

DET GAMLA BUDSKAPET OCH DEN MODERNA MÄNNISKAN

AV DOMPROSTEN TEOL. DOKTOR NILS JOHANSSON, LINKÖPING

I.

Det kan synas vara ett ganska hopplöst företag att i en tidskriftsartikel söka behandla ett så vittomfattande ämne som Det gamla budskapet och den moderna människan. Hur mycket har inte skrivits och talats över detta problem? Oändligt många äro de förslag till dess lösning som sett dagen. I allmänhet utgår man från att nutidsmänniskans andliga läge, på grund av vad som skett på olika områden under de sista århundradena, eller kanhända blott under de sista årtiondena, är fullkomligt annorlunda än tidigare generationers. Det hålles för självklart att ett svalg är befäst mellan det gamla budskapet och den moderna människan. Många taga för givet att ingen bro kan slås över detta svalg. Och de som mena att detta trots allt kan ske kunna icke enas om på vad sätt det måste göras. Ständigt framkomma förslag av den mest skilda karaktär. Förslagen äro så många och varandra så motsägande, att ingen enighet synes tänkbar, icke ens i de stora grundlinjerna.

Om man ger sig tid att studera problemet Det gamla budskapet och den moderna människan så länge, att man hinner få en smula överblick över dess behandling i den nutida religiösa debatten, kan man knappast undgå att lägga märke till en sak. Oenigheten i fråga om lösningsförslagen beror i de flesta fall därpå att man icke är överens om vad det gamla budskapet egentligen är. Kunde man, åtminstone i någon mån, enas härom, skulle debatten genast bli mindre förvirrad.

För en mycket stor del av vår tids vakna och religiösa människor är den s. k. liberala kristendomssynen i någon av dess många variationer den enda rimliga. Enligt deras mening är evangeliets kärna läran om Gud som den milde och kärleksfulle Fadern i himmelen och om människorna som

bröder. Allt vad som går utöver detta ter sig för dem som ointressant och obehövt, såvida det inte ter sig som direkt anstötligt. Därför att den liberala kristendomstolkningen numera är så gott som fullständigt övergiven inom forskningen, visar man på många håll benägenhet att underskatta den betydelse som den dock har för många människor.

Andra mena att man inte ens behöver fasthålla vid den Faderstro som den liberala teologien satte som evangeliets centrum, men att man ändå kan värdesätta det gamla budskapet. Framför allt de senaste årtiondenas världshändelser ha lärt oss att Jesu lära om den himmelske Fadern, trots att den kan synas så enkel, är ganska svår att tillägna sig och fasthålla vid. Men om man i det kristna budskapet ser ett bud om människokärlek och låter hela dess övriga innehåll falla såsom någonting oväsentligt, kan den moderna människan behålla kristendomen såsom en betydelsefull del av vårt västerländska kulturarv. Centrum flyttas från det religiösa till det etiska planet. Evangeliet blir ett budskap eller ett bud om broderskap och människovärde och annat sådant som är av stor betydelse i en generation där våldsideoiogier av olika slag spela en mycket stor roll och sträva efter att bli allenarådande.

Hur stor utbredning den liberala kristendomstolkningen än kan ha haft på många ställen i den evangeliska kristenheten, har den ingenstädes varit den enda. Överallt har det funnits kristna som varit övertygade om att evangeliet alltid haft och ännu måste ha sitt centrum i dogmat om Jesus av Nasaret som Frälsaren och Herren. Inga tidsströmningar, ingen vetenskap, inga trons svårigheter ha förmått rubba dem från den övertygelsen att med dogmen om Jesu messianitet, försoningsdöd och uppståndelse står och faller kristendomen såsom en av mänsklighetens levande religioner.

2.

De skiftande svar som vi få höra i vår tid på frågan vad det kristna budskapet egentligen är kunna ge anledning till en del tvekan och förvirring. Men de få icke tagas som bevis på att frågan principiellt är olöslig. Evangeliet är icke någonting som vi kunna fritt konstruera eller tolka alldeles godtyckligt. Det är någonting historiskt givet. Det kan därför och måste därför utforskas på samma sätt som allt annat i historien givet. Kristendomens stiftare, han som det kristna budskapet utgått ifrån, och

som det samtidigt gäller, är en person som levat och verkat på vår jord. Visserligen har Jesus av Nasaret icke efterlämnat en enda skriven rad. Men en tradition om hans ord och gärningar, som åtminstone i viss utsträckning går tillbaka på vad den första lärjungakretsen sett och hört, och som vi kunna undersöka på samma sätt som all annan tradition, finns bevarad och upptecknad. Och från åtminstone en av dem som varit Jesu samtida och som haft direkta förbindelser med de ledande inom Jesuskretsen äga vi primärkällor, som äro av allra största betydelse för vår tolkning av det kristna budskapet.

Det måste således i princip vara möjligt att med hjälp av Nya testamentet lämna ett objektivt svar på frågan vad evangeliet är. Att de svar som ges bli olika och ofta motsägelsefulla är ingenting att förvåna sig över. Som ofta påpekats, äro de nytestamentliga skrifterna trots allt blott en samling fragment från en för länge sedan svunnen värld. Ingen må därför undra över att de lämna många tolkningsmöjligheter öppna även på ganska väsentliga punkter. Vi måste dessutom taga i betraktande att människans egna tycken, önskningar och ideal spela en viktig roll, då hon söker bestämma det kristna budskapets innebörd, även om hon med största samvetsgrannhet strävar efter objektivitet. Det är ofrånkomligt att ensidigheter och omtolknningar smyga sig in.

Om man ser tillbaka på de senaste årtiondenas exegetiska forskning med tanke fäst på hur den besvarar frågan vad det kristna budskapet är, faller en sak genast i ögonen. Med förunderlig snabbhet har man vunnit konsensus i väsentliga ting. Sedan dammolnen efter de stora skreden börjat skingras och vägen som ligger bakom blir klarare, finner man att vad som skett länge varit förberett. De idéer och frågeställningar som blevo avgörande hade till stor del framkommit redan före sekelskiftet. Men detta hindrar ej att omvälvningen på exegetikens forskningsområde kommit med sådan snabbhet, att de sista årtiondena i en framtid säkerligen komma att te sig som några av de mest dramatiska i bibelvetenskapernas historia.

Vad är det då som den exegetiska forskningen på så relativt kort tid kunnat enas om, då det gäller tolkningen av det kristna budskapets väsen? Trots alla nödvändiga reservationer torde man kunna säga att man strängt taget på alla håll kommit att se evangeliets centrum i just det som förr kallades för den kyrkliga dogmen om Kristus. Med denna dogm står och faller kristendomen i Nya testamentets mening. Den bildar så att säga

den kärna, varifrån allt det övriga har kommit. Att Jesus av Nasaret är Människosonen, det vill säga den av Gud sände Frälsaren, som lidit och dött för människornas skull och som uppstått från de döda, detta är det urkristna kärygmat enligt hela Nya testamentets enstämmiga vittnesbörd. Vi skola härnedan närmare se vad detta betyder, i anslutning till utläggningen av ett känt ställe i paulinerna. Därvid skola vi ha ett dubbelt mål i sikte. Å ena sidan skola vi låta bibelstället ge oss en bild av det kristna evangeliet i nytestamentlig mening, så att vi få ett så tydligt besked som möjligt om vad det gamla budskapet är. Men för att uppsatsens första del även på ett annat sätt skall få utgöra grundvalen till dess senare del, som kommer att konfrontera evangeliet med den moderna människan, komma vi å andra sidan att ständigt ställa oss inför problemet, hur den antika människan måste ha reagerat inför det som säges av aposteln. Det källmaterial som ger oss möjlighet att ingå på detta sistnämnda problem är visserligen sparsamt, men det är dock tillräckligt för att vi skola kunna draga ganska bestämda slutsatser. En mycket viktig del av detsamma tillhör Nya testamentet självt. Framför allt äro vissa uttalanden i paulinerna av stor betydelse för vår kunskap om hur samtiden mötte det centrala i evangeliet.

3.

Paulus sammanfattar i 1 Kor. 15: 1—11 i mycket tydliga ord vad hans budskap är:

»Mina bröder, jag vill påminna eder om det evangelium som jag förkunnade för eder, det som I jämväl togen emot, och som I ännu stån kvar i, genom vilket I ock bliven frälsta. Jag vill påminna eder om huru jag förkunnade det för eder, såframt I eljest hållen fast därvid — om nu icke så är att I förgäves haven kommit till tro.

Jag meddelade eder ju såsom ett huvudstycke vad jag själv hade undfått: att Kristus dog för våra synder, enligt skrifterna, och att han blev begraven, och att han har uppstått på tredje dagen, enligt skrifterna, och att han visade sig för Cefas och sedan för de tolv. Därefter visade han sig för mer än femhundra bröder, av vilka de flesta ännu leva kvar, medan några äro avsomnade. Därefter visade han sig för Jakob och sedan för alla apostlarna. Allra sist visade han sig för mig, som är att likna vid

ett ofullgånget foster. Ty jag är den ringaste bland apostlarna, ja, icke ens värdig att kallas apostel, jag som har förföljt Guds församling . . .

Det må nu vara jag eller de andra, så är det på det sättet vi predika, och på det sättet haven I kommit till tro.»

Ett par förhållanden förtjäna att särskilt beaktas, då det gäller denna sammanfattning av det kristna budskapets innehåll. Den står i ett av Nya testamentets allra äldsta partier. Säkerligen har den skrivits ner i början av femtioalet. De stora händelser den omnämner lågo, när den skrevs, icke längre tillbaka i tiden än det begynnande trettioalets händelser ligga ifrån oss. Ännu levde de flesta av de uppståndelsens vittnen som återopas. Cefas och de andra apostlarna, som varit tillsammans med Herren under hans jordeliv, kunde kontrollera att budskapet återgavs riktigt. Vidare betonas att aposteln återgav vad som förkunnades överallt inom Urkyrkan. Första korintierbrevet är ju tillkommet för att beivra de partisönderingar som rådde i Korint. Det kan väl anses vara självklart att om det rått oenighet i fråga om de huvudpunkter aposteln nämner, skulle han ha sagt någonting därom. Så är emellertid icke fallet. Han betonar tvärtom den fullständiga enigheten överallt ifråga om förkunnelsens huvudstycken: »Det må nu vara jag eller de andra, så är det på det sättet vi predika, och på det sättet haven I kommit till tro.» Egentligen är det egendomligt att den s. k. liberala epoken, med dess historiekonstruktioner och dess tal om det dubbla evangeliet i Nya testamentet, så lätt kunnat komma förbi ett textställe som detta. Att så har kunnat ske, visar klarare än mycket annat, hur nära den faran är förhanden att forskarna låta sina egna förutfattade meningar i stället för källornas vittnesbörd bestämma bilden av det i historien givna.

4.

Vi skola nu taga ut tre grundläggande ting i Pauli citerade sammanfattning av det kristna budskapet, nämligen messianismen, försoningsdöden och uppståndelsen. Naturligtvis bilda dessa tre en organisk enhet. De tankar och idékomplex som äro förbundna med dem äro inflätade i varandra och oskiljaktigt sammanvuxna. Det är blott för översiktens skull de här skiljas åt och behandlas var för sig.

Erik Sjöberg skriver på ett ställe att den i evangelierna förekommande termen Människosonen innesluter en hel dogmatik. Den säger oss i själva

verket allt vad Jesus tänkte om sin person och sitt verk, och vad hans lärjungar tänkte därom. Kanhända låg i den termen ännu mer inneslutet än vad Sjöberg är villig medge, nämligen också tanken på en messiasgestalt som lider och dör för sitt folks skull. Vare härmed hur som helst. När Jesus av Nasaret i sig själv såg den inkarnerade men ännu fördolde Människosonen, så såg han i sig själv den i de apokalyptiska skrifterna omnämnde Messiasgestalt som på en gång var världsdömdaren och världsfrälsaren.

Då Paulus i sin härovan anförda sammanfattning av budskapets innehåll använder ordet Kristus, den grekiska översättningen av Messias, ger han uttryck för samma föreställningsvärld som det fanns bakom ordet Människosonen. Sammanställningen Jesus Kristus, som egentligen är en bekännelse att Jesus av Nasaret är Messias, sammanfattade för Urkyrkan hela det kristna budskapets innehåll.

Hos några få procent av den stora befolkningen i Imperium Romanum väckte detta egendomliga budskap att Jesus var Messias stark genklang. Icke så att dessa procent trodde det. Så var under första århundradet fallet endast med ett försvinnande litet fåtal. Men det väckte genklang i så måtto, att det berörde, antingen på ett tilldragande eller ett bortstötande sätt, tankar, känslor och förhoppningar som spelat en stor roll för dem under hela deras liv. Dessa få procent av Imperium Romanums befolkning voro de människor som räknade sin härstamning från Abraham, Isak och Jakob. Sedan flera århundraden tillbaka hade hela Israels folk väntat att Messias skulle komma. Hela dess nationella och religiösa längtan samlades i hans gestalt. Innerlig fromhet, social nöd och omgivningens förföljelser, nationell fanatism med drömmen om en kommande storhetstid för Guds utvalda folk, allt detta bildade ett mycket brännbart och eldfängt stoff i själarna, som blott väntade på den tändande gnistan. En dylik gnista var givetvis varje budskap att Messias var kommen.

Vi göra vanligtvis icke tillräckligt klart för oss, hur ytterst få antika människor det måste ha varit utanför judarnas folk, hos vilka någon genklang för det kristna budskapet om Messias kunde finnas. Messianismen var ett underligt, från omvärlden i flera hänseenden ganska isolerat folks underliga föreställningar. Men hantverkarna eller köpmännen, de många slavarna och slavinnorna från imperiets alla provinser och de omgivande folkstammarna, de många icke-judiska orientaler som funnos över-

allt, de egyptiska fellaherna, vad sade väl dem meddelandet att Messias var kommen? Eller de bildade i riket? För så gott som varenda en i dessa många kategorier av människor måste det ha varit alltigenom främmande. Det kunde knappast säga dem någonting alls, ty det tillhörde en värld som de levde helt utanför.

Vad här sagts kan icke vederläggas av det faktum att man även utanför judendomen kan finna många spår av religiöst framtidshopp, knutet till någon frälsargestalt. Den messianism som utgör den urkristna förkunnelsens bakgrund och förutsättning är så starkt förankrad i Israels politiska och religiösa historia, att den redan därigenom skarpt avgränsas från allt som kan framdragas som motsvarigheter på hednisk mark. Detta förhållande motsäger icke antagandet att den kan ha sin viktigaste rot i de föreställningar om den sakrale konungen som synas ha haft en vidsträckt utbredning i hela Orienten. Den urkristna messianismen måste ha varit en främmande värld för var och en som icke visste någonting om konung David, som icke kände till de profetiska utsagorna om Messias, eller som icke eljest kommit i förbindelse med det judiska messianska hoppet i en eller annan form.

Då man sökt motsvarigheter inom den antika hedendomen till judisk messianism, har man i första hand brukat åberopa Vergilius' fjärde eklog. En hel litteratur har vuxit fram om denna märkliga, i många hänseenden dunkla och svårtolkade dikt. Den förutsäger som bekant, i anslutning till ett sibyllinskt orakel, att under Pollios konsulat (40 f. Kr.) skall en ny tidsålder taga sin början. De spår som till äventyrs kunna finnas kvar av synd skola utplånas. Dessa förhoppningar äro knutna till en gosses födelse. Denne gosse skall få del av gudarnas liv, och han skall regera över ett fridsrike på jorden. I vändningar, som starkt påminna om de jesajanska messiasprofetiorna, skildras hur hela naturen, både växter och djur, bidrager till den allmänna friden.

Det är, trots allt som skrivits däremot, icke helt uteslutet att de beröringspunkter som onekligen finnas mellan fjärde eklogens idévärld och vissa gammaltestamentliga messiasprofetior förklaras enklast, om man antager ett direkt samband. Det är icke alldeles omöjligt att den sibyllinska spådom som skalden åberopar på ett eller annat sätt varit influerad av Jesajaboken. Vare härmed hur som helst. Om vissa sidor i den judiska messianismen visa oss föreställningar som äro gemensamma för hela Orien-

ten och förekomma i flera olika religioner, betyder detta icke att budskapet att Jesus var Messias kunde slå ned i på förhand beredd mark i antiken. Det arbete som med större energi än de flesta andra, som behandlat fjärde eklogen, sökt inställa dess tankar i deras religionshistoriska sammanhang, och som samlat allt viktigare källmaterial som står att uppdriva för detta ändamål, Edvard Nordens *Die Geburt des Kindes*, visar mot sin avsikt klart, hur säregen den urkristna messianologien måste ha tett sig i antiken. De enda belägg för en verklig messianism som Norden lyckas finna äro hämtade ur Bibeln. Allt annat han anför är med den judiska messianismen mer eller mindre beslätade idéer, som endast religionshistorikern finner anledning sammanställa med budskapet att Kristus var kommen. Den antika människan hade säkert ingen förnimmelse av att detta budskap anknöt till sådant som hon var förtrogen med från annat håll, t. ex. från Helioskulten eller myten om Horusbarnet, vilket Norden sammanställer det med.

Och dock inträffade det för oss så svårbegripliga att även bland den romerska kejsartidens hedningar funnos många, hos vilka budskapet att Kristus var kommen vann genklang. Ju mer man sysslar med de källor som röra antikens religiösa liv, desto mer undrande blir man inför alla de lättvunna psykologiska förklaringarna till detta faktum, som man möter i moderna arbeten. Det är säkert ett märkligare faktum än man i allmänhet tänker på. Ett budskap som hade sitt centrum i den judiska messianismen och som anknöt till denna mottogs i antiken av människor som säkerligen aldrig hört ordet Messias, förrän de hörde dess grekiska ekvivalent i den kristna missionspredikan. Budskapet om Kristus, till synes så exklusivt judiskt och så inriktat på människor som levat i Israels väntan och hopp, hade lätt att vinna genklang även i hednahjärtan, där det efter allt att döma till en början måste ha tett sig, som tillhörde det en helt främmande värld. Det måste ha ägt någon för oss ofattbar makt, som gjorde att det kunde slå rot utan att marken blivit på förhand beredd för det.

Med budskapet att Messias hade kommit var förbundet budskapet att en ny tidsålder hade börjat. Denna förbindelse mellan Messias och den messianska eonen har först av de sista årtiondenas forskning tillräckligt beaktats. Men ingen som vill förstå urkristendomen kan förbigå den. »Die Gestalt Jesu als integrierender Bestandteil des Eschaton selber» är en av de många verkningsfulla formuleringarna i trettioalets i vissa hänseenden

märkligaste exegetiska arbete, Rudolf Ottos Reich Gottes und Menschensohn. Eftersom han visste sig vara Messias, den inkarnerade Människosonen, kunde Jesus säga: »Tiden är fullbordad, och gudsriket är nära. Gören bättring och tron evangelium» (Mark. 1: 15). Därför att han mottagit budskapet att Kristus var kommen, kunde Paulus skriva till församlingen i Korint: »De som bruka denna världen må vara, såsom gjorde de inte något bruk av den. Ty den nuvarande världsordningen går mot sitt slut» (1 Kor. 7: 31).

Som en överton ljuder genom det kristna budskapet att Messias var kommen talet om den nuvarande tidsålderns snara slut. Det ljuder genom de bevarade Jesusorden i många variationer och nyanser. Den paulinska läran om de två eonerna, som genom Anders Nygrens Romarbrevskommentar de senaste åren fått ny aktualitet i den teologiska debatten och i den kristna förkunnelsen i vårt land, är en variation av samma tema. Messias är en del av eskaton. Därför att han kommit, står det gamla inför sitt slut, och någonting nytt har börjat. Det har blivit en ny frälsning, ett nytt gudsförhållande, ett nytt gudsfolk, ett nytt förbund, ett nytt tempel och en ny gudstjänst. Med innerlig längtan se alla, hos vilka det kristna budskapet vunnit genklang, hän emot den stund, då Messias skall återvända med makt och härlighet till att döma levande och döda och samla de frälsta till gudsrikets glädje.

5.

Paulus meddelade korintierna såsom ett huvudstycke att Kristus dog för våra synder, enligt skrifterna. Huruvida tron på en messias som lider och dör hade en plats i Israels väntan eller ej är, såsom förut påpekats, ett just nu ivrigt omdebatterat problem. Skälen som tala för denna tros existens synas emellertid vara ganska tungt vägande. Den av Uppsala-exegetiken med kraft poängterade s. k. kungaideologin, enligt vilken den israeliske konungen, liksom en gång den babyloniske, skulle i kulten ha dött en symbolisk död för sitt folks försoning, talar ju starkt för att Messias' död sedan århundraden tillbaka ingått i Israels religiösa föreställningsvärld. Om så varit fallet, kunde Jesus av Nasaret anknyta till urgamla föreställningar, då han förenade apokalyptikens idéer om Människosonen som världsdomaren med Jesajabokens sång om Ebed, som blev

sargad för våra överträdelsers skull och slagen för våra missgärningars skull.

Hur än problemet om en lidande Messias kommer att lösas, är det för exegetiken av i dag ett bevisat faktum att Jesus själv sett sin död som en försoningsdöd. Det finns inte någon som helst anledning betvivla autenticiteten av ett Jesusord, sådant som det vi äga i Mark. 10: 45: »Också Människosonen har ju kommit, icke för att låta tjäna sig, utan för att tjäna och giva sitt liv till lösen för många.» Och då Jesus vid sista måltiden gjorde det brutna brödet till en symbol för sin i döden sönderbrutna kropp och vinet i välsignelsens bägare till en symbol för sitt för många utgjutna förbundsblod, säger han därmed tydligt och klart att han skulle genomgå ett ställföreträdande lidande och en ställföreträdande död. Att hans tankar därvid kretsat kring den Ebed-gestalt Jesajaboken skildrar visa orden »för många», som äro ett direkt citat ur Jes. 53: 11—12.

Det har visserligen funnits kretsar i urkristendomen, där Messias' försoningsdöd icke har varit dominerande i budskapet. Jakobsbrevet synes leda sitt ursprung från en sådan krets. Att dylika funnits motsäger emellertid icke det paulinska påståendet att Kristi död för våra synder, enligt skrifterna, tillhör huvudstyckena och det ursprungliga i evangeliet. Det visar blott ett förhållande som härnedan kommer att starkt framhävas, nämligen att talet om korset väckt anstöt, och att de konsekvenser det medförde voro av så genomgripande natur, att man på sina håll sökt draga sig undan dem, i den mån man kunnat, och hållit sig till andra, mindre anstötliga sidor av evangeliet.

