

# OLAVUS PETRI — EN DOGMHISTORISK KONTUR

AV REKTOR MARTIN LINDSTRÖM, LUNDSBERG

Man kan inte gärna syssla med Olavus Petri utan att fyllas av glädje över att vårt land och vår kyrka kan uppvisa en sådan man, så helt utan fruktan och tadel, så rakryggad och oförskräckt, både då det gäller praktiska och politiska ting och då fråga är om tankarnas renhet och konsekvens, en man så folklig, att hans djupa teologiska insikter icke tillåtits insvepa honom i ett isolerande hölje av lärdomskram, en så alltigenom svensk, stolt och frihetsälskande man.

Boken om Olavus Petris teologi är alltjämt oskriven. Den främsta orsaken är väl just hans alltigenom folkliga framställningssätt, som gör klassificeringen så svår. Till denna svårighet bidrar också hans konsekvent genomförda strävan att aldrig gå en tumsbredd utanför vad skrivet är. I tidens särmeningar och tvistefrågor ger han sig inte in, längre än han har bibelordet direkt för sig. Och sitt avgörande ger han helst formen av ett citat. Därtill kommer också, att frågan om de anonyma skrifternas ursprung alltjämt är kontrovers. Den ovärderliga upplagan av hans skrifter innehåller som bekant åtskilligt, som visat sig icke härröra från Olavus, sådant som antingen är översättningar direkt från tyska förlagor eller som antagligen författats av annan svensk man.

För den dogmhistoriska uppgiftens lösande särskilt beklagligt är det, att frågan om författarskapet till vår första reformationsskrift, En nyttug undervisning, alltjämt lämnas öppen. Den är nämligen ingalunda, såsom Adell förutsatt, en huvudsakligen mekanisk översättning, som vem som helst kan ha utfört. Den ansluter sig visserligen till Luthers *Betbüchlein* av 1522, men ungefär hälften har hittills icke kunnat återföras på andra källor. Och dessa självständiga partier innehåller en rikedom av synnerligen intressanta tankar, en framställning av Luthers teologi i åtskilliga relationer, som ingalunda gjorts av någon nybörjare eller klåpare. Den sista språkliga undersökningen av Palmér pekar avgjort i riktning mot Olavus Petri som den som fört pennan. För egen del kan jag tillägga, att karakteristiska fraser och lika karakteristiska tankegångar också har sina paralleller hos Olavus, bl. a. hans kända utläggning om att bedja idkeliga.

Därtill kommer det av Ahnfelt upptäckta manuskriptet till en ny utvidgad upplaga, som innehåller just det självständiga rampartiet i Olavus' egen handstil. Allt detta gör, att jag för min del inte kan tvivla på Olavus' författarskap.<sup>1</sup> Har han icke skrivit den, måste man postulera en full jämbörding till honom, både teologiskt, språkligt och i fråga om folklig framställning. Å andra sidan kan jag icke berömma mig av att ha slutfört den allsidiga undersökning, som skulle föregå ett slutgiltigt ställningstagande. Det är särskilt två saker som jag först skulle vilja ha full förklaring på. I stycket om Kristi pina — som Palmér anser vara av annan hand än det övriga — förekommer en anekdot om Bernhard, vilken även återges av Paulus Heliae i hans översättning av Luthers *Betbüchlein*. Och i framställningen av trons artiklar har kommit till användning en skrift av Urbanus Rhegius, vilken också skymtar i Christian Pedersens senare översättning av *Betbüchlein*. Dessa företeelser *kan* tyda på för oss okända förlagor, även om andra förklaringar också är tänkbara. Frågan berör emellertid icke det förut nämnda rampartiet om människans skapelse, fall och upprättelse.

En nyttug undervisning [Nyttug] innehåller väl ingenting av större betydelse, som icke kan beläggas också i de signerade skrifterna. Men den är det tidigaste dokumentet och därför värdefull för tecknandet av Olavus' teologiska utveckling, i den mån en sådan kan påvisas. Dessutom berör den en sådan mångfald av ämnen, att den på vissa punkter blir värdefull som komplettering. I den mån den här, med dessa reservationer, användes, sker det under kontroll mot de säkra skrifterna.

Vad beträffar Olavus Petris första teologiska utbildning synes det troligt, att han mottagit den i Uppsala och under Galles ledning. Så förklaras bl. a., att överensstämmelsen är så stor mellan Galles och Olavus' svar på den sjunde frågan i Tolvs spörsmål, huruvida människan kan varda salig för sina förtjänsters skull, eller av blotta Guds nåd och barmhärtighet (SS I, 273). Galles svar är thomistiskt. Det går icke med på alternativet mellan nåd och förtjänst utan återför förtjänsten på Guds nåd (Thomas, Summa II: 1 qu. 114). Olavus godtar naturligtvis alternativet och avvisar förtjänstvägen. Saligheten är ett evigt och oändligt ting och kan därför icke förskyllas med någon timlig förtjänst. Och vidare: var saligheten kunde varda förtjänt av oss, vore det fåfängt att Kristus lidit döden. Fastän Skriften utlovar saligheten som lön för goda gärningar, lyktas det ändå in på Guds nåd, eftersom den är förutsättning för dylika. Människan får lön för det Gud själv åstadkommit och verkat i hennes fria mod

<sup>1</sup> Att En nyttug undervisning därmed skulle bli den enda anonyma skriften av O. P:s hand är intet argument. Anonymiteten förklaras till fyllest av att den till stor del är en översättning av *Betbüchlein*.

och vilja. I sitt svar framhåller också Olavus, att doktor Peder svarat vid samma meningen som han själv, fastän ej orden komma alstinges överens. Det är blott konsekvenserna av svaret som Galle vägrar att dra. — Naturligtvis skall man inte göra för mycket av vad som kan vara endast ett skickligt polemiskt grepp. Det var verkningsfullt och därför synnerligen frestande, att påstå, att han var ense med Galle i själva den centrala punkten, blott med den skillnaden att han själv var mera konsekvent. Men svaret på den sjunde frågan ställer i alla fall problemet, huruvida Olavus till fullo fattat motsättningen mellan Luthers rättfärdiggörelselära och den medeltida. Det är också ett faktum, att samma sätt att komma till rätta med evangeliernas löften om lön användes även senare, liksom det också tillgripes i Andreaes skrift om tron och goda gärningar. Desslikes kan förbindelselinjer dras till andra redogörelser för hur människan får den eviga saligheten, där ävenledes ett till synes eticistiskt drag framträder. I varje fall framträder väl här betydelsen av att Olavus fått thomistisk och icke som Luther nominalistisk skolning.

I övrigt finner man inte många spår av skolastisk teologi. I Nyttug liksom senare i fragmentet Undervisning om människans ärliga skapelse [Å sk] framträder vid utredningen av hur Gud av kärlek skapat världen den ursprungligen nyplatoniska tankegången om kärleken, som vill meddela sig själv. Framställningen företer viss likhet med ett resonemang hos Lombarden men har annars bragts i full överensstämmelse med Luthers kärleksåskådning. Naturligtvis vore det intressant att exakt kunna säga, om Olavus haft någon direkt förebild till sin mycket utförliga framställning av skapelsen, vilken för en gångs skull icke helt täckes av bibelord.

Olavus Petri visar sig annars över huvud vara en så trogen lärjunge till Luther som trots någon. Man talar ofta om hans självständighet, vilken han ju också själv proklamerat i de kända orden om att Luther är en skröplig människa som vi flere och kan fara vill såväl som vi. Men detta får inte fattas som någon instans mot hans trohet gentemot Luther. Han är ingen slavisk efter-sägare, det är sant. Hans tillägnelse av mästaren är tillräckligt djup för att tillåta honom att röra sig med full inre frihet och självständighet. Luthers nyupptäckt av evangeliet, hans framställning av den kristna tron under synpunkten lag och evangelium, är verkligen en gärning av sådan betydelse och räckvidd, att den åt anhängare och efterföljare lämnar riklig rörelsefrihet. När man tämligen restlöst betecknar honom som Luthers lärjunge, är detta därför ingalunda så nedsättande som det för den oinvidde måhända kan tyckas. Det är lika ont om rena Luther-lärjungar som det är gott om melanchthonianer. Så enkelt som Luthers budskap på ett sätt är, har det dock visat sig oerhört svårt att på egen

hand utveckla och fullfölja hans åskådning utan urspårningar. Hans slagord kan man lätt upprepa, men vid det närmare utförandet inställer sig genast frestelsen att supplera enligt den gamla skolteologiens tankevanor. Motsättningen lag—evangelium synes vara vida svårhanterligare än motsättningen natur—övernatur, och habitusläran tycks rent a priori ligga bekvämare till än regementstanken. Att Olavus lyckats genomföra en konsekvent luthersk kristendomssyn vittnar om ovanligt djupa teologiska insikter och en högst aktningvärd tankeenergi. Det säger sig självt att det icke behöver innebära något avsteg från denna linje att han litterärt utnyttjar åtskilliga av Luthers lärjungar. Hur förhållandet till Andreas Osiander ter sig har jag tidigare sökt utreda. Man kan vidare nämna Rhegius och än mer Bugenhagen, som skymtar fram bakom den fina utläggningen av de sju botpsalmerna i Nyttug. Att få fram någon relevant avvikelse från Luther i dylika sammanhang låter sig icke göra.

Ser man på Olavus Petris teologi med nutidsögon, bör man framför allt imponeras av dess bredd, dess universella omfattning. Icke utan skäl talar man om en pietistisk förträngning av vår moderna lutherska teologi. Den sysslar många gånger huvudsakligen med religionen såsom individuella själstillstånd och lämnar den objektiva världen utanför betraktelsen. Olavus representerar raka motsatsen till varje sådan förträngning. Det framträder huvudsakligen i två avseenden. För det första givetvis däri, att allting är tillgängligt för teologisk behandling, eller rättare: att allt dras in under den kristna trons synpunkter. Överhetens och undersåtarnas politiska plikter är noggrant bestämda i Guds ord och kan därför i kröningspredikan framställas med makt och myndighet. Det är Gud som förordnat att krönikor skall skrivas, och de historiska händelserna kommenteras alldeles på samma sätt som sker i Bibelns Konungaböcker och Krönikeböcker. Gud har en bestämd mening med den utgång, som han låter varje enskilt företag eller varje regeringssätt få, och därav skall vi taga rättelse, eftersom det är bättre att bli vis av annans skada än av egen. För det andra har han en rent objektiv och fullständigt opietistisk frälsningslära. Den består i en framställning av Kristi objektiva gärning, utan ingående på de subjektiva själstillstånden. I bägge dessa avseenden bör han ha åtskilligt att säga nutida landsmän och trosfränder.

Den Gud, som Olavus Petri i stort som smått ständigt räknar med, är den fördolde Guden från *De servo arbitrio* med hans oavbrutna hemliga verkan i allt och alla. Eftersom Paulus Helie angripit också nämnda bok, har vi fått en ganska utförlig redogörelse av Olavus för hans ståndpunkt i denna fråga, som han annars antagligen aldrig skulle berört utom i vad som rör frälsningsrådslutet, efter det att detta stycke är det enfaldiga folk endels för svårt till att

förstå. Nu kan vi konstatera, hur oförskräckt och obönhörligt han gör bibelordet gällande också på denna punkt. Han är helt med på att våra föreställningar om Guds allverksamhet och allestädesnärvaro måste bli orimliga. När förnuftet hör, att Gud regerar allt och är allestädes, säger det strax: Aj, skulle han då regera flugor, myggor och loppor, och skulle han vara i de rum som är fyllda med träck och orenlighet och uppfylla ormar och paddor, vilket allt vore det gudomliga majestätet till stor föraktelse. Och när Skriften säger, att Gud gör allt som sker, säger förnuftet: Detta kan ju ingalunda vara så, ty annars bleve också synden Guds gärningar. Och så måste Guds ord, som han sagt i sin eviga visdom, vika för vårt oförnuftiga förnufts skull. Och därav förstår man, att hans tankar och vägar går så högt över våra, att vi måste bli vid hans ord, även om någor oredelig stycke synes följa därav. Vi skall icke tvivla på att han gör allt och samtidigt vara vissa om att han som rättvisan är icke gör annat än det rättvist är. Helies utväg att Gud tillstädjer det onda, som han väl kunde men icke är pliktig att förhindra, avvisas strängt. Gud icke blott tillstädjer utan han verkar krafteliga allt i allom. Synderna är lika väl Guds verk som de goda gärningarna, fastän även synden är god, i den mån Gud verkar den, eftersom han är godhetens källa, ur vilken endast gott kan flyta. Att gärningen är ond kommer av människans onda vilja, vilken vilja är av sig själv onder vorden, därav att Gud har vänt sin nåd och ynnest ifrån människan. Ty när Gud, som är godheten, vänder sig ifrån henne, måste följden bli, att hon i sig själv är ond. Men göra något kan icke heller den onda människan utan att Gud verkar och driver henne. Gud vill inte att vi skall veta, *hur* han verkar allt i alla. Men det skall vi veta, *att* han verkar. Det är oss till stor säkerhet att veta, att vår salighet icke står i våra händer, ty vi hade då en lös grund. Men nu är där intet fel med utan vi givom honom i skön, att han gör oss efter sin helga vilja. — Hur denna tanke ligger bakom Olavus' frälsningslära skall vi ytterligare se. Men det skall också påpekas, att den på samma sätt bildar bakgrunden för hans historiesyn. En kung skall sörja för god försvarsberedskap och krigspotential, men han kan aldrig bli så mäktig genom folk, hästar, harnesk, slott och fäste, guld, silver, vänner och fränder, att han icke besegras av andra furstar, när Gud drager sin hand och bistånd undan. Så har det gått med assyrier, babylonier, perser, greker och romare. Och därför skall man icke tillskriva sina harnesk, bössor och värjor segern utan Guds hemliga verkan, som giver den genom dylika redskap.

Denna bild av den outgrundlige och hemlighetsfulle, i allt och alla rastlöst verksamme Guden måste man alltså ha i minnet, när man läser Olavus. Av angivna skäl för han den icke ständigt på tungan, varför den lätt nog kan undgå

uppmärksamheten. I nära sammanhang härmed står en annan grundtanke, den om Guds ord som själens enda rätta spis till saligheten. Den är inbyggd i regementsläran, enligt vilken Gud regerar människan genom två olika regementen, det andliga och det världsliga. Det andliga gäller själen och dess salighet, och där kan som sagt intet gagna utom Guds ord, av vilket vi i Skriften har allt vad vi behöver. Den som utgiver något annat än Guds ord som kristen lärdom är förbannad, enligt Pauli ord i Galaterbrevet. Själen är Guds brud, och därför får ingenting tränga sig emellan Gud och henne. Sålunda har Gud i det andliga regementet förbehållit sig själv all maktutövning, och den sker just genom Ordet. Människan är nämligen på själens vägnar andlig, och därför kan endast Gud, som själv är en ande, i det avseendet härska över henne. Präster och biskopar är sålunda ingen överhet, inga herrar, utan endast tjänare i evangelio. *Libertas ecclesiae* i medeltida mening håller Olavus inte på. Kyrkans män skall som alla andra i världsliga ting vara överheten underdåniga. Skattefriheten betraktas som uppror mot överheten och strykes med ett penndrag. En helt annan sak är, att Ordet har myndighet även över furstar och konungar. Att Luther skrivit skarpa ting mot furstarna är en helt naturlig sak, det borde honom göra, ty han var en predikare. Vi vet ju också, att Olavus ingalunda kom till korta i det stycket, fastän Gustav Vasa försökte vänja honom av med att hugga på överhetens sköld.

Det världsliga regementet åter är överlämnad makt. Det är också där Gud som regerar, men han gör det genom furstar, domare och fogdar som sina redskap och ämbetsmän. Att makten blott är anförtrodd till förvaltning inskärpes kraftigt i Kröningspredikan, där Gustav varnas för att mena sig vara något märkvärdigt framför sina bröder, som dock äre av samme rot utgångne som han och har samme herre, nämligen Kristus, som skall ha både honom och dem fram inför sig i domen. Undersåtarnas tjänst, nigan och bugan gäller icke konungens person utan ämbetet och därmed Gud, och därför skall icke kungen ta åt sig. Det är Guds gåvor i form av fred, lag och rätt som kungen skall trygga åt undersåtarna, och det är Guds dom som domaren skall fälla, Guds rättvisa som han skall skipa, heter det i domarreglerna. Det kan tyckas som om den svenska friheten komme betänkligt till korta, när Olavus kräver lydnad för konungen av alla undersåtar, och bestrider rätten till uppror mot ond och obillig överhet. Men friheten hävdas dock i hänvisningen till att konungen är pliktig att styra efter allmogens och landets lag. Det må nämnas, att Olavus i Kröningspredikan från Luthers *Von weltl. oberkeit* övertagit även synen på konungen som den levande, förkroppsligade lagen, som skall ha vishet och kärlek för att regementet må väl och kristeliga tillgå. — Sålunda möter den allverksamme Guden

också i det politiska livet konkret och direkt. Detta regemente har helt och hållet uppslukat lagens första, politiska bruk, att hålla missdådare i styr och uppfostra till de dygder, som är nödvändiga för den mänskliga sammanlevnaden. I detta sammanhang hänvisas flitigt till människans naturliga skäl och förnuft. Budorden eller lagen är från skapelsen inplantad i vårt hjärta, så att vi veta själve, att vi skole göra det som gott är och låta det tillbaka som ont är (SS 3, 449). Den uppenbarade lagen omtalas nästan uteslutande i dess andra nytta, såsom avslöjande synden och drivande till Kristus. Det är ett av tecknen på hur helt och hållet moralismen eliminerats. »Det Gudi skall vara behageligt måste gå av kärleken och ett fritt mod. Till skrymteri, som Gud hatar, kan man varda tvingad, men till rätta goda gärningar kan ingen tvingas. Man kan lära människan med Guds ord att göra goda gärningar, komma henne till att göra dem av hjärtat, som det bör sig, är Guds verk allene» (SS 1, 165). Detta synnerligen negativa ställe ur det första svaret till Helie är ett av de få, där det talas om den uppenbarade lagen såsom använd för att inskräpa utvärtes tukt och ordning.

Liksom Gud verkar genom världen i övrigt, så verkar han också genom människan. Olavus Petris antropologi behärskas helt av Luthers dynamiska syn och hans totalitetsaspekt. Gudsbelätet fattas sålunda aldrig som en del av människan utan helt som Guds verkan i och genom människan genom hans ord. Så länge människan är vänd till Gud och tror på hans ord, är hon helig, rättfärdig och god liksom Gud är. Men då hon vänder sig från Gud till djävulen, får hon djävulens bild i stället för Guds. Så är hon också efter fallet ett ont träd, som icke kan göra det goda. För att hon skall kunna komma i sitt rätta, ursprungliga väsende igen fordras en omskapelse, som endast Gud kan utföra. (Framställningen i Nyttug av dessa ting har sin exakta motsvarighet i Om Guds ord och i Å sk.) Det finnes icke spår av något liberum arbitrium, liksom över huvud melanchthonska tendenser helt lyser med sin frånvaro. Människans naturliga förnuft är fallet för gärningslära (SS 3, 223 f.) och kan icke lida Kristi lärjungar. Hur långt vår bona intentio, vår goda akt och mening når, kan man se på judarna, som korsfäste Kristus, heter det i en predikan (SS 3, 225).

För sin frälsning är människan sålunda helt och hållet hänvisad till Guds nåd. Det framträder allra först i det eviga frälsningsrådslutet. Eftersom det fattats innan världens grund var lagd, är det ju omöjligt att någon människans förtjänst skulle kunna ha inverkat på detsamma. Det är en för Olavus viktig synpunkt, som han gärna framhåller. Vi har redan sett, vilken betydelse han tillskriver den omständigheten, att vi själva intet kan göra för vår frälsning utan att den står helt i Guds händer. Han betonar också, att Gud ensam verkar, att människan tager till sig Ordet, utan vilket ingen frälsning är möjlig. Evangeliska

predikare skall därför icke låta sig nedslås av klen intresse för deras förkun- nelse. Det betyder endast, att Gud har blott få människor som han utkorat i den församlingen.

Redogörelsen för hur Kristus enligt detta rådslut förvärvar frälsningen åt människorna upptar de flesta av de moment, som utmärker Luthers försonings- lära. Olavus tar upp och besvarar frågan *Cur Deus homo*. Det var nödvändigt, emedan människan icke kunde övervinna de makter, som höll henne fångna, framför allt icke Guds vrede över synden. Kristus ger sig i strid med djävulen för att vinna honom folk ifrå och bli där en herre och kapitenare över. Han slår sig igenom synd, död och helvete till uppståndelsen, varigenom han alltjämt kan vara hos oss och meddela oss sin rättfärdighet. En skillnad gentemot Luther tycker man sig likväl lägga märke till. Lagen och Guds vrede ställes icke direkt i linje med djävulen och hans anhang (och det utsäges icke heller, att djävulen har sin makt från Gud). Gentemot Guds vrede är det icke tal om strid utan om utstående av straff, om offerdöd. I *Ä sk* heter det, väl direkt i anslutning till *Stora Gal.*, som just utkommit, att Kristus blev delaktig av den fördömelse, som hela mankønet underlåg. Men eftersom han var allsmäktig Gud, var i honom kraftigare välsignelse än all den förbannelse och fördömelse som i människan var, så att han kunde nedslå allt det som människan var skadligt (*SS* 3, 563). Om man räknar med detta ställe, blir ju skillnaden gentemot Luther försvin- nande. Och den ansats till rationell uppdelning, som man möjligen trott sig lägga märke till, försvinner helt. Satisfaktionen blir helt enkelt den form, under vilken Kristus för sin strid.

Människan hade genom fallet lidit en dubbel skada. Hon låg under Guds vrede för olydnadens skull, och hon hade genom sin överträdelse blivit arg och ond och oskicklig till allt gott. I båda dessa avseenden bringar Kristus hjälp. Med sin pina och död betalar han för våra synder, och därjämte ordnar han så, att den helige Ande varder oss given, som utdriver all ondska och gör oss fromma och goda och skickliga till det som är Gud behagligt.

I läran om rättfärdiggörelsen är det nu intressant att lägga märke till, att gudsbelätets återställelse nästan regelbundet uppställles som målet. Rättfärdig- görelsen fattas sålunda i första hand effektivt. Det ligger redan i den synonym, som användes (den förekommer ofta hos Urbanus Rhegius): människan skall bli rättfärdig och *from* inför Gud, Gud tack. Gud ser till hjärtat. Det är just därför som lagen icke kan göra människan rättfärdig, ty den skapar ett hatfyllt hjärta, även om den framdriver utvärtes goda gärningar. Tron däremot gör hjärtat gott. I boken om klosterleverne 1528 heter det, att Gud icke bryr sig om jung- frulighet, »utan det aktar Gud att en haver ena rätta tro och *kärlek* och är



vorden itt nytt kreatur, haver ett gott och rent hjärta. Den det haver, han är Gudi välkommen, och ju bättre hjärtat är, ju behageligare är människan för Gudi» (SS 1, 491). Liknande uttalanden kunde lätt mångfaldigas. Det låter ju som rena eticismen, och man börjar bli övertygad om att det var långt mer än en polemisk fint, när Olavus förklarade sig överens med Galles thomism i svaret på det sjunde spörsmålet. Har han verkligen fattat Luthers budskap? Det är ju utan vidare klart, att han skulle stått sig slätt inför lutherska 1600-talsteologers granskning. Ja, uttryckssättet skulle väl ha befunnits förgräpligt i Tyskland redan en bit in på 1530-talet.

Emellertid är det åtskilliga omständigheter som man har att ta hänsyn till. Man behöver icke strax ta sin tillflykt till boken om hur människan får den eviga saligheten 1535, som i titeln f. ö. tar upp det nämnda spörsmålets alternativ och som är det mognaste och grundligast disponerade, som Olavus sagt i frågan. Där identifieras rättfärdighet uttryckligen med syndaförlåtelse, ty den haver ingen synd, som Gud alla synder tillgivit och förlåtit haver (SS 2, 471). Där säges ock, att människan varder rättfärdig och salig allenast genom den tro hon sätter till Jesum Kristum (SS 2, 453). Det finns naturligtvis gott om motsvarande uttryck, alltifrån Nyttug, jämsides med de tidigare anförda. Sålunda heter det på det avgörande stället i Nyttug, att den som sätter tro till evangelium om Kristus och förlitar sig på att Gud har gjort sådan nåd med honom, han bliver av Fadrenom med den helga Anda inplantat i Christo, hur stor syndare han än är, och blir lika rättfärdig som Kristus, eftersom allt vad Kristus har hör honom till (SS 1, 28 f.). Det säges också, att liksom Kristus blev räknad som syndare för vår skull, så blir vi räknade rättfärdiga för hans skull. Ja, det säges, att vi skall så hålla oss som vi allaredo vore saluge, så som vi ock äro om vi annars tro det, ändå att det är i hoppet (SS 1, 30). Och i Svar på ett okristligt sändebrev står det bekanta ordet, att »Guds rike är ett arva- och nåderike, det faller oss till av nådene i rätt arv och icke för våre förtjänst» (SS 1, 163). Det är i själva verket alldeles överflödigt att uppräknat uttalanden av detta slag, ty man behöver ingalunda leta efter dem. Frågan är bara, hur man skall komma till rätta med den andra gruppen, den som talar om hjärtats godhet, om tro och kärlek.

För att åskådliggöra sammanhanget kan vi åter vända oss till En liten bok däruti förklarar varder varigenom människan får den eviga saligheten 1535, där det strax i början talas om två olika slags rättfärdighet. Den ena är den yttre, som består i ett ostraffligt utvärtes leverne, medan hjärtat är ont. När man bär den fram inför Gud, håller han den endast för skrymteri. »Den andra rättfärdigheten är en invärtes rättfärdighet, som står i hjärtat, där hjärtat håller sig

intill Gud, betror honom om allt gott, förser sig ock allt gott till honom, och ändå att man haver med syndene ont förtjänt, så väntar man sig dock allt gott skola vederfaras för Jesu Kristi pino och död skull. Den som itt sådana hjärta haver till Gud, han räknas av honom för en rättfärdig människo» (SS 2, 454). Tron är Guds belätes upprättelse, och med tron kommer Guds Ande, som börjar omskapa människan. Men denna hjärtats godhet finnes endast, så länge trons blickriktning bibehålles, så länge människan ser bort från sig själv och lagen och vreden till Kristus. I det ögonblick människan skulle börja iaktta sin egen godhet för att bära den fram inför Gud, vore eticismen där, men då vore det också slut med hjärtats rättfärdighet. Den skulle omedelbart efterträdas av hjärtats agg mot Gud, som bjuder vad människan icke kan uppfylla. De gärningar som trons människa gör är Gud tacka för personens skull, men de blir aldrig fullkomliga, så att hon icke skulle behöva bedja om förlåtelse eller så att hon skulle kunna förtrösta på dem. Olavus känner väl till den situation, som anges med den berömda sammanställningen simul iustus et peccator. De som finnes i Kristi sällskap och har honom med sig, när de kommer inför Gud, med dem varder översett, och de varda för det sällskap och bröderskap skull, som de hava med honom, räknade av Gudi för sådana människor som han är, ändå att de i sig själve äre store och grove syndare (Sal SS 2, 472). Att detta är meningen, att det gäller att helt se bort från sig själv framgår bl. a. tydligt av en predikan om Jesu frestelser. Där säges, att djävulen mister sitt herravälde över oss, om vi tror på Guds tillsägelse (löfte). Vi är Guds barn därför att vi sätter tro till hans ord. Därför vill djävulen locka oss ifrån detta ord. Ty så snart han kan få oss att tvivla på att vi är Gudi så kärkomna, som Gud oss själv tillsagt haver, så haver djävulen oss strax i sitt våld igen (SS 3, 130).

