

NÅGRA EXEGETISKA PRINCIPFRÅGOR

AV PROFESSOR OLOF LINTON, KÖPENHAMN

Någon har sagt, att det är ett svaghets- och sjukdomstecken, när forskarna börjar diskutera metod- och principfrågor. »Wer von der Sache nichts weiss, der spricht von der Methode» (Harnack). När allt är i sin ordning tänker man icke på sådant utan arbetar.

Det ligger utan tvivel åtskillig sanning i ett dylikt påstående. Det är, när man av någon anledning blir osäker, som principfrågorna anmäler sig. Det är ett tecken på en kris, när man börjar dryfta metodfrågor. Det är ju också, när man blivit sjuk, som man börjar tänka på att gå till läkaren. Men därmed är icke sagt, att man kan avvisa princip- och metodfrågorna bara därför att de skulle innebära ett sjukdomstecken. Lika osunt som det är att löpa till läkaren, när man är frisk, lika klokt är det att göra det, när sjukdomen inställt sig. När metod- och principfrågorna anmäler sig, har man därför intet annat att göra än att ta upp dem på allvar.

I.

Den framställda tesen — att metod- och principdebatt är ett tecken på en kris — kan utan tvivel verifieras från olika epoker i vetenskapens historia och från olika forskningsfält. Men jag skall här icke fördjupa mig i någon lärdomshistorisk exposé, ehuru en sådan i och för sig utan tvivel skulle kunna föra till intressanta observationer. Ett sådant företag skulle nämligen föra oss alltför långt och skulle också föra mig ut på alltför osäkra marker. Jag vill därför i detta sammanhang nöja mig med att belysa påståendet med hänvisning till vad som tilldragit sig i den nytestamentliga forskningen under senare tid. Jag tänker därvid framför allt på två kriser. För det första den moderna historisk-kritiska bibelforskningens genombrott. För det andra den kris, som vi nu står i, då man börjat grubbla över, om den med så stor tillförsikt påbegynta moderna exegesen verkligen för till målet — eller i varje fall, om den *ensam* för till målet.

Den förra krisen ligger nu någon tid tillbaka, åtminstone om man tänker på

pionjärerna, och kan behandlas helt kort. Vad det då gällde, var emellertid egentligen icke en inre teologisk metoddebatt. Den fråga, som stod i förgrunden, var blott spörsmålet, om den metodik, som redan utbildats inom den profana historie- och litteraturforskningen, också skulle användas i fråga om de bibliska skrifterna. Icke utan tvekan men med allt större bestämdhet besvarades denna fråga med ja. Och därmed var saken klar, ty pointen låg just däri att man skulle övertaga metoden sådan den var utan halvmesyurer eller teologiska förbehåll. Då skulle man genom kritisk granskning komma fram till den historiska sanningen. *Kritik* och *historia* blev de stora slagorden. Vad det gällde var att hålla sig fri från dogmatiska och andra fördomar för att kunna se vad som verkligen skett. Följde man endast konsekvent denna linje, skulle allt klarna och det rätta historiska förståendet träda i stället för de konfessionellt färgade fördomarna. Den dogmatiska övermålningen skulle tvättas bort för att dokumenten själva skulle få tala.

I den fasta förvissningen om dessa principers förträfflighet kunde man lugnt arbeta vidare mot målet utan att låta sig störas av den kritik, som dock oupphörligt framträdde. I denna kritik såg man nämligen intet annat än efterblivenhet. Och detta kunde man — trots allt — göra med en viss rätt. Ty de s. k. konservativa teologerna hade i verkligheten intet verkligt forskningsalternativ. De var mera försiktiga, i synnerhet när man närmade sig dogmatiskt brännande ämnen, men de använde dock även de samma historiska metoder och kunde, åtminstone när det gällde mindre centrala ämnen i fråga om språk, arkeologi, texthistoria, etc. ofta gott och väl tävla med de radikala i historisk akribi och kritisk skärpa, de sökte samma mål och använde samma metoder. Så behövde de »moderna» icke oroas av kritiken. De var de enda konsekventa företrädarna för allmänt erkända principer, principer, som var godtagna av profanvetenskapen och i stor utsträckning också av de konservativa forskarna. De »moderna» hade vetenskapen och framtiden för sig. De konservativa blev satta på undantag helt och hållet eller åtminstone, i den mån de själva undandrog sig de enda »rätta» forskningsprinciperna. Man var övertygad om att man icke behövde några »utomvetenskapliga» hjälpmetoder för att komma till en hel och full förståelse av de bibliska dokumenten och av den bibliska historien. Några speciella förutsättningar ville man över huvud taget icke höra talas om.

Vad beror det då på att vi nu råkat in i en ny kris? Många vill utan tvivel svara: Det är den rätta forskarandan som sviktar. Det är eftertankens kranka blekhet som avlöst det fria, friska forskaridealet. Man har blivit ängslig igen, ängslig för en alltför fri forskning. Därför gäller det nu mer än någonsin att

stå på sig, att föra den fria forskningens talan gentemot nya anlopp från mörkännens påträngande skara. Det gäller att arbeta vidare på den rätta vägen och icke låta sig lockas på avvägar av några sirener.

Det är icke utan att man gripes av en viss sympati för denna attityd. Varningen är icke obefogad. Det bedrivs i detta nu en stor myckenhet dålig spekulation i forskningens föregivna bankrutt. Man »konstaterar» — nota bene icke med sorg utan med glädje — forskningens vanmakt och kan så helt hän-giva sig var och en åt sin syn på frågorna. Så frodas en rik flora av antiveten-skapligt Besserwissenwollen, som breder ut sig på ett oroväckande sätt.

Och dock kan icke denna den ståndaktige tennsoldatens attityd vara den riktiga — hur respektabel den än i och för sig är. Man måste, med andra ord, ta metod- och principdiskussionen på allvar. Man måste ställa sig den frågan: förslår den »modernt-kritiska» teologiens program eller måste detta ersättas, resp. kompletteras med något nytt? Och vad är i så fall detta nya?

Låt oss då först något lyssna på de nya signaler, som blåsts! Man kan samla dem under några slagord: pneumatisk exeges, teologisk exeges, realistisk exeges.

Kravet på en »*pneumatisk*» exeges kom först — i stort sett, jag går här icke närmare in på årtal, författarnamn, boktitlar, referat etc.¹ Det är egentligen intet nytt och finns långt tillbaka både i profan och from upplaga, i det att ju kravet tydligen är släkt både med den allmänna principen om kongenialitet och med den religiöst-teologiska principen, att blott den väckte, den av Guds Ande berörde, förstår Skriften. Det nya låg egentligen icke i kravet självt utan i den situation, i vilket det restes, nämligen i den förhärskande historiskt-kritiska teologiens epok. Att det vetenskapliga förståndet ur kristen synpunkt icke var tillräckligt hade man ju nämligen länge — och väl med rätta — gjort gällande. Därtill krävdes något mer än ett objektivt förstående, nämligen ett subjektivt tillägnande och ställningstagande. Nu åter gjorde företrädarna för en »pneumatisk» exeges gällande att man med de profant kritiskt-historiska meto-derna icke heller nådde fram till en vetenskapligt sett tillfredsställande tolkning av texterna. Redan ur saklig synpunkt anser man alltså den »liberala» teologiens ideal vara otillräckligt och en komplettering nödvändig.² Just detta drag är värt att lägga märke till, ty just denna hänvisning till saklighetens krav skall vi också finna på tal om de andra slagorden. Men attacken slog så till vida fel, som man icke lyckades övertyga motståndarna om det sakliga berättigandet i

¹ Jfr Joh. Lindblom, Exegetisk och pneumatisk utläggning, SvTK 4 (1928), 26—51.

² T. W. Manson, The Failure of Liberalism to interpret the Bible as the Word of God, i: The Interpretation of the Bible. Edward Alleyn Lectures 1943, ed. by C. W. Dugmore, p. 92—107.

kravet på en pneumatisk exeges. Alltför tydligt tyckte sig företrädarna för den modernt-kritiska forskningen iakttaga kravets sammanhang med gamla pietistiska och subjektivistiska förutsättningar. Ett visst utrymme kunde man visserligen också på detta håll ge åt kongenialitetens princip, men man var därför icke benägen att göra en omprövning av de fundamentala principerna. Just ur sakens synpunkt ansåg man sig tvärtom tvungen icke att bejaka utan att avvisa kravet på en pneumatisk exeges. I stor utsträckning möttes också det samma med reservation även från sådana, som i och för sig gärna medgav att den ensidigt historiskt-kritiska forskningen behövde en komplettering.

Så framträdde i diskussionen kravet på en »teologisk» exeges.³ Den »liberala» skolan hade genom sin aversion mot allt vad dogmatik hette kommit att i stor utsträckning undanskjuta de teologiska tankarna i Nya testamentet. Vad man i första hand intresserade sig för var icke den nytestamentliga begreppsvärlden som sådan i dess teologiska sammanhang utan andra ting som för en modern betraktare tedde sig som mer realitetsbetonade: för det första *det historiska förloppet* som sådant, framför allt det som rörde Jesu liv, förkunnelse och död. Vidare *den psykologiska bakgrunden*, Jesu »självmédvetande», Paulus' omvändelse, etc. Till sist *de genetiska sammanhangen*, frågan om urkristendomens förhållande till senjudendom och hellenism liksom utvecklingslinjerna inom den äldsta kristna kyrkan, den nytestamentliga religionshistorien. I detta sammanhang fick också teologien sin plats i det att man på densamma kunde anlägga en psykologisk eller genetisk aspekt, betrakta de teologiska tankarna som utflöde ur en viss upplevelse eller ett visst temperament, eller som vandrande tankeelement, som urkristendomen övertagit från senjudendom och hellenism. Däremot betraktade man varje försök till en syntetisk framställning med en viss skepsis. Den nytestamentliga teologien föll sönder och det så att säga både vertikalt och horisontellt. De olika teologiska tankeelementen hos de bibliska författarna levde bredvid varandra i olika lager, så att man t. ex. hos Paulus särskilde somliga tankar, som man ansåg vara ett äkta uttryck för kristen tro medan andra föreställningar var »lägre», »judiska», »hellenistiska» eller rent av »primitiva». Och liksom man sålunda drog gränser horisontellt gjorde man det också vertikalt: det blev egentligen icke mycket samband mellan synoptikerna och Paulus, mellan Jesus och apostlarna, Jesus och Paulus.

³ R. Bultmann, Das Problem einer theologischen Exegese des N. T., Zwischen den Zeiten 1925, 334—357. Jfr Joh. Lindblom, Vad betyder en »teologisk exeges» av Gamla testamentet? SvTKv X (1933), 249—259. John Lowe, The Recovery of the Theological Interpretation of the Bible, i: The Interpretation of the Bible. Edward Alleyn Lectures 1943, ed. by C. W. Dugmore, s. 108—122.

Nu åter reste man kravet på en verkligt teologisk exeges, där det som hittills varit huvudsaken, det »historiska», psykologiska, filologiska, etc. degraderades till hjälpmedel, medan det som hittills skjutits undan, själva teologien, blev det centrala forskningsobjektet. Bibelteologien kom till heders igen. Den ville man nu undersöka för dess egen skull. Detta ledde väl ofta till att man helt ville ägna sig åt denna uppgift och med en viss överlägsenhet såg ned på »das lexikalische Wissen». Men huvudintentionen kunde också utföras på ett annat sätt, i det att man tog de forskningar, som utförts inom »hjälpdisciplinerna», i sin tjänst, frågade efter sammanhanget med Gamla testamentet, senjudendomen och hellenismen för att så tränga in i den nytestamentliga tankevärlden. Ett gott exempel på hur detta kan ta sig ut i praktiken föreligger i Kittels »Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament». Trots att själva ordboksformen predisponerar för en viss isolering av tankeelementen möter vi här — ofta mycket tydligt — en strävan att inordna det ifrågavarande begreppet i dess nytestamentliga sammanhang och se det i dess nytestamentliga egenart.

Så tedde saken sig, när man med teologisk exeges avsåg en sakenlig behandling av de nytestamentliga teologiska tankarna. Ibland menade man dock något mer, i det att man krävde icke bara detta utan också en exeges, som var kyrkligt och aktuellt teologiskt fruktbarande. Dessa två sätt att framställa kravet på en teologisk exeges måste man hålla i sär.⁴ Menar man bara att Nya testamentets teologiska innehåll skall komma helt och fullt till sin rätt, så är det ett rent vetenskapligt krav, som har sin motivering i sig själv. Vad man då står inför är icke en kritik av vetenskapen som sådan utan av en viss epok och dess begränsning. Då har man upptäckt att kursen inte är alldeles riktig och lägger om rodret därefter. Menar man däremot att »den liberala» exegesens begränsning bevisar vetenskapens begränsning över huvud taget — vilket väl är att göra den alltför stor ära —, ligger saken helt annorlunda till. Då har man infört ett mycket radikalare krav, i det att man fordrar ett religiöst komplement av något slag. Då rör det sig inte bara om att korrigera kursen, man vill styra åt ett helt nytt håll. Och då har man vidare infört ett krav, som är mycket mer diskutabelt än det ovannämnda.