En korsfäst Messias? En frälsning, vunnen genom en annans lidande och död? En påle med tvärså, det tortyrinstrument varmed slaven, *andrapodon* eller människofotingen, avrättades, såsom en symbol för religionens djupaste hemlighet, det var icke något som hade anknytningspunkter i den antika människans religiösa föreställningsvärld. Martin P:n Nilsson skriver härom i sitt arbete om den romerska kejsartiden: »Korsets träd blev kristendomens tecken, hur tidigt är tyvärr ovisst. Men korset är tomt. Den korsfästes bild har först efter antikens dagar fått sin dominerande plats i kristendomen. Visserligen var Kristi död det centrala mysteriet i kristendomen, men antikens människor kunde ej förmå sig att så våldföra sin föreställning om Herrens härlighet, att de avbildade honom på förnedringens träd. Den första antika korsfästelsebilden är tecknad av

hånet. Framför en korsfäst människa med åsnehuvud står en tillbedjande man, och därunder är skrivet: Alexander tillber sin gud. De kristna avbildade ej den korsfäste, förr än den antika tankens makt blivit fullständigt bruten» (II 433 f.).

Paulus skriver i 1 Kor. 1: 23: »Vi åter predika en korsfäst Kristus, en som för judarna är en stötesten och för hedningarna en dårskap». Han har med dessa bekanta ord tydligt angivit, vilken genklang hans budskap vann i samtiden. Nyss har påpekats att messianismen blott kunde förstås av den judiska befolkningen i Imperium Romanum. Vad som sagts får ännu större skärpa, då man betänker att budskapet att Messias var kommen tillika var ett budskap att Messias hade blivit avrättad på ett kors. Messianismen utan korset hade anknytningspunkter hos det folk som sedan århundraden tillbaka hade levat i messianska förväntningar. Men försökningsmysteriet, sådant det förkunnades av de kristna missionärerna, stötte juden lika mycket som det stötte greken. Frånsett den anstöt det väckte att Messias hade blivit korsfäst av sitt eget folk, var talet om korset oantagligt på grund av de konsekvenser det fick för all judisk religion. Skulle man inte längre vinna rättfärdighet inför Gud genom att hålla hans lag? Man hade visserligen också tidigare kunnat åberopa sig på andras ställföreträdande lidande eller på andras ställföreträdande död bredvid sina egna prestationer. Kanske hade man också väntat att Messias skulle lida för sitt folk. Men de egna prestationerna hade man i alla fall inte kunnat bortse ifrån. Dem hade man alltid räknat som det betydelsefullaste. I det kristna budskapet var det helt annorlunda. Här grundades *hela* frälsningen på Messias' ställföreträdande lidande och död. Med orubblig konsekvens predikade en man som Paulus alldeles samma frälsningsväg som Jesus själv hade predikat i ord och gärning under sitt jordeliv. Då aposteln säger i Rom. 3: 23—24 att alla hava syndat och äro i saknad av härligheten från Gud, och att de bliva rättfärdiggjorda utan förskyllan, av hans nåd, genom förlossningen i Kristus Jesus, så säger han detsamma som hans Herre sade, när han påstod att publikaner och skökor förr skulle gå in i himmelriket än de mönsterfromma i folket, eller då han sade sig icke vara kommen för att kalla rättfärdiga utan syndare. I evangeliet om korset kom frälsningen att vila på ren nåd. Så snart man gjorde allvar av detta, måste man inse att varje tanke på att den berodde på egna prestationer var utesluten. Frälsningen *skänktes* åt människorna av samme Gud

som låter sin sol gå upp över onda och goda och låter det regna över rättfärdiga och orättfärdiga. Vi ha under kristenhetens hela historia fått se, hur svårt det har varit att fasthålla vid denna sida av budskapet. Man har skapat sig de allra bästa motiveringar för att kompromissa med lagreligionen. När behovet av dylika kompromisser så starkt kan göra sig gällande hos generationer som hunnit vänja sig vid korsets predikan, är det ej underligt att denna var svår att acceptera för de människor i antiken som voro vana vid att hela deras religiösa föreställningsvärld formades i lagens och rättens kategorier.

På flera ställen framhåller Paulus att hans budskap om den korsfäste Kristus var en dårskap för grekerna. Vi ha redan påpekat det naturliga i att så var fallet. Men kan man inte invända mot dessa påståenden att antikens icke-judiska befolkning var van vid att lägga huvudvikten i sitt religiösa liv vid försoning och försoningsoffer i olika former? Om man studerar t. ex. de romerska festerna, får man ju en klar bild av den stora roll som allahanda försoningsriter spelade. I mysterierna lärde man känna en gudom som led och dog, och dennes lidande och död hade ofta på ett eller annat sätt en försonande verkan. Detta är riktigt. Men ingenstädes kommer man i dessa riter eller myter nära det kristna budskapet om en korsfäst människa, som genom sitt lidande och sin död skapat frälsning åt mänskligheten.

Men återigen ställas vi inför det oförklarliga. Detta budskap om försoningen i Kristi korsdöd slog rot i många människohjärtan. Paulus ger en levande skildring av hur det var: »Kristus har sänt mig till att förkunna evangelium, och detta icke med en visdom som består i ord, för att Kristi kors icke skall berövas sin kraft. Ty talet om korset är visserligen en dårskap för dem som gå förlorade, men för oss som bliva frälsta är det en Guds kraft . . .

Vi åter predika en korsfäst Kristus, en som för judarna är en stötesten och för hedningarna en dårskap, men för de kallade, vare sig judar eller greker, är en Kristus som är Guds kraft och Guds visdom» (1 Kor. 1: 17—18, 23—24).

Snart bildades överallt större eller mindre grupper av människor som sjöngo lovsånger till den korsfästes ära. Detta skedde, hur mycket korset än våldförde sig på den antika människans tankar om gudomens härlighet. Det grymmaste och nesligaste avrättningsinstrument som mänsklig ondska

hade uppfunnit blev för dem frälsningens sinnebild. De kunde hälsa det med orden: Ave crux, spes unica nostra.

6.

Då Paulus i vårt textavsnitt sammanfattar det budskap han förkunnar, ger han där Kristi uppståndelse en mycket framträdande plats. Han säger sig ha meddelat det han själv hade undfått, att Kristus uppstått på tredje dagen, enligt skrifterna. Egendomligt nog nämner han ingenting om den tomma graven och om vad kvinnorna sett i uppståndelsens örtagård. Detta betyder säkerligen icke att dessa traditioner varit okända för honom. Men faktum är att i denna vår äldsta bevarade berättelse om Herrens uppståndelse lägges beviskraften helt i den Uppståndnes uppenbarelser. De flesta som hade sett Herren levde ännu och kunde vittna om att aposteln talade sanning. I första hand kunde man ju vända sig till Cefas, den förste, för vilken Jesu messianitet stått klar och den förste som sett honom som dödens besegrare. Det är för aposteln så mycket värdefullare att kunna hänvisa till Cefas som ett parti i Korints kristna församling, som bekämpade Pauluspartiet, åberopade sig på honom.

Kristi uppståndelse är centrum i all urkristen förkunnelse. Enligt Apg. är den huvudtemat i Petri pingstpredikan: »Honom haven I, genom män som icke veta av lagen, låtit fastnagla vid korset och döda. Men Gud gjorde en ände på dödens vända och lät honom uppstå, eftersom det icke var möjligt att han skulle kunna behållas av döden» (2: 23—24). Vad Paulus tänker om uppståndelsens plats i det kristna budskapet, framgår bl. a. av de ofta citerade orden: »Men om Kristus icke har uppstått, då är ju vår predikan fåfäng, då befinnas ock vi vara Guds falska vittnen, eftersom vi hava vittnat mot Gud att han har uppväckt Kristus . . . Men om Kristus icke har uppstått, så är eder tro förgäves; I ären då kvar i edra synder. Då hava ju ock de gått förlorade som hava avsomnat i Kristus» (1 Kor. 15: 14—18). Och Uppenbarelseboken har som slutvignett de orden från »Jesus Kristus, det trovärdiga vittnet, den förstfödde bland de döda»: »Frukta icke. Jag är den förste och den siste och den levande. Jag var död, men se, jag lever i evigheternas evigheter och har nycklarna till döden och dödsriket» (1: 17—18). Det kan knappast råda något tvivel om att det kristna budskapet i första hand tedde sig som ett budskap om Kristi uppståndelse för dem som hörde Urkyrkans missionspredikan.

Vilka möjligheter att vinna genklang hade ett dylikt budskap hos antikens människor? En direkt upplysning härom äga vi i Apg. 17: 32 i Paulustalet på Areopagen: »När de hörde talas om att uppstå från de döda, drevo somliga gäck därmed, andra åter sade: Vi vilja höra dig tala härom ännu en gång.» Denna skildring är säkerligen belysande för hela problemet om hur människorna reagerade för budskapet om Kristi uppståndelse.

För judendomen var tron på de dödas uppståndelse ingenting främmande vid den tid, då kristendomen framträdde. Denna tro hade utbildats inom apokalyptiken, och därför att fariséerna omfattade den, kom den alltmer att ingå i hela det judiska folkets religiösa värld. Man väntade att alla människor skulle uppstå en gång vid tidernas ände. På icke-judisk mark var tron på själens odödlighet i vida kretsar någonting självklart. Odödligheten och det eviga livet ingick i människans religiösa hopp i strängt taget alla de kulter av mysteriekaraktär som vandrade från öster till väster och vunno stor utbredning i det romerska riket.

Vad den antika hedendomens odödlighetstro beträffar, var klyftan större än man i allmänhet tänker mellan denna och det kristna uppståndelsehoppet. Som Martin P:n Nilsson med rätta framhåller i sin *Geschichte der griechischen Religion*, var hedningarnas och de kristnas inställning till död och odödlighet i grunden olika (II, 664 ff.). De förra resignerade inför döden och togo den som människolivets oundgängliga slut, som människans öde. De senare sågo den som det onda, vars makt brutits. Det kristna talet om kroppens uppståndelse var för hedningarna helt oförståeligt.

Budskapet om Kristi uppståndelse måste, såsom bl. a. Adolf von Harnack i sitt vid studiet av mötet mellan evangeliet och den antika hedendomen ännu oundgängliga arbete *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten* starkt poängterat, överallt ha tett sig såsom någonting paradoxalt och orimligt. Att en under Pontius Pilatus korsfäst jude skulle ha uppstått från de döda, det lät lika besynnerligt och var lika svårt att tro på för juden i allmänhet som för greken. Man var van vid att höra talas om under av olika slag. Men om någonting som motsvarade det kristna budskapet om vad som skett i en ortagård i Jerusalem vid påsken hade man aldrig hört talas. Det var dock många som togo emot det. Vi kunna icke ge någon tillfredsställande rationell förkla-

ring till hur detta var möjligt. Tron säger att de som mottogo budskapet hade lärt känna Herren och hans uppståndelses kraft.

7.

Den belysning av det kristna budskapet utifrån 1 Kor. 15: 3 ff. som framställningen härovan avsett att ge synes kanhända vara ensidig. Det finns ju så många andra sidor som kunde eller borde ha blivit belysta. Ingenting har talats om Faderstron, ingenting om den nya etik som evangeliet skapar, ingenting om Anden eller om hela det viktiga komplex av idéer som inneslutes i ordet Kyrkan. Allt detta ingick givetvis också i det urkristna kärygmat.

Det måste utan vidare medges att man kan belysa evangeliet från andra sidor än messianismen, försoningsdöden och uppståndelsen och lika klart låta dess egenart framträda. Men att Jesus är Kristus, att han har dött för människornas synder och att han på tredje dagen uppstått igen från de döda, det är tre överallt i Nya testamentet och i den övriga urkristna litteraturen lätt synliga grundpelare, på vilka det kristna budskapet vilar. De ha alltmer kommit att av den exegetiska forskningen ställas i centrum och blivit de orienteringspunkter, utifrån vilka allt det övriga ses. Vi skola i det följande hålla dem i minnet som en sammanfattning av det gamla budskapet, då vi gå att konfrontera detta med den moderna människan i hennes andliga situation.

8.

I den analys som gjorts återkommo vi ständigt till de möjligheter antikens människor enligt våra källors vittnesbörd ha haft till att förstå det kristna budskapet. Vad som sades härom gick kanhända delvis i annan riktning än det som brukas sägas, då detta problem föres på tal. Vi äro vana vid att höra talas om orsakerna till den antika hedendomens undergång och kristendomens seger, liksom vore denna undergång och denna seger den naturligaste och mest lättförklarliga sak i världen. Vi ha kanhända räknat det som någonting självklart att evangeliet så snabbt vann utbredning i det romerska riket. Ofta ha Pauli ord i Gal. 4: 4: »Men när tiden var fullbordad, sände Gud sin Son, född av kvinna och ställd under lagen» anförts i detta sammanhang. Tidens fullbordan har fått betyda en

tidsepok, då marken i hela den då kända världen var beredd och väntade på det nya utsädet.

En dylik tidens fullbordan ge oss emellertid källorna ingen rätt att tala om. Tvärtom. När evangeliet kom, måste det på de avgörande punkterna överallt, både för judar och greker, ha tett sig mycket främmande och svårbegripligt, då de första gången hörde det. Det kristna budskapet kunde icke *förutsätta* genklang och förståelse. Det måste själv *skapa* en sådan i människosjälarna. Det slog ned i hjärtan, där det varken var väntat eller efterlängtat. Det fick rotfäste i själar, där det till en början verkade helt oförståeligt. Den antika människovärlden var i förhållande till evangeliet allt annat än en färdigplöjd åker. Jesu liknelse om såningsmannen kan äga sin tillämpning också här. Den goda jorden var endast en del av den mark som besåddes. Säden ströddes ut utan någon som helst hänsyn till jordens beskaffenhet. En stor del av denna var lik vägen och stengrunden, och en annan del var bevuxen med annan växtlighet, med vilken säden icke hade lätt att konkurrera. Eller om man vill använda en annan bild, hämtad från samma livsområde som liknelsen om såningsmannen, det kristna budskapet skulle kunna liknas vid fröna av en växt från främmande länder, som icke synes vara lämpad för den jordmån eller det klimat, där dess frön kommo att falla och gro. Att de likväl kunde ge upphov till en växt, som i sinom tid bar god frukt, är någonting mycket märkligare än vi i allmänhet tänka på. Vetenskapens uppgift är givetvis att söka förstå de historiska skeendena och att förklara dem enligt orsakslagen. Den kan icke slå sig till ro, förrän den har lyckats göra detta, lika litet då det gäller religionshistorien som någonting annat. Men det är dess plikt att ständigt ompröva, huruvida den icke ibland trots sig finna en enkel rationell förklaring, där det vid närmare undersökning visar sig att skeendet är långt mera komplicerat och långt mera svårförklarligt än man tidigare trott.

Då vi nu komma att närmare gå in på problemet Det gamla budskapet och den moderna människan, skall detta ske under en ständig jämförelse mellan dennas religiösa läge och den antika människans. Vi skola söka svar på frågan, huruvida denna senare hade större möjligheter och mindre svårigheter än vi att mottaga budskapet, eller om förhållandet snarast var motsatsen. I åtminstone ett synnerligen viktigt hänseende står den moderna människan närmare antikens än hon står den långa rad av generationer som skapat det kristna Västerlandets historia ända fram till vår tid. Lik-

som antikens har den moderna människan blivit skådeplatsen för en mer eller mindre hård kamp mellan evangeliet och en aktiv, kämpande heden- dom. Innan detta förhållande närmare behandlas, skall det emellertid näm- nas något om ett område, där nutidsmänniskan är i annat läge än Forn- kyrkans och alla generationers med undantag av dem som levat de två sista århundradena. Detta område är Skriftens och skrifttolkningens. Ofta hör man sägas att det är hithörande problem som skapa de största svårig- heterna, då den moderna människan ställs inför kristendomen. Eftersom författaren till denna uppsats på annat ställe utförligt behandlat bibel- frågorna, komma de här att endast flyktigt beröras.

9.

Såsom redan sagts, har man velat göra gällande att den kritiska bibel- forskningen, genom den ändrade syn på Skriften den medfört, spelar en avgörande roll i nutidens religiösa ställningstagande. Har inte Bibelns auk- toritet blivit så underminerad i vår tid, att den kristna tron faktiskt omöjliggöres?

Det är ett uppenbart faktum att den kritiska bibelforskningen ställt oss inför en rad av problem som man före adertonhundratalet hade mycket liten aning om. I det härovan behandlade skriftstället 1 Kor. 15: 3 ff. säger Paulus att Kristi begravning och uppståndelse skett *enligt skrifterna*. För honom och åtminstone för en del av hans läsare var en dylik hän- visning tillräcklig. Kunde han med fog göra den, var all vidare bevisning överflödig. För oss ligger det helt annorlunda till. Vi kunna visst inte med samma lätthet som Paulus hänvisa till att så eller så står det skrivet och därmed anse saken avgjord. Vi finna icke ett påstående tillräckligt moti- verat med uttrycket »enligt skrifterna». För en nutidsmänniska, som sett vår religions urkunder, både Gamla och Nya testamentet, i samband med den andliga och materiella forntidskulturen i övrigt och därigenom bi- bringats en s. k. historisk bibelsyn, blir läget mer komplicerat. Den moderna människan kan icke, såsom man under långa perioder gjort, se den heliga skrift såsom någonting från sin miljö isolerat. Vi ha fått se att den har sin historia, och denna historia är på det närmaste sammanknuten med den omgivande kulturvärldens. I samband med allt detta har det blivit klart att den syn på bibelböckernas uppkomst och författare som byggt

på traditioner ända sedan Fornkyrkans dagar, och som denna, vad Gamla testamentet beträffar, har övertagit från synagogan, till stor del är ohållbar.

En tid såg det verkligen ut, som om bibelfrågorna skulle komma att bli av ödesdiger betydelse, då det gäller den moderna människans förmåga att mottaga det kristna budskapet. Det såg ganska allvarligt ut, så länge den liberala epokens teorier om ett dubbelt evangelium syntes vara riktiga. Om det verkligen hade förhållit sig så, att Jesus av Nasaret aldrig velat vara den han i de nytestamentliga skrifterna utges för att vara, skulle detta ha betytt att själva grundvalarna för den kristna tron hade bragts att vackla. Läget kom ingalunda att se mindre allvarligt ut, då den religionshistoriska skolan i sitt tidigare skede trodde sig kunna utifrån de utomkristna religionerna förklara, hur dogmat om Kristus hade uppstått efter Jesu död. Men den fara som här syntes hota är icke längre aktuell. Forskningen har blivit alltmer ense om att vad Kyrkan alltid lärt om Jesu person och verk går tillbaka på honom själv. Klyftan mellan den historiske Jesus och trons Kristus, som en tid såg ut att bli hotfullt bred, har åter minskat på alla viktiga punkter. Något »dubbelt evangelium» finns icke i Nya testamentet. Trots alla skiljaktigheter som råda inom exegetiken, och trots vanskligheten i alla generella omdömen, då det gäller denna, kan man göra påståendet att den Kristusbild Nya testamentet ger oss har en fast grundval i den historiska verkligheten. Vi kunna nu klart se att den liberala exegetikens historiekonstruktioner icke hade sin rot i källornas vittnesbörd. De uppkommo därav att forskarna utgingo från ett slags kristet färgad humanitetsreligion, vars dogmatik de omedvetet läste in i evangelierna. Det var för dem en självklar förutsättning att Jesus av Nasaret skulle stödja dem i deras religiösa tro, och utifrån denna förutsättning tillrättalade de källmaterialet. Den religionshistoriska skolan övertog dessa tankar om Jesus och lyckades först sent befria sig från deras makt över sinnena.

Ingen forskning med självkritik söker ta ställning till frågan om Jesus hade rätt i sina anspråk att vara Människosonen, eller om han verkligen av Gud blivit uppväckt från döden. Endast tron kan göra ett ställningstagande i dessa problem. Men forskningsläget, sådant det är i dag, förpliktigar oss till den uppfattningen att Jesus själv ville vara den som Urkyrkan bekände att han var. Det förpliktigar oss också till den upp-

fattningen att den Jesusbild evangelierna ger oss icke är en konstruktion av tron i Urkyrkan, utan har sin motsvarighet i den historiska verkligheten.

Det kan knappast ifrågasättas att det var bekvämare för tron, sålänge man kunde anse sig äga en i alla hänseenden ofelbar Bibel och kunde avgöra alla frågor med ett enkelt »det står skrivet». Men å andra sidan skall det framhållas att bibelproblemen, sådana de te sig i dag, dock höra till det periferiska i trons värld. Om intet annat står hindrande i vägen, behöver ingen modern människa bortvisa det kristna budskapet för deras skull.

10.

Hos den moderna människan möter det kristna budskapet numera över större delen av jorden ett intensivt motstånd från icke kristna religioner. Detta förhållande har sin motsvarighet i antiken. Uppfattningen att heden- domen i det romerska riket var stadd i en långt framskriden upplösnings- process vid tiden för kristendomens framträdande torde förekomma ganska allmänt, men den går icke att förena med källornas vittnesbörd. Heden- domen var i stället överallt en levande makt. Vissa av religionerna hade genomgått svåra kriser. Många av deras dogmer och myter hade under långa tider utsatts för våldsam kritik. Mycket av det som hörde till den gamla tron hade alltmer förvittrat och övergivits av stora delar av befolk- ningen. Men annat hade kommit i stället. Religionerna visade sig kunna förnyas och fördjupas i mycket hög grad. Ett synnerligen stort källmate- rial ger vid handen att de olika kulterna bibehöllo sin makt över männi- skornas sinnen åtminstone till mitten av det tredje kristna århundradet. Vid kejsartidens början synas både de nationella religionerna och de mer eller mindre kosmopolitiska kulterna på många håll ha upplevt en renäs- sans. De senare bedrev en missionsverksamhet som i intensitet knappast stod kristendomens efter. Den filosofiska propagandan, som förekom över- allt och ofta omhänderhades av kringvandrande predikanter, var ingen- ting annat än religiös förkunnelse. Väl voro de hedniska religionerna mycket toleranta. Man levde ju i synkretismens tidevarv. De flesta av dem hade ingenting emot att en ny gud upptogs i deras panteon. Men kristen- domen hade ingen nytta av denna tolerans, då den hade det enligt tidens mening orimliga kravet att varje annan religion skulle rymma fältet för

den. Den ville inte veta av att människorna drack både Herrens kalk och demonernas kalk och att de hade del både i Herrens bord och i demonernas. Från judendomen hade kristendomen övertagit det första budet. Detta medförde krav som åsamkade den fiender på alla håll.