Det mest avgörande beviset för den fulla evangeliska halten i Olavus Petris förkunnelse är dock det sätt, på vilket rättfärdiggörelsen gång på gång framställles i predikningarna. D. v. s. där nämnes ofta icke alls ordet rättfärdiggörelse, utan där berättas om Kristi gärning, om hans död och uppståndelse för vår skull. Och sedan framhålles, att nu ligger vår sak väl till med Gud, nu kan vi förlita oss på vår dagtingare Kristus och glatt tacka och prisa Gud för att han tagit oss, som var döden och fördömsen värda, till sina barn igen. Den starka upplevelsen av samtidighet med Kristus och hans historiska gärning har betonats av iakttagare. Den är blott ett annat uttryck för det förhållandet, att avgörandet, vändpunkten i människans liv, förlagts helt och hållet utanför henne själv, till det objektiva. Det är Ordet härom som skall vara allenarådande i själens regiment, det är detta Ord, som är själens enda rätta spis till saligheten.

I detta sammanhang må till sist göras ett påpekande rörande Olavus nådemedelsuppfattning. Man har talat om inflytande från Zwingli i detta avseende, om en viss spiritualism. För sådant har jag icke kunnat finna några belägg. Väl är det sant, att nattvarden och sakramenten över huvud mestadels fattas som insegel, vilka skall bekräfta och åskådliggöra Ordets löften. Men det är en rent luthersk linje, även om det icke utsäger Luthers hela angelägenhet på denna punkt. Däremot har det mig veterligen aldrig påpekats, att Ord och sakrament också framställes direkt som bärare av Kristus och allt hans goda. Det sker dock i Sal (naturligtvis under framhållande av utkorelsens betydelse): »I Ordet som predikas och i sakramenten, i döpilsen och Kristi nattvard *sändes* syndernes forlatilse, Guds vänskap, ja Kristus Jesus själfver med allt det goda som han haver, ut av Gudi till människona, och bjudes henne att hon så mycket gott skall vedertaga. Så att genom orden och sakramenten *föres* Kristus till människona och står henne till buds . . . Och med få ord säjandes, genom Ordet och sakramenten *kommer* Kristus till oss, med trone *anamme* vi honom» (SS 2, 480). Om man så vill, kan man också här antaga direkt inflytande från färsk läsning av Stora Gal. Faktum kvarstår likväl orubbat. Ordalagen påminner här osökt — utan att därför direkt beroende behöver antagas — om Syngramma Suevicum med dess klassiskt lutherska nådemedelslära med spets just mot Zwingli. Och stället ger nyckeln till vad Hans Emil Weber kallar den urreformatoriska rättfärdiggörelseläran, sådan den företrädes av Olavus Petri. Det nya gudsförhållandet skänkes och skapas i dess helhet genom Ordet. För att visa på accent-skillnaden kunde man sätta Verbum solum i stället för sola fides. Då framgår också, hur de skenbart eticistiska uttrycken skall förstås.

# STATSKYRKOPROBLEMET

AV PROFESSOR RAGNAR BRING, LUND

I en föregående artikel har framhållits, att begreppet folkkyrka i sig uppsamlat olika idéer. Själva ordet »folkkyrka», vilket i Sverige synes ha förekommit i varje fall kort efter mitten av förra århundradet, har ju i det allmänna språkbruket i rätt hög grad fått ersätta det tidigare under 1800-talet vanliga ordet statskyrka, vilket uttryck hos oss dock ej synes ha förekommit före 1820-talet. Termen »statskyrka» har ju av de kongregationalistiska riktningarna använts med förklenande biton, och den frikyrkliga propagandan har verkat långt utanför kongregationalistiskt tänkande kretsar och givit åt uttrycket en dålig klang. Det fick nämligen genom ofta upprepade anklagelser och fraser över sig något, som nästan fattades som motsatsen till vad som föreställes som andligt och »äkta religiöst». Den individualism, som behärskade det allmänna kulturläget för ett halvsekel sedan, medverkade också till att ge tanken på ett statskyrkosystem en färg av ämbetsmannamässig oandlighet. I den liberala teologien satte man gärna emot vartannat det personligt-andliga eller etiska och det institutionalistiska, anstaltsmässiga; det låg då nära till hands att låta denna betraktelse, som liksom låg i luften den tiden, också bidra till att allt som hade med ett statskyrkosystem att göra skulle te sig som både omodernt och oandligt. Till detta har så på sista tiden kommit en viss allmän reaktion mot tendenser till statsförmyndarskap och statstväng.

Under tiden efter första världskriget har emellertid som bekant sakta en betydande förskjutning skett i de frågeställningar, som ligga till grund för bedömningen av de grundläggande teologiska begreppen. Man har på teologiskt håll insett, att den nämnda motsättningen mellan personligt-etiskt och institutionellt-anstaltsmässigt ej var en historiskt försvarlig motsättning utan att den förde tanken till ett verklighetsfrämmande betraktelsesätt. Man har nu börjat förstå kultens betydelse och framhållit, att kyrkoanstalter visst ej i och för sig äro motsatser till andligt liv utan fastmer ofta äro nödvändiga förutsättningar därför. I fråga om bedömningen av kyrkotanken i Nya testamentet har som allmänt bekant en genomgripande förskjutning inträtt; här kan man tala om en fort-

gående process, i vilken man än ej skådat slutresultatet. Även om överdrifter och romaniserande tendenser också framkommit, torde det dock kunna sägas, att det numera ej gärna är möjligt att med historiskt berättigande såsom för femtio år sedan tala om ett »nytestamentligt församlingsideal», som om en kongregationalistisk kyrkosyn skulle ha ett självklart stöd i urkristendomen. Nu synas väl snarast vissa romersk-katolska eller högkyrkliga strömningar vilja hävda, att kyrkotankar i stil med deras skulle kunna göra anspråk på nytestamentlig sanktion. Lika litet som då man talat om »det nytestamentliga församlingsidealet» synes man visserligen nu principiellt genomtänka eller ta ställning till själva idén att imitera förhållandena på nytestamentlig tid. Men att en helt ny syn på de nytestamentliga tankarna i fråga om kyrka och församling framkommit som följd av det teologiska arbetet, torde vara tydligt.

Den förskjutning, som ägt rum på det politiska området i fråga om individens ställning och betydelse i förhållande till staten, är ju också avsevärd; det märkliga är väl snarast, att man i synen på kyrkan ej mer än man gjort påverkats av det tänkande, som även inom en demokratisk ram i viss mån sätter staten före individen. Tydligt synes väl emellertid vara, att den engelsk-naturrättsliga synen på samhället som ett fördrag mellan enskilda ej längre har samma aktualitet som tidigare.

Med avseende på värderingen av kyrkan ut ifrån den nya ideologiska situationen har Kjöllnerström i sin i föregående artikel berörda uppsats<sup>1</sup> påpekat, att Arthur Engberg från 1929 uppträdde som statsreligionens förkämpe och därvid fullföljde den linje, på vilken Wieselgren och Thomander tidigare varit inne. Faktiskt kom Engberg att dra vissa konsekvenser också av den nya ideologiska situationen på det politiska området. Klarare än de flesta av sina partikamrater synes han nämligen ha insett, att oppositionen mot en statskyrka egentligen illa stämde överens med den ideologi, som socialdemokratien företrädde. Han kallar förslaget om kyrkans skiljande från staten för »gamla liberala funderingar». Emot dessa ställde han med kraft tankar, vilka enligt hans mening på ett mer realistiskt sätt toge hänsyn till såväl modern statsuppfattning som den praktiska politiska utvecklingen. Ståndpunkten innebar då en stark kritik mot den episkopala ledningen av kyrkan och mot kyrkans strävan efter självständighet. Den borde istället styras av en generaldirektör och andra statsämbetsmän. Engbergs ståndpunkt gav alltså uttryck åt tanken på en konsekvent genomförd statsreligion, där kyrkan fattades såsom organ för statens religiösa funktion.

Den fortsatta politiska förändringen i Europa förmådde honom emellertid

<sup>1</sup> Svensk tidskrift 1945, s. 327.

att starkt moderera sin syn på statsreligionen och sin radikala kritik av den svenska kyrkans relativa självständighet i och genom dess episkopala ledning. Kjällerström erinrar om att det troligen var det nazistiska försöket att kväva eller behärska kyrkan i Tyskland som kom Engberg att närma sig den svenska lutherdomens linje.

Emellertid har i en del ämbetsmannakretsar den tanken levt kvar alltsedan den boströmska filosofiens tid, att kyrkan vore att se som en statens religiösa funktion. Då denna syn på kyrkan framträtt i administrativa bestämmelser, som röjt bristande förståelse för egenarten i det kyrkliga arbetet, har detta helt naturligt väckt stark opposition och irritation. Och om man ej tänkt igenom läget och insett, att detta ej var en nödvändig följd av samhörigheten med staten utan snarare ett uttryck för en just av den svensk-lutherska linjen bekämpad kyrkosyn eller av en viss byråkratism, låg det nära till hands att över huvud börja orientera sig mot en på hög- eller frikyrkligt sätt tänkt kyrka, vilken ej hade förbindelse med staten. Formuleringarna i religionsfrihetslagen ha väl också bidragit till att man sett det som ett ofrånkomligt alternativ att antingen tänka kyrkan som en förening av dem som tro på visst sätt, eller som en statens religiösa funktion. Själva ordet »trossamfund» synes ha ingivit allmänheten den felaktiga uppfattningen, att svenska kyrkan egentligen vore ett samfund i kongregationalistisk mening.<sup>1</sup> Och frågeställningen har tydligen varit så suggestiv, att ej blott allmänheten och dagliga tidningar utan också vissa kyrkomän lockats att ansluta sig till i grunden frikyrkliga tankar om kyrkan, då dessa nämligen synas radikalt avvisa statsreligionstänkandet. De mer klartänkta och de teologiskt bäst skolade torde dock ha känt otillfredsställelsen av den antydda frågeställningen. I ett yttrande i kyrkomötet 1951 säger A. Runestam: »Det är många präster ute i vår Kyrka, skolade under den tid som hade Einar Billing och Nathan Söderblom till teologiska lärare, som känt sig främmande och blivit alldeles vilsna på det alternativ vi i diskussionen med anledning av dissenterlagskommitténs betänkande blivit ställda i: antingen kyrkan såsom staten organiserad för religiös verksamhet, eller kyrkan såsom trossamfund. I diskussionerna i domkapiteln och eljest har man känt, att något tredje var borttappat här. Det är just nådessamfundet eller den religiöst motiverade folkkyrkan som tappats bort.»<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Det är att observera, hur klart och bestämt förliden höst kyrkolagsutskottets av kyrkomötet antagna betänkande avvisar en sådan tolkning av ordet »trossamfund» och definierar ordet på ett sätt som överensstämmer med kyrkans tradition och luthersk kyrkosyn (kyrkolagsutskottets bet. n:r 20, sid. 16 f.).

<sup>2</sup> Allm. kyrkomötets protokoll 1951, s. 68.

Med termen folkkyrka kan, som tidigare sagts, visserligen lätt förbindas tankar av romantisk-nationell art. Att emellertid Einar Billing just åsyftat en kyrko-uppfattning, som ligger på den svensk-lutherska traditionens linje, torde vara uppenbart. Genom termen folkkyrka ej blott undveks ordet statskyrka, vilket ju särskilt angripits och genom propaganda och tidsstämning fått en förklenande biton, utan därmed markerades också skillnaden i förhållande till statsreligionens linje.

Om man emellertid tar sikte på just samhörigheten med staten, blir frågan, om själva denna förbindelse är religiöst motiverad eller om den, såsom man ofta drivits att tänka, i och för sig har något oandligt i sig. E. Billing har betonat, att också om bandet med staten skulle brytas, kyrkans folkkyrkliga karaktär likväl alltid måste bibehållas; denna sammanhängde nämligen med själva kyrkans väsen enligt evangelisk-luthersk syn. Om detta torde nu de flesta teologer i vårt land vara eniga. Men om man går vidare och frågar efter värdet i själva anslutningen till staten, bli kanske svaren mera osäkra. Är det så, som det närmast måste te sig från kongregationalistisk synpunkt, att samhörigheten med staten i och för sig är en belastning och ej kan kristligt motiveras?

För svaret på den frågan må först hänvisas till vad som tidigare framhållits i fråga om kyrkans öppna gränser.<sup>1</sup> Att den berörda öppenheten underlättas genom förbindelsen med staten, är väl tydligt. Därefter blir frågan, hur man rätteligen från luthersk synpunkt bör se på staten. Innan vi gå till detta, må först den nyssnämnda frågan ytterligare något beröras.

Man torde kunna säga, att i själva verket varje religiöst samfund med fast fixerade gränser eller bestämda kännetecken på dess medlemmar just genom denna klara gränsdragning får en viss styrka i *världsligt* avseende. Ett sådant samfund blir så lättare att fatta för utomstående, och det kan vinna en viss politisk makt i ett samhälle, där olika grupper och partier tävla om inflytande. Men just denna världsliga styrka är en *andlig* svaghet. Därmed måste följa en viss inskränkning i synen på vad som är kristet och en benägenhet att göra de egna kännetecknen till något för all sann kristendom utmärkande. Folkkyrkotanken åter har naturligtvis en viss svaghet, världsligt sett, just i att den ej vill ha sådana fixerade gränser. Därmed följer också en svårighet att klart förklara kyrkans innebörd i sociologiskt eller juridiskt sammanhang. Den kan ej likställas med vanliga rörelser eller partier. Den är från en synpunkt sett alltid något osynligt och blir odefinierbar, om man rör sig med blott profana, vanliga uttryck. Men denna egenskap är dess andliga styrka. Den har sin grund i Ordet,

<sup>1</sup> Se denna tidskrift 1952, s. 12 ff.

i evangeliet; den är blott möjlig att förstå som en Guds verksamhet, ett arbete, utfört på hans uppdrag. Utan tro på Gud kan kyrkan ej förstås till sin egentliga och andliga sida. Och om detta gäller folkkyrkotanken, markeras detta drag nästan ännu mer genom statskyrkotanken i dess lutherska betydelse. Ty medels den betonas, att kyrkan djupast sett är ett Guds verk i samhället, ej en särskild rörelse eller en begränsad organisation. Men därför blir också den lutherska statskyrkotanken svår att förklara för dem, som blott tänka på sekulariserat sätt. Romerska kyrkan är en anstalt, en organisation med bestämda gränser, och det är långt lättare att förklara den och göra den begriplig på juridiskt och sociologiskt sätt än en luthersk kyrka. Det i och för sig ofta vilseledande talet om en »osynlig» kyrka kan på sätt och vis ses som ett tecken på den svårighet, som ligger däri, att kyrkan ej kan slutgiltigt bestämmas på juridiskt eller sociologiskt sätt, då den tänkes ha sin grund i nåden, resp. Ordet (jfr min artikel i denna tidskrift 1948, sid. 240 noten). Att spiritualistiska riktningar utnyttjat tanken på den osynliga kyrkan i sin kamp mot en bestående kyrka är en annan sak; dessa riktningar hamna ofta själva i en synlig kyrka av annan, vanligen kongregationalistisk typ; tanken på en osynlig kyrka blir stundom ett kampmedel mot vissa kyrkor, men den glider då själv över i en ny form av synlighet.

Att kyrkan i en mening är »osynlig», alltså att den har sin grund i Ordets verksamhet, att den i denna tidsåldern representerar den kommande tidsåldern, och att dess uppgift är att vara ett redskap för nåden, hindrar emellertid ej alls, att den har en organisation och ett ämbete såsom medel för verksamheten. Men kyrkan kan ej identifieras med den yttre organisationen. Denna är blott ett medel för något högre. Målet för kyrkan är därför aldrig den själv; den är till för att giva människor Guds nåd och rättfärdighet; det är därför långt viktigare för den, att den utför detta uppdrag och vittnar om rätt och rättfärdighet också i mänskliga sammanhang, då orätt eller kärlekslöshet framträda, än att den hävdar egna rättigheter.

Tydligt är alltså, att just förbindelsen med staten understryker, att kyrkan ej såsom organisation är sitt eget ändamål, utan att den ser som sin uppgift att utföra ett gudomligt uppdrag i samhället och därvid att tjäna alla, som vilja ta emot dess tjänst. Anslutningen till staten markerar m. a. o., att den ej vill vara ett med denna konkurrerande samfund, som framför allt tänker på sin egen verksamhet och sin egen välfärd och som önskar, att just den skall utföra ett arbete, även om detta lika väl eller bättre kan utföras på annat sätt. Kyrkan har t. ex. i vårt land betytt mycket för initiativ i fråga om både skolverksamhet och socialt arbete, men där staten genom andra organ sörjer för detta, bortfaller det helt eller delvis för kyrkans del. Denna måste blott söka se till,



att människorna tjänas på ett tillräckligt naturligt och personligt sätt, och dess önskan att utföra eget arbete måste bestämmas av i vad mån ett just i dess anda utfört arbete särskilt behövs inom ett visst område. Anslutningen till staten betonar alltså just kyrkans natur att framför allt vara tjänande, ej självändamål såsom organisation. Reformationen hänvisade ju också till det borgerliga samfundet många uppgifter, vilkas utförande tidigare betraktats såsom ett kyrkligt prerogativ.

Vi gå så till den andra uppställda frågan, nämligen den, vad staten, från luthersk synpunkt betraktad, innebär. Det allmänna svaret på den frågan är, att också staten utgör en form för Guds verksamhet. Och det kan vara skäl att betona denna allmänna reformatoriska tes i en tid, då dels den vaknande blicken för statsdemoniens fara och dels olustkänslor inför ett allt kännbarare statsreglerande tillsammans kunna orsaka oklara tankar om att det ideala kanske vore en kyrka, som droge sig undan från allt samröre med staten.

Vad statens s. k. demoni beträffar, bör man observera, att man under alla omständigheter råkar helt utanför både Nya testamentets och reformationens syn, om man helt enkelt anger statens väsen som entydigt ont. Staten kan visst, så som den också tecknas i Uppenbarelseboken, bli en ond makt, och det är visst möjligt, att en statsmakt åter kan vilja förfölja Kristi kyrka. Men man får aldrig tro, att detta är ett uttömmande och entydigt svar på frågan om en kristen syn på staten. Staten kan en tid komma att uppträda som en djävulsk makt (och den möjligheten är större, desto mer den skilt sig eller skilts från samhörighet med kyrkan; just för att undvika faran för statsdemoni borde därför kyrka och stat vara förbundna!). Men det är just den stat, som Uppenbarelseboken talar om, om vilken Paulus också kan säga, att ingen överhet finnes, som ej är förordnad av Gud. Rom. 13 och Uppenbarelseboken företräda djupast sett ej, som ofta förutsattes, tvenne skiljaktiga uppfattningar av staten, som det skulle gälla att välja emellan, utan de syfta på en och samma stat. Såsom lagen för kristen syn kan, ehuru Guds lag, i en bestämd situation komma att representera Guds vrede och vara en fördärvsmakt i bredd med död, synd och djävul, så kan också staten detta. Men hela den kristna synen förstöres, om man försöker att införa någon form av statsfientlig dogmatism, såsom om man i staten blott hade att se en ond makt. Detta skulle vara en uppfattning, mer besläktad med gnosticisomens och Marcions än med evangeliets, ty enligt de förstnämnda åskådningarna avvisades tanken på att världen var en Guds skapelse och att lagen vore given av Gud, vilket den enligt evangeliet är, trots att den kan tas i »köttets» tjänst och då representerar fördärvsmakterna.

Vad åter olusten inför statsregleringar angår, måste från kristen synpunkt

hävdas, att det, att stå under svårigheter och besvär, ej kan föranleda krav på skilsmässa från staten, om blott kyrkan i denna situation kan utföra sin uppgift. Snarare kunde en tid, då det blott är för prästen fördelaktigt att vara statstjänare, ge anledning till eftertanke, om den i det yttre gynnsamma situationen är den bästa för evangeliet. Anser prästen det börja bli mödosamt att vara statstjänare, är detta snarare ett skäl att troget förbliva en sådan än att önska ett slut på detta tillstånd, om han anlägger *kristna* och ej världsliga synpunkter; också en svår uppgift kan vara en kallelse.

Om vi återgå till frågan, hur staten principiellt tedde sig för Luther, kan det ju svaras, att ungefärligen det, som vi kalla »staten», för honom uttrycktes så, att Gud regerar genom överheten. I stället för den moderna ordsammanställningen »kyrka och stat» är den för Luther typiska »Guds andliga och världsliga regemente». I denna syn är givet, att varje sådan förenkling som den, att staten blott vore entydigt att se som en fördärvmakt, är omöjlig. Staten är fastmer en form för Guds verksamhet; att den likaväl som Guds lag kan verka som en fördärvmakt i vissa lägen, är därmed naturligtvis ej uteslutet. — Innan synpunkten på staten som ett »regemente» närmare utföres, må emellertid först några ord sägas om den lutherska synen på *kyrkan* som ett Guds regemente.

Då kyrkan är betraktad såsom Guds andliga regemente, följer därav, att den aldrig kan ses som en funktion av staten. Till någon sådan statsreligion, som den, enligt vilken staten vore den självklara storheten och kyrkan en dess funktion, kan man ej komma från Luthers regementsbetraktelse; båda de verksamhetsformer, som vi kalla kyrka och stat, äro principiellt självständiga i förhållande till varandra och kunna ej återföras på varandra. Men de höra samman såsom tvenne former av Guds verksamhet, tvenne hans sätt att regera. Båda formerna syfta till att människor skola bli hjälpta och betjänade.

Här framträder alltså en avgörande skillnad mellan å ena sidan en luthersk kyrkosyn och å andra sidan såväl en sådan statsreligion, varom ovan talats, som en romersk och en kongregationalistisk syn på kyrkan.

Den romerska uppfattningen låter kyrkan vara en sluten organisation, ett slags särskild övernationell stat; livet i den sättes principiellt högre än det »profana» livet i de olika världsliga uppgifterna. Här kan det bli fråga om ett konkordat med den ena eller andra staten, då kyrkan själv har karaktären av ett slutet samfund. Men detta innebär en i grund annan syn på både kyrkan och staten än en luthersk uppfattning möjliggör.

Och den statsreligion, som ovan berörts och som tänker sig kyrkan som statens religiösa funktion, gör staten till det första; staten ses som en självständig

mänsklig storhet; i den meningen är utgångspunkten här en sekulariserad statsuppfattning.

I praktiken kan en sådan uppfattning avsevärt hämma kyrkans verksamhet. Kyrkan kommer då lätt att ses som ett ämbetsverk, vars tjänstemän likställas med andra utan att man visar tillräcklig förståelse för det säregna i kyrkans uppgift. Som yttre organisation hör väl kyrkan under »det världsliga regementet», men skillnaden mellan den svensk-lutherska uppfattningen och tendenserna hos statsreligionens företrädare framträder i att den förra på helt annat sätt än de senare ser kyrkans främsta uppgift som »det andliga regementet». Detta kan ej inordnas under det »världsliga». Och kyrkan måste ha frihet för detta. Organisatoriska bestämmelser böra därför aldrig få hindra kyrkans tjänare i deras andliga uppgift. Och kyrkans ämbete kan aldrig som helhet jämsställas med andra statsämbeten; detta allena står — i förvaltningen ov Ord och sakrament — under och representerar ett annat »regemente» än det »världsliga».

Om vi nu återgå till frågan om hur *staten* betraktas, kan man ge akt på att en sådan kyrkouppfattning, som principiellt avvisar varje slag av statskyrko-tanke och i vårt land önskar skilsmässa mellan kyrka och stat, synes leda till att man fattar uppgifterna i staten såsom »profana». Det kristet fullgoda livet hänföres då till omvända människor och deras sammanslutningar eller till kyrkan. Staten blir något, vari och varigenom Gud ej primärt kan tänkas verka.

Från dessa uppfattningar avgränsar sig den lutherska ej blott genom en annan kyrkosyn utan, såsom ovan betonats, även genom en annan syn på staten, vilken fattas som ett Guds »regemente». Och det är att märka, att det som gör staten därtill ej alls är, att dess ledare inta en kristlig hållning. Också den stat, som i en viss situation och från en synpunkt med rätta kan kallas okristen eller antikristen, en stat som på vissa punkter förvänder det rätta eller som förföljer Kristi kyrka, kan själv — såsom den romerska kejsarstaten — i en annan situation och från annan synpunkt ses som en form för Guds upprätthållande av en nödvändig ordning. Man möter numera stundom följande resonemang, vilket visar, hur långt bort man kommit ej blott från en luthersk syn utan också från bibeln och urkyrkan: »I gamla tider kunde kyrkan ha förbindelse med staten, ty då var staten (d. v. s. dess ledning) kristen, men då staten nu sekulariserats, då blir det i längden omöjligt, att kyrkan skall vara knuten till staten.»

Som ofta är fallet döljes här ett resonemangs oriktighet genom några enkla, påtagliga sanningar; dessa ha i detta fallet dock ej att göra med det *principiella* förhållandet mellan kyrka och stat. Det uppenbart sanna är, att det för kyrkan inträder svåra situationer, när statsmakterna intaga en oförstående eller fientlig inställning till kyrkan. Många problem uppstå i och med att staten sekulariseras,

t. ex. för undervisning, för socialt arbete, för själavård m. m. Men också till en sådan stat måste kyrkan dock ha vissa relationer. Och även i och genom en hednisk stat kan Gud verka och gott åstadkommas. Om statsmakterna vilja förhindra kyrkans verksamhet och förbjuda den fria förkunnelsen av Guds Ord och utdelande av sakramenten, inträder naturligtvis en kampsituation mellan staten och kyrkan, men hur denna kamp i detalj bör föras, kan på förhand ej avgöras.

Det ovan nämnda betraktelsesättet, enligt vilket kyrkans principiella inställning till staten skulle vara beroende av de ledande politikernas och ämbetsmännens kristlighet, förutsätter emellertid en icke-luthersk syn på förhållandet till staten. Från sekterisk synpunkt kan man resonera så. Då ser man staten som en mänsklig sammanslutning, och då hänger allt på kristligheten hos de i staten styrande enskilda individerna. Om åter staten är en form för Guds regemente, och om Gud kan begagna både kristna och okristna, både goda och onda i detta, ställer sig saken annorlunda. Då överheten av Paulus sades vara förordnad av Gud, betyder detta ej, att den var kristlig, och den lutherska synen på överheten innebar ej, att fursten måste vara en from kristen som person. Som bärare av överhetens ämbete är han icke desto mindre Guds verktyg. Gud verkar genom hans förstånd; och därför kunde Luther också säga, att han hellre lydde under en klok och duglig men ofrom furste än under en, som vore from men oduglig.

