliska karaktär torde ingen tvekan kunna råda.

Vad jag här velat betona är att den religionshistoriska skolans exegetik ägde betydelse genom sin kritik, men att den positiva instansen är att finna i det reformatöriska grundmotivet. Ett positivt förhållande till exegetiken kom först till stånd, sedan djupgående förändringar inträffat inom den exegetiska forskningen, m. a. o. sedan denna forskning nått fram till en mitt i all mångfald enhetlig syn på det kristna budskapet. Detta exegetiska genombrott har haft till resultat en positiv samverkan mellan lundensisk teologi och nutida svensk exegetik, markerad i en rad arbeten: En bok om bibeln samt det kommentarverk till Nya testamentet, som börjat utgivas under direkt samarbete mellan systematisk och exegetisk teologi.

### 3. *Luther, Lutherforskning och ekumenisk orientering.*

I framställningar av den kristna kyrkans historia under detta århundrade betonar man gärna det faktum att såväl reformert som luthersk teologi vunnit förnyad och förnyande kontakt med centralt reformatoriska tankar. Gäller detta om kontinental reformert teologi, så gäller det inte mindre om den teologi, som vuxit fram i Lund. Denna kontakt framträder bl. a. i en lång rad avhandlingar om olika Lutherproblem, inte bara från 20-talet utan också i det följande: Ragnar Bring, Herbert Olsson, Gustaf Wingren samt många yngre forskare kommer här i åtanke.

Det har redan i det föregående sagts att reformationens huvudformel *iustificatio sola fide — sola gratia* kom att fungera som en slagruta inom den lundensiska teologien. Motsättningen gällde allt vad moralism heter, all den idealiserande försköning av människolivets villkor och möjligheter, som är oskiljaktigt förbunden med moralismen och som i grunden innebär en sekularisering av det kristna budskapet (den farligaste av all sekularisering). Denna uppgörelse fick sin särskilda tillspetsning i Anders Nygrens stora verk om *agape* och *eros*. Den frälsning, om vilken det kristna budskapet talar, är av annan art än all egocentrisk fromhet. Frälsningen är Guds väg till människan. Allt vilar på Guds spontana, oförskyllda kärlek i Kristus: *ipse descendit et paravit scalam*. När man i sådana tankegångar velat se ett allmänt nedsvärtande av det mänskliga, glömmer man att talet om människans oförmåga uteslutande avser hennes oförmåga till självfrälsning, avser frälsningsfrågan, människan *coram Deo*. Skulle någon häri vilja se ett anti-humant drag, är detta ett osvikligt tecken på att vederbörande själv fattar frälsningen på ett moralistiskt sätt.

Det finns också en annan reformatorisk formel, som kommit att spela en stor roll för den lundensiska teologien: *simul iustus et peccator*. Också här är det fråga om en motsättning mot idealiserande försköning, nu av det kristna livet. Detta lösensord innebär kamp för nykter kristen realism. Det vänder sig inte bara mot direkta syndfrihetsläror utan överhuvud mot alla tendenser till falska pretentioner, förhävelse, »kristet» övermod och »kristen» fariseism. Däremot vill denna nyktra realism givetvis på intet sätt bestrida att det kristna livet kan fördjupas, renas och helgas genom ett allt rikare mottagande av Guds gåvor. Men en sådan fördjupning innebär på samma gång fördjupning av syndmedvetandet och av medvetandet om att allt vilar och måste vila på förlåtelsens grund. Udden är riktad mot

allt vad superbia, from egocentricitet och exklusivitet under kristen skylt heter. Även i detta avseende kan man finna ett sammanhang med äldre lundensisk tradition.

Detsamma gäller också slutligen om synen på Luthers ställning, frågan om den auktoritet som tillskrives honom. Redan hos den gamla lundensiska kyrkoteologien från mitten av förra århundradet ville man ju, såsom vi funnit, göra allvar av satsen om bibeln såsom norma normans. Man ville stödja sig på Luther därför att han givit hjälp till att förstå den bibliska kyrkosynen, alltså därför och i den mån som han var biblisk. Man förfäktade inte någon instängd konfessionalism. Denna syn på saken blir för den senare Lundateologien någonting självklart. Den möter redan i de termer som brukas: det äktkristna, kristendomens egenart, det kristna grundmotivet o. s. v. Denna inställning måste givetvis komma att ytterligare accentueras i den mån som ekumeniska problemställningar vuxit fram och den lundensiska teologien mer och mer blivit engagerad i dylika sammanhang. Luther är inte någon auktoritet som har sista ordet enligt principen: Luther har talat — *causa finita*. En Lutherkult av detta slag har tidigare alltför mycket präglat tysk teologi — och förhindrat Luther att bli uppskattad efter förtjänst. Nathan Söderblom beklagade ofta, att Luther utanför lutherdomen blivit betraktad bara som en andra eller tredje rangens storhet. Jag tror mig våga säga att den lundensiska teologien bidragit till att skaffa mera gehör för det budskap Luther hade att fram-bära. Den tyska teologien har länge varit behärskad av de skarpa konfessionella motsättningarna — inte bara gentemot Rom utan även mot de reformerta och har därför ofta fått prägeln av en instängd konfessionalism. Den nordiska teologien och inte minst den lundensiska har velat bryta denna isolering genom att se Luther först och främst under bibliskt perspektiv, men också i relation till fornkyrkan. Också den senare synpunkten har ekumenisk vikt.

#### 4. *Förhållande till »liberalismen» och frågan om teologisk isolering.*

För den teologi jag nu skildrar var det polemiska inte det primära. Den var inte en teologi anti det ena eller andra. Det primära var att klarlägga. Från en sida sett kunde arbetet liknas vid rentvättningen av en gammal tavla, som blivit övermålad med olika lager färg. Där fanns ett lager, som förvandlat det ursprungliga motivet till oigenkännlighet. Vid ett annat

lager kunde motivet skönjas, men den ursprungliga målningen hade kommit att te sig som ett sentimentalt oljetryck.

Läser man böckerna från 20-talet eller Svensk teologisk kvartalskrift, finner man — givetvis — en del kritik riktad åt olika håll, och då inte minst mot en dogmatisk liberalism. Inom den samtida svenska akademiska teologien var »liberalismen» av tvättäkta typ inte stark, i grunden företrädd endast av en enda mycket senfödd representant. Men den hade gamla utomakademiska rötter från 1800-talet och ett betydande populärvetenskapligt inflytande. Den hade också alltjämt en stark ställning inom kontinental teologi. En uppgörelse med denna teologiska typ var ingen nyhet i Sverige. Jag tänker därvid inte på en tidigare traditionalistisk teologisk kamp mot »rationalismen» — denna saknade i själva verket möjlighet att genomföra en effektiv uppgörelse — utan på den nyorientering som kan spåras hos Nathan Söderblom och för vilken Einar Billing blev den främste målsmannen under seklets första decennier.

Vad den lundensiska teologien vände sig mot var en kristendomstolkning, som under kristen skylt skurit bort det centralt kristna budskapet så som detta t. ex. kommer till uttryck i en känd formel: att Jesus inte hör med till evangeliet sådant som han förkunnat det. Det man kallade kristendom tänkte man sig här väsentligen kunna sammanfatta i »den gyllene regeln» under större eller mindre uppskattning av Jesus som idealbildande faktor. Man lät, för att anföra ett ord av Wingren, kristendomen säga ungefär vad varje ideelt sinnad europé kunde säga.

Lundateologiens kritiska hållning till en dylik »liberalism» är uppenbar och behöver här inte ytterligare demonstreras. Men saken har också en annan sida. Liberalismen i vidsträckt mening är lika litet som pietismen bara en parentes i teologiens historia. Man är inte färdig med den bara därför att man nödgats konstatera, att den bjudit en kristendomstolkning som inte rimligen kan accepteras. Man måste beakta att den skapat ofrånkomliga förutsättningar för teologiskt arbete och att den ställt frågor som kräver besvarande. De förutsättningar jag tänker på är givna i och med den historisk-kritiska forskningen. Det är förutsättningar som förblir bestående och som ställer teologien inför ständigt nya problem. Frågan som ställts gäller kontakten mellan nutid och det kristna budskapet. Det löstes av den typiska liberalismen så att man eliminerade »det främmande» i det kristna budskapet och därmed förvandlade detta till oigenkännlighet.

Men frågan står kvar och möter oss ständigt på nytt: bibeln och nutiden. Den kan inte lösas genom att eliminera »det främmande» — det främmande i det kristna budskapet var väl f. ö., man tänke på Paulus i Athen, lika främmande för antikens människor som för nutidens. Att problemet var levande för den lundensiska teologien visar sig på olika sätt: därigenom att den riktade blicken på moderna »självklara» förutsättningar, moderna dogmer som står hindrande i vägen, men också genom inriktningen på att klarlägga »egenarten», »grundmotivet», vilket inte betydde något försök att eliminera det främmande, men ett försök till genomlysning.

Edvard Rodhe skrev 1932 en utförlig artikel i Svensk teologisk kvartalskrift med rubriken: Nutida tendenser inom den svenska teologien. Den har sitt intresse, inte minst på grund av författarens kyrkohistoriska vidsyn och berömda common sense. Han behandlar här den lundensiska teologi, om vilken jag talat, och den diskussion, som följt den i spåren. Han ser den som en parallellföreteelse, men än mer som en kontrastföreteelse till Barths dialektiska teologi. Rodhe betecknar Lundateologien som »koncentrationsteologi» och erkänner helt det berättigade i dess strävan att skapa klarhet »om vad kristendomen är och vad den icke är». Han finner också att de krav på »samsyn» som framställts häremot i själva verket rör sig med en oklar sammanblandning (av kristendom och allmän idealism). Men han framhåller på samma gång att — såsom han uttrycker det — också renodlingen har sina faror, att man inte kan stanna vid denna utan också måste söka positivt besvara frågorna om »vilket budskap eller ärende det högsta värdet har till andra värden». I den lundensiska teologiens principiella inställning låge, tillade han, intet hinder för ett upptagande av dylika problem.

Utan att ta ställning till den terminologi Rodhe här använder är det mig en glädje att kunna konstatera hurusom frågekomplex av den art Rodhe efterlyser på olika sätt upptagits av lundensiska teologer under de senaste decennierna. Problemen har tvingat sig fram inifrån, från de teologiska utgångspunkterna, och har behandlats i en rad arbeten om ämnen sådana som skapelsen, lagen, kallelsen, arbetet, kyrkan och världen m. m. Också själva tidsläget, den skräcktid och revolutionerande omdaningstid vi upplevat, har ju med nödvändighet aktualiserat ett otal problem, knutna till den mänskliga sammanlevnaden och dess villkor —



problem som teologien inte kan undgå att upptaga, såvisst som den Gud, vilken är frälsningens Gud, också är skapelsens och all världens Gud. Hur skulle man under en tid, då även den mest elementära humanitet trampas under fötterna, kunna undgå att ta upp och teologiskt belysa frågor sådana som kyrka och rätt, kyrka och stat? Principiellt låg det, såsom Rodhe sanningsenligt sade, ingen isoleringstendens i den teologi jag här behandlat — än mindre någon antihuman tendens. Saken var ju bara den att de kontakter som det är fråga om måste vinnas på annat sätt än genom oklar sammanblandning och därmed genom uppgivande av sådant som är väsentligt och omistligt kristet.

Ser vi nu tillbaka på den här beskrivna lundensiska traditionen i dess helhet, så skulle man i mycket allmänna ordalag kunna tala om ett sammanhang, som avslöjar sig i den åt olika håll riktade kritiken. Vi finner genomgående en motsättning mot en ortodoxistiskt stelnad formalism — den renlärighet man sökt har aldrig varit inlåst i formler; vidare en motsättning mot den exklusivitet som kan förekomma och ofta förekommer i pietistiska sammanhang; slutligen en motsättning mot den teologiska upplösning, som hade sitt ursprung i upplysningen och sedan dess gjort sig gällande i olika former.

Det ligger något kärvt, osentimentalt och realistiskt över den lundensiska traditionen. Men på samma gång äger den ett drag av öppenhet, vilket beror därav att man alltid i första hand, såsom A och O, har velat inrikta teologien på den Gud som i sin kärlek handlar med människors barn och från denna mittpunkt belysa alla andra frågor.

# EVANSTON<sup>1</sup>

AV PROFESSOR GUSTAF WINGREN, LUND

Den, som från Sverige kom resande till Kyrkornas världsråds andra generalförsamling i Evanston i augusti 1954, fann under konferensens lopp många anledningar att känna sig hemma.<sup>2</sup> Ibland hade han en direkt förnimmelse av att befinna sig i sitt eget lilla hemland. De första människoord, som hördes i den inledande gudstjänsten, var »Vår Gud är oss en väldig borg», som de flesta i den stora församlingen tycktes sjunga på sitt eget modersmål. Och när sista plenarmötet avslutats uppe i Mc Gaw Hall, hörde vi vid uttåget samma koral från orgeln följa oss på vår väg till den avslutande gudstjänsten. I denna slutgudstjänst predikade Eivind Berggrav med för oss förtrogna norska tonfall under de engelska orden, och han hade gjort ett psalmval, som ökade vår känsla av att sitta — eller rättare sagt: stå — i en kyrka hemma i Skandinavien. Det var Beskows »Ack saliga dag» som var gudstjänstens huvudpsalm, med vår vanliga melodi av Waldemar Rudin.

Men mellan en sådan början och ett sådant slut låg åtskilligt annat av liknande slag. När Yngve Brilioth satt i ordförandestolen på assemblyns tredje dag och överlämnade ordet till Anders Nygren, som presenterade det teologiska arbetet inom Faith and Order, kunde hela scenen mycket väl ha utspelats i en svensk stad. Och när ärkebiskopen av Canterbury hälsade Dag Hammarskjöld (ett dygn efter Eisenhowers besök), var det ur den svenska delegationens synpunkt knappast någon gäst från fjärran som besteg podiet. Hammarskjöld började typiskt nog sitt tal med att nämna om sina ungdomsår i Uppsala och sina tidiga intryck av den ekumeniska rörelsens framväxt under Söderbloms ärkebiskopstid.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Föredrag vid Teologiska föreningens 50-årsjubileum i Lund den 2 oktober 1954.

<sup>2</sup> I det följande brukas ibland uttrycket »Kyrkornas världsråd», ibland »Världskyrkorådet», ibland blott »Rådet». Alla tre uttrycken avse samma storhet, World Council of Churches.

<sup>3</sup> Ekumeniska mötet i Stockholm 1925 avslutades som bekant med en gudstjänst i

Men samtidigt fanns det givetvis mycket annat under mötets gång som förmedlade ett motsatt intryck, alltså ett intryck av främlingskap eller framför allt ett intryck av vårt eget lands litenhet och av betydelselösheten i vår insats, liksom av begränsningen — stundom nära nog futtighet — i våra problemställningar och motsättningar. I mötet deltog officiellt 1298 personer från 179 kyrkor i 54 länder. Bland dem ingingo ett flertal olika grupper: 502 delegater, 499 »besökare», 145 konsulter, 96 ungdomskonsulter osv. Det totala antalet lekmän var 206, därav blott 75 delegater, vilket måste anses vara ett för lågt tal (den svenska kyrkans delegation hade procentuellt givit lekmännen bättre utrymme:  $\frac{3}{8}$  var lekmän, om man räknar rektor Anrup som lekman;  $\frac{2}{8}$  var lekmän, om man räknar honom som teolog). Det totala antalet kvinnor var 204, därav blott 44 delegater, vilket också måste anses vara ett för lågt tal.<sup>4</sup> Skådade man in i assemblyn vid ett viktigt tillfälle, var naturligtvis auditoriet långt större än här angivits. Biljetter såldes till alla intresserade i mån av utrymme, och Mc Gaw Hall påstods rymma sju tusen åhörare. I en sådan universell församling konfronteras man med problemvärldar, som äro totalt annorlunda än vår. Läget i U. S. A., som redan i sig självt starkt avviker från vår svenska situation, kan plötsligt te sig förtroget och hemligt för en svensk, när han hör en afrikan tala eller när han får situationen i Fjärran Östern eller Sydamerika framlagd för sig.

Om denna europeiska förnimmelse av främlingskap vore mycket att säga. De europeiska kyrkosamfund, vilka kraftigast drabbats av den anti-liberala vågen efter det första världskriget (t. ex. i Tyskland), kunde i Evanston möjligen gripas av en lätt skräck inför den ohämmade, oanfäktade typ av liberal teologi, som särskilt på nordamerikansk botten här och var ännu kvarlever. Effekten av detta möte kunde för en delegation som den tyska mycket väl bli en förstyvning av konfessionalismen, en skärpning alltså av den kyrkliga dörrstängningsattityden — liksom mötet för Faith and Order i Lund med dess öppna nattvardsbord i augusti 1952 synes ha haft en förstyvande konfessionalistisk verkan just i vårt

Uppsala domkyrka och med en måltid i universitetets aula, där Dag Hammarskjölds fader, landshövding Hjalmar Hammarskjöld, talade. Se härom Nathan Söderblom, Kristenhetens möte i Stockholm 1926, s. 157—163.