Huvudsvårigheten att nå den moderna människan med evangeliet ligger däri att hon, liksom den antika, mer eller mindre helhjärtat, redan bekänner sig till en annan religion. Utan att vi lagt märke till hur det skett, har hedendomen under de sista seklen åter blivit en levande makt. Den utger sig vanligen för att vara irreligiositet. Den har gärna en deklaration om ateism i sin trosbekännelse. Liksom den antika hedendomen har den religiös tolerans på sitt program, men alldeles som fallet var med denna, har dess tolerans en gräns som icke får överskridas. Den kan icke tolerera kristendomen.

Trots den skiftande förklädnad vari den uppträder, är den moderna hedendomen innerst inne ganska enhetlig. Den ojämförligt största delen av den aktiva och kämpande hedendom, som nu konkurrerar med evangeliet i de förut av kristen tro och kristen sed så starkt präglade västerländska folken, faller under det som i evangelierna kallas Mammonsdyrkan. Påståendet att den moderna sekulariserade människan är irreligiös är oriktigt. Hon bekänner sig till denna jorden och vad den har att ge. När denna bekännelse till det inomvärldsliga uttrycker hela hennes tro och hela hennes kärlek, när den betonar att alla hennes förhoppningar äro knutna till denna jorden och vad därtill hör, är den utan tvivel en religiös bekännelse. Det inomvärldsliga är föremålet för den sekulariserade människans religiösa dyrkan. Det är icke blott sådana ideologier som kommunismen eller nationalsocialismen man bör se som levande, aktiva religioner, inbegripna i en häftig kamp med evangeliet om människosjälarna. Så är också fallet med samtliga de livsåskådningar som utge sig för att vara irreligiösa och som påstå sig bygga på vetande i stället för på tro. Deras motsatsställning till kristendomen är icke en motsatsställning mellan vetande och tro utan mellan tro och tro, mellan religion och religion. Även där den moderna hedendomen utger sig kämpa för tolerans och religionsfrihet, driver den ofta en mission för sin egen religion som i fråga om entusiasm och målmedvetenhet icke står den kristna efter.

Vi få ej underskatta den betydelse för frågan om det gamla budskapet och den moderna människan som denna aktiva hedendom i sina otaliga

varianter har, då man betänker dess stora möjligheter att nå vida med alla de resurser som stå till dess förfogande och alla de maktmedel den disponerar. De oerhörda framstegen på det tekniska området och den centrala roll de sociala problemen spela över hela jorden bereder marken för en helt inomvärldslig religion. De tvenne världskrigen ha verkat i samma riktning. Människosjälens djupaste fruktan och dess innerligaste längtan och hopp har alltmer kommit att koncentreras till det inomvärldsliga. Under de sista årtiondena har människans religiösa läge starkt förändrats. Det förhållandet att hon faktiskt ständigt utsättes för intensiv mission både från kristendomen och den aktiva hedendomen gör henne osäker, splittrad, rotlös. Under ett årtusende var evangeliet strängt taget den enda religionen i Västerlandet. Hedendomens röst hade tystnat. Människan var i stor utsträckning förskonad från den osäkerhet, splittring och rotlöshet som har blivit vår generations arvedel.

Såsom redan framhållits, bekänna den moderna immanenta hedendomens anhängare ofta sin religions dogmer med lika stor hängivenhet som de kristna bekänna sin religions. Att evangeliet icke kan erövra eller återerövra dessa bekännare av en främmande religion utan hård kamp är uppenbart. Då det säges att det gamla budskapet har svårt att vinna genklang hos nutidsmänniskor, och man vill göra gällande att detta icke duger eller ej förmått anpassa sig som det borde efter nutida krav, bör man alltså betänka att svårigheten beror därpå att evangeliet alltmer fått en hård konkurrent i en annan religion, som frenetiskt kämpar med det om själarna.

Detta avsnitt må avslutas med ett citat ur Edvard Rodhes bok Svenska kyrkan vid sekelskiftet. Vad citatet syftar på är kanhända inte alldeles identiskt med det som här skildrats, men det torde komma det ganska nära. Författaren har skildrat det nyas kamp med det gamla och slutar med följande reflexion: »Det var i alla fall något som brast denna tid, och det skall kanske dröja länge, innan det återvinns: enheten brast. Dualism och pluralism gjorde sitt intåg. Det sammanhållande bandet gick sönder, delarna blevo självständiga, resningen i människornas liv blev mindre» (s. 164).

II.

Det har starkt betonats att när evangeliet mötte antikens människor, måste det till en början ha tett sig främmande och obegripligt. Och när

det mottogs, hade i regel inga förmedlande broar dessförinnan byggts mellan dess värld och den som människorna eljest levde i. Några sådana broar kunde knappast byggas av annat än budskapet självt. I uppsatsens sista avsnitt skola vi se att detta förhållande har sin egentliga grund i evangeliets eget väsen. Vi skola emellertid först ur de påpekanden som gjorts draga en del slutsatser, som äro av betydelse i debatten om det praktiskt-religiösa problemet Det gamla budskapet och den moderna människan.

Dagens mest brännande praktiskt-religiösa fråga brukar vanligen formuleras sålunda: hur skall Kyrkan kunna förkunna evangeliet så, att det blir begripligt för den moderna människan? Hur skall prästen och religionsläraren kunna lära sig tala hennes språk? Hur skall han kunna finna vägen till henne och möta henne i hennes egen situation? Hur skall han kunna finna en sådan form för sin förkunnelse, att den gör det gamla budskapet nytt och levande?

Hela den föregående framställningen har varit ett ståndpunktstagande i denna praktiskt-religiösa fråga. De härovan ställda spörsmålen kunna endast besvaras på ett sätt utifrån det som blivit sagt. Frågorna visa att man begär det orimliga. Hur skulle någon modern förkunnare eller lärare förmå åstadkomma för den moderna människan vad Urkyrkans missionärer icke förmådde göra för den antika?

Några påpekanden må här göras för undvikande av missförstånd. Det är självklart att predikanten och religionsläraren skall tala nutida språk, icke t. ex. 1600-talets eller 1700-talets. Det är vidare självklart att han, i den mån det är lämpligt och det icke gör förkunnelsen banal, bör hämta sina bilder ur åhörarnas vardagsliv eller eljest den värld de känna genom tidningar, böcker och radio. Det är likaledes självklart att den som predikar eller undervisar i kristendom måste skaffa sig all den människo-känedom han förmår och sätta sig in i de speciella svårigheter och konflikter som i särskilt hög grad kommit att plåga vår generation. Han kan också nå ganska långt i detta hänseende, och det är knappast oriktigt, om det säges att våra präster och lärare häri hunnit längre än vanligen erkännes.

En del förkunnare och lärare äga stor förmåga att fångsla i sin predikan och undervisning. De bli gärna hörda. Åhörarna lyssna till vad de ha att säga. Sådana gåvor äro värdefulla. Men även om en person som skall

meddela evangeliet till andra äger dessa gåvor och uppfyller de krav som med rätta ställas på modern förkunnelse, betyder detta icke att han förstår göra det gamla budskapet lättillgängligt för moderna människor. En sådan förmåga har ingen människa ägt, och ingen kommer någonsin att äga den. De som påstå att vissa predikanter eller lärare ha den döma blott efter företeelserna på ytan.

Hur långt man verkligen kan komma i sin strävan att göra evangeliet tillgängligt för den moderna människan genom att tala hennes språk, torde man kunna få en uppfattning om genom att se vad våra svenska bibelöversättningar förmått i den vägen. Då Bibeln första gången förelåg i svensk språkdräkt, var denna händelse av stor betydelse för det religiösa livet i vårt folk. Men det är för mycket sagt, om man påstår att det kristna budskapet därigenom gjordes tillgängligt för envar som kunde läsa det på svenska. År 1917 fingo vi Bibeln översatt till modernt, värdigt talspråk. Den heliga boken gjordes därigenom lättare tillgänglig vid läsning i kyrka, skola och hem än den hade varit tidigare. Men det förhållandet att man kunde läsa Bibeln på nutidssvenska betydde icke att det kristna budskapet därigenom blev lättillgängligt. Alla bibelöversättningar till trots, förblev evangeliet om att Jesus var Messias, att han dött för vår skull och att han uppstått från de döda fortfarande någonting oförståeligt för var och en som icke fått det uppenbarat i sitt eget hjärta.

Det är ett ständigt upprepat krav att gudstjänsten, både predikan och liturgin, skall vara sådan, att den gör det gamla budskapet tillgängligt för den moderna människan. Även från kyrkligt håll instämmer man ofta i detta krav utan att göra klart för sig, hur omöjligt att uppfylla det i verkligheten är.

Icke så sällan händer det att en människa som är mer eller mindre sekulariserad, d. v. s. ansluten till den moderna immanenta religionen, av någon anledning kommer att vara med om en gudstjänst. Mången sådan kommer dit på grund av en viss otillfredsställdhet med den religiösa värld hon tillhör och känner en viss undran, huruvida icke en kristen tro skulle kunna hjälpa henne att övervinna själens splittring och rotlöshet. Hennes tankar irra av och an. Hon hör sången, texterna, bönerna, predikan. Men ingenting av allt detta berör henne. Det är, som hade hon kommit in i en främmande värld med ett nästan obegripligt språk. Intet av det som hon varit van att värdera tilldelas här någon större roll. Det är en om-

värdering av alla värden, helt andra normer för livet än hennes, ett helt, nytt framtidshopp. Knappast någonting finner hon möjligt att acceptera. Då hon lämnar kyrkan, är hon mera besviken och bitter än någonsin. Hon klandrar för sig själv och andra predikanten, som så helt och hållet saknar förmåga att göra evangeliet tillgängligt för moderna människor och att kunna tillfredsställa deras religiösa behov. Ritualen ter sig för henne såsom någonting föråldrat och orimligt. Hon hade kommit till gudstjänsten med orimliga krav. Därför blev hon besviken. Hon begärde, att allt skulle vara omedelbart förstaeligt och fattbart för henne och detta utan att hon ens gjort upp räkningen med sin egen, inomvärldsliga religion.

Understundom händer det dock att en sekulariserad nutidsmänniska känner sig mindre besviken, om hon kommit att vara med om en gudstjänst. Kanhända har predikanten behandlat någonting annat än det centrala i evangeliet. Han har hållit sig till sådant som utan vidare kan begripas, eller ock har hans framställningskonst varit sådan, att han förmått fånga enbart genom denna. Gudstjänsten har skänkt ett slags andlig underhållning. Intet förklenande må sägas om detta. Det kan i flera hänseenden vara av betydelse. Men evangeliet har icke därmed av predikanten gjorts lättillgängligt. Dettas centrum, det som rör Jesu messianitet, försökningsdöden och uppståndelsen, kan icke göras klart och lätt att mottaga genom någon människas åtgöranden. Om man vill anspela på ett paulinskt uttryck, kan man säga att det gamla budskapet blivit förstätt, först då Gud behagat uppenbara sin Son för en människa. Kyrkans hela historia lämnar vittnesbörd om att detta sker, oberoende av förkunnarens förmåga att tala efter människans önskningar och krav. Det som Paulus skriver till församlingen i Korint gäller all kristen förkunnelse, även vår tids: »Och jag uppträdde hos eder i svaghet och med fruktan och mycken bävan. Och mitt tal och min predikan framställdes icke med övertalande visdomsord, utan med bevisning i ande och kraft; ty eder tro skulle icke vara grundad på människors visdom, utan på Guds kraft» (1 Kor. 2: 3—5).

12.

Trots allt som skiljer har den moderna människan samma svårigheter och samma möjligheter inför det kristna budskapet som Pauli judiska eller grekiska åhörare i Korint. Trots avståndet i rum och tid och i många andra avseenden också mellan Urkyrkans värld och vår, har klyftan mel-

lan oss och det centrala i evangeliet varken blivit större eller mindre. Detta centrala i evangeliet har aldrig kunnat förklaras, aldrig läras bort av någon människa, aldrig kunnat fattas av något mänskligt förstånd eller gripas i rationella kategorier. Det är till sitt väsen ett mysterium, och ett mysterium kan blott uppenbaras. Den kristna tron har alltsedan Jesu jordeliv mer eller mindre klart varit medveten om att det kristna mysteriet icke kan uppenbaras av kött och blod utan endast av Fadern i himmelen.

Bland de många vinster som de sista årtiondenas exegetiska forskning gjort är också den att man lärt sig se Jesus under hans jordeliv som den fördolde Människosonen. De som lämnade allt och följde honom visste icke då, vem han var. Ännu mindre hade de fattat någonting av det som var bestämt i Guds rådslut om Människosonens ställföreträdande lidande och död och om hans uppståndelse. Fadern i himmelen hade förbehållit sig rätten att göra detta. Och när han gjorde det, var det ej för de visa och kloka utan för de enkla och olärda bland folket.

En gång var lärjungakretsen stadd på vandring mot norr. Allt vidare blev utsikten över det land de lämnat, där de hade vandrat med Mästaren utan att känna hans stora hemlighet. Därnere hade de hört honom tala om himmelriket och sett honom driva ut demonerna. Där hade de ätit och druckit med honom.

Man närmade sig byn Cesarea Filippi. Denna låg vid Det heliga landets norra gräns i en skön trakt. Den vattenrikaste av Jordans källfloder rann förbi byn, som Herodes den Stores son Filippus givit dess namn till kejsar Augustus' ära. Källfloden rinner upp vid foten av en klippa och får sitt tillflöde från bergmassivet Hermon. Naturens vildhet och skönhet har i alla tider gjort platsen helig. Här uppe var det Simon Petrus för första gången visade att täckelset hade fallit från hans och de övriga lärjungarnas ögon. Jesu messiashemlighet hade uppenbarats för en liten krets människor.

Då Jesu messianska hemlighet hade uppenbarats, gick det omedelbart på samma sätt med den som gällde hans ställföreträdande död och hans uppståndelse. »Sedan begynte han undervisa dem om att Människosonen måste lida mycket, och att han skulle bli förkastad av de äldste och överstepräster och de skriftlärde och att han skulle bli dödad, men att han tre dagar därefter skulle uppstå igen» (Mark. 8: 31).

Med Människosonens död och uppståndelse skedde en stor förändring i fråga om Jesu Kristi hemlighet. Denna kunde nu förkunnas uppenbart. Men den förblev dock och skall alltid förbliva en hemlighet. Hur öppet den än förkunnas, blir den aldrig uppenbarad för någon människa, förrän Anden har uppenbarat den. Paulus betonar detta förhållande starkt. Han skriver i 1 Kor. 2: 9—12: »Vi tala — såsom det heter i skriften — vad intet öga har sett och intet öra har hört, och vad ingen människas hjärta har kunnat tänka, vad Gud har berett åt dem som älska honom. Ty för oss har Gud uppenbarat det genom sin Ande. Anden utranssakar ju allt, ja, ock Guds djuphet. Ty vilken människa vet vad som är i en människa, utom den människans egen ande? Likaså känner ingen vad som är i Gud, utom Guds Ande. Men vi hava icke fått världens ande, utan den Ande som är av Gud, för att vi skola veta, vad som har blivit oss skänkt av Gud.»

Att Kristushemligheten icke kan begripas eller göras tillgänglig genom någon människas kraft är en sanning som vår tid lätt glömmer. Den moderna människan har sett, vad hennes kraft och hennes förnuft äro mäktiga att åstadkomma. Hon har gjort verkliga under, då det gäller att tränga in i den skapade världens hemligheter och att behärska naturens krafter. Men då det gäller att tränga in i evangeliets hemlighet, förmår hon icke mer än forna tiders människor. Hon kan icke av egen kraft eller av eget förnuft göra det gamla budskapet tillgängligt varken för sig själv eller för andra. Allt beror på Andens hjälp, nu likasom förr.

13.

Vi skola nu göra en kort sammanfattning av det sagda. Ju mer vi lära oss se, vad det kristna evangeliet är och hur det uppenbaras, desto omöjligare blir det att se problemet. Det gamla budskapet och den moderna människan på det sätt som det vanligen plägar ses. Den moderna människan har nog sina speciella behov och sina speciella svårigheter, liksom varje tidigare generation har haft sina. Huvudtesen i det som sagts i denna uppsats har emellertid varit att dessa svårigheter och dessa behov ingalunda ge henne en särställning i Kyrkans historia i förhållande till evangeliet. Hennes andliga situation är tvärtom, såsom vi sett, i väsentliga stycken lik de generationers som i antiken mötte det kristna budskapet. Varje försök att göra evangeliet i dess centrala delar lättillgängligt måste stranda

på sin egen orimlighet. Det är nämligen ett försök att med mänsklig makt åstadkomma vad Gud har förbehållit sig själv att utföra.

Kyrkans uppgift i tiden kan därför icke vara att i febril brådska och desperation söka anpassa sig efter tidens människor eller att i obetänksamhet lämna gamla vägar för att söka finna nya. Med trofasthet och tålmod, med lugn och ständig vaksamhet skall hon förkunna ordet och förvalta sakramenten. Överallt där hon har möjlighet skall hon göra sin stämma hörd. I själavård och diakoni skall hon låta sin Herres kärlek strömma ut till människorna i världen. Mer förmår hon icke, och mer skall icke heller krävas av henne. Hon har att se efter, med vilken trofasthet hon förvaltar det uppdrag hon anförtrotts, icke huru stora resultat hon lyckas inregistrera.

Den moderna kristna människan, som så starkt påverkats av tidens jäkt och oro, vill gärna vara lika effektiv i det religiösa som hon nödgas vara i det timliga. Då hon ganska snart ser att detta icke går, blir hon lätt desperat och förlorar den rätta blicken för lagarna i evangeliets värld. Den som är upptänd av nitälskan för Guds hus gripes lätt av ett sådant Herrensord som det vi äga i Joh. 9: 4: »Medan dagen varar, måste vi göra dens gärningar som har sänt mig; natten kommer, då ingen kan verka.» Men hans verk blir lätt till intet, om han icke också besinnar det som sägs i berättelsen i Luk. 2: 25 ff. Den gamle fromme hade länge väntat på Israels tröst. Anden hade lovat honom att han icke skulle se döden, förrän han hade fått se Herrens Messias. När tiden var inne, fick han hålla Jesusbarnet i sina armar. Han kunde säga: »Herre, nu låter du din tjänare fara hädan i frid, efter ditt ord, ty mina ögon hava sett din frälsning, vilken du har berett till att skådas av alla folk.»

Så får också den moderna människan, om hon blott väntar i lydnad och trofasthet, när hennes tid är inne, se sanningen i det gamla budskapet uppenbarad.

DE FRANSKA ARBETARPRÄSTERNA

AV TEOL. LIC. PER ERIK PERSSON, LUND

Under sist förflutna vinter har Frankrikes katolska kyrka som knappast någon annan gång under senare år stått i blickpunkten. Även den svenska dagspressen har då och då gett glimtar av den dramatiska händelseutveckling, som är förknippad med begreppet »arbetarpräster», »prêtres-ouvriers». Det yttre skeendet torde i huvudsak redan vara känt för tidskriftens läsare, varför här blott ges en kort resumé.

1943 startades i Paris med stöd av dåvarande ärkebiskopen och kardinalen Suhard ett utbildningscentrum, som under namnet »Mission de Paris» sedan blivit känt långt utanför Frankrikes gränser. Vid samma tid klarlade prästerna Godin och Daniel i boken »La France, pays de mission?» (Paris 1943, nu såld i 100.000 ex.) på ett skrämmande sätt, hur långt avkristningen nått inom Frankrikes arbetarvärld — på sina håll kunde blott 2 % eller mindre av arbetarklassen betecknas såsom »praktiserande» katoliker. Under de följande åren går från »Mission de Paris» (som snart får paralleller på andra håll i landet) en rad av missionsnit fyllda präster ut för att riva ned »le mur qui sépare l'Église de la masse (Suhard)». Det originella med dessa präster var att de inte gav sig ut som präster i vanlig mening utan som arbetare bland arbetare. De skötte sitt arbete i fabrikerna eller hamnarna under samma villkor som sina kamrater. Mässan fick celebreras i köket eller hyresrummet efter arbetsdagens slut och den andliga påverkan fick ske genom den personliga kontakten under arbets- och fritid. Tillslutningen växte, också ordensfolket var representerat. När antalet var som störst, torde det i Paris och landets andra stora industricentra (Bordeaux, Lyon, Marseille och Lille) ha funnits sammanlagt drygt ett hundratal arbetarpräster. Experimentet blev föremål för stor uppmärksamhet bland företrädare för andra kyrkor. Inte minst från England och Sverige ha många präster vallfärdat till Paris för att inspireras till att

lösa liknande svårigheter där hemma. Märkliga ting berättas om vad dessa arbetarpräster kunnat utträtta i en likgiltig eller fientlig miljö, som ditills varit bergfast övertygad om att kyrkan bara ägnade sig åt de rika. Här mötte man för första gången en kyrka, som gick in också under deras otrygghet och kamp för en människovärdig tillvaro.

Men snart mörknade horisonten. Komplikationer, som man kanske inte räknat med i pionjärårens entusiasm, uppträdde i form av vissa arbetarprästers engagement i fackföreningar och radikal arbetarpress — något som dock på sitt sätt också låg i linje med den kristna tanken på en fullständig solidaritet med de förtryckta — men som gav de redan från starten mot företaget fientliga kretsarna inom kyrkan anledning att flitigt rapportera till Rom. Där hade man redan från begynnelsen varit ytterligt misstrogen. Den 20 juni 1951 påbjöd den Heliga Stolen, att antalet arbetarpräster ej fick utökas. Oron i Rom blev allt större, då det visade sig att detta påbud blott i begränsad utsträckning efterlevdes. Vissa arbetarprästers aktiva deltagande i den bekanta kommunistiska demonstrationen mot general Ridgway i Paris i maj 1952 blev så den droppe, som kom bägaren att rinna över. Försök från de franska kardinalernas sida (där ibland nuvarande ärkebiskopen i Paris, Feltin, som under tiden efterträtt Suhard) att rädda företaget i dess dåvarande utformning — bl. a. genom en resa till Rom i november 1953 — visade sig fruktlösa. Vid sin återkomst hade de blott att förmedla Vatikanens direktiv, att hela experimentet med arbetarpräster i dess nuvarande form måste bringas att upphöra. Ingen präst får i fortsättningen speciellt ägna sig åt arbetarvärlden utan att först omsorgsfullt utväljas av sin biskop och därpå genomgå en omfattande teologisk och anti-marxistisk skolning. Vidare måste han hålla sig utanför alla fackliga eller politiska organisationer samt förplikta sig att ej bo ensam ute i arbetarkvarteren utan i den »communauté», som bildas av prästerskapet i vederbörande församling, i vars reguljära arbete han också skall ta del. Sist, men kanske inte minst viktigt: han får inte utföra manuellt arbete mer än maximum tre timmar om dagen. — För de i tjänst varande »prêtres-ouvriers» sattes ultimativt den 1 mars 1954 som sista dag för underkastelse under de nya villkoren.