Det är kanske i känslan av att man behövde ett pregnantare och mer entydigt uttryck för det krav man bar på, som någon formulerade kravet på en »realistisk» exeges. I detta krav ligger ju nämligen just detta att man icke vill komma till texten med några främmande förutsättningar, vare sig »pneumatiska» eller teologiska, utan ta texten sådan den är och tolka den »realis-

⁴ Jfr C.-M. Edsman, Gammal och ny teologisk tolkning av G. T., Sv. E. Å. XII (1947), s. 102.

tiskt». Det är ju nämligen i den betydelsen man bör ta termen »realistisk» exeges, som ju i och för sig också den lätt kunde tolkas på annat sätt. Detta krav måste för företrädarna av den äldre skolan te sig högst egendomligt. Ty det man själv ville var ju just att komma åt verkligheten bakom de kyrkliga dogmerna och förutsättningarna, att lära känna vad Jesus själv, vad apostlarna, vad Paulus verkat, velat och tänkt — under bortseende från den omtolkning, i vilken kyrkan inhöljt den historiska verkligheten.

Vad ligger då i kravet på en »realistisk» exeges? Som ovan antytt kommer däri egentligen icke det kravet till synes, att den »objektiva» exegesen måste kompletteras med ett subjektivt tillägnande. Också här framträder nämligen — och tydligare än i kravet på en »pneumatisk» eller »teologisk» exeges — den tanken, att en ny exeges är nödvändig av sakliga skäl. Häri ligger alltså en anklagelse mot den »liberala» teologien för att den icke varit så saklig som dess företrädare själva förmenat. Och i själva valet av ordet »realistisk» exeges ligger en polemisk udd, nämligen den att den nämnda exegetiska »skolan» *spiritualiserat och moderniserat* det nytestamentliga vittnesbördet,⁵ särskilt Jesu förkunnelse. I motsättning härtill vill man ha en utläggning, där den urkristna tron med dess *eskatologiska förväntan, dess undertro och supranaturala världssyn* kommer oavkortat till uttryck. Också här finner vi alltså en kritik, som angriper den tidigare rådande exegetiken utifrån kravet på saklighet. Vad man vill är: icke mindre objektivitet till förmån för en subjektivt färgad utläggning, utan mer objektivitet. Det är nämligen, menar man, icke bara den gamla traditionella dogmatiken, som kan hota objektiviteten utan också en ny dogmatik, som visserligen har andra förutsättningar och fördomar än den gamla konservativa exegesens företrädare men icke desto mindre har sina speciella moderna förutsättningar och fördomar, som ofta är mera hindrande för förståelsen än kyrkans dogmatik, emedan de är ännu mera främmande för Nya testamentet än dessa. Förutsättningslösheten visade sig vara en chimär. I själva verket hade man icke — såsom man själv trodde — läst texterna alldeles som de stod, utan man hade också läst in moderna, spiritualiserande tankegångar i de gamla orden, ett förfarande, som var mer påfallande ju mer man närmade sig Jesus själv och mest i framställningen av Jesu lära. Så avslöjades att den moderna exegesen lika väl som sina kyrkliga föregångare icke bara »lagt ut» vad som stod i texten utan också — i varje fall till en god del — lagt in sina egna tankar i källorna.

⁵ Jfr t. ex. T. W. Manson, o. a. a. s. 106: »We have to avoid, like the plague, the fault of Liberalism, which, by using the distinction between passing and permanent, or kernel and husk, succeeded in watering down the plain meaning until all characteristic flavour of the Biblical teaching had disappeared».

Därmed har jag försökt att i någon mån redogöra för den nya kris som den nytestamentliga forskningen nu är inne i — liksom också annan tolkning, även den gammaltestamentliga exegetiken. Dessutom har jag försökt ange de vägar man slagit in på vid sina bemödanden att komma ut ur krisen. Såsom torde framgå av det sagda, präglas läget av en viss oklarhet. Man vill komma ut ur de banor en tidigare exegetik varit bunden vid, men vart vill man? Vill man endast fram till ett bättre sakligt förstående, eller vill man något mer, en exeGES, som hämtar näring ur den fromma upplevelsen eller den kyrkliga inställningen? Här är läget icke klart, väl delvis beroende på att man på många håll hyser den övertygelsen, att just den rätta sakligheten för till den rätta fromheten eller kyrkligheten, och att en rätt religiös, kyrklig inställning ger nyckeln till en rätt förståelse. Man hör ju stundom påstås att endast det att man befinner sig i den kristna trons sfär, står i kyrkan, ger exegeten full förståelse för vad de nytestamentliga texterna, ja t. o. m. de gammaltestamentliga texterna har att säga. Med andra ord: har man endast att fördjupa sig mer än man hittills gjort i den rent vetenskapliga uppgiften, eller måste något annat komma till, detta andra må sedan vara en personlig fromhet eller en kyrklig grundinställning, eller något annat?

Här torde det vara nödvändigt att utgå från en radikal analys av vad förståndet egentligen innebär, dess villkor och vägar.

II.

Det synes därvid lämpligt att utgå från ett något vitsigt påstående att all »utläggning» tillika är ett »inläggande». De finns då ingen *ren* »exegetik». Varje tolkning är ett cirkelförfarande.

Att så ofta är fallet torde man ganska lätt kunna bli ense om. Den ene exegeten har åtminstone ofta icke svårt att finna att en kollega lägger in sådant i texten som icke alls står, att han insmugglar moderna föreställningar, som han delar med de flesta, konfessionella föreställningar, som han delar med sin kyrka, teologiska föreställningar, som han delar med en eller annan teologskola, och slutligen personliga förutsättningar, som bottnar i hans egna sympatier och antipatier, hans lust att komma med något nytt, etc., etc. Mycket av den kritik, som exegeter övar mot varandra, går ju i själva verket ut på att avslöja dylika grumliga källor till de exegetiska exposéerna. Man kan också iakttaga, att en ny forskargeneration växer fram just i och med avslöjandet av en kollektiv bundenhet vid vissa teologiska eller allmänna föreställningar hos hela den föregående generationen. Ett tydligt sådant exempel är, när Joh. Weiss avslöjade,

att den ritschlska epokens teologer, när de tecknade Gudsriket hos Jesus, lade in sina föreställningar i Jesu ord. Så har varje konfession och varje teologisk riktning i Bibeln funnit stöd för sina läror, just därför att exegesen aldrig varit blott »utläggning» utan tillika också »inläggning».

Men även om man medger detta, gör man gärna två reservationer. Den ena består däri att man i möjligaste mån fritar sig själv från denna allmänna fördömelse. Men det vågar man ju knappast göra helt, och i varje fall avslöjas dessa pretentioner förr eller senare av andra. Den andra reservationen är därför viktigare. Den går ut på att det visserligen är praktiskt omöjligt att eliminera de personliga och speciella fördomarna, men att det är teoretiskt och principiellt möjligt. Det är svårt, men icke omöjligt att »låta texten tala», så att intet lägges till och intet tages från. Endast under den förutsättningen anser man det möjligt att över huvud taget bedriva exegetisk forskning. Vart skulle det bära hän om man icke utgick från det vetenskapliga förståndet som en möjlighet? På den punkten måste man stå fast — för att icke öppna dörren på vid gavel för allsköns godtycke.

Men en sådan attityd är ohållbar. Går jag ut ifrån, som uttrycket säger, att man kan »låta texten själv tala», så har jag i själva verket utgått från en rent vidskeplig föreställning, nämligen den att texten kan tala. Det kan den ju icke. Texten talar endast och allenast till den, som beledsagar läsandet med associationer. Och varifrån kommer dessa? Från texten? Naturligtvis icke utan från den läsande själv, det är hans erfarenheter, hans kunskaper, hans fantasi, som lämnar stoffet. Utan dessa beledsagande tankar gives det över huvud taget intet förstående, och detta gäller vilket stadium det än är fråga om och vilket ord som helst, det må vara sol, träd, häst, visdom, tro, hopp, etc.

Det nämnda ironiska påståendet, att exegetik icke är »utläggning» utan »inläggning» bör man därför icke polemisera emot. Man kunde ju annars vara frestad att avfärda det som en visserligen kvick men dock föga träffande vits, byggd på en lek med ordet »exegetik», som ju ordagrant betyder »utläggning». Man kunde då mena att man kan avstå från att polemisera mot ett sådant yttrande därför att det är alltför groteskt och därför inte behöver tas på allvar. Men detta skulle vara ett stort misstag. Visserligen bör man avstå från att polemisera emot yttrandet. Men icke därför att det är så absurt, utan därför att det är ovedersägligen sant. Ja, det räcker inte med att medge att påståendet ofta är sant eller rymmer en hel del sanning men är överdrivet, etc. Man bör fastmer avstå från polemiken, just därför att påståendet uttrycker en generell sanning, ett faktiskt förhållande, som bör helt och hållet bejakas.

Man måste blott göra en randanmärkning, just för att understryka påståen-

dets generella karaktär. Det nämnda yttrandet gäller naturligtvis icke bara »exegeterna» av facket. Leken med ordet »exegetik» kan ju lätt väcka den föreställningen, att det just är exegeterna, som utmärker sig för denna fatala förväxling av »utläggning» och »inläggning», medan därmed den enkla, oförvillade läsaren skulle gå fri. Detta är naturligtvis inte fallet. Fastmera gäller det nämnda ironiska uttalandet om exegetiken allt läsande över huvud taget. Det finns ingen, som kan stå utanför och skratta åt de andra, när de gör sig skyldiga till det fatala missgreppet att lägga in, när de tror sig lägga ut. Alla är i samma båt, lärda och olärda, fromma och ofromma. Vi läser alla med de förutsättningar vi har. Något annat sätt att läsa finns icke. Man kan icke läsa en text utan att steg för steg lägga in något i den, i det associationer från olika håll inställer sig och göra texten levande för det inre ögat. Det finns intet läsande, där texten direkt överföres till läsaren på något mystiskt sätt. Det finns intet rent passivt läsande, där texten direkt verkar på läsaren, utan allt läsande — ja, allt förstående över huvud taget — är tillika en aktivitet.

Texten »talar» ju nämligen endast till den som »förstår» den, d. v. s. gör sig några tankar och föreställningar, när han läser. Texten är ju, tagen som sådan, endast några svarta krumelurer på ett vitt papper — ja, redan innan vi kommer så långt, ligger det en gestaltande aktivitet bakom, seendets märkliga mekanism, men detta förstadium kan vi i detta sammanhang se bort från. Känner man nu ett språks skrifttecken kan man uttala ordet — nota bene i den mån man har några hållpunkter härför, vilket ju ofta icke är fallet, när det gäller de »döda» språken. Så måste ordet »förstås». Detta betyder, att jag beledsagar läsandet med tankar. Varifrån kommer dessa? De kommer från mina föregående erfarenheter och kunskaper samt kombinationer ur dessa. Tills så sker är ordet naket, tomt, utan innebörd och »mening». Först när vi förbinder de ord, som vi läser, med vad vi tidigare lärt och erfarit »får orden liv». Det är alltså inte så, som man ofta föreställt sig, att jag först kan få en »objektiv» uppfattning av ordet, som sedan levandegöres, i det att det »objektiva» förståndet suppleras med ett sekundärt »subjektivt» element. Det finns ingen primär, objektiv förståelse. Det subjektiva är icke något tillfälligt, som visserligen ofta men icke alltid behöver vara med. Icke heller är det subjektiva något, som tillkommer efteråt, i andra hand. Det subjektiva momentet är för det första med från början, för det andra konstitutivt — vilket icke hindrar gradskillnader, i det att det subjektiva momentet i emotionell mening kan vara mycket olika utpräglat.

Men — kanske någon invänder — om allt läsande, allt tolkande, har denna karaktär, så kan man ju icke skilja det ena sättet att läsa från det andra, den

godtyckliga tolkningen från den vetenskapligt grundade, tolkning från omtolkning, förstående från missförstånd. Måste man icke — åtminstone av praktiska skäl — hålla på distinktionen mellan en vetenskaplig tolkning och en ovetenskaplig? Eljest hamnar vi ju i fullkomlig skepsis. Om vi aldrig kommer åt texterna själva, om vårt förstående är oryggligt bundet vid våra egna möjligheter, om vi aldrig kan läsa ut annat än det vi läser in, vartill tjänar då den exegetiska forskningen över huvud taget? Har då icke var och en rätt att läsa och tolka som honom lyster utan att det gives någon objektiv möjlighet att skilja mellan den rätta och den falska tolkningen, mellan förstående och missförstånd?

Dessa överläggningar låter nog så bevekande men de kan inte rubba fakta. Det finns intet undantag från den uppställda regeln. Vi har att välja mellan att icke tänka något alls, när vi läser, och att tänka våra egna tankar. Vi har att välja mellan att förstå texten på vårt sätt eller att inte förstå den alls. Våra tankar vid läsningen är därför aldrig (ehuru detta i och för sig vore principiellt möjligt fastän oändligt osannolikt) identiska med författarens — och icke heller med de andra läsarnas.

Så hamnar vi då i fullständig skepsis, godtycke och subjektivism?

Ingalunda! Först om jag gör klart för mig att det icke gives något direkt förstående, ett direkt överförande av tankar från texten till läsaren, gör jag på allvar upp med illusionen om en genväg till förståndet och beslutar mig för en lång och mödosam men tillförlitligare väg.