<sup>4</sup> Delegationen från svenska kyrkan rymde en kvinna och sju män och var alltså även i detta avseende till sin sammansättning ett föredöme; totalt låg procenten kvinnliga delegater i assemblyn lägre.

södra grannland. Därmed vare hur som helst. Bland de svenska deltagarna märktes av sådana reaktioner och känslor inte ett spår. Men för den händelse dylika främlingsförnimmelser från europeisk sida visavi särskilt en del nordamerikanska fenomen skulle uppdyka i kommentarerna till Evanston-mötet, så finns det synnerligen goda skäl att totalt vända detta resonemang upp och ner, vrida det rakt om. Det är nämligen möjligt, att den kraftigaste kyrkohistoriska verkan av mötet i Evanston 1954 kan komma att ligga i mötets betydelse på det lokala planet, alltså i dess effekt inom de nordamerikanska samfunden själva. Det var tydligt, att mötet var föremål för ett starkt intresse från pressen och från allmänheten både på orten och i hela U. S. A. Ett ekumeniskt möte i Stockholm har icke något ekumeniskt uppland omkring sig och spelar därför i intern svensk kyrkohistoria ringa roll. Och jag vet inte, hur den ekumeniska samling i Schweiz skulle se ut, som skulle kunna förmå en bonde i trakten av Château de Bossey eller en normal borgare i Genève att titta upp från vardagssysslorna. Men Evanston satte uppenbarligen igång fantasi-livet hos vanliga amerikanska människor. Detta måste sammanhånga med att floran av samfund på platsen är så rik på förhand och med pressens kontinuerligt starka intresse för kyrkligt arbete. Men detta innebär också, att en assembly kan verka *lokalt* på ett helt annat sätt än i Europa med dess utbredda statskyrkosystem. Den amerikanska publiken är visserligen stundom konfunderad inför t. ex. barthiansk teologi från Tyskland, men man får icke glömma, att denna publik samtidigt är teologiskt törstig och uppsuger i sig en hel del utav det, som den är konfunderad inför.<sup>5</sup>

Vill man göra sig en tillförlitlig bild av vad som skedde i assemblyn, är det lämpligt att först fixera vad som *icke* skedde. För det första raserades intet i de förberedande, tryckta studiedokumenten.<sup>6</sup> Vi, som suttit

<sup>5</sup> Edmund Schlinsk föredrag om huvudämnet, Det kristna hoppet, på assemblyns första dag är ett gott exempel på en teologi, som chockerar amerikansk publik men samtidigt fungerar som ett positivt inslag — trots alla hörbara reaktioner. Men det var tvivelsutan nyttigt, att Robert Calhoun kom omedelbart efter Schlink och lade ämnet tillrätta ur synpunkter, som voro förtrogna för amerikanska lyssnare. Motsatt ordningsföljd mellan de två föredragen hade varit ett ännu lyckligare grepp.

<sup>6</sup> Dokumenten för de sex subtemata samt för »hoppet» finnas samlade i en prydlig volym på engelska, dessutom även på tyska i ett verk med titeln Studienhefte für die zweite Vollversammlung, utgivet i Zürich och Frankfurt a. M. 1954, sammanlagt c:a 450 sidor. Mötestryck var i regel tillgängligt på engelska och tyska samt stundom franska (dokumentet om hoppet föreligger sålunda t. ex. i tryck på franska). Under konferensens

i Advisory commission och arbetat med konferensens huvudtema i tre hela år och som nu utplacerades såsom respondenter beträffande vårt verk i de 15 diskussionsgrupperna, vi kände oss kanske ibland som gymnasister inför den stund då en skrivning av läraren rättad återlämnas. Men oron var onödig. Ingenting väsentligt hände. Inga ingrepp gjordes, och assemblyns kommentarer till de tryckta dokumenten blevo omsider tämligen lama.<sup>7</sup> För det andra skedde ingen politisk kollision mellan öst och väst. Många hade fruktat detta, särskilt sedan de utomkyrkliga reaktionära krafterna inom U. S. A. vid något tillfälle på våren 1954, alltså före assemblyn, hade givit prov på omfattande omdömeslöshet. Men ingenting hände. Östtyska, ungerska och tjeckiska delegater deltog, och var och en yttrade sin mening. Den amerikanska publiken var så kraftigt på vakt mot sin gamla människa, att den skänkte professor Hromadka från järnridåns andra sida en extra applåd, sannolikt något mer smattrande än han egentligen var värd. Slutintrycket efter all denna artighet blev hos den mer eftertänksamme åhöraren upphov till en helt annan oro än den han kände, när han for till assemblyn. Denna nya oro kunde formuleras så: glömde man inte alltför ofta i Evanston de många frånvarande från öst, dessa frånvarande som år 1954 representera något av kristenhetens bästa guld? Å andra sidan satt man givetvis och glädde sig över enigheten. Att inom sektionerna för sociala frågor och för internationella angelägenheter enighet överhuvud kunde uppnås mellan så åtskilda delegater, är egentligen märkligt. Även samlingen kring papperet om rasen var med hänsyn till konferensens sammansättning en positiv överraskning.

Frågar man sedan vad som *skedde* — positivt — så är det lämpligt att i svarets första del peka på beslut rörande Världskyrkorådets organisation. Hur en sådan kropp arbetar i vardagslag är en viktigare fråga än de flesta frågor rörande dess framträdande inför offentligheten. Och beslut i organisationsfrågor betyda något för varje dags och veckas arbete fram till

gång kom engelskan att dominera på ett alltför kraftigt sätt. Ofta var det svårt för deltagare från Europas kontinent med franska eller tyska som sitt modersmål att i hast orientera sig över innehållet i papper, som förelågo blott på engelska, kanske en kvart eller en halvtimme innan beslut skulle fattas.

<sup>7</sup> Assemblyn antog särskilda yttranden dels om huvudämnet, dels om vart och ett av de sex underämnena. Dessa yttranden röja i allmänhet inte något helt nytt grepp på resp. ämnen i jämförelse med de tryckta dokumenten. Grundvalen ligger i regel i det tryckta dokumentet.

nästa assembly, eftersom dylika beslut reglera det löpande arbetet i staben och i departementen, ett arbete som är grundvalen för de stora, av pressen uppmärksammade men dock tillfälliga samlingarna av brokiga och desorienterade människoskaror. Till denna assembly i Evanston hade en kommitté under ledning av dr Leslie E. Cooke utarbetat ett förslag angående Rådets »structure and functioning», som troligen hörde till det mest genomtänkta av allt det som överhuvud under mötet framlades.<sup>8</sup> Man fick intrycket, att organisationens födelse i Amsterdam 1948 endast var början och att barnet först nu i Evanston 1954 blev ordentligt framfött och någorlunda befriat från navelsträngen.<sup>9</sup> Tre »divisioner» komma att upprättas: »the division of studies», som är av alldeles speciellt intresse, »the division of ecumenical action», som bl. a. skall i olika avseenden sörja för det ekumeniska arbetets kontakt med och förankring i de lokala kyrkoförsamlingarna, en hittills försummad uppgift, samt »the division of inter-church aid and service to refugees», en väldig arbetsuppgift i världen sådan den nu blivit och därtill en kraftigt penningsslukande arbetsuppgift. Bland särskilda avdelningar vid sidan om dessa tre divisioner märks avdelningen för information, åt vilken tydligen ny uppmärksamhet kommer att ägnas. Sekretariatet blir utökat i betydande grad. Ekumeniska institutet i Bossey kommer att få en mera central plats i helhetssammanhanget än förut. Mycket hänger på den man, som i framtiden får bära uppdraget som chef för detta institut.

Vad sekretariatet angår, visar sig allt klarare den *universella* karaktären av Världskyrkorådet. Amerika och Östasien framträda som självständiga centra jämte det gamla Europa med sitt Genève, och inom dessa nya centra etableras livskraftiga, expanderande arbetsformer av permanent natur. De nya begynnelseerna i Östasien blevo föremål för ingående överläggningar i Evanston. Den avgående ordföranden i centralkommittén, biskop Bell i Chichester, framhävde i sin överblick över de gångna sex åren i ytterst uppskattande ordalag den insats, som i Östasien gjorts av indiern dr Rajah Manikam.<sup>10</sup> Det ekumeniska möte, som i januari 1953

<sup>8</sup> Beträffande förslaget se Assembly work book 1954, s. 10—95.

<sup>9</sup> Ordet *någorlunda* behöver dock fortfarande betonas. Relationerna till Faith and Order samt Internationella missionsrådet äro ännu ej helt definitiva, synes det. Se nedan.

<sup>10</sup> Jfr Die ersten sechs Jahre 1948—1954, s. 115—117. (Denna redogörelse för utvecklingen mellan Amsterdam och Evanston utgavs 1954 och finnes även på engelska, The first six years.)

ägde rum i Lucknow i Indien och i vilket som bekant deltagare även från våra nordiska länder medverkade, har synbarligen i denna del av världen varit av stor betydelse. Vid ett kvällsmöte under assemblyn i Evanston gav Manikam själv en fängslande överblick över situationen i Östasien.

Manikams arbete hör till de faktorer, som verksammast bidragit till närmandet mellan Kyrkornas världsråd å ena sidan och Internationella missionsrådet å andra sidan. Därmed tangeras vi frågan om *integrationen* och *sammansmältningen* av det ekumeniska arbetet, i den mån detta arbete tidigare skett på skilda fronter och med separata organ. Ur sammaväxandets synpunkt är det speciellt *en* av världskyrkorådets divisioner, som är av intresse, nämligen den första, »the division of studies». Denna första division rymmer fyra departement: nr 1 är Faith and Order, nr 2 är Evangelism, nr 3 är Church and Society, nr 4 är Missionary studies.<sup>11</sup> Man har alltså att konstatera, att Faith and Order blivit ett departement inom Rådets studiearbete, en förlust av självständighet på Faith and Order's sida, som bara för ett decennium sedan skulle ha förefallit nästan otrolig. Visserligen behåller Faith and Order ett avsevärt mått av egen existens inom Rådets ram. Bland annat bevaras den stora internationella Faith and Order-kommissionen, i vilken Brilioth alltfört är ordförande och som samlas vart tredje år — varom mera nedan. Men ovisst är, om någonsin i framtiden Faith and Order-konferenser av typen Lausanne 1927, Edinburgh 1937 och Lund 1952 komma att hållas. I varje fall lär det dröja ganska länge, innan det sker härnäst. Men om således redan studiedivisionens departement nr 1 är av intresse ur sammansmältningens synpunkt, så gäller detta ännu mera om departementet nr 4, Missionary studies. Detta fjärde departement är nämligen finansiellt och administrativt en avdelning av Internationella missionsrådet. Man har alltså att konstatera, att Internationella missionsrådet — i den mån detta bedriver teologiskt arbete, studiearbete — blivit ett departement inom Kyrkornas världsråd.<sup>12</sup> Både Faith and Order och Internationella missionsrådet sammanväxa på detta sätt med ekumenikens huvudlinje och avstå i vissa

<sup>11</sup> Assembly work book, s. 60—65. På åtskilliga punkter skära dessa departement in i varandra.

<sup>12</sup> Samtidigt finnas emellertid vissa förbindelser mellan Internationella missionsrådet och *hela* studiedivisionen. Vårt utrymme här tillåter ej en detaljerad redogörelse. Se Assembly work book, s. 56.

avscenden från egen tillvaro för det gemensamma bästas skull. Å andra sidan kvardröja märkena efter föräldraorganisationerna ännu på studiedivisionens lekamen. Kanske skall någon framtida assembly utplåna ytterligare en del av dessa rester och bringa barnets födelse till definitiv fullbordan.

Den fortsatta sammansmältningen av de fyra till sin härkomst disparata delarna inom studiedivisionen skulle säkerligen gynnas av att alla fyra sökte bemästra ett gemensamt ämne. Formuleringen av ett dylikt »general theme» diskuterades livligt inom den kommitté, som i Evanston hade fått frågan om det framtida studiearbetet på sin lott. Ingen enighet uppnåddes. Det enda ämne, som förslagsvis formulerades, var »The mission of the church into the world» — eller i tysk dräkt: »Die Sendung der Kirche in die Welt» —, en formulering som i sig rekapitulerar vart och ett av de fyra departementens särintressen, bragta till enhet. Det skulle inte skada, ifall kyrkans relation till *världen* bleve klarare fixerad inom ekumeniken. Slagordet från konferensen i Oxford 1937, »Let the church be the church!», har på många håll medfört en underlig tillfredsställelse med att vara Kyrka rätt ut i luften, utan att frågan ställes, för vilka ändamål i Guds skapade värld kyrkan är insatt. En tydlig och hälsosam kritik av denna »kyrkocentricitet» framfördes av Visser't Hooft i hans rapport på assemblyns andra dag.

Alltnog: frågar man efter vad som skedde i Evanston, så finner man — detta är klart av det ovan sagda — att organisationsförändringar av stor vikt genomfördes. Därnäst finns det anledning att ett ögonblick röra vid personfrågorna. Alla de sex presidenterna lämnade, i enlighet med den nya stadgan, sina poster. Brilioth motionerade utan framgång om presidenternas återvalbarhet, Leslie Cooke's förslag segrade.<sup>13</sup> Det kunde givetvis ha varit av värde att få behålla t. ex. ärkebiskopen av Canterbury i presidiet. Man känner sig inte säker på att nya presidenter, ifall man nu

<sup>13</sup> De avgående presidenterna, på grund av vakans genom dödsfall endast fem till antalet, voro: Berggrav, Boegner, Oxnam samt ärkebiskopen av Canterbury och ärkebiskop Athenagoras. De sex nya äro: den sydamerikanske biskopen Barbieri (metodist), metropoliten Juhanon (Thomas-kyrkan i Indien), ärkebiskop Michael (ledare av den grekisk-ortodoxa kyrkan i Amerika, bosatt i New York), biskop Sherrill (anglikan, New York), Dibelius i Berlin samt principal Baillie i Edinburgh, som länge gjort en aktiv arbetsinsats inom ekumeniken. Två presidenter bo sålunda i New York. Endast två äro européer.



vart sjätte år måste finna sex färska kandidater till sysslan, skola bli i stånd att hälsa ett statsöverhuvud så värdigt och suveränt, som Geoffrey Fisher hälsade Eisenhower. Men det är nog i alla fall bättre att den nuvarande *representationstanken* i fråga om valet av presidenter får löpa linan ut och krossas. Denna representationsidé är, när det gäller presidiet, olycklig, och ju snabbare den havererar, desto förr måste en ny väg banas. I presidiet borde, synes det, sådana personer uppflyttas, som länge och aktivt tjänat ekumeniken men som på grund av tunga arbetsbördor i sina hemkyrkor sakna möjlighet att utföra internationellt grovarbete längre — och de skulle uppflyttas utan hänsyn till konfessionell tillhörighet. Då skulle presidenterna ge kontinuitet och stadga åt det ekumeniska arbetet. Nu råder i stället systemet med galjonsfigurer, drivet till sin spets i Evanston, och man får hoppas, att den krukan går så länge till brunnen, att hon springer.

Presidenternas flyktighet markeras från och med 1954 ytterligare av att de över sig i rang ha två hederspresidenter, Mott och Bell, som förbli konstanta och aldrig i sin livstid avgå, samt under sig centralkommittén, vars medlemmar kunna omväljas. Av centralkommitténs 90 medlemmar omvaldes i Evanston 23, bland dem Brilioth, som också fortsätter att vara medlem av centralkommitténs exekutiv. Däremot avgick Anders Nygren, ersatt av fru Margit Lindström från Lundsberg. Från Svenska missionsförbundet invaldes Ansgar Eeg-Olofsson. Danmark representeras av Fuglsang-Damgaard, Finland av Nikolainen, Norge av Smemo. Det viktigaste personvalet av alla ägde rum efter assemblyns slut, då centralkommittén till sin ordförande efter Bell utsåg den amerikanske lutheranen Franklin Fry, bland oss välkänd från sin verksamhet i Lutherska världsförbundet. Mycket annat vore att tillägga angående personfrågorna. Nils Ehrenström är på väg att lämna sin befattning i Genève, utan att Sverige kan bereda honom en lämplig reträtt. Man gick omkring med en viss skamkänsla i Evanston, när man tänkte på den saken. Andra förändringar i staben vore också värda att notera. Men det får räcka med ovanstående strandhugg på personfrågornas gebit.