Ser man blott till dessa »utanverk», ligger det kanske nära till hands att tolka det hela som ett nytt utslag av den romerska kyrkans fruktan för och kamp mot kommunismen. Dock torde man komma sanningen

närmare, om man säger, att de politiska komplikationerna kring händelserna 1952 blott utlöst och påskyndat de åtgärder, som förr eller senare ändå skulle ha vidtagits, och det av mera »teologiska» skäl. Det är av vikt, att man ej ser fenomenet »arbetarpräster» isolerat utan i dess sammanhang med det »andliga klimat», som under de senaste decennierna kommit att prägla Frankrikes katolska kyrka. Ej minst från ockupationsåren har man där kunnat urskilja dels en försiktig och konservativ traditionalism, som med mer eller mindre ohöljd misstro mött allt som ej följt de sedan gammalt uppkörda hjulspåren, dels också en annan riktning, som i öppenhet och frimodighet ständigt prövat nya vägar. Och utan tvekan är det denna senare, som efter hand allt mera dominerat press och litteratur. Man möter den i den katolska aktionens allt mer intensifierade lekmanarörelse, vilken har sin teologiska motsvarighet i en nyorienterad kyrkosyn, där accenten förskjutits från synen på kyrkan såsom en av prästerskap och hierarki konstituerad institution till kyrkan, uppfattad såsom en gemenskap, där varje kristen har sin uppgift. Teologer ha skrivit digra arbeten om lekmannens »apostolat» och så bidragit att väcka och underhålla det brinnande intresse för kyrkans missionerande uppgift, av vilket försöket med »arbetarprästerna» är ett utslag — i enlighet med slagordet »rechristianiser le milieu par le milieu». Man möter den också i den liturgiska förnyelserörelse, som strävar efter att göra den romerska mässan till en församlingsgudstjänst, och vars arbete och uppfinningsrikedom vore förtjänta av ett eget kapitel. Men främst slår den kanske emot den besökande evangeliske teologen i det intensiva arbetet med bibelteologiska frågor — där evangelisk och inte minst svensk exegetik spelat en inspirerande roll — samt det därmed förbundna och allt mer kring sig gripande intresset för patristiken och den ortodoxa kyrkans tankevärld. Det är stundom påfallande, med vilken högaktningfull tystlåtenhet man förbigår skolastiken och i all synnerhet eftertridentinsk teologi. Allt detta, för vilket man uppfunnit den sammanfattande termen »le ressourcement», synes i sista hand vara blott skilda aspekter på en och samma storhet, låt vara att den i sin rika facettering är svår att sätta på en entydig formel.¹

¹ En god och lättillgänglig introduktion till det som ovan blott antytts i stora drag ges i ett arbete av R. Aubert, »La théologie catholique au milieu du XXe siècle», Paris 1954.

I denna nyorientering spela ordnarna en dominerande roll. Inte minst gäller det dominikanerna, som genom förlaget »Éditions du Cerf» och en rad välredigerade tidskrifter utöva ett mycket stort inflytande. En finger-visning om det sammanhang, som föreligger mellan denna »ressourcement» och arbetarpräster ges i den »topphuggning» av dominikanerorden i Frankrike, som på order från Rom ägde rum i februari i år. Utan förvarning ersattes ordens samtliga tre franska provinsialchefer med nya män, samtidigt som några av ordens — och därmed Frankrikes — tongivande och ledande teologer ålades att lämna Paris och sin offentliga verksamhet. Det är tydligt att de i Rom — kanske inte utan orsak — uppfattats som arbetarprästernas »andliga fäder».

Den våldsamma reaktion, som Vatikanens åtgärder såväl mot arbetarpräster som i fråga om »l'affaire dominicaine» framkallade inom Frankrikes katolska lekmanavärld, kan förstås endast mot den ovan tecknade bakgrunden. Man såg och fruktade i det som inträffade — om med rätt eller orätt må ännu vara osagt — ett slag mot hela den »esprit missionnaire», som tycktes vara på väg att genomsyra Frankrikes katolska kyrka.

Mot denna bakgrund förstår man också, huru Roms »nej» till experimentet med arbetarpräster ej bara är ett politiskt schackdrag och inte heller en fråga om praktisk arbetsfördelning utan i högsta grad grundat på »un fondement doctrinal».² I det ena efter det andra av hierarkiens officiella uttalanden såväl som av Roms mera direkta språkrör slås det fast, att det här inte är något mindre än den romerska teologiens traditionella syn på prästämbetet, som stått på spel. Det som hotats, är närmare bestämt »la transcendence du sacerdoce». Man finner snart, att det bakom arbetarprästens prosaiska vardagsslit ligger teologiska reflexioner angående främst inkarnationens och prästämbetets innebörd, vilka varit alltför nya och farligt otraditionella för att kunna tolereras. En tanke, som ofta mött i sammanhanget, är den att liksom Kristus vid sin inkarnation gått in i alla människans villkor, synden undantagen, så skall också prästen såsom varande »alter Christus» gå in under sina medmänniskors nöd och i djupaste möjliga solidaritet, för att använda ett i denna »inkarnationsmystik» ofta återkommande uttryck, »épouser ses conditions», synden

² Kardinal Feltin i sitt herdabrev »Sur un problème actuel d'Apostolat Missionnaire», Paris 1954, f. ö. ett av de viktigaste dokumenten i denna fråga.

undantagen. Då prästen delar arbetarens otacksamma möda och malande otrygghet har han därmed också sin del i det Kristi lidande, som ingår i Hans översteprästerliga ämbete, av vilket ju prästens eget ämbete är en participation. Och just i och genom detta är han — om uttrycket tillåtes — »mera» präst än i den tryggt ombonade församlingstjänsten, där han nästan aldrig kommer i kontakt med en arbetare. Prästämbetets innebörd kommer så att bestämmas utifrån en i romersk teologi mera ovanlig synvinkel, nämligen förhållandet till medmänniskorna och gemenskapens behov. Bara ett typiskt citat: »Le prêtre est d'abord un envoyé; sa consecration, qui le sépare, n'a de *raison d'être* que pour une communion et dans une communion».³

I medveten motsats till dessa och liknande tankegångar talas det från Vatikanens håll om »den oblyga och falska analogi» mellan Guds Sons inkarnation och arbetarprästen, som är »den förskämda roten» till alla andra fel i denna sak.⁴ Och Feltins ovannämnda herdabrev har som ett huvudtema att slå fast, att prästen såsom »l'homme de Dieu», »l'homme de la prière officielle», har sin *väsentliga* uppgift i att frambära mässoffret och recitera breviariet (det är för att få tid till detta, som prästens manuella arbete måste inskränkas till maximum tre timmar). Han måste alltid i första hand förbli »medlaren», »*un séparé*», som genom sin konsekration till prästämbetet lyfts upp till ett plan »au-dessus de tous les autres», och på detta faktum ligger tonvikten. »La séparation du prêtre a sa *raison d'être* dans le fait qu'il doit s'occuper des choses qui regardent Dieu»,⁵ d. v. s. mässans offer, sakrament och tidegård. Skillnaden mellan detta och den ovan relaterade »arbetarpräst-teologien» är omissskänlig.

Så ha de teologiska tankarna bakom arbetarprästen demaskerats såsom en ansats att negligera den traditionella romerska teologiens obönhörliga distinktion mellan natur och övernatur, sådan den bestämmer också präst-

³ Dominikanpatern Chenu (typiskt nog en av de vid »topphuggningen» drabbade) i »La Nef», jan. 1954. Jfr samme förf:s art. om prästämbetet i »La Vie Intellectuelle», febr. 1954. Se även dominikanen Boisselots ledarartikel i »L'actualité religieuse», 15 jan. 1954: »Le prêtre est séparé de ses frères, mais aussi envoyé aux hommes. Il est séparé pour être envoyé».

⁴ Se »Civiltà Cattolica» för den 20 febr. 1954 (även i »La documentation catholique» den 21 mars 1954, col. 348).

⁵ »La documentation catholique» 21 mars 1954, col. 347. Jfr även raden av biskopliga uttalanden i »L'actualité religieuse» 15 mars 1954, s. 6 ff.

ämbetets innebörd, och ett försök att börja tala i andra kategorier, vilkas släktskap med bibliskt och patristiskt sätt att tänka är lika påfallande som deras främlingskap i förhållande till officiellt fastslagen och normerande skolastisk och eftertridentinsk teologi. Här framskyntar också sammanhanget mellan detta nu avbrutna experiment med »arbetarpräster» och »le ressourcement», återvändandet till de friska källor, där särskiljandet mellan natur och nåd i dess skolastiska och eftertridentinska utformning *icke* är för handen. Rom har, som ofta förr, när något nytt och olycksbådande otraditionellt varit på väg att växa fram, stramat åt tyglarna. Men själva problemet — frågan om kyrkans missionerande insats i en avkristnad omvärld — kvarstår lika brännande aktuellt. »Car on peut condamner une solution si elle est fausse, on ne condamne pas un problème».⁶

⁶ Dominikanpatern Congar i »Témoignage chrétien» 25 sept. 1954.

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

THORLEIF BOMAN: *Das hebräische Denken im Vergleich mit dem griechischen. Diss. 186 sid. Göttingen 1952.*

Författaren till denna Oslo-dissertation har tagit itu med en stor uppgift. Som titeln anger, vill han ge en jämförelse mellan hebreiskt och grekiskt tänkande, mellan Gamla testamentets verklighetsuppfattning och Platons. Boman arbetar i stor utsträckning med rent filologiska metoder, ordanalyser, etymologier etc., men till sin intresseinriktning är han i första hand en systematisk teolog.

Kapitelrubrikerna ge en föreställning om de stora problem som tagas upp: Dynamisches und statisches Denken, Eindruck und Aussehen, Zeit und Raum, Symbolismus und Instrumentalismus, Logisches Denken und psychologisches Verstehen. Motsatsen dynamisk-statisk eller, som Boman föredrar, rörelse-vila är den formel i vilken olikheterna mellan gammaltestamentligt och grekiskt tänkande i stor utsträckning kan sammanfattas. Medan det för greken är naturligt att uppfatta tillvaron i rummets kategori, dominerar tidskategorien i Gamla testamentet. Grekerna betraktar fenomenvärlden som en objektiv storhet och söker så troget som möjligt återge sina sinnesintryck. Då hebréen vill reproducera sina motsvarande intryck av fenomen i sinnevärlden, skildrar han gärna den process, varigenom dessa fenomen blivit till. Byggnadsbeskrivningar bli som regel berättelser om hur det gick till, när byggnaderna ifråga tillverkades. Hebréens uppmärksamhet attraheras främst av vardandet, inte av varandet. Söker greken genom iakttagelse och logiskt tänkande klarhet i hur tingen är beskaffade, ligger det för hebréen närmare till hands att genom psykologisk inlevelse bilda sig en subjektiv uppfattning om tillvaron och dess innersta väsen. Boman menar, att medan för grekernas verklighetsuppfattning synsinnet spelade den största rollen, förmedlades hos hebréerna de bestämmande intrycken genom hörseln.

Boman har skrivit en stimulerande bok, rik på originella synpunkter och fina iakttagelser. Frågan är emellertid, om inte ämnet i rätt hög grad inbjuder till generaliseringar, inte minst när det gäller den gammaltesta-

mentliga litteraturen och det hebreiska språket. Författaren har fascinerats av sin uppgift att ge en totalbild av Gamla testamentet som kunde ställas fram vid sidan av Platon. Denna totalbild är emellertid uppnådd till priset av en ganska långt gående generalisering, som inte ger utrymme åt de mycket starka och påtagliga nyanser inom Gamla testamentet och dess språk, som enligt min uppfattning ytterst gå tillbaka på en förändrad verklighetsuppfattning. Man behöver endast ställa bredvid varandra några kapitel ur profeterna och ur Proverbia för att finna, att vi här ha att göra med två i grunden olika sätt att uppfatta tingen. Härtill hoppas jag få återkomma i ett större sammanhang.

GILLIS GERLEMAN.

LITTERÄRKRIK GRANSKAD

RUDOLF BULTMANN: *Das Evangelium des Johannes. Kritisch-exegetischer Kommentar über das N. T. begründet von H. A. W. Meyer. 2 Abt. 11. Aufl. 563 sid. Göttingen 1950.*

EUGEN RUCKSTUHL: *Die literarische Einheit des Johannesevangeliums. Der gegenwärtige Stand der einschlägigen Forschungen. Studia Friburgensia. Neue Folge. Heft 3. XVII+289 sid. Freiburg 1951.*

Till uppgiften att förstå det fjärde evangeliet hör även att med hjälp av språkliga och stilistiska iakttagelser söka utröna evangeliets uppbyggnad, hur evangeliet vuxit fram, att om möjligt spåra de stadier, som traditionen genomlöpt, att påvisa den eventuella förekomsten av källor, som kommit till användning i evangeliet, o. s. v.

Sedan Rudolf Bultmann år 1921 utkommit med sitt stora arbete i den synoptiska frågan, *Die Geschichte der synoptischen Tradition* (2 uppl. 1931), tog han ingående itu med den johanneiska frågan, och hans undersökningar här ledde småningom fram till hans år 1941 avslutade stora kommentar till Johannesevangeliet. Denna väckte berättigad uppmärksamhet från första början. Den är ett prov på författarens enorma lärdom. Här sammanföres och bearbetas en rikedom av stoff och litteratur till den mångfald av frågor, som evangeliet ger anledning till. Den visar ett originellt grepp om ämnet. Detta och mycket annat gör, att senare forskning svårigen kan undgå att ta vägen över detta verk. Sedan 1950 föreligger kommentaren i ny upplaga. Denna är ett fotomekaniskt avtryck av den tidigare. Den nya upplagan åtföljes av ett separat häfte, vari meddelas ändringar och tillägg, föranledda av 40-talets nya rön. I samband med

omnämmandet av den nya upplagan vill vi påminna om några av de litterärkritiska teserna i B:s Johannestolkning och samtidigt beröra den granskning, som dessa varit föremål för av den katolske forskaren Ruckstuhl i hans ovan nämnda arbete av 1951.

Medan johannesforskningen mer och mer tvekar inför möjligheten att skala fram bestämda källor för fjärde evangeliet, är Bultmann övertygad om att kunna påvisa och skilja ut dylika källor och att kunna rekonstruera, hur evangeliet vuxit fram ur dessa. Prologen och Jesustalen finner han således gå tillbaka på en källa av gnostiskt ursprung, som innehöll »Offenbaringsreden» (förk. OR). Till grund för evangeliets berättande stoff skulle ligga en källa med underberättelser, en s. k. Semeia-källa. Även källor, som stått den synoptiska traditionen nära, skulle ha kommit till användning. Det gäller särskilt passions- och uppståndelseberättelserna. De olika källorna ha, enligt B., sedan bearbetats av evangelisten, vilken innan han blev kristen tillhört kretsen kring Johannes Döparen. Evangelistens arbete är, att han överfört källornas utsagor och berättelser, vilka i sig själva intet eller blott föga skulle ha med den historiske Jesus att göra, till att gälla den historiske Jesus. Källorna ha avmytologiserats och historiserats. Han vill föra sina läsare till att i den historiske Jesus se Uppenbararen och Frälsaren. I Jesus av Nasaret är Guds uppenbarelse för alla tider koncentrerad. I honom framträder Gud själv såsom ordet, han är Guds tilltal till människorna. Evangeliet blir i evangelistens avfattning ett vittnesbörd om hans Kristustro. Det finns emellertid ett annat stadium i evangeliets tillblivelse än evangelistens bearbetning av de honom till buds stående källorna. Evangeliet har efter evangelistens avfattning undergått en kyrklig redaktion. Denna redaktion har tillfogat kap. 21 samt märks vidare i en del smärre ändringar och tillsatser i evangelistens verk, gjorda i syfte att dels harmonisera detta med den synoptiska traditionen, dels föra in den kyrkliga eskatologin och sakramentläran. Viktigare emellertid än redaktionens utvidgning av texten är, att den givit texten en bestämd ordning och följd, som den dessförinnan icke hade.

Syftet med B:s källkritik är att rekonstruera evangeliets källor. Men vilka äro grunderna för B:s skiljande av olika källor från evangelistens bearbetning? Hans rekonstruktion av just OR-styckena intresserar särskilt, eftersom vi här möter hans eget kritiska förfarande klarast genomfört, medan han med avseende på Semeia-källan i stort sett följer A. Faures undersökningar (ZNW 21, 1922, s. 107 ff.), som redan talat om en »Underbokens» källa.

B. nöjer sig icke med att påvisa gnostiska föreställningar och bilder

och en gnostisk terminologi bakom Prologen och talen. Han vill rentav föra dessa tillbaka på en källa, som från början varit utomkristen och gnostisk, vilken evangelisten övertagit från den döparrörelse, där han själv en gång varit lärjunge. När B. mejslar ut bestämda OR-stycken, stöder han sig förutom på styckenas »gnostische Begrifflichkeit» på den för dem utmärkande rytmen och versbyggnaden, som han även finner ha motsvarigheter i den gnostiska litteraturen. OR-källans satser, där leden äro parallellt och antitetiskt ordnade, äro sentensartade satser eller apodiktiska sådana, där man ej anger grunden till det som utsäges. Verserna bära spår av översättning från arameiskan. Blott OR-styckena röja en sådan översättning och ej, såsom C. F. Burney gjort gällande, evangeliet i dess helhet. Några typiska exempel på sådana verser, som skulle härstamma från OR, äro 1: 1 f.; 3: 6; 4: 13; 6: 45 b; 8: 14 b, 42; 15: 1. Prologens och Jesustalens rytmiska satser äro nu försedda med anmärkningar och kommentarer. Här träder evangelistens bearbetning i dagen. Den för OR karakteristiska versrytmen avbrytes. Den poetiska formen övergår i prosa. Evangelisten *tyder* källans text. Med förkärlek användas här kommenterande och definierande $\tau\alpha$ - och $\delta\tau\iota$ -satser, vidare satser, som med $\delta\tau\iota$, $\kappa\alpha\theta\omega\varsigma$ eller $\gamma\acute{\alpha}\rho$ ange grunden till det som säges, o. s. v. Evangelisten röjer sig vidare däri, att han motsäger och missförstår förlagan. (Å andra sidan sammansmälter han allt till den enhet, som han själv vill framställa. Det är f. ö. ett viktigt resultat av B:s tolkning, att han pekat på denna enhet och på den bestämda intention, som i evangelistens arbete fullföljes. Härigenom skiljer sig B. påfallande från tidigare källsöndrare.) Vidare röjer evangelistens stil många gammaltestamentliga och även rabbinska uttryck och vändningar.

Men hålla stöden för B:s källsöndring vid närmare prövning? Det är Eugen Ruckstuhls förtjänst att ingående ha tagit upp dessa till granskning. Hans bok, som även sysselsätter sig med Eduard Schweizers och Joachim Jeremias' betydande bidrag till frågan om Johannesevangeliets litterära enhet (den förre i Ego Eimi, 1939, den senare i Johanneische Literaturkritik, Theol. Blätter 1941) är till gott och väl två tredjedelar en uppgörelse med Bultmann.

Vore det så, säger R., att man kunde skilja mellan å ena sidan satser av alltid samma byggnad och rytm och utan prosadrag, och å andra sidan satser, som varken äro rytmiska eller sentensartade, så skulle frågan, om en källa använts, ligga nära till hands. Men uppdelningen, som B. genomför, är konstlad. Ty visserligen skall det icke förnekas, att rytmiska bildningar av den typ, som B. framställer, förekomma, men det går icke att fastställa

någon enhetlig rytmisk gestalt för de stycken B. skalar fram. B. själv märker stundom svårigheterna men söker olika förklaringar till förekommande oregelbundenheter, t. ex. i översättningen från ett arameiskt original. Rytmen kan således ej enligt R. tas till kriterium vid utskiljandet av en OR-källa. En enhetlig rytm existerar icke. Nu visar det sig även vidare, att det finns ett betydande antal satser, som B. ej räknar till OR, men vilka dock utan svårighet kunna läsas i OR-rytm. Enligt B. skulle de höra till evangelisten, antingen emedan de äro »prosa» eller emedan de ha anknytning till Jesu historia eller ha relation till Gamla testamentet eller sakna paralleller i den gnostiska myt, som står i bakgrunden. Ej minst här framträda svagheter i B:s förfarande. Rytmens »kriterium» förlorar i bevisvärde. Ha evangelistens satser — fortsätter R. — ej sällan samma rytm som OR-styckena, då finns det ingen anledning att fränkänna honom upphovet även till de senare. Läser man fjärde evangeliets tal utan förutfattad mening, märker man snart, att det är fråga om *fria rytm*. Den fria rytmen är just utmärkande för talen. Vi ha, bortsett från Prologen, verkligen med *tal* att göra, och såsom tal äro de ifrågavarande styckena av vårt evangelium *prosa*. De avse att övertyga, vederlägga, förmana och trösta. Även slutbönen kap. 17 har snarare prägel av tal än av hymn. Att efter något bestämt schema för rytm och versbyggnad uppdelat talens satser är emot talens litterära »Gattung», för vilken det utmärkande är den fria rytmen. Man kan läsa styckena, som B. tilldelar OR, långsamt och rytmiskt och avvinna dem en säregen skönhet, men så kan man även läsa evangelistens satser.

Evangelistens bearbetning skulle man enligt B. känna igen på anmärkningar till källan och kommenterande tillägg. Visserligen, säger nu R., är det sant, att den som utger källor kommenterar dem, men tekniken att kommentera är i och för sig ingen grund för antagandet av en särskild källa. Ty är det något, som hindrar, att evangelisten kompletterar och kommenterar sig själv, sin egen text? Det ligger i det mänskliga talets natur, att det som säges pekar ständigt vidare, aldrig blir helt avslutat; en utsaga ger en ny, en förklaring framkallar ännu en; man skjuter emellan, man upprepar, man gör återblickar och man sammanfattar.