Idén om en genväg har emellertid spelat och spelar en ganska stor roll och framträder framför allt i två motsatta utformningar. Enligt den ena teorien är frånvaron av engagement den bästa förutsättningen för varje förstående, enligt den andra är just engagementet den bästa hjälpen. Enligt den ena teorien bör uttolkaren stå helt objektiv, helt neutral till sitt objekt. På det viset skall han kunna lyssna bättre till det skrivna. Enligt den andra teorien är det tvärtom så att en viss psykisk kvalitet, en viss samstämmighet med texten, utgör den bästa förutsättningen för varje uttolkande. För korthetens skull kan vi kalla den första vägen neutralitetens, den andra kongenialitetens idé.

Det råder, som bekant, ofta en stark antagonism mellan företrädarna för dessa båda teorier. De som företräder den neutrala, »objektiva» linjen förebrår de »kongeniala» — av olika storhetsordning — att de intolkar sina egna idéer i texterna, medan omvänt de »kongeniala» förebrår de »objektiva» att de blir stående vid utanverken och över huvud taget icke kommer åt sakens kärna.

Att »kongenialiteten» är ett synnerligen diffust begrepp är uppenbart. Det är icke svårt för de »objektiva» att kritisera den föregivna kongenialiteten och

avslöja dess subjektiva, ja ofta rent godtyckliga karaktär. Emot denna mysticism sätter man den »objektiva», vetenskapliga metoden och föreställer sig att man därmed har gjort upp med alla mystiska föreställningar om en särskild gåva att tolka texterna. Man räknar ju bara med torra fakta, texten och den läsande, vill icke veta av någon slags »ande», som viskar läsaren den rätta tolkningen i örat. Detta är, menar man, klart och nyktert.

I själva verket är det icke alls så klart och nyktert som man tror. Ty texten själv talar icke. Också den »objektive» är bunden till de förutsättningar, som han har förvärvat sig — genom erfarenhet eller studier.

Innan vi går vidare torde det vara bäst att infoga en randanmärkning. Det har ofta tett sig som om den objektiva linjen sammanföle med den profana och den subjektiva (eller subjektivistiska) med den religiösa. I den nyare diskussionen har emellertid en riktning framträtt, som varken vill vara subjektivistisk eller profan utan vill vara objektiv och religiös. Vi möter med andra ord en objektivistisk teori, enligt vilken Ordet talar av sig självt och upptas i ett tomt, utblottat sinne. Människohjärtat har enligt denna tankegång ingen mottaglighet för Gudsordet. Det är icke någon egen kvalitet hos läsaren, som sätter honom i stånd att »förstå» Ordet, utan detta slår ned i honom såsom något helt främmande. Denna teori passar tydligen alls inte in i den tidigare frågeställningen, enligt vilken man räknade med följande alternativ: antingen går man den objektivt-profant-vetenskapliga vägen *eller* också går man den subjektivt-religiöst-kongeniala vägen. Och det viktiga är att man med denna nya inställning vill göra gällande att man tillvaratar både de vetenskapliga och teologiska intressena. Men detta resonemang får man ta med en stor portion kritik. Vi har ovan framhåvt, att den »objektiva» teorien i profan form, tanken att texten omedelbart talar till den rent lyssnande, neutrals läsaren, är falsk. Och denna kritik drabbar i samma — eller kanske högre grad — den objektiva teorien i dess religiöst-teologiska form. Gentemot båda parter måste vi fasthålla vid att endast den som beledsagar läsandet med egna tankar, reflektioner, associationer över huvud taget »förstår» någonting alls. Varje tal om att texten eller Ordet självt »talar» på egen hand måste avvisas.

Lika viktigt som det är att notera att den objektiva teorien också finns i teologisk version, lika viktigt är det att konstatera, att den subjektiva teorien också möter i profan form. Oppositionen mot en rent objektivt-analytisk forskning kommer ju inte bara från teologer. Också författare och konstnärer har ibland känt sig manade att protestera mot rent analyserande undersökningsmetoder och hävda kongenialitetens nödvändighet för varje djupare förståelse.

Denna framställning har kanske blivit något omständlig — men den har icke

blivit det utan skäl. Det har nämligen varit mig angeläget att täppa till varje smyghål, som kunde uppenbara sig och genom vilket man menade sig kunna undgå förståndets hårda villkor till förmån för en lättare väg. Förståndet är en invecklad och omständlig procedur, som endast så småningom för oss från en första tafatt preliminär förståelse till en allt djupare insikt. Visserligen kan det ibland se ut som om en fullständig klarhet kunde slå ned plötsligt som en uppenbarelse, men ser man närmare till upptäcker man vanligen lätt två ting: för det första kom inte insikten så omedelbart som det föreföll, elementen fanns där, det var bara kombinationen, som behövdes. Vad som tedde sig som en plötslig uppenbarelse hade i själva verket en — kanske ganska lång — förhistoria. För det andra visade det sig gärna ganska snart, att den nya insikten vid närmare granskning icke var så definitiv, som man i upptäcktens ögonblick tänkte sig. Man sprang inte direkt från okunnighetens mörker till den fulla insiktens klara ljus. Man kom bara ett stycke framåt på vägen.

Det primära i förståndet är nämligen i regel någonting mycket defekt, något ytterst inadekvat och den rätta insikten kommer genom de nödvändiga missförståndens successiva begränsande. När det gäller barn så vet vi ju mer än väl att det icke finns någon möjlighet att överföra våra »vuxna» föreställningar om tingen på barnen. Ty därav förstår barnet ingenting, det kan helt enkelt icke göra sig »vuxna» föreställningar. Det måste föreställa sig tingen på ett barnligt sätt. Men sådant gäller icke bara barnet. Också den vuxne måste oundgängligen börja med en mycket preliminär föreställning om det nya som han möter — och ofta låter vi oss nöja därmed, eftersom vetandet i våra dagar blivit så mångförgrenat, att vi på de flesta håll måste inskränka oss till ett mycket elementärt vetande. Så visar det sig att en föreställning, som kanske en gång innebar ett stort framsteg, snart måste lämnas som alltför otillfredsställande. Endast successivt kan man nå en alltmer genomgripande förståelse.

Nu kanske någon undrar över hur jag alls kan tala om förstående och framsteg i förståndet, då jag nyss avvisat det direkta förståndets möjlighet. Är icke detta orimligt? Hur kommer man över huvud taget utöver det egna psykets gränser?

Ja, det är en stor kunskapsteoretisk fråga, som kanske borde lösas innan det är möjligt att komma vidare. Men detta kan vi icke här vänta på. Jag utgår från att förståndet till en viss grad är möjligt och grundar denna optimistiska inställning på att missförståndet tydligen finns. Det gäller alltså att komma underfund med, hur förståndet uppkommer. Och på den frågan måste man väl svara att all förståelse grundar sig på analogier. Skall jag förstå vad det

Nya testamentet menar med »hopp», så fordrar ju detta ett ganska stort mått av ingående forskning och inlevelse, men den första grundförutsättningen är, att jag har någon slags erfarenhet av vad »hopp» är, så att jag kan känna igen vad den andre talar om. Endast om jag har denna grund, kan jag komma vidare. Men det är vidare tydligt att det »hopp», som det är fråga om i Nya testamentet också är något mycket specifikt, som skiljer sig högst betydligt från vad man i modernt dagligt tal menar, när man använder samma ord. Men kommer jag så långt, att jag insett detta, har jag tydligen icke bara räknat med ett förstående, som innebär ett igenkännande av mitt eget, ett konstaterande av att den andre erfarit detsamma som jag, utan jag har räknat med en expansion av det förstående subjektets möjligheter. Jag konstaterar då icke bara en dublett av min egen insikt hos en annan utan jag har gått vidare, vidgat min horisont och sett det som jag icke förr sett.

Hur detta skall psykologiskt och kunskapsteoretiskt utredas, är en sak, som inte här kan undersökas. Men när man iakttar forskandets faktiska förlopp, så kan man väl icke komma ifrån att förståndet icke kommer till genom en enkel procedur utan en dubbel. Man kan kanske kalla de båda faserna helt enkelt addition och subtraktion. Med addition menar jag då samlandet av material, konfrontationen med nya fakta. Det kan ju synas vara en ganska banal sanning men det kan — trots allt — icke nog inskärpas att det är ett livsvillkor för exegetiken liksom för all tolkning över huvud taget att man samlar så mycket material som möjligt. Och därvidlag bör inga fördomar få göra sig gällande, allt som kan tjäna till att belysa en text är välkommet. När det gäller N. T. bör man icke av teologisk aversion rata det hellenistiska materialet eller av aversion mot teologien rata det gammaltestamentliga. Icke heller bör man ringakta detaljen. På detta sätt kan man steg för steg gå från det mer bekanta till det mindre bekanta och nå den psykiska expansion, som är en nödvändig betingelse för allt förstående, särskilt av sådant, som ursprungligen ligger oss mera fjärran. Det gäller alltså att samla material med all flit.

Men detta är icke nog. Additionen måste kompletteras med subtraktion, samlandet med kritik. Man måste vara villig icke bara att införliva nytt material utan också att avstå från de associationer, som man tidigare anlitat, men vilkas obehörighet senare blivit uppenbar. Man har tolkat en text på ett visst sätt. Sedan visar det sig att där finns andra tankar, som icke stämmer med den givna tolkningen. Men nyorienteringen försvåras ofta därav att man icke helt vill släppa den föregående tolkningen, som dock i sin tid givit en så tillfredsställande mening, och så kan den nya insikten inte göra sig gällande. Det fordras inte bara nya insikter. Man måste också avstå från gamla tolkningar, som visat sig

otillräckliga — även om de en tid kunnat tjäna syftet att föra närmare förståendet.

Det är alltså endast genom lärdom och kritik som man kan komma vidare, på en grundval av fundamental erfarenhet. Genom den förra får man materialet, genom den senare sovrar man det. Detta behöver nu icke gå så till att båda momenten i lika mån finns hos varje forskare. Erfarenheten visar tvärtom en viss gåvornas och arbetets fördelning. Den ene är samlare, den andre kritiker. Även mellan generationer kan man väl stundom iakttaga en viss arbetsfördelning. Så kan hos en person eller hos en epok det ena överväga. Men i längden är både samlandet och kritiken lika oundgängliga.

Det kan väl knappast vara något tvivel om att det i realiteten går till ungefär på detta sätt. Förutsättningslös är man aldrig. Men nya förutsättningar skapas och gamla vrakas. Det är genom denna mödosamma, ständigt fortlöpande process, som forskningen går framåt. Och alla är här underkastade samma villkor.

III.

Detta grundläggande resonemang har tagit ett ganska stort utrymme i anspråk. Men jag tror att det har varit nödvändigt för att få en riktig bakgrund för bedömandet av exegesens villkor, därigenom att man fått klart för sig att vissa regler gäller alla, både lärda och olärda, både fromma och ofromma. Utifrån de givna premisserna kan vi därför bättre diskutera en del viktiga specialproblem, som särskilt angår (den nytestamentliga) exegetiken.

De nytestamentliga texterna är religiösa texter. Förutsätter de därför hos uttolkaren en religiös inställning, ett visst religiöst sensorium? Härom kan man i anslutning till det sagda säga följande: varje förstående förutsätter en psykets expansion. Detta gäller naturligtvis i hög grad den profane uttolkaren av en religiös text. Han måste utan tvivel — om han skall komma någon vart — ha förmåga av en stor psykisk expansion för att kunna någorlunda förstå en helt främmande livsinställning. Möjligen kan han det dock, ehuru svårigheterna måste sägas vara högst betydande. Och om han kan det, är det väl endast under två förutsättningar. Den ena är den att han har ett vittfamnande, expansivt gemyt, en stor intellektuell fantasi. Den andra är att han nöjer sig med en rent intellektuell förståelse. Det är väl nämligen knappast tvivelaktigt att vår intellektuella expansionsförmåga är mycket större än vår viljemässiga. Här är den fromme faktiskt i visst hänseende sämre lottad. Han har den inställningen att det som han intellektuellt uppfattar som Jesu vilja — för att taga detta exempel — också skall realiseras i livet. Han kan då lätt bli rädd för att

erkänna, att Jesus verkligen menat något, som synes honom orimligt att realisera, t. ex. att lämna allt vad han äger. Den som icke känner denna förpliktelse att förverkliga det insedda, har icke några sådana hämningar. Han kan gott erkänna sådana krav såsom en rent intellektuell insikt i vad Jesus ville — det förpliktigar honom inte till något. Inte heller känner han sig förpliktigad att ur varje ord i N. T. få ut en för honom själv aktuellt levande mening. Så till vida är den utomstående i vissa stycken rent intellektuellt sett ofta bättre rustad än den fromme.

Men denna sats får icke generaliseras. Jag tror att man också kan uppvisa — verkligen uppvisa, inte bara påstå — att den fromme läsaren just genom att han för sig realiserar det lästa ordet ofta lättare kan få ett grepp om en tankegång, som för det analyserande intellektet är svårtillgänglig.

Detta påstående bör kanske belysas med några exempel. I Romarbrevets sjunde kapitel talar Paulus om en kamp, som i honom utkämpas mellan budordet och begärelsen, mellan viljan och lagen i köttet. Denna text har man stundom läst som om Paulus ville redogöra för sina särupplevelser. Paulus talar här om sig själv — han säger ju »jag» — och detta tolkar den intellektuella människan gärna som om han talade om sig själv såsom skild från andra människor — ty vi har ju fått den inställningen att det personliga är det säregna, som skiljer oss från andra människor. Så läste man alltså lätt Rom. 7 som en »självbio-grafi», d. v. s. man ledsagade läsningen med den outtalade reflektionen: »jaså, stod det så till med Paulus» och så kommer frågan *när*: »före omvändelsen eller efter?» etc.