Går man nu från organisationsfrågorna och personfrågorna över till de teologiska problemen, så kommer man till det, som borde vara huvudsaken. Ser man på intresset, intensiteten i samtalet och det åt debatten ägnade antalet timmar, då var det också teologien som var huvudsaken i

Evanston. Både i de 15 diskussionsgrupperna om huvudtemat — Kristus såsom hoppet för världen — och i de 6 sektionerna, som samlades kring konferensens subtemata, var det just teologi som diskuterades, och den diskuterades av de många, av lärd och olärd, med påtaglig frimodighet. Det är bara en smula svårt att peka på något gripbart, synligt resultat av allt detta tal. Diskussionen var och förblev en diskussion *kring* de tryckta studiedokumenterna, och bland det som lämnades kvar på platsen, sedan debatten bedarrat, är ännu i denna stund de redan i juni 1954 publicerade grunddokumenten sålunda det teologiskt viktigaste bidraget från Evanston. Det väsentligaste skedde ej vid konferensen, utan det hade skett. Detta är väl en vanlig erfarenhet vid möten av så stort omfång. Att hålla de små, vältrimmade och av fackmän behärskade förberedelsekonferensernas nivå är i en skara på över tusen människor ogörligt. Man bör inställa all förväntan i den riktningen: det är gott nog, att en så stor församling dras in i en allvarlig debatt »kring» teologiska dokument av en så substantiell typ, som dessa sju dokument dock representera. Där är alltså först rapporten om det kristna hoppet, därefter sex rapporter till konferensens sex sektioner: enheten, evangelisationen, samhällsproblemen, de mellanfolkliga problemen, rasfrågorna, kallelsearbetet. Publicerade i juni 1954 äro samtliga dessa skrifter nya och väl förtjänta av att här recenseras; de ha icke fått offentliggöras eller bli föremål för referat under det gångna året före assemblyn, trots att de förelegat fixa och färdiga alltsedan september 1953, då förberedelsearbetet avslutades nere på Bossey. Men om vi här begränsa oss till frågan, vad själva mötet i Evanston betydde, är det kanske dock lämpligast att helt utelämna en redogörelse för dessa tryckta dokument.<sup>14</sup>

Den teologiska meningsbrytningen rörande synen på kallelsearbetet i assemblyns sjätte sektion föreföll mig att vara häftigare än alla de många sammanstötningarna angående hoppets innebörd. Slutet på denna debatt om arbetets mening blev assemblyns uppdrag åt två av departementen att företaga en gemensam, förnyad undersökning över ämnet: *The Christian understanding of work*.<sup>15</sup> Assemblyns sjätte sektion avgav en icke förakt-

<sup>14</sup> Till huvudfrågan i rapporten om hoppet jfr G. Wingren, *Eschatological hope and social action*, i *Lutheran World* 1954, s. 18—29.

<sup>15</sup> Jfr nu även det amerikanska samlingsverket *Work and vocation* 1954 (utg. av J. O. Nelson), med bidrag bl. a. av Calhoun och Minear.

lig, ganska välskriven rapport om »den kristne i hans kallelse». Striden inom sektionen stod mellan två totalsyner på kyrkans läge, vilka var för sig voro ytterst signifikativa för sina ursprungsländer. Amerikanernas intresse gick ut på att hämta fram lekmännen och göra dem aktiva i församlingsarbetet. Kontinentaleuropa betraktade lekmännen som en sovande lem i kyrkan och frågade efter den vakne kristne lekmannens roll för världens liv, samhällets liv. Det amerikanska intresset kan fångas upp i termen »stewardship». Bakom det europeiska intresset låg icke minst Reinhold von Thadden. Den evangeliska kyrkodagen i Tyskland har sitt patos just på denna punkt. Det blev den europeiska linjen som segrade i den sjätte sektionen. I problematiken inom övriga sektioner fick jag för min del inblick endast genom presentationerna i plenum, och där gick det i regel summariskt till.<sup>16</sup>

På en punkt kvarlämnade debatten en något bitter smak i munnen, naturligtvis en detalj såsom så ofta annars. Det gällde frågan om hoppet. Assemblyn rubbade icke det tryckta dokumentet men författade ett »statement» med ett kritiskt omdöme om detsamma. Många hade uttalat önskemålet, att judarna, Israels »upptagande» i den yttersta tiden enligt Rom. 9—11, direkt borde omnämnas i en rapport om Kristus såsom hoppet. Andra — och dit hörde flertalet svenskar — menade, att *ett* eskatologiskt »tecken» genom ett dylikt resonemang isolerades från många andra i Nya testamentet omtalade tecken, vilka assemblyn föreföll mindre angelägen att nämna. Slutet blev, att denna föreslagna passus om judarna förkastades. Den tyska delegationen, som kom ihåg antisemitismens tider, var benägen att betrakta omröstningen som ett svek mot Israel. Sant är, att en mångfald dåliga argument, delvis av politisk art, under debatten anförts till förmån för den linje, som i omröstningen segrade. Presidiet fann sig föranlåtet att erinra om att Rådet tidigare klart tagit ställning till frågan om judarna. Denna gång, i Evanston alltså, författade vi ett papper om *hoppet*, icke om Israel, och problemet var, om Israel särskilt skulle nämnas i *detta* papper — alltså en ren bedömningsfråga och icke ett principiellt problem. Trots detta förkunnade en amerikansk dagstidning nästa morgon, att Världskyrkorådet hade avvisat mission bland judar.

<sup>16</sup> I det »budskap», som konferensen utsände och som offentliggjorts även på svenska, märks delningen i huvudämne och underämnena ganska tydligt. Möjligen har budskapet genom denna strävan att vidröra allt blivit en smula tungt och ovigt.

Representanter för Israelsmissionen sörjde uppenbarligen över det fattade beslutet, och många fruktade, att dylika missförstånd under lång tid framåt skulle uppstå i diskussionerna efter Evanston, i synnerhet som judemissionen har många vänner i sådana kretsar, som på förhand och av andra orsaker äro skeptiska mot hela ekumeniken. Den saken kan nu inte hjälpas. Det bästa man kan göra är att korrekt tolka det fattade beslutets innebörd. Den judefientliga tolkningen har inga dokument för sig utan är en konstruktion.<sup>17</sup>

Men allt detta är ju ändå småsaker och ytliga skador i jämförelse med det verkliga såret inom ekumeniken, avsaknaden av ett gemensamt nattvardsbord (= ett nattvardsbord, som alla vilja gå till). De egentliga kollisionerna i Evanston voro verkligen oskyldiga. Det stora, gapande såret — icke kollisionens utan tvärtom den tysta, hövliga skilsmässans skada — är ett långt svårare ont men bäres av mången irritationsfritt, självklart, tycks det, ja man frestas använda uttrycket: skamlöst. Frånvaron av häftiga sammanstötningar sammanhängde givetvis med att många kritiska röster sänkades; en hel del färgstarka människor, som väntats deltaga, voro helt enkelt frånvarande. Karl Barth var ej med, inte heller Emil Brunner eller Reinhold Niebuhr. Den brist på teologiska vredesutbrott, som dylika återbud medföra, måste i första rummet betraktas som en förlust. Slätstrukenhetens ande hotade emellanåt att sänka sig över assemblyn och förbliva. Roms kyrka var mera frånvarande i Evanston, än hon varit i Amsterdam. Inte ens observatörer hade sänts från det hållet. Därmed var ännu ett välbehövt spänningsmoment eftertryckligare än vanligt avlägsnat ur blickfältet.<sup>18</sup> Och den mot Världskyrkorådet upprättade protestorganisationen International Council of Christian Churches hade behövt vara i Evanston, om dess kritik skulle ha blivit hörd. Nu kongressade den i stället i all frid dagarna före Evanstonassemblån borta i Philadel-

<sup>17</sup> Inte heller den motsatta, s. a. s. projudiska tolkningen är korrekt: att judisk och kristen tro äro så lika, att särskild mission bland judar skulle verka sårande på dessa. Visserligen argumenterade liberala amerikaner så i debatten, men frågan gällde icke judemission — frågan gällde, hur ett dokument om *hoppet* borde se ut och vilka ting som i ett sådant dokument extra borde omnämnas.

<sup>18</sup> En grupp romersk-katolska teologer hade däremot skriftligen bidragit till debatten om hoppet. Se tidskriften *Istina* 1954, s. 1—32 (särtryck med titeln *Christ, the church and grace in the economy of Christian hope, Roman-Catholic views on the Evanston theme*).

phia, och ingen deltagare i hela Evanston tycktes ägna en tanke åt att protestorganisationen existerade — liksom Eisenhower ignorerade den från det hållet översända anhållan, vari man bönföll honom att för all del icke resa till det förskräckliga Evanstonmötet.<sup>19</sup> Om de kritiska färgklickarna måste förvisso sägas, att de voro frånvarande i mer än ett avseende.

Debatten inom assemblyn saknade sålunda i regel häftighet. Men murarna mellan grupperna förnummos tydligt nog ändå, speciellt i avsaknaden av ett gemensamt nattvardsbord. Visserligen *inbjöd* konferensens deltagare till flera nattvardsgångar.<sup>20</sup> En överraskning var den anglikanska inbjudan, som aldrig tidigare haft en så öppen karaktär. Liksom en mindre grupp av präster i svenska kyrkan stod kritisk gentemot den svenska nattvardsgången i Lunds domkyrka vid konferensen för Faith and Order 1952, så höjdes givetvis inom det anglikanska lägret ogillande röster inför den öppna inbjudan till den anglikanska nattvardsgången i Evanston. Men bordet dukades dock och hölls öppet, liksom i Lund. Själva konferensnattvardsgången var metodistisk: det var »First Methodist Church» som var mötets värd. Värskapet sköttes för övrigt på ett utmärkt sätt, inte bara ur gudstjänstlig synpunkt.<sup>21</sup> Den lutherska kyrkan inbjöd likaledes till nattvardsgång, liksom den sydindiska kyrkan och Thomas-kyrkan i Indien — inte heller denna sistnämnda satte upp stängsel kring Herrens bord. Slutligen inbjöd konferensdeltagarna att »bevista» en grekisk-ortodox nattvardsgång. Problemet ligger icke däri, att nattvardstillfällen saknas. Det finns snarare för många sådana tillfällen. Utan problemet ligger i det tysta avståndstagandet från stora och betydande mötesdeltagargruppers sida. Under det myckna och vänliga samtalandets yta kvarstår på denna punkt ett av ekumenikens djupaste problem olöst. Samtidigt som detta säges, måste man å andra sidan hävda, att gudstjänsterna representera den kraftigaste enande faktorn under en assembly. Detta positiva omdöme gäller även om Evanston. Den gemensamma bönen, sången och

<sup>19</sup> Se beträffande denna organisation, helt uppbyggd på protest, exempelvis Ralph L. Roy, *Apostles of discord* 1953, s. 191 ff. och flerstädes. Ett svenskt eko av dessa fenomen är en sådan skrift som »Söderblom, påven och det stora avfallet», författad av David Hedegård.

<sup>20</sup> Jfr *Official handbook* 1954, s. 6—9. Den där givna listan är dock ej fullständig.

<sup>21</sup> Själva arbetslokalerna o. dyl. under assemblyn låg i regel i byggnader tillhöriga universitetet i Evanston, Northwestern university, likaså en metodistisk institution.

bekännelsen samlar sinnena, på samma sätt som det gemensamma lyssnandet till skriftordet gör det. Man förnimmar i denna samling inte »kyrkor» utan kyrkan.

Vad framtiden angår, betraktade man det som lämpligt, att nästa assembly hålles 1960. Invitationer till evenemanget förelågo från två länder, Grekland och Japan. Men mötet 1960 kan lika gärna äga rum i något helt annat hörn av världen, efter vad det föreföll av samtalen i uppbrottsögonblicket. Man tycktes förresten ha inhämtat vissa lärdomar av Evanston för kommande generalförsamlingar. Någon debatt om huruvida teologiska dokument skola »antagas» eller ej kommer det sannolikt inte att bli 1960, utan man vill troligen framlägga eventuella teologiska produkter såsom rena studiedokument redan från början. Därmed undviker man omröstningar i trosfrågor. Man tycktes också vara tveksam inför lämpligheten av att i framtiden såsom denna gången röra sig med ett huvudtema plus flera subtemata. Under hela förberedelsen till Evanston har det för de däri arbetande stått klart, att en dylik apparat är alltför tung och svåröverskådlig.

Efter assemblyn, som började den 15 och slutade den 31 augusti, följde vissa andra sammankomster. Den 1—3 september ägde i Chicago inofficiella överläggningar rum angående »Church unity» (fortsättning på konsultationerna i Lund 29—31 augusti 1952 efter Faith and Order-mötet). Överläggningarna voro slutna och refereras inte. Så mycket kan ändå sägas, som att den redan genomförda nybildningen i Sydindien samt de planerade kyrkounionerna av besläktad typ i Nordindien och på Ceylon dominerade debatten. Det var dessutom oavbrutet *anglikanernas* attityd till dessa nya kyrkobilddningar som behärskade de samtalandes uppmärksamhet. En utomstående hade mycket att lära därav.

Den 3—7 september sammanträdde den stora internationella Faith and Order-kommissionen under Brilioths ledning i Mc Cormick theological seminary i Chicago. Denna skara, som består huvudsakligen av fackteologer till ett antal av c:a 80, hade, liksom dess relativt lilla arbetsutskott, sammanträtt redan före assemblyn, men nu efteråt, i den inledande veckan av september, kom det första långa, grundligt genomförda och av assemblyförberedelser ostörda kommissionsmötet, fyllt av frisk teologisk diskussion. Brilioth omvaldes enhälligt till ordförande för nästa treårsperiod, alltså till 1957, men lät förstå, att han då önskar befrias från ledningen.

En ganska dominerande gestalt i denna krets är den unge systematikern i Edinburgh, T. F. Torrance, vars utseende är en skolgosses men vars teologiska beläsenhet är vidsträcktare än de flestas. Han är lärjunge till Cullmann och skolad i patristik men tillika präglad av skotsk ekumenism, bibelteologiskt orienterad och samtidigt rent praktiskt inriktad: interkommunion åt skilda håll är ett av de mål, han för skotska kyrkans del eftersträvar. Han är med andra ord en person, som passar utmärkt in i den nya form Faith and Order-arbetet fick efter Lund 1952.<sup>22</sup> Man kan känna sig kritisk mot åtskilligt av det han säger och skriver, men han låter sig icke bagatelliseras. En annan deltagare, som tilldrar sig ett betydande intresse, är biskopen i Durham, A. M. Ramsey, bekant i Norden genom sina böcker, medveten målsman för en tämligen högkyrklig anglikansk linje. Det är tydligt, att Ramsey känner föga tillfredsställelse över den nya vändning, som arbetet inom Faith and Order tagit de senaste två åren och att han i viss mån söker återföra denna gren av ekumeniken till dess äldre tillstånd.

Såsom förut antydde, planeras icke för överskådlig framtid något stort Faith and Order-möte av Lunds typ, utan man får räkna med vart tredje år återvändande sammankomster av det slag, som nu hölls i Chicago. Detta betyder, att verksamhetens tyngdpunkt i teologiskt avseende är belägen i de permanenta forskningsutskott, som upprättats 1953 och 1954 och som fortlöpande arbeta med givna, fixerade uppgifter. De litterära alster, som dessa utskott eller små teologiska kommissioner kunna åstadkomma under det närmaste årtiondet, bli troligen avgörande för Faith and Order-grenens framtid. Efter sommarens överläggningar i Chicago ser det ut som om olika *uppfattningar* om Faith and Order-arbetets mening hölle på att flytta in i och göra sig bofasta i olika *utskott* inom organisationen. De invärtes spänningar detta medför måste en vacker dag bli uppenbara inför världen, det är inte tänkbart annat. Ty utskotten sträva alla fram mot skriftliga produkter, avsedda att publiceras. Några ord om dessa motsatser och framtidsplaner få här avsluta vår berättelse om årets möten i U. S. A.