När B. vidare pekar på att evangelisten skulle röja sig däri, att han på en del ställen missuppfattat källan, så vill R. göra gällande, att B. icke lyckats uppvisa någon enda verklig motsägelse mellan en OR-källa och evangelisten. Vad slutligen gäller B:s kriterium om evangelistens gammaltestamentliga och rabbiniska vändningar och uttryck, finner R. blott en ringa övervikt för sådana hos evangelisten i förhållande till OR-styckena.

I sin kritik av B:s försök att påvisa en OR-källa lägger R. ner en särskild möda på granskningen av Prologen. Och det är en stor förtjänst hos honom. Ty sina teser grundar B. i stor utsträckning på sina iakttagelser rörande Prologens versbyggnad. Frågan är, om ens för Prologen gäller vad B. vill överföra till att gälla även för talen. B. finner en fast och lagbunden form i Prologen, där tvenne korta satser tillsammans med tvenne andra likadana satser bilda leden i en dubbelvers och vardera led har två ord betonade. Emellertid är denna form i Prologen ej konsekvent utan den karakteriserade rytmen avbrytes i v. 6-8, 13, 15. Detta stöder för B. antagandet av en OR-källa med bestämd rytm. Avvikelser från rytmen varsla om bearbetning av källan. Mot B. gör nu Ruckstuhl gällande, att det även i Prologen är fråga om fri rytm, där antalet betonade ord och antalet led i sista hand bestämmas av innehållet (*χάριν ἀντὶ χάριτος* v. 16 t. ex. för B. »überschiessendes Glied»). Det är omöjligt att tvinga in den rytm, som kännetecknar Prologen, i något fastlagt schema. Rytmen motsvarar Prologens litterära »Gattung».

En anmärkning, som R. riktar mot B:s litterärkritiska behandling av Prologen, är den, att hans källsöndring bygger på ett förbiseende av ett faktiskt föreliggande saksammanhang i texten. Litterärkritikerns förnämsta plikt är att se, om texten ger en mening i den ordning, vari den föreligger. Det är visserligen sant, att uppgiften att spåra äldre skikt ej bortfaller därmed att det finns sammanhang i den föreliggande texten. Men för påvisande av sådana skikt måste andra stöd åberopas än dem man får av att ett sådant inre sammanhang ej föreligger. R. vill se en motsägelselös enhet i Prologen och ger med en rad fina iakttagelser ett viktigt bidrag till förståelsen av denna. Bl. a. fäster man sig vid hans förklaring av v. 15 mellan v. 14 och 16. Man har ju eljest vanligen velat betrakta v. 15 som inskott och brytande sammanhanget. Men v. 15 har en viktig uppgift i v. 14-18. Ordets köttblivande, Döparens vittnesbörd (jfr v. 29) samt förhållandet mellan Jesus och Lagen utgöra en enhet.

Även med avseende på evangeliets *berättande* stoff, för vilket B. avskiljer en till grund liggande Semeia-källa jämte vissa med den synoptiska traditionen befryndade element, framhåller R. vanskligheten att påvisa källor och kritiserar B:s argument. B. har här t. ex. icke språkligt skilt de stycken från varandra, vilka skulle vara hämtade från olika källor. Vidare tvingas han att i källorna konstatera t. ex. samma semitiska vändningar, som skulle utmärka evangelisten. Likaså är den enkla satsbyggnaden utmärkande för både »källan» och evangelisten. Den stilistiska enheten mellan de stycken B. vill hänföra på olika källor, liksom även mellan dessa

stycken och evangelisten, måste leda till att avgränsandet av en »underkälla» förefaller vara en konstruktion. Röjer icke rentav hypotesen om en »under-källa» en åskådning, som opererar med en för evangeliet självt främmande uppdelning i »under» och »ord»?

Vad slutligen angår redaktörens stycken, där B. själv tillstår, att den språkligt-stilistiska undersökningen intet säkert bevis ger för att man skulle påstå en annan författare, prövar Ruckstuhl B:s undersökning punkt för punkt och kommer till resultatet, att också kap. 21 måste ha samme författare som evangeliet i övrigt.

Ruckstuhls granskning är genomförd med stor grundlighet och med en klarhet i bevisföringen, som rubbar tillförlitligheten i Bultmanns litterärkritiska teser. Till sina slutsatser om Johannesevangeliets litterära enhet kommer emellertid Ruckstuhl i huvudsak genom att negera Bultmanns argument. Denna negativa *bundenhet* vid Bultmann begränsar något räckvidden av hans slutsatser.

H. LJUNGMAN.

ULRICH E. SIMON: *A Theology of Salvation. A Commentary on Isaiah 40—55*. London, S. P. C. K. 1953. X + 266 sid. Pris 25 s.

Författaren till detta arbete har velat ge en helhetssyn över de teologiska tankarna i Jesaja 40—55, vilka kapitel han kallar evangeliet om Guds rike i G. T. På grund av textens art bli religionshistoriska paralleller ofrånkomliga. Efter att först ha betygat sin aktning för »myth and ritualskolans» insatser skyndar sig S. emellertid att varna för dess ofta otillåtna slutledningar, teorier som förbise det mest tydliga av alla fakta, det nämligen att G. T. 'angripit och slutgiltigt avskaffat hednisk myt och rit.' Deutero-Jesaja och för övrigt hela G. T. lösgör Jahve-dyrkan från heden- domen. Israel har egentligen alltid varit troget den jahvistiska monoteismen. Att förf. i sin undersökning ändock anför komparativt material har endast till syfte att framhäva, hurusom de jesajanska texterna egentligen säga något helt annat än de »hedniska». I 42: 13 utbyter Jesaja, enl. S., överallt det »hedniska» dramat med dess rituella representation mot föreställningen av uppenbarad teologi. Jahves kamp mot draken blir sålunda överförd till det etiska planet, det blir en kamp mellan det goda och det onda. I 40: 4 äro bergen och dalarna en metafor betecknande de hinder folket genom sin synd åstadkommit mellan Gud och sig självt etc. Emedan förf. placerar »Jesaja» till o. 400 f. Kr. — det är fråga om en profet tillhörande jesajaskolans traditionistkrets, en profet, som talar,

skriver och komponerar som en perfekt artist — bli de flesta av hans slutsatser lätt förståeliga. Kaldéerna i kap. 43 äro på väg att bli en typ representerande alla hedniska religioner, Babylon är den mot Jahve fientliga makten. Det andra exodus, uttåget från Babylon — det nya förbundets stora händelse — avser ej den historiska företeelsen utan anger dels en futural begivenhet, alla judars återvändande till Sion och dels ett omvändande i etisk och religiös mening. Några lagtavlor behövs ej denna gång utan levande vittnen. Ebed, den davidiske Messias, är den ende, som kan fullgöra denna uppgift.

Ebed-Jahve är den predestinerade Messias, en perfekt mänsklig varelse. Han är den eskatologiske, universelle frälsaren, den nye David. Emellertid agerar han även som en ny Mose, förmedlande den sanna rätten. Att konungen ideologiskt är rättens högste vårdare har S. tydligen ej kännedom om. Ebed-Jahve blir vändpunkten i uppenbarelsens historia, given såsom ett nytt förbund. Till skillnad från Mose är Ebed själv förbundet och utsträcker dess förmåner till hela världen. Ebed i 42: 18—19 blir för S. Jesus Kristus. I kap. 53 är det enl. S. ej fråga om ett rituellt förödmjukande av den davidiske konungen. Här talar Gud själv till människorna genom en mänsklig tragedi, den rättfärdige tjänarens lidande. (Överhuvud skulle ingen äkta Davidsättling önska fastslå sin divina härkomst genom att agera i den fars, som den kultiska skenkampen enl. S. är.) 53: 4—6 får ej anknytas till någon av »myth and ritual-skolans» teorier. Teologiska och ej rituella skäl ha föranlett detta reflekterande i botfärdighet. Subjektet i dessa vv. är enl. S. varken Jahve, Messias eller »evangelisten» utan en botfärdig mänsklighet i vilken Israel och »troligen» även hedningarna inkluderas. I 53: 8 ändrar förf. de sista orden till »slagen till döds». Denna Ebeds död måste skiljas från Tammuz' död. Hur skulle den döende naturguden kunna kallas Jahves tjänare, när den senares tjänst består i försoning och ej har med något agrikulturellt att skaffa, frågar förf. Vi få alltså ej inläsa någon kultideologisk uppståndelse i kap. 53. Till sin litterära form kan detta kap. enl. S. möjligen vara en imitation av en liturgi.

Förf. poängter att de texter det här är fråga om måste uppfattas realistiskt, vilket för honom innebär en etisk och eskatologisk tolkning. Hans argumentation förefaller emellertid väl ensidig och blir därför ej övertygande. Inledningsvis betonar han starkt nödvändigheten av objektivitet. All subjektivism inom teologien måste bli suspekt. Dock synes det anm. att förf. medvetet strävar efter att tolka dessa texter i överensstämmelse med sin kyrkliga uppfattning.

GÖSTA AHLSTRÖM.

PAUL ALTHAUS: *Grundriss der Ethik. Zweite, neu bearbeitete Auflage.* 175 sid. C. Bertelsmann, Gütersloh 1953. Pris Ganzleinen DM. 11: 60.

De två systematikerna i Erlangen, Paul Althaus och Werner Elert, båda inom kort färdiga att med ålderns rätt avgå från sina professurer, ha under senare år berikat vårt förråd av läroböcker i dogmatik och etik med beaktansvärda nytillskott. Elerts tvenne böcker omnämndes i denna tidskrift 1952 (s. 211 ff.). Althaus utgav 1947 och 1948 sin dogmatik i tvenne delar med titeln *Die christliche Wahrheit*, ett verk som 1952 kom i sin tredje upplaga (de båda delbanden ha därvid sammanfogats till en enda volym, 728 sidor). Hans totalframställning av etiken är vida äldre: dess första gestalt hette *Leitsätze zur Ethik* och utkom redan 1928 i två upplagor. Omarbetningen därav erhöll det nya namnet *Grundriss der Ethik*, som förelåg i bokhandeln 1931 och som recenserades i denna tidskrift 1932 (s. 181 ff.). Den nytrycktes oförändrad 1936 och blev då snabbt slutsåld. Åtskillig diskussion har stått kring denna bok. När den nu 1953 av Althaus utges i ny upplaga är somligt, t. ex. partierna om folk och stat m. m., omarbetat eller borttaget. På det hela taget måste man emellertid förvåna sig åt andra hållet och konstatera en tankarnas påfallande perseveration och trohet mot en gång intagna ställningar.

När det gäller den principiella grundläggningen är förf. kritisk mot begreppet »ideal» och framhäver, att grunden måste vara ett obetingat *bud* (s. 18 och 21). Budet eller imperativen förankrar han i sin tur i »verkligheten», »die Wirklichkeit unseres menschlichen Daseins» (s. 27 f.). Med vår tillvaro äro vissa förhållanden givna och därmed följa bestämda fordringar på oss. Dessa förhållanden indelas i tre olika grupper: jag är bunden vid mitt väsen, mina gåvor, jag är bunden vid andra människor, jag är bunden vid den yttre världen (s. 28). Därmed äro tre slags krav givna. Denna tredelning avverkas på sjutton rader men har en gestaltande betydelse för en stor del av framställningen. På s. 72 ff. möta vi »das Leben» och där behandlas förhållandet till oss själva och vårt eget liv. På s. 89 ff. infogas gemenskapen med andra människor. På s. 99 ff. slutligen stå vi inför begreppet »die Kultur» och där analyseras innebörden i vår relation till världen. Som exempel på överraskande grepp inom denna givna disposition kan här nämnas, att kallelsearbetet, »der Beruf», tas upp till behandling i första partiet: arbetet betraktas alltså primärt ur synpunkten av vårt förhållande till oss själva och vårt eget liv (s. 78—80). Detta nödvändiggör givetvis kompletteringar inom andra partiet, där gemenskapen behandlas och där »der Beruf» måste återvända (s. 89 f.).

Men *allt* det ovanstående utgör moment i ett enda stort avsnitt, vars rubrik är: Die Grundzüge des christlichen Lebens. Hela tiden, i alla tre relationerna, är det principiellt den *enskilde*, som »förhåller sig» åt olika håll. Därtill fogas såsom ett nytt stort avsnitt en redogörelse för »ordningarna», t. ex. kön, folk, stat (s. 110 ff.). Vad detta avsnitt beträffar, observerar man den positiva betydelse, som begreppet »folket» alltfört behåller i Althaus' etik (exempelvis s. 124 och 140). Man märker detta också i det avslutande stycket om kyrkan, där innebörden i termen »Volkskirche» fixeras (s. 169). Den energiska koncentration kring evangeliet allena, som på denna punkt är kännetecknande för den billingska folkkyrkotanken hos oss, har sannolikt ingen parallell på andra håll där »folkkyrka» brukas som teologisk term.

Ur formell synpunkt är Althaus' framställning enkel och lättläst.

GUSTAF WINGREN.

GÜNTHER BORNKAMM: *Das Ende des Gesetzes. Paulusstudien. 210 sid. Chr. Kaiser Verlag, München 1952. Pris DM. 11: 30.*

Ovannämnda arbete av Heidelberg-exegeten Günther Bornkamm består av en samling uppsatser över paulinsk teologi. Titeln på boken täcker inte allt som behandlas i den, men de flesta av uppsatserna har dock en viss anknytning till det angivna temat. Vid studiet av arbetet blir läsaren snart övertygad om, att han i B:s framställning har en säker och kunnig vägledning in i den paulinska teologins djupaste och svåraste mysterier. Särskilt för den som närmar sig Paulus utifrån reformatoriska utgångspunkter är arbetet av intresse, ty i det analyseras flera sådana begrepp, som stodo i centrum i reformationens teologi.

B. representerar den forskningstyp, som söker paralleller och förklaringar till de paulinska begreppen från den hellenistiska omvärldens teologi och filosofi. Så gör han t. ex., när han i den första uppsatsen skall tolka Rom. 1—3, som i den kristna traditionen använts såsom bibelbelägg för den s. k. naturliga teologin. Liknande tankegångar och uttryckssätt från den aristoteliska, filonska och stoicistiska filosofin hämtas fram såsom belysning av den paulinska »naturliga uppenbarelsen». Man kan dock fråga sig, om icke det bästa jämförelsematerialet, nämligen de gammaltestamentliga psalmerna, förbigåtts av förf. Tanken, att Gud blir känd för människan, både såsom vrede och kärlek, genom skapelsens verk, är ju en av de vanligaste tankarna i Psaltaren.

Trots att förf. finner många språkliga likheter mellan den hellenistiskt-judiska apologetiken och Paulus, försummar han dock aldrig att poängtera den stora sakliga skillnaden mellan dem. Gemensamt för Paulus och hellenismen är, att kunskapen om Gud genom skapelsens verk verkligen är möjlig. Paulus bestrider ingalunda förekomsten av en sådan kunskap. Tvärtom får den hos honom i viss mening en ännu starkare betoning än i hellenismen. Människans fall betyder ingalunda enligt Paulus, att hon blivit okunnig om Gud. Just den omständigheten, att Gud så klart i alla tider uppenbarat sin vilja, är grunden till att människorna stå med skuld inför Gud. Människans förvrängdhet i syndens tillstånd beror icke på hennes intellektuella okunnighet utan på hennes onda vilja. Enligt den hellenistiska uppfattningen däremot har fallet en betydelse av intellektuell okunnighet, vilken i viss mening urskuldar människan.

Även i de fyra följande uppsatserna behandlar förf. problem i Romarbrevet. Här må nämnas, att han vid behandlingen av Rom. 7 formellt ansluter sig till den nyare tolkningstraditionen, enligt vilken Paulus i detta kapitel talar om det förkristna livet under lagen. Det avgörande beviset för denna tolkning är enligt B. det, att i Rom 7 ingenting talas om $\piνεϋμα$, utan blott om motsatsen mellan $νοϋς$ och $σάρξ$. Människans »Zerrissenheit» beror på, att $νοϋς$ visar sig kraftlös i förhållande till $σάρξ$. Först i kap. 8 talas det om den försonade människans liv, som karakteriseras av kampen mellan ande och kött. Förf. förklarar dock icke närmare skillnaden mellan det förkristna och kristna medvetandet om »Zerrissenheit».

Av de återstående artiklarna må ännu nämnas en: Kristus och världen i det urkristna budskapet. I den konfronteras de två dåtida bekännelserna, $Κύριος Καϊσαρ$ och $κύριος Ἰησοῦς Χριστός$, med varandra. Förf. hävdar såsom sin tes att den nytestamentliga Kyrios-bekännelsen icke har uppkommit såsom variant och motbild till den samtida kejsarkulten.

I ett kort referat är det omöjligt att beröra ens det väsentligaste i B:s grundlärda bok. Vi rekommenderar den till läsning i dess helhet. Läsaren måste dock vara beredd att ägna mycken tid åt boken, ty även av den teologiskt kunnige fordrar den åtskillig tankemöda.

LAURI HAIKOLA.

SØREN HOLM: *Religionsfilosofien i det tyvende Aarhundrede. I—II. 536 + 612 sid. Nyt Nordisk Forlag. Kjøbenhavn 1952.*

I prydliga helsidesporträtt och i textens utförliga referat träder en rad gestalter en till mötes i Søren Holms stora verk om religionsfilosofien

i det tjugonde århundrandet. Det är en rad teologer och filosofer, de flesta väl kända för den som är någorlunda orienterad i vad som hänt på det teologiska och filosofiska området och isynnerhet på gränsområdet mellan teologi och filosofi under de senaste femtio åren. Høffding inleder raden, och den fortsätter över några deltagare i den ritschlska diskussionen med Kaftan, en av de ivrigaste förespråkarna för Kant som protestantismens filosof. Nykantianer, från Cohen till Vaihinger, tar vid. James och F. C. S. Schiller, pragmatisterna, följer, och så Boutroux, Vitalis Norström, Wobbermin, Whitehead, Rudolf Otto och Anders Nygren, Max Scheler, Przywara. Berdjajef, Bergson, Brunschvicg, le Roy m. fl. Jaspers och Brunner följes av Hägerström och Allen Vannérus, och Gilson av Reinhold Niebuhr, som med några mindre anglo-amerikanska profeter avslutar raden. Uppräkningen är alls inte fullständig, men torde ge ett intryck av det brokiga galleri som presenteras i boken.

Verket kan te sig avskräckande omfångsrikt, men det visar sig vid närmare studium vara underhållande skrivet och lättläst. Vid presentationen av sina gestalter följer Holm i huvudsak ett och samma schema. Först ger han en bild av vederbörande tänkare genom personliga data och en allmän karakteristik. Sedan följer en brett refererande framställning av deras viktigaste skrifter och grundläggande tankegångar. Som avslutning kommer en kort kritisk värdering.

De inledande biografierna förefaller på det hela taget vara korrekta. Med sina ofta träffande observationer och upplysningar förmedlar de på ett behagligt sätt en personlig bekantskap med de behandlade författarna. Framställningen av de olika ståndpunkterna och teorierna har formen av tämligen brett lagda referat. Dessa ansluter sig rätt nära till respektive författares huvudarbeten. Holm har medvetet låtit de olika teologerna och filosoferna själva komma till tals. Sällan eller aldrig är det dock fråga om direkta citat. Hänvisningar till beläggställen förekommer inte heller; förf. har helt avstått från vanlig vetenskaplig notapparat. I kompendieartad form passerar de olika ståndpunkterna revy. Förenklningar och åtskilliga misstag, som i hastigheten kommit med och som väl med hänsyn till det omfattande materialet svårligen helt kunnat undvikas, framkallar ibland en viss osäkerhetskänsla hos läsaren. De förtar dock knappast det intryck man får av intelligent och välinformerad orientering i vitt skilda tänkesätt. De avslutande kritiska värderingarna är rätt allmänt och summariskt hållna. Tämligen triviala invändningar blandar sig med mer djupt syftande inkast, som dock ej fullföljes i kritiska analyser. De behandlade åskådningarnas innebörd blir föga belyst av dessa kritiska

värderingar, som snarare har sitt intresse som uttryck för förf.:s sätt att reagera och för hans egen allmänt liberala ståndpunkt.

I förordet säger förf., att han inte velat ge sig in på något försök att reducera de ifrågakommande religionsfilosofernas betydelse. Det må vara riktigt. De bör tillerkännas den betydelse de har haft och ännu har. Dessvärre lämnas man dock i ovisshet om vilken denna deras betydelse är. Varken urvalet eller verkets indelning ger härvidlag någon ledning.

Det urval, som kan komma ifråga, måste väl alltid vara mer eller mindre subjektivt, men det bör dock vara sakligt motiverat. En sådan motivering efterlyser man emellertid förgäves. En hänvisning till Hoffmeyers och Brodersens arbeten är knappast tillräcklig som skäl för att åtskilliga betydande engelska och amerikanska tänkare med Bradley i spetsen uteslutes ur ett sådant översiktsarbete som det föreliggande. Och man frågar sig, varför t. ex. Johannes Ording, den norske liberale teologen, ägnas en hel avdelning, medan Croce inte ens nämnes vid namn. Eller varför — för att ta ett annat exempel — Rudolf Eucken får ett särskilt kapitel på trettioåtta sidor, medan Jaques Maritain, den inflytelserike nythomisten med sin »integrala humanism», avfärdas på knappt en sida, vilket i sin tur innebär, att förf. ägnar denne inte ens fjärdedelen av den uppmärksamhet han ägnar Allen Vannérus, som veterligen knappt haft något inflytande alls.

Det drag av subjektivt godtycke, som präglar urvalet, avspeglar sig i arbetets disposition. Framställningarna av de behandlade filosoferna och teologerna är tämligen lösligt sammanhållna i ett schema av kapitelrubriker, där historiska, systematiska och geografiskt-nationella synpunkter sorglöst korsar varandra.

Framställningen bekräftar vad urvalet och dispositionen ger vid handen. Förf. har inte utrett, vilken historisk betydelse som tillkommer de av honom behandlade tänkarna, i vad mån de är karakteristiska för den tid det är fråga om och i vilken utsträckning de med sina teorier och tänkesätt övat inflytande på sin samtid och på eftervärlden. Han har inte heller klaggjort deras systematiska betydelse, om och i vad mån de ifrågavarande religionsfilosoferna tillfört diskussionen av mycket gamla frågeställningar nya och bärkraftiga synpunkter och i vilken utsträckning de i sitt tänkande bidragit till lösningen av gemensamma problem.