Den fromme bibelläsaren läser icke på detta sätt — med all sin större eller mindre okunnighet om mångahanda ting, som också har betydelse för tolkningen. Han ledsagar icke läsningen med reflektionen: »jaså, stod det så till med Paulus?», utan med en helt annan reflektion, nämligen den: »ja, så är det». Han inbegriper med andra ord sig själv i detta apostelns »jag», vilket ju ur en synpunkt sett är ytterst godtyckligt. Och dock träffar denna inställning något väsentligt riktigt. Paulus talar om sig själv men icke såsom en särpräglad individualitet utan som »människa». Detta kan också verifieras. I v. 7 ff. är det väl syndafallsberättelsen, som fått lämna schemat, d. v. s. Adam, människan, och i kapitlets slut utbrister Paulus: »jag arma människa». Paulus talar alltså icke om sig själv som avskild individ utan qua homo. Det »jag» som här står är icke »exklusivt» utan »inklusivt». Och det förstår den fromme läsaren mycket lätt.

Man kunde också nämna andra exempel. I Mark. 9: 24 står det kända ordet: »Jag tror, hjälp min otro». För den intellektuella läsaren ter sig detta som

nonsens, emedan det logiskt innebär en motsägelse. För den engagerade läsaren är ordet omedelbart levande: han känner igen sig, han vet att det kan vara så.

Nya testamentets texter talar om Gud, hans vilja och hans rike. Måste man icke själv dela denna tro för att förstå Nya testamentet? Här synes mig också den ovan framförda tesen om den för varje förstående nödvändiga psykiska expansionen kunna vara till hjälp. Man kan naturligtvis icke förstå Nya testamentet utan att i tanken realisera dess tankevärld. Att detta icke är alldeles lätt för en utomstående är uppenbart. Men man kan icke a limine avvisa möjligheten: åtminstone går det uppenbarligen i ganska hög grad. Ja, den neutrala inställningen kan också här innebära ett plus. Den profane betraktaren känner sig icke förpliktigad att personligen för sin åskådning och sin livsföring aktualisera Nya testamentets tro. Han är icke, såsom somliga engagerade, besvärad av vissa drag i Guds bilden, i Gudsrikesförkunnelsen, som han har svårt att smälta. Och vad skall man så säga om Nya testamentets tal om Satan, onda andar, etc.? Sådant kan en utomstående modern människa gott framställa som Nya testamentets tro, medan det gärna blir svårare för den engagerade. I varje fall gäller både för den fromme och den utomstående kravet på den själsliga expansionen. Menar sig den fromme klara förståndet av Nya testamentet utan en sådan öppenhet, så är han icke längre en from bibelläsare. Då är han en homo religiosus, som speglar sig själv, då är han den föregivet fullärde och icke längre lärjunge. Man kan därför säga att både den neutrals forskaren och den engagerade inför Nya testamentet var och en på sitt sätt nås av samma krav: kravet på metanoia, sinnesändring, om-tänkande (metanoia kommer ju av meta och noéo). Men för den ene rör det sig om ett blott intellektuellt om-tänkande, för den andre om ett livsavgörande. Därför kommer den förra ofta längre än den senare. Han arbetar med ett lättare material, den mänskliga tanken, medan den senare arbetar med ett mycket trögare material, den mänskliga viljan. Den ene fattar som sin uppgift att rita ett hus. Det kan gå lätt nog att teckna ett präktigt palats. Den senare har fattat som sin uppgift att bygga ett hus. Han kan få nöja sig med något ganska anspråkslöst. Men huset duger att bo i, vilket en aldrig så skön ritning icke duger till. Och hans lilla verk är därför trots all sin anspråkslöshet ett mera adekvat företag än det som den rent intellektuellt arbetande sysslar med.

Nya testamentets texter är nämligen intentionala texter. De vill något. Är det då så att endast den som säger ja till budskapet kan förstå det? Svaret ligger redan i det sagda. I en mening kan man naturligtvis säga att endast den som lyder har förstått en befallning. Men den intellektuella förståelsen och den praktiska är två skilda ting. Det kan gott hända att den som inte förstår be-

fallningen säger ja: han anar icke dess räckvidd och han säger just därför ja — medan en annan kan säga nej, just därför att han inser befallningens innebörd. Det är också här viktigt att den ena parten inte sneglar för mycket på den andra med sitt: »det här förstår du icke». Den attityden är varken vetenskapligt eller religiöst hållbar. Det viktiga är att var och en på sitt håll inser sin begränsning, inser expansionens nödvändighet.

Nya testamentet talar ofta i bilder och liknelser. Detta innebär att man icke bara skall tänka på det som säges, de realiteter, som bilderna talar om, utan på något som ligger där bakom, det avbildade. Detta ställer uppenbarligen exegesen inför speciella svårigheter. Och även här gäller att den intellektuellt-analytiska betraktelsen visserligen kan förklara mångahanda men samtidigt kan råka ut för att tappa kärnan. I en form som är oss främmande möter denna intellektuella bild-tolkning i allegoresen, där varje detalj får sin mening men själva pointen kan gå förlorad. Under helt nya auspici er händer stundom något liknande i den moderna exegesen. Man försöker ersätta den bildliga framställningen med en direkt. Men bilden har blivit framställd just därför att det som man vill säga inte går att uttrycka direkt. För övrigt ligger saken något olika till i olika nytestamentliga texter. På sina håll — särskilt hos Jesus — har bilden sitt eget plastiska liv, tolkningen finns icke eller kommer för sig. På andra håll — särskilt hos Paulus — vävas bildliga och direkta uttryck samman på ett sätt, som emellanåt är ganska förbryllande.

Tolkningen av detta bildspråk förutsätter ett inträngande både i bildvärlden och den värld, som avbildas — den nytestamentliga tankevärlden. Den första uppgiften är ibland relativt lätt, ibland svårare. Den är relativt lätt, när bildspråket alltjämt lever. När Herodes liknas vid en räv förstår vi det, icke så mycket genom våra zoologiska insikter som genom det traditionella bildspråk, som är oss välbekant. Men det blir annorlunda, när detta icke är fallet. Då måste ett visst mått av historiskt vetande till. Sådant är för förståendet av många texter ganska viktigt. Men viktigare är det att få fatt på bildens mening. Men svårigheterna är också större, både för den analyserande och den mer intuitiva betraktelsen. Den förra har med sin ständiga benägenhet för det adekvata — i många avseenden ett adelsmärke — här en black om foten. Man vet inte vad man skall taga sig till med alla dessa ord, som betyder en sak och ändå icke betyder den. Men det finns dock möjlighet att i viss mån komma till rätta med dessa ting: man samlar material och jämför det. Och det visar sig då, att en god portion av bildmaterialet är och användes traditionellt, att t. ex. husbonden eller konungen betecknar Gud etc. Det hjälper ju något men icke helt. Här har i många stycken den barnslige läsaren ett företräde: han lever

själv i bildens värld och har en omedelbar förståelse för dess egenartade språk — varmed jag icke vill påstå att denna naivitet skulle vara förbehållen den olärde.

I detta sammanhang kan det vara lämpligt att beröra ett hithörande fenomen, som i senare tid väckt ganska mycken diskussion: de egenartade identitetsutsagorna, av vilka den allra mest påfallande är den som möter oss i nattvardsberättelsen: »detta är min lekamen», »detta är mitt blod». Vad menas med detta? Den analyserande betraktelsen kommer genast med ett bryskt logiskt alternativ: antingen är det en verklig identitetsutsaga, eller också är det något annat, en symbol, en liknelse, en bild. Och så är hela diskussionen i gång, som ju inte börjat först i modern tid utan har framträtt redan på grekisk mark: Antingen betyder orden verkligen: »detta är min kropp», eller också: detta »föreställer» min kropp. Alternativet synes oundgängligt. Och har man en gång ställt frågan, så är man fast. Men är det riktigt? Knappast. Ty det går icke att genomföra någondera betraktelsen. Ja, då föreligger ju en oklarhet? Det kan man ju också säga. Men detta stämmer knappast med intentionen. Man tvingas att erkänna — hur saken nu skall förklaras — att utsagan har en slags symbolisk-real mening. Och detta måste också den vetenskapligt arbetande tolkningen finna sig i. Detta erkännande kommer visserligen icke på det sättet att man egentligen »förstår» en sådan utsaga. Men vetenskapen känner också ett annat förfaringsätt, som består däri att man inordnar utsagan i ett större sammanhang. Detta reall-symboliska uttrycksätt är nämligen icke något isolerat utan en ytterst utbredd företeelse, som förekommer som ett mycket framträdande drag i de mest skilda religioner: somliga ting är något mer än de synas vara, är på ett särskilt sätt meningsfulla. Och det är frågan om vi behöver gå så förfärligt långt för att finna exempel. Företeelsen framträder också i våra barns lekar, ja man kan rent av fråga sig om kulturen kan äga bestånd utan en analog företeelse: om ett fördrag eller ett kontrakt bara blir en papperslapp — något som de ju faktiskt är — kan knappast ett ordnat samhälle äga bestånd.

Vad som här sagts om bilden har i viss mån sin motsvarighet beträffande alla ord. Endast få ord har som bekant en klart avgränsad betydelse. De flesta har en historia, har fått en ny innebörd, används i överförd bemärkelse, har fått en abstrakt betydelse, eller ordet har blivit en termins technicus etc. etc. Sådant ställer forskningen inför stora, ibland olösliga uppgifter. Det är också bl. a. detta som gör att forskningen måste gå till grundspråket. Lekmannen — både den fromme och den ofromme — är här helt beroende av forskarnas möda, redan därför att han är hänvisad till en översättning, resultatet av många lärda

mödor. En översättning är ju nämligen också en tolkning av den art som ovan karakteriserats. Man kan ju icke direkt överföra en text till ett annat språk — icke ens om de är besläktade. Man får försöka bringa översättningen i närmast möjliga överensstämmelse med originalet, men den måste helt och hållet växa fram ur det nya språket självt. Endast en eller annan gång kan man tillåta sig att övertaga det främmande ordet eller att prägla ett ord, som står där som ett främmande element.

Detta problem kan icke här närmare behandlas, men i detta sammanhang är det nödvändigt att något beröra ett hithörande speciellt nytestamentligt problem. Det nytestamentliga budskapet är traderat åt oss i grekisk form, men Jesus och hans lärjungar talade arameiska. Redan i sitt första grundläggande skede har kristendomen flyttat från en språk- och kultursfär till en annan. Problemet att göra det kristna budskapet levande för människor, som från början haft mycket små förutsättningar att fatta den kristna trons väsen, är alltså gammalt i kristenhetens historia. Den som har till uppgift att tolka de kristna urkunderna står alltså i en gammal och rik tradition. Uppgiften kan fullföljas efter två olika linjer. Den ena är den teoretiska, den andra den praktiska. I förra fallet vill man i tanken så väl som möjligt reproducera den tro, som möter i Nya testamentet i det senare vill man aktivt leva i denna tro.

Vad är kontentan av det sagda? Om jag till slut skulle försöka kort sammanfatta det, kunde det ske i två ord: ödmjukhet och tillförsikt. Att den förra är väl motiverad är av det sagda klart. En analys av forskningen avslöjar uppgiftens stora vanskligheter. Vi kan inte framställa den kristna tron utan att vår egen tanke engageras med alla de felkällor som därmed inställer sig. Vi måste se begränsningen i våra möjligheter. Det ger ödmjukhet. Å andra sidan kan vi icke bli stående härvid. Också tillförsikt är på sin plats. Steg för steg kan vi med analogiers hjälp komma vidare.

Kanske kan vi sluta med en parafra av ett Paulusord: Vi har icke nått det men strävar därefter.

UNIVERSELL RELIGION

AV PROFESSOR MARTIN P:N NILSSON, LUND

I min utförliga framställning av den grekiska religionens historia under senantikens (Geschichte der griechischen Religion, II, sid. 672) har jag sökt framhäva en, som det synes, allt för litet beaktad men viktig orsak till kristendomens seger i religionsstriden i senantikens, dess universalitet. Det universella riket behövde en universell religion, ett behov, som på olika sätt framträder även i den antika hedendomen, i filosofien, i synkretismen och i vissa allmänt utbredda religiösa idéer. Men allt detta var endast trevande försök, de voro ofullgångna och nådde ej målet.

Alla senantika religionsformer utom kristendomen voro i någon mån nationellt bundna. Den som nådde en högre grad i Isis' religion, rakade huvudet och klädde sig i linnekläder som egyptierna. Den Stora Moderns och Attis' tjänare buro det folks namn, från vilket hennes kult utgick, de kallades galler. En grad i Mithras' mysterier hette »persern». Isis' egyptiska ursprung betonades starkt, likaså den Stora Moderns frygiska och Mithras' persiska. Den som helt anslöt sig till den judiska religionen, måste låta omskära sig och iakttaga spisförbudet.

Kristendomen har sprungit fram ur judendomens sköte. Evangeliernas vittnesbörd giva stridiga svar på frågan, huruvida och i vad mån den och dess stiftare hållit fast vid det judiska arvet eller om och i vad mån den brutit med detta och sökt samla alla människor under sina vingars skugga. Denna fråga torde aldrig kunna avgöras med anspråk på visshet.