I ett sådant yttrande framträder tanken på att det är Gud som regerar genom överheten. Målet är ordningens och fredens upprätthållande och det ömsesidiga tjänandet i samhällets gemenskap. Det är en grundprincip i tanken på det världsliga regementet, att Gud tar också mänsklig klokhet, ja mänsklig egoism i sin tjänst och genom den tvingar människor tjäna varandra i det yttre. Även om en köpman eller bonde är självisk och okristen i sitt inre, kan han drivas att genom sitt arbete tjäna andra.

Att Gud verkar genom överheten är för Luther en sida av Guds verksamhet genom lagen. Att överhuvud ställa stat och kyrka emot varandra, så som nu vanligen sker, är egentligen redan det främmande för en luthersk syn, och termen »statskyrka» kan lätt missuppfattas som åsyftande en förbindelse mellan tvenne olutherskt tänkta storheter. Man föreställer sig över huvud populärt lätt staten på ett naturrättsligt sätt — om än man aldrig klart tänker igenom saken —, och kyrkan som en idérörelse i staten. Det har tidigare påpekats, att från luthersk synpunkt också termen »folkkyrka» kan leda till att man tänker sig denna som en folkrörelse, en idélinje, uppbyggen av en rörelse. Detta gör den väl begriplig för många, som tänker i sådana kategorier, men det gör, att dess väsen lätt miss-

förstås. Ty kyrkan kan aldrig i sista hand ses på det sättet. En fördel med termen är visserligen, att man därigenom lättare avgränsar sig från »statsreligionens» företrädare. Men termen »statskyrka», som angreps häftigt under individualismens tid, har *vissa* företräden framför termen »folkkyrka», om den än också har svagheter. Om man håller skillnaden klar i förhållande till statsreligionens tanke, kan i den termen nämligen inläggas en hänvisning till den verklighet, vari den kristne enligt luthersk syn står inställd.

Utgångspunkten för betraktelsen är då ej några spekulationer över kyrkan, såsom om det gällde *bilda* en kyrka. Utan utgångspunkten ligger i den kristnes reella situation. Han födes in i ett samhälle, där det finns en överhet. Den är något *givet*; den kristne har ej att välja, om han vill ha en överhet eller ej; en sådan finns och måste finnas. Den kan förmanas att vara rättvis och god; man kan arbeta på reformer och förändringar i samhället, men en överhet måste alltid finnas. Den kristne finner också som något givet en kyrka, i vilken han inlemmas. Han kan ej tillsammans med andra bilda den kristna kyrkan; han kan blott ingå i den. Kyrkan är ej skapad av hans idéer och vilja, utan den finns där före honom. Det föreställningssätt, som nekar det givna och utgår från att den enskilde har att skapa en kyrka, kan föra till en falsk frihetstanke. Att t. ex. vilja avvisa barndopet med den motiveringen, att människan borde välja sin tro fritt, betyder att själv vilja skapa och gestalta det religiösa förhållandet med förkastande av det givna, som föreligger; detta är för luthersk tanke lika orimligt, som om en fordran framställdes, att ingen skulle bli medborgare i ett land, förrän han själv fått välja medborgarskap — eller egentligen att man borde välja, om man vill födas eller ej och om man vill acceptera sina föräldrar.<sup>1</sup>

Den lutherska teologien utgår alltså från det *faktiskt givna* och ser i det något av Gud förordnat, vilket ej alls betyder, att man ej skulle kunna eller böra arbeta på en förändring och förbättring av det sätt, varpå det givna (överhetens ämbete, Ordets ämbete) förvaltas. Om begreppet »statskyrka» finge innebära ett lämpligt och rimligt samarbete mellan överhetens och Ordets ämbeten, blir det från luthersk synpunkt blott gott att säga därom. En vinst med den direkta förbindelsen med staten är det från luthersk synpunkt också, att ett fariseiskt skiljande mellan goda och onda och mellan kristna och okristna i viss mån undviks genom anslutningen till staten. Grunden till kyrkan tänkes då ej vara enskilda kristnas kvalitet. I stället gynnar förbindelsen med staten en uppskattning av det världsliga arbetet såsom, kristligt sett, ett rätt och gott kallelsearbete.

<sup>1</sup> I själva verket har den frihetstanken relation till den falska frihetstanke, som Luther lidelsefullt bekämpar, den att vara som en gud, som själv skapar fram det goda och själv är orsak till sin egen frälsning.

Då låg- och frikyrkliga tankar och idéer växte till i vårt land, synes man stundom på dessa håll å ena sidan ha haft en känsla av att den lutherska statskyrkans företrädare uppträdde för formellt moraliskt; man stötte sig på vad man fattade såsom ämbetsmannens stela korrekthet, vilken man fattade som opersonlig. Å andra sidan förebrådde man kyrkan, att den bland sina medlemmar räknade uppenbara syndare och att den alltså ej uppträdde nog moraliskt.

Det är självfallet, att i konkreta fall ett oriktigt uppträdande från kyrkliga representanter kan ha förekommit (även om man också kan ha tagit kallelsetrohet för blott yttre korrekthet). En präst kan t. ex. i sin kyrkosyn sakligt sett ha varit mer beroende av den boströmska filosofiens statsreligionstänkande än av en luthersk uppfattning, och han kan ha uppträtt mer som statens än som kyrkans representant i fall, där han *bort* uppträda på motsatt sätt. Och det har för visso också förekommit brister i fråga om kyrkotukt och klara ord i etiska frågor. Men det är en viktig principalsak för en luthersk kyrka, att den ej får uppträda med en dömande hållning överhuvud eller framställa sig som ett samfund, som har en viss moralkodex som krav på tillhörighet. Det är framför allt viktigt för den, att ej den yttre, borgerliga anständigheten och moralen sammanblandas med bedömandet »coram deo». Ett kännetecken på en rätt företrädare för luthersk kristendom borde alltid vara att aldrig inta en fariseiskt dömande hållning inför olyckliga människor. Just de, som äro sönderlitna, just de, som gått vilse, de som känna sig upprivna av misslyckade äktenskap, som känna sitt liv förspillt, som lida av från moralisk synpunkt såsom olösliga förnumna konflikter, inre osäkerhet och tvivel, måste bjudas välkomna — såsom Kristus gjorde. Varje uppställande av moralregler är därför farligt; sådana verka lätt som dömande och hård moralism, ej som hjälpande och vägledande råd. I Luthers geniala utläggning av Tio Guds bud i Stora katekesen återföras ju alla buden på det första, varigenom det också blir klart, att varje människa här står med skuld. Det budet hänvisar till trons mottagande av daglig förlåtelse och obetingad tilltro till den allt verkande Guden, och det budet fylles alltid bristfälligt av var människa. Ju djupare en människa kommer i tron, desto mer klart ser hon, hur bristfälligt hennes fyllande av första budet i själva verket är. Men kärlekens förståelse för medmänniskor blir i och med den växande tron större, och då undvikes också varje moralisk dom över andra.

Det är därför förvisso ej ofarligt, om kyrkan för mycket låter locka sig att framträda, som vore den en sluten organisation, vilken auktoritativt vill och tror sig böra säga sitt ord i allehanda moraliska frågor. Visst är det ett drag i tiden, att människor ropa på auktoritet och kasuistisk vägledning, och den romerska kyrkan blir ofta framställd såsom förebildlig för svenska kyrkan, ej

minst av dem, som äro främmande för vår kyrkas tradition och den evangeliska trons art. Men frågan är, på vad sätt en kyrklig ledning bör givas. Och det betänkliga är då, om den ledning, som hör samman med förkunnelse och själavård, blivit så osäker, att man anser, att allmänna kyrkliga deklARATIONER behövas. Med sådana borde man vara mycket försiktig. Allt för lätt kommer genom sådana kyrkans väsensart att missuppfattas. I förkunnelsen kan och skall ständigt med belysning från Skriftens budskap — och om dettas tolkning kunna ju teologer och präster sins emellan samtala — etiska frågor beröras, vilka ha aktualitet för dem, som höra förkunnelsen, och det bör ske på ett sätt, som ej lätt kan misstolkas av dem. Sker detta på rätt sätt, blir syftet därmed tydligt: att hjälpa åhörarna i deras livssituation, att ge stöd åt dem i osäkerhet och att ge kraft till nya ansatser efter misslyckanden, men aldrig att kallt döma. Just därför äro allmänna moraliska deklARATIONER ytterst riskabla; de sakna personlig tillämpning och bli med stor sannolikhet misstolkade av tidningar eller missförstådda av enskilda. Och om man för mycket skulle börja göra allmänna kyrkliga uttalanden i moraliska frågor, leder man lätt uppfattningen av kyrkan i alldeles orätt riktning. Detta borde ej riskeras, då det ändå ligger nära till hands att misstolka uppfattningen av kyrkans innebörd i vårt sekulariserade kulturläge. Kyrkan kommer nämligen genom sådana deklARATIONER och uttalade moraliska principer att framstå såsom en sluten organisation på ett sätt som ej är riktigt. Att kyrkan i liturgiska frågor och i allt som kan vara tveksamt beträffande prästens uppträdande vid förrättande av gudstjänst etc. måste ge vägledande anvisningar är naturligt. En helt annan sak blir det, då det gäller allmänna moraliska frågor. Det är alltid svårt att vid uppställande av allmänna moraliska principer rätt uttrycka kärlekens förståelse för den enskilde. Hans liv kan ha blivit sönderslitet genom konflikter, brytningar och svårigheter, och det han behöver, kan väl vara något, som verkar på helt annat sätt än moraliska deklARATIONER och principuttalanden. Han kan kanske behöva hjälp att gå nya vägar, för vilka inga regler på förhand kunna läggas till grund. Det måste vara klart, att bakom varje anvisning står ej ett kallt mästrande utan kärlek, förståelse och beredvillighet till hjälp och ledning. Detta kan och bör ges i konkreta situationer i samband med själavård, bikt och förkunnelse.

Därför ligger också för luthersk kyrkosyn tyngdpunkten på arbetet i de enskilda församlingarna. Ute i församlingarna, ordnade i stift med en viss självstyrelse, bör det kristna livet få leva. Där bör säden växa. Där bör Ordet få verka, ej efter likformade regler, så att en likriktad människotyp uppstår, utan fritt så, att den ene kan undervisa den andre och visa nya vägar och sidor av evangeliets konsekvenser.

Om så sker, kan bäst en verklig frihet förverkligas, en frihet, vari det givnas emot och fritt utvecklas och förvaltas. Denna frihet utgår ej från konstruktiva idéer om individens förmåga och rättighet att vara som en gud, vilken vore oberoende av allt givet och som ej kan godtaga något utan att själv ha valt detta. En sådan frihetstanke är falsk och bygger på och utvecklar den mänskliga egocentriciteten. Den sanna friheten däremot tar hänsyn till de verkliga förhållandena; den beaktar, att vi födas beroende av tusen omständigheter och att vi få en mångfald plikter och krav redan från början av livet. Men den kan dock under allt detta giva oss en uppgift i livet, som ej är tvång utan gäva. Att från början av livet tillhöra en bestämd stat och en kyrka är därför ej en inskränkning av friheten. Det kan däremot bli en utgångspunkt för livets uppgifter i dessa och för ett deltagande i arbetet på förnyelse eller reformering av livet däri.

Och det är att märka, att den principiella samhörigheten med staten ej på något sätt hindrar en sådan kyrklig förnyelse, som reformerar gudstjänstliv och församlingliv, som levandegör åsidosatta värdefulla element från gamla kyrkan eller reformationens första tid såväl som från pietism och väckelse och som finner nya former för gemenskap liksom för bikt och samtal i andliga och personliga livsfrågor. Tvärtom kan denna förnyelse så hållas i rätta spår och bevaras från fariseism och främlingskap för samhällets liv i övrigt, t. ex. från främlingskap för allmänna sociala och politiska frågor och uppgifter, i samband med vilka de religiösa problemen böra skärskådas. Många tendenser i nutiden vilja leda kyrka och kristendom in i sektens isolering. Sin uppgift kunna kyrka och kristendom dock aldrig utföra rätt, om man ej söker övervinna isoleringstendenserna och om det ej undviks, att religiöst arbete ses som ett sysslande med specialiteter; det måste i stället bli ett hela livet och kulturen genomsyrande element, som ger ett särskilt ljus åt olika frågor och en djupare mening åt det som profant ansedda arbetet.

Själva termen »statskyrka» är, som påpekats, en sent uppkommen term; den synes ha börjat användas först på 1820-talet. Även beteckningen »svenska kyrkan» är en tämligen sen skapelse. Tidigare begagnade man uttryck sådana som »Guds församling i Sverige» eller liknande.

Fast sistnämnda term ej gärna nu kan införas såsom beteckning på kyrkan, kan den termen dock vara en erinran om vad saken gäller. Det, som kallas »statskyrkan», innebär ej detsamma som en svensk statsreligion. Så har det ej varit i kyrkans bärande tradition, och så är det ej, så länge lutherska tankar få vara bestämmande i kyrkan. Då man talade om »Guds församling i Sverige»



har man därmed ej avsett en sluten organisation med absoluta gränser inom landet. Den tänktes ej kunna karakteriseras genom vissa människor eller vissa organisationer utan genom en viss verksamhet, främst Ordets förkunnelse och sakramentens utdelande. För oss kan detta vara en anledning till eftertanke. Med Ord och sakrament hänger förvisso mycket samman, såsom förnyelse i liv, själavård och hjälp åt människor, inspiration till ömsesidigt tjänande m. m. För Ord och sakrament kräves ett ämbete, som alltså måste finnas i kyrkan. Utöandet av detta ämbete är, såsom tillhörande det »andliga regementet», ej som sådant beroende av kyrkoorganisationens samhörighet med staten; men i utförandet av det mångskiftande arbete, som föranledes av och sammanhänger med det kyrkliga ämbetets centrala funktion liksom i församlingsmedlemmarnas dagliga liv och deras mottagande av gåvor och uppgifter i livet, visar sig samhörigheten mellan kyrka och stat såsom det mest naturliga. »Guds församling i Sverige» sammanhålls av det Ord, som den får mottaga, och det budskap och gemenskap, som sakramenten erbjuda, men ej genom vad människor själva hava; »regementet» styr Guds församling i givande, slösande kärlek, i förlåtelse och nåd, samt i kärlekens dom och upprättelse, liksom i inspiration och maning till tjänande kärlek, trofasthet och pålitlighet i allt arbete; »regementet» står så över de kristna och »Guds församling» grundas ej på några sammanlagda mänskliga kvalifikationer och prestationer.

Sammanfattande kan här sägas, att det samhälle, den kristne är inordnad i från födelsen — eller eventuellt upptages i — möter honom som något givet. Han får därigenom gåvor av olika slag. Han ser däri Guds verksamhet, i och genom vilken också uppgifter givas honom; så ges en hjälp till ett ordnat liv, där den ene tjänar den andre. Och i den kyrka, i vilken han som spääd upptagits genom dopet — eller i vilken han eventuellt senare inlemmats — möter honom Ordet i förkunnelsens och sakramentens form; han införes i en tillbedjande kyrka, vilkens uppgift är att vara ett redskap för den levande Guden och den hans nåd, som givits genom Kristus. Men att båda dessa former för Guds verksamhet, den, som sker genom stat och samhälle, och den, som sker genom kyrkan, på något sätt böra samverka, synes naturligt. Genom statens verksamhet infogas den kristne i uppgifter, vilka, utan att det utsäges, kunna vara uttryck för kärleken till nästan och tjänandet av nästan. Det *Guds lag* kräver för livet här på jorden, är just tjänande av nästan. Möjligheten därtill finns i varje yrke, i varje kallelse. Det *kristna livet* kan aldrig vara inskränkt till något vid sidan av det *borgerliga livet* — så att man skulle tänka sig *dels* fullgöra sin tjänst i samhället för livsuppehållet, *dels* tjäna Gud genom någon religiös eller extra social eller etisk eller ideell verksamhet. Ty det kristna livet omfattar alltsam-

mans; allt arbete, både yrkesarbete och annan verksamhet är av Gud givna kallelser. *Enheten i arbetet är, kunde man säga, just enheten mellan stat och kyrka.* Mottagandet av Ordets budskap, av evangeliet, och tjänandet av nästan, vilket lagen bjuder och som kan vara ett omsättande i praktisk gärning av vad evangelium ger — detta är kyrka och stat, sedda från synpunkten, huru den enskilde kristne har att erfara och förverkliga sitt deltagande däri.

Om statsmakterna skulle vilja förhindra eller försvåra evangeliets förkunnelse och vad som sammanhänger därmed eller med dess omsättande i praktisk gärning, uppstår, som påpekats, självfallet en stridsituation. Från kristen synpunkt betyder detta emellertid ej blott att »staten» strider mot »kyrkan», utan att staten förvaltas illa; den strider också mot sig själv, då nämligen dess uppgift i sista hand är att vara ett redskap för ordning och fred, för ett ömsesidigt tjänande. Om statsmakterna vilja söka förhindra eller hämma det liv, som ytterst kan ge inspiration också till det goda i statens verksamhet, till tjänande arbete, till lojalitet, trohet och fred, då strider den mot den makt, som ligger bakom dess egna uppgifter.

Men att ställa upp som ett ideal att skilja kyrka och stat åt betyder att hjälpa fram en icke kristen statsuppfattning och att indirekt, i princip, förneka den Guds livgivande kärleks makt, som ligger bakom allt gott samhällsarbete. Det gäller i stället att söka enas i det *sociala* målet att organisera ett människors ömsesidiga tjänande i arbete och hjälp och att inspirera till samarbete och lojalitet. Det som kräves är då, att den, som ej ser denna verksamhet som inspirerad av Guds kärleksvilja, likväl ej hämmar inspirationens hjälpmedel och trons former.

Förbindelsen med staten markerar också den principiella samhörigheten mellan kyrkan och hela landet. Religionen hos den enskilde representerar ju ej ett område, som vore oberoende av eller som kunde utskiljas från andra områden av mänsklig verksamhet. Den är ej en specialitet blott för några få människor med en särskild läggning men eljest utan betydelse. Så kan ej heller den religiösa gemenskapen i och genom kyrkan avgränsas och avskiljas från samhällets liv i övrigt, från staten och dess verksamhet, utan bör stå i positivt förhållande till denna.

Om vi vända oss till den nu förefintliga kyrkan i Sverige, har där också kunnat utvecklas en liberalitet, frikostighet och vidd i frågan om kyrkotillhörighet, som blott blir möjlig på grundval av en evangelisk åskådning, vilken ju ej grundar gemenskapen på mänskliga kvaliteter. I överensstämmelse därmed uppställas ej vissa krav av ena eller andra slaget för att få tillhöra kyrkan, utan man kan vara beredd att räkna som medlemmar dem, som vilja betjänas med

det, som är kyrkan givet. För kyrkan måste alltid Matt. 5: 44—48 stå som varnande ord mot trånga gemenskapstankar. Att tjäna, ej att avgränsa sig från människor måste vara kyrkans motto. Därför kunna också inom dess ram rymmas helt olika individuella trossätt, helt olika upplevelsearter, helt olika psykologiska fromhetstyper.

Genom kyrkans förbindelse med staten kan därför också en särskild frihet för den enskilde, som i religiöst avseende känner sig osäker, förverkligas. På honom utövas ej påtryckning, utan han kan vara medlem av kyrkan med sina svårigheter och tvivel, med sina egna tankar i många olika frågor utan att känna det tryck, som ett sådant trossamfund, som kräver en bestämd bekännelse av sina medlemmar, måste komma att utöva. Han är alltså välkommen såsom medlem av kyrkan sådan som han är, och hennes tjänster i Ordets förkunnelse, i undervisning och gemenskap stå honom öppna, utan att han behöver vara utsatt för kontroll, krav eller besvärande propaganda. Det är just från *religionsfrihetens* synpunkt otvivelaktigt i högsta grad önskvärt att ha en statskyrka, sådan som vår. I Amerika utöva kyrkosamfundet för visso ett långt större konventionellt tryck på den enskilde att ansluta sig till ett av dem och att anpassa sig efter dettas normer i lära och livsföring än vad kyrkan gör hos oss. I själva verket inskränker tillståndet i många länder utan statskyrka den religiösa friheten långt mer än vad tillhörigheten till kyrkan gör hos oss. Kyrkan är i sitt bestånd utan tvivel religionsfrihetens bästa värn, om man ser till realiteter och ej håller sig till slagord och propagandavindar.

Detta må vara sagt med hänsyn till religionsfriheten. Betraktar man saken från kristen synpunkt, betyder den frihet, som kyrkan ger den enskilde, att han kan mottaga hennes tjänster i den mån han kan tillgodogöra sig dem; »säden» får växa, där den har jordmån och på så sätt, som sädens herre vill.

Som redan påpekats, hindrar statskyrkotanken ej alls, att det inom kyrkan kan bildas religiösa sammanslutningar och föreningar för vissa ändamål eller för gemenskap mellan människor med liknande erfarenheter och uppgifter. I själva den enskilda sammanslutningen behöver ej ligga något, som skiljer den från kyrkan, från — som det tidigare hette — »Guds församling i Sverige». Blott anspråket, att den enskilda sammanslutningen ensam representerar en sann kyrka och att alltså en annan, vidare kyrkouppfattning är omöjlig, måste vålla strid. Utträde ur kyrkan blir naturligt, blott om man helt vill avvisa det evangelium, som kyrkan tjänar.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Skillnaden mellan förr och nu (efter den nya religionsfrihetslagens antagande) är ju framför allt och egentligen, att det nu är möjligt att utträda ur kyrkan utan att ansluta sig till annat kristet samfund. Utträdet har gjorts markerat lättare för dem, som vilja ställa sig utanför varje kristet samfund.

Önskemålet om skilsmässa mellan stat och kyrka återgår på spiritualistiska riktningar och är särskilt naturligt om man utgår från 1700-talets ideologi; det har förbundits med den naturrättsliga statsuppfattningen i dess engelska form, ej minst i dennas amerikanska tillämpning. I Amerika har skadan av det, att stat och kyrka varit skilda, blivit mindre, tack vare den kristliga prägel, som hela samhällslivet där sedan gammalt ändå haft. Men medan kyrkosamfundet i Amerika under den amerikanska kulturens allt rikare utveckling alltmer synas smälta in i samhället, synas idéerna om skilsmässa mellan kyrka och stat hos oss gjorts självständiga och såsom dogmer eller slagord leva sitt eget liv utan att vara grundade i vad som nu är mest naturligt eller önskvärt från det nutida samhällets synpunkt. Sådant är ju ej ovanligt; många reformer har genomförts, just då de idéer, som legat bakom dem, visat sig inaktuella. »Skilsmässa mellan kyrka och stat» är ett program, som ligger nära till hands i ett samhälle, där yttre förhållanden och samhällssyn präglats av en total enskild äganderätt. I ett delvis socialiserat samhälle verka stundom vissa aspekter på en skilsmässa nästan som en anakronism. Det kan ju synas egendomligt, om man just nu vill söka genomföra en skilsmässa, vilken syntes särskilt naturlig i ett individualistiskt och privatekonomiskt bestämt samhälle men som egentligen står i dålig samklang med det moderna samhällets natur.

Man bör också besinna, att det ej är säkert, att staten efter en eventuell skilsmässa från kyrkan skulle bli helt densamma som den nu är. Ett samhälle, som håller på att mer och mer socialiseras, kan löpa en stor fara att på något sätt bli förgudligat. Men om staten är förbunden med kyrkan, har den däri en motvikt mot denna tendens. I kyrkans förkunnelse och verksamhet finns nämligen en kritisk instans häremot. Där finns en hänvisning till en måttstock, inför vilken också statens begränsning, bräcklighet och förgänglighet bli uppenbara. Därför är det alltid svårare för den stat, som är förbunden med en kristen kyrka, att bli en despotisk, godtycklig maktstat.

Och genom kyrkans förkunnelse av Ordet blir det klart, att det plan, på vilket statens rättsbedömande ligger, ej representerar en absolut rätt. »Coram hominibus» måste människor bedömas efter den måttstock, som en viss tid och en viss kultur göra naturliga. Rättsmedvetandet blir alltid en relativ och föränderlig sak. Det är viktigt, att detta inses. Detta sker bäst genom att det hålles klart, att en annan, djupare måttstock är given »coram deo». Så kan t. ex. en borgerligt oförvitlig person representera en större orättfärdighet än en brottsling efter en måttstock, som dömer »efter hjärtat», efter vad som är fördolt för människor. Denna måttstocks förefintlighet ger en djupare likhet människor emellan än någon icke kristen stat, hur demokratisk den än ger sig ut för att

vara, kan ge. Den påminner den i det yttre oförvitlige om hans brist och skuld och kan ge den felande förlåtelse och frid i det inre. Ett avvisande av den måttstocken, måttstocken »coram deo», förbindes lätt med ett fariséiskt absolutifierande av ett tidsbestämt och relativt rättsbedömande. Denna sida av förhållandet mellan kyrka och stat — statens behov av kyrkan — kan ej närmare utföras här. Den sekulariserade karaktären av vår tids kulturtänkande gör, att den sidan ligger fjärran från moderna politikens vanliga tanke kategorier. Först inför sådana konsekvenser av en sekulariserad statsabsolutism som t. ex. nazismen blir man stundom något betänksam. Men det finns nog också något, som kunde kallas statsfariseism, en blind tro på att allt, som staten tar hand om, kan bli gott och bra av sig självt, en tro på att själva det yttre reformerandet i och för sig räcker. Staten blir såsom självändamål lätt en avgud, och det behövs därför nu mer än väl en med det kristna evangeliet samstämmig anda av personlig förståelse för medmänniskor, av kärlek och villighet att tjäna och att ej blott främst se på egna krav. Och från kristen synpunkt borde fruktan för statsdemoni eller statsfariseism så litet vara motiv för att dra sig bort från staten, att denna fara tvärtom borde föranleda, att man arbetar för att kyrkan, mitt under alla svårigheter, genom förbindelse med staten minskar denna fara.

Vi ha ovan sökt visa, att principiellt sett förbindelsen mellan kyrka och stat är grundad i själva den fördjupade syn på evangeliet, som reformationen framförde. Därtill kunde läggas många reflexioner angående nödvändigheten, att staten på något sätt tar hänsyn till det religiösa livet och den kristna traditionen, liksom betydelsen av att den religiösa kulturen och undervisningen i teologiska frågor hålles på ett högt plan. Här skall emellertid detta ej närmare beröras; högtstående teologiska fakulteter kunna ju finnas även i länder, som ej ha någon statskyrka, om än säkerligen en skilsmässa mellan stat och kyrka hos oss skulle medföra en den starkaste påfrestning på all religiös kultur och hota att sänka det plan, på vilket teologisk forskning nu arbetar.