Uppgiften att på så sätt försöka fastställa de olika religionsfilosofernas betydelse är inte lätt att lösa. Det är alltid vanskligt att spåra en enskild tänkares historiska betydelse, och så mycket svårare blir det, när såsom i föreliggande fall det historiska perspektivet saknas, eftersom det gäller

till dels alltjämt verksamma teologer och filosofer och i övrigt den närmast föregående generationen. Vad åter det systematiska betraktelsesättet beträffar, som alls icke sammanfaller med det rent historiska och sannolikt skulle föra till ett annat resultat än detta, skulle det krävt en genomgripande analys av givna tänkesätt med utgångspunkt i fast fixerade problemställningar och med hänsyn tagen till tidigare givna lösningsförsök. Det kan exempelvis sättas ifråga, om inte ur en sådan synvinkel alla de kantianskt påverkade tänkare, som förf. utförligt behandlar, i hög grad och med rätta skulle få sin »betydelse reducerad»; deras tankegångar ter sig — i jämförelse med Kants egna — som en smula ytliga och ofullständigt genomförda variationer av kantska temata.

Nu finns intet av detta i Holms arbete, och kanske förefaller det obefogat att fästa sig vad som saknas. Med det sagda är emellertid givet, att förf. med sitt verk inte givit någon framställning av »religionsfilosofien i det tjugonde århundradet», såsom bokens titel lyder. Frånvaron av ledande historiska och systematiska synpunkter ger förf.:s arbete en mer anspråkslös prägel än den som det vid första påseende synes ha och ge sig ut för att äga. Vad Holm har åstadkommit är ett slags antologi, en rad löst sammanfogade framställningar av de filosofiska och teologiska tänkesätt under det tjugonde århundradet som fångat hans intresse. Arbetet är läsvärt och kan rekommenderas som en välskriven och lättillgänglig introduktion till åtskilliga religionsfilosofiska ståndpunkter som varit uppmärksammade och delvis ännu är det.

SVEN EDVARD RODHE.

GEORG WEHRUNG: *Welt und Reich. Grundlegung und Aufbau der Ethik.* 346 sid. Kohlhammer Verlag, Stuttgart 1952. Pris DM. 21: —.

Detta rika och sköna verk av lärdom och mognad livserfarenhet har förf., Tübingerprofessorn Georg Wehrung, tillägnat Martin Niemöller — »dem Aufrechten, dem treuen Zeugen». Därmed är något viktigt och avgörande sagt om författarens åskådning — något som en nordisk läsare först och främst vill veta, när han tar ett verk av tysk teologi i sin hand. Just nordiska teologer, akademiker, präster och lärare, borde icke neka sig den andliga vederkvickelse som är att hämta ur en så djup och ren källa som Wehrungs magnum opus — »mein abschliessender Beitrag zur theologischen Ethik», som han själv säger i förordet, där han också ger en för tyska förhållanden karakteristisk inblick i bokens besvärliga väg till

tryckpressarna. Förf. har nämligen ägnat svensk teologi stor uppmärksamhet. Arvid Runestams till tyska översatta skrift »Liebe, Glaube, Nachfolge» behandlas utförligt i tvenne kapitel, och den svenska Lutherforskningen anses så outhärlig, att förf. säger att ingen teologisk etik i Tyskland kan svara mot tidens krav utan att taga hänsyn till densamma. Om-dömet gäller framförallt behandlingen av Luthers »regementslära», alltså förhållandet mellan andligt och världsligt regemente, resp. mellan evangelium och lag, mellan rättfärdiggörelsens rättfärdighet och justitia civilis eller externa, mellan kristen person och »weltliche Amtsperson» — begreppspår, som ju icke täcka varandra. I den månghundraåriga debatten rörande dessa problem gör W. sitt eget inlägg, och här har han sitt egentliga ärende, sitt budskap. Det adresseras åt flera håll, men främst till all sådan tolkning av Luthers lära om de två regementena, som utestänger Guds ord från varje funktion i förhållande till det världsliga regementet och utlämnar detta till vilka idéer och makter som helst, t. ex. till nazismen. Gäller det teologer som teologiskt motivera en sådan kristen reträtt och självuppgivelse blir förf:s eljest så stilla, vänliga röst väl icke hög eller skarp men obönhörlig, och den eljest så stora frikostigheten att lyssna till alla och finna ut ett värdefullt sanningskorn hos alla drar här en bestämd gräns.

För att utforma sitt budskap samlar och använder förf. alla sina studier och forskningar på den teologiska etikens fält, icke minst de principiella och metodologiska överbäganden, vilka publicerats i en rad uppsatser i *Zeitschrift für systematische Theologie*.

Redan i tidskriftens första årgång skisseras en teologihistorisk typologi av största betydelse för förståelsen av förf:s åskådning. Tre huvudtyper urskiljas: Schleiermachers spekulativa metod (»die Methode des Hinüberdeutens»), Ritschls metod med dess strävan efter en objektiv tolkning i st. f. omtolkning och intolkning, samt Wobbermins religionspsykologiska metod med dess strävan efter att uppställa ett begrepp om »religionens väsen», vunnet på empirisk väg såsom ett genusbegrepp. Mot detta genusbegrepp »religionens väsen» lyder författarens kritiska slutomdöme: religionens egentliga väsen framträder i den bibliska uppenbarelsen, och där möter det icke såsom ett objekt, som kan underkastas förnuftets och vetenskapens domvärjo — där möter oss en Gud, som talar till oss såsom ett jag till ett du. Därmed är domen fälld även över den spekulativa omtolkningens metod: den gör ju religionen till en immanent utveckling av det mänskliga medvetandets religiösa anlag, den religiösa sanningen blir ett objekt, som granskas av detta immanenta religiösa medvetande enligt

dess inneboende religiösa sanningskriterier. Men icke heller Ritschl håller måttet: för honom blir religionen objekt i betydelsen av objektivt fastställbara läror, principer, idéer, utvecklade i bibel, bekännelseskriterier och andra dokument av klassisk rang.

Det mänskliga medvetandet måste sålunda ha en förmåga — icke att producera religionens objekt, religionens sanning på rationell väg — men en förmåga att öppna sig för en högre verklighet, att lyssna till Gud, att taga emot hans Ord. Denna synpunkt utvecklas i en uppsats i *Z. f. Syst. Theologie*, som behandlar etikens irrationalitet. Det finns framförallt två olika uppfattningar om det irrationella, heter det där. Enligt den ena uppfattningen innebär det irrationella egentligen blott en utvidgning, en fördjupning av förnuftet, medvetandet, en förmåga av intuitiv eller instinktiv uppfattning och produktion av något slag. Enligt den andra uppfattningen, som W. vill ansluta sig till, innebär erkännandet av något irrationellt ett erkännande att förnuftet och förnuftets värld ej äro i sig slutna och självtillräckliga system — de öppna sig mot oändligheten. Redan *vetenskapens* förutsättning, att dess lagar och kategorier äro tillämpliga på verkligheten, är en irrationell tro. På det etiska området kan viljans ja eller nej till sedelagen icke rationellt förklaras — även enligt Kant faller ju viljans frihet och det radikala onda utanför det rationellas gränser. Det godas innehåll — »der Sinngehalt» — är icke heller något rationellt, överhistoriskt och tidlöst utan »historisch konkrete Lebensoffenbarung». Inom det grekiska tänkandets tradition kan visserligen sedelagen fattas såsom en överhistorisk förnuftslag i analogi med de matematiska och geometriska axiomen. Ty för den grekiska etiken är människans grundproblem motsatsen mellan förnuftet och sinnligheten, och förnuftet förenar människor i förnuftig samverkan, varför den grekiska etiken gäller individens och samhällets fullkomning genom de högre krafternas utveckling och deras herravälde över de lägre. Enligt den bibliskt-kristna etiken gäller avgörelsen hela personlighetens inriktning, just det högsta och bästa inom människan står under domen, alla inomvärldsliga ordningar skakas i sin grund och avklädas all absolutet, all gudomlighet: Guds rike är icke ett inomvärldsligt idealtillstånd eller ett system av mänsklighetens högsta värden. Den eskatologiska synpunkten på Gudsriket är med i W:s tänkande alltifrån begynnelsen av hans bana som teolog.

Genom dessa två uppsatser få vi i vår hand de strukturbildande grundelementen i W:s etik, sådan den i dagens situation utformats såsom ett högeligen aktuellt inlägg i dagens läge.

Att han bedömer dagens läge såsom en kris, och speciellt en kris för

den lutherska etiken (sid. 16) är visserligen icke originellt — men det kan dock vara sant! Krisen för den lutherska etiken har enligt W. sin grund däri, att den haft sin starka sida endast i behandlingen av de subjektiva personliga livsfrågorna. Förhållandet till samhälle, folk och stat hade visserligen icke helt lämnats utanför blickfältet, men därvid tänkte man blott på den enskildes förhållningssätt *inom* den givna sociala verkligheten. Man hänvisade till ett kristet liv *inom* de givna skapelseordningarna, men man såg icke att det förelåg en kristen uppgift att arbeta *på* och *med* dessa ordningar, så att deras utformning skulle motsvara Skaparens mening med dem. Att kristenheten har att fälla trosutsagor om statens väsen, har att medverka till att den empiriska staten svarar mot statens väsen och uppgift — det har man alltför litet haft för ögonen. W. erkänner väl, att kyrkan varken på Roms eller Calvins sätt bör behärska staten för att så »förverkliga Gudsriket på jorden» — att Kristus icke har kommit för att lära skomakaren att göra skor eller för att lära kejsaren att styra riket: inom världens grundordningar har den tekniska sakkunskapen och förnuftet sina domäner. Men här blir det viktigt vad W. säger i Z. f. syst. Theologie om etikens irrationalitet: förnuftet är icke ett slutet och själv-tillräckligt system utan ett öppet system. Antingen är det öppet för själviskhetens demoniska motiv och mål, eller också för den gudomliga kärlekens, ödmjukhetens och rättfärdighetens impulser. Också hans metodologiska typologi och hans egen metodologiska uppfattning bli här, på denna centrala punkt, av avgörande betydelse. Om orsaken till den lutherska etikens kris säger han i ovan anförd sammanhang (s. 17): »Es fehlte wohl ein über das Subjektive und über die objektiven Ordnungen zumal übergreifendes, nach beiden Seiten massgebendes Prinzip.» Det är från en sådan överordnad princip han gestaltar sin teologiska etik med dess budskap: det gäller ej blott att arbeta »*in* den Ordnungen» utan också »*an* den Ordnungen», fast vi veta, eller rättare: just därför att vi veta, att Guds rike är *Guds* rike och icke vårt — *och* att världen visserligen är Guds skapelse men tillika skådeplatsen för en ständig kamp mellan Guds vilja och ett gåtfullt men aktivt onskans sammanhang.

Härur framgår arbetets disposition, som icke lämnar något övrigt att önska ifråga om enhetlighet, fastän dess första, grundläggande del (»Die Welt in der Sicht des Glaubens») skrevs under det andra världskrigets första år — då den segerrika Hitlerstaten icke beviljade någon pappers-tilldelning för dess utgivning (och det kan man väl förstå) — medan den andra delen »Aufbau der Ethik» (»Das Ethos des Gottesreiches») avslutades 1949 och därefter blott försetts med hänvisningar till ny litteratur.

Första delens tema utvecklas i sju kapitel, som behandlar det aktuella teologiska läget; uppfattningen om världen hos Schleiermacher, Heidegger och de bibliska skrifterna; världen såsom Guds goda skapelse enligt Nya testamentet, enligt Luther och enligt idealismen, allt med särskild hänsyn till äktenskapets och statens »Schöpfungssinn»; »die Gott entfremdete Welt» enligt Nya testamentet och Luther, ställd emot Spengler och Hegel; femte kapitlet ger en kritisk överblick, behandlande författare som Hirsch, Kittel, Wunsch och Siegfried; sjätte kapitlet sammanfattar »das biblische Wohin von Leben und Welt»; sjunde kapitlet leder över till den andra delens »Aufbau» genom att bestämma etikens läge och uppgift. Andra delen upptar tretton kapitel. Det första kapitlet avgränsar kristendomens ethos bl. a. gentemot grekisk och kantiansk etik, gentemot Schleiermacher och Ritschl. Redan kapitelrubrikerna ge en föreställning om vad förf. har att bjuda: Gottes Heilstat und unsere Tat (kap. 2), Das Ethos der Geistesgaben (kap. 3), Jenseitsbeziehung und Weltbeziehung des urchristlichen Ethos (kap. 4), Das Gottesreich Ziel und Richtmass des Guten (kap. 5), Das Reich Gottes und die Ordnungen (kap. 6), Das Gottesreich und die zwei Reiche Luthers (kap. 7), Kultur und Reich Gottes (kap. 8), Die Menschheit Gottes in Glaube und Liebe (kap. 9), Berufung und Beruf des Christen (kap. 10), Nachfolge und Entsagung (kap. 11), Das Gewissen des Christen und die Geistesleitung (kap. 12), Eigenart und Wahrheit des christlichen Ethos (kap. 13).

Ett referat kan svårligen göra full rättvisa åt detta arbetes rikedom på synpunkter, träffande iakttagelser och väl avvägda, riktningsvisande omdömen i en mångfald ämnen, icke minst just nu fräsande aktuella — allt på grundval av ett suveränt behärskat kunskapsstoff och i ett perspektiv, som icke begränsar sig till några decennier utan omspanner den västerländska kulturens och kristenhetens årtusenden.

GUSTAV CARSTENSEN.

OSCAR CULLMANN: *La Tradition. Problème exégétique, historique et théologique.* 54 sid. Delachaux et Niestlé, Neuchâtel 1953. Tysk övers.: *Die Tradition als exegetisches, historisches und theologisches Problem.* 56 sid. Zwingli-Verlag, Zürich 1954.

Genom sin bok »Petrus, Jünger-Apostel-Märtyrer» (Zürich 1952; rec. i denna tidskrift h. 2 1953) kom Basel-professorn Oscar Cullmann att bli en av centralgestalterna i dagens interkonfessionella dialog mellan

evangelisk och romersk-katolsk teologi. Främst gäller detta kanske på franskt språkområde, där han genom sin ställning som Directeur d'Études vid École des Hautes Études i Paris ovan fakultetsgränserna kommer i ständig kontakt med den romerska teologien och dess främsta talesmän.

Bakom Cullmanns lösning av frågan om Petrus' primat låg också ett svar på en av de grundfrågor, som alltsedan reformationens »sola Scriptura» stått i centrum för meningsutbytet mellan Roms och reformationens kyrkor, nämligen problemet om förhållandet mellan Skrift och tradition. Det naturliga vidareförandet av debatten kring Petrus-boken (som redan tenderar att bli en hel litteratur) har så blivit den intressanta dialog, som i tidskriften »Dieu vivant» under 1953 utspann sig mellan å ena sidan Cullmann och å den andra en rad romerska teologer, främst då patristikern och jesuiten J. Daniélou. Den rörde just traditionsbegreppet, och i den lilla skrift, som nu föreligger till anmälan, har Cullmann samlat sina inlägg och bearbetat dem, i det att han tagit upp de invändningar, som mött från den andra parten. — Vi utgå här från den tyska översättningen såsom lättast tillgänglig för en svensk läsekrets.

Boken uppdelas i tre kapitel, varav det första behandlar traditionsbegreppet, sådant det möter i N. T. — Jesus och urförsamlingen leva i en värld, som var helt genomsyrad av tradition, παράδοσις, jfr Matt. 15, 2; Mark. 7, 3 ff. I synoptikerna avser ordet alltid den rabbiniska skriftutläggning, som ställes över Skriften och Guds bud och därför förkastas av Jesus. Men hos Paulus återvänder hela den rabbiniska begreppsapparaten, främst igenkännlig i verben παραλαμβάνειν och παραδίδόναι, bakom vilka ligga hebreiskans *qibbel min* och *masar le*, se t. ex. 1 Kor. 11, 23 eller 1 Kor. 15, 3. Det fanns alltså även i urförsamlingen en »paradosis», vilken Paulus — i fullständig analogi med den rabbiniska torah-utläggningen — säger sig ha mottagit av andra för att själv ge vidare, men den var såsom Kristus-tradition och därmed enda riktiga utläggning av Lagen något som för de kristna trädde i den judiska »paradosis'» ställe. Cullmann tar så upp den motsats man vanligen velat konstruera fram mellan de ovan anförda ställena från 1 Kor. och fastslår med ett uppbåd av citat, att Paulus med sitt »från Herren» (1 Kor. 11, 23) ej avser »den historiske Jesus» såsom den första länken i traditionens långa kedja, vilket är den vanliga utläggningen. Meningen är i stället, att det är »der zur Rechten Gottes erhöhte Christus», som nu just genom den av apostlarna förmedlade traditionen talar till församlingen i Korint. Så visas, hur detta omedelbart sammanhänger med Pauli syn på Kristus såsom »lagens ände», enligt vilken Kristus själv genom sin Ande träder i den judiska »paradosis'» ställe, se t. ex. 2

Kor. 3, 17, jfr Joh. 14, 26. Jfr också hur Jesus enligt synoptikerna med sitt »men jag säger Eder» just ersätter den gamla rabbiniska lagutläggningen. Såväl enligt synoptikerna som Johannes och Paulus är alltså Kristus själv den nya och sanna »paradosis». Den »apostoliska traditionen» är i sista hand lika med Herren, »Kyrios» själv.

Den judiske laglärde stod i en »automatisk» succession av rabbiner alltifrån den andeingivna profetians upphörande, medan apostelns ämbete grundade sig på en särskild kallelse av Kristus själv, som genom sin Ande talar genom honom. I nästa kap. behandlas så det närmare sambandet mellan detta apostlaämbete och »Kristustraditionen». Först hävdas med kraft, att också kyrkan är en del och en väsentlig del av frälsningshistorien, men en *annan* del än den som tillhör apostolatet. Kyrkan och dess »tradition» är byggd »på apostlarnas grundval», men just därför är det utslutet att jämställa de två. Apostelns ämbete är »einmalig und unübertragbar» (s. 30), han är det omedelbara ögonvittnet och såsom sådan tillhör han inkarnationens och ej kyrkans tid. Kyrkans lemmar bestämmas såsom de »som genom deras (apostlarnas) ord komma till tro på mig», Joh. 17, 20. Ingen, vare sig biskopar eller andra, kan i kommande släktled övertaga apostelns ämbete, *han själv* måste ständigt utöva det på nytt i varje ny tid »genom sina ord», d. v. s. genom den apostoliska tradition, som når oss i Nya Testamentet. Och i denna apostoliska »paradosis» är, enligt vad som fastslagits i föreg. kap., Kristus själv närvarande. Den vanliga romerska invändningen, att »böcker» inte kunna sätta oss i levande förbindelse med Kristus — därtill fordras kyrkans ofelbara läroämbete, i vilket Anden *nu* är verksam — blir i detta perspektiv egendomligt meningslös. Det är ju just i och genom dessa »böcker», denna apostoliska tradition, som den Sanningens Ande talar, som är Kristi egen Ande. Kyrkan förkunnar och för vidare, vad som i ljuset av denna »apostoliska» tradition ter sig såsom sanning, och så uppstår en »kyrklig» tradition, som till sitt väsen är utläggning av Skriften. Romersk-katolska teologer peka ofta på det förhållandet, att Skriften *måste* utläggas, varifrån man sluter till det ofelbara läroämbetets nödvändighet. Och det är alls inte ovanligt, särskilt i senaste tid, att man på det hållet framhäver, att traditionen till sitt väsen ej är annat än utläggning och utveckling av Skriften. Cullmann medger helt och fullt denna utläggnings nödvändighet, men visar att detta på intet sätt med nödvändighet implicerar det utläggande läroämbetets ofelbarhet. Det hör nämligen till varje *utläggnings* väsen, att den ständigt är villig att underordna sig den text, som utlägges. I annat fall upphäver den sig själv till norm och är ej längre utläggning. Den »kyrkliga» traditionen

kan vara en god hjälp till att förstå Skriften, blott den ej uppfattas såsom normativ. Därmed förnekas ej Andens verksamhet också i kyrkans skriftutläggning, men i denna kunna också andra »andar» vara i farten. Och de måste i varje tid prövas just utifrån vittnesbördet av de utvalda ögonvittnen, genom vilka Kristi Ande ännu talar i kyrkan.

Från skriftexegesen vänder sig förf. i bokens tredje och sista avsnitt till traditionen själv, sådan vi möta den i efterapostolisk tid. Har man i fornykyrkan känt till denna distinktion mellan »apostolisk» och »efterapostolisk» tradition? Katolsk teologi har alltid energiskt hävdad kyrkans prioritet vid kanonbildningen, det var ju kyrkan själv, som skapade och fastställde kanon. Det är alldeles riktigt, säger Cullmann, men menar, att just detta är ett bevis för hans i det föregående utförda tes. Kanonbildningen blir förstaelig blott om den innebär, att all den tradition, som fanns i kyrkan, nu av kyrkans eget läroämbete underställes *den apostoliska traditionen* såsom norm och kriterium. Därmed träffade kyrkan ett för all framtid förpliktande avgörande, som — för att använda ett något paradoxalt uttryck — innebär, att detta kyrkans läroämbete är »ofelbart» i den mån det inför det apostoliska vittnesbördet uppger varje anspråk på *egen* normativ »ofelbarhet»! En parallell till kanonbildningen finner förf. så i de första århundradenas *regula fidei*, som fick sin normerande auktoritet genom att den i princip ansågs återgå just till *apostlarna*. — En intressant iakttagelse, som onekligen talar för Cullmanns tes om kanonbildningens roll och innebörd, är jämförelsen mellan den för N. T. främmande moralismen i »die Schriften der *sogennanten* Apostolischen Väter» (med undantag för Ignatius-breven) och den långt mera bibliska teologi, som möter hos män som Irenæus och Tertullianus, som skriva *efter* år 150. — Kyrkan har alltså själv vid en avgörande tidpunkt handlat utifrån den distinktion mellan apostolisk (och normativ) och efterapostolisk tradition, som vi i det föregående sett växa fram ur exegesen av den apostoliska traditionen själv.