Den första, till omfånget mycket begränsade teologiska underkommis-

<sup>22</sup> Jfr T. F. Torrance, Where do we go from Lund, i Scottish journal of theology 1953, s. 53—64, samt dens., The atonement and the oneness of the church, ibid. 1954, s. 1—25 (den senare ett särtryck med egen paginering).

sionen inom Faith and Order behandlar ämnet: »Christ and his church». Den är delad i två sektioner, en för Europa ledd av Nygren, en för Amerika ledd av Calhoun. Den europeiska avdelningen har inte bara Nygren till ordförande, den har dessutom den nyss nämnde Torrance till sekreterare. Därjämte ingå i denna lilla europeiska grupp på 11 personer sådana teologer som Cullmann, Schlink och Watson. Uppgiften är att utreda kyrkobegreppet med utgångspunkt i kristologien och på bibelteologisk bas. Man går alltså ner till Nya testamentets budskap om Kristus och tar därifrån steget över till kyrkan, varvid man från starten ser henne såsom principiellt en enda — hennes enhet är given och är icke i främsta rummet en vår arbetsuppgift. Ordningar och enskilda läror inom nu existerande kyrkosamfund kunna med denna uppläggning aldrig få normerande karaktär utan bli tvärtom underordnade under den norm, som är given i och genom den bibliska, kristologiska utgångspunkten. Detta innebär i all sin enkelhet en helt ny ansats inom Faith and Order, där man tidigare ganska regelbundet hade startat i de nu existerande kyrkosamfunden och sedan *jämfört* — jämfört anglikanism och lutherdom, jämfört de ortodoxa och de reformerta osv. — utan att på allvar tränga ner till det underliggande, avgörande, bibliska planet.

Nu hade, redan före assemblyn, ett betydelsefullt teologiskt möte ägt rum i Evanston. Medan lugnet låg ostört över staden och massinvasionen ännu dröjde, samlades den 6—11 augusti den europeiska och den amerikanska avdelningen av denna teologiska »commission on Christ and his church» till ett gemensamt möte under Calhouns ledning. Under huvudparten av tiden uppgick antalet européer visserligen blott till tre (Nygren, Torrance och undertecknad), det var amerikanska teologer som utgjorde den överväldigande majoriteten. Men just därför var den goda samspelet och den omedelbara kontakten mellan europeiskt och amerikanskt en så mycket större överraskning. Ingen tvekan råder om denna kommissions arbetsduglighet och möjligheter, när det gäller en ny uppläggning av Faith and Order-grenens verksamhet. Gemensamma möten äro planerade för åren 1957 och 1960. Den europeiska sektionen ämnar till egna arbets-sammanträden samlas inom Europa en gång om året. Nästa år mötas medlemmarna troligen i Lund.

Men andra underkommissioner finnas.<sup>23</sup> I Chicago ändrades själva reg-

<sup>23</sup> Jfr G. Wingren, Det teologiska arbetet inom World Council, i denna tidskrift



lerna för arbetet inom det utskott, som på sin lott fått ämnet »Worship», alltså arbetsfältet för de liturgiska specialisterna. Rent kvantitativt svälde denna grupp till oanade mått.<sup>24</sup> Ett långt större antal personer bli nu systerföreläsare på den punkten än på någon annan. Men framför allt undrade man stundom, vart den nytestamentliga ansatsen tog vägen. Att betrakta vissa givna kyrkosamfundets kyrkohandböcker såsom normer i trosfrågor är en åkomma, som är mer utbredd bland liturgiker än i andra yrkesgrupper. När man hörde samtalen om dessa ting nu i september i Chicago, fick man icke intrycket, att någon djupare metamorfos hade skett inom Faith and Order. Man kände sig i stället benägen att ännu en gång travestera en sliten fras och säga: »Gammal Faith and Order blir som ny.» Ordförande inom den europeiska sektionen av det liturgiska utskottet är den ovan nämnde Ramsey. Prenter valdes till vice ordförande och Vilmos Vajta till medlem (bland andra).<sup>25</sup>

Man bör icke vara för säker på att Faith and Order krupit ur sitt gamla skinn. Det enda man vet är, att inom *ett* av Faith and Order-grenens utskott, nämligen i kommissionen »on Christ and his church», ett försök göres att rulla upp problematiken kring kyrkans enhet från en annan uppslagsända än hittills. Till vilket resultat detta försök leder för Faith and Order i dess helhet är ovisst.

Men — för att allra sist återvända från mötena i Chicago till assemblyn i Evanston — det är också ovisst, vad Faith and Order i dess helhet kommer att spela för roll i den nya Division of studies. Vi stå inför en hittills okänd uppbyggnad av det teologiska arbetet inom ekumeniken, organisatoriskt sett. Om några år, när det nya maskineriet har kommit igång, börja linjerna sannolikt att klarna.

1953, s. 301—303. En av de allra viktigaste, också den delad på en europeisk och en amerikansk sektion, behandlar traditionsbegreppet och ledes av Skydsgaard resp. av Outler.

<sup>24</sup> Den är sålunda delad i inte mindre än fyra sektioner för resp. Europa, Amerika, Asien och Australien.

<sup>25</sup> Prenter och Vajta äro, om icke mitt minne sviker, de enda medlemmarna från Norden.

# TRAPPSTEGSKRISTENDOM, ETT ARV FRÅN AUGUSTINUS

AV DOCENT GÖSTA HÖK, UPPSALA

Några få tankar hos Augustinus skola här skalas ut ur sitt sammanhang, analyseras och dissekeras. För att förebygga missförstånd måste vi från början påpeka, hur ensidig en sådan framställning måste bli. När allt koncentreras kring ett enda problem, skjutes för stunden andra lika viktiga ting åt sidan.

Innan vi gå in på vårt ämne, vilja vi för att icke vilseleda erinra om hur komplicerad Augustini åskådning är. Augustinus fullföljer samtidigt traditioner från grekisk filosofi och patristisk teologi. Filosofien möter främst hos den nyomvände, när denne sysslar med apologetik. Den försvinner dock aldrig ur Augustini författarskap. Av hans brev framgår tydligt, att han är filosof till livets slut. Patristisk tradition spåras tidigt vid sidan av filosofien. Han är icke först filosof och därefter teolog utan båda på en gång.

Detta illustreras tydligt, när han gör upp med manikeismen. Manikeernas dualistiska grundsyn övervinnes sålunda av Augustinus med hjälp av monistisk platonism. Filosofien kommer härvid i förgrunden. För att vederlägga manikeerna, när dessa förkasta gamla testamentet, utnyttjar emellertid Augustinus samtidigt kyrkofädernas lära om gamla testamentet såsom typos eller figura. Innehållet i gamla testamentet är en profetisk förebild till vad som sker i nya testamentet. Det typologiska tänkandet är lika viktigt som de filosofiska resonemangen. Förbises någondera, får man genast en oriktig bild av Augustinus.

Detsamma gäller sammanställningen caritas—sakrament. Till stor del har filosofien präglat Augustini caritasbegrepp. Hans sakramentala tänkande är åter ett arv från kyrkan. Båda samordnas. För människans frälsning fordras både dop och i hjärtat utgjuten caritas (Rom. 5, 5).

Vatten är enligt Augustinus lika nödvändigt som ande (Joh. 3, 5). Arvet från Hellas adderas till arvet från judendomen.

Man kan med andra ord icke teckna en fullständig bild av Augustini tänkande utan att beakta totalsammanhanget. Helt annorlunda ställer det sig, om man, såsom nu skall ske, inriktar uppmärksamheten på ett specialproblem. Ensidighet kan då icke undvikas. Vi skola sålunda behandla ett område, där filosofiska tankegångar dominera framställningen.

Den uppgift, vi nu ställt oss, är huvudsakligen att redogöra för Augustini tolkning av begreppen »*sub lege*» och »*sub gratia*». Tankar, som förbundits med dessa begrepp, äro icke endast av betydelse för förståelsen av Augustini eget system. Dels ingå de som väsentliga byggstenar i katolsk teologi, dels bestämma de utformningen av 1700-talets ordosalutis-tänkande. Vår uppgift är att skänka historisk kunskap om Augustinus, samtidigt som vi belysa strukturen hos vissa av augustinskt tänkande beroende system.

## I.

Vi konstatera först, att Augustinus helt accepterat *mystikens frälsningsväg*. Människans mål är att skåda och njuta Gud. Medlet att uppnå detta mål är rening. Reningen beskrives därför såsom ett förstadium på vägen till salighet. Ofta uttryckes saken med bergspredikans ord: »Saliga äro de renhjärtade, ty de skola se Gud.»

Hos Augustinus finnas dessa tankar redan i »*De beata vita*», skriven år 386. Han har aldrig heller övergivit dem. F. Hoffmann har ej rätt, när han i sitt förnämliga arbete »*Der Kirchenbegriff des Heiligen Augustinus*» (München, 1933) sökt göra gällande, att de endast dominera ungdomsproduktionen. Hoffmann har rätt i att tropologisk exeges dominerar psalmkommentaren, men det sker icke på bekostnad av det mystiska inslaget i Augustini teologi.

Det som nu närmast intresserar oss, är frågan, hur reningen tänkts. Augustini huvudtanke torde här vara lånad från platonismen. Gud är det högsta goda, den källa, ur vilken all godhet emanerar. Rening är då det samma som att formas till Guds avbild, *imago Dei*. Bildligt uttryckes saken med hjälp av motsättningen ljus—mörker. Att renas är att bli belyst, så att mörkret tvingas att vika. Ljuset utgår från Gud. Att Gud belyser människan, innebär, att han formar henne. Mörkret är intet annat

än det oformade och detta viker allteftersom ljuset eller formen tränger på. Först formar Gud själen, därefter formar själen kroppen. På så vis komma från Gud emanerande idéer att genomtränga hela människan. Att detta icke sker på en gång och fullständigt, ligger i sakens natur. Reningen är en fortgående process. Människan formas så småningom och under motstånd. Förvandlingens relativitet förbindes med kristendomens lära, att alla människor äro syndare. Här i tiden är ingen helt ren, likväl kan man tala om ett av rening karakteriserat förstadium till det saliga skådandet. Grafiskt skulle denna frälsningsväg kunna framställas såsom en backe med Gud placerad på krönet av backen. Reningens förstadium befinner sig då någonstans mitt i backen, men man kan icke säga var reningen börjar, ej heller var den slutar. Människan blir renare och renare, allteftersom hon nalkas målet, ända till dess den totala reningen uppnås vid målet. Vi ha nu en jämnt sluttande backe helt utan trappsteg. Varifrån komma då de från varandra klart avgränsade trappstegen? Sådana finnas nämligen också.

För att få ett svar på denna fråga måste vi granska *den antika filosofiens dygdelära*. Denna är till stor del gemensam egendom för de olika filosofskolorna. Bakgrunden är psykologiens tudelning av människan i själ och kropp. För själ använda latinarna orden »ratio» och »mens». Själens är den del av människan, som handlar efter allmänna regler. Den hämtar normerna för sitt handlande ur idévärlden. Kroppen har däremot tendens att låta sitt handlande bestämmas av sinnesintrycken. Andligt och sinnligt komma därför att stå som varandras motsatser. Dygderna äro egenskaper hos själen, som skänka denna möjlighet att råda över kroppen. Genom dygderna råder det andliga över det sinnliga. Klarast blir saken, när vi ha att göra med dygden *temperantia* (självbehärskning). Denna dygd uttrycker själens förmåga att stå emot lockelser från sinnevärlden (libido, cupiditas), men även att stå emot vredesutbrott. *Fortitudo* (tapperheten) uttrycker själens förmåga att stå emot, när kroppen får lida. Man får icke låta sitt handlingssätt bestämmas av fruktan för lidande. *Justitia* (rättvisa) uttrycker själens förmåga att följa idealen och dela rätt mellan gudar, människor och djur, så att var och en får vad han är värd. *Sapientia* (vishet) är åter att i praktiken välja rätt. Denna dygd står ofta som en sammanfattande beteckning på de övriga.

Alla fyra dygderna ha sin udd riktad mot det sinnliga. Människan skall handla rationellt, hon skall icke låta sig bestämmas av sinnesintrycken.

Dygdeläran har nyanserats inom olika filosofskolor. Störst roll spelar den naturligtvis hos stoikerna, på grund av att dessa identifierat dygd och »summum bonum». Hos stoikerna betonas framförallt ratios motstånd mot impulser från sinnevärlden. Dygd blir att icke ge efter för det sinnliga. Deras etik karakteriseras av nejsägande. Hos Plotinus dominerar däremot det positiva. Han lägger huvudvikten vid imitation av det goda. Varje dygd tänkes sålunda ha sin förebild i idévärlden. Dygden består i att förverkliga denna förebild här i tiden.

Augustinus har nu infogat läran om de fyra kardinaldygderna i sitt system. Han talar om själ och kropp på samma sätt som filosoferna före honom. Själens uppgift är att råda över kroppen. Den bör icke ge efter för sinnliga impulser. Den bör säga nej till dessa. Dygden temperantia är själens förmåga att säga nej. Som ekvivalent till temperantia använder Augustinus begreppet *continentia* (avhållsamhet), låt vara att detta begrepp kanske har något trängre omfång.

Reningens stadium anses nu inträda i och med att ratio säger nej till de sinnliga lockelserna. Ren är med andra ord den människa, som icke ger efter för sinnliga lockelser, den människa, i vilken själen råder över kroppen. Människan är nu antingen oren eller ren. Antingen råder kroppen över själen, så att människan helt enkelt icke kan säga nej till impulserna från det sinnliga, eller också råder själen över kroppen, så att alla sinnliga impulser behärskas. Det förra är ett lägre tillstånd, det senare ett högre. Gränsen sättes av dygden »temperantia» eller »continentia». Övergången är tvär, den sker icke så småningom. Grafiskt kan saken illustreras genom att rita dit trappsteg i backen. Reningen blir klart avgränsad från det som föregår densamma.

Stadierna ha fått *bibliska namn*. En människa, som säger nej till det sinnliga, en människa med dygden »temperantia» eller »continentia», säges av Augustinus vara under nåden »sub gratia». »Sub gratia» blir terminus technicus för reningens stadium. Detta stadium skiljes från det högsta, som bär namnet »in pace». Närmast före nådens stadium ha vi lagens, »sub lege». Detta föregås av ett ännu lägre »ante legem».

Ordningen blir på så vis, om man följer trappan nedifrån och upp:

1) ante legem, 2) sub lege, 3) sub gratia, 4) in pace. Vi ha här att göra med en terminologi, som går att belägga ett flertal gånger alltifrån Augustini utläggning av romarbrevet, skriven 394—395, fram till »Enchiridion» år 423. Augustinus har sålunda använt samma terminologi från det han första gången på allvar börjar studera Paulus till slutet av sitt liv. Men denna terminologi är hos honom troligen ännu äldre. I skriften »De beata vita» från Cassiacumperioden finns nämligen ett uttalande lagt i modern Monicas mun, enligt vilket Gud framställes såsom nådig mot dem som befinna sig på reningens stadium. De som befinna sig där, sägas ha en nådig Gud, men njuta ännu icke saligheten.

Namnen på de fyra trappstegen ha huvudsakligen hämtats från romarbrevets 6te, 7de och 8de kapitel, beroende på att Augustinus menade sig återfinna trappan i dessa kapitel. Uttrycken »att stå under lagen» och »att stå under nåden» återfinnas sålunda i romarbrevets 6te kapitel 14de och 15de verserna. Uppmaningen att icke låta synden ha väldet och icke lyda dess begärelser uppfattas av Augustinus icke som en maning till dem som befinna sig under nåden, utan i stället såsom en beskrivning av det för detta stånd karakteristiska. Synden råder icke över dem, som äro under nåden, de stå synden emot, underförstått genom »continentia». Under lagen var det icke så, då tjänade de synden, och detta är det karakteristiska för stadiet »sub lege». Rom. 7, 7—11 ligger åter till grund för distinktionen »ante legem» och »sub lege». Uttrycket »in pace» har väl åter knappast hämtats direkt ur bibeln. Det betecknar hos Augustinus ett tillstånd, då impulser från det sinnliga upphört att anfäktas människan.

Augustini definition av de fyra stadierna utgår från förhållandet till koncupiscensen. Med »concupiscentia» menas i antik filosofi impulserna från sinnevärlden. Augustinus använder ordet på samma sätt. När människan nått målet »in pace», är hon oåtkomlig för sådana impulser. De finnas icke. I nådens stånd, »sub gratia», anfäktas hon av sådana impulser, men har förmåga att stå dem emot och ger därför aldrig efter. I stadiet innan, »sub lege», vill hon visserligen icke följa sinnligheten, men saknar motståndskraft och drages därför att handla mot ratio. Hon strider utan att segra. På det lägsta stadiet »ante legem» har striden ännu icke börjat. Hon följer sinnligheten utan att göra motstånd.