Hos Paulus är den avgjord. Han är universalismens förkämpe. Hans brev äro fulla av strid mot den judiska lagen och omskärelsen, fordringar, som fasthöllos av de jude-kristna och skulle lägga de största hinder i vägen för kristendomens spridning bland hedningarna. Av de många hedningar, som kände sig dragna till judendomen, blevo få upptagna i den, de allra flesta nöjde sig med att vara halva anhängare, »gudfruktiga», som de kallades. För Paulus betydde det intet, om en människa var jude eller grek, blott hon trodde på Kristus. Därmed fastslog han Kristi universalitet som alla människors frälsare oberoende av folk och ras, och Jesus lösgjordes från sambandet med sin nationella grund,

judarna förkastade honom. Den jude-kristna församlingen blev ett relik, som snart försvann. Universaliteten segrade och den var förutsättningen för kristendomens seger.

Den universella religionens problem gäller emellertid icke blott senantiken och dess religionskamp, det är universellt såväl i tiden som i världen. Det finns andra religioner, som kunna göra anspråk på att vara universella. Problemet är vidsträcktare och förtjänar att tagas i betraktande just i sin universalitet.

Alla s. k. primitiva och äldre kulturfolks religioner äro bundna vid stam, folk, land. Element kunna upptagas av andra religioner, men dylika religioner kunna icke överskrida sina gränser utan att förlora sin egenart. Detta gäller om alla forntida religioner, den grekiska såväl som den egyptiska och den babyloniska. En universell religion måste ega vissa huvudpunkter, som människor kunna tillägna sig oberoende av stam, folk, land.

Tre sådana religioner finnas, som alla uppstått genom en revolutionerande religiös reform: kristendomen, buddhismen och islam. Om man vill söka finna de grundläggande huvudidéerna och se, om det finnes något för dem alla gemensamt, som således karakteriserar en universell religion, finner man följande. Kristendomen har en Gud, som skapat och styr världen och ålägger människorna sina bud, och den har en frälsare, som räddar människorna ur nöd och ångest. Buddhismen har ingen Gud, men den har en frälsare, som ålägger människorna sina bud och genom sin lära räddar dem ur nöd och ångest. Islam har en Gud, som ålägger människorna sina bud, men den har ingen frälsare. Den är en förenklad, förgrovd form av judisk-kristen religion.

Var och en av dessa tre religioner uppvisar mycket stora skiljaktigheter inom sig hos olika folk och i olika länder, beroende på historiska förhållanden, historisk utveckling, folkens olika anlag, kultur och levnadsomständigheter. Man må jämföra den grekisk-ortodoxa kyrkan och protestantismen, den abessinska kyrkan och calvinismen, den syndiska och den tibetanska buddhismen, den »lilla och den stora vagnen», sunna och schia. De olika riktningarna inom var och en av dessa religioner ha i historisk tid sprungit fram ur en och samma rot; de grundläggande huvudidéerna finnas i alla de skilda grenar, som vuxit fram ur roten.

Två andra religioner ha haft vissa förutsättningar att utvecklas till universella: judendomen och zarathustrianismen. Judendomen hade en Gud, som gjorde anspråk på universalitet och ålade människorna sina bud, men judendomen avskar sin möjlighet till universalitet genom hävdandet av sin egen företrädesrätt som hans egendomsfolk och det obönhörliga fasthållandet av bud, som i och för sig icke äga någon religiös eller moralisk innebörd, omskärelsen och spisförbu-

den. Den som blev upptagen i den judiska trosgemenskapen, måste underkasta sig dessa och blev också upptagen i den judiska folkgemenskapen. Kristendomen övertog arvet. För den betydde det intet, om en människa var jude eller grek.

Zarathustrianismen har en Gud, som skapat världen och ålägger människorna sina bud, och därjämte den skarpa dualismen mellan ont och gott, åskådligt framställd. Den hade en frälsare, som avgör kampen mellan det goda och det onda och grundar sällhetens rike. Men zarathustrianismen uppblandades under Achaemenidernas tid i hög grad med hednisk folkreligion, och då den restaurerades under Sassanidernas tid, stelnade den i en ritualism, som tog död på den levande religiösa andan. Dess värdefulla religiösa idéer övertogs av andra, judendom och kristendom.

Kristendomen har en Gud och en frälsare, buddhismen en frälsare men ingen Gud, islam en Gud men ingen frälsare. Ingen av de båda huvudidéerna synes vara outhärlig för en universell religion. Vi måste söka djupare.

Høffding har sagt, att religionens grund är tron på världets bestånd. Jag skulle vilja säga, att den är människans protest mot livets och världens meningslöshet. Den som står vid en i förtid öppnad grav, må ha kausalkedjan aldrig så klart framlagd, en sjukdom och dess orsaker, en olyckshändelse och dess förutsättningar, men han frågar: Varför har detta drabbat honom? Varför har detta kommit över mig? Varför har han, har jag förtjänat detta? Människan nöjer sig icke med det mekaniska skeendet, kausaliteten; den är meningslös för henne, ty den är något yttre, ovidkommande, det hör icke till henne. Hon söker något som rör henne, hennes tro, hennes gärningar, hennes förhoppningar. Hon söker en mening i skeendet, som hon kan fatta.

Detta sökande finner sitt uttryck i religionen, i en Gud, som skapat och leder världen, icke efter automatiska verkningar utan efter sin vilja, som leder skeendet med mening och som ställer sina fordringar på människan, ålägger henne sina bud. Finner hon ingen Gud, som leder skeendet, söker hon en undflykt undan det meningslösa skeendet. Så gör buddhismen.

För buddhismen är det automatiska skeendet det onda, livet lidandet. Motsatsen mellan ont och gott är primär, självfallen. Det finns onda och goda ting, varelser, gärningar, ord och därför onda och goda människor, onda och goda makter. I religioner, som äga gudar eller en Gud äro överträdelser av gudarnas eller Guds bud och uraktlåtenhet att uppfylla deras fordringar onda. Världen skiljer sig i det onda och det goda och samma skillnad kan införas i den övernaturliga världen. Så gör zarathustrianismen konsekvent. Mot Ahura Mazda, hans skaror och tjänare ställas Ahriman, hans skaror och tjänare. Detta är den iranska dualismen, vars skådeplats är denna världen, som är delad mellan det

onda och det goda. Från den övertog kristendomen det ondas, mörkrets furste, vilken en fruktansvärd roll tillfallit.

Det dröjer, innan människan upptäcker, att också hon själv bär det onda inom sig, onda lustar, onda tankar, som leda till onda gärningar. Hon känner dem som överträdelser av gudarnas eller Guds bud och de följas av synd- och skuldmedvetande. Känslan, att det onda häftar vid människan och genomtränger världen, förtätar sig till övertygelsen, att den materiella världen överhuvud är ond och att det goda endast finnes i den översinnliga världen. Detta är den grekiska dualismen, som har sin grund i Platons transcendentalism. Praktiskt leder den till världsflykt och askes, bemödandet att kväva det materiella hos människan och befria den gudomliga gnista av det goda, som är förenad med hennes materiella kropp.

Så leder känslan av det ondas makt och av överträdelser fram till den andra huvudidéen. Visserligen söker människan att hålla Guds bud. Därur kan en legalism och ritualism utvecklas, som lägger en död hand på religionen. Egenrättfärdigheten räcker ej alltid igenom, den viker för känslan av egen skuld och ondska, åtföljd av ångest och nöd. Människans egen kraft är otillräcklig, hon behöver någon att lita till, någon som hjälper henne ur nöd och ångest, en frälsare. En religiös människa reser sig omedvetet eller medvetet mot filosofernas lära om människans perfektibilitet, som verkligheten bringar på skam. Människan söker förlossning från det onda, frälsning från nöd och ångest. Hon behöver en frälsare. För islam existerar ej detta behov, den vidhåller samma legalistiska ståndpunkt som judendomen.

Kristendomen, som kände en Gud, som leder världen, och ser mening i världsskeendet och de händelser, som träffa människan, håller sig till den sistnämnda synpunkten, frälsningen från människans skuld. Buddhismen, som icke har någon Gud, som skapat och styr världen, måste taga fast på den andra synpunkten, skeendets meningslöshet, stegrat till livets lidande. Världen, livet är en räcka av orsaker, i vilken den ena orsaken frambringar en ny orsak. Så kan man beskriva karma med ord hämtade från Ciceros definition av Heimarmene (ödet). Ur denna orsakskedja skall människan söka fly genom att hålla Buddhas bud och lära.

Likheten mellan Buddha och Kristus är ofta påpekad, ofta överdriven. Den grundliga olikheten ligger däri, att enligt Buddha människan, om hon kan följa hans lära, genom egen ansträngning befrias från skeendets meningslöshet, dess lidande, enligt kristendomen befrias från sin skuld och skuldångest genom Kristi försoningsdöd. Buddhismens lösning stannar mera på ytan, dess frälsning

är av negativ art. Den har också blivit grundligt omvandlad i de sekter, som tillhöra »den stora vagnen».

Alla dessa tre religioner äro emellertid faktiskt icke universella i egentligaste mening, icke globala, världsomfattande. Kristendomen har genom missionen gjort vissa försök i denna riktning, men endast med sporadisk framgång. Framtiden får visa, om en religion kan hävda sig eller uppstå, som icke blott är universell utan global.

Ibland får man höra sovjetideologien betecknas som religion, ehuru den synes vara den starkaste motsats till religion, då den vill vara uteslutande materialistisk. Men det finnes punkter, som komma religionen nära och visa, hur oskiljaktig religionen är från människornas andliga värld. Kulten av härskaren påminner slående om den antika härskarkulten, ehuru de för antiken karakteristiska religiösa ceremonierna saknas. Härskaren är en räddare, σωτήρ, liksom de hellenistiska kungarna och de romerska kejsarna. Hans bud måste människorna obetingadt underkasta sig. Som svar på livets meningslöshet sättes som dess ändamål tjänandet av staten. Man frågar: vilket mål tjänar då staten? Svaret är upprättandet av fullkomlighetens rike, man är frestad att säga Gudsriket på jorden. Skillnaden är, att detta jordiska sällhetens rike är en av de många samhällsutopier, som historien passerat förbi och kommer att passera förbi; dess dom träffas ej av jäv. För religionen är sällhetens rike, det må vara det himmelska Jerusalem eller Nirvana, icke av denna världen.

I detta sammanhang kan det ha sitt intresse att citera ett yttrande av Mani i de nyfunna manikeiska skrifterna från Egypten: »Den som utvalt sin kyrka i västern, hans kyrka har icke kommit till östern; den som utvalt sin kyrka i östern, hans val har icke kommit till västern. . . . Mitt hopp skall däremot rikta sig mot västern och likaledes mot östern. Och man skall förnimma rösten av dess förkunnelse i alla språk och man skall förkunna den i alla städer. Min kyrka är häri överlägsen de äldre kyrkorna, ty dessa voro utvalda på enstaka orter och i enstaka städer. Min kyrka skall gå till alla städer och dess budskap skall nå alla land.» Kephalaia, kap. 154. C. Schmidt und H. J. Polotzky, Ein Mani-fund aus Ägypten, Originalschriften des Mani und seiner Schüler. Sitz.-ber. der Akademie Berlin. Phil.-hist. Klasse, 1933: 1, sid. 45. Detta hänför sig till läget omkring 250 e. Kr., då kristendomen icke framträngt till östern, d. v. s. Persien och längre, och parsismen och buddhismen icke nått västern.

GRUNDTVIG SOM TEOLOG

AV KYRKOHERDE HILMER WENTZ, HÖÖR

När den mot Grundtvig ganska kylige Martensen (se hans Af mit Lefned) på sin tid gav ut sin skrift »Til Forsvar mod den saakaldte Grundtvigianisme» påtalar han, att inom det grundtvigianska lägret trots alla stora ord om en ny kyrkoutveckling icke frambragts något som liknar teologi, intet som »i fjerneste Maade kunde siges at være Begyndelsen til en saadan». Den danske prästen Fr. L. Zeuten väckte en viss uppståndelse bland grundtvigianerna, när han rentav fränkände Grundtvig förmågan av vetenskapligt tänkande. Nu är det visserligen utan vidare klart, att Grundtvig framförallt var intuitionens och de stora synernas man, icke det diskursiva tänkandets. Systembyggare i likhet med Martensen var han icke. Villigt erkänner han också själv, att det i längden är honom tröttande att tänka och skriva så som man syr efter trådarna i en ram. Bristen på sträng ordning i sina skrifter söker han förklara därmed, att det poetiska och det vetenskapliga elementet hos honom äro vänligen och väl förlökta i fråga om själva innehållet, men de kämpa beständigt med varandra om formen. Men att därför fränkänna Grundtvig förmågan av vetenskapligt tänkande eller värdighet av teolog är att negligera hans insats och att nedvärdera hans begåvning. Den som kunnat likt Grundtvig tränga in i Schellings tankevärld, måste ha varit mäktig också diskursivt tänkande, och den som kunnat likt Grundtvig sätta in sin stöt mot blottorna hos de s. k. naturfilosoferna, har icke varit filosofiskt eller teologiskt klen utrustad. Han ägde en teologisk grundsyn och i hans omfattande produktion ligga tankelinjerna klara. Vill man hålla sig enbart till den snillrike mannens psalmproduktion, vilken är av väldig omfattning, skall man där finna tydliga spår av en teologisk helhetsuppfattning, så allsidigt som dessa psalmer röra sig inom samtliga de tre trosartiklarnas områden. »Grundtvigs Egenart og Storhed som Tænker ligger dels i hans mäktige aandshistoriske Synteser, dels i hans eminent sikre intentionelle Vurdering. — Han slaar ofte med en Havörns Sikkerhed ned paa det centrale». (Höirup, Grundtvigs Syn paa Tro og Erkendelse. Gyldendal 1949.)