Det kan emellertid vara skäl att ytterligare inskräpa vikten av att ej förlora blicken för den principiella betydelsen av förbindelsen mellan kyrka och stat, då i våra dagar de mest skilda krafter samverka för att upplösa denna och att motverka en luthersk syn på samhälle och religion. Starka kristendomsfientliga krafter söka driva in kyrkan i sektens position, och den allmänna tendensen från statens sida att reglera och bestämma över områden, som förr varit fria, vållar lätt ej blott stor olust utan kan ingiva känslan, att statens hand hotar och hämmar det kyrkliga arbetet. Så skapas lätt en stämning, där man känner förbindelsen med staten som blott tryckande, allra helst som vissa krafter synas

utnyttja detta läge för agitationen emot förbindelsen mellan kyrka och stat. Så kan benägenheten ökas att leka med tanken på kyrkans skiljande från staten, utan att man helt principiellt tänkt igenom saken. Som påpekats, är det helt överensstämmande med den svensk-lutherska linjen att kämpa för kyrkans självständighet och möjlighet att fritt fullfölja sin andliga uppgift. Denna kamp kan emellertid ej sikta mot skilsmässa från staten, såvida den lutherska trossynen bevaras, om nämligen dock möjlighet finnes för kyrkan att fullgöra sin tjänst. Tvingas en skilsmässa fram utifrån, står kyrkan i en situation, då alla krafter måste förenas för att skydda det, den satts att vårda. Då kan våldet mot kyrkan verka enande. Att frivilligt i otålighet blicka åt det hållet kan däremot skapa en obotlig splittring.

Ty den principen, att någon form av samarbete och, där så är möjligt, samhörighet med staten är önskvärd, hänger, som visats, ihop med hela den lutherska trossynen. Naturligtvis kunna tider komma, då den religiösa kulturen sjunker och då möjligheten att så genomföra den lutherska trossynen i fråga om kyrkans ställning till staten, som ännu är möjligt hos oss, ej mer föreligger. Det kan också komma tider av våld från statens sida och tider, då talet om katakomberna blir ej en fras utan en bister verklighet, men detta är ej något som man romantiskt bör leka med i tankarna, utan det betyder verkliga nödtider och trons provotider. Det gäller framför allt att själv ej bidra till att sådana framkallas genom bristande konsekvens och klarsyn i trosliv och kyrkosyn. Komma de tiderna, är just det en styrka, att de framkallats utifrån utan eget förvållande från kyrkans sida. Lika litet som det vore rätt att i kulturellt avseende eller på det nationella området blott resignera och vänta en kulturskymning och en folkets trældom under främmande välde, bör man på det kyrkliga området så resignera. Den rätta beredelsen för hårda tider är motsatsen till resignation. Man bör ej uppge de värden man har, därför att de hotas. »Den religiöst motiverade folkkyrkan» blev ett lösensord gentemot tendenserna att ersätta den lutherska kyrkosynen med en kongregationalistisk. Man kunde gå vidare och säga, att den lutherska synen på Guds verkande i lag och evangelium just pekar på det naturliga i förbindelsen mellan kyrka och stat i någon form. »Statskyrkan» är, rätt fattad, till sitt väsen kristligt motiverad, dock naturligtvis blott, om man därmed ej avser den statsreligion, som ovan berörts. Dennas ideal skulle kunna sägas vara en den idealistiska filosofiens sekulariserade statskyrkotanke, ej den lutherska kyrkosynens. Att strida för kyrkans självständighet och egenart och för vad som befördrar dess förmåga att utföra sin tjänst hör ju helt tillsammans med den svensk-lutherska linje, varom ovan talats. I praktiska frågor kan man för visso ofta önska större frihet för kyrkan och större förståelse från statens

sida. Men lätt förvandlas berättigade praktiska önskemål till principer, vilka man ej helt genomtänkt eller genomskådat, eller utnyttjas önskemålen till fastslående av sådana principer. Om man nu tror, att hälsans väg för kyrkan är den, som beträdes av sådana, som skulle vilja, att den blir en sekt till själva sin grund, uppbyggnad och idé, då måste man besinna, att man därmed överger mycket mer av den lutherska trossynen än man genast upptäcker och att man riskerar, att vissa sidor av det djupaste i det arv, som »Guds församling i Sverige» har att förvalta, kunna bli tillspillogivna.

På det kyrkliga liksom på många andra områden orsakar den omvälvning, i vilken vårt samhälle och livssätt samt vår uppfostran och livsåskådning befinna sig, en viss osäkerhet och oro. De kulturradikala angreppen på kristendom och kyrka, den uppflammande fientligheten däremot eller det tydliga främlingskapet därför på många håll ha väl också bidragit till att man känner samhörigheten med staten och över huvud de traditionella formerna för kyrkligt arbete såsom något, som kanske borde radikalt förändras. Olika stämningar medverka väl också till denna känsla, t. ex. önskan att genom att dra sig tillbaka från samhörighet med staten få vara mera i fred åtminstone från vissa angrepp, och en föreställning, att kyrkan skulle kunna utan denna samhörighet mera fritt ordna sina egna angelägenheter. Man glömmet då gärna, att detta också skulle kunna släppa lös de mest disparata krafter, som skulle kunna splittra kyrkan i kanske t. ex. en anglikansk-högkyrklig, en pietistisk-lågkyrklig och en mer unglyrkligt orienterad grupp — eller andra grupper — ty förbundet mellan vissa av dessa riktningar i dagens situation torde ej kunna bli bestående. Dessutom skulle motiveringen för en frivillig skilsmässa mellan stat och kyrka kunna leda till att kyrkans lutherska karaktär sättes i fara.

Den osäkerhet och oro, som många känna, leder lätt till en önskan om ett konstruktivt, nytt tänkande på det kyrkliga området. Kyrklig förnyelse önska alla, som leva och vilja leva i kyrkan, redan därför att intet liv kan bestå utan ständig förnyelse. Frågan blir då blott, i vilken anda förnyelsen skall ske. På 20-talet hade man i Tyskland på många håll — ej helt utan orsak — den känslan, att ett konstruktivt nyordnande av de politiska förhållandena och andan däri vore behövt. Denna stämning togs om hand och utnyttjades av det nazistiska partiet, och följden blev katastrofen för Tyskland och en stor del av Europa. Då en osäkerhetskänsla och behov av auktoritativ ledning och nyordning av kyrkliga förhållanden nu ge sig till känna, är det ej säkert, att alla, som utnyttja denna stämning, verkligen funnit de rätta vägarna för en sann förnyelse av vår kyrka och att de ej i stället visa vägen till en katastrof.

Att den tid, som kommer, ej har några idylliska drag, torde vara säkert. Och att kyrkans gärning måste komma att anta nya former i ett nytt samhälle, är otvivelaktigt. Samtidigt gäller det att tillse, att budskapets objektivitet och trygghetsgivande fasthet ej går förlorad.

Men vilka de nya och rätta formerna för evangeliets väg i en omvälvningstid skola vara, kan ej få bestämmas av mer oklara, tillfälliga och känslöbetonade strömningar. De måste grundligt genomtänkas teologiskt, så att de ej obetänksamt bli fastställda på ett sätt, som skadar det evangeliska budskapets art.

Den kyrkliga förnyelse, som verkligen behövs, måste innebära, att bibelns budskap blir bättre och djupare förstått och omsatt i praktiken. Luther framhöll stundom, att alla sekter av sig själva skulle upphöra, om blott rättfärdiggörelsen i dess bibliska betydelse förstodes och mottoges i tro. En kyrklig förnyelse går den väg, som bibelns budskap anvisat, blott om den förstår den reformatoriska läran om rättfärdiggörelsen rätt. I annat fall betyder den förmenta förnyelsen en väg bort från bibeln, hur mycket man än — såsom spiritualister, svärmeandar och sekterister i alla tider gjort — gör anspråk på att verkligen tillämpa en bokstavlig lydning för bibelns bokstav och en rätt imitatio Christi. För kyrkan borde det nu gälla, att olika riktningar enades på den det urkristna budskapets väg, som reformationen visat hän till. Att man på den vägen får frihet att med tacksamhet taga lärdom i många avseenden av kyrkofäder, medeltid och över huvud olika epoker i kristenhetens historia allt i från de första lärjungarnas tid, är otvivelaktigt. Ty den vägen betyder ej en trång och inskränkt lutherdom utan tvärtom en väg, på vilken under vår tids nya förutsättningar det bibliska och urkristna budskapet kan få nytt liv och bli omsatt på fruktbart och levande sätt. På den vägen kunde sektbildning och splittring inom kyrkan övervinnas, liksom också förhållandet till andra kyrkor kunde gestaltas såsom en ömsesidig hjälp och ett glädjefullt delgivande av vad var och en funnit. Det blir då ej fråga om ett kallt fördömande av andra utan om hjälp att förstå innebörden av det budskap, som alla kristna ha att leva på, och att se och tillämpa dess konsekvenser i innevarande tid.

Det kan, som redan framhållits, väl tänkas komma tider, då man får leva på en betydligt lägre kulturnivå än nu. Då måste t. ex. troligen den teologiska utbildningen för många präster inskränkas till ett minimum och kanske förvandlas till en snabbutbildning vid sidan av annan, för uppehållet nödvändig yrkesutbildning. Men så länge det är möjligt att meddela en utbildning sådan som den nuvarande, är detta ett värde och en tillgång för framtiden.

Och så länge möjlighet finnes att verka med utgångspunkt från en sådan kyrkans naturliga inordning i samhället, som en statskyrka medger, böra ej de



möjligheterna förspillas, därför att statens reglerande hand kännes besvärligare och mer irriterande än förr. Beredskapen för en betydligt hårdare tid än den nuvarande borde fördenskull ej försummas, en tid, då kyrkans tjänare kunna få arbeta under både kulturellt och ekonomiskt sämre villkor än nu.

Om bandet mellan kyrka och stat brytes, betyder detta utan tvivel en svår förlust och en nedgång för hela den andliga kulturen i vårt land. Det är viktigt, att kyrkans företrädare ej bli medskyldiga i detta. Skilsmässa mellan kyrka och stat liksom hela det kulturradikala programmets genomförande i dess kristendomsfientliga del kan betyda en andlig förberedelse för en bolscheviserad kultur. Den sekulariserade staten blir i våra dagar lätt subjekt för en livsåskådning av antikristen art. Själva den tekniska utvecklingen har i många avseenden gjort oss mer beroende av staten än förr, och denna utveckling har också medfört, att staten fått propagandamedel i sin hand, som säkerligen ej kunna undgå att utnyttjas mer och mer. En mer eller mindre socialiserad stat kan, som nämnts, bli meningsfull och mänsklig genom kristet inflytande. Som antikristen till sin idéinställning blir den lätt demonisk, därför att den förlorar de hämningar, som den kristna uppfattningen av människan och hennes värde kan utgöra och som den kristna synen på evigheten och på relativiteten i mänskliga normer, mänsklig makt och mänsklig storhet medför.

Sambandet mellan kyrka och stat kan, också i sin ofullkomlighet, rädda många värden. Naturligtvis kan man inför alla svårigheter och faror frestas till resignation och till att tänka, att dessa värden förr eller senare ändå nog gå till spillo. Men resignation är, som ovan betonats, ingen rätt attityd från kristen sida. I stället är den hållning och den anda, som anges i Rom. 8: 35 ff. och 2 Kor. 4: 8 ff. den rätta kristna. Och i den ger man ej upp de möjligheter, som finnas för evangeliets verk i vårt folk, då svårigheter och hot vilja fresta därtill.

# WILLIAM GLADSTONE OCH RITUALISMEN I ENGLAND

AV TEOL. LIC. GUNNAR DAHMÉN, LUND

I januari 1874 skrev drottning Viktoria av England ett brev till sin premiärminister William Gladstone, vari hon uttalar bekymmer för de »oroväckande katolicerande bruk som på sista tiden blivit så *allvarliga*». Protestant »av fullaste hjärta» är hon både chockerad och bekymrad över denna dragning åt Rom — »ty något annat är det inte».

Drottningen hade dryftat saken med bland andra ärkebiskopen Dr Tait, som rått henne att tala med regeringen. Brevet avslutades med några ord som diskret antyda, att Gladstone kanske icke såg hur allvarligt det var, eftersom han, som hon uttryckte sig, allmänt ansågs »luta ganska mycket åt högkyrkligheten till».

Gladstone svarade genast med ett långt brev. Det är, säger han, nog så sant, inte bara att han blivit kallad högkyrklig utan också ritualist, papist, ja till och med rationalist. Liksom i drottningens ord om Gladstones högkyrklighet låg en outtalad men tydlig kritik så återger Gladstones svar en lika outtalad men tydlig irritation över kritiken. Förhållandet mellan drottning Viktoria och Gladstone var inte det bästa.

Beträffande de katolicerande bruken medger Gladstone att det fanns extremister i fråga om ritual. Han är därför beredd att nu som vid tidigare tillfällen taga upp varje förslag från ärkebiskopligt håll. Emellertid är det, tillägger han, svårt att få till stånd lagar, om vilka det icke inom kyrkan självt råder fullständig enighet. En lagstiftning med otillräckligt stöd kan medföra risk för skilsmässa mellan kyrka och stat. Gladstone kan sägas bjuda med armbågen. Han ville inte säga nej till ett eventuellt lagförslag, men man kan inte påstå, att han gav någon uppmuntran. Brevet vittnar om hans genomgående, grundläggande ståndpunkt i den ritualistiska striden. Han ansåg det vara en sak som borde och kunde biläggas med ömsesidig hänsyn och sunt förnuft. Det olyckligaste, som kunde hända, vore att draga tvisten inför ett världsligt forum som parlamentet. I alla den ritualistiska stridens lidelsefulla debatter iakttog Glad-

stone ett olympiskt lugn men vid de tillfällena, då han tänker på att överhuvudtaget en kyrklig angelägenhet behandlas i parlamentet och i den offentliga diskussionen, är han allvarligt bekymrad och döljer icke sina känslor. »Där finns redan alltför många demoraliserande faktorer i underhuset. Om det också skall bli en försämrad upplaga av ett kyrkomöte så kommer de sämsta och de sämsta egenskaperna hos de sämsta att träda fram och platsen blir outhärdlig.» Samma dag som debatten om ritualismen skulle äga rum i överhuset skriver han till sin hustru, att han anser sig fritagen från skyldigheten att upprätthålla statskyrko-systemet, ifall lagen skulle antagas med vissa tillägg som föreslagits och som skulle innebära, att kyrkan i otillbörlig grad komme under statens inflytande.

Nu fick emellertid Gladstone icke tillfälle att i egenskap av premiärminister behandla den väntade aktionen från ärkebiskopen. Hans efterträdare Benjamin Disraeli fick taga upp ärendet, som visade sig skänka regeringen en välkommen popularitet. Upphetsningen ute i landet var nämligen stor över prästerliga djärvheter ifråga om gudstjänstbruk. Parlamentet var tydligen fast beslutet att helt stödja ett lagförslag från regeringen. Förslaget framlades och antogs på sommaren 1874. Ärkebiskopen blev tvungen acceptera en del tillägg i skärpande riktning, som han helst skulle velat slippa. Men enda möjligheten hade i så fall varit att taga tillbaka lagförslaget i dess helhet. Då hade emellertid den konservativa regeringen själv åstadkommit en ännu kraftigare lag. Gladstones eget deltagande i debatten blev ett fiasko. Varken hans anseende, hans kunskaper i frågan eller hans berömda talekonst förmådde göra intryck på ett parlament som återspeglade en uppretad folkstämning, fast besluten att sätta stopp för förargelseväckande ritual.

Lagen som kallades »The Public Worship Regulation Act» utgjorde kulmen på en stigande orostämning i landet. Den förbjöd ingenting utan skapade endast en domstol att avgöra rituella tvister. Den avsåg icke att behandla de omstridda frågorna utan endast att möjliggöra en snabb behandling av dem och därmed så att säga fortast möjligt läka såren. Lagen tjänade dock icke sitt syfte. Snarare vidgade den striden till en strid om domstolarnas sammansättning och befogenhet. Det blev en strid mellan andlig och världslig auktoritet. Gladstones värsta farhågor besannades. Striden blev en riksolycka. En serie oansvariga initiativ och okloka motåtgärder påskyndade och förstörde händelserna.

Det kan måhända vara värt att söka se den ritualistiska striden i dess historiska perspektiv och därmed ge akt på Gladstones uppfattning och uppträdande. Ty man finner hos denne lekman, liberal och samtidigt högkyrklig, både kunskap och omdöme som kan vara vägledande även för rent principiella synpunkter på dessa frågor.

Ritualismen kan sägas vara en brådstörtad, utmanande fortsättning på den av traktarianerna väckta känslan för ett värdigare gudstjänstfirande med tyngdpunkt på nattvardsfirandet. Tillståndet före traktarianismens framträdande synes av alla vittnesbörd att döma ha varit betänkligt. Den äldsta generationen av traktarianer tycks dock icke ha menat, att en ökad värdighet skulle kunna vinnas med införandet av en rad nya eller återupplivade, delvis katolska, ceremonier. Pusey, efter vilken ordet »puseyite» blev ett skällsord för ritualist, var beträffande ceremonier och kläder varken intresserad eller särskilt kunnig. Han var till och med ovilligt inställd mot de ritualistiska kraven. I brev till ärkebiskop Tait skriver han 1860, att han sörjde över att ritual påtvingats församlingar »utan förklaringar och utan deras samtycke». »Att börja med yttre ting», sade Pusey, »är som att plocka blommor och sätta dem i jorden för att de ska växa.» Manning var även efter sin övergång till Rom högst irriterad över ritualisternas tilltag och framförallt över deras katolska efterapningar. Han ansåg sådan rituell självrådighet inbjuda till självtillräcklighet och högst privata uppfattningar. »Ju mera utstuderat desto mindre allmänligt; ju mera av imitation desto längre bort från underkastelse i tro.» Newman själv var i rituella ting konservativ och lärde sina adjunkter att också vara det.

Utvecklingen gick emellertid i riktning mot ökad ritualism och vid Kebles begravning 1866, då två generationer av högkyrkliga möttes, kunde man se skillnader. R. W. Church, Newmans lärjunge och en länk mellan generationerna, skriver till en jämnårig ämbetsbroder om begravningen, att där fanns yngre bröder som »såg ned på oss som mörkmän som inte låter växa skägg eller göra annat som det hör till att man skall göra». Vid den tiden hade redan öppnats processer och femtiotalet visade varnande exempel. Åtskilligt hade sannolikt kunnat passera om icke stämningen hade varit ytterst känslig på grund av den vid samma tid ökade katolska aktiviteten. Stridsropet »no popery» hade åter höjts i landet, närmast föranlett av att påven år 1851 utnämnt katolska biskopar med titlar efter de existerande stiften som ju hade sina anglikanska biskopar. En storm av förbittring flög över landet. Premiärministern Earl Russell — Bertrand Russells farfar — genomdrev en lag som förbjöd användandet av dessa titlar. Lagen blev utan verkan men omständigheterna kring hela affären hade skapat en atmosfär som icke tillät rituella nyheter som på minsta sätt luktade katolicism. Tidpunkten var ogynnsam för rituella reformer.

Ser man vilka bruk det var som väckte sådan ovilja, finner man, att det delvis var bruk som sedermera accepterats eller betraktats som likgiltiga. Det kunde sålunda gälla skrudar, sjungen mässa — särskilt Agnus Dei — i stället för läst mässa, användandet av ordet mässa, tända ljus på altaret, rökelse, knä-

fall, krucifix på altaret, bikt, korstecken, att blanda vin och vatten, att vid konsekrationen stå mitt framför altaret vänd mot öster i stället för att stå vid norra sidan av altaret. Men det är att märka, att dragandet av dessa frågor inför världslig domstol först utgick från ritualistiskt håll. Ty de hade bildat en aktiv organisation som tog direkta initiativ till anmälningar och processer. Svaret blev att den andra flygeln bildade en liknande organisation och processandet fick ny fart med ökade motsättningar.

Den ritualistiska striden blev långvarig. Gladstone följde hela tiden utvecklingen med intresse och oro. Redan vid traktarianismens begynnelse hade han räknats till högkyrklighetens anhängare och behöll en personlig kontakt med de ledande. I många år representerade Gladstone Oxfords universitet i parlamentet, därför att han ansågs vara en man att lita på i kyrkliga frågor. På grund av sin övergång till liberala partiet avbröts hans ställning som politisk representant för Oxford men han var allt fortfarande en oxfordman i kyrkligt avseende och det var alldeles riktigt som drottningen antydde i sitt brev, att han betraktades som sådan. Men samtidigt var han också liberala partiets ledare och som sådan till stor del en representant för nonkonformismen. Som liberal förespråkare för Irlands frihet ägde han också katolikernas stöd. Han hade 1851 uppträtt mot de antikatolska lagarna beträffande de nya biskopaten och lät sedermera, när han själv blev premiärminister, avskaffa dem. Trots detta kunde man ingalunda förebrå honom katolska sympatier, ty ungefär samtidigt som den ritualistiska striden stod på sin höjdpunkt hade han med stor energi kastat sig in i debatten om vaticankonciliet och även författat en stridsskrift, där han uppträdde mot Roms vad han menade oberättigade intrång i de medborgerliga rättigheterna. Dessa och andra pamfletter var ingalunda hans enda teologiska bidrag. Redan som ung hade han författat en stor avhandling om statens förhållande till kyrkan, en avhandling, som väckte stor uppskattning på högkyrkligt håll. Hans grunduppfattning var att hävda statens frihet i medborgerliga ting, kyrkans i kyrkliga ting. I den ritualistiska striden intog han hela tiden i stort sett samma ståndpunkt, lät vara att han vid olika tillfällen allt efter omständigheterna kunde mer eller mindre starkt framföra olika argument. Det väsentliga i hans ståndpunkt var det högkyrkliga läroinnehållet, den djupa förståelsen för det sakramentala. De yttre uttrycken för denna åskådning var honom jämförelsevis oväsentliga. Det ena med det andra gjorde att han var väl skickad att taga till orda i fråga om ritualismen och kunde räkna på respekt inom de motsatta lägren.

När han 1865, då striden ingick i ett skärpt skede, fick anledning att närmare befatta sig med ritualismen, hade han sin uppfattning klar. Nyårsafton

1865 skriver han från sitt lantställe Hawarden i Wales till sin personliga vän biskop Wilberforce en sammanfattning av sin ståndpunkt. Gladstone sade att vad han mest fruktade, var en snäv, inskränkande lagstiftning. Om det nu på grund av uppenbarliga missbruk måste göras något så finge man tillgripa lagstiftning. Det lyckligaste vore emellertid ett biskopligt förmaningsbrev, vari man vädjade till återhållsamhet i fråga om rituella bruk, som kunde väcka anstöt men vari man samtidigt också manade till ett positivt främjande av den kristna tron, som angreps från många håll. Det är att märka att Gladstone skriver brevet vid den tid då Darwins tankar betraktades som det allvarligaste hotet mot kristen tro. Man kan inte, fortsätter han i brevet, tänka sig »ett bedrövligare skådespel» än att se en kyrka försumma nitälskan för kristen tro därför att hon var »sträng och pryd i fråga om de yttre formernas adiafora».

Sammanfattande kan sägas att Gladstone önskade status quo. Det blev icke så utan frågan förvärrades genom processer och motprocesser till dess det kom därhän att saken måste tagas upp i regeringen. Därav drottningens brev till Gladstone. Så kom den olyckliga lagstiftningen 1874. Ärkebiskop Tait har blivit mycket klandrad för sin åtgärd, men vad skulle han egentligen kunnat göra, så som förhållandena utvecklats sig? Det enda som kunnat dämpa oron hade varit att ritualisterna om också bara temporärt kunde förmått sig hålla inne med de mest utmanande ceremonierna. Man kan icke med skäl påstå, att det från biskopligt håll var fråga om småskuren oförståelse, förföljelse eller eftergivenhet för rent profan agitation. Det var ett nödvändigt försök att i kyrkans eget intresse hejda en folkopinion och samtidigt också söka hävda ett minimum av biskoplig auktoritet.

Främsta anledningen till att Gladstone tog del i frågan om ceremonierna var helt enkelt den att allt som rörde kyrkan var hans huvudintresse. Han hade också en icke ringa erfarenhet av kyrkliga processer. Han hade sett hur de vidgade sig och vållade sår som var svåra att läka. Han hade i livligt minne fallen Hallam, Gorham och Maurice. Hans erfarenheter varnade honom för vådan av att kyrkliga frågor drogs inför världslig domstol. Han önskade ingalunda statskyrkans avskaffande men han såg dess bestånd i fara, om staten skulle vara bestämmande i lärofrågor, vilket bleve nödvändigt om kyrkan på grund av inbördes oenighet drev avgörandena inför världslig domstol. Kyrkan måste stå enad. Det tidigare berörda brevsvaret till drottningen uppehåller sig vid denna tanke som han utförligare utvecklar i en tidskriftsuppsats »Is the Church of England worth preserving?» (i Contemporary Review). Hans svar är jakande; men i så fall måste kyrkan undvika splittring. En splittring till följd av ritualtvister ansåg han både onödigt och farlig. Han vädjar till alla som

beröras av frågan, kyrkomän såväl som lekmän, högkyrkliga och lågkyrkliga. Han ber dem taga sitt förnuft till fånga, att vänta och se, att skaffa sig bättre upplysningar och att visa tillbörlig hänsyn. Han är opartisk i striden mellan partierna inom kyrkan men han är icke partisk i den kommande, större konflikten där kyrkan står inför en gemensam fiende. Det är därför en olycka att den ritualistiska striden överskuggar den betydligt viktigare striden mellan tro och otro som »smyger fram osedd». Hans erfarenhet av strider i det förflutna och hans perspektiv in i framtiden ger honom ett patos som någon gång lyser fram i hans eljest återhållsamma, lidelsefria utredning av ritualismens pro et contra.

Gladstone gjorde ungefär som en domare inför en jury. Han gav en »summing up», en sammanfattning och en vägledning. Ibland synes han tala med särskild tanke på lekmännen, ibland till prästerna och ibland till bägge. Hans huvudtankar stå att läsa dels i nyssnämnda »Is the Church of England worth preserving», dels i en tidigare artikel »Ritual and Ritualism».

Till lekmännen synes han vilja säga, att begreppet ritualism icke får betyda vad var och en tycker illa om ifråga om ceremonier. Det tycktes nämligen vara så. Ritual är, framhåller han, ett mycket tånjbart begrepp. Vad som var otänkbart för bara några decennier sedan, var nu självklart och vad som praktiserades på en plats var otänkbart på en annan. Framför allt vill han varna för att fästa alltför stor vikt vid ceremoniernas uttryck för ett läroinnehåll. Han medger, att det naturligtvis måste vara ett samband mellan lära och yttre bruk, men man skall icke draga fram detta samband inför en världslig domstol. Kunde man få bort diskussion om ceremoniernas läromässiga innehåll skulle man ha vunnit större lugn i debatten. Men olyckligtvis, säger han, är det svårt att få det därhän.

Som exempel på att man icke i ceremonier bör onödigtvis inläsa eller misstänka ett läroinnehåll nämner Gladstone att i så protestantiska kyrkor som de lutherska — i Sverige, Norge och Danmark ja »till och med på Islands ogästvänliga kust» — finns sådant som altaren, skrudar, ljus m. m. Ordet präst är godtaget och gudstjänsten kallas mässa.

Framför allt vill Gladstone dämpa farhågorna, att ceremonierna skulle innebära ett försök att katolicera anglikanska kyrkan. Om det var omöjligt redan på 1600- och 1700-talen så är det ännu omöjligare nu. Gladstone, som var mycket upprörd över vaticankonciliet beslut, fäller i samband härmed mycket kraftiga ord, som vållade honom vissa politiska risker bland de katolska irländarna. Gladstone försäkrar oroliga lekmän, att det inte finns mera än högst en handfull präster, som ha för avsikt att katolicera kyrkan. Dessa präster kan

man isolera. Men så har tyvärr icke skett. I stället har man kastat sig över dem som tagit upp sådana detaljer i kyrkolagen som frågan om kyrkliga skrudar eller frågan hur prästen skall stå vid konsekrationen. Vill man välja ut dessa bägge detaljer kommer man i konflikt icke med en handfull utan med tusenden ja, tiotusenden, och risken för kyrkans splittring är uppenbar.