Trappan, som leder till gudsgemenskap, är nu klar. Backen, som illustrerade nyplatonismens eller mystikens frälsningsväg, har under inflytande

av antikens dygdelära förvandlats till en trappa. Man nalkas icke Gud så småningom under en kontinuerligt pågående förvandlingsprocess. I stället måste man passera fyra trappsteg, klart avgränsade från varandra, fyra psykologiskt definierbara livssituationer. Trappan formas, när Augustinus läser Paulus med glasögon hämtade från antik filosofi. Trappan finns icke hos Paulus, men utan Paulus hade den heller aldrig konstruerats på detta sätt. För Augustinus, som levt sig in i antikens dygdelära, låg det nära till hands att missförstå Paulus just på detta sätt.

Efter vad vi hittills sett, är trappan till sitt väsen en korsning av nyplatonismens frälsningsväg och antik, särskilt stoisk dygdelära. Paulus har bidragit med terminologien, han har givit trappstegen deras namn. Han har också drivit fram fyrdelningen. Längre sträcker sig icke hans inflytande på denna punkt.

## II.

Vi skola nu vidare se, hur denna trappa bygges in i ett system sammanfogat av tankar hämtade ur bibeln. Adams tillstånd före fallet, det tillstånd, som inträder med syndafallet, och frälsningen skildras av Augustinus med hjälp av de distinktioner, som känneteckna trappan.

Adam var före fallet utrustad med förmåga att icke synda. Hans själ underordnade sig ödmjukt under Gud och fick på så vis kraft att råda över kroppen. Kroppen blev själen så lydiga, att konkupiscensen icke trängde på.

Djävulen lockar därefter Adam att bryta sitt gudsförhållande. Adams synd är, att han icke underordnar sig Gud, icke låter sig formas av Gud. Resultatet är, att människosläktet förlorar förmågan att behärska kroppen. Konkupiscensen tränger på och människan förmår icke stå emot. Hon kan icke säga nej. Hon är tvingad att synda.

Ur detta tillstånd befrias människan, när hon åter blir ödmjuk nog att låta själen formas av Gud. Själen utrustas då med kraft att stå synden emot. Som gåva mottar människan »continentia». Hennes hjärta avvisar synden. Det säger nej till synden. Konkupiscensen är dock icke borta. Den är kvar som ett straff för syndafallet. Försvinner gör den icke förrän vid uppståndelsen.

Hur förhåller sig detta till det vi tidigare talat om? Tillståndet efter fallet sammanfaller med tillståndet »sub lege» eller i värsta fall »ante

legem». Människans frälsning börjar åter med att hon inträder i tillståndet »sub gratia», det tillstånd, där hon med framgång bjuder motstånd mot synden.

Augustini problem blir därefter att rätt förklara orsaken till att människan överföres från lagens stadium till nådens. Att börja med lär han, att människans fria vilja samverkar med Guds nåd. Idealet, målsättningen kommer från Gud och är Guds gåva, men detta måste accepteras av människans fria vilja. Teleologiskt verkar Gud, människan verkar kausalt. Så småningom tänker han sig, att Gud verkar också kausalt, att börja med tillsammans med människan, så småningom, i den mån predestinationsläran drives till sin spets, ensam. I detta sammanhang kunna vi icke gå närmare in på problemet.

Vad som här sagts, blir emellertid av avgörande betydelse för Augustini totalåskådning. Frälsningen kommer att framställas såsom en av Gud verkad förvandling av människan. Förvandlingsnåden skjutes i förgrunden på bekostnad av förlätelsetanken. Filosofien driver därvid fram förvandlingstanken. Att något av förlätelsetanken trots allt konserveras beror mycket på dopläran.

Det vore nu frestande att genom tiderna följa de tankegångar, vi försökt åskådliggöra med bilden av en trappa, och visa, hur medeltidskatholicismen tagit hand om tanken på trappan och byggt ihop den med botens sakrament, så att ingen kan tänkas klättra upp på nådens trappsteg annat än med hjälp av präst och sakrament. Vidare kunde vi visa, hur Wycliffe och de oppositionsrörelser, som följt honom, åter lösgör tankekomplexet från den kyrkliga boten, vidare hur åskådningen brytes sönder hos Luther. Vi skulle också kunna visa, hur 1700-talets ordosalutis-tänkande sätter trappan i centrum för sin teologi och koncentrerar allt intresse kring frågan, vad det är som hindrar oss, när vi vilja bestiga densamma, under det att 1800-talets av Schleiermacher och Hegel bestämda teologi tvärtom beskriver människans rening såsom en sakta så småningom skeende förvandling, som lyfter henne upp mot Gud, och därvid helt avstår från de markerade stegen. Under 1700-talet dominerade de tankar, som hörde ihop med den antika dygdeläran och särskilt begreppet continentia. 1800-talets ledande teologer ha tänkt mer lika med platonismen och nyplatonismen.



## III.

I stället för att ge oss in på en sådan teologihistorisk översikt, som ändå aldrig skulle uttömma ämnet, vilja vi här något uppehålla oss vid de bibelställen, Augustinus anfört som stöd för sin åskådning. Bibelteologien är mycket konservativ. 17- och 1800-talet citerar som regel samma ställen som Augustinus, för att på så vis underbygga läran om *ordo salutis*.

Låt oss då först stanna inför tanken, att rening är nödvändig såsom förberedelse till det saliga skådandet. Huvudstället är för Augustinus Matt. 5, 8: »Saliga äro de renhjärtade, ty de skola se Gud.» Augustini tolkning innebär, att rening nödvändigt måste föregå saligt skådande. Augustinus gör under polemik mot stoicismen gällande, att människan renas så småningom. Stoikerna liknade den vise vid en människa, som hade huvudet över vatten, dåren liknade de vid en, som hade huvudet under vatten. Det gjorde ingen skillnad, om han befann sig med huvudet strax under vattenytan eller om han sjunkit djupt, han var lika fullt död. I överensstämmelse med denna bild försiggår övergången från dåre till vis momentant. Enligt stoikern är man antingen dåre eller vis. Dåren är helt dåraktig. Den vise är alltigenom vis. Mot detta stoiska resonemang framhåller Augustinus, att bilden om vattenytan är obiblisk. Bibeln rör sig i stället med kategorierna mörker—ljus. Kristus är det sanna ljuset (Joh. 1, 9). Konsekvensen av det bibliska tänkandet är, att ingen övergång sker plötsligt. Människan blir icke på en enda gång ren. Hon belyses så småningom mer och mer, ju mer hon nalkas ljuset. Mörkret viker på samma sätt så småningom. Det är, som när en man i en mörk grotta nalkas dess mynning. För läran om reningens stadium blir konsekvensen, att ingen är helt ren. Man kan vidare ha en dygd och sakna en annan. Det goda växer sakta fram. Augustinus står här platoniskt tänkande och särskilt nyplatonismen nära. Ljusbilden åskådliggör emanationen.

För att belysa saken citerar Augustinus 1 Joh. 1, 8: »Om vi säga, att vi icke hava någon synd, så bedraga vi oss själva, och sanningen är icke i oss.» Vi ha enligt Augustinus här beviset för att det före uppståndelsen ej finns fullkomligt syndfria människor. Pelagius svarar med att anföra 1 Joh. 3, 9: »Var och en som är född av Gud han gör icke synd.» Pelagius utlägger stället så, att syndfrihet är möjlig. Augustinus godtar

emellertid icke Pelagius' utläggning av detta ställe. Enligt Augustinus skall det förstås så, att människan icke gör synd *i den mån* hon är född av Gud. Tonvikten ligger på orden *i den mån*. Dessa ord uttrycka detsamma som Augustinus sagt mot stoikerna. Reningen är aldrig fullkomlig. Människan renas så småningom, allteftersom hon genomsyras av det goda. Augustini tolkning av 1 Joh. 3, 9 återfinnes därefter hos Thomas, vidare både hos Luther och Kalvin. Den pelagianska tolkningen dyker däremot upp med pietismen, när absolut avhållsamhet från medveten synd blir ett villkor för att ha levande tro och därmed tillhöra nådens stånd.

Avsikten var, att de ställen, som nu anförts, skulle illustrera Augustini med platonismen besläktade antistoiska inställning.

Det finns emellertid hos Augustinus, som vi redan sett, också bibeltolkning bestämd av antikens dygdelära. Karakteristiskt för nådens stånd blir då icke blandningen av ljus och mörker. Tvärtom skildras nådaståndet såsom helt bestämt av ljuset till skillnad från vredens eller lagens stånd, där mörkret råder. Huvudställena hämtas i detta fall ur romarbrevets 6te kapitel. Att människan är död från synden (v. 2) och korsfäst med Kristus (v. 6) tolkas av Augustinus som total frihet från samtycke till synden. Synden har icke väldet (v. 12). Den råder icke (v. 14). Att verserna 12 och 14 innehålla imperativ, observeras icke av Augustinus, han läser det som indikativ. Slutsatsen blir, att människan under nåden är utrustad med dygden »continentia». Människan under nåden är, vad på henne ankommer, totalavhållsam från synd. Människan är frigjord från synden och tjänare under rättfärdigheten (v. 18).

Romarbrevets 7de kapitel tolkas helt i linje med detta. Frågan är för Augustinus, var aposteln befinner sig, när han talar. Befinner han sig »under lagen» eller »i nåden». Detta gäller särskilt verserna 14 t. o. m. 24. Att börja med såg Augustinus saken så, att aposteln talar före sin omvändelse, medan han ännu befinner sig »under lagen». Under 400-talet övergår han så småningom, först i predikningar, därefter också i teologiska utredningar, till att framställa saken, som om aposteln i dessa verser talat utifrån nådens stånd. Det som enligt verserna 14—24 återstod att övervinna och bli befriad från är då »concupiscentia», straffet för Adams synd. »Concupiscentia» gör sig nämligen alltjämt gällande. Grundsynen förändras icke därmed. Att vara »under lagen» och att vara »under nåden» skildras hela tiden på samma sätt. »Under lagen» saknar människan »con-

inentia». »Under nåden» är hon utrustad med »continentia» och därför också fri från alla medvetna och svåra synder.

Frågan är nu, hur Augustinus lyckats förena sin antistoiska, relativistiska, av platonisk emanationism bestämda syn med dygdelärens gränsdragning mellan stadiet utan och stadiet med »continentia». Hur kan den kristne samtidigt vara syndare och fri från medveten synd?

Problemet är följande:

Å ena sidan säger Augustinus, att synd i egentlig mening betingas av hjärtats bifall till »concupiscentia». För att man skall kunna tala om synd, måste människan med fri vilja säga ja till »concupiscentia». Luther förstod icke Augustinus på detta sätt. Katolska forskare ha därför beskyllt honom för att vantolka Augustinus. Gustaf Ljunggren och Nils Anrup visa båda, att Augustinus tänkt såsom katolikerna framställa saken, ej som Luther förstått honom. Synd beror på att »continentia» icke behärskar »libido» eller »cupiditas».

Å andra sidan säger Augustinus, att alla människor äro syndare. Synd begås dagligen. 1 Joh. 1, 8 är jämte femte bönen i »Fader vår» bevis för detta. Femte bönen i »Fader vår» bedes icke endast av katekumener, den bedes icke heller endast av människor under lagen. Den bedes av alla kristna, även dem som äro under nåden.

Svårigheten är att förena dessa båda. För att det skall vara tal om synd, måste människan med vett och vilja säga ja till densamma. Gör hon det, förlorar hon sitt nådastånd. Likväl syndar hon dagligen, så att hon måste be om förlåtelse. Menar nu Augustinus verkligen att nådaståndet skulle förloras alla dagar? Nej, säkert icke. Han faller här tillbaka på den från tidigare teologi övertagna distinktionen svår synd—venial synd. Nådaståndet förloras ej genom venial synd.

Katolska kyrkan undgår svårigheterna genom att icke göra nådaståndet beroende av totalavhållsamhet från all synd. Avhållsamhet fordras endast från svår synd. Nådaståndet blir därför förenligt med venial synd. Venial synd förlåtes, när människan ber femte bönen i »Fader vår».

1700-talets pietistiska teologi går en annan väg. Pietismen gör nådaståndet beroende av att människan aldrig med fri vilja samtycker till någon som helst synd. Man fordrar sålunda mer än katolicismen. I nådaståndet blir människan likväl icke syndfri, ty konkupiscensen själv är enligt pietismen synd. Den onda lusten, som förbjödes i gde och rode buden

är synd, redan innan människan samtycker till densamma och ger efter för den. Man måste dagligen be om förlåtelse, icke endast för överträdelser utan också för att *ha* ond lust. Pietisterna skilja därför det *att hava synd*, dvs. ond lust, från det *att göra synd*. Att hava synd skiljer ej ut ur nådaståndet, men väl att göra synd.

Augustinus går ingendera vägen. Den dagliga synden är enligt Augustinus mer än ond lust, den är ett hjärtats bifall. Han tänker sålunda icke som pietisterna. Likväl förutsätter nådaståndet »continentia» utan inskränkning. Han tänker därför icke heller som katolikerna, vilka endast begära continentia, när det gäller svår synd.

Hur man än vänder på problemet, vill det icke gå ihop. Frågan är, om man icke tvingas att med J. Mausbach anta, att här föreligger en oövervunnen spänning och vissa motsägelser.

Ser man på den augustinska åskådningens genesis förefaller detta vara mycket naturligt. Tre ting förenas i densamma:

- 1) den stoiska tudelningen: dygdiga människor och människor utan dygd,
- 2) den platoniska emanationen, som försiggår kontinuerligt utan varje språng,
- 3) kristendomens lära, att alla människor äro syndare.

Hur skulle dessa tre kunna förenas helt utan spänningar och motsägelser?

# T E O L O G I S K L I T T E R A T U R

ERWIN R. GOODENOUGH: *Jewish Symbols in the Greco-Roman Period.* I: XVII + 300 sid., II: XI + 323 sid., III: Illustrations. Publ. for Bollingen Foundation by Pantheon Books, New York 1953. Pris \$ 25: —.

Bland de talrika konstskatter som under 1920- och 30-talen grävdes fram i Dura-Europos vid mellersta Eufrat, var synagogan med dess väggmålningar en av de mest uppseendeväckande. Själva förekomsten av judisk konst var något som illa rimmade med den allmänt vedertagna uppfattningen av judendomen. Man betraktade det nämligen som något tämligen självklart, att judendomen redan i romersk tid var präglad av rabbiniska traditioner och i stort sett identisk med den judendom som populärt kallas den »normativa». Konstnärliga avbildningar överhuvud sågs av denna stränga observansreligion med oblidla ögon, då de ansågs strida mot bildförbudet i Ex. 20, 4.

Synagogmålningarna i Dura gav Erwin Goodenough impulsen till att systematiskt undersöka resterna av judisk konst från grekisk-romersk tid. Redan tidigare hade han, delvis under intryck av sina omfattande Philo-studier, ställt sig tvivlande till den gängse uppfattningen, att judendomen i den grekisk-romerska världen skulle vara närmast identisk med rabbinismen, en uppfattning som knäsatts av en rad judiska forskare, t. ex. Schechter och Ginzberg och som fått en talangfull förfäktare i G. F. Moore. Enligt Goodenough var judendomen vid vår tideräknings början i mycket större utsträckning än litterära källor från denna tid ge vid handen starkt helleniserad. Endast under denna förutsättning blir kristendomens snabba hellenisering förklarlig. De judar som gick över till kristendomen hade redan i sitt judiska förflutna mottagit en starkt hellenistisk påverkan och denna kom också att prägla deras nya religion. Uppfattningen att den halakiska riktningen dominerat judendomen vid denna tid beror på att litterära vittnesbörd om en helleniserad judendom i stort sett försvinner kort efter kristendomens uppkomst. Philo betraktades allmänt som ett unicum och varken Josephus eller spåren av hellenistisk påverkan i de

rabbinska skrifterna förmå allvarligt rubba tron på den romerska judendomens hellenistisk-fientliga inställning.

I denna situation måste, menade Goodenough, det rika arkeologiska materialet från judiska gravar och synagogor i och utanför Palestina tillmätas en stor betydelse som vittnesbörd om judendomens hellenisering i romersk tid. Detta material har Goodenough studerat, i dess ursprungsmiljö eller i de stora muséerna, och i sitt här anmälda arbete ger han en redovisning och delvis analys därav. Goodenough är angelägen att betona, att han inte skriver om judisk konst utan, som titeln på hans bok anger, om judiska symboler. Det är nämligen tydligt, menar han, att detta arkeologiska material med dess blandning av gammaltestamentliga och hedniska motiv inte primärt har en dekorativ uppgift, utan är av religiös-symbolisk karaktär. Som sin kanske angelägnaste uppgift ser Goodenough att finna en acceptabel metod att tolka dessa symboler, att förstå varför judarna kom att begagna dem och vilken betydelse de inlade i dem.