Vid denna kortfattade översikt ha vi ej kunnat gå in på andra ting av principiell betydelse, t. ex. vad Cullmann säger om förhållandet mellan den apostoliska traditionen och G. T. eller om relationen mellan Skrift och sakrament. Av den givna översikten torde dock framgå vad som utgör författarens originalitet i dialogen med romersk teologi. Ibland tycks han ge upp traditionellt fastlagda »protestantiska» positioner och ge motparten rätt (jfr t. ex. den gamla stridsfrågan om kyrkans eller Skriftens prioritet i frågan om kanonbildningen) — men blott för att i nästa ögonblick från den nya och för motståndaren förtrogna positionen sätta in en ännu mera avgörande stöt. Vidare torde det vara ytterligt fruktbart, att

frågeställningen förändrats från det stela och i sista hand oriktiga alternativet »Skrift — tradition över huvud taget» till frågan om (rätt) tradition kontra (falsk) tradition. Vi leva ju alla i en tradition, vare sig den kallas »luthersk» eller »romersk-katolsk». Man skulle dock önskat, att författaren utförligare tagit upp en av motpartens tyngst vägande invändningar, nämligen den, att den apostoliska tradition, som lämnats åt kyrkan, ej blott är skriftlig, utan även *mundlig*, jfr 2 Tess. 2, 15. Men därtill fordras måhända den grundligare undersökning av synen på traditionen hos fäderna i Gamla kyrkan, vilken förf. f. ö. själv efterlyser. Tänkvärt är Cullmanns påpekande, att tanken på en »hemlig», normerande, oskriven apostolisk tradition vid sidan av dennas skriftliga nedslag i N. T. är av gnostiskt ursprung. Frågan skärpes inför den senaste romerska Maria-dogmen, vilken som bekant saknar stöd såväl i N. T. som i de första århundradenas tradition.

Denna ovanligt innehållsrika lilla skrift har inte bara något att säga i det kontinentala konfessionssamtalet. Den har utan tvekan ett ärende även i vårt eget debattläge, där man alltför ofta utgår från någon i den »kyrkliga traditionen» hämtad förutsättning och mer eller mindre medvetet glömmet bort det som för evangelisk teologi borde vara den självklara utgångspunkten: en analys av den »apostoliska traditionen» i Nya Testamentet.

PER ERIK PERSSON.

Vocabulaire biblique. Publié sous la direction de Jean-Jacques von Allmen. 314 sid. Delachaux et Niestlé, Neuchâtel 1954.

Den franska »bibliska ordbok», som härmed presenteras, kan ses som ett utslag av det intresse för bibelteologi, som utmärker dagens franskspråkiga teologi, vare sig den står under evangeliskt eller romersk-katolskt förtecken. Det är betecknande, att detta arbete av evangeliska exegeter i förordet ger uttryck åt förhoppningen, att det skall kunna vara till hjälp även för katoliker, som äro engagerade i den »ressourcement biblique», som pågår i deras kyrka.

Boken, som bland medarbetarna räknar även hos oss kända teologer som P. Bonnard, O. Cullmann, S. de Dietrich, J.-L. Leuba eller Ph.-H. Menoud, vill närmast utgöra ett slags populariserad »Kittels Wörterbuch». Därmed sammanhänger, att den saknar såväl grekiska och hebreiska termer som bibliografiska hänvisningar vid de olika artiklarna. Ej minst det

senare är något, som den utländske läsaren känner som en brist. Artiklarna äro relativt fåtaliga och ha formen av översiktsartiklar, vilka främst behandla bibelteologiska grundbegrepp. Det religionshistoriska och arkeologiska materialet lyser med sin frånvaro, vilket kanske utgör den mest iögonfallande skillnaden vid en jämförelse med närmaste svenska motsvarigheter. Men även detta har väl sin förklaring däri att arbetet främst är avsett att vara en för var man tillgänglig »manuel populaire de théologie biblique». Typografien är förebildlig, sällan ser man lexikonsidor, som äro så lätta att överblicka. Sammanfattande kan sägas, att boken ger en god och lättillgänglig introduktion i de bärande bibelteologiska huvudtankarna inom fransk evangelisk exegetik av i dag. Den reformerta hemorten är hos vissa författare ganska tydlig, vilket kan ge anledning till reflexioner över sambandet mellan exegetens kyrkliga tradition och hans bibeltolkning.

PER ERIK PERSSON.

NÅGRA NYARE ARBETEN OM BERNARD AV CLAIRVAUX

Förra året firades ett av den västerländska kristendomens stora minnen, även om det hos oss gick tämligen spårlöst förbi; jag tänker på åttahundraårsminnet av den helige Bernards död den 20 aug.

Inom den katolska Kyrkan, enkannerligen bland Cistercienserna blev det, som en av mina vänner bland dem nyligen skrev, »une année bernadine, on peut dire, entièrement consacrée à la mémoire de Saint Bernard». Utom ett flertal kongresser och utställningar, anordnade till hans minne, ha en mängd böcker och tidskriftsartiklar sett dagen. Under en vistelse hos Cistercienserna i Achel (Belgien) i samband med Bernardsminnet fick jag tillfälle att göra bekantskap med några av dessa.

Ett av de förnämsta av dessa arbeten är otvivelaktigt »*Sint Bernardus van Clairvaux, Gedenkboek*», utgiven av holländska och belgiska Cisterciensermunkar. Achel 1953. Det skulle föra för långt att referera de 17 olika uppsatserna om B:s liv, verksamhet och teologiska åskådning, fyllda av nya och friska synpunkter. Några skall jag dock omnämna.

P. Goswinus Verschelden skriver en djuplodande, men rätt svårtillgänglig studie över »*Het kennisaspect in Bernardus' Godservaring*» (sid. 65—89). Förf. påpekar där ett par drag hos B. som lämna nyckeln till hans läror, dels hans starka beroende av nyplatoniskt-augustinska tankegångar, dels att kunskapen enligt B. aldrig är en ren förståndsakt utan att viljan

ständigt griper in formande och bestämmande i densamma. I »*Vrijheid en Gnade*» (sid. 127—134) uppvisar P. Adolphus van der Zeiden huru B. i »*De gratia et libero arbitrio*» rör sig med tankar, som påminna om den moderna existentialismen. Men till skillnad från denna hemfaller B. aldrig till någon pessimism; hans »existentialism» är kristen. Han talar aldrig om den mänskliga existensen utan att sätta denna i förbindelse med Gud.

I »*De h. Bernardus en de bekering*» (sid. 155—164) framhåller P. Vedastus Himpens, att omvändelsen för B. icke är, såsom för hans samtid, liktydigt med att gå i kloster, utan innebär en avgörande livsförändring. Och denna framspringer ur en i sanningens ljus vunnen självkunskap, en självkunskap, som driver människan att fly till Guds barmhärtighet. Denna tanke belyses ytterligare av P. Roger de Ganck i »*Nederigheid uit waarheidsdwang en uit liefedrang bij Bernardus*» (sid. 165—194). Förf. påvisar här hur enligt B. det andliga livet växer fram ur den av den fördjupade självkunsken betingade ödmjukheten, vilken ödmjukhet sedan genomlöper flera stadier för att till slut nå sin fulländning i kärleken till Kristus.

B:s berömda »*Sermones in Cantica Cantorum*», vilka spelat en så viktig roll för den medeltida mystiken, ha väl närmast uppfattats som endast rörande förhållandet mellan Gud och själen. I »*De Kerk als bruid in de Hoogliedcommentaar van de H. Bernardus*» (sid. 195—214) uppvisar P. Edmundus Mikkers att det här också är fråga om Kyrkan, *Ecclesia Sponsa*, som smyckas för att vid tidens slut bliva Kristi fullkomliga brud.

Som bekant ställde sig B. avvisande till kyrkornas allt för rika utsmyckning. Häri såg han, åtminstone vad klosterkyrkorna beträffade, en fara; munkarna stördes därav i vad som var deras egentliga mål: försjunkande och tillbedjan. Denna B:s avvisande inställning till konsten har enligt P. Anselm Dimier i »*Saint Bernard et l'art*» (sid. 295—306) sin grund i B:s nyplatoniskt påverkade uppfattning. Enligt nyplatonismen var det ett huvudvillkor för att kunna närma sig Gud att medvetandet avskärmades från alla yttre intryck för att helt försänka sig i sig själv. Här kunde konstens skapelser bliva ett hinder, då de drogo uppmärksamheten utåt.

Ett liknande arbete som det ovannämnda, men ännu omfångsrikare (756 sidor) är »*Saint Bernard*», Commission d'histoire de l'Orde de Cîteaux t. III, Paris 1953. I detta medverka en rad historiker och teologer, som från olika sidor belysa B:s liv, verksamhet och betydelse. Det behandlar företrädesvis de yttre aspekterna av B:s liv och rymmer mycket värdefulla bidrag.

Ett synnerligen intressant arbete om B. är Calmette, Joseph, et David, Henry: *Saint Bernard* (Les grandes études historiques), Paris

1953. Detta arbete är icke någon »uppbygglig» skildring av B:s liv utan en strängt historisk undersökning. Författarna, som lära vara framstående historiker, hysa djup beundran för B. Men de äro ingalunda blinda för hans mänskliga brister. Hans eldiga temperament och hans outtömliga verksamhetsiver förde honom ibland vilse. Och i stridens hetta kunde han visa en skärpa, »qui passe le zèle purement chrétien» (sid. 278). Den Bernardsgestalt, som här tecknas, kommer oss mänskligt nära; den är mera äkta och därför mera tilldragande än de konventionella skildringarna. Med sin historiska klarsyn torde detta arbete var ofrånkomligt för den, som vill söka lära känna B.

Det har nästan blivit en vanföreställning bland oss att Bibeln spelade en underordnad roll i medeltidens fromhetsliv. Att detta icke var fallet framgår av P. M. Dumontier: »*Saint Bernard et la Bible*», Bruges 1953. Förf. påpekar huru genomträngt B:s språk är av bibliska uttryck, som visa på en ingående bibelkunskap. Cistercienserna, säger han, »parlent biblique, Saint Bernard surtout, comme on parle français». B:s bibeltolkning är icke någon vetenskaplig exeges utan en levande tolkning, ofta i allegoriens form, varigenom han sökte tränga fram till ett »intus legere», en inre kontakt med Guds ord och den Gud, som där talar. Detta kommer tydligen fram i hans många predikningar, icke minst de, som han höll över Höga Visan.

Om Cisterciensernas bibelkunskap vittnar också den samling predikningar av B. och hans samtida, som under titeln »*Wij prediken U Christus*», som utgivits av noviserna i Achel, 'S-Gravenhage 1953. Dessa predikningar visa huru genomträngda 1100-talets Cistercienser voro av Bibelns anda och uttryck samt om den glödande Kristuskärlek, som besjälade dem. De giva en levande och konkret bild av den bernardinska fromheten, när denna nådde som högst.

Ännu ett par arbeten förtjäna att omnämnas: »*Saint Bernard, homme de l'Eglise*», Paris 1953, och R. P. Dimier: »*Saint Bernard, pêcheur de Dieu*», Paris 1953. Det förstnämnda utgöres av en del uppsatser, som tidigare publicerats i »*Témoignes*», en tidskrift, som utgives av Benediktinerna i La Pierrequi Vire. Av särskilt intresse är en artikel av Thomas Merton: »*Saint Bernard et l'Amerique*». Det senare uppehåller sig företrädesvis vid B:s enastående förmåga att vinna och övertyga människor, icke blott de skaror, som genom honom kommo till Cîteaux och senare till hans eget kloster Clairvaux, utan också alla dem, som han kom i beröring med vare sig det gällde teologiska, filosofiska eller rent politiska frågor, vilkas avgörande han ofta dikterade.

Utom de ovannämnda arbetena innehålla de cistercienska tidskrifterna »Collectanea O. Cist. R.», »Cistercium» och »Cîteaux in de Nederlanden» en rad värdefulla artiklar om B. I den sistnämnda, häft 3/53, förtjänar en studie av P. Edmundus Mikkers över »Sint Bernardus en de moderne devotie» särskild uppmärksamhet. Förf. påvisar där det nära sambandet mellan B. och denna fromhetsriktning och huru beroende denna riktningens främste representant Thomas a Kempis i sin »Imitatio Christi» är av bernardinska tankar. Genom denna bok, som näst Bibeln lär vara kristenhetens mest spridda andaktsbok, ha B:s tankar trängt ut i och verkat befruktande på vida kretsar.

AXEL HÆRBERGER.

Kirchliches Jahrbuch für die Evangelische Kirche in Deutschland 1952.
Begründet von Johannes Schneider. Herausgegeben von Joachim Beckmann. 79. Jahrgang. 523 sidor. C. Bertelsmann Verlag, Gütersloh 1953.
Pris 30: — DM.

Mot slutet av 1953 utkom föreliggande årgång av »Kirchliches Jahrbuch», den tyska evangeliska kyrkans årsöversikt. Den sena utgivningen förvånar icke, då man betänker, att det är fråga om ett arbete på över 500 sidor med dokument, redogörelser och statistiska uppgifter, vilka erfordrat betydande förarbeten. Boken har icke heller blott aktuellt intresse utan är snarast en dokumentsamling, som bevarar åt eftervärlden en stor mängd eljest förbisedda eller hastigt bortglömda aktstycken till belysning av kyrkans ställning och arbete under ett förflutet år.

Det är sålunda ganska välmotiverat, att huvuddelen av arbetet fått rubriken Kirchliche Zeitgeschichte, varunder innefattas redogörelser för viktigare händelser inom Evangelische Kirche in Deutschland (EKD), inom de olika landskyrkorna samt inom de förenade lutherska (VELKD) och de unierade kyrkornas styrelser. Detta kapitel är sammanställt av utgivaren. Därtill ansluter sig en redogörelse för den tyska katolicismen 1945—1950 av Pfarrer W. Sucher, andra delen av en krönika, som påbörjats i en tidigare Jahrbuch. En annan avdelning behandlar den inre missionen 1933—1952 (av Pastor B. Heyne, Bremen). Pfarrer, Dr O. Fricke skriver om die Baugemeinde, eine evangelische Baubewegung in unserer Zeit. En statistisk avdelning och en personförteckning rörande kyrkoledningar, teologiska fakulteter och kyrkliga högskolor avsluta boken.

K. J. är trots det mångskiftande stoffet mycket överskådlig, en både lättillgänglig och rikhaltig källa till nutida tysk kyrkohistoria. Det arbete, som bedrivs i Tysklands evangeliska kyrka av i dag har i flera avseenden också ett mera allmänt intresse än det rent historiska. Detta bl. a. av följande skäl:

1) De kyrkosamfund, varom här är fråga, stå mitt uppe i en nydaningsprocess av väldig omfattning, där liturgi, kyrkotukt och kyrkoförfattning hålla på att ombildas efter de nya förhållanden som inträtt.

2) Ett av dessa samfund, den östtyska evangeliska kyrkan, lever under trycket av en totalitär överhet och tvingas därigenom till särskilda insatser i kampen för sin frihet samt till koncentration kring det väsentliga.

3) De stora folkförflyttningar, som ägt rum, ha ofta föranlett ett uppbyggande från grunden av nya församlingar, vilket medfört en ny erfarenhet av den kristna gemenskapens innebörd och förpliktelser.

De händelser, som K. J. 1952 lägger störst vikt vid, är emellertid närmast ställningstagandet till de politiska frågor, som det året voro aktuella: Tysklands återuppbyggnad, det tyska försvarsbidraget o. dyl. (1). Föreliggande årsöversikt ger därför ett rikhaltigt stoff till belysning av förhållandet mellan kristendom och politik. Detta är i synnerhet i Tysklands kyrka en ömtålig och svår fråga. Där har man att kämpa med en stark benägenhet för ett sammanblandande av religion och politik, som i ett av dokumenten träffande beskrives såsom »die gerade in unserem Volk vorhandene verhängnisvolle Neigung, aus politischen Entscheidungen Fragen der Weltanschauung zu machen» (32). Att denna böjelse är en svaghet för Tysklands kyrkoliv, liksom den varit många gånger tidigare, omvittnas starkt av K. J. 1952. De politiska tvistefrågorna ingripa djupt i kyrkans liv. Under de förhållanden, som nu råda, är det väl i viss mån nödvändigt, att så blir fallet. Men farligare är, att man på sina håll ej tycks inse risken av ett politiskt engagement i kyrkliga sammanhang och ej förmår draga gränsen mellan »de båda regementena» på ett riktigt sätt. Det finns emellertid även talrika bevis för att många har öppen blick för svårigheterna på detta område och söka anvisa bättre vägar.

Under de omständigheter som anförts är det ej underligt, att Martin Niemöllers resa till Moskva väckte det största uppseende. Denna resa företogs i januari 1952 på inbjudan av patriarken i Moskva. Eftersom det förmodades, att den på något sätt också hade politiskt syfte, publicerades åtskilliga nitälskande protester. En av de häftigaste kom från professor Thielicke i Tübingen och föranledde ordf. i evangeliska kyrkans råd, biskop Dibelius att taga Niemöller i försvar. Niemöllers egen syn på

sitt uppdrag i Ryssland framgår av en utförlig skrivelse, där han vill visa, att intresset att lära känna Rysslands ortodoxa kyrka och knyta förbindelse med densamma varit det enda motivet för hans resa. Det avgörande är, säger han, om evangelium verkligen predikas i denna kyrka eller icke, och han sammanfattar: »ich habe in Moskau eine Kirche gefunden, von der ich überzeugt bin, dass sie in ihren Gemeinden wie in ihren Ämtern Kirche Jesu Christi sein will. Wir können uns von dieser Kirche nicht lossagen oder auch nur als an ihr desinteressiert erklären; wir werden an sie denken, für sie beten, mit ihr reden und zu ihr hingehen müssen nach dem Apostelwort: So ein Glied leidet, so leiden alle Glieder mit — —.» (14).

En annan utlandsresa gav också anledning till protester, fastän på helt annat håll: biskop Dibelius gjorde i december ett besök i U. S. A. för att medverka vid en konferens i Denver samt hålla en serie föreläsningar. Tidningsreferatet från hans turné gav pressen anledning till en häftig propaganda mot biskopen. En östtysk pastor beskriver honom som en medhjälpare åt de amerikanska krigshetsarna. Biskop Dibelius' svar tillbakavisar med stort lugn beskyllningarna. Det föredrag, som man angrep, hade han f. ö. aldrig kommit att hålla. Det hade av misstag kommit pressen tillhanda och av denna utnyttjats med ensidig tillspetsning. Därtill kom, att Dibelius' amerikaresa möjliggjorts genom att han av de östtyska myndigheterna vägrats antaga en inbjudan till Moskva från den ryske patriarken.

De stora politiska frågorna under 1952 — Tysklands återupprustning och anslutning till den europeiska försvarsgemenskapen — väckte till liv en intensiv debatt om kyrkans ställning. Den började med ett upprop av en del framstående västtyska kyrkoledare, som tämligen ohöljt förordade återupprustning och bidrag till försvaret. I åtskilliga motskrifter anklagades undertecknarna för att ha förbigått de svåra frågorna och fördunklat saken genom att sammanblanda politik och evangelium. Det rådde tidvis en ganska häftig motsättning mellan olika läger, från Niemöllers fraktion, som i intresse för Tysklands enhet motsatte sig varje engagement i den västliga politiken, till ovannämnda kyrkoledare och kretsen kring dem. Samtidigt rörde sig diskussionen om den rent principiella frågan angående kyrkans rätt eller plikt att uttala sig om de politiska problemen. Från ett håll betonades ansvaret att även på detta område träffa avgöranden utifrån ett kristligt samvete, från ett annat håll påyrkas »eine Entpolitisierung der Kirche».

I diskussionens virrvarr av röster och meningar, där de politiska lidel-

serna ibland endast med möda kunna döljas bakom de teologiska motiveringarna, kan man ana den sunda medelvägens linje i ett uttalande av den förenade lutherska kyrkans biskopskonferens den 12 mars 1952. Ett direkt ståndpunktstagande i de aktuella frågorna saknas visserligen här, och detta har förmodligen djupare orsaker än ren underlåtenhet. I stället gives en klar utläggning av Skriftens syn på den kristnes ställning till politiken och på de båda regementena (27).

Motsättningen mot förbundsregeringens politik gick på sina håll så långt, att man förberedde en organiserad krigstjänstvägran. Denna aktion, ledd av några prästmän i Duisburg, brännmärktes av pressen såsom ett resultat av kommunistisk påverkan. Den avvisades också, ehuru i mera moderat form, på kyrkligt håll. Det skärpta läget i östzonen, i synnerhet i gränsområdena, såsom en reflex av Västtysklands anslutning till den europeiska försvarsgemenskapen, gav emellertid i viss mån rätt åt varningarna mot den västtyska politiken. Diskussionen fortsatte sålunda, och först genom den evangeliska kyrkans synod i Elbingerode den 6—10 oktober bragtes den till en avslutning. Där enade man sig nämligen om ett uttalande till de kristna både i öst- och västzonen rörande de svårigheter, som inträtt. Vad som där förenade de olika partierna, var icke blott den gemensamma tron utan också det mest angelägna politiska målet: Tysklands enhet.

De politiska frågornas oundviklighet återspeglas också i ett uttalande av den lutherska kyrkans ledande biskop, Landesbischof Meiser (94). Han varnar för sammanblandningen av teologi och politik och citerar med tydlig adress vissa yttranden av Niemöller från den tyska kyrkokampens dagar. Då var det statens otillbörliga ingripande i kyrkans angelägenheter, som var den stora faran. Och då gjorde sig bl. a. Niemöller till tolk för det lutherska åtskiljandet av de båda regementena samt för »die Entpolitisierung des Pfarrerstandes». Nu är det vissa kyrkomäns otillbörliga ingripande i politiska frågor, som enligt Meiser närmast måste påtalas. Han nämner såsom exempel bl. a. ett uppprop om krigstjänstvägran från en hessisk präst. Den viktigaste uppgiften för den lutherska kyrkan är att återgå till läran om de båda regementena och därmed undvika förvirring i församlingen.

På det hela taget ger den här refererade diskussionen ett intryck av huru starkt det politiska engagementet är och hur svårt det ställer sig för ledande kyrkomän i Tyskland av i dag att konsekvent tillämpa läran om de två regementena. Det blir icke lättare därigenom att frågan om Tysklands enhet för de flesta blir en hjärtats mera än en tankens angelägenhet.

Men det finns också andra företeelser i Tysklands kyrkoliv, vilka säkert

i det långa loppet ha mer att betyda än diskussionen om de politiska frågorna för dagen. K. J. redogör för ett omfattande reformarbete på det liturgiska och kyrkoorganisatoriska området. Några fakta förtjäna att här omnämnas:

En »Agende für evangelisch-lutherische Kirchen und Gemeinden» håller på att utarbetas. Under 1952 fastställdes ordning för dop och för konfirmation. Den förra ansluter sig till Luthers Taufbüchlein men har avskaffat exorcismen. Konfirmationsritualet påminner om det svenska men föreskriver även handpåläggning. — Också en fullständig evangelisk kyrkoordning håller på att taga gestalt och har delvis förelagts medlemskyrkorna i VELKD för godkännande. Några kapitel, som under året färdigställts publiceras i denna årgång av K. J. (101). Särskilda svårigheter bereda kap. om äktenskap och vigsel på grund av frågan om frånskildas vigsel, samt kap. om nattvarden, där interkommunionen mellan olika samfund är ett brännande problem (107).