Den som försökt läsa Grundtvig finner snart, att han icke hör till de mera lättlästa. Perioderna äro långa och invecklade, hans dunkelhet är ofta påtalad, Snakkesalighed och tankeflykt äro lätt påvisbara. När Tegnér läst hans Ver-

dens Krönike skriver han i brev till Adlerbeth: »mannen är ett geni som förlorat förståndet». Också skakades Grundtvig ju gång efter annan av sinnen-sjukdom, enligt psykiatern Helweg (Grundtvigs Sindssygdom) var denna av lättare maniidepressiv art, och den lämnade icke efter sig nersatt omdömesför-måga eller försvagad tankekraft. Endast mera kortvarigt hindrades den rast-löst arbetande och intill sin sista stund — i bokstavlig mening — studerande mannen i sin gärning av dessa skakningar.

Kyrkoherden Henning Höirup har i sin doktorsavhandling »Grundtvigs Syn paa Tro og Erkendelse. Modsigelsens Grundsætning som teologisk Aksiom hos Grundtvig» lagt en, tycker man kanske till en början, alltför formell synvinkel på Grundtvigs teologiska produktion. Som ung hade Grundtvig genomgått de tankegymnastiska övningarna i Christian Wolffs filosofi. Han hade fått lära sig identiteten mellan vara och tänka. Han hade fått inskräpt — och det så att han aldrig glömde den — principium contradictionis enligt vilken det är sant och verkligt vilket motsats kan bevisas vara falsk och overklig. Den tillräckliga grundens lag, principium rationis sufficientis, hade han likaledes inpräglad. Nöd-vändigt är allt det, vars motsats innehåller en motsägelse. Dessa formella lär-domar bli för Grundtvig bärande livet igenom. I poesiers form kan han fram-hålla: »Klippefast er Tankeloven / Evig Sandheds Prövesten.» Den som vill riva ner sanningens gränsmärke, kommer med skam att finna, att han motsäger sig själv, han får erfaras att hans ord är lögn.

Efterhand som man följt Höirups undersökning till slut, blir man förundrad över hur djupt man föres in i Grundtvigs tankevärld utifrån den anförda syn-punkten. Avhandlingen har tillkommit som ett led i det arbete, som det år 1947 den 8 september (Grundtvigs födelsedag) stiftade Grundtvigsällskapet har upp-ställt på sitt program: att utgiva otryckta skrifter av Grundtvig och att främja studier över hans insats på olika områden av Nordens andliga liv. Det kommer att visa sig, att det omfattande arkiv som innesluter Grundtvigs litterära kvar-låtenskap (av Lehmann karakteriserat som en Örnerede fuldt med Skidt og Møg, men en Örnerede!) innehåller mycket av värde som kan utges av trycket.

Stiftaren av Grundtvigsällskapet, förre biskopen i Ribe, C. I. Scharling, hade samma år som sällskapet konstituerades publicerat sin stora undersökning om »Grundtvig og Romantiken. Belyst ved Grundtvigs Forhold til Schelling» (Gyl-dendal 1947). Redan Edv. Lehmann hade sysselsatt sig med frågan, i sin stora danska biografi, vida mer omfattande än dess svenska parallell. Scharling drar ut linjerna och kan på flera punkter korrigera Lehmann. Intressantast är att se huru Grundtvig tar konsekvent avstånd från varje tendens att förtunna kristen-domen till vissa idéer. Hans huvudanklagelse mot Schelling och naturfilosoferna

är att de upphäva motsatserna i tillvaron, också den mellan gott och ont. Deras gudsbegrepp är rent filosofiskt, deras syn på försoningen såsom återföreningen mellan det ändliga och det oändliga, med betraktande av det kroppsliga som ett straff för avfallet från Gud, väckte stark opposition. Man måste ha i minne, att Grundtvig var en flitigt bibelläsande man och att bibelns grundsyn på uppenbarelse och försoning blivit hans efter hans Opväckelse. Likaså måste man hålla fast, att Grundtvig hade historien till sitt favoritämne och var en i dessa ting verkligen kunnig man. Det skall visa sig att även ett sådant studium som av Nordens mytologi satt sina spår i hans teologiska tänkande. Ytterligare skall erinras om att Grundtvig studerat en del av kyrkofäderna och att han till danska översatt femte boken av Irenæus. Understrykningarna i hans bibel, vilken kan beses i det lilla Grundtvigmuseet i kaplansflygeln i Udby prästgård, liksom där befintliga skrifter av kyrkofäderna, vittna på sitt sätt om hans studium och intressen.

Hans teologi är i hög grad en skapelsens teologi. Hur ofta börjar han inte sina predikningar med detta: Vår Gud och Fader, himmelens och jordens skapare. Hur har han inte i sina psalmer, vilka alltid äga en dogmatisk stomme och kärna, sjungit om skapelsen och livets rika gåva. Därav följer också hans avståndstagande från allt pietistiskt förträngt väsen och hans positiva uppskattning av mänsklig gemenskap och kulturlivet överhuvud. Skapelsen kallar han kraftbeviset för Guds tillvaro och skapelsens ord kan han, såsom i psalmen Ordet var fra Arilds tid, (Sangverk I nr. 55), besjunga så att man förnimmer Guds skaparemakts som en alltjämt pågående. I skarp motsättning till all filosofisk dualism mellan kropp och själ hävdar han, att också det kroppsliga livet är en Guds goda skapelse. »Skabt i Guds Billed» är ett ord som gång efter annan möter i hans skrifter. »Os til Livvet, ej til Döden / Skabte Gud med Kropp og Sjæl.» Den sanna dualismen är motsättningen mellan sanning och lögn, mellan frälsningens och fallets krafter. Såsom skapad till Guds avbild har människan fått Mund og Måle. Ordet, förmågan att uttala vad vi tänka och känna och vilja, kallar han »noget skaberligt og guddommeligt, som vi maa kalde saa — — — fordi vi — — — har det tilfælles med hinanden og fölgelig med vor fælles Gud og Skaber» (citerat efter Den christelige Börnelärdom, som icke är en katekes för barn utan en samling teologiska meditationer). »Kan vi höre og forstaa / hvad Gudsordet lyder paa, / har til det vi Mund og Måle / er Guds Spejl i vore Sjæle.» Ännu efter fallet äger människan delaktighet i denna hemlighetsfulla gåva. I spänning mot Luther och i direkt opposition mot ortodoxien håller han före, att Guds bilden icke helt och hållet gick förlorad genom fallet. Han förgrovar gärna ortodoxiens tankar i detta stycke, såsom gällde det hos dem att hävda en »för-

djävling» av människan — det är talet om huru imago Dei ersattes av satansbilden som Grundtvig syftar på. Hans utläggning av detta både i Verdenskrönikan och i den kristliga barnaläran är utförlig. Han hävdar, att människolivet i sin allra dunklaste, sin allra fattigaste och sin allra uslaste gestalt dock i grunden är av samma art som människolivet i sin allra rikaste, allra renaste och allra klaraste gestalt, så att — — — »rövaren på korset hade samma mänskoliv gemensamt med Guds enfödde Son, vår Herre, Jesus Kristus». Också i psalmens form återkommer han till ämnet. I Sangverk IV nr. 28 heter det: »Af os selv er intet godt / Men kun ondt, des værre / Thi der erslet intet godt / Udenfor vor Herre. / Men hvis ikke der til Mands / fandtes noget godt af hans / kende vi umulig kunde / her det gode fra det onde.» Och i fortsättningen av samma psalm: »Den græder ej for Guld, / Som ej Guldet kender, / Hvor slet intet er af Guds / aldrig tændes Himmelblus, / hvor ej Sandhed er velkommen, / Udelukt er Kristendommen.» Tankelagen, sanningsmedvetandet, samvetslagen, ja, Trangen til Guds Naade finns där, även om detta allt råkat i rövarehänder och behöver befrias. Gripande talar Grundtvig i en av sina Vartovpredikningar (utg. av Begtrup, sid. 175) om den oberäknliga skillnaden i Guds kallelse till människan, om denna ljuder mera som den store överherrens röst, som kallar på sin bortsprungne träl, eller som den himmelske Faderns röst, som kallar på sin förlorade son.

Dock är Grundtvigs teologi klart dualistisk. Det onda var för honom en fruktansvärd realitet. Han hade själv erfarit dess väldiga makt. »Mine Synder, mine Domme, bundløst Dyb at tænke paa.» Människans fördärv spåras, säger han, lika så säkert i oförmågan att hjälpa och trösta sig som i samvetets röst om ovänskap mellan oss och vår Skapare. Självhärligheten, högmodet och lögnen — han såg dem som makter som ha ockuperat vårt släkte. Vi ha fallit i rövarehänder. Grundtvig går till försvar för bibelns dualistiska syn gent emot en monistisk filosofi som vill lägga in det ofullkomliga i själva Guds väsen och tala om en självutveckling hos gudomen. Lögnen såsom sanningens absoluta motsats har sitt eget personliga upphov (se Den kr. barnaläran.) Härav följer som en logisk följd att den människa, som vänder sig till sanningen, till Kristus, måste vända sig bort från lögnaren, från djävulen. I samband med trosbekännelsen kommer därför Forsagelsen: »vi forsager Djævelen og alle hans Gærninger. Vi tror paa etc.»

Grundtvigs teologi är en uppenbarelsens teologi. Är skapelsen det stora kraftbeviset för Guds tillvaro, så är historien orten för Guds uppenbarelse. Och denna är en alltfort pågående uppenbarelse, liksom Guds skapande makt alltfort kommer till synes. I Jesus Kristus som den inkarnerade når uppenbarelsen sin höjd-

punkt och fullkomning. Med den syn som Grundtvig har på det ondas realitet, och den ondes realitet, och detta ej enbart under själskrisernas djävulsanfäktelser, utan som ett väsentligt drag i sin teologi, blir synen på Herren Kristus och hans gärning starkt dramatisk. Det är en stark och väldig Herre han besjunger och tillbeder. Kristus är kämpen och segervinnaren. Grundtvig följer vad Aulén kallar det klassiska försoningsmotivet: nedsläendet av fördärvmakterna. Det är betecknande, att om Grundtvig tar upp texter av Kingo, ortodoxiens store psalmist i Danmark, så dröjer han icke vid korsets lidande utan han ser korset belyst av påskens ljus. Det är en ton av triumf i Grundtvigs förkunnelse och enligt hans syn är det just den segrande Herren vi möta än i dag i ord och sakrament. Förkunnelsen i Kristi kyrka ser han som en upprepning av urförsamlingens Kristusbekännelse, en fortsättning av pingstens under. Guds Ande löser än i dag alla tungors band, tungorna glöda, när Anden får ta dem i sin tjänst. Som pingstens inspirerade sångare saknar Grundtvig motsvarighet i Norden.

Grundtvigs teologi är en Andens teologi och han har en kyrkosyn som för nutida tänkande verkar förunderligt modern.

Lehmann skriver i sin biografi om Grundtvig, att han talar om den helige Ande, som om det gällde att införa en ny gudom i landet. Och just i sin förkunnelse om Anden — vi veta alla hur abstrakt och tankefattig den ofta är! — blir Grundtvig konkret i sitt tal om uppenbarelsen. Anden är icke såsom i de filosofiska systemen anden i oss utan Anden från det höga, »vor Herres og hele hans Menigheds Aand, som vi ved Daaben bekände Tro paa og som ikke meddeles ved läsning eller professorlige Forelæsninger men ligeved Guds Ords Hörelse og Daabens Naade». Det är, för att citera en svensk psalmist »Kristus levandegjord i Anden», som Grundtvig förkunnar. Gud blir levande, närvarande och verksam just såsom Anden. Andens gärning isoleras icke från Faderns och Sonens gärning. Samsynen av de tre trosartiklarna är ett genomgående drag i Grundtvigs teologiska syn.