Ibland synes Gladstone rikta sig till prästerna särskilt. Han talar om lekmännens deltagande som något väsentligt och åberopar som auktoritet traktarianismens veteraner, som i t. ex. frågan om »eastward position» icke hade någon som helst tanke på att därmed utesluta lekmännen från det fulla deltagandet i nattvardsfirandet. Han åberopar några rader i ett brev från en av traktarianismens veteraner Dean Hook, där denne talar om lekmännens fulla rättigheter. Lekmännen är inte en teaterpublik, som bara är åskådare; de deltaga med själ och hjärta även om det icke syns. Man bör vara försiktig så att ritualen icke blir ett hinder, ett skådespel, som allt för mycket drar deras uppmärksamhet bort från det inre, hjärtats deltagande. Men om man i rituellt avseende kan uppmuntra lekmännens deltagande så har det hans fulla gillande. Men om nu prästen nödvändigt vill utöka ritual så bör han göra det försiktigt och med ordentlig motivering varför han gör så. Ändringar bara för att det skall vara en ändring har intet berättigande. Överhuvudtaget bör man utgå ifrån att det icke bör vara ändringar ty förhållandet mellan Gud och människa är något som icke ändras. En aldrig så rituellt förbättrad gudstjänst är förfelad om den stöter bort församlingen.

Man bör fråga sig om man kan följa med en ökad ritual. Det medför större ansvar. Den mest begränsade ritual kan vara för mycket om den icke motsvaras av det inre. Ingen ritual är för mycket om det kan hjälpa det inre och all ritual är för mycket om det icke är en hjälp för det inre deltagandet.

Man bör gå sakta fram och taga steg för steg. Han ställer upp sex punkter som han anser lämpliga som kriterium. Är det lagligt? Är det till sin natur sådant att det kan främja en from och intelligent tillbedjan? Kommer det att öka eller minska församlingens aktiva medverkan? Överensstämmer det med andan i Common Book of Prayer? Är det något som passar just den ifrågasvarande församlingen? Är det ägnat att leda församlingen närmare Gud eller skingra dess tankar? Ingen förändring borde göras utan att man kan svara ja på samtliga dessa frågor.

Till alla synes Gladstone tala om ritualismen som endast en sida av en allmän reaktion mot tidigare torftighet. Men med engelsmannens brist på stilkänsla har det blivit en överbelastning, kvantitet i stället för kvalitet. Detsamma gäller viktorianska arkitekturens överornamentering. Engelsmannen, säger han, saknar



tydliga förmågan att bringa de yttre uttrycken för sina avsikter i stil som passar. Var i världen utom i England, frågar han, kan man finna en församling som ordnar bal för att skaffa pengar till en likvagn? Eller varför kan inte engelsmännen marschera och gå i takt som andra utan lunka på utan stil eller ordning?

Men frågan är dock av större vidd och rör i sista hand kyrkans ställning som nationell kyrka. Den förening som finns mellan stat och kyrka vilar på en grundval av gemensam lag, historia, gudstjänstform och ritual. Det är en enhet som ger stort utrymme åt olikheter. Enheten är icke snäv. Schism kan naturligtvis uppstå och må uppstå, men är onödig, i en tid då kyrkan står hotad utifrån. Gladstone ser i engelska kyrkan också en värdefull föreningslänk mellan olika kristna kyrkor. Om man verkligen insåge den engelska kyrkans unika ställning och dess förtjänster skulle man tygla lidelserna i de inbördes striderna. När nu olyckligtvis ritualismen dragits inför världslig domstol vill han ha sagt, att man bör undvika processer så mycket som möjligt och uppskjuta domsluten, ty domsluten grunda sig icke på lagar som äro entydiga utan på ofta vittgående och ännu obesvarade historiska utredningar som domarna varken kan eller kan väntas utreda. Engelska statskyrkan är värd att bevara, och för den skall få man ha mycken fördragsamhet. Men den kan icke bevaras om man, som nu sker, för striden om yttre bruk med argument från deras läromässiga innebörd. Ju mera man överhuvudtaget avstår från domstolsförfarande och i stället förlitar sig på moralisk auktoritet desto bättre för både stat och kyrka. Skall rättegångsförfarandet fortsätta måste man begränsa fallen till sådana, där det är fråga om verkliga avsteg från landets religiösa sed. Bäst vore dock att avvakta en historisk utredning. Hellre vänta än döma på otillräckliga material.

Den långt utdragna striden om ritualismen vållade anglikanska kyrkan stor skada. Att kalla den en storm i ett vattenglas är att underskatta dess innebörd och blunda för dess konsekvenser. Att se den endast som ett otillbörligt upphetsat och osakkunnigt lekmannaintrång i en kyrklig angelägenhet är att underskatta både församlingens tillbörliga intresse och den kyrkliga traditionens hävd. Det finns en tendens att alltför mycket lägga ansvaret på de okloka motåtgärderna och frikänna ritualisterna antingen med hänvisning till att åtskilligt av vad de under våldsamma protestyttringar införde, numera betraktas som självklart eller med hänvisning till deras personliga nitälskan och fromhet. Den hårdhänta behandling, som opinion och lagstiftning i många fall gav dem, har också väckt känslomässiga sympatier för ritualismen. Men man bör nog inte förbise deras del i ansvaret. Ty de uppträdde både oklokt, utmanande och utan hänsyn till kyrkans bästa. Elliot-Binns («Religion in the Victorean Era») tillhör dem

som verkligen ser stridens allvarliga konsekvenser. Den blev, skriver han, till skada av i synnerhet två anledningar. För det första drog den pöbel och våldsmetoder in i en kyrklig debatt och för det andra vållade den insubordination och lagöverträdelse. Till detta kan tilläggas, att i synnerhet våldsmetoderna och bägge parternas stridshetta utmanade också löjet. Många bildade vände sig bort med avsmak inför det föga uppbyggliga grälet, där ofta ren olydnad och brist på tillbörlig hänsyn till både överordnade och till församling fattades som martyrskap. Disraeli själv betraktade åtminstone privat ritualismen som rena »maskeradupptåg». Diktarparet Browning såg med till förakt gränsande otålighet på ritualismen och lät döpa sina barn i en luthersk kyrka i Tyskland. I »Jude the Obscure» låter Thomas Hardy, sedan romanens tragik nått kulmen, huvudpersonerna passera en kyrka, varifrån de hör orgeln spela »Gud är god mot Israel» och två präster argumentera om »eastern position». Motsättningen har en mycket kraftig, beräknad kontrastverkan. Att säga »eastern» i stället för det korrekta »eastward» vittnar nästan mera än det han skildrar om hans gränslösa likgiltighet och förakt för kyrkans sysslande med vad han icke kunde anse som annat än trivialiteter.

Gladstone ansåg icke de kyrkliga ceremonierna som trivialiteter. Han såg vad de kunde tjäna till men också hur de kunde missbrukas och få olyckliga konsekvenser. Man borde ha tagit vara på hans unika position som medlande auktoritet och besparat kyrkan mycket onödigt ont.

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

GERHARD HAFSTRÖM: *Ledung och marklandsindelning*. 271 sid. Uppsala 1949.

I sin avhandling *Ledung och marklandsindelning* har docenten Gerhard Hafström kommit in på problem, som intimt höra samman med kyrkohistorien och kyrkorätten. Författaren har för övrigt redan före sin gradualavhandling lämnat bidrag till vårt lands tidigaste kyrkohistoria. I festskriften till professor Ahnlund har han i uppsatsen *Sockenindelningens ursprung* behandlat den äldsta kyrkliga indelningen i Sverige. Nya bidrag till samma tema ger författaren nu i sin avhandling. I kap. IV har han ingående behandlat indelningen i Uppland, där en mycket gammal indelningsgrund, tolften, vilken icke förekommit i något annat svenskt landskap, kan beläggas. Kyrkligt hade detta sin stora betydelse. Kyrkan i en tolft kallades *tolftkyrka* och motsvarade det latinska *ecclesia annexa*. Författarens resultat blir, att det uppländska normalhundaret bestod av åtta tolfter. Denna hedniska indelning har utgjort grundval för den kristna indelningen på 1100-talet.

Ytterst intressant är avhandlingens exkurs — *Forsaringen* — vår äldsta rättskälla, vari författaren skarpsinnigt lyckats påvisa en ny tolkning av den omdiskuterade runinskriften. *Forsaringen*, som suttit fastnitad i dörren till den medeltida kyrkan i Forsa, Hälsingland, är nämligen försedd med en runinskriftion från 1100-talet, vars huvudsakliga innehåll är bötesbestämmelser. Olika tolkningar ha givits dessa runor. Att de stränga bötesbestämmelserna skulle avse underlåtenhet att betala tionde anser författaren vara osannolikt, emedan sådana stränga bestämmelser knappast kunde tillämpas i tiondeinstitutionens barn-dom. Icke heller böra bestämmelserna tolkas såsom avseende gottgörelse för våldshandlingar, som begåtts inuti kyrkan.

I stället påvisar författaren att bötesbestämmelserna gälla sådan person, som förorsakat mässfall av den anledningen att han varit lagligen förbjuden att besöka kyrkan. Lagbudet har antagits av bönderna på tinget och inristats på den järnring, som satt i dörren till den äldsta prostkyrkan i Hög, senare i Forsa kyrka.

Inskriptionens placering bör särskilt observeras. Dess plats har varit en maning att respektera kyrkofriden. Såsom författaren framhåller var det ingalunda ovanligt att processuella förfaranden förlades till kyrkodörren. Han hänvisar till östgötalagens kyrkobalk. Därtill kunde också omnämnas de rättsliga handlingar, som kallades *ordalier* (*iudicia*). Enligt medeltida svensk praxis ägde dessa

akter rum i kyrkan. Den inledande delen av iudicium faciendum in aqua frigida förrättades framför kyrkodörren i vapenhuset. Som bekant försiggick också andra rent liturgiska akter i vapenhuset. Hit hör den inledande delen av dop och vigsel samt benedictio ignis på påskafton.

Forsainskriftens böteschema inordnar sig väl i de fornsvenska rätts- och samhällsförhållandena. Den bygger nämligen på duodecimalsystemet, vilket först på 1200-talet fick lämna plats för andra ordningar. Duodecimalsystemet i fråga om böter möter i äldre västgöotalagens kyrkobalk och även i synodalstatuter.<sup>1</sup> Den för runinskriften utmärkande bötesfördubblingen är typisk för hälsingelagens äldre straffrätt, ett faktum, som ytterligare understryker ringens proveniens. I hälsingelagens kyrkobalk återfinnes för övrigt samma rättsfall i något avvikande version. Författaren har genom sin jämförelse givit en mycket värdefull inblick i det rättssystem, som föregick och sannolikt legat till grund för de svenska landskapslagarna, innan ännu den kanoniska rätten hade utövat sitt dominerande inflytande.

Författarens framställning har återigen poängterat de gamla rättskällornas betydelse även för förståelsen av med medeltida liturgi sammanhängande problem. Den intima förbindelsen mellan kyrkorätten och gudstjänstlivet framträder exempelvis i fråga om canon misse. Landskapslagarnas föreskrifter kunna i många fall komplettera de rent liturgiska källorna, vars rubriker oftast äro mycket knapphändiga. De svenska landskapslagarna innehålla mängder av upplysningar, som kunna komma den liturghistoriska forskningen till godo.

Ur kyrkohistorisk synpunkt har författaren således lämnat många viktiga bidrag. Författaren behandlar en tid, som mer än kanske någon annan ingripit omvandlande inom såväl samhälls- som fromhetslivet, nämligen mötet mellan den fornnordiska religionen och kristendomen. Varje nytt bidrag till kännedomen om denna svårtillgängliga period måste hälsas med verklig glädje.

HILDING JOHANSSON.

JOHANNES SLØK: *Die Formbildungen der Sprache und die Kategorie der Verkündigung. Eine sprachphilosophisch-dogmatische Abhandlung. Publications de la Société des Sciences et des Lettres d'Aarhus. Série de Théologie. 2. 111 sid. København 1951.*

Förf. av denna bok gör gällande, att förkunnelsen är en dogmatisk *kategori*, d. v. s. ett grundbegrepp, som icke kan härledas. Man har, anser han, i allmänhet inte förstått, att det förhåller sig så, och förf. förmodar, att han är den

<sup>1</sup> Se exempelvis J. Gummerus, Synodalstatuter och andra kyrkorättsliga aktstycken, s. 63 f. Ups. 1902.

förste som klart fattat i sikte och metodiskt givit sig i kast med den betydelsefulla problematik som enligt hans mening här föreligger. Hans bok gör uttryckligen anspråk på att öppna nya perspektiv på detta område.

Den kristna förkunnelsens innehåll är evangeliet. Detta kan, enligt vad förf. på ett ställe förklarar, sammanfattas i budskapet om syndernas förlåtelse (s. 102). Jag tror, att det är lämpligt att ta detta som utgångspunkt, då man vill tränga in i Johannes Sløks i och för sig mycket svårtillgängliga tankegångar.

Förf. synes mena, att syndaförlåtelsen träder i kraft i och med att det gudomliga ordet uttalas. Själva utsagan som sådan är skapande. Förkunnelsens »egna uppkomst är uppkomsten av det som den förkunnar» (s. 97). Detta vill tydligen säga, att i och genom själva ordet ett nådens sammanhang öppnas för den enskilda människan. Vi ha alltså inte att göra med ett »meddelande» i vanlig mening, som då man endast återger vad som redan förut och oberoende av det sagda objektivt gäller och vad som allmänt kan konstateras. Att förkunnelsen själv skapar vad den utsäger är ett av dess specifika karakteristika, något som skiljer den från alla andra utsagotyper. Denna förkunnelsens makt jämföres av förf. med Kristi ords förmåga att rent fysiskt upprätta en människa, som då Frälsaren helbräddgör den lame för att bevisa sin makt att förlåta synder (not s. 105).

Man frågar sig emellertid: Är det förf:s mening, att förkunnelseordet verkar med ett slags magisk kraft? I en fotnot drar han verkligen en parallell med föreställningar om ordmagi o. s. v. (s. 97). Man har väl icke behov av mera än vissheten om att kärleken är en förvandlande och upprättande kraft. Och det är ju kärleken som tar sig uttryck i budskapet om syndaförlåtelsen. Men är det då icke vilseledande att tillskriva ordet som sådant den avgörande betydelsen? Det är ju kärleken som verkar genom ordet — och väl också genom andra meddelelsemedel, genom Kristi verk och lidandeshistoria.

Ytterligare kännetecknas förkunnelsen enligt förf. av att den är absolut fri och förutsättningslös. Den är t. o. m. obunden av etiska principer. Förlåtelsen som etisk handling förutsätter t. ex. ånger och gottgörelse. Förkunnelsens syndaförlåtelse ges utan alla villkor.

Otvivelaktigt är detta ett centralt evangeliskt motiv. Förlåtelsen och nåden är obetingad, men då människan på detta sätt vinnes av Gud genom kärleken, följer bättringen genom sinnelagsförändringen. Den är alltså en följd och icke ett villkor.

Om det nu emellertid säges, att förkunnelsen är absolut förutsättningslös och etiskt indifferent, får man lätt den uppfattningen, att den är godtycklig, nyckfull och utan varje grund. Förf. talar också om att förkunnelsen enligt denna sin natur måste väcka anstöt. Jag skulle vilja säga, att förkunnelsen har en grund och en avgörande förutsättning, nämligen den förbehållslösa, generösa kärleken. Därav har ordet sin vinnande kraft. Stöttestenen ligger väl däri, att

den kristna förkunnelsen underkänner alla de anspråk på vedergällande och utdelande rättvisa, vilka ha sina rötter i missunnsamhet, missnöje och avundsjuka. Ytterligare vänder den sig emot all kallt förståndig beräkning och ställer mot denna den impulsiva, kanske lättsinniga kärlekshandlingen. Detta är ju en stötesten för alla observansnaturer, för vilka brister ifråga om laglydnad och principfasthet te sig som ett värre ont än kärlekslöshet.

Jag kan inte finna, att förkunnelsen för den skull blir oetisk. Den hävdar konsekvent en förutsättningslös kärlek som rätta drivkraften för handlandet. Därigenom omintetgöres alla kallt rättsliga synpunkter men inte de etiska. Tvärtom sättes en högre och renare etik istället för en lägre.

Naturligtvis kan man försvara förf:s tes genom att utgå ifrån ett annat begrepp om det etiska utan kärleken som förutsättning, men jag befarar, att man i så fall inte skall kunna fasthålla det etiska som självständig kategori. Det skulle emellertid föra för långt att nu ingå på dessa stora problem. Det skall blott i detta sammanhang nämnas, att Johannes Sløk i sin bok har en intressant och givande existentialistisk framställning av tillvarons »etiska bestämmdhet», av individens allmänna livsproblem, valmöjligheter och konflikter i gemenskapen med andra människor (s. 53 ff.).

Vad jag genomgående saknar i förf:s dogmatik är framhållandet av kärleken som yttersta grund och förutsättning för förkunnelsen. Förf. kanske betraktar denna grund som något så självklart, att man inte behöver orda om den. Men det anmärkningsvärda är, att man just genom att förtiga den skapar ett förbryllande intryck av att förkunnelseordet på något sätt svävar i luften och i sig självt får en långt större metafysisk vikt och betydelse än det i verkligheten rimligtvis har.

Men låt oss nu övergå till Johannes Sløks språkfilosofi, som fyller större delen av arbetet.

Jag måste då först deklarerera, att jag inte förrän nu stiftat bekantskap med existentialistisk språkfilosofi, varför jag inte kan avgöra, hur mycket som är att betrakta som förf:s självständiga bidrag till diskussionen. Det framgår av texten, att han på avgörande punkter befinner sig i opposition mot Heideggerfalangen, medan han ansluter sig till tankegångar hos Buber, Heim, Jaspers och Griesebach.

Dessa existentialistiska auktorer äro dock för ingen del förf:s enda språkfilosofiska källor. Tvärtom visar han en imponerande beläsenhet i både äldre och nyare språkfilosofi. Man skulle blott önska, att förf. mera tagit hänsyn till den moderna socialpsykologiens rön och synpunkter.

Johannes Sløk förklarar inledningsvis, att »språket är människans djupsinigaste och fundamentalaste uppfinning. Språket gör människan till människa, eftersom det på ett ännu icke definierat sätt sammanhänger med två egenskaper som känneteckna människan: med det intellektuella och det sociala» (s. 15).

Detta, liksom det som närmast följer, är oklart uttryckt. Varken intellekt eller samhällsliv äro exklusivt mänskliga fenomen, men förf. bör mena, att deras utveckling och speciella karaktär hos människan saknar motstycke hos djuren. En avgörande förutsättning för denna utveckling är språket. För att verkligen kunna utreda dessa frågor måste man emellertid studera symbolfunktionen och dess uppkomst på det sätt som senare psykologi och socialpsykologi gör och gjort. Ljus kastas då också över det intima samband som finnes mellan å ena sidan språket och å andra sidan en människogrupper sociala struktur och normsystem. Anmärkningsvärt nog berör förf. överhuvudtaget inte denna för hans frågeställning ytterst betydelsefulla forskning.

Förf. refererar först äldre spekulativa teorier om språkets uppkomst och om förhållandet mellan ljud och betydelse. Han finner inte anledning ta ställning till dessa teorier, utom att han som »summeriskt resultat» anser sig kunna fastslå, att »förbindelsen mellan ljud och mening i sina elementära beståndsdelar aldrig kan vara tillfällig» (s. 27). Man utgår inte från en betydelse för vilken man sedan väljer ett ljud, »utan omvänt väljer ljudet åt sig sin betydelse och icke en tillfällig betydelse utan *in* betydelse med vilken ljudet med spontan nödvändighet fyller; det är otänkbart, att detta ljud, sedan det väl kommit till, hade kunnat få en annan betydelse» (s. 26). Å andra sidan heter det, att »ljudets uppkomst är tillfällig i sitt förhållande till språkets». Det är därför det finnes olika språk (s. 27).

Då förf. talar om en nödvändig övergång från ljud till betydelse, menar han antagligen ett sådant förhållande som finns t. ex. mellan en entydig bild och dess referens till det avbildade föremålet. Alla se, och måste rätt gärna se, att en god avbildning av en häst föreställer en häst. En bild kan nu komma till genom en naturens nyck, alltså genom en ren tillfällighet — vardagligt uttryckt. Detta hindrar inte, att var och en upplever den som en bild av det eller det. Vad förf. på ett nog så invecklat sätt vill uttrycka är väl egentligen den tämligen triviala sanningen, att, då talet uppkommit, måste »tillfälligtvis» orsakskonstellationen ha varit sådan, att naturliga förutsättningar funnos för parterna i en gemenskap att förstå varandras ljuduttryck, alltså utan att behöva lära sig ljudens betydelse.

Slök kommer därefter in på problemet om språkets relation till »det intellektuella». Olika teorier om förhållandet mellan ord och tanke återges i kortet. Störst intresse ägnas åt frågan om språket och ett omdömes anspråk på objektivitet eller allmängiltighet. Med rätta påpekas, att begreppet objektivitet förutsätter begreppet om andra människors existens. Förf. formulerar dock sin tes något egendomligt: »det allmängiltiga kan blott uppträda, när den andra människan är ett nödvändigt led i intellektets struktur, icke den faktiska andra människan, som man har att göra med i livet, utan den andra människan som

kunskapsteoretiskt begrepp» (s. 34). Man måste också reagera mot märkvärdiga satser i fortsättningen, men vi få lov att begränsa oss till huvudsaken.

Det heter vidare, att den allmängiltiga kunskapen måste få ett språkligt uttryck. Utan ett sådant är den vanmäktig. Språket i sin tur förutsätter allmängiltig kunskap, för att man skall kunna skilja mellan sanna och falska utsagor.

Genom »meddelandets» eller »talets» språkform yttrar sig människans objektiva kunskap. Men förf. gör gällande, att i en annan kategori av språkformer människan dessutom ger uttryck för sin egenskap av att vara på ett ursprungligt sätt etiskt bunden till sina medmänniskor. Denna kategori benämner han »samtal» (Gespräch). Förutsättningen för »samtal» i denna speciella bemärkelse är alltså medvetandet om den etiska bundenheten, som gäller enskilda konkreta individer i deras av kallelsen bestämda »position». Tillvaron äger en etisk bestämdhet, som inte ostraffat låter sig ignoreras. Förf. anser inte, att man genom analys kan påvisa, att människans etiska bundenhet är ett primärt och icke härledbart fenomen. Man måste ha mod att postulera detta. På liknande sätt uppställer förf. en rad andra postulat i detta sammanhang.

En utsaga av den typ som blott har intellektuella förutsättningar benämner Slök »enkelt yttrande» (einfache Bemerkung). Den dessutom etiskt betingade utsagan kallar han »reflekterat yttrande» (reflektierte Bemerkung), tydligen därför att den på något sätt innehåller en reflex av det etiska förhållandet till medmänniskan. Genom detta personliga förhållande får det reflekterade yttrandet en karakteristisk »stämning», som det enkla yttrandet saknar.

Förf. indelar de reflekterade yttrandena i tre idealtypiserade grupper. Den förstas grundform är *befallningen*. Varianter av denna äro förmaningen och förebråelsen. Den andras grundform är *tillståndet*, bekännelsen. Varianter äro här önskan, löfte och förlåtelse. Den tredje gruppens yttranden hänföra sig till själva det etiska förhållande utifrån vilket ett »samtal» föres. Det är då först och främst fråga om en individs insikt om sin kallelse. Någon egen yttre språkform kan ett sådant etiskt betingat yttrande inte ha. Det lånar i allmänhet det enkla yttrandets form och närmast »det etiska föredragets». Den tredje gruppens utsagor äro på sitt sätt mest fundamentala. De uttrycka direkt det etiska och existentiella, varpå förståelsen av de båda andra yttrandetyperna beror.

Förkunnelsen lånar den yttre formen av alla dessa typer, men den är till sitt egentliga väsen helt skild från dem. Den har en tvingande verkningkraft och en obundenhet som de etiska formerna sakna. — Och därmed äro vi tillbaka vid utgångspunkten.

Det är av flera skäl svårt att få ett fast kritiskt grepp om allt detta. Själva ämnet är vanskligt och subilt i och för sig, men också förf:s språk och framställningssätt bidrager betydligt till att göra boken svårläst. Helt visst imponerar förf. genom kunnighet och idérikedom, men man skulle i hans arbete önska en mera metodisk och klagörande logisk analys och systematik. Man får



ej heller någon i mitt tycke tillfyllestgörande utredning av vilka olikartade teoretiska, emotionella, volitionella och sociala förutsättningar språket har och hur de yttra sig i skilda, om också samverkande, funktioner och former, i olika ordval o. s. v. Men detta hindrar inte, att arbetet kan ge ett betydande utbyte för den som gör sig tillräcklig möda att tämja den motspänstiga texten.

HANS REGNÉLL.

WALTER LOWRIE: *Johann Georg Hamann. An Existentialist. 44 sid. Princeton Theological Seminary, Princeton, New Jersey 1950. Pris 75 cents.*

J. Huizinga talar i en av sina skrifter om något, som han kallar *begrepps-inflation*, och som han exemplifierar med begreppet renässans. Detta för historikern pregnanta begrepp har kommit att användas på andliga strömningar i alla tider och folk, vilka uppvisa en kanske ytterst ringa överensstämmelse med den verkliga renässansen (J. Huizinga, *De wetenschap der geschiedenis*, 1937, s. 70). Frågan är, om icke begreppet existentialism undergått en liknande inflation. Termen har frikostigt applicerats på diverse riktningar, som ha föga gemensamt med existensfilosofi och existentialism i pregnant mening. Detta förhållande hade kunnat väcka en viss misstänksamhet till liv, när man ser, att nr 6 i serien Princeton Pamphlets om Johann Georg Hamann fått underrubriken »An Existentialist», om man icke vetat, att författaren är kierkegaardforskaren Walter Lowrie, som bör veta, vad han talar om.

På tal om de med översättningen av Kierkegaard till engelska förknippade svårigheterna betonar Lowrie, att såväl Kierkegaard som Hamann »were intent upon getting behind words and logomachies so as to deal with realities» (s. 8 noten). Det är emellertid ett beklagligt faktum, att man, när det gäller existentialismen, ofta kommit att fastna just för den egenartade terminologien och icke uppfattat, vad denna avsett att ge uttryck åt. Begrepp sådana som frihet, ångest och död ha lösgjorts ur sitt sammanhang med existensen, och blotta förekomsten av dessa termer synes på vissa håll betraktas såsom bevis för, att man har att göra med någon slags existentialism. Man kan exempelvis se på, hur Kierkegaards *Sygdommen til Døden* går igen i Heideggers *Sein zum Tode*, som i sin tur möter åtminstone i titeln till Lars Ahlins *Min död är min*, där dödens karaktär av *Jemeinigkeit* är klart utsagd. En särskild lockelse har Heideggers bindestrecksterminologi utövat på många författare, vilka ofta i ganska ytlig anslutning till lärofadern utvecklat en sannskyldig glossolali. För att få ett grepp om existentialismen, den del därav som är mer än en litterär moderiktning, gör man klokt i att söka sig till de existensfilosofiska anfäderna, till vilka hör först och främst en Kierkegaard men också en Hamann.