Första volymen av sitt stort upplagda arbete ägnar Goodenough åt fynden i Palestina. Här skildras de judiska gravarna eller rättare katakomberna, deras struktur och dekorerings. Ett särskilt kapitel handlar om gravinventarierna såsom lampor, ljusstakar, kärl av olika slag, sarkofager, ossuarier, toraskrin m. m. Därpå följer en liknande skildring av de palestinsiska synagogorna, vilkas symboler visa stor likhet med katakombernas. Jämte de judiska symbolerna förekommer rent hedniska motiv: lejon, örnar, träd, astronomiska symboler och grekiska gudar. Men dessa motiv var inte tagna på måfå ur den hedniska omvärlden. Gemensamt för dem alla synes ha varit, att de var odödlighetssymboler. Både för de döda i gravarna och för de levande i synagogorna representera dessa symboler livet och medlen att nå livet. Den rent judiska motivkretsen par préférence var den som grupperade sig kring vinsymbolen: vinträdet, druvklasen, vinbägaren, scener från vinskörden etc. Särskilt framträdande är vinträds-symboliken på de judiska mynten, åt vilka Goodenough ägnar ett avslutande kapitel.

Volym II behandlar symbolerna inom diasporajudendomen. Även här börjar Goodenough med katakomberna, varvid som naturligt är de i Rom tilldrar sig störst uppmärksamhet. Utförligt beskrives därefter synagogruiner i Grekland, Mindre Asien, Syrien och Nord-Afrika, deras arkitektur, mosaiker etc. Goodenough gör den intressanta iakttagelsen, att diasporajudendomens symbolvärld, tvärtemot vad man kunde ha väntat, till sitt väsen inte är mera hellenistiskt avancerad än den palestinsiska. Liksom i Palestina är man visserligen också i diaspora tämligen fördomsfri,

när det gäller att låna hedniska symboler, men dessa synas ha tjänat att ge en emotionell kolorit åt judendomen och intet tyder på att de varit föremål för religiös dyrkan.

Något svårare att bedöma är de talrika fynd av magisk innebörd, besvärjelser och amuletter, som huvudsakligen finns samlade i de stora muséerna och av vilka Goodenough behandlar ett representativt urval. Det är ofta svårt att avgöra, om det är fråga om hedniska lån från judendomen eller vice versa. Goodenough menar, att det i stor utsträckning rör sig om judiska företeelser och att vi här ha ett starkt vittnesbörd om, i vilken hög grad synkretismen trängt in i judendomen under de första århundradena e. Kr.

Vol. III är ett illustrations- och registerband. Beskrivningen av det arkeologiska materialet får i dessa mer än 1200 illustrationer en ytterst förnämlig komplettering. Bilderna är genomgående av hög klass och verket som helhet fyller även i yttre avseende mycket höga anspråk.

De tre hittills publicerade volymerna kan ur rent arkeologisk synpunkt betraktas som ett självständigt arbete. De kommer emellertid att följas av ytterligare fyra volymer, avsedda att ge en närmare analys av det sammanbragta materialet. I den fjärde volymen vill Goodenough skissera upp en metod för bedömningen av de judiska symbolerna och i samband därmed praktiskt tillämpa denna metod på några äktjudiska symboler, såsom ljusstaken, toraskrinet etc. Den femte volymen kommer att behandla de tre stora symbolkomplexen fisken, trädet och vinet, medan den sjätte ägnas åt utifrån lånade symboler, såsom segerkransen, duvan, kupider och andra gudabilder. Den avslutande volymen skall huvudsakligen behandla synagogan i Dura.

Goodenoughs arbete är ett imponerande vittnesbörd om de stora resurser, andliga och materiella, som den arkeologiska forskningen i USA förfogar över.

GILLIS GERLEMAN.

DONALD H. GARD: *The Exegetical Method of the Greek Translator of the Book of Job (Journal of Biblical Literature. Monograph Series, Vol. VIII). VI+107 sid. Philadelphia 1952.*

Det finns överflöd på intressanta uppgifter för Septuagintaforskaren. Förf. till detta arbete har råkat välja ett ämne som för icke länge sen utförligt behandlats, den grekiska Joböversättningen<sup>1</sup> Ett förnyat studium

<sup>1</sup> anm:s *Studies in the Septuagint*, I, Lund 1946.

av LXXJob skulle utan tvivel kunna ge nya, värdefulla bidrag till förståelsen av både denna översättning och av Septuaginta i allmänhet. Gards arbete har emellertid sitt värde däri att det med nya exempel belyser och bestyrker riktigheten av de synpunkter som tidigare lagts på denna översättning och som Gard gjort sig väl förtrogen med.

GILLIS GERLEMAN.

#### NYARE LITTERATUR TILL DET PATRISTISKA STUDIET

Man kan knappast säga, att det patristiska studiet i någon större utsträckning florerar på svensk mark. I en nyligen publicerad artikel påtalar Martin P:n Nilsson detta förhållande: »Protestanter forska ivrigt i bibeln och Luther, emellan dem finnes en lucka, som intresserar dem mindre, ty de vilja återföra kristendomen till evangeliet och Paulus. Men vill man känna och förstå kristendomens väg genom värld och historia, är det nödvändigt att känna kyrkofäderna och den hedniska omvärlden, mot vilken de riktade sina skrifter. Den vetenskapen, som bär det kanske avskräckande namnet patristik, plägas ivrigt av katolska forskare, mindre av protestantiska. I vårt land är den som historisk vetenskap föga beaktad; den saknar representanter i våra teologiska fakulteter.»<sup>1</sup>

Nu har ju teologien inte bara till uppgift att förstå kristendomens väg genom värld och historia, och därför vore det kanske inte helt rättvist att betrakta den protestantiska teologiens koncentration kring bibeln och Luther *enbart* såsom historisk godtycklighet. Men hur man än från protestantisk sida vill formulera teologiens uppgift, är det omöjligt att tänka sig en i vetenskapliga former arbetande teologi, som inte förutsätter en konkret historisk förståelse av kristendomen på dess skilda utvecklingsstadier genom tiderna. Nutidens teologiska problemställningar, som väsentligen utgöres av historiskt arvegods, blir, liksom stora delar av den teologiska traditionen, blottade på konkret innehåll, om de inte ses mot historisk bakgrund. Utan denna verklighetsförankring får den konstruktiva fantasien större spelrum än vad som kan vara nyttigt för discipliner med vetenskapliga anspråk.

Tidigare har i vårt land särskilt Gustaf Aulén understrukit vikten av en nyorientering ifråga om den moderna protestantismens syn på Gamla

<sup>1</sup> Lychnos 1953 p. 91.



kyrkan. I uppsatsen »Gammalkyrkligt och Reformatoriskt»<sup>2</sup> pekar han sålunda på de nära förbindelselinjerna mellan Luther och den gammalkyrkliga teologien. Bekant är även vilken vikt Melanchthon och den lutherska ortodoxien lade vid kyrkofädernas vittnesbörd. Det är f. ö. inom 1600-talets lutherska ortodoxi som termen patristik skapas. Theologica patristica betecknade då sammanställningen av kyrkofädernas åsikter i olika dogmatiska frågor, vilka testimonier framförallt tjänade kontrovers-teologiska syften. Patristiken har sålunda sedan gammalt hemortsrätt inom lutherdomen.

Att även nutida protestantisk teologi i systematiskt avseende kan ha något att hämta från kyrkofäderna har under senare år Gustaf Wingren upprepade gånger framhållit, i det han pekat på att fornkyrkan till vissa sidor bättre återger det bibliska budskapet än reformationen förmådde, och att det därför kan löna sig att inifrån söka förstå kyrkofädernas tro.<sup>3</sup>

På följande sidor skall en del nyare litteratur till patristikens studium kort omnämnas. Meningen är, att läsaren därigenom skall något orienteras i den efter kriget ymnigt flödande litteraturen på området. Samtidigt kan måhända en och annan notis om nytillkomna hjälpmedel vid det patristiska studiet vara välkommen. Nedan omnämnes några nyare handböcker, texter och översättningar. I en senare översikt skall olika hjälpmedel, litteratur från hjälpvetenskaperna och en del monografier behandlas, medan augustinuslitteraturen på grund av sin rikhaltighet och betydelse fordrar en egen framställning.

Berthold Altaners något år före kriget utgivna patrologi, tidigare bekant under namnet Rauschen-Altaner, har snabbt förvärvat sig anseende såsom standardverk och översattes redan under kriget till italienska, franska och spanska. För den genom kriget något desorganiserade patristiska forskningen har det varit en ovärderlig tillgång, att Altaners verk relativt snart kommit i en ny upplaga.<sup>4</sup> Även om genomgången av kyrkofädernas skrifter och sammanställningen av därtill hörande biografiska och litteraturhistoriska notiser är värdefull, liksom även den i några få huvudpunkter samlade framställningen av respektive fäders teologi, ligger dock verkets avgörande betydelse på en annan punkt. Det som gör Altaners patrologi till ett outhärligt arbetsinstrument för patristikern är dess

<sup>2</sup> Skrift bifogad Inbjudning till teologie doktorspromotion, Lund 1930.

<sup>3</sup> G. Wingren, Människan och inkarnationen enligt Irenaeus, Lund 1947 p. 9. Jämför även STK 1948 p. 58.

<sup>4</sup> B. Altaner, Patrologie. 2. Aufl. Freiburg, Herder, 1950. XX—492 sid.

mycket rikhaltiga hänvisningar till den i tidskriftsfloran utspridda, rätt svåröverskådliga vetenskapliga litteraturen. Ett visst begrepp om arbetets omfattning i detta hänseende får man, när man erfar, att sedan föregående upplaga mer än 2500 nya litteraturhänvisningar inarbetats i texten. Inte vem som helst skulle gå i land med att på mindre än 500 sidor med fullkomlig vetenskaplig akribi registrera en så överväldigande mängd av fakta utan att framställningen mister sin klarhet och överskådlighet.

Av helt annan typ är Johannes Quastens stora patrologi,<sup>5</sup> som, trots att blott de båda första banden omfattande den förnicenska litteraturen hittills föreligger, redan hunnit betecknas som det nya standardverket. Med sin breda uppläggnings och de fylliga referaten av skrifternas innehåll interfolierade med utförliga och välvalda citat i engelsk översättning från de viktigare skrifterna, utgör Quastens *Patrology* en handbok av den typ, som ger omedelbar kontakt med källorna. En anmälare har häri velat se ett tidens tecken: man går successivt vidare från de lärda detaljerna till ett grundligare studium av författarna själva. Det kan utan vidare konstateras, att denna välorienterade och välavvägda framställning i mycket högre grad än Altaners lakoniska notiser lämpar sig såsom introduktion till patristikens studium. Därtill kommer, att de nära nog uttömmande litteraturhänvisningarna i motsats till Altaners alltid sker med angivande av fulla titlar, vilket spar läsaren en myckenhet onödigt arbete. Den angloamerikanska litteraturen är hos Quasten bättre förtecknad än i något hittillsvarande patrologiskt verk. Typografi och utstyrsel är en veritabel triumf för nederländsk bokkonst.

Det är inte mycket och framförallt inte något nytt som den protestantiska forskningen har att ställa upp mot dessa båda tungviktare. Friedrich Loofs välbekanta *Leitfaden* har — tydligen av rent praktiska skäl — utgivits i en knapphändig reviderad femte upplaga av Kurt Aland.<sup>6</sup> Revisionen går i stort sett ut på infogande av en ganska stor mängd nya verk i litteraturförteckningarna samt korrigerings av textcitaten efter nyare utgåvor. Därjämte kan nämnas att Reinhold Seebergs *Lehrbuch der Dogmengeschichte* utgives i anastatiskt nytryck av ett schweiziskt förlag.<sup>7</sup>

<sup>5</sup> J. Quasten, *Patrology*. Utrecht, Spectrum. Vol. I. *The Beginnings of Patristic Literature*. 1950. 350 sid. Vol. II. *The Ante-Nicene Literature after Irenaeus*. 1953. 450 sid.

<sup>6</sup> F. Loofs: *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte*. 5. durchgesehene Aufl. herausgegeben von K. Aland. Halle-Saale, Max Niemeyer. Bd I 1950 och Bd II 1953.

<sup>7</sup> Bd I—II, Basel, Benno Schwabe, 1953.

En stor och glädjande nyhet är den av belgiska munkar igångsatta utgivningen av en ny patrologisk textserie svarande mot moderna krav. Samlingen *Corpus Christianorum* skall omfatta hela den patristiska litteraturen, och början göres med de latinska fäderna. Volym I, 1 innehåller Tertullianus' antimarcionitiska skrifter *Ad Martyras* och *Ad Nationes* i Eligius Dekkers' resp. J. G. Ph. Borleffs' recension,<sup>8</sup> och arbetet inledes med en omfattande litteraturöversikt, som ger det största erkännande åt de textkritiska arbetena av E. Löfstedt och G. Thörnell, vilka forskare betecknas såsom »*Sueciae eruditorum principes*». Ett förarbete till detta jätteverk — enbart series latina beräknas till 175 band — utgör E. Dekkers' *Clavis Patrum Latinorum*,<sup>9</sup> en fullständig förteckning över de 2348 skrifter och skriftfragment, vilka bevarats till vår tid. För varje text anges bästa existerande utgåva samt handskrifter och textkritiska arbeten av betydelse för den kritiska textens slutliga gestaltning. Meningen är, att redan befintliga kritiska texter skall utges i reviderad form, medan i de många fall där kritisk text saknas, en sådan kommer att skapas.

Detta betyder nu ingalunda, att separatutgåvor i fortsättningen skulle bli överflödiga. Dels kommer det väl att dröja åtskillig tid innan den planerade utgivningen täcker någon större del av litteraturen, dels kommer det nya verket i många fall att ställa sig alltför dyrbart för den enskilde, och därtill kommer slutligen, att textupplagor, försedda med kommentar och översättning tillmötesgår praktiska behov på ett helt annat sätt än den stora utgåvan.

E. Evans, som tidigare utgivit Tertullianus *Adversus Praxean* i mönstergill version, har nu kommit med samma skriftställares *De oratione*.<sup>10</sup> Denna lilla skrift har visserligen nyligen fått kritisk text genom G. F. Diercks, men Evans' lätthanterliga, med engelsk översättning försedda upplaga är icke desto mindre mycket välkommen. Överhuvud tilldrar sig Tertullianus för närvarande utgivarnas, översättarnas och kommentatorernas särskilda intresse. Hans *Apologeticum* med dess säregna textkritiska problem — handskrifterna uppvisar två sinsemellan olika texttraditioner,

<sup>8</sup> Tertulliani opera. Opera catholica adversus Marcionem. Corpus christianorum, Series Latina I, 1. Turnhout, Brepols, 1953. XXV—75 sid.

<sup>9</sup> Sacris Erudiri. Jaarboek voor Godsdienstwetenschappen. III. 1951. Sint-Pietersabdij, Steenbrugge.

<sup>10</sup> Tertullian's Tract on the Prayer. The Latin text with critical notes, an English translation, an introduction, and explanatory observations by Ernest Evans. London S. P. C. K. 1953. XX—70 sid.

som likväl båda synes vara autentiska — har lockat C. Becker till att, med utgångspunkt från Hoppes edition i CSEL, söka tränga närmare gåtornas lösning.<sup>11</sup> En särskild eloge bör ges utgivaren för den utomordentligt levande tyska översättningen. O. Tescari har utgivit samma skrift i den italienska textserien *Corona Patrum Salesiana*,<sup>12</sup> som emellertid i första hand blott avser att bjuda teologerna texter för praktiskt studiebruk. Tertullianus' *De Baptismo* har utgivits med utförlig introduktion och fransk översättning av R. F. Refoulé.<sup>13</sup> Utgåvan, vars text i stort sett följer Borleffs' edition av 1948, ingår som nr 35 i den utmärkta franska serien *Sources chretiennes*, från vilken redan tidigare några nummer anmälts.<sup>14</sup> Ehuru serien rymmer ting av växlande värde, håller den genomsnittligt en hög standard. Den kännetecknas av en påfallande stark inriktning på de grekiska fäderna, ett vittnesbörd om den inte minst i Frankrike påtagliga antiskolastiska reaktionen inom katolsk teologi. Senaste tillskottet i serien är andra delen av Clemens' *Alexandrinus Stromata* med översättning av Cl. Mondésert,<sup>15</sup> som tidigare i samma serie även översatt Clemens' *Protreptikos*.