Andens liv ser Grundtvig manifesterat i kyrkans tillkomst och hennes fortsatta liv genom tiderna. Kyrkan kännetecknar han som Fällesskab och brukar gärna uttrycket Menigheden för att gentemot en äldre tid hävda lekmännens ansvar och rätt. Han tänker sig icke kyrkan atomistiskt upplöst i enskilda församlingar vilka skulle ha slutit sig samman en gång i tiden, utan han ser kyrkan som en Herrens stiftelse och som en levande organisk enhet. »Stiftet Guds Son har paa Jorden et aandeligt Rige / Skaber og danner et kongeligt Folk sig tillige» (Sangverk III nr. 234). Eller som det heter i den kända kyrkopsalmen, vars svenska översättning lämnar ett och annat övrigt att önska: »Selv bygger Aanden Kirke bedst». Den danska folkkyrkan är Grundtvig mest benägen att be-

trakta, som en borgerlig inrättning, i vilken, *ubi et quando visum est Deo*, Kristi sanna kyrka kan bo som gäst. För denna kyrkas rörelsefrihet kämpade Grundtvig som ett lejon: sockenbandslösning, ritulfrihet, m. m. Den menighet han ständigt har i tankarna — och som konkret tog gestalt i hans Vartov med dess eukaristiska stämning — är icke ett läsesällskap utan ett bekännande och lovsjungande trossamfund. Och den kristna tron är icke en tro på en bok utan på den levande Herren, som möter oss i ord och sakrament. Redan Luther hade framhållit, »med nästan grundtvigsk stämföring» (Regin Prenter i *Spiritus Creator*), att kyrkan är ett »munhus» (ett *Betfage*) icke ett pennhus. Det är det levande ordet, det talade vittnesbördet som här föresvävade Luther. Utifrån sin ord-mystik talar Grundtvig (i *Nordens Mytologi*) om det »begeistrede Ords magelöse Kraft og Herlighed, naar det svinger sig let i Sky paa Röstens Vinger fremfor naar det skyggevis aftegnes paa Papiret». Det är något annat och mera det är tal om än en blott pedagogisk metodisk betraktelse. Det är fråga om ingenting mindre än den levande Herrens egen närvaro i och genom ordet, medlet för Andens skaparekraft, det ord som skapar vad det nämner. Ordet det är för Grundtvig alltid det talade ordet. Skrift är skugga, ord är ljus. Även Martensen, som i yngre år lärt åtskilligt av Grundtvig, måste erkänna, att Andens verkningar genom skriften är en verkan i andra hand och att all skrift är en reflektionsprodukt. Det talade, levande ordet är det primära. Hela Grundtvigs kyrkosyn förstås utifrån hans ord-mystik. (J. P. Bang, *Grundtvigs Kirkesyn*, i festskriften till etthundrafetioårsminnet av G:s födelse, 1933, *Kirkeligt Samfund*.) I sin stridsskrift mot Clausen, *Kirkens Genmæle*, hävdar han att ordet vid dopet har burit kyrkan och skapat menigheten från släkte till släkte. Hur Grundtvig fördes fram till sin kända betraktelse av den apostoliska trosbekännelsen som ett ord av Herrens mun, från den första synen på det muntliga vittnesbördet vid dopet såsom församlingens bekännelse, det har Höirup i sin avhandling grundligen redogjort för. Det hör till det mest intresseväckande i hans framställning. Det rör sig om en mycket omstridd del av den store kyrkomannens teologiskt-kyrkliga syn. Redan i en predikan från år 1825 är Grundtvig inne på denna tankegång, att kyrkan vilar icke på skriften utan på det levande ordet från mun till mun. Undan bibelkritik och andra vanskligheter flyr han till menighetens korporativa vittnesbörd. Står man främmande för bärkraften i detta vittnesbörd, så går man förgäves till Grundtvigs teologi, framhåller Höirup. Under motsättning mot och i visst beroende av Lessing kommer Grundtvig omsider, i sitt tänkande över sin magelöse, intuitiva Opdagelse, att i början av 1840-talet slå fast som sin övertygelse, att den Herre som instiftat dopet också måste hava muntligen meddelat villkoret för dopet, alltså dikterat

trons ord. Det är något av urkristendomens liv och kraft som återuppstått med Grundtvig, och det är därför icke förvånansvärt att han kom att lägga så stor vikt vid samvaron omkring bekännelse, dop och nattvard. Så som han till slut utformar sin syn på trosbekännelsen, betecknar den visserligen en dogmatikens seger över historien. Men, som Höirup framhåller, har denna syn betytt en hjälp att hålla fast vid uppenbarelsen och ett värn mot utglidning i en idealism som upplöser kristendomen i idéer. Påfallande är ju också att i den danska kyrkan både dop och nattvard ha en vida starkare ställning än hos oss, och detta även inom Inre Missionen. Man har tagit intryck och lärt av Grundtvig. Nattvarden var för Grundtvig i hög grad eukaristi som i urkristendomen. Det sammanhänger med synen på den segrande Herren. Därav kommer också, att hans psalm i så hög grad är kyrkopsalm och lovpsalm. Dess ton ville både en Martensen och Landstad dämpa ner, till mera ödmjukhet och syndabekännelse.

Grundtvigs teologi har en genomtänkt eskatologi. Återigen är det hans studium av skriften som återverkar. Men också studiet av Nordens mytologi har betytt något i detta avseende. Både i predikan och psalm återklingar budskapet om Herrens återkomst. Tron på Herrens återkomst, uppståndelsen, det eviga livet skulle, säger han, vara guldhjälmen på alla kristnas huvud. Den skapelse-tro, han så starkt poängterade medförde, att han lägger mycken vikt vid köttets uppståndelse. Han höll på att bli ovän med sin gode vän Ingemann, enär han tyckte att denne företrädde spiritualistiska tankegångar i detta avseende! Grundtvig är angelägen om att hela människan såsom Guds skapelse skall räddas undan förgängelsen. Det är icke nyplatoniska tankegångar vi här möta, i släkt med det Wallinska: att bli löst ur stoftets tunga band. Nej, »ved Stöved hänger dog min Sjal» — jfr vår psalmbok nr 573. Kropp och själ kan icke skiljas åt. Det är ej heller tal om ett själens uppsvingande till Kristus utan det är förkunnelse i urkristen stil om Kristi ankomst till de sina. I Irenæus' skrift mot kättarna hade han också mött tankarna på tusenårsriket och de yttersta tingen. Scharling har undersökt dessa tankelinjer hos Grundtvig (i Grundtvigstudier 1950. Gyldendal) och påvisat hur pass ensam Grundtvig står i sin samtid med en eskatologiskt orienterad kristendomssyn. I poetisk form har han i sin bearbetning av Kadmon, I Kvæld blev der banket paa Helvedes Port, en grandios och dramatisk dikt, givit oss ett oförgätligt vittnesbörd både om sin tro och sin diktarbegåvning. Här har också den nordiska andan och stilen givit sitt bidrag (profeterna sätta den segrande Kristus på sköld och bära honom till ljuset).

Höirups avhandling och Scharlings undersökningar låta oss följa, huru kristendomsbeviset fördes, hur problemet om tro och vetande lades tillrätta av den man, som om sig själv bekände: Mein Gegensatz ist Leben und Tod.

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

RAGNAR BRING: *Kristendomstolkningar i gammal och ny tid. Studier till en månghundraårig idéhistoria.* 327 sid. Svenska kyrkans diakonistyrelses bokförlag, Stockholm (tr. i Lund) 1950. Pris kr. 12: 50.

I föreliggande volym har professor Bring samlat ett antal större uppsatser, av vilka några tidigare publicerats i andra sammanhang, men nu omarbetats och utvidgats, medan andra icke tidigare varit tryckta. Som ett gemensamt drag för de i och för sig självständiga uppsatserna kunde anges strävan att ställa aktuella teologiska frågor i historisk belysning. Det historiska intresset är därvid oftast underordnat det aktuella. Den bekantskap med gångna tiders kristendomstolkningar som förmedlas avser att möjliggöra en så objektivt riktig tolkning som möjligt av de kristna grundbegreppens innebörd i nutidens andliga situation.

Redan en hastig blick på bokens innehåll ger vid handen, att man här finner en rad kardinalfrågor i den nutida teologiska diskussionen behandlade: bibelsynen med särskild hänsyn till G. T., lag och evangelium, skapelse och frälsning, inkarnationen, sakramentsuppfattningen, nåden och den fria viljan etc. I högre grad än vad man kunde vänta av en uppsatssamling dokumenterar Brings nya arbete därför en sluten systematisk kristendomstolkning med stark inre enhetlighet.

Samma koncentration på väsentligheter som i urvalet av behandlade sakfrågor finner man beträffande de personligheter ur den kristna tankens historia, till vilka framställningen har knutits. Att Luther skall återopas och utläggas säger sig självt när en lutherforskare av Brings mått har ordet. I flere av uppsatserna märkas frukter av författarens djuplodande forskningar inom sitt specialområde. Alldeles påtagligt är emellertid att han klart har sett den angelägna uppgiften att konfrontera den nutida lutherforskningens resultat med Nya Testamentet. Också här har Bring gått rakt in i centrum: till Paulus. Hans strävan har varit att visa att Luther på väsentliga punkter, trots alla psykologiska olikheter och mitt i en helt annan historisk situation, är kongenial med Paulus, och att detta är ett unikt faktum i dogmhistorien, där inflytelser från antik religionstet eljest varit ägnade att fjärma utvecklingen från den paulinskt-nytestamentliga grundsynen.

Man frågar sig om Erasmus, som ägnas stor uppmärksamhet i Brings bok, kan göra anspråk på en betydelse som i något hänseende är jämförbar med de båda nu nämnda personligheternas. När man har läst de två utförliga Erasmus-stu-

dierna, inser man att de äro mer än specialundersökningar med intresse blott för en enskild punkt i dogmhistorien. Bring har visat att Erasmus är en både intressant och betydande dogmhistorisk gestalt och att man genom att konfrontera hans teologi med Luthers i själva verket får med allt väsentligt i tidens religiösa tänkande. Genom den konkreta relationen mellan Erasmus och Luther ter sig konfrontationen dessutom direkt nödvändig. Bring har övertygande visat, att man kan få fram den egentliga nerven i problemet om förhållandet mellan Erasmus' och Luthers åskådningar först när man ser icke blott Luther, utan även Erasmus såsom förkämpe för en speciell religiös grunduppfattning. Denna åter är, som Bring ådagalagt, hos Erasmus märklig därigenom, att den samlar de väsentliga tankarna inom katolsk fromhet — romersk traditionalism, humanism, nyplatonism, spiritualism, devotio moderna etc. — och ger ett i tanken på den mänskliga viljefriheten koncentrerat moderat och sympatiskt uttryck för denna fromhet. Brings Erasmus-tolkning gör sitt föremål större rättvisa än tidigare forskning och låter samtidigt motsättningen mot Luthers ståndpunkt framträda på ett ytterst markant sätt. Det är ur lutherforskningens synpunkt synnerligen betydelsefullt, att denna ökade klarhet över Erasmus' förhållande till Luther har vunnits och att bilden av denne humanist såsom en reformationens förelöpare ersatts med en riktigare. Detta för med sig att också bilden av Luther har blivit mera verklighetstrogen. Genom att Erasmus' gestalt tjänat detta syfte är den väl värd sin framträdande plats i boken.

En sak som måhända kunde diskuteras är huruvida den här valda uppsatsformen är den lämpligaste när det gäller att presentera dessa forskningsresultat rörande förhållandet mellan Luther och Erasmus. Den populärt hållna framställningen har utan tvivel sitt berättigande, men den kan icke ersätta en avhandlingsmässig, genom källhänvisningar ingående dokumenterad utveckling av ämnet, vilket i detta fall har intresse långt utöver den lutherska konfessionens ramar. Man kan knappast ens påstå, att uppsatser av den utförlighet som här betingas av rikedomen på synpunkter och strävan att från olika sidor belysa det komplicerade ämnet, vore mera lätlästa än en i kapitel och avsnitt särlagd avhandling.

Om Brings Kristendomstolkningar gäller emellertid eljest, att boken genom sin koncentration kring problem som äro aktuella just i vår kyrkliga situation verkligen har ett ärende till en bredare publik än fakteologernas lilla krets. Den är i själva verket ett allvarsord i en allvarlig tid. Den dryftar ur olika synvinklar kyrkans egentliga grundfråga, hur evangeliets verkliga innebörd skall fattas och hur denna innebörd skall kunna åskådliggöras för vår tids människor. Bring har klar blick för situationens svårigheter. Men den klarsyn han vill hjälpa oss till gagnar säkert i längden mer än de många gottköpsrecept som reklameras.

I främsta rummet, och det med all rätt, kommer väl Brings nya bok dock att väcka intresse i sin egenskap av uttryck för en av de ledande lutherforskarnas teologiska position. Inte minst därför att man på sina håll ställt sig skeptisk inför en teologi som i syfte att »förstå tron» söker spåra upp sammanhang och fixera avgränsningar, är det av stort intresse att se, huruvida en rikare nyansering av forskningsföremålet skall vålla justering av tidigare hävdade ledande

synpunkter. Det är ju en vanlig anmärkning mot den teologi som Bring företräder att den är alltför schematisk, att den renodlar enskilda synpunkter och därigenom förenklar problemen på ett otillbörligt sätt. Bakom denna anmärkning ligger då misstanken att materialet pressas eller utnyttjas ensidigt. I så fall borde ju en risk vara förenad med en grundligare genomgång av källorna. Nu torde anmärkningen att idélinjer och schemata vore viktigare än källornas egen bild knappast någonsin kunnat göras trolig mot en forskare av Brings grundliga och djupborrande typ. Men det säger något om på vilket håll den lättvindiga schematiseringen kan ligga, när Brings alltmer ingående källforskning — liksom också hans utnyttjande av andras resultat — har lett till att just de stora, ledande linjerna te sig klarare och bestämdare än någonsin, att konsekvensen i Luthers åskådning, sådan Bring sett den, syns blott fastare allteftersom den blir rikare nyanserad. Och detta gäller trots att Bring i den bok som nu har anmälts är mycket återhållsam i fråga om terminologiska uttryck för de stora religiösa motståndningar han ser i kristendomens historia. Realiteterna säga här mer än orden.

HELGE NYMAN.

KARL BARTH: *Die Lehre von der Schöpfung. Die kirchliche Dogmatik III*, 3. 637 sid. Evangelischer Verlag, Zollikon-Zürich 1950.