Vad finns det nu för skäl att inränga Hamann bland existentialisterna?

Lowrie svarar: »H. was an existentialist first of all in his relation to God — the living God, not an idea — who of old actually performed great acts in favor of his people, and still continues to perform them through a providence which numbers even the hairs of our head. Hence history as a whole — and not only sacred history — is God's speech to men who have ears to hear. The incarnation of God in Christ, though it is incredible, is nevertheless true, because it is necessary. It is not an idea but a fact, and it is in keeping with God's many acts of condescension to man. As an existentialist H. laid emphasis upon the bodily man, the man of flesh and blood (or of *carne y hueso*, as Unamuno prefers to say); therefore man's response to God must be a response of the whole man, of his passions as well as his intellect — faith is love and practical obedience» (s. 9). I sin kamp mot idealismen »in its Protean forms» ha Kierkegaard och Hamann sällskap av Heidegger, Jaspers, Sartre och *compagna bella*, men i och med att dessa senare kalla sig existentialister, äro de redan på fiendens sida med hans teorier och ismer (s. 8 f. noten).

Utgångspunkten för Kierkegaards existensfilosofiska betraktelser är en sokratisisk syn på själva existensen, detta att vara människa. Sokrates har också blivit betraktad icke blott såsom filosofiens fader i allmänhet utan såsom den förste existensfilosofen (Jfr Sløks artikel om Existensfilosofien i denna tidskrift, nr 1 1949, s. 12 ff.). Det är därför intressant att se, att den av Kierkegaard beundrade Hamann kallade en av sina av aforismer uppfyllda skrifter »Sokratische Denkwürdigkeiten». Också här tänker Hamann »as a whole man, not only with his head but with his viscera» (s. 9). Detta har vissa konsekvenser för Hamanns språk. Det är allt annat än lättillgängligt. Lowrie finner det vara trösterikt att veta, att Hamanns gode vän Kant hade svårt att förstå honom, »and still more to hear that Goethe, who certainly knew German better than I, had to read one of his works three times before he got a notion what it was about» (s. 6). Enligt Lowrie ligger Hamanns existentialism också i hans språkliga särart. »H. is an existentialist in his conception of language as the expression of truth. For truth is not something abstract but a reflection of reality — reality which is independent of us but encompasses us on all sides, and which indeed we *are*. For the apprehension of truth man is dependent upon words, and the discovery of the right word is a creative act, not unlike the creative word of God. But words reproduce reality only in signs and symbols. Naked truth is not for us: we need to have it clothed in words, which hide it as well as reveal it» (s. 9 not 4).

Lika säkert som det är, att man icke kommer åt det för existentialismen väsentliga genom att endast stanna inför dess yttre, språkliga form, lika säkert är, att existentialismen är en ytterst intressant företeelse också ur språkfilosofisk synpunkt. Med »der Magus aus Norden» har den moderna existentialismen gemensam oppositionen mot, vad Hamann kallar Apollos tyranni (s. 6). Den

nöjer sig icke med att konstatera med Wittgenstein: »Wovon man nicht sprechen kann, darüber muss man schweigen» (Bocheński, 1947, *Europäische Philosophie der Gegenwart*, s. 63, jfr s. 200). Den försöker med nya språkliga medel uttrycka, vad existensen innerst är: »Das Denken vollbringt den Bezug des Seins zum Wesen des Menschen. Es macht und bewirkt diesen Bezug nicht. Das Denken bringt ihn nur als das, was ihm selbst vom Sein übergeben ist, dem Sein dar. Dieses Darbieten besteht darin, dass im Denken das Sein zur Sprache kommt. Die Sprache ist das Haus des Seins. In ihrer Behausung wohnt der Mensch. Die Denkenden und Dichtenden sind die Wächter dieser Behausung. Ihr Wachen ist das Vollbringen der Offenbarkeit des Seins, insofern sie diese durch ihr Sagen zur Sprache bringen und in der Sprache aufbewahren» (Heidegger, *Platons Lehre von der Wahrheit*, 1947, s. 53).

BENKT-ERIK BENKTSOHN.

#### NYA ÖVERSÄTTNINGAR TILL DE APOSTOLISKA FÄDERNA

*The Works of the Fathers in Translation. (Ancient Christian Writers.)*

1. *The Epistles of St. Clement of Rome and St. Ignatius of Antioch. Trans. by James A. Kleist, S.J., Ph. D. X + 162 sid. Maryland 1946. Pris \$ 2: 50.*
6. *The Didache, the Epistle of Barnabas, the Epistles and the Martyrdom of St. Polycarp, the Fragments of Papias, the Epistle to Diognetus. Trans. by James A. Kleist. VI + 235 sid. The Newman Press, Westminster, Maryland 1948. Pris \$ 2: 75.*

*Sources Chrétiennes. Collection dirigée par H. de Lubac, S. J., et J. Danielou, S. J. Secrétariat de direction: C. Mondesert, S. J. 10. Ignace d'Antioche, Polycarpe de Smyrne, Lettres; Martyre de Polycarpe. Texte grec, introduction, traduction et notes de P. Th. Camelot, O. P. 2<sup>e</sup> édition revue et augmentée. 285 sid. Éditions du Cerf, 29 Bd, Paris 1951.*

Det är inte mer än ungefär femton år sedan man kunde få se de apostoliska fäderna överhuvud betecknas som en ganska torftig litteratur. Och liknande ha omdömena i stort sett varit alltsedan tiden före sekelskiftet. De nämnda fäderna betraktades helt enkelt som ett uttryck för den allmänna dekadans som inträtt efter apostlarnas död.

Under de sista åren har en fullständig omsvängning inträtt när det gäller att värdera de apostoliska fäderna. Ett exempel på denna är att i en bok om Kyrkans ämbete anses det som en naturlig sak, att en hel uppsats ägnas praktiskt taget uteslutande åt de apostoliska fäderna. Man kan inte gå förbi dem och man går f. n. inte in på dem för att se efter hur de förvanskats kristen-

domen utan för att se hur *de* tolkat vissa grundläggande frågor, som även för oss ryckt i förgrunden.

Även utomlands tycks det arbetas på liknande sätt. Ett talande bevis därpå är att nya översättningar sett dagens ljus både i U. S. A. och Frankrike.

Längst kommen i arbetet är den amerikanske jesuitpatern James A. Kleist, som är professor i klassiska språk i S:t Louis. För honom återstår Hermas Herde. Översättningen ingår i en nyupplagd serie: Ancient Christian Writers. Pater Kleist förenar två oundgängliga egenskaper hos en god översättare: kunskaper både i det främmande och det egna språket samt fackkunskaper. Han är med andra ord både linguist och teolog. På måfå tar jag fram ett ställe ur brevet till Diognetus, som inte är så lätt att återge tillfredsställande. »Make as it were a fresh start and become a new man, since you may yet become a hearer also of what by your own admission is a new message» (Diogn. 2: 1). Översättaren har icke följt den tidigare gängse regeln att först och främst försöka bevara så mycket som möjligt av grekiskans »klang» vid översättningen. Hans främsta princip har varit att få översättningen begriplig och lättflytande, så att även en lekman skall kunna ha behållning av den. Han har sökt utnyttja det engelska språkets rika register och samtidigt fått fram en sober ordknapphet. Trots dessa fördelar kan man ändå inte beskylla översättaren för att i onödan tillgripa »fria översättningar». Den direkta anknytningen till den grekiska texten finns där och ger en trygghetskänsla, att arbetet är väl gjort.

Går man sedan till inledning och kommentarer äro även dessa föredömliga. De utmärka sig för en viss knapphet: Textkritiska problem omnämnas men diskuteras knappast, likaså frågan om författarskap. Innehållsöversikter äro intagna i förorden men ha ej fått svälla ut så pass att de äro svåra att överblicka. Kommentaren är likaså kortfattad men innehållsrik. Den ger svar på sakfrågor, för in i författarens eller den dåtida läsarens situation och ger också bibelhänvisningar. För den som inte direkt skall forska är en kommentar av detta slag idealisk. En del kortfattade kommentarer nöjer sig med att säga en del självklara ting; här får man i de korta notiserna verkliga upplysningar av värde även för forskaren.

Den franska översättningen är gjord av dominikanerpatern Th. Camelot. Denne har börjat med Ignatius och Polycarpus, och översättningen ingår i Sources Chrétiennes. Vi ha här en helt annan typ av arbete. Det är inte endast översättning utan också grundtexten. Varannan sida i boken är text och varannan översättning. Boken blir alltså mycket bekväm att använda för läsaren. Men ungefär en tredjedel av boken upptages av inledningar, som bli tämligen utförliga. Här behandlas tidshistoriska, litterära, textkritiska och dogmatiska problem. Kommentaren ges i fortlöpande noter under text och översättning. Bibelhänvisningar ha satts i parenteser i översättningen. Litteraturhänvisningar flöda rikligt.

Boken har m. a. o. ett helt annat syfte än den amerikanska översättningen, som avser att göra de apostoliska fäderna till en allmänt läst bok bland präster och bildade lekmän. Vi ha här en studiebok, som ger en översikt av det aktuella forskningsläget och som kan bli till god hjälp för forskaren. Får man döma efter de citerade författarna har litteraturen inte flödat särskilt rikligt inom området den senare tiden. Det ges dock här hjälp att spåra upp en del av det som finns. En litteraturförteckning finnes på sid. 60—61. Den är dock inte fullständig, utan mycket finnes anfört i noterna, som ej finnes upptaget i bibliografien.

Lietzmanns Handbuch, Ergänzungsband (de apostoliska fäderna) utkom 1920. Där bjudes en generalinventering i det dåtida vetandet om de apostoliska fäderna. Pater Camelots arbete är något liknande och ser ut att kunna komplettera det tyska kommentarverket. Givetvis utmärkes det gamla tyska arbetet av en otrolig grundlighet, medan det franska mer präglas av elegans. Det är också värdefullt att vid sidan av den liberalistiska tolkningen i det tyska verket få en som bygger på romersk katolsk teologi. Det är dock att märka, att författaren inte försöker pressa in några dogmer utan nöjer sig med att konstatera vad Ignatius verkligen lärt.

Vad själva översättningen beträffar, verkar den ganska lättflytande utan att i onödan skilja sig från grundtexten.

Tyvärr lär man knappast kunna räkna med att ett arbete som är så grundligt som detta skall kunna skrida fram fort. Diognetusbrevet väntas härnäst. Att arbetet blivit uppskattat i Frankrike är tydligt, då det redan efter ett år måste tryckas om. Första bandet av pater Kleists översättning har redan hunnit tryckas tre gånger!

Båda arbetena få alltså betecknas som ett mycket gott tillskott till den patristiska litteraturen.

OLOF ANDRÉN.

## ETT BRÖLLOP I TREDJE RIKET

OSKAR SÖHNGEN: *Sekulariserter Kultus — Eritis sicut Deus. 90 sid. C. Bertelsmann, Gütersloh 1950.*

Hitlerismens kamp mot kristendomen är välkänd. Man vet, att många kristna helt enkelt fick lida martyrdöden. Det torde däremot vara mindre känt, att nazismen sökte bekämpa kristendomen även med andra vapen än det rena yttre våldet. Ett sådant vapen var att målmedvetet ersätta de kristna kulturakterna, särskilt de mera folkliga. Man lade därvid ner stor möda för att finna, vad som kunde vara mest tilldragande och bäst göra förrättningen i fråga till en verklig högtid.

I Posen utvecklades ett ceremoniel, som av ledande partimän kom att betraktas som förebildligt för Riket i övrigt. Vi skall här se hur en »vigsel» utformades i nazistisk regi.

Brudparet tågar in under stråkmusik och ledes fram till sina platser. Där står stadens vigselförrättare<sup>1</sup> och hälsar dem med några ord, som tala om den tyska människans sinne för att begå vändpunkter i livet under högtidliga former. Högtidsstunder äro ett stycke av vår själ, framvuxna ur vår längtan efter innerlighet och gemenskap, de äro som djupa bergssjöar, där vår själ speglar sig. Men denna stund är icke en vigning, ty två människors livsförbund har tillräcklig välsignelse i sig själv; vi ger blott uttryck åt meningen med det som sker, fortsätter han.

Därefter läses växelvis nazistisk poesi, som inte saknar en viss skönhet och kraft. Verserna tala om folkets sed och samtidigt om evigheten, om att Gud är här jämte Tyskland och förfäderna, »det eviga folket». Detta förbund får endast ingås av den som är ren i själen och — blodet. Brudparet säger sitt ja inför Gud och det tyska folket.

Därefter tillfrågas brudparet, om de önska ingå äktenskap med varandra, och sedan de svarat ja, räcka de varandra handen, musiken spelar och tjänstemannen slår upp ett blad i »den tyska familjeboken» för orten, bunden i dyrbart band med stadens vapen och tillsluten med ett lås i form av samma vapen. Brudparet skriver in sina namn i boken under Griegs hyllningsmarsch.

Återigen läses poesi, av talkörer i två grupper, politiska ledare, kvinnor och en soldat. I dessa verser förhärligas mannens uppgift, framförallt som soldat, kvinnans som husmor och moder till fria, stolta söner, men det står också att modern måste vara beredd att lida för folket. Soldaten prisar sitt folk som hjältesagans stora folk och hyllar den Ende som kom för att leda till seger. Han slutar med eden till Ledaren, som skall styra och ge både man och kvinna deras mål.

Efter denna sköna poetiska flykt kommer några förmaningar till brudparet. Särskilt kvinnan uppmanas att ge hemmet en prägel av äkta tyskhet och att inte fly denna världen utan stegra livet på denna sidan. De uppmanas båda till gudsfruktan och att tjäna Gud genom sina gärningar. Så får man och hustru träda fram till två tända ljus, som äro symboler för deras båda ätter, som nu förenas till en ny ätt. De taga var sitt spån, tända detta vid var sitt ljus och tända tillsammans ett tredje ljus, som symboliserar den nya ätt, som de bilda. Deras tankar ledas nu till den oändliga kedjan av deras fäder. »Räcken nu alla varandra händerna, I som ären här, och hören blodet som strömmar i Eder och — tigen. Ty Gud finns i rummet där vi stå, med sin stora evighet. Tänken på att I ären en länk i kedjan!»

Så sker ringväxlingen. Ringen tolkas som en symbol för oändligheten. Där-

<sup>1</sup> I Tyskland ingås civiläktenskap inför den som förestår civilregistret.

efter få de ljuset, som de själva tänt, med uppmaning att tända det vid högtidsstunder i familjen. Till sist uppmanas de att åstadkomma en felfri byggsten till sitt folks stora byggnad. Sedan lämna de rummet under en menuett av Mozart.

Man märker i detta formulär åtskilligt av den nazistiska andan. Akten är icke direkt kopierad på en kristen vigsel, men åtskilliga grundläggande kristna tankar ha omtolkats eller ersatts med nazistiska. När det talas om Gud, får han alltid sällskap av folket. Det är i själva verket inte Gud som dyrkas utan folket och rasen. De fromma fraserna om gudsfruktan få på det viset sin rätta förklaring. En kristen vigsel sker inför Gud och församlingen. Den nazistiska akten sker inför Gud och folket. Det tyska folket, det är evigheten. Den kristna familjen är en byggsten i den kristna kyrkan, den nazistiska familjen är en byggsten i sitt folk, d. v. s. det tredje riket. Det finns tankar om att renhet är ett villkor för att kunna bestå inför Gud. Nazisterna taga med renheten i själen men tillägga: blodet. Och renheten i blodet, d. v. s. rasrenheten är det väsentliga, den är en helig plikt. Uppmaningen till kvinnan att inrikta sig på detta livet är polemik mot kristendomen men den enda direkta polemiken. Den bygger dessutom på en förvrängning, eftersom den kristne även vårdar det jordiska. Kuslig är hyllningen till den Ende. Kristus är ersatt av Hitler. Tänker man på sammanhanget, bli orden om att lyssna till blodet i de egna ådrorna knappt mindre kusliga. Det är ett slags mystik och sentimentalitet i förening för att tjäna den nazistiska åskådningen.

Till en början hette det att nazismen ej skulle bekämpa utan stödja den »positiva» kristendomen. Det skulle därför finnas full frihet för de kristna att fira sin gudstjänst. Partiet var ingen religion. Så småningom kommer dock kravet fram allt mer och mer på att partiet självt skall anordna högtidsstunder för de viktigaste ögonblicken i livet. Men det skulle inte vara något slags »kult», d. v. s. gudstjänst, inte heller ersätta någon sådan. Ty dessa nazistiska högtidsstunder skulle vara och ge något fullkomligt nytt. De skulle alltså mycket väl kunna finnas vid sidan av de folkliga kyrkliga gudstjänstakterna.

I verkligheten var sådana talesätt endast försåt för att locka med folket. Man såg, att Kyrkan överallt, både bland katoliker och protestanter, hade ett fast grepp om vissa ögonblick i den enskildes liv. Därför måste man på något vis tränga ut Kyrkan. Först säger man, att det inte skall ske, men sedan sker det i alla fall. Dessa s. k. högtidsstunder blev i verkligheten den nya kulten, där man tillbeder folket, blodet och ledaren. Man talade med förakt om kristendomen som en prästreligion. I det tredje Riket var det familjen som skulle komma till sin rätt, och husfadern skulle utföra alla högtidliga handlingar. I verkligheten blir Partiet och »det eviga tyska folket» den nya kyrkan, och partifunktionärerna fungerar som ett nytt prästerskap.

Avsikten med dessa »högtidsstunder» var att hos den enskilde bygga upp

ett »värdeomedvetande» på grundval av blod och ras. Varje medlem av folket skulle i dessa ögonblick känna, att han tillhörde detta eviga Tyskland, denna ras och detta blod, som var förmer än allt annat i världen. Samtidigt skulle man så befrämja det »rasegna». Vid bröllopet i Posen uppmanades makarna att göra sitt hem till ett tyskt hem, d. v. s. ett hem efter goda nazistiska principer. I andra sammanhang uttalades skarpa ord mot kristendomen, som fört in »artfrämmande» element i det tyska folket. Det värsta av allt var måhända, att kristendomen genom sin lära om alla människors likhet främjade rasblandning. Mot en sådan rasblandning skulle tyskarna förstå att värja sig. Man bygger då på myten om den tyska rasen. Rasvärden blir en *religiös* angelägenhet.

Den nazistiska kulten skulle helt enkelt draga sitt strå till stacken för att hos det tyska folket inpränta den nazistiska världsåskådningen. Även den kristna kulten bidrar till att styrka den kristna tron hos den som deltagar. När man experimenterade med de nya ceremonierna, gav man uppfinningsförmågan fritt spelrum och antydde endast huvudprinciperna. Tyvärr måste man nog säga, att ceremonierna i Posen skickligare inpräntade nazismen än vad många kristna vigselceremonier inpräntade den kristna tron. Den kristna gudstjänstens inre torftighet på många håll öppnade på sitt sätt porten för nazismens rikare ceremonier. Om nazisterna ändå måste klaga över att det gick trögt med att genomföra det nya, så visar det, hur pass djupt rotade vissa kristna akter äro i folkmedvetandet.

På samma sätt som med vigseln sökte man även göra med barndopet, konfirmationen och jordfästningen. Dessa akter fingo naturligtvis helt andra namn för att inte ha något sken av att vilja ersätta de kristna akterna. Likaså sökte man göra om de stora kristna helgerna, jul, påsk och pingst. Särskilt varmt ägnade man sig åt julfirandet. Kristna hymner gjordes om till nazistiska. Så skedde t. ex. med »Det är en ros utsprungen».

Man vet nu, att partiledningen under kriget fått en fullständig plan färdig för att på alla områden utrota kristendomen ur Tyskland. Deras tro på det eviga riket kom snart nog på skam. Men nazismens många kampmetoder kan möjligen öppna ögonen för andra aktuella dödshot mot kristendomen: kommunismen i öster och sekulariseringen i väster. Bådadera använda, medvetet eller omedvetet, nazismens metod att ersätta eller omtolka de kristna gudstjänsterna och högtiderna.

OLOF ANDRÉN.



## UR TIDSKRIFTERNA 1951

Vid en genomgång av svenska och utländska tidskrifter märker man ofta, att de utländska avviker ifråga om strukturen från de svenska. Sverige har i den internationella politiska maktkampen hittills spelat den neutrals åskådarens roll på avstånd från fronten. Samma attityd är den vanliga också ifråga om den pågående ideologiska kampen. Från sin säkra, en gång intagna position lägger man aspekter på teologiska, kyrkliga och sociala problem. Tidskrifter av denna karaktär kan vara nog så intressanta och lärorika, men de saknar stridens allvar och stridens friska färg. De har också en benägenhet att bli immuna mot motståndarens argument och därmed fastlåsta i en bestämd position, vilket i längden utarmar debatten. Naturligtvis finnes åtskilliga in- och utländska tidskrifter, vars uppgift och värde just består i att vara neutrala, att redovisa resultat av specialforskningar o. s. v. Det är dock utmärkande för de flesta amerikanska, engelska och kanske i synnerhet tyska teologiska tidskrifter av idag, att de är debattorgan, stridsskrifter med bestämda program i teologiska, sociala och politiska frågor. Man befinner sig icke på avstånd från striden utan mitt uppe i den. Den utländska protestantiska och katolska teologiens intresse för de allmänna kulturfrågorna är levande, och man bearbetar aktuella samhällsfrågor med stor kraft. De utländska tidskrifternas betydelse accentueras ytterligare genom vissa tidsbetingade faktorer. Bristen på papper, arbetskraft och maskinell utrustning skapar stora svårigheter för tryckerierna (särskilt i Tyskland och England), vilket medför stora tryckningskostnader och lång väntetid för författarna. Därför föres den vetenskapliga debatten till stor del i tidskrifterna, som ställer sig både billigare och snabbare och dessutom lättare kan nå en större publik.

Den följande översikten vill ge några antydningar om innehållet i en rad teologiska tidskrifter. Översikten gör icke anspråk på fullständighet. Av utrymmeskäl måste mycket utelämnas, som förtjänade påpekas. Då väsentliga frågor som bibelteologi, hermenevtik, kyrkobergrepp, undervisningsväsen m. m. just nu ivrigt debatteras i Tyskland, har de tyska tidskrifterna denna gång särskilt beaktats.

*Kyrkohistorisk Årsskrift* (Uppsala och Stockholm), årg. 51. Olika folkgruppers sociologiska struktur är just nu föremål för stort intresse från kyrkohistorikerna. Av de fyra större undersökningarna i KÅ:s senaste årg. ägnas två åt denna forskningsgren: N. Söderlind, Svenska prästerskapet och folkliga bröllops seder under 1600-talet; B. Gustafsson, Det svenska prästerskapets börd och äktenskapsförbindelser vid tiden för folkrörelsernas genombrott. De två övriga undersökningarna gäller Evangeliska sällskapets verksamhet i Växjö och Kalmar stift (av N. Rodén) och Carl Gustaf Nordins kyrkliga och politiska verksamhet 1786—1812 (av M. Gidlund). Under titeln »Meddelanden och akt-

stycken» publicerar N. Rodén resebrev från Adolph Sten till Herrnhut. I den gedigna rec. avd. anmäles och granskas nära ett 20-tal svenska och utländska arbeten, som samtliga med ett par undantag berör kyrkohistoriska problem.

*Årsbok för Kristen Humanism* (Uppsala), årg. 13, är aktuell, välredigerad och erbjuder ett synnerligen intressant och mångsidigt innehåll. Årsboken börjar med en minnesruna över Torsten Bohlin av P. Envall. E. Hj. Linder har författat krönikan. Kajsa Rootzén skriver om Simone Weil. Under rubr. »Uppenbarelse och historia» märkes fyra högst läsvärda uppsatser av R. Josefson, H. Riesenfeld, T. Arvedson och G. Landberg. De två förstnämnda är diskussionsinledningar ang. förhållandet mellan biblisk uppenbarelse och historisk verklighet. Arvedsons bidrag gäller biblisk och »modern» verklighetsuppfattning och Landberg gör anmärkningar till Harald Hjärnes och Nathan Söderbloms tankar rörande Kristi uppståndelse. Elof Ehnmark och E. Ingelstam har nedskrivit några lekmanafunderingar om predikan, som är nyttiga att läsa inte bara för varje förkunnare utan också för gudstjänstbesökare i allmänhet. Vidare innehåller årsboken glimtar från arbetet för kristen kultur i de nordiska länderna. Den utförliga rec. avd. är värdefull och gäller svensk och utländsk litteratur, som berör det kristna kulturarbetet.

*Lychnos*, Lärdomshistoriska Samfundets årsbok 1950/51 anmäler i sin som vanligt förnämliga rec. avd. ett 10-tal teologiska arbeten. Vidare erinras om avd. »Teologiens historia» i förteckningen över svensk lärdomshistorisk litteratur 1947—48. Uppsatserna sysslar huvudsakligen med historiska och allmänt kulturella frågor. För kyrkohistorikern är S. U. Palmes anteckningar om de berättande källorna till liturgiska stridens historia av intresse.

*Vår Lösen* (Stockholm), årg. 42, avspeglar den samtida teologiska och kyrkliga debatten. G. Lindeskog skriver om undrets problem i NT och O. Herrlin om aktuell religionsfilosofi — ute och hemma. I nr 4 en orienterande artikel om Kyrkobröderna av G. Carstensen. Biskoparna Fjellbu och von Bonsdorff ger glimtar från norskt och finskt kyrkoliv av idag (nr 5—6). Ett värdefullt bidrag till diskussionen om förhållandet stat—kyrka i Sverige är E. Malmeströms art., Ett kyrkobegrepps förvandlingar (nr 7—8). I nr 9 skriver J. Ljunghoff om religionsfriheten och skolan. I samma nr E. Risbjer, Nathan Söderbloms sekeltal, och en rec. av 2. uppl. av Y. Brilioths bok om nattvarden (av D. Lindquist). I nr 10 och 11 två artiklar av M. Björkquist: »Kämpande humanism» och »Historietolkning och uppenbarelse». Årg.:s sista nr ägnas åt recensioner av in- och utländsk skönlitteratur. G. Dahmén redogör för den engelska kulturdebatten. Den aktuella krönikan har författats omväxlande av H. Ljungberg, I. Löfström och O. Hartman.

*Ny Kyrklig Tidskrift* (Uppsala), årg. 20, ser som sin huvuduppgift att förmedla kontakt med aktuella teologiska och kyrkliga strömningar. Dess artiklar och översikter ger också en god överblick över det aktuella läget. Red. R. Josefson är förf. till fyra artiklar med titlarna: »Evangeliets avmytologisering», »Att välja livsåskådning», »Guds levande ord», »Bibliskt och lutherskt om kyrkans ämbete». G. A. Danell, O. Godal, E. Montan och K. Stendahl bidrager med artiklar i frågor rörande förkunnelse och gudstjänstliv. G. Thornell skriver om Paulus och lagen. J. Lindblom redogör för det senaste stora handskriftfyndet i Palestina. Hj. Lindroth recenserar nyare systematisk-teologisk litteratur och tecknar minnet av Torsten Bohlin som människa och teolog. G. Lindeskog svarar för översikten över aktuell exegetisk litteratur.