Även från de olika landskyrkorna vittna nya författningar och lagar om ett betydande nydaningsarbete. En fullständig kyrkoordning har under 1952 fastställts för die Evangelische Kirche im Rheinland (unierad). Av grundartiklarna framgår bl. a. att man erkänner Barmensynodens teologiska förklaring såsom bekännelseskraft, »eine schriftgemässe, für den Dienst der Kirche verbindliche Bezeugung des Evangeliums». Satsen »Sie [die Ev. Kirche im Rheinland] erkennt die fortdauernde Geltung der reformatorischen Bekenntnisse an» syftar på såväl de lutherska som de reformerta bekännelseskriterierna, eftersom båda konfessionerna finnas företrädda. Församlingarna ha rätt att följa endera av dem eller »dem Gemeinsamen beider Bekenntnisse». För de lutherska församlingarna gälla den Augsburgska bekännelsen, Apologin, Schmalkaldiska artiklarna och Luthers katekeser. Däremot nämnes icke Konkordieformeln. För de reformerta gäller Heidelbergkatekesen. Denna kyrkoordning innehåller även föreskrifter för vigsel av frånskilda. I undantagsfall medgives sådan vigsel, varvid avgörandet tillkommer presbyteriet och superintendenten, däremot icke den enskilde prästen. Samma sak gäller för det fall, då prästen anser sig böra vägra vigsel.

Inom allt flera landskyrkor liksom även inom VELKD har efter kriget upprättats en domstol för kyrkliga tvistefrågor, vilken har att svara för rättsskyddet gentemot de kyrkliga myndigheterna. Den fungerar sålunda bl. a. som besvärinstans och har i vissa landskyrkor dessutom vittgående uppgifter i fråga om kyrkolagens tillämpning o. dyl. K. J. meddelar den under året promulgerade författningen rörande en sådan rättsinstans

(Kirchliche Verfassungs- und Verwaltungsgericht) för Hessen-Nassau (136). I och för sig motsvarar denna anordning ett behov av rättssäkerhet och garanti emot godtycke i den kyrkliga förvaltningen. Men vissa farhågor ha uttalats: »Man kann fragen, ob nicht damit neben der Synode eine Instanz mit so weittragenden rechtlichen Entscheidungsbefugnissen errichtet ist, dass dadurch die Souveränitet der Synode tangiert wird» (139).

Det skulle föra för långt att gå in på de författningar, som för övrigt meddelas i K. J. 1952, ehuru de innehålla en del, som är av betydande intresse, t. ex. försöken att inordna evangelisationsarbetet i den kyrkliga författningens ram (143), föreskrifterna för konfirmandundervisning (144), samt för visitation, eller »Besuchdienst» som termen lyder på reformert håll (149).

Det ligger i sakens natur, att en årsbok av det slag, som här föreligger, jämförelsevis litet kommer att syssla med den inre teologiska utvecklingen, eftersom denna vanligen ej kan avläsas blott i yttre händelser eller officiella dokument. Trots detta måste det förvåna, huru litet man har att förtälja om det teologiska läget. Det är svårt att komma ifrån intrycket, att det imponerande reformarbete, som sätter sin prägel på kyrkolivet, knappast äger någon motsvarighet i en teologisk förnyelse. I varje fall kan man icke skönja något samband av sådan art i de aktstycken och reflexioner, som K. J. meddelar.

Ett händelseförlopp, som direkt berör den teologiska utvecklingen, är emellertid striden om Bultmanns teologi. Motsättningarna ha i Würtembergs landskyrka lett till en direkt konflikt mellan kyrkans synod och Tübingens teologiska fakultet. Den senares också i tryck utgivna Denkschrift »Für und Wider die Theologie Bultmanns» undvek ett direkt ställningstagande och kunde med sina delvis svävande formuleringar icke tillfredsställa landssynoden. En öppen schism har dock undvikits, och kraven på en från fakulteten frigjord »kirchliche Hochschule» för präster-nas utbildning ha icke föranlett någon åtgärd. — Mera klagörande i Bultmann-frågan är den skrivelse, som återges s. 107, av generalsynoden för VELKD, ehuru den icke går in på detaljer utan blott anmodar biskopar och lärare att föra frågan närmare sin lösning.

Ett särskilt intresse äger den skildring, som K. J. ger av den evangeliska kyrkan i sovjetzonen (DDR). Under år 1952 kom det för första gången till ett direkt angrepp från myndigheternas sida genom åtgärderna mot Junge Gemeinde. En händelse, som visar angreppets skärpa, men framför allt det passiva motståndets effektivitet, var kyrkodagen i Lübbenau, en ort nära polska gränsen. I den officiella rapport, som här återges, be-

skrives huru alla försök att hindra kyrkodagens genomförande strandade, delvis tack vare superintendentens kraftfulla och omutliga uppträdande. Men det döljes icke, att man i kampen om Junge Gemeinde ser den mest hotande punkten i den östtyska kyrkans situation.

En annan fråga, som kanske för framtiden är ännu mera ödesdiger än den förra, är de teologiska fakulteternas ställning. Under 1952 kom myndigheternas bekanta uppmaning till kyrkoledningen att medverka till inrättandet av en »teologisk akademi» såsom ersättning för de nuvarande fakulteterna, vilka icke ansågos förenliga med DDR:s författning. K. J. 1952 kan blott förtälja om kyrkoledningens kategoriska beslut: »die theologischen Fakultäten an den Universitäten müssen bleiben». En beskrivning av den kommunistiska nyordning av universitetsutbildningen, som håller på att genomföras i östzonen, visar, att kampen för att bibehålla teologin vid universiteten ingalunda är motiverad av några yttre fördelar. Förhållandena vid de i kommunistisk anda reorganiserade högskolorna måste te sig synnerligen ogynnsamma för ett teologiskt studium, liksom i viss mån för vetenskaplig utbildning och forskning överhuvud.

Den rikhaltiga statistiska avdelningen ger en överblick över medlems-siffror, antal döpta och över deltagande i nattvard och konfirmandundervisning inom de olika landskyrkorna under åren 1946—1948. Såsom exempel må hänvisas till framställningen om nattvardsdeltagandet. Tiden 1913—1943 företer en stadigt fallande kurva med antalet minskat från omkring 36 till 14 per 100 kyrkomedlemmar, medan efterkrigstiden visar en lika markant stigande kurva. Några slutsatser dras dock ej av dessa förhållanden. »Es bleibt abzuwarten was aus dieser positiven Tendenz in den weiteren Nachkriegsjahren wird» (473).

BENGT HÄGGLUND.

RUDOLF JOHANNESSON: *Kristendomens grundtankar i kortfattad systematisk framställning*. 183 sid. Svenska kyrkans diakonistyrelses bokförlag. Stockholm 1953. Pris häft. kr. 4: 25; inb. kr. 5: 50.

En ny troslära för gymnasiet är något av en sensation på bokmarknaden. Det har hittills icke funnits någon sådan lärobok, som tagit hänsyn till de sista tre decenniernas utveckling inom både exegetisk och systematisk teologi. Det som funnits har präglats av sekelskiftesteologins osäkerhet i alla centrala frågor. Varje kristendoms lärare på gymnasiet måste hälsa Rudolf Johannessons arbete med den största tillfredsställelse.

Visserligen grumlas glädjen något av farhågor för att den nya boken skall visa sig väl svår. Den är skriven i en närmast akademisk stil, och framställningen kunde kanske på åtskilliga punkter varit mera konkret. Men den är klar och linjefast och därför att föredraga framför sina till menlöshet nedbantade föregångare. Där finns något bestämt att lära sig. Den kan väl tänkas bidra till att råda bot på den otroliga okunnigheten om den kristna tron bland i övrigt studerat folk. Det kan ifrågasättas om man icke tidigare underskattat gymnasisterna och gjort dem en dålig tjänst med att låta läroböckerna i kristendom umbära den prägel av fackkunskap, som dock utmärker andra läroböcker för gymnasiet.

Boken är tillräckligt stor för att medge uteslutning av vissa partier vid genomgång läxvis. Förf. ger själv ett förslag till urval. Och det är en given fördel, att den intresserade här finner material för egna studier. Tack vare denna fyllighet blir »Kristendomens grundtankar» användbar också efter skolåren, för vuxnas självstudier och för studiecirkel, som här har en utmärkt grundbok med utförliga litteraturanvisningar. Vi har här den första någorlunda populära sammanfattningen av den idéhistoriska systematikens arbete. Det är en primör, som bör kunna påräkna en ganska vid läsekrets. Särskilt Lutherforskningen har bidragit till framställningens konturskärpa. Icke minst i den relativt utförliga etiken kommer Luther till tals. Den har en ovanligt realistisk prägel.

När det gäller innehållet är det framför allt en anmärkning, som måste framställas. Förf. anknyter sina inledande betraktelser ganska överraskande till Kants postulatlära, vilket i och för sig är en bristfällig förtöjning.¹ Och utförandet blir minst sagt äventyrligt. Johannesson betonar visserligen, att den kortfattade framställningen icke avser att lösa hithörande svåra problem, men den torde icke heller visa i rätt riktning. Förf. menar, att den kristna livshållningen motiverar försanthållandet av dess förutsättningar. Han uppställer rent av det antagandet, per impossible, att det kunde konstateras, att allmakten bakom tillvaron är »en ondskefull tyrann» (sid. 17). En kristen människa skulle då ingalunda böja sig för tillvarons härskare (vilket man givetvis kan hålla med om) utan vända sig i trots mot verkligheten själv, betrakta sin tro som sanning och tillvaron som lögn, »ett kosmiskt misstag». Det skulle sålunda vara »tänkbart att i religiös mening kalla verkligheten själv för en lögn.» Rent språkligt mynnar alltså tankegången i att orden sanning och verklighet

¹ Skall man över huvud stödja sin Dogmatik I för gymnasister på Kant, torde det vara lämpligare att anknyta till hans Kritik aller spekulativen Theologie (Kritik der reinen Vernunft, 1781, pag. 695 ff.).

berövas all mening. Det är kanske inte avsikten, men läsaren känner sig stå inför teorin om den dubbla sanningen. Det är särskilt ödesdigert med ett sådant resonemang i en med nödvändighet sammanträngd lärobok. Läsaren får lätt misstanken, att allt det följande är en als-ob-filosofi utan motsvarighet i fakta.

Misstanken kan också få stöd i avsnittet om Jesu uppståndelse (sid. 64 f.), som är svårt att få riktigt grepp om. Det sägs ifrån, att bevisvärdet i evangelietraditionens upplysningar icke skall graderas. De lämnas alltså i sammanhanget åt sitt värde. Det kan man göra, »ty för tron har Jesu uppståndelse sin egentliga betydelse icke som en isolerad händelse, utan som en manifestation av den genomgripande omvälvning, som hela mänsklighetens läge undergår genom Guds framträdande och handlande i Kristus». »Tron på Jesu uppståndelse synes därför djupast sett icke vila på teoretiska grunder.»

I denna slutsats torde föreligga en begreppsglidning. Jesu uppståndelse är något mer än en manifestation. Den är en avgörande del av det Guds handlande, varigenom mänsklighetens läge förändras. Isolerad eller icke måste händelsen verkligen ha ägt rum för att kunna ha någon betydelse, för att kunna förändra vårt läge. Det vore en annan sak om den bara skulle manifesteras eller demonstrera en tanke. Då hade Guds Son icke behövt bli människa och lida döden. Då hade det räckt med en myt, som illustrerade försoningstanken.

Det är riktigt att ställningstagandet till Jesu uppståndelse är vida mer än ett blott teoretiskt övervägande. Och det är vidare riktigt att händelsen icke är isolerad utan hör in i ett stort sammanhang. När man tror på uppståndelsen, tror man också på hela den Gudshandling, av vilken den är en del. Ställningen till Jesu uppståndelse är i högsta grad ett personligt problem.

Men för att det skall kunna bli föremål för övervägande måste vissa teoretiska förutsättningar föreligga. Evangelietraditionens vittnesbörd om uppståndelsen måste göra det historiskt sannolikt, att denna verkligen ägt rum. Några ord härom måste sägas i en lärobok för gymnasiet.

Boken bygger på inkarnationen som kristendomens grundfaktum. Därför verkar det överraskande, när det sid. 37 heter, att man också skulle »kunna tänka sig en annan tolkning av Jesu person. Man kan erkänna det oförlikneliga i Jesusgestalten, men finna det överflödigt att fördenskull tala om något gudomligt. I stället vill man i Jesu person finna människolivets högsta ideal förverkligat.» Det vore väl ändå ingen tolkning utan en dementi av hela Nya testamentets samlade vittnesbörd, inklusive Jesu

egna uttalanden. Det framgår annars av hela boken, också av den omedelbara fortsättningen. Men de anförda orden tycks vilja antyda ett alternativ. Och till yttermera visso heter det: »En sådan åsikt bör icke bryskt tillbakavisas som oförenlig med kristen uppfattning. Den kan vara en psykologisk (sic!) förberedelse för en djupare förståelse av den kristna livsmakten.» Detta tillägg är intressant. Här kommer i den annars strikt utredande framställningen en anvisning för själavården. Det synes tyda på en annan hand än författarens. Nu kan det väl aldrig vara klokt att bryskt tillbakavisa någon uppriktig åsikt eller trevande begynnelse. Men betecknar man den som en möjlig tolkning av Jesu person måste förvirringen bli bestående.

Johannessons bok är något av ett pionjärarbete. Det är icke överraskande, om den kan behöva någon slipning, såsom här antytts. Och det förhållandet får icke undanskymma den tacksamhet man känner för att äntligen någon tagit sig an den svåra uppgiften. Denna anmälan har framför allt velat peka på angelägenheten av goda läroböcker och allmänfattliga grundböcker som grundval för skolarbetet och för den enskildes självstudier i detta viktiga ämne. Bland sådana böcker torde nu »Kristendomens grundtankar» vara facile princeps.

MARTIN LINDSTRÖM.

FRÅN DEN TEOLOGISKA SAMTIDEN

SKOLANS KRISTENDOMSUNDERVISNING

Förbundet för Biblisk Tro antog vid sitt årsmöte den 24 maj 1954 ett uttalande om kristendomsundervisningen vid landets offentliga skolor. I ordalag, som delvis övertagits från skriften »Statens Läroboksnämnd avskaffar kristendomsundervisningen?» av David Hedegård kritiserades särskilt läroboken »Jesus och hans apostlar», författad av Gustav Boström, Gustav Lindberg och Anna Maria Roman. »Realiter ersättes kristendomen i boken med en ny på fri hand uppfunnen religion, närmast påminnande om reformjudendomen.» Man beklagar, att denna lärobok trots framställningar till Skolöverstyrelsen och Läroboksnämnden inte uteslutits från förteckningen över godkända läroböcker. Förbundet för Biblisk Tro vill nu starta en opinionsrörelse »mot en förvanskad och för en objektivt bibeltrogen på vederhäftiga läroböcker baserad kristendomsundervisning vid landets offentliga skolor. Parollen måste vara: Hellre ingen kristendomsundervisning i skolorna alls än en icke med Bibeln överensstämmande undervisning.»

Det aktiva intresse, som här kommer till synes från kyrkfolkets sida gentemot skolans kristendomsundervisning, är en glädjande företeelse. Skolans kristendomsundervisning behöver kyrkfolkets aktiva stöd. Men bättre än att ensidigt kritisera en bestämd lärobok är att förorda eller hjälpa fram bättre läroböcker som kan ersätta den kritiserade. Kyrko-bröderna har i juni 1954 slagit in på en dylik linje, då de donerat en penningssumma som pris för bästa kristendomslärobok för visst skolstadium.

Att emellertid parollen »Hellre ingen kristendomsundervisning alls . . .» är ödeläggande för kristendomsundervisningens existens vid allmänna skolor framgår tydligt av en jämförelse med förhållandena i Amerikas förenta stater. I USA upplevde man under 1800-talets förra hälft vad som hotar även oss, om parollen från Förbundet för Biblisk Tro skulle vinna anklang. Den ortodoxa kalvinismen från 1700-talet började i Massachusetts upplösas av unitariska tendenser, och partierna bekämpade

varandra bittert. Barnen i skolorna blev förvirrade av att höra somliga lärare tala konkret om helvetet, andra förneka dess existens etc. Den store organisatören av skolväsendet Horace Mann försökte förgäves finna en form för kristendomsundervisningen, om vilken de skilda kristna fraktionerna kunde enas, och slutet blev, att kristendomsämnet helt uteslöts från de statliga skolorna. Splittringen förvärrades, då under 1800-talet allt fler katoliker invandrade, och den ena staten efter den andra följde exemplet från Massachusetts. I våra dagar beklagar man bittert den lösning som under 1800-talet utformades i fråga om kristendomsundervisningen. Då kristendomsämnet uteslöts, var det ännu inte tal om annat än att skolan som helhet skulle ha kristen prägel, och man ville endast utesluta »sectarianism». Men under 1900-talet har antikristen naturalism i vid utsträckning kommit att prägla amerikansk skola, som i regel inte ger ens den enklaste undervisning om kristendomens elementa. Sådan undervisning hänvisas helt till kyrka och hem med följd att den ofta blir högst ensidig och sektpräglad. De oss främmande excesserna i amerikanskt kyrkoliv hänger samman med frånvaron av saklig kristendomsundervisning i skolorna. Nu anstränger sig amerikanska kyrkoledare att finna former för att återinföra ämnet i skolorna. Hittills har man dock inte lyckats.¹

Att frågan om kristendomsämnets utformning i den allmänna skolan hör till de mest brännande frågorna inom kristenheten idag framgår bl. a. av att ledaren för Study department inom Kyrkornas världsråd Professor van Dusen i en bok *God in Education* försökt ge sitt bidrag till dess lösning. Den amerikanska situationen, där den allmänna skolan tar emot barn från hem med vitt skilda religiösa inställningar, blir allt vanligare även i andra länder. Därav följer, att skolans kristendomsundervisning inte kan bindas vid en kristendomssyn, som endast kännetecknar en viss kyrka eller en viss teologisk riktning. Man ställs inför det stora ekumeniska problemet att finna uttryck för vad det egentligen är som enar de kristna, vad det är som är gemensamt för kyrkosamfundet. Skolans kristendomsundervisning måste för att över huvud kunna existera i ett religiöst splittrat samhälle vara ekumenisk. I Sverige har det ekumeniska stöd, som givits då frågan gällt kristendomsämnets utrymme på schemat, varit av största värde. Men om parollen »Hellre ingen kristendomsundervisning alls . . .» vinner anklang, brister stödet, och ämnets framtida existens på schemat försvaras eller omöjliggöres.

¹ Om utvecklingen i USA se utförligare i S. Rodhe: *Kristen fostran och undervisning i USA* (1951).

När man i USA för närvarande söker finna ekumeniska former för kristendomsundervisning i skolan, griper man ofta till liberalteologiens uttryck för det väsentliga i kristendomen. Man talar om att det gemensamma är att tro på Gud som Fader, på människornas brödraskap, på den gyllene regelns giltighet etc. Detta framgår både av van Dusens nämnda bok och av andra böcker i den under de senaste åren rikt flödande litteraturen i USA i detta ämne. För oss är det emellertid klart, att de av liberalteologien föreslagna vägarna ej är gångbara. Lika litet som den gamla liberalteologien med dess moraliserande kristendomssyn kan visa vägen, lika litet kan emellertid den konfessionella självtillräckligheten det. Den ekumeniska vägen måste gå över gemensamt bibelstudium mellan kristna från skilda läger, över självprövning, syndabekännelse, kärleksfull förståelse för andra trosuppfattningar. I sådan anda måste även de aktuella spörsmålen beträffande svenska kristendomsläroböcker behandlas.

Varje kristendomslärare har sin personliga uppfattning om vad han anser vara sann kristendom, men han får inte utan vidare underkänna de olikartade uppfattningar, som kan vara att finna bland barnen och deras föräldrar. Naturligtvis är det inte heller riktigt att säga, att alla uppfattningar är lika sanna. Lärare och författare av läroböcker måste efter förmåga försöka följa med i det teologiska arbetet och återge de förhärskande meningarna utan att dock falla för varje nytt vindkast i forskningsarbetet. Att läroböcker alltid kommer i efterhand och stundom bygger på forskningsresultat av äldre datum är väl ofrånkomligt, men naturligtvis bör eftersläpningen vara så liten som möjligt. Men det är skillnad mellan att på ett sakligt sätt söka sätta bättre redskap i kristendomslärares händer och att uppställa parollen »Hellre ingen kristendomsundervisning alls . . .»

Som kristendomslärare ställs man vidare, då det gäller att välja lärobok, stundom inför valet mellan en sakligt riktig men pedagogiskt otillfredsställande bok å ena sidan och en sakligt sämre men pedagogiskt bättre bok å andra sidan. De som utifrån följer skolans arbete måste förstå, att läraren därvid gärna väljer den pedagogiskt bättre men sakligt sämre boken. Att arbeta med en bok, som ej väcker elevernas intresse, den må vara aldrig så sakligt korrekt, är hopplöst. I ett ämne som kristendom kan det vara ödeläggande för elevernas positiva inställning till den kristna tron. Om skolans framställning av kristen tro verkar abstrakt och ovidkommande och barnen ej i andra sammanhang kommer i mer positiv kontakt med levande kristendom, blir deras grundinställning den, att kristendomen är något som de ej har anledning att ta befattning med.

Om däremot boken appellerar till deras tankevärld och intressen, har läraren möjlighet att i den muntliga undervisningen korrigera felaktigheter och ofullständigheter i bokens framställning. Denna uppgift är lättare än att skapa intresse för en ointressant lärobok.

Detta innebär inget försvar för de onöjaktigheter, som kritiken påtalat i den omstridda läroboken för enhetsskolan. Skolan behöver läroböcker, som är samtidigt sakligt korrekta och intresseväckande, och det är mycket ont om sådana böcker. Medan allt som kan göras också göres för att få fram bättre läroböcker måste dock parollen vara: Hellre kristendomsundervisning med ur en eller annan synpunkt otillfredsställande läroböcker än ingen kristendomsundervisning alls.

STEN RODHE.