Det är måhända inte ur vägen att i detta sammanhang peka på M. J. Rouët de *Journals Enchiridion Patristicum*,<sup>16</sup> som synnerligen väl lämpar sig som textbok vid sidan om Quastens eller Altaners patrologier. Den tillhandahålles för ett så rimligt pris, att studenter bör ha råd att privat anskaffa boken, som ger ett mycket stort antal, oftast korta utdrag ur texterna, de grekiska försedda med latinsk parallelltext, vilket ger en ovärderlig om ock begränsad direkt kontakt med källorna. Ett mera speciellt ursnitt ger samme utgivares *Enchiridion Asceticum*,<sup>17</sup> som därför mindre

<sup>11</sup> Tertullian, *Apologeticum*. Verteidigung des Christentums. Lateinisch und deutsch. Herausgegeben, übersetzt und erläutert von Carl Becker. München, Kösel, 1952. 318 sid.

<sup>12</sup> Q. S. F. Tertulliano, *L'Apologetico*. Testo con introduzione, versione e commento a cura di O. Tescari. *Corona Patr. Sales.* Serie latina vol. XIII, Torino, Societa Editrice Internazionale. 1951.

<sup>13</sup> Tertullien, *Traité du baptême*. Texte, introduction et notes de R. F. Refoulé. Paris, Éditions du Cerf. 1952.

<sup>14</sup> *STK* 1952 p. 123 ff.

<sup>15</sup> Clément d'Alexandrie, *Les Stromates*. *Stromate II*. Introduction et notes de P. Th. Camelot. Texte grec et traduction de Cl. Mondésert. Paris, Éditions du Cerf. 1954.

<sup>16</sup> *Enchiridion Patristicum*. *Loci SS. patrum, doctorum scriptorum ecclesiasticorum quos in usum scholarum collegit M. J. Rouët de Journal*. Freiburg, Herder. Editio decima septima 1952. XXVII—802 sid.

<sup>17</sup> *Enchiridion Asceticum*. *Loci ss. patrum et scriptorum ecclesiasticorum ad ascetism spectantes quos collegerunt M. J. Rouët de Journal et J. Dutilleul*. Freiburg, Herder. Editio quarta 1947. XXXV—683 sid.

lämpar sig för allmänt studiebruk hos oss, även om också här finnes en hel del av intresse.

En säker mätare på det växande allmänna intresset för patristiken utgör de många översättningar som f. n. utges på olika håll. Av den nyssnämnda, under kriget startade dubbelspråkiga franska serien säljes separata översättningar. I Holland har efter kriget börjat utges samlingen *Monumenta Christiana*, innehållande översättningar med kommentar, och i Amerika har två nya serier påbörjats, av vilka den betydelsefullaste och mest omfattande är *Ancient Christian Writers*. Några av de hittills utkomna aderton volymerna i den till mer än 100 band planerade serien skall här nämnas.<sup>18</sup>

Av Julianus Pomerius, som i sin egenskap av lärare till Caesarius av Arles synes ha spelat en icke obetydlig roll för den augustinska traditionens bevarande i den västerländska kristenheten, har *De vita contemplativa* — hans enda bevarade skrift — fått sin första moderna översättning genom M. J. Suelzer.<sup>19</sup> Denna skrift, som troligen överlevt endast emedan den länge felaktigt hölls för ett verk av Prosper från Aquitanien, utövade, med sin från den alexandrinska teologien ärvda, i sista hand på filosofisk tradition återgående lära om det aktiva och det kontemplativa livet, ett ansevärt inflytande på medeltidens teologi. Även den praktiske teologen torde ha intresse av denna, som det har sagts, kristenhetens äldsta pastoralteologi. Ett annat mycket sällan översatt verk är Arnobius' *Adversus Nationes*.<sup>20</sup> Ehuru föga teologiskt kvalificerat är detta apologetiska verk från omkring år 300 en fyndgruva för den som vill sätta sig in i under vilka villkor kristendomen existerade strax före sitt genombrott såsom romersk statsreligion. Översättningen, verkställd av G. E. McCracken, åtföljes av en diger och välbehövlig kommentar. Gregorius den stores *Regula Pastoralis*, den klassiska pastoralteologien, som spelade samma roll för det världsliga klerus under medeltiden som Benedikts regel gjorde för ordensfolket, har översatts av H. Davis.<sup>21</sup> Regeln, som har en skrift av

<sup>18</sup> Jämför STK 1952 p. 123 ff.

<sup>19</sup> Julianus Pomerius, *The contemplative life*. Translated and annotated by Mary Josephine Suelzer. (ACW No 4.) Westminster, Maryland, The Newman bookshop. 1947. 220 sid.

<sup>20</sup> Arnobius of Sicca, *The case against the pagans*. Newly translated and annotated by G. E. McCracken. Vol. one. Introduction, books one—three. (ACW No 7.) Westminster, Maryland, The Newman bookshop. 1949. 372 sid.

<sup>21</sup> St. Gregory the great, *Pastoral care*. Translated and annotated by H. Davis. (ACW No 11.) Westminster, Maryland, The Newman Press. 1950. 282 sid.

Gregorius av Nazianz till förebild, blev redan under Gregorius den stores livstid på kejsarlig order översatt till grekiska av patriarken i Antiokia, och bland senare prominenta översättare figurerar Englands konung Alfred den store. Även Karl den store nyttjade skriften som medel till förverkligandet av Civitas-Dei-idealet, och dess historiska betydelse kan knappast skattas tillräckligt högt. W. P. Le Saint står för översättningen av Tertullianus' tre traktater i äktenskapsfrågor: *Ad uxorem*, *De exhortatione castitatis* och *De Monogamia*.<sup>22</sup> Dessa skrifter, som kretsar kring det för Gamla kyrkan besvärande problemet om ett andra äktenskap — det gällde här naturligtvis inte som i vår tid äktenskap efter skilsmässa utan blott efter ena makens död — återspeglar Tertullianus' utveckling från den katolska synen på det andra äktenskapet såsom icke önskvärt ehuru tillåtligt till hans senare mera rigorösa, häretiska ståndpunkt. På grund av den uppenbara motsättningen till Paulus, har Tertullianus med sin syn på äktenskapsfrågorna inte utövat annat än ett medelbart inflytande på kyrkans lära. Irenaeus' *Epideixis*, som redan åtskilliga gånger sedan återupptäckten år 1904 blivit översatt till olika moderna språk, framlägges av jesuiten J. P. Smith, professor vid påvliga bibelinstitutet.<sup>23</sup> Hans utförliga kommentar är särskilt värdefull för den i armeniska okunnige, även om hans engelska översättning verkar betydligt torrare än J. Armitage Robinsons erkänt goda version av 1920. Det senast utkomna bandet i serien är Gregorius' av Nyssa homilier över Fader vår och över saligprisningarna, översatta av Hilda C. Graef.<sup>24</sup> Inledningens jämförelse mellan Origenes, Cyrillus av Jerusalem och Gregorius ifråga om utläggningen av Fader vår visar klart Gregorius' karakteristiska drag, den av nyplatonismen närda starka mystiska ådra, som drar igenom hela hans författarskap och som i modern tid gjort honom till föremål för katolska patristikers speciella intresse.

Bland dem som deltagit mest aktivt i arbetet på en renässans för de grekiska fädernas mystiska teologi är H.-U. von Balthasar. Denne schweiziske jesuit, som under flera år tjänstgjort som katolsk studentpräst

<sup>22</sup> Tertullian, *Treatises on marriage and remarriage. To his wife. An Exhortation to chastity. Monogamy.* Translated and annotated by W. P. Le Saint. (ACW No 13.) Westminster, Maryland, The Newman press. 1951. 198 sid.

<sup>23</sup> St. Irenaeus, *Proof of the apostolic preaching.* Translated and annotated by J. P. Smith. (ACW No 16.) Westminster, Maryland, The Newman press. 1952. 234 sid.

<sup>24</sup> St. Gregory of Nyssa, *The Lord's prayer. The beatitudes.* Translated and annotated by Hilda C. Graef. (ACW No 18.) Westminster, Maryland, The Newman press. London, Longmans, Green and Co. 1954. 210 sid.

i den barthianska teologiens residensstad, lever efter sitt utträde ur orden numera som privatlärare. Han begynte sin bana som patristiker med att utge en omfattande samling till tyska översatta brottstycken av Origenes' skrifter, så valda att de skall förmedla en teologisk helhetsbild av den omstridde kyrkofadern.<sup>25</sup> Florilegiet är ett utomordentligt och välbehövt orienteringsinstrument för den som vill tränga in i den säregna tankevärld, som ligger till grund för hela den senare kristna teologiska traditionen.

De stora sammanfattande framställningar — den påbörjade Corpus Christianorum-editionen, de stora översättningsserierna jämte mängden av separat utgivna texter och översättningar, av vilka ett litet urval ovan presenterats, är nog för att visa, vilken rik blomning det patristiska studiet just nu befinner sig i på olika håll i världen. Det vore att önska, att något av den sjudande verksamhetsiver som råder på detta område också skulle kunna befrukta vår teologiska odling.

GOTTHARD NYGREN.

WALTER KÜNNETH: *Politik zwischen Dämon und Gott. Eine christliche Ethik des Politischen.* 616 sid. Lutherisches Verlagshaus, Berlin 1954.

Det arbete som här anmäles utgör efterkrigstidens hittills bredast upplagda försök att ge konkreta riktlinjer för statsetiken. Det är därför värt stor uppmärksamhet.

Künneth disponerar sin bok på följande sätt. Efter en kort inledning följer en historisk del, som innehåller ett avsnitt om Bibelns, främst Nya Testamentets syn på staten och ett om Luthers och de lutherska bekännelse-skrifternas dubbla regementslära. Den rent systematiska framställningen inleds med en översikt över »Die Grundelemente politischer Gestaltung». I de följande delarna behandlas »Das Problem der Gewalt», »Der Christ in den politischen Entscheidungen» och »Die Gemeinde Jesu in der politischen Welt». Mycket ingående diskuteras i skilda underavdelningar alla de aspekter, som kan anläggas på frågan om den kristne och staten. Så tar författaren t. ex. i tredje delen upp så speciella ting som om den hemliga polisen bör tolereras, om dödsstraff och amnesti och — under hänvisning till Nürnberg-processen — internationell straffrätt. Revolutions- och

<sup>25</sup> Origenes, Geist und Feuer. Ein Aufbau aus seinen Schriften von Hans Urs von Balthasar. Salzburg, Otto Müller. 2. durchgesehene Aufl. u. å. 542 sid.

krigsproblemen diskuteras likaså ingående. Fjärde delen inleds med en genomgång av »die politischen Grundbegriffe des christlichen Ethos»: ära, ed, lydnad, ansvar. Vidare behandlas »Staatspolitik und Ethos» och frågor gällande partipolitik. Femte delen börjar med ett avsnitt om kyrka och stat i historisk belysning. Bl. a. framställs de romersk-katolska och reformerta statsåskådningarna. Till sist diskuteras principiellt »die politische Sendung der christlichen Gemeinde»; viktiga avsnitt härunder är »Das Zeugnis von 'Gesetz und Evangelium' als politische Anrede» och »Das politische Hirten- und Wächteramt der Kirche».

Künnehts arbete bör givetvis bedömas efter dess syfte att ge icke blott statsetikens principiära med det bibliska vittnesbördet som självklar utgångspunkt och kritisk norm utan också konkreta riktlinjer. Bokens förtjänster är avgjort att söka just i villigheten att genomtänka också detaljerna av de intrikata praktiska problem den kristne ställs inför i det nutida statslivet. Varje läsare har anledning att med tacksamhet hälsa detta försök, som också bör inspirera till nya sådana.

Sedan detta sagts är det emellertid också nödvändigt att påpeka, att det finns mycket i Künnehts statsetik som ger anledning till kritik.

En första anmärkning kan riktas mot själva arbetets uppläggning. Då författaren tar på sig uppgiften både att ge framställningar av skilda historiskt givna statsåskådningar, att principiellt begrunda en evangelisk statsetik och att ända ut i detaljerna utföra en sådan, tar han på sig en övermäktig uppgift. Trots den breda framställningen — själva bredden är väl f. ö. en diskutabel förtjänst — riskeras därmed en viss ytlighet. Den nytestamentliga synen på överheten och »makterna» framställs t. ex. i regel utan närmare kontakt med diskussionen inom samtida exegetik — enda undantaget är egentligen en hänvisning till ett par av de författare, som gjort inlägg i den livliga debatten om ἐξουσία i Rom. 13, 1 skall förstås som ett slags änglamakter. Lutheravsnittet bjuder på en sammanställning av i och för sig riktiga och viktiga tankar i den reformatoriska statsåskådningen. Någon verklig analys sker emellertid icke, allra minst av de för en djupare förståelse av Luthers socialetik grundläggande frågorna om »ratio», »lex naturae» o. s. v. Nycalvinismens statslära utredes på följande sätt: åt Abraham Kuypers teokrati ägnas två sidor i form av ett referat av en uppsats av K. H. Miskotte, Karl Barth får två sidor i form av referat och tre sidors kritik med hänvisningar, bl. a. till W. Stapel (!) och H. Thielicke, och slutligen behandlas på likaledes fem sidor A. A. van Ruler. — Det kan utan vidare fastslås, att Künnehts arbete vunnit på en koncentration till de egna teorierna.



Betydligt viktigare är emellertid frågan, om den systematiska framställningen hos Künneth vilar på bärkraftig grund. Anmälaren, som i annat sammanhang under diskussion av skilda moderna statsåskådningar sökt utveckla en principlära för en evangelisk statsetik, står avgjort kritisk mot hela det sätt att bygga upp en sådan, som Künneth m. fl. tyska teologer representerar. Künneth startar liksom två andra inflytelserika etiker från Erlangen, Paul Althaus och Werner Elert, med en diskussion av »ordningarnas» begrepp. En lång uppgörelse som Künneth företar med andra företrädare för detta principiella sätt att gå till väga bjuder nämligen endast på orddistinktioner. Künneth avvisar beteckningen »Schöpfungsordnung» och vill i stället tala om »Erhaltungsordnung». Han lägger visserligen vid uppbyggandet av statsetiken därtill inte alls den stora vikt vid ordningen »folk» som Althaus och Elert och står såtillvida Luther avgjort närmare. Men han utgår likväl från ordningarna som sådana, och en »Dienstverpflichtung» i desamma bildar själva utgångspunkten för statsetiken. Därmed föreligger principiellt alltför samma riskmoment, som i arbeten av Althaus och Elert blivit uppenbart: de etiska riktlinjer som anges för den kristne bestäms utifrån vad som uppfattas som ordningarnas krav. Härav följer emellertid med nödvändighet en lagisk orientering av hela etiken, som icke gör rättvisa åt det nytestamentliga perspektivet, enligt vilket den kristne har att i Kristi efterföljd fullgöra kärlekens gärningar. Lag och *evangelium* som den nytestamentliga etikens utgångspunkt kan i en etik, som startar med en analys av ordningarnas begrepp, endast bristfälligt komma till uttryck, såvida icke under framställningens gång hela problematiken rullas upp på nytt. Så sker endast delvis hos Künneth.

Bristerna i Künneths jätteverk ligger alltså på det principiella planet. Det kan emellertid sägas att de är analoga med vad som alltför ofta kan iakttagas i evangelisk-luthersk etik: förvånande nog finner man långt ifrån alltid en besinning över hur de riktlinjer som framläggas kan härledas utifrån vad som i regel i anslutning till Luther förutsättes vara Nya Testamentets centrum, rättfärdiggörelsen genom tron allena. Hos Künneth blir frånvaron av en dylik principiell grundläggning av etiken på flera punkter märkbar. De etiska riktlinjer han uppställer kommer här och var att så att säga hänga i luften eller knytas an till teser, som i och för sig är tvivelaktiga och som närmare behövde begrundas. Ett enda exempel må illustrera detta: diskussionen som Künneth för om dödsstraffets berättigande. Künneth bejaktar dödstraffet och hävdar rentav statens plikt att bibehålla det i en tid, då folkmeningen avvisar det. Han hänvisar därvid dels till ett par bibelställen, främst de gammaltestamentliga orden 1 Mos.

9: 6 och 2 Mos. 21: 12. Den avgörande motiveringen utgöres emellertid av tanken på »die metaphysische Sühne», som han menar sig utläsa ur Bibeln. Frågan om dödsstraffets bibehållande är specifikt teologisk, heter det uttryckligen. Den gäller »den theonomen, metaphysischen Begriff der Ordnung Gottes zur Erhaltung der Menschheit» (sid. 265). De frågor man ställer sig är givetvis varför begreppet »metaphysische Sühne» skall tillmätas betydelse inom evangelisk etik, och varför dödsstraffet i så fall är den rimliga formen.

Künneths arbete bör som sagt inspirera till nya försök. Däri i första hand, icke i de uppnådda resultaten, ligger dess betydelse.

GUNNAR HILLERDAL.

*Forum Theologicum. Årsbok för Härnösands stifts teologiska sällskap. Elfte årgången. 176 sid. Örnsköldsvik 1954. Pris kr. 7: —.*

Bland de stiftspublikationer med ett mer eller mindre centralt teologiskt innehåll, vilka befordras till trycket i vårt land, intar Forum Theologicum en aktad ställning. Ett både kvantitativt och kvalitativt betydande material tillföres genom sådana publikationer årligen den teologiska forskningen i vårt land, och 1954 års Forum Theologicum utgör inget undantag i detta hänseende. Helt naturligt utgöres huvudparten av sådant material, som speciellt har intresse för den kyrkohistoriska forskningen.

En uppsats av David Lindquist om söndagsarbetet i historisk belysning har dock ett betydande principiellt teologiskt intresse. Motiveringen för söndagshelgden har skiftat. Enligt reformatorerna är det icke vilan i och för sig utan Guds ord, som helgar människan. Ortodoxien återfaller där- emot klart i en gammaltestamentlig motivering för sabbatshelgden. Men det sociala motivet för söndagshelgden har också varit klart inom vår kyrka. Mot denna bakgrund framträder innebörden i den nu aktuella diskussionen om övergång till kontinuerlig drift i klarare ljus. Ett icke otänk- bart framtidsperspektiv är enligt förf. en söndag, som framför allt tillhör vissa socialgrupper.

Värdefulla för förståelsen av väckelserörelsernas teologi är Martti Simo- joki's uppsats om de finska pietisternas själavård och Gunnar Wikmarks presentation av fromhetstypen hos några allmogegestalter i den s. k. Hammerdalsväckelsen på 1850-talet. Materialet för den senare är ett antal likpredikningar, där de avlidna väcktas andliga livsmönster noggrant teck- nas. Mönstret är »Nådens ordning». Predikanten och själasörjaren, Olof

Hedin, har påverkat väckelsen i en evangelisk, kyrkovänlig riktning. I den finska pietismen åter har enligt Simojoki arvet från Ruotsalainen medfört en själavårdstradition, som tydligen varit mera individuell och fri från fastställda schemata än eljest inom pietismen.

Martin Gidlund fortsätter sin framställning av Lappmissionen och de kyrkliga böckerna intill 1812, Matti Mörtberg har en 50 sidor lång studie kring det kända religionshistoriska motivet om naturens pånyttfödelse och dess förekomst i reformationstidens diktning och speciellt i Wivallius' värskildringar. Den kunnige Laestadius-forskaren i Norge, Kristian Nissen, avrättar skoningslöst en del seglivade Laestadius-legender. En uppsats av Gunnar Smedberg om kyrkbåtarna i Lockne ligger väl knappast inom den teologiska forskningens rāmärken men har givetvis sitt intresse som kulturskildring.

GUSTAF DAHLBÄCK.

JACQUES ELLUL: *L'homme et l'argent*. 220 sid. (Nova et Vetera.) Delachaux & Niestlé, Neuchâtel 1954. Pris schw. fr. 5: 50.

I internationella sammanhang har under sista tiden ofta Jacques Ellul's namn skymtat fram, då man vill teologiskt dryfta aktuella frågor. Med sin juridiska utblidning ger sig författaren villigt in på sådana områden, som gärna undanskjutes av teologerna. Denna gång äro pengarna i tur i hans produktion.

Den faran ligger naturligtvis nära till hands, att man behandlar problemet om pengarna som ett slags modernt hittegods, som på ett eller annat sätt skall ympas in i kristendomen. Det hör ju till, att man upptäcker sådana frågor, som röra det sociala livet eller missions- och pingstväckelsen, vilka sedan fogas till den »egentliga kristendomen» ungefär på samma sätt som vagnar alltefter behov kopplas till påskståget.

Denna fara har författaren undvikit på ett lyckat sätt därigenom, att han — trots att han gärna rör sig i nutidens problematik — gör ett exegetiskt tolkningsförsök av gammal- och nytestamentliga grundtankar angående pengar, egendom och mammon.

I N. T. är rikedomen dömd (condamnée), medan den tvärtom i G. T. är något, som är gud behagligt (voulu par Dieu, agréable à Dieu). Men den rike är däremot även i G. T. nästan alltid dömd. I G. T. är — säger författaren — rikedomen ett heligt tecken, sakrament, om vilket Gud har gett sitt löftesord till Abraham, Job och Salomon. Rikedomen innebär

under det gamla förbundet lön och välsignelse för den rättfärdige; därför har den i högsta grad en andlig funktion att fylla, inte blott »une balance matérielle». I och genom att Gud ger sin välsignelse i den yttre formen, bekräftar han sitt löfte. Så till vida har Calvin rätt.

Helt annorlunda förhåller det sig i N. T. Även där bekräftas löftet på yttre sätt, nämligen i Jesus Kristus. Nu kommer välsignelsen genom honom. På samma sätt som Guds översvämmande kärlek i G. T. fick sitt uttryck i rikedomen som kom en till del, får den nu, efter inkarnationen, sitt uttryck i Kristus. Eftersom Guds hela rikedom bor i honom, har den materiella rikedomen förlorat sin sakramentala karaktär; den var endast skuggan av det tillkommande goda. I det nya förbundet är svaghet ett tecken på utkorelse, icke rikedomen. Rikedomen i sig själv har blivit »une puissance économique».

Men detta sistnämnda innebär emellertid ej, att pengarna hade blivit ett neutralt objekt för människan. I N. T. betraktas pengarna, Mammon, alltid »comme une sorte de divinité». Rikedomen är en personell makt, uppfattad på samma sätt som Döden — därav den karaktär som pengarna har i människornas liv. Relationen till pengarna blir en oerhört allvarlig sak. Man talar hellre om affärer o. dyl., men icke direkt om pengarna, som i själva verket utgör en övermänsklig makt.

Den största delen av Ellul's arbete består i försök att granska, vilken roll denna ovannämnda makt spelar i den bibliska tankevärlden. I slutet av boken skisserar så författaren vissa riktlinjer utifrån denna synvinkel beträffande modernt liv, bl. a. kyrkans, de politiska partiernas och familjens inställning till den makt pengarna utövar.

LEINO HASSINEN.

# FRÅN DEN TEOLOGISKA SAMTIDEN

## CLEMENT C. J. WEBB IN MEMORIAM

Kort efter Ralph Inge gick Clement C. J. Webb ur tiden. Båda nådde en högre ålder än som vanligen är människan beskörd — Webb var i sitt nittionde år. Också han bevarade till slutet en tankens klarhet, som gjorde honom icke blott till ett värnadsvärt monument över en förgången epok i det teologiska tänkandets historia utan till en levande länk mellan vår egen tid och den victorianska epoken. Personligen stodo de knappast varandra nära. Var Inge den filosoferande teologen, som med sin snarast neoplatonska grundsyn förenade en dragning till inkonventionella tankebanor, var Webb en starkt teologiskt orienterad filosof med fast förankring i engelsk spekulativ tradition och anglikanskt kyrkoliv.

Född 1865 kom han från skolan i Westminster till Christ Church i Oxford. År 1889 blev han fellow i Magdalen och tjänade sedan troget sitt universitet i olika uppdrag. En erkänd ställning som religionsfilosof nådde han främst genom sin 1911 utgivna, alltjämt mycket läsvärda bok »Problems in the Relations of God and Man». Grundtankarna i detta arbete utvecklade han i »God and Personality» (1918) och i Gifford-föreläsningarna »Divine Personality and Human Life» (1920). Under intrycket av dessa arbeten donerade en förmögen präst, dr C. F. Nolloth, medel till en ny professur i »den kristna religionens filosofi», knuten till Oriol College. Donator hade förbehållit sig rätten att kalla den första professorn. Att hans val föll på Webb syntes naturligt. Denne innehade professuren till år 1930, då han avgick som emeritus. Han var en av de personligheter, som satte sin prägel på det samtida Oxford. Hans gästfria hem, där hans högt begåvade maka var en charmerande värdinna, var en mycket uppskattad mötesplats både för studenter och främlingar. Författaren till dessa rader bevarar det i tacksam hågkomst.

Webb hade av ärkebiskop Söderblom anmodats att i Uppsala hålla en serie Olaus Petri-föreläsningar. Han kunde emellertid ej efterkomma denna inbjudan förrän år 1932; föreläsningarna ha utgivits under titeln »A Study of religious Thought in England from 1850» (1933). Denna bok är dedicerad till minnet av den framlidne ärkebiskopen och till hans maka — »in remembrance of the gracious hospitality extended under the shadow of a great sorrow to the last guests of her illustrious husband». Den har knappast tillbörligen uppmärksamrats i vårt land. Så vitt jag kan finna, har den

aldrig recenserats i Svensk Teologisk Kvartalskrift. Den utgör en mycket värdefull introduktion till nyare engelsk religionsfilosofi och ger även bakgrunden för Webbs eget tänkande. En analys av detta ligger utanför ramen för denna minnesteckning — och utanför författarens kompetens. En sådan analys måste utgå från den filosofiska idealism av neohegeliansk typ, som företrädades av T. H. Green och E. Caird, vilka satte sin prägel på det filosofiska studiet i Oxford på Webbs studenttid. Personlighetens problem blev för honom en kardinalfråga, till vilken han ständigt återvänder. Men han tar avstånd från den s. k. absoluta idealism, som företrädades av F. H. Bradley och B. Bosanquet. Snarast kände han väl frändskap med den »personliga idealism», som energiskt försvarades av den lärde kristne humanisten, tänkaren och historikern Hastings Rashdall. Starkast synes emellertid Webb ha influerats av sin katolske vän Friedrich von Hügel, modernisternas »lekmannabiskop», vilken han ägnar några mycket läsvärda sidor. Några rader må här återgivas: »He was in a true sense a religious genius, who combined with the passionate earnestness of one whose life may without exaggeration be said to have been, in the Scriptural phrase, 'hid with Christ in God' a wide erudition and a rich and many-sided culture, which the circumstances of his descent and upbringing had rendered peculiarly cosmopolitan. He also united in a rare degree a deep appreciation of, and a constant habit of participation in the traditional practices of Christian and Catholic piety with an independent criticism of traditional doctrines and views of history which led him to embrace opinions often very far removed from those which had generally prevailed among the orthodox.» Vad som framför allt hade gjort intryck på honom, var von Hügels bestämda avståndstagande från varje form av den immanentism, som i så hög grad kom att präglade dennes modernistiska vänners tänkande. Men samtidigt hyste Webb en djup sympati med det mystiska temperament, som von Hügel skildrat i sin klassiska bok »The Mystical Element in Religion». Denna sympati saknades åter helt hos Rashdall, vars andliga typ snarast hade en kyligt rationell prägel.

Innehavaren av den professur, till vilken Webb kallades i Oxford, måste vara »a communicant member of the Church of England». För Webb var detta intet främmande krav. Hans tillgivenhet för Englands kyrka var djup och äkta. Slutföreläsningen i Olaus Petri-serien innehåller ett försök att bedöma den kristna kyrkans läge i en sekulariserad tid. Mot de uppenbara svårigheterna ställer han de framsteg han tror sig kunna konstatera: en ny uppriktighet i bedömandet och besvarandet av tvivlarnas frågor, en ny anda av *charity* mellan de kristna kyrkorna. Han ser häri hoppfulla tecken.

Det glädde honom att av Uppsala universitet bli hedrad med teologiskt hedersdoktorat. Det blev ett av de band, som förenade honom med Sveriges kyrka. Han vann i hög grad sina vänners tillgivenhet. En av dem har vittnat om hans blida väsen, som gjorde ålderns små banala prövningar verkningslösa, och det talas om hans egendomliga höga röstläge, »i vilket auktoritet och blygsamhet voro på ett egendomligt sätt blandade», om den livlighet och precision, som präglade hans konversation. En av hans sista tryckta skrifter är ett föredrag, där han berättar om sina minnen av Gladstone — denne åter hade råkat en fellow i Magdalen College, som var född i mitten av 1700-talet. Så bindas skilda tider samman.

YNGVE BRILIOTH.

### WERNER ELERT IN MEMORIAM

Den 21 november avled dr. theol., dr. phil. Werner Elert, professor i systematisk teologi i Erlangen. Med honom förlorade inte blott universitetet i Erlangen en framstående vetenskapsman utan också den samtida lutherska teologien en av sina främsta företrädare.

Werner Elert var född i Heldringen i Sachsen <sup>19/8</sup> 1885. Efter universitetsstudier tjänstgjorde han som präst i Pommern. År 1919 utnämndes han till direktor för Lutherisches Theologisches Seminar i Breslau. Redan efter två år kallades han till den lärostol i Erlangen, som han sedan i trettio år uppehöll. Han avböjde under sin tid som lärare där en rad hedrande kallelser till andra universitet. Hösten 1953 ingick han i pensionsåldern och efterträddes av Dr. Walter Künneth. Ända till sin bortgång var Elert oavbrutet verksam som vetenskapsman.

Att rätt värdera Elerts omfattande vetenskapliga insats är kanske för närvarande omöjligt. Vad Elert betytt för lutherforskningen, inom vilken han i särskilt hög grad kände sig ha en uppgift att fullgöra, kommer troligen först en kommande generation att kunna säga och rätt uppskatta. I det följande skall blott en kort översikt ges över hans författarskap. Detta sträcker sig över skilda områden av filosofien, idéhistorien, dogmhistorien, dogmatiken och etiken och visar en sällsynt omfattande lärdom.

Redan med sitt verk »Der Kampf um das Christentum seit Schleiermacher und Hegel» (1921) vann Elert högsta erkännande. Han sökte i detta arbete visa, att det visserligen icke ges en giltig formel för alla tider för förhållandet mellan kristendom och kultur men att en ofrånkomlig fordran likväl måste ställas till samtiden att lösa tron från förknippningen med en kultur, som i flera stycken bär ateistiska drag. I fråga om filosofien byggde Elert här på de resultat, till vilka Oswald Spengler kommit i sitt

kända verk »Der Untergang des Abendlandes»; hans teologiska huvudtes stod nära den, som Karl Barth senare framförde i »Der Römerbrief».

Elerts mest betydande arbete är måhända »Morphologie des Luthertums», som utkom 1931—32 i två band om sammanlagt c:a 1000 sidor. I första bandet sökte Elert ge en systematisk framställning av Luthers teologi och av det inflytande som denna haft på tänkandet under det följande århundradet. Andra bandet har som undertitel »Soziallehren und Sozialgestaltungen des Luthertums». Elert söker utföra detta tema på grundval av omfattande historiska och samhällsvetenskapliga studier; arbetet kan väl sägas vara det första, som skildrar lutherdomens sociala teorier och samtidigt beskriver, hur de i praxis utförts. »Morphologie» kallade Elert sin undersökning, just emedan han ville ge en så omfattande bild av lutherdomen som möjligt. I olika avsnitt ges en bild av lutherdomen hos olika folkgrupper och stater i Europa och Amerika.

Nästa större arbete var dogmatiken »Der christliche Glaube» (1940), som följdes av etiken »Das christliche Ethos» (1949). Med dessa två verk gav Elert studenterna i Erlangen och annorstädes två läroböcker av hög klass. År 1948 publicerades uppsatsbandet »Zwischen Gnade und Ungnade», som innehåller en rad viktiga bidrag till temat lag och evangelium. Efter uppmaningar från skilda håll utgav Elert 1952—1953 »Morphologie des Luthertums» i en andra upplaga. I stort sett är den oförändrad, dock har Elert beriktigt sin framställning av tertius usus legis hos Luther och i den nya upplagan inarbetat resultatet av sina egna undersökningar i detta ämne.

I förordet till andra upplagan av »morfologien» påpekade Elert, att en viss consensus föreligger mellan den lutherska kyrkan och fornkyrkan. Han meddelade där också, att han ville företaga en dogmhistorisk undersökning över det i den ekumeniska debatten så viktiga kyrkobegreppet. I våras utkom så boken »Abendmahl und Kirchengemeinschaft in der alten Kirche hauptsächlich des Ostens». Huvudtesen är: »Kirchengemeinschaft ist Abendmahlsgemeinschaft». Elert kommer till detta resultat efter genomgång av rikt källmaterial gällande »communio sanctorum»-begreppet i Apostolicum. Elert uppvisar, att denna formel tillkommit i östkyrkan och kan därmed också framvisa dess väsentliga betydelse. I östkyrkan betydde formeln från början delaktighet av sakramenten; i väster däremot kom den senare att få en mera »personale Bedeutung»: »de heligas gemenskap». I detta arbete liksom i sina tidigare förenar Elert historisk akribi med stor systematisk kraft. Det är därför en stor förlust för den teologiska vetenskapen, att Elert icke fick tillfälle att fullborda den omfattande dogmhistoria som han planerade.

GOTTFRIED HORNIG.