*Kyrka och Skola* (Stockholm), årg. 11, organ för Sveriges Kyrkliga Lärarförbund. I nr 1 publiceras ett föredrag av B. Giertz, Den bestående grunden. Vidare finnes ett register över årg. 1—10 (1941—1950). H. Lindström är förf. till tre längre artiklar (i nr 2, 3, 5—6) om »Objektivitet och saklighet i kristendomsundervisningen», »Barnets trygghetsbehov och kristendomsundervisningen» och »Gud i den moderna världsbilden». Nr 3 ägnas bl. a. åt Kyrkliga Lärarförbundets 10-årsjubileum. Av artiklarna kan ytterligare påpekas J. Ljunghoff, Barndop eller vuxendop? samt en instruktiv redogörelse för vår folkliga livsåskådningsdebatt av Th. Åberg. Vidare handledningar för kristendomsundervisningen, recensioner och notiser.

*Tro och Liv* (Stockholm), årg. 10, utges av Predikanternas riksförbund i samarbete med representanter för bl. a. baptister och metodister. G. Hultander inleder senaste årg. med en uppsats om den kristna tron. Hans kritik av bl. a. A. Nygrens trosbegrepp vittnar dock inte om någon djupare kännedom om Nygrens teologi. Flera av artiklarna är kommentarer till något nyare teologiskt arbete. Av denna typ är t. ex. följande artiklar: M. Eriksson, Vetenskap under trons lydnad; T. Oman, Äktenskapet i Nya Testamentet; N. Tägt, Tjänarmotivet i Gamla Testamentet; J. Sörenson, Kyrklig sed och kristen förnyelse; G. Sandberg, Kvinnan och prästämbetet; E. Sollerman, Vårt budskap och dess frambärande. Av bidragen i övrigt kan nämnas: T. Källstad, Biskop Bohlin och svensk frikyrklighet; Joh. Nørgaard, Dansk teologi i Fyrrerne; I. Wennfors, Eskatologien och Israel enligt Nya Testamentet. Vidare behandlas missionsproblem, den frikyrkliga gudstjänsten, psykologiska frågor m. m. Innehållet i sin helhet vittnar om ett levande teologiskt intresse på frikyrkligt håll. Uppbyggelse- och skönlitteratur med kristen orientering recenseras.

*Svensk Missionstidskrift* (Uppsala), årg. 39, är organ för Svenska Missionsrådet. I h. 1 en längre art. om dopet och dess ställning i Afrika av H. v. Sicard. Om dopfrågan i Kina skriver Doris Strutz. G. Palmaer m. fl. belyser frågan

om missionärsutbildningen. B. Sundkler presenterar det svenska institutet för missionsforskning. H. 2 innehåller bl. a. en minnesruna över biskop Malmström i Viborg, bidrag om kyrkotukten på missionsfälten, den romersk-katolska kyrkan i Afrika, kommunismen i Asien och en presentation av det svenska teologiska forskningsinstitutet i Jerusalem. I h. 3 förtjänar särskilt B. Sundklers redaktionella bidrag »Missionens samkristna gemenskap — och vi» att uppmärksammas, då det lämnar klara upplysningar om den anti-ekumeniska fundamentalistiska motrörelsens saboteringsförsök mot Kyrkornas Världsråd och Internationella Missionsrådet. J. Bennett skisserar nästa missionsperiod. H. Schlyter skriver om Kinamissionären Gützlaff och B. Sundkler om kyrkan och kommunismen i Kina. Vidare allmän svensk missionsstatistik för år 1950 av S. Alm. H. 4 börjar med »Jakob Lundahl in memoriam» (av B. Sundkler). Å. Holmberg berättar om missionskonferensen i Freudenstadt 1951. Vidare bidrag om missionen i Kina, missionen i folkskolan och en kommentar (av S. Alm) till den svenska missionsstatistiken. Dessutom innehåller tidskriften som vanligt översikter och notiser om svensk och utländsk mission, recensioner av missionslitteratur m. m.

*Credo*, rom. katolsk svenskspråkig tidskrift, har fr. o. m. senaste årg. (32) ändrat karaktär såtillvida, att bidragen från de katolska lekmännen dominerar över det teologiska innehållet. Förändringen är knappast att lyckönska till, om man värderar saklig, opolemisk information om katolsk forskning högre än propaganda. Tonen mot den svenska universitetsteologien och de frikyrkliga har blivit fränare, och man utnyttjar påpassligt och skickligt de teologer, som söker suddas ut gränsen mellan katolsk och protestantisk uppfattning. De många skönlitterära bidragen är förnämliga och författade av bl. a. Sigrid Undset (»Amerikansk valfart» — en ej tidigare publicerad berättelse, som författarinnan strax före sin död insänt till *Credo*), Anna Lenah Elgström, J. Kulling. Sven Stolpe, som inträtt som medredaktör, svarar för flera översikter och recensioner samt uppsatserna: »Om diktens uppgift» och »Satanism». Svensk litteratur känner knappast någon verklig satanism, menar Stolpe. Han finner dock en hel del hos Eyvind Johnsson och i synnerhet hos Bertil Malmberg. A. Grillmeier recenserar J. A. Jungmanns stora verk om mässan, »Missarum Solemnia». Vidare bidrag till frågan om tro och vetande med uttalanden av auktoriteter som Lechard Johannesson, Gunnel Vallquist, Pius XII och Leif Carlsson (nr 5—6).

*Religion och Kultur* (Uppsala och Stockholm), årg 22, Sveriges Religiösa Reformförbunds tidskrift. Av artiklarna i h. 1 kan nämnas: B. Edmar, Frisinnad kristendom och modern religionsdebatt; S. Lönborg, Gamaliels tal i Apostlagärningarna; C. Duhne, Människan och maskinen; O. Övden, Etiska skäl för eldbegängelsen. H. 2 börjar med K. Guggisberg, Anno Santo. Romersk-katolsk

förkunnelse kring jubelåret 1950. Den av biskop Giertz' Grunden föranledda diskussionen får stort utrymme i h. 2 med bl. a. en art. av G. W. Kellerman. H. 3 ägnas bl. a. åt religionsfrihetsfrågan och religionsundervisningen i folkskolan. Vidare ett par danska bidrag: S. Holm, Kaetternes Betydning for Kirken; J. Dragsdahl, Inkarnationsteologi. I h. 4 behandlar H. Mosbech kristendomens avmytologisering. A. von Rosen skildrar några minnen och intryck av Harriet Löwenhielm och vidare återges N. Beskows tal vid hennes grav. D. Edenholm skriver om heretikern Botolf från Gottröra. Åtskillig teologisk litteratur anmäles av G. W. Kellerman, S. Holm, H. Mosbech m. fl. recensenter.

*Frikyrklig Ungdom* (Stockholm) ägnar sig åt interna frikyrkliga frågor, modern litteratur och aktuell idédebatt. Bl. a. behandlas religionsfriheten i skolundervisningen, förhållandet lärare—elev m. fl. skolfrågor. A. Eeg-Olofsson gör ett par inlägg i kulturdebatten: »Rätten att tro» (en rec.) och »Om kristendom och esteticism». Pietismen behandlas av G. Westin (Pietismen och nyevangelism) och T. Källstad (Pietismens människosyn). O. Engström ger en återblick på Stjärnholmskonferenserna 1947—1951. Av icke-frikyrkliga bidrag märkes: H. Backman, Är bibeln vår auktoritet? G. Lindeskog, Den senaste judiska kulturutvecklingen och kristendomen; G. Wingren, Kallelens gudstjänst.

Några bidrag av teologiskt intresse i politiska och kulturella tidskrifter må påpekas. *Svensk Tidskrift*, årg. 38 (konservativ) domineras av politiska, försvars- och ekonomiska frågor men behandlar i ett par ledare bl. a. religionsfrihetslagen samt kristendomen och rätten. K. Benzow skriver om Kierkegaard och existentialismen och K. Hansson presenterar Norges nya kyrkoordning. Vidare en redogörelse för 1951 års kyrkomöte m. m. — *Samtid och Framtid*, årg. 8, som utges av Natur och Kultur och är organ för Sveriges Rättsförbund, har i nr 6 en art. av Kerstin Anér: »Helvetets teologi». Den är högst läsvärd. Med utgångspunkt från den engelske litteraturhistorikern C. S. Lewis' bok »Från helvetets brevskola» gör författarinnan några randanmärkningar ang. nutidsmänniskans förhållande till de kristna trossanningarna. Artikeln, som i elegant form framför flera tänkvärda synpunkter, vittnar om en fin förståelse för vår tids problematik i detta hänseende. Tyvärr kan inte samma sägas om B. Stålhanes art. i samma nr: »Borgerlig konfirmation». Därtill är kyrkokritiken för schematisk, förenklingarna för grova och demagogien för uppenbar. — *Folkelig Kultur*, årg. 16, Samverkande Bildningsförbundens kulturtidskrift, är en god introduktion i den svenska kulturdebatten. I nr 2 och 3 en instruktiv art. om bildningsförbundens verksamhet av O. Sandholm (Quo Vadis, folkbildningsarbetare?). C. Norell levererar stark kritik av biskoparnas brev i sexualfrågan (nr 3) och A. Alsterdal skriver om moderna apologeter (nr 9).

*Dansk Teologisk Tidsskrift* (Köpenhamn), årg. 14. I h. 1 refererar P. Seidelin ett flertal skrifter om dopet i NT. Om begreppet tro i »Filosofiske Smuler» skriver K. Hansen. J. Balling belyser övergången från forntid till medeltid ur konsthistorisk synpunkt. H. 2 innehåller flera intressanta bidrag. J. Munck skriver om Israel och hedningarna i NT. V. Lundgaard Simonsen ger under rubr. »Omnium enim est artifex» en studie i katolsk kulturfilosofi. N. H. Søb kommenterar Barths lära om det onda i dennes »Kirchliche Dogmatik III: 3». S. Mowinckels arbete, Han, som kommer, får en utförlig anmälan av A. Bentzen. H. 3 innehåller: H. C. Lorentzen, Hovedlinjer af anglikansk hymnodi I (med forts. i h. 4); N. Thulstrup, Forholdet mellem Stat og Kirke i Hegels Retsfilosofi; H. Høirup, Midler og Maal i Grundtvigforskningen. I årg.:s sista h. medverkar Y. Alanen (Tro og viden) och R. Arendt (Om viljens frihed). Vidare diskussionsinlägg av Sv. Zachariassen och H. Koch. Notiserna innehåller åtskilligt av intresse ifråga om teologi och kyrkoliv.

*Norsk Teologisk Tidsskrift* (Oslo), årg. 52. S. Mowinckel skriver om handskriftsfyndet vid Döda havet och om den äldsta gammaltestamentliga bibelhandskriften samt anmäler nyare litteratur rörande GT. — A. Bentzen har en art. om den gammaltestamentliga profetismen. I ett par kyrkohistoriska uppsatser behandlas »Kongen og de patronatsrettslige bestemmelserne av 1153» (av A. O. Johnsen) och »Frederik Rode» (av K. Nissen). Vidare kan påpekas: T. Aukrust, »Imago Dei» hjå Meister Eckehart; H. L. Jansen, Den koptiske Kambysesroman. Teologiska litteraturöversikter av H. Ording (Erlanger-teologien i dag; Paul Tillichs filosofiske teologi), N. A. Dahl (Ny litteratur om Jesu ord) och E. Molland (De patristiske studier i Skandinavia) är värdefulla och intressanta liksom recensionerna av enstaka arbeten. Följande svenska arbeten anmäles: S. Herner, Sühne und Vergebung in Israel; E. Lövestam, Äktenskapet i Nya Testamentet; G. Wingren, Predikan.

*Tidsskrift for Teologi og Kirke* (Oslo). T. Godal inleder årg. 22 med en kraftig kritik av O. Valen-Sendstads kritikmetod. I h. 1 ingår även en utförlig anmälan av S. Lerfeldts arbete om Luther, »Den kristnes kamp» (av G. Trana). I h. 2 skriver J. Nome om bergspredikans betydelse i den kristna etiken. G. Ouslands art., Fra kirke til foreningskirkesyn, gäller norska förhållanden. H. 3—4 präglas av aktuella teologiska debattfrågor. J. Nome behandlar avmytologiseringen av det bibliska kärygmat i en längre art. och bifogar en värdefull bibliografi över litteratur om hithörande frågor. O. Moe gör några påpekanden till avmytologiseringen under rubr. »Bultmann og Strauss». Om kritikmetoden i den systematiska teologien skriver O. Valen-Sendstad fränt, självmedvetet och debattergande som vanligt. O. Moe m. fl. anmäler nyutkommen teologisk litteratur.

*Kirke og Kultur* (Oslo), årg. 56, är en betydande kristen kulturtidskrift både till omfång (636 s.) och innehåll. Flera bidrag gäller människouppfattningen som t. ex. J. S. Natvig, Er mennesket ansvarlig for sine handlinger? T. Boman, Mennesket i søkelyset; N. H. Sør, Mennesket i historien; O. Godal, Mennesket og arbeidet; O. Koppang, Mennesket og kulturen. Bland artikelförfattarna är också läkarna A. J. Nissen och H. Thrap-Meyer, som skriver om »Fra psykiatriens grenseland» resp. »Om forholdet mellom prest og lege». En jurist, lagmannen T. Leivestad, skriver om kristendomen och rätten. Bibelforskningen belyses historiskt och principiellt i artiklar av F. Kenyon (Litteraturkritikk, sunn sans og bibelen) och T. Aukrust (Resultat av den historiske bibelforskning). I h. 4 en art. av H. K. H. Prinsesse Wilhelmina av Nederland, Kristus — Den store ukjente. Den tyske ministerpresidenten T. Steltzer skriver om den tyska juli-revolutionen 1944. »Kristen moral — livstjenlig eller livsfiendtlig?» är titeln för en art. av J. B. Hygen. Vidare bidrag om gudstro och naturvetenskap, historiefilosofi, vigsel av frånskilda, ryska kyrkan, rysk antireligiös propaganda m. m. Notiser, aktuella kommentarer och recensioner avslutar varje häfte. Ett flertal svenska böcker anmäles.

*Teologisk Tidskrift* (Helsingfors), årg. 56, har blott en enda svenskspråkig uppsats: A. Zidbeck, Våra medeltida biskopsförordningar i ljuset av landskapslagarna. Av de finskspråkiga märkes två bidrag av O. Castrén om den vetenskapliga teologiens begrepp och Gustaf Johanssons frälsningsuppfattning. Vidare: E. Haapa, Den fördolde Messias enl. Mark. ev.; A. Murtonen, Predestinationsläran i NT:s och religionsfilosofiens ljus; U. Saarnivaara, Lagens tre bruk; S. A. Teinonen, Från den amerikanska missionsvetenskapen. I. Soisalon-Soininen skriver om Septuagintaforskningen och O. Tiirilä om »Guds vilja»-teologi. Dessutom bidrag om textens plats i predikan, förklaringar till böndagstexter m. m. En livlig diskussion om lundensisk teologi, Luther och pietismen pågår i Finland. TT:s senaste årg. har diskussionsinlägg i dessa frågor av L. Pinomaa och O. Tiirilä m. fl. Av svensk litteratur anmäles arbeten av Å. Andrén, T. Freeman, H. Thulin och G. Wetterberg.

*Studia Theologica* — internordisk tidskrift för teologi och religionsvetenskap. Av vol. 4 har fasc. I hittills utkommit och innehåller uteslutande uppsatser i exegetiska och bibelteologiska frågor. Häftet domineras av två större uppsatser: A. Ehrhardt, Creatio ex Nihilo; E. Sjöberg, Wiedergeburt und Neuschöpfung im palästinischen Judentum. A. S. Kapelrud betonar sambandet mellan kulten och profetorden i GT och G. A. Danell diskuterar problemet om Paulus kände till traditionen om jungfrufödelsen. Vidare bidrag av W. Michaelis (Das unbetonte kai avtós bei Lukas) och O. Moe (Das Abendmahl im Hebräerbrief).

*Kristen Gemenskap* (Uppsala och Stockholm), årg. 24, ger god orientering om det ekumeniska arbetets olika grenar. Inför den förestående Faith and Order-konferensen i Lund (aug. 1952) presenterar K. E. Skydsgaard, P. Edwall och R. Askmark rapporter från de kommissioner, som förberett frågorna om kyrkan, »ways of worship» och intercommunion. Flyktinghjälpen, det ekumeniska studiearbetet, kyrkans sociala förpliktelse, ekumenik och mission, ekumenik och kvinnligt ämbete är ämnen för artiklar och rapporter. E. Hambro skriver om »Folkeretten i dag». Under rubr. »Arbetet växer — enheten växer» ger A. Nygren en rapport från LVF:s exekutivkommitté. Vidare märkes G. Wingrens art., Problematiken kring 1954 års världskyrkokonferens. Som vanligt innehåller tidskriften budskap från Världskyrkorådet, konferensrapporter, notiser och recensioner.

*Nordisk Missionstidsskrift* (Köpenhamn), årg. 62. I h. 1 belyses det aktuella läget för missionen i artiklar av E. W. Nielsen och C. Rendtorff. A. Malmstrøm skriver om den kristna kyrkan i det kommunistiska Kina. H. 2 är delvis ett minnesnummer över biskop Malmstrøm, som också varit NM:s redaktör. Han har nu efterträtts i denna uppgift av C. Rendtorff. J. Rod skriver om mission och eskatologi. Missionsstatistik från de nordiska länderna dominerar h. 3. Vidare om missionen i Indien (H. P. H. Kampp) och Karl Gützlaff och Danmark (av H. Schlyter). H. 4 ägnas åt missionskonferensen i Freudenstadt, mission och ekumenik m. m.

*Verbum Caro* (Neuchâtel) kan sägas vara organ för en högkyrklig reformert strömning i Schweiz. Vol. 5 (nr 17—20) domineras av ecklesiologiska, liturgiska och ekumeniska frågor. Max Thurian behandlar utförligt »Le dogme de l'Assomption» och återger »La nouvelle messe de l'Assomption 'Signum Magnum'» (nr 17). Av samme förf. även en instruktiv art., »La vie liturgique» (nr 19). Av mera allmänt intresse är O. Cullmanns bidrag i nr 18: »Le Christianisme primitif et la civilisation» och J.-L. Leubas art., »L'institution et l'événement, defense et illustration» (nr 19). R. Paquier kommenterar den nutida kyrkliga debatten i England (nr 20) och J. Courvoisier skriver om »Le Conseil oecuménique, le Manifeste de Toronto et nos Eglises» (nr 20). Vidare finnes bidrag om liturgiska detaljfrågor och några recensioner.

*Reformatio* är en ny schweizisk tidskrift »für evangelische Kultur und Politik». Huvudredaktör är prof. P. Vogelsanger med professorerna H. Dürr och W. Kägi som närmaste medarbetare. Tidskriften är ämnad utkomma med 10 häften årligen. Programförklaringen i h. 1 (jan. 1952) innehåller många synpunkter av allmänt intresse. Man ser som sin huvuduppgift att verka för reformation i kyrka och kulturliv. Det reformatoriska arvet är icke längre levande i vår tids stagnerade protestantism. »Kirche und Kultur, Evangelium



und Welt, Glaube und Weltschaffen stehen nicht mehr in glücklicher, fruchtbarer Spannung zueinander: sie haben sich auf eine tragische Weise getrennt und isoliert. Die Kultur selbst ist eine rein säkularistische Grösse geworden. — — — Der Protestantismus aber ist dem Konfessionalismus, der kirchlichen Inzucht, der Pflege einer individualistischen Frömmigkeit verfallen». Man kommer att bekämpa en ateistisk humanism och en rent materialistisk socialism. Vidare heter det: »wir glauben an eine lebendige Bruderschaft und Christusgemeinschaft zwischen Evangelischen und Katholiken und sind allem protestantischen Protzenthum abhold; wir wissen uns getrennt von einem Katholizismus der diskussionslosen Ausschliesslichkeit und römischen Anmassung». Efter denna programförklaring har man all anledning att uppmärksamt följa tidskriftens vidare utveckling. I h. 1 medverkar bl. a. E. Brunner, E. Stammler och den kände läkaren P. Tournier.

*Theologische Zeitschrift* (Basel), årg. 7, utges av teol. fak. vid Basels universitet. H. 1 har tre uppsatser av exegetiskt intresse: M. Buber, Drei Bilder von Gut und Böse; P. Gagg, Jesus und die Davidssohnfrage; A. Vööbus, Neuentdecktes Textmaterial zur Vetus Syra. M. Schmidt påpekar den tyska pietismens ekumeniska inriktning i »Das hallische Waisenhaus und England im 18. Jahrhundert». F. Buri berör huvudproblemet i tolkningen av Kierkegaard i sin uppsats, Kierkegaard und die heutige Existentialphilosophie. I h. 2 skriver E. Peterson om »Das Problem des Nationalismus im alten Christentum». K. Jost och R. Stamm kommenterar arbeten om ärkebiskop Wulfstan resp. Thomas More. I h. 3 publiceras fyra föredrag, som behandlar följande ämnen: Lucifer als gefallene Engelmacht (K. L. Schmidt), mystikens världsfrånvärdhet och världsöppenhet (M. Bindschedler), kryptoreligiösa motiv i Karl Marx' tidigare skrifter (A. Rich) och A. von Harnack som kyrkohistoriker (W. Völker). N. A. Dahl (Oslo) inleder h. 4 med en uppsats om »Adresse und Proömium des Epheserbriefes». Vidare märkes M. A. Schmidt, Kirche und Staat bei Wilhelm von Ockham, D. Lerch, Calvin und der Humanismus, och F. Medicus, Religion und Kultur. I h. 5 redogör H.-H. Schrey för »Die alttestamentliche Forschung der sogenannten Uppsala-Schule». K. Ruh anmäler B. Q. Morgans och F. W. Strothmanns utgåva: Middle High German Translation of the Summa Theologica by Thomas Aquinas. Vidare ingår i samma h. E. Buess, Zu einem theologischen Begriff des Schönen. I årg.:s sista h. (6) uppsatser av R. Pfister (»Antoine Court (1695—1760), der Erneuerer des französischen Protestantismus» — en installationsföreläsning i Zürich) och H. v. Oyen (Zur Frage der christlichen Kunst). I rec. avd. anmäles flera betydande arbeten. R. Prenter recenserar Karl Barth, Die Kirchliche Dogmatik III/3 (h. 6). Avd. »Miscellen» innehåller huvudsakligen bidrag till »Alttestamentliche Wortforschung». Av intresse är särskilt en redogörelse för »Das Herborner Religions-

gespräch 1951» — en diskussion om Barths teologi. Vidare erinras om tidskriftens innehållsrika tidskriftsöversikter.

*Internationale Kirchliche Zeitschrift* (Bern), årg. 41, är organ för den s. k. gammalkatolska autonoma riktningen inom katolicismen. I h. 1 publiceras den gammalkatolska biskopskonferensens uttalande d. 26 dec. 1950 ang. de romersk-katolska Mariadogmerna. Man avvisar dogmen om Marias kroppsliga himmelfärd och bekräftar sitt tidigare avståndstagande från dogmen om Marias obefläckade avlelse. Vidare påpekar man, att den romerska kyrkan genom dessa dogmer ytterligare fjärrat sig från sanningen och ökat splittringen i kristenheten. I h. 3 återges protestantiska och ortodoxa kyrkans förklaringar ang. Mariadogmerna. Nattvarden, de ortodoxa kyrkorna och Polykarpos är även ämnen för längre artiklar. I h. 2 finnes bl. a. en synnerligen ovederhäftig artikel om svenska kyrkan: »Aus Lehre und Leben der Schwedischen Kirche», författad av Gunnar Rosendal. Vidare finnes kyrkliga underrättelser och recensioner.

*Junge Kirche* (Leer) utges av bl. a. H.-J. Iwand och H. Kloppenburg. Senaste årg. (12) omfattar inte mindre än 720 s. och innehåller ett stort antal i populär form skrivna artiklar i teologiska och kyrkliga ämnen. Tidskriften är en tillgång för den som önskar en populär och översiktlig information om det kyrkliga läget i dagens Tyskland.

*Evangelisch-Lutherische Kirchenzeitung*, årg. 5, utges fr. o. m. nr 13 av det nybildade Lutherische Verlagshaus, Berlin-Spandau, vilket medfört en något förändrad typografisk utstyrsel och förbättrad »Nachrichten- und Berichtsteil». Den teologiska kursen är oförändrad. Tidskriften vill på den reformatoriska bekännelsens grundval föra lutherdomens talan i nutidens teologiska och kyrkliga frågor. Några representativa bidrag är t. ex. E. Kinder, Das Gesetz Gottes und die Gesetze der Völker; H. Echternach, Schriftprinzip und Bekenntnis; H. Lauerer, Versuch einer lutherischen Schriftkritik; F. Hesse, Alttestamentliche Wurzeln der paulinischen Rechtfertigungslehre? A. Oepke, Das Dogma von der Himmelfahrt Maria im Lichte des Neuen Testaments und der frühchristlichen Überlieferung; H. Asmussen, Chalcedon und Augsburg. Vidare finnes artikelserier om katolsk folkfromhet (av J. Leipoldt), rysk-ortodox fromhet (av W. Hollberg) och nattvardspsalmen under pietismen och upplysningstiden (av A.-E. Buchrucker). Nr 8 ägnas huvudsakligen åt ekumeniska frågor. W. Schnoor redogör i nr 11 för »Kliefoths Lehre von der Kirche». I samma nr behandlar H. Lauerer relationen: predikoämnet — Skriften — församlingen — allmänna prästadömet. H. Frey har en instruktiv art. om Bultmanns teologiska program (nr 22). »Entmythologisierung» kritiseras av T. Süß (nr 15) och J. Schieder kommer med »Allerlei zu Bultmann» (nr 23). Dominikanerpatern Y. Congar skriver om »Luther in katholischer Sicht».

Berdjajews historiefilosofi och H. Vogels nya kristologiska arbete analyseras av resp. G. Müller och M. Doerne. Av utomtyska artikelförfattare märkes G. Wingren (*Der Tod und das ewige Leben*). Vidare finnes fortlöpande rapporter om de lutherska kyrkorna världen runt, en omfångsrik recensions-avd. m. m.

*Theologische Literaturzeitung* (Halle-Berlin), årg. 76, är som alltid ett synnerligen värdefullt för att icke säga oundgängligt hjälpmedel att överblicka det aktuella teologiska läget. Av bidragen till exegetiska frågor kan nämnas: F. Baumgärtel, *Erwägungen zur Darstellung der Theologie des Alten Testaments* (nr 5); G. Gloege, *Gott im Widerspruch. Zur Christologie von H. Vogel* (nr 2); E. Fuchs, Bultmann, Barth und Kant (nr 8); W. Jentsch, *Verstehen und Verständlichmachen* (nr 11). I nr 3 en redogörelse för de främsta tyska exegeternas »Abendmahlsgespräch» i Frankfurt a. M. 1947. W. Jannasch skriver om Karl Barth och den praktiska teologien (nr 1) och B.-E. Benktson om K. Barths teologiska metod (nr 7). L. Fendt behandlar liturgiska frågor i två artiklar: »Die römische Messe» (nr 6) och »Evangelische Liturgik» (nr 9). I sistnämnda art. beaktas nyare svenska arbeten av H. Pleijel, B. Gustafsson, B. Olsson och Å. André. Av intresse är vidare M. Schmidt, *Speners Widergeburtstheorie* (nr 1); R. Hermann, *Zur Religionsphilosophie* (nr 8) samt ett par artiklar av H. Diem, *Um die politische Verantwortung der Kirche* (nr 3) och R. Hupfeld, *Wege zur Überwindung der heutigen Ehekrise* (nr 4). I den rikhaltiga rec. avd. recenseras bl. a. arbeten av L. G. Rignell, E. Briem, H. Ljungman, G. Widengren, A. Haldar samt festskriften »Vid Åbodomens fot 1924—1949». Slutligen erinras om de utförliga bibliografiska uppgifterna i serien, »Deutsche theologische Bücher 1948—1950».