Med tredje delens tredje band har Barths kyrkliga dogmatik svällt ut till ett omfång, som för tanken till gammalprotestantismens gigantiska dogmatiska verk. Även i ett annat avseende påminner det senast utkomna bandet, som innehåller dogmatikens elvte kapitel med paragraferna 48—51 och handlar om »Der Schöpfer und sein Geschöpf», om det sjuttonde och adertonde århundradets klassiska teologiska arbeten. Det innehåller nämligen något i modernare evangelisk teologi så ovanligt som en grundlig och genomtänkt angelologi. Reinhold Seeberg gör sig i *Christliche Dogmatik II* (1925) till tolk för en mycket spridd uppfattning, när han fastslår (s. 91), att änglarna icke höra till den kristna dogmatiken. Åsikten kan följas tillbaka via Haering, Kirn, Nietzsche, Kaftan, Lipsius och de Wette till Schleiermachers tvenne »Leitsätze über die Engel» i *Der christliche Glaube*, §§ 42 och 43: »Da diese in den alttestamentlichen Büchern heimische Vorstellung auch in das neue Testament hinübergekommen ist, und auf der einen Seite weder etwas Unmögliches in sich schliesst, noch mit der Grundlage alles gottgläubigen Bewusstseins im Widerspruch steht, auf der anderen Seite aber *nirgends in den Kreis der eigentlichen christlichen Lehre hineingezogen ist* (kurs. av mig): so kann sie auch ferner in der christlichen Sprache vorkommen, ohne jedoch dass wir verpflichtet wären, etwas über ihre Realität festzustellen». Och: »Das einzige, was als Lehre über die Engel aufgestellt werden kann, ist dieses, dass ob Engel sind auf unsere Handlungsweise keinen Einfluss haben darf, und dass Offenbarungen ihres Daseins jetzt nicht mehr zu erwarten sind».

När det gäller frågan om änglarna, råder alltså i modernare evangelisk teologi en stor samstämmighet. De flesta, för att icke säga alla teologer vägra att

på allvar ge sig i kast med den. »Keiner von ihnen scheint» — säger Barth — »auch nur ein bisschen Freude daran zu haben, an sie zu denken. Sie werden vielmehr fast alle offensichtlich etwas missmutig und ungeduldig, wenn sie auf sie zu reden kommen» (s. 483).

Också beträffande anledningen till denna negativa inställning råder enligt Barth stor enighet. Änglarna äro umbärliga, ja, överflödiga för »det religiösa förhållandet». Det är med Gud och allenast med Gud som tron har att göra. Till vad skulle egentligen änglarna behövas?

Kan man således icke upplåta något rum för änglarna i dogmatiken, så vill man å andra sidan icke gå så långt, att man förnekar deras existens. Alla de förut nämnda teologerna värja sig på det ena eller andra sättet mot en sådan uppfattning. Det är »unveranlasst, sie (die Engel) zu bekämpfen», menar Seeburg, som av Barth anföres såsom exempel. »Man wollte die Engel nur nicht in der Dogmatik haben. Man eröffnete ihnen aber daneben so etwas wie ein Internierungslager (oder ist es so etwas wie eine Kinderstube?), in der sie nun doch geduldet sein sollten» (s. 483).

Hur kan det komma sig, att man i alla fall beviljar änglarna något slags uppehållstillstånd, när man genom sin analys av det religiösa medvetandet eller av tron kommit till det resultatet, att änglarna överallt falla utanför synkretsen och ingenstädes ha någon funktion att fylla? Borde man icke ha dragit den konsekvensen, att när änglarna icke hade någon plats inom dogmatiken, de icke heller hörde hemma i fromhetslivet och gudstjänsten utan borde utrensas ur kyrkans liturgi och psalmböcker? Så gjorde reformationen med Maria, helgonen och skärselden, då man en gång insett, att det rörde sig om ting, som icke uthärda ljuset av Guds ord. När man väl fått klart för sig, att något varit villfarelse, så har kyrkan tiderna igenom ställt sig absolut avvisande gentemot detta och icke behandlat det med den »religiösa takt», åt vilken exempelvis Kirn vill se änglarna överlämnade. Varför har man fruktat att hemfalla åt någon purism, just när det gäller änglarna? (s. 484).

Om man, säger Barth, blott hade kunnat finna ett äkta teologiskt skäl för denna tveksamhet! Om det blott varit så, att Bibeln verkat återhållande, Bibeln och icke något annat, så att man icke kunnat alldeles avvisa tanken på änglarna, än mindre uttala sig hånfullt om dem såsom Carl Hase, när han kallar dem »metafysiska fladdermöss» (s. 434), eller Heinrich Heine, när han sjunger: »Den Himmel überlassen wir den Engeln und den Spatzen» (s. 480)! Om man ändå på något sätt haft Bibeln bakom sig, så att man visserligen å ena sidan just med hänsyn till Bibeln icke kunnat förstå, vad änglarna hade med uppenbarelsen och tron att skaffa och fördenskull underlåtit att förse sin dogmatik med någon locus de angelis, men å andra sidan — fortfarande med blicken på Bibeln — känt en viss osäkerhet, som förhindrat ett restlöst avvisande! Det hade varit gott, om man fått uppfatta saken så, anser Barth.

Det är emellertid icke möjligt. Ty med hänsyn till Bibeln är saken klar för dessa liberala och ritschlianska teologer. Det är för dem höjt över allt tvivel, att den bibliska änglaläran är en gammaltestamentlig, d. v. s. förkristen angelägen-

het; vad de ha upptäckt i Bibeln, är en uppenbarelse, som änglarna icke ha något att göra med, och en tro, för vilken de strängt taget äro överflödiga.

Det är alltså icke några bibliska hänsyn, som komma dessa dogmatiker att lämna dörren på glänt åt änglarna — Bibeln, sådan som de uppfatta den, borde fastmera ha kommit dem att slå dörren i lås — utan deras ställningstagande förestavas av utombibliska, filosofiskt spekulativa tankar. Rothe och Dorner ha bland andra från filosofisk utgångspunkt kommit fram till änglarnas existensberättigande. Läran om änglarna, uppfattad såsom läran om en högre andevärld, bildade enligt deras syn ett skyddsvärn mot en falsk hitsidighet, å ena sidan mot ett överskattande av jorden, å andra mot ett underskattande av andens oändliga överlägsenhet över den skenbart så obetvingliga materien (s. 472). Martensen hade jämfällt änglarnas värld med idéernas (s. 473), och Troeltsch hade på allt annat än bibliska grunder antagit, »dass es eine Vielzahl von Geisterreichen geben muss neben dem Menschen» (s. 475). Dessa och liknande spekulationer verkade icke övertygande på teologer sådana som de tidigare nämnda Kirn och Seeberg, men de kunde icke helt se bort ifrån dem. »Liess sich jene Geisterwelt zwar nicht beweisen, konnte man auch nicht einsehen, dass sie für das religiöse Verhältnis oder für den Glauben eine positive Bedeutung habe, konnte und wollte man also auf solche Hypothesen keine Häuser bauen — auf sie so wenig wie auf die biblische Engellehre! — so konnte man doch ihre Möglichkeit auch nicht einfach in Abrede stellen. Hinc illae lacrymae: von daher jene Zurückhaltung und Milde! Seines Bibelverständnisses war man zwar sicher. Von daher war die Sache also negativ entschieden — nicht mit der Autorität des Wortes Gottes freilich und also nicht so kategorisch entschieden, dass es von daher zu einem strengen unbedingten Nein gelangt hätte — aber immerhin entschieden. Von daher war man also nicht gebremst. Von der allgemeinen Möglichkeit der Existenz einer Geisterwelt her aber war die Sache nicht entschieden» (s. 485). Denna möjlighet imponerade på dem, säger Barth i fortsättningen. »Der Sachverhalt ist also der, dass die armen Engel — von der Dogmatik ausgeschlossen und nun doch nicht geradezu bekämpft, gezeugnet und abgeschafft — auch diese ihre Schattenexistenz (vergleichbar der der Toten im alttestamentlichen Hades) dem Umstand zu verdanken haben, dass diese Dogmatiker die Türe zu einer Engelphilosophie zwar beileibe nicht auf-, aber auch nicht zutun, sondern in einem letzten Respekt (nicht vor der Bibel, aber vor dieser Möglichkeit) 'am Spältchen' lassen wollten. Was müssen sie auch denken — die Engel nämlich! — wenn man in den theologischen Studierstuben solche Geschichten mit ihnen macht?» (486).

I motsats till denna »Angelologie des Achselzuckens» vill Barth nå fram till en bestämd och positiv syn på änglarna. Men hur skall detta gå till? Mycken teologisk godtycklighet och mycken onyttig, grotesk och absurd spekulation men också mycken lika betänklig skepsis ha brett ut sig på detta område. »*Vestigia terrent*: die Humorlosigkeit derer, die hier zu viel wissen und behaupten und die ebenso schlimme Humorlosigkeit derer, die hier zu viel leugnen oder doch ignorieren wollten. Wie kann man hier zwischen Skylla und Charybdis, zwischen der allzu interessanten Mythologie der alten und der nun doch allzu uninteres-

santen 'Entmythologisierung' bei den meisten Neueren hindurch kommen?» (s. 426).

Man måste enligt Barth från början göra klart för sig, att de änglar, som höra till den kristna tron, icke äro »änglar» i största allmänhet, några mer eller mindre änglalika »högre väsen», som människan av sig själv vet något om, antager eller spekulerar sig fram till. Till den kristna tron höra allenast de änglar, som Skriften förbinder med Guds uppenbarelse och Guds gärning (s. 430). Tonvikten ligger helt på detta, att de höra till Guds gärning. De ingå i denna. Guds handlande är deras livsrum. De äro inga huvudpersoner utan allenast »randgestalter» — Barth citerar med instämmande Erich Schick (Die Botschaft der Engel im Neuen Testament), som säger, att dessa ting kan man tala om »nur nebenbei, gleichsam im Vorübergehen», »wie die Wesen, von denen hier die Rede ist, auch etwas Flüchtiges und Vorübereilendes an sich haben» (s. 428). Änglarna representera på ett särskilt sätt den bibliska historiens hemlighetsfullhet (s. 434). De höra till denna historia men icke såsom självständiga subjekt, »sondern gewissermassen aufgehend, verströmend in ihrer Funktion, die ganz, die exemplarisch die des Dienstes ist» (s. 429). Änglarna, angeli, äro »Gottes Botschafter», det är Barths grundläggande synpunkt. I en glänsande dogmhistorisk exposé visar Barth sedan, hur denna uppfattning, som skall vara Bibelns egen, redan på ett tidigt stadium undanskjutes. Intresset glider från änglarnas tjänst till deras natur, och har man väl börjat intressera sig för änglarnas natur, förlorar det, som verkligen betyder något för tron, änglarnas tjänst, så småningom varje betydelse. Hos Thomas bestämmas änglarna såsom *substantiae separatae*. Thomas' åttafaldiga bevis för existensen av sådana *substantiae separatae* rymmer intet av den bibliska historiens himmelska sändebud — det är ju också ett för Bibeln främmande gudsbegrepp, som ligger bakom. Det åttonde och sista beviset utgår från Aristoteles' grundsats, att där en regelbunden, kontinuerlig, icke upphörande rörelse (motus) är för handen, där måste man också antaga en i sig orörd rörare (motor), och där det är många sådana rörelser, måste det också vara många »rörare». Den astrologiska vetenskapen bevisar, att det finns många sådana rörelser. Det är därför nödvändigt att antaga förekomsten av många olika »rörare». En kroppslig eller en med en kropp förbunden »rörare» kan icke vara en själv orörd »rörare». Det måste följaktligen givas många sådana »rörare», som varken äro förbundna med eller själva utgöras av kroppar (s. 454). Icke minst mot bakgrunden av sådana resonemang, utförda av ingen mindre än den romerska kyrkans doctor angelicus, framstår såsom högst tänkvårt Barths påpekande, att det i den medeltida och även i den senare angelologien skett en principiell omböjning, så att det, som för Gamla och Nya Testamentet ensamt har intresse, det, som Augustinus kallar *officium angelicum*, änglarnas ämbete och änglarnas tjänst, mer och mer undanskjutits av den mycket diskuterade frågan om *angelica natura*, för vilken Bibeln icke synes ha något intresse alls (s. 443).

Hur ser nu Barth själv på detta *officium angelicum*? Det, som hittills refererats, hör till ett förberedande avsnitt, som Barth kallar »Grenzen der Angelologie».

Barths egen positiva syn framlägges i den 51:a paragrafens andra avsnitt, som handlar om »Das Himmelreich».

Avgörande för den roll, änglarna få spela i Barths teologi, blir, att de infogas i den hos Barth säreget tillspetsade motsättningen mellan Gud och människa, himmel och jord. Barth citerar alltfört med förkärlek Pred. 5: 1: »Gud är ju i himmelen, och du är på jorden», och ser saken så, att dessa ord äro uttalade »in beabsichtigt schneidendem Gegensatz» (s. 510). Det betyder, att olika områden tilldelas Gud och människan. Jorden är människans, och himmelen är Guds. Egentligen hör ju också himmelen till det skapades sfär och är principiellt något Gud motsatt, men Gud är i alla fall närmare himmelen än jorden (s. 496). När Gud skall gripa in på jorden, kommer han därför via himmelen. Himmelen är, skulle man kunna säga, en bas för det gudomliga på dess färd mellan evighetens och tidens skilda världar. »Der Himmel ist das Woher, der Ausgangspunkt, gewissermassen die Ausfallspforte aller