*Lutherische Rundschau* (Zürich) är titeln på Lutherska Världsförbundets nya tyskspråkiga organ. Av årg. 1 anmäles här nr 1—5. Vid starten stod tidskriften under ledning av S. C. Michelfelder. Efter dennes bortgång svarar C. E. Lund-Quist och H. Ullmann gemensamt för ledningen av tidskriften med den sistnämnde som egentlig redaktör. Tidskriften är rik på kortfattade instruktiva skildringar av de lutherska kyrkornas historia och nuvarande belägenhet i olika delar av världen. Mera principiella synpunkter framföres i några artiklar av Anders Nygren. I nr 1 tecknar Nygren den evangelisk-lutherska kyrkans aktuella situation och uppgifter. I nr 2 skriver Nygren om »Die Verwirrung zu Babel und die Einheit der Kirche» och i nr 3 om »Die theologische Bedeutung der lutherischen Weltkonferenz 1952». Notiserna om LVF:s organisation och arbete är talrika och ger värdefull information. Ett stort antal teologiska arbeten recenseras.

*Theologische Rundschau* (Tübingen), årg. 19, som utges av R. Bultmann och E. Dinkler med W. Baumgartner som medarbetare, har under 1951 ut-

kommit med tre värdefulla häften på sammanlagt 275 s. Nära hälften av årg. upptages av en framställning om »Die Wiedergeburt des Naturrechts» av Heinz-Horst Schrey. Förf. behandlar naturrättsproblemet både ur historisk och systematisk synpunkt och redogör för det nutida forskningsläget. En omfattande litteratur är förtecknad och kommenterad. Lutherforskningens resultat — inte minst den lundensiska — har uppmärksamrats. Vidare kan följande artiklar nämnas: H. Karpp, Konstantin der Grosse und die Kirche; W. Baumgartner, Der palästinische Handschriftenfund; H. Wehrhahn, Die Grundlagenproblematik des deutschen evangelischen Kirchenrechts 1933—1945. H. Hermelinks »Übersicht über katholische Literatur zur Reformationszeit und zur Gegenwart» förtjänar också att påpekas.

*Evangelische Theologie* (München), årg. 11: h. 1—6 (juli—dec. 51), utges av E. Wolf i samarbete med H.-J. Iwand m. fl. kända teologer. Innehållet rör övervägande bibelteologiska och dagsaktuella problem, vilket tydligt framträder i följande uppräknig av innehållet i h. 1: R. Bultmann, Das christologische Bekenntnis des Ökumenischen Rates; E. Käsemann, Begründet der neutestamentliche Kanon die Einheit der Kirche? F. Delekat, Theologische und politische Probleme der Demokratie; H. Lehmann, Die Missionssituation im Licht des Neuen Testaments. Av innehållet i de övriga häftena kan nämnas: H.-J. Iwand, Schleiermacher als Ethiker; H. Franz, Das geschichtstheologische Lebensgefühl im heutigen Kirchentum und die Predigt (med bl. a. synpunkter på Cullmanns teologi); H. Lehmann, Schöpfergott und Heilsgott im Zeugnis der Bibel; E. Beyreuther, Der Ursprung des Pietismus; J. Ellul, Der Arme (om kyrkans sociala ansvar); K. Hansen, Der andere Kierkegaard; W. Schneemelcher, Chalkedon 451—1951; H.-W. Gensichen, Grundzüge heutigen Missionsdenkens in Deutschland; F. Schmid, Vergegenwärtigung als theologisches und pädagogisches Problem. Vidare utläggningar av flera bibeltexter som t. ex. Joh. 4: 46—54; Luk. 3: 3—14; Ef. 1; Ps. 139.

*Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* (Leiden-Heidelberg) ger som titeln antyder utrymme för bidrag i skiftande ämnen. I senaste årg. (3) finnes artiklar i historiska (Bismarck; den ryska nationaltanken; Wilhelm II), litteraturhistoriska (Goethes »Urworte orphisch»; Dostojevski und Tschaadajew m. m.) och aktuella politiska frågor (»Hinduismus und Islam in der Krise der Gegenwart»). Religionssociologiska problem uppmärksammas bl. a. i H. Lange, Die Rolle der »Interessen» in der amerikanischen Geisteswissenschaft, och G. Mensching, Wesen und Aufgaben der Religionssociologie. Av mera teologiskt intresse är ett par bidrag till Kierkegaardsforskningen av T. Adorno och H.-J. Schoeps och kanske i synnerhet en art. av E. Benz: Das Paulus-Verständnis in der morgenländischen und abendländischen Kirche. Avd. »Buchbesprechungen» är omfattande.

*Zeitschrift für systematische Theologie* (Berlin), årg. 21. H. 1 har förut anmälts (Sv. T. K. 1951: 3). H. 2, som nu föreligger, har fem artiklar: H. W. Schmidt, Das Kreuz Christi bei Paulus; C. H. Ratschow, Agape, Nächstenliebe und Bruderliebe; C. Stange, Das Heilswerk Christi bei Luther; Y. Alanen, Die Erlebnisgrundlage der Theologischen Wissenschaft; R. Hupfeld, Die Lebensbedeutung des Dogmas.

*Zeitschrift für Theologie und Kirche* (Tübingen), årg. 48, är språkrör för en högst betydande nyorientering inom den nuvarande tyska teologien. Vid analysen av centrala systematiska frågor beaktar man i synnerhet deras relation till exegetiska och hermenevtiska problem. Huvudred. G. Ebeling publicerar sina gästföreläsningar i Lund ht. 1950 över »Die Anfänge von Luthers Hermeneutik». K. Elliger har en längre hermenevtisk studie över »Der Jakobskampf am Jabbok». De exegetiska bidragen är talrika. Bl. a. uppsatser om Matt. 23 (av E. Haenchen), omvändelsen i GT:s profetia (av H. W. Wolff), »Das Gotteswort des Ezechiel» (av W. Zimmerli). Bultmannlärjungen E. Käsemanns installationsföreläsning i Göttingen 1951: »Ketzer und Zeuge» publiceras. Likaså framskymtar Bultmanns problemställningar i E. Fuchs' bidrag, Warum fordert der Glaube an Jesus Christus von uns ein Selbstverständnis? Mera betoning på brännande politiska och kulturella diskussionsfrågor i Tyskland har följande bidrag: O. Küster, Konkreter Glaube; Th. Heuss, Grenzfragen des Religiösen und Politischen; v. Campenhausen, Die philosophische Kritik des Christentums bei Karl Jaspers; E. Steinbach, Über die Stellung der Theologischen Fakultät im Ganzen der Universität. Med anledning av 100-årsdagen av Adolf v. Harnacks födelse (7/5 1951) skriver W. Schneemelcher om »Das Problem der Dogmengeschichte». E. Brunner gör under rubr. »Der neue Barth» några randanmärkningar till Karl Barths antropologi.

Aven beträffande katolsk teologi av idag är ett tidskriftsstudium mycket givande. Av de talrika katolska tidskrifterna kan här blott i korthet hänvisas till ett fåtal, som är lätt tillgängliga på de större biblioteken. Louvain-universitetets *Revue d'Histoire Ecclésiastique* är en betydande kyrkohistorisk tidskrift. Filosofiska problem avhandlas i *The Modern Schoolman* (Saint Louis). *Theologische Quartalschrift* (Stuttgart) sysslar i regel med patristik och aktuella systematiska frågor. *Theologie und Glaube* (Paderborn) är en spec. tidskrift för katolska prästerskapet och har bl. a. en omfattande avd., »Aus der Theologie der Gegenwart» med recensioner och utförliga bibliografiska uppgifter. Ett par nyare katolska tidskrifter med inriktning på kulturella frågor är *Die Kirche in der Welt* (Münster) och *Wort und Wahrheit* (Wien). I synnerhet den förstnämnda är av stort intresse och behandlar en mångfald frågor som filosofi och naturvetenskap, antropologi, skolfrågor, rättsproblem, politiska och samhälliga problem, litteratur, konst och film. Av samma typ men med starkare accent

på politiska problem är *Stimmen der Zeit* (Freiburg) och *Frankfurter Hefte* (Frankfurt a. M.)

*Irénikon* (Chevetogne, Belgien), tome 24, benediktinsk tidskrift, verkar för samförstånd och enighet mellan olika kristna konfessioner. Ekumenikens teologiska och praktiska problem uppmärksammas i artiklar, översikter och notiser. I övriga artiklar avhandlas ämnen som kyrkans profetiska funktion, Origenes, katolska kyrkan och skandinavisk protestantism, katolsk och protestantisk mystik m. m. Bokrecensionerna är talrika och mycket kortfattade. Bl. a. anmäles arbeten av Aulén, Brilioth, Pleijel, Reicke, Riesenfeld och Rosendal.

*Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses* (Paris) utges av den protestantisk-teologiska fakulteten i Strasbourg. Årg. 31 omfattar fyra större häften på sammanlagt 500 s. I h. 1 återges Martin Bucers »Résumé sommaire de la doctrine chrétienne 1548» samt brevväxlingen mellan de »Tjeckiska bröderna» och Bucer. M. Goguel är förf. till en intressant art. i h. 2: »Ce que l'Eglise doit à l'apôtre Paul». H. 3 har två exegetiska bidrag: C. H. Dodd, *Le Kerygma apostolique dans le quatrième évangile*, och H. Clavier, *Le Problème du rite et du mythe dans le quatrième évangile*. Vidare en redogörelse för den i Egypten 1941 hittade Origenespapyren. I »Etudes Critiques» kommenterar G. Casalis »le Problème du mythe» och Bultmanns teologi. I h. 4 flera artiklar om religionssociologi. »Revue des livres» upptar många betydande teologiska arbeten.

*The Modern Churchman* (Oxford), vol. 41, har som motto på titelbladet Erasmus' ord: »By identifying the new learning with heresy, you make orthodoxy synonymous with ignorance». Tidskriften bjuder ett rikhaltigt innehåll och granskar i synnerhet aktuella teologiska och samhällliga problem ur liberal synpunkt. En värdefull litteraturöversikt ges av S. G. F. Brandon i art., *Recent Interpretations of Christian Origins* (nr 1). Föredragen vid Modern Churchmens konferens i Oxford 1951 återges i nr 3, som är ett synnerligen intressant konferensnummer, då temat vid konferensen var: *The Church: Past, Present and Future*. Här avhandlades ämnen som kyrkan och judaismen, kyrkan och ämbetet, Jesus och kyrkan, den Helige Ande och kyrkan, kyrkan och nationen m. m. Recensionerna är talrika och förtjänar att uppmärksammas liksom notis-avd. »Signs of the Times».

*The Hibbert Journal* (London), vol. 49 (okt. 50—juli 51), är en av de mera betydande engelska tidskrifterna av liberalteologisk färg. Vol. 49 innehåller ett stort antal artiklar i teologiska, filosofiska, sociologiska och allmänskulturella ämnen som t. ex. liberal kristendom (av W. R. Inge); Nietzsches, Marx' och Kierkegaards betydelse i filosofiens historia (av K. Jaspers); Karl Barths

empirism (av N. H. G. Robinson); Jesus: Gud eller människa (av H. S. Shelton); Religion och uppkomsten av Västerlandets kultur (av A. Toynbee). F. H. Heinemann och E. L. Allen ger värdefulla översikter över nyare filosofisk resp. teologisk litteratur. En översiktsartikel, *Theology in our Era*, av J. Macleod är också synnerligen intressant.

*The Journal of Ecclesiastical History* (London), vol. 2, innehåller huvudsakligen lärda specialutredningar av kyrkohistoriska och liturgihistoriska frågor. En uppräknig av några titelrubriker kan ge en föreställning om innehållet: »The Origin and Date of the 'Sator' Word-Square» (D. Atkinson); »The Sanctus and the Pattern of the Early Anaphora: a note on the Roman Sanctus» (A. H. Couratin); »Sacrament and Sacrifice in the Early Fathers» (C. W. Dugmore); »Saint Stephen and the Jerusalem Temple» (M. Simon); »Peter the Iberian and his Biographers» (D. M. Lang); B. Capelle presenterar under rubriken »L'Entretien d'Origène avec Héraclide» ett värdefullt dokument, som hittades i Egypten 1941. Vidare uppsatser om: ärkebiskop Melton; en visitation av biskop W. Wake 1706; Nicephorus Oregoras; biskop Sutton och hans arkiv (om biblioteksverksamhet på 1200-talet) m. m. Ett 30-tal nyare arbeten av forskare i skilda länder recenserar, däribland Å. Andrén, *Introductorium Theologicum*.

*The Journal of Theological Studies* (Oxford), vol. 2 i den nya serien, har blott tre större artiklar: J. Munck, *Israel and the Gentiles in the New Testament*; B. Capelle, *L'Oeuvre Liturgique de S. Gelase*; H. Chadwick, *Eucharist and Christology in the Nestorian Controversy*. Största utrymmet har avdelningarna »Notes and Studies» (huvudsakligen bidrag till exegetiska detaljspörsmål) och »Reviews», där talrika arbeten i exegetik (bl. a. av L. G. Rignell och C. Lindhagen) och patristik anmäles. G. R. Driver och C. K. Barrett svarar för värdefulla översikter över nyare exegetisk litteratur.

*The Eastern Churches Quarterly* (Ramsgate, England), vol. 9, är organ för Orientens kyrkor. O. H. E. H-Burmesters artikelserie, *Rites and Ceremonies of the Coptic Church*, avslutas i nr 1. J. Gill skriver om påvens direktiv ang. ekumeniska rörelsen och J. Trinick om »Berdyaeu and Solovyov». Nr 2 ägnas åt liturgiska och ikonografiska frågor ang. jungfru Maria. I nr 3 två artiklar om Charbel Makhlof (av A. Maloof och P. Daher) samt en redogörelse för »The First International Conference on Patristic Studies» i Oxford 1951 av H. Armstrong. Innehållet i nr 4 rör sig huvudsakligen omkring temat »The Church and the Hellenic Tradition». Avd. »News and Comments» är jämförelsevis omfattande. Ett flertal arbeten berörande patristik, ekumenik och spec. ortodox-teologiska problem recenserar.

*Scottish Journal of Theology* (Edinburgh), vol. 4, erbjuder ett gediget och omväxlande innehåll. Man följer uppmärksamt i synnerhet den reformerta kontinentala teologien (Barth, Brunner) men har dock blicken öppen även för andra teologiska strömningar och problemställningar. Av artiklarna kan nämnas: D. M. Baillie, *Philosophers and Theologians on the Freedom of the Will*; J. Barr, *Further Thoughts about Baptism*; A. R. George, *The Number of Sacraments*; G. A. F. Knight, *Eschatology in the Old Testament*; H. P. Owen, *New Testament Perspectives*; W. Robinson, *The Judgment of God*. Den skandinaviska teologien representeras av A. Nygren (*Christ and the Forces of Destruction*; tidigare publicerad i Sv. T. K.) och K. E. Skydsgaard (*Kingdom of God and Church*). Recensionerna är talrika och ganska utförliga.

*Journal of Biblical Literature* (Philadelphia), vol. 70, som utges av Society of Biblical Literature and Exegesis, är en betydande exegetisk facktidskrift. Vol. 70 innehåller en rad uppsatser och detaljutredningar av exegetiska frågor i GT och NT. Sålunda behandlas t. ex. »The Date of the Prose Sermons of Jeremiah»; Esra 2 och Nehemja 7; »Evidence of the Text of the John H. Scheide Papyri for the Translation of the Status Constructus in Ezekiel»; »The Promise in Micah 5»; »The Humanity of Jesus in John»; Galater- och Efesierbrevens tillkomsttid m. fl. frågor av intresse för specialforskaren. Av mera allmänt teologiskt intresse är R. H. Pfeiffer, *Facts and Faith in Biblical History*; K. Grobel, *Bultmann's Problem of NT »Mythology»*; Y. Kaufmann, *The Bible and Mythological Polytheism*; B. Reicke, *The Law and This World According to Paul*, samt arkeologiska synpunkter på handskriftsfynden i Palestina. Förutom amerikanska arbeten recenseras även arbeten av Cullmann, Schoeps, Rowley och Kümmel samt svenskarna Rignell och Haldar.

*The Journal of Religion* (Chicago), vol. 31. I nr 1 utvecklar P. Roberts »A Christian Theory of Dramatic Tragedy» och P. Ramsey behandlar »God's Grace and Man's Guilt». J. N. Hartts art. »Human Freedom and Divine Transcendence» sysslar med existensialismens förhållande till kristet tänkande. Nr 2 innehåller bl. a.: W. A. Christian, *Belief, Inquiry, and the »Dilemma» of the Liberal*; H. Smith, *The Operational View of God: A Study in the Impact of Metaphysics on Religious Thought*; P. Rieff, *The Meaning of History and Religion in Freud's Thought*. Nr 3 inleds med R. Niebuhrs art., *Coherence, Incoherence, and Christian Faith*. A. Nygrens tolkning av den kristna kärlekstanken visas stor uppmärksamhet i W. Harrelsons art., *The idea of Agape in the New Testament*. Vidare: W. Fales, *Two Modes of Religious Experience*, och en synnerligen intressant art. av J. Milton Yinger, *Present Status of the Sociology of Religion*. Nr 4: E. S. Brightman, *A Meeting of Extremes: Operationalism and Personalism*; N. F. S. Ferré, *Theology and Ethics*; J. N. Hartt, *Some Metaphysical Gleanings from Prayer*; E. T. Ramsdell, *The Old Testament Under-*



standing of Truth; R. H. Popkin, Hume and Kierkegaard. Varje nr har även ett stort antal kortfattade recensioner av filosofiska och teologiska arbeten.

*The Lutheran Quarterly* (Gettysburg), vol. 3, är som organ för de sex främsta lutherska högskolorna i USA den amerikanska lutherdomens huvudtidskrift och erbjuder ett gediget innehåll. Fr. o. m. 1952 har »The Editorial Council» utökats med representanter för ytterligare elva lutherska »seminaries» i USA och Canada, vilka alltså ger tidskriften sitt stöd.

I nr 1 ingår bl. a.: P. L. Holmer, *Spirit in the Thought of Nicolas Berdyaev*; W. E. Hulme, *Christian Liberty and Spiritual Growth*. S. Herman tecknar bakgrunden för lutherskt deltagande i det ekumeniska arbetet och G. Wingren presenterar Einar Billings teologi. Vidare en intressant art. om lutherska kyrkan i Ryssland av E. Kiploks. I nr 2 märkes E. Schlink, *An Evangelical Opinion on the Proclamation of the Dogma of the Bodily Assumption of Mary*, och R. Prenter, *The Doctrine of the Real Presence*. H. Floreen och K. H. Hertz belyser i artiklarna »A Lutheran Singapore» resp. »Christian Higher Education and the Social Sciences» aktuella frågor utifrån centrala lutherska tankar. A. Fridrichsens uppsats i »En bok om bibeln»: Jesus, Johannes, Paulus återges i nr 3 och 4 i engelsk övers. C. Umhau Wolf framhåller i art., »Fifty Years of Biblical Archaeology» arkeologiens stora betydelse för förståelsen av bibeln. Vidare har nr 3 och 4 bidrag om psykologi och religion, episkopatet och den lutherska kyrkan, evangelism m. m. R. Kroner behandlar sambandet mellan evangelisk tro och kulturellt skapande i sin art., *The Meaning of the Reformation Today*. Svensk teologi är föremål för stort intresse och en rad arbeten av svenska teologer anmäles.

*The Harvard Theological Review* (Cambridge, Mass.). Vol. 44 börjar med en längre art. av E. Ehnmark, *The Problem of Immortality*. I nr 2: M. S. Enslin, *Along Highways and Byways* (ett bidrag till NT:s tillkomsthistoria) och N. H. Baynes, *The Icons before Iconoclasm*. Nr 3 har två större art.: H. J. Rose, *Numen and Mana* och C. C. Torrey, *Isaiah 41*. Årg. avslutas med ett brev från M. P. Nilsson till prof. Nock om vetenskapliga framsteg ifråga om grekisk religion samt en art. av E. J. Bickerman, *The Maxim of Antigonus of Socho*.

*Theology Today* (Princeton), vol. 8, är betydande både ur kvantitativ (586 s.) och kvalitativ synpunkt. Utgivaren, H. T. Kerr jr, inleder varje nr med översiktliga synpunkter på den aktuella teologiska debatten och ger en kort presentation av innehållet. Den amerikanska teologien arbetar liksom tidigare mycket med aktuella politiska och sociala frågor. Ett växande intresse för centrala dogmatiska frågor vittnar om, att teologien i USA befinner sig i en lovande utveckling. I nr 1 berör J. Line teologiens ställning och uppgift i dag. Vidare kan nämnas: C. Welch, *The Holy Spirit and the Trinity* och C. Michalson, *The*

Holy Spirit and the Church. Med anl. av en nyutgåva av Troeltsch, *The Social Teaching of the Christian Churches*, kommenterar R. H. Bainton Troeltsch' kyrkohistoriska metod. I nr 2 märkes en art. av Karl Barth, *The New Humanism and the Humanism of God*. O. A. Piper betonar rättfärdiggörelsen som »the central event of ethical life» i sin art., *Justification and Christian Ethics*. Euthanasiproblemet behandlas i artiklar av J. S. Bonnell och J. Fletcher. Frikhetens undertryckande i våra dagar dels av kommunismen dels av romersk-katolsk klerikalism är en tragedi av första storleksordningen hävdar J. A. Mackay i en art., *Church, State, and Freedom*. Nr 3 innehåller bl. a. ett bidrag av W. H. Johnson, *Myth and Miracle at Mid-Century*, där en rad olika teologiska skolors (även Bultmanns) uppfattning till dessa frågor återges. E. J. Johanson presenterar i berömande ordalag G. Wingrens arbete, *Predikan*. A. McLeish framhåller, att sambandet mellan kärygma, koinonia och diakonia måste bevaras för att dessa grundläggande faktorer var för sig skall kunna komma till sin rätt i missionsarbetet. Vidare ingår ett bidrag till Kierkegaards kristologi. I nr 4 belyses den moderna människans livsproblem i flera artiklar som t. ex. H. H. Walz, *The Bible and Modern Philosophy on the Meaning of Life*; D. E. Roberts, *Faith and Freedom in Existentialism*; R. W. Battenhouse, *Shakespeare and the Tragedy of Our Time*. Notisavdelningarna »Theological Table-Talk» och »The Church in the World» är välredigerade och instruktiva. Samma gäller recensionerna.

ELON ISACSSON.

# FRÅN DEN TEOLOGISKA SAMTIDEN

## NORDISK TEOLOGISK UPPSLAGSBOK FÖR KYRKA OCH SKOLA

Den nordiska bokmarknaden har under de sista åren berikats med ett par uppslagsverk, som inriktats på speciella områden av teologien. En allmän-teologisk uppslagsbok i stil med Kirkeleksikon för Norden har dock länge saknats och varit en kännbar brist. Sedan ett par år tillbaka planerar emellertid Glerups förlag i Lund glädjande nog ett sådant teologiskt uppslagsverk till kyrkans och skolans tjänst. Första bandet beräknas utkomma i höst; sammanlagt kommer det att bli tre band.

Initiativet till Nordisk teologisk uppslagsbok har tagits av ärkebiskop Yngve Brilioth och förlagets förutvarande chef, professor Algot Werin. Verkets redaktör är domprosten, teol. dr Ragnar Askmark, tillika landsredaktör för Sverige. Övriga landsredaktörer äro professor K. E. Skydsgaard för Danmark, professor G. O. Rosenqvist för Finland och professor E. Molland för Norge. Redaktionsarbetet har pågått i drygt två års tid och redaktionen har haft årliga sammanträden med förutom landsredaktörerna representanter för de olika teologiska disciplinerna. De flesta av professorerna vid teologiska fakulteten i Lund ha härvid medverkat. Medarbetarna äro hämtade från samtliga nordiska universitet och artiklarna äro skrivna på danska, norska eller svenska. Verket är alltså trespråkigt.

Den nya uppslagsboken vänder sig till teologer, präster och lärare och torde för dem bli ett mycket välkommet och värdefullt tillskott till den teologiska litteraturen. Såväl forskaren som den som står i praktisk tjänst kommer här att få en god hjälp i sitt arbete. För detta borgar den höga vetenskapliga halten på artiklarna, som ej blott meddela fakta och forskningsresultat utan även sätta läsarna in i den vetenskapliga debatten och problemställningen. Verket tar sikte på det nutida kyrkliga livet, särskilt i de nordiska länderna. Därför har också i första hand medtagits sådant i teologi, kyrkans historia och kyrkolivet som har anknytning till den nuvarande kyrkan och hennes arbete. Uppgifter om det nutida kyrkliga livet, som ofta äro svåråtkomliga, ha fått stor plats. Alla nutida kyrkliga företeelser i Norden av någon betydelse äro med. Varje gudstjänst, som firas i de nordiska länderna, har fått egen artikel, liksom varje kyrklig helgdag, varje kyrklig handling, varje stift, viktigare kyrklig institution, kyrklig rörelse, och frikyrkosamfund, som verkar inom de nordiska

länderna. Den systematiska teologien är kanske den del som synes ha fått det förhållandevis största utrymmet med stora översiktsartiklar, i vilka det bibliska stoffet också är inarbetat, dessutom har varje dogmatiskt och etiskt begrepp eget uppslagsord. Verket har även illustrationer.

Redaktionen har vid verkets uppläggning använt sig av ett system med relativt få men långa artiklar. Härigenom har man lyckats få fram utvecklingslinjer, idéhistoria och systematiska sammanhang, så att de ting som behandlas sätts in i sitt rätta och större sammanhang i kyrkans liv genom tiderna och i nut. Antalet biografier har därigenom blivit starkt begränsat. Ett utförligt sakregister i det tredje bandet kommer emellertid att ge läsarna möjlighet att i de omfattande artiklarna lätt finna det inarbetade material som i vanliga fall skulle ha återfunnits under särskilda uppslagsord.

Särskild vikt har lagts vid att varje artikel avslutas med utförlig litteraturanvisning, som förutom den nordiska litteraturen även upptar litteratur på engelska, franska och tyska liksom också tidskriftsartiklar i ämnet. För att vägleda läsarna ha ofta de olika arbetena i litteraturanvisningen kort karakteriserats. Dessa litteraturanvisningar äro ovärderliga, och ge läsarna möjlighet att med utgångspunkt från en artikel lätt fortsätta studiet av ett bestämt ämne.

Universitetsbiblioteket

-8. JAN. 1955

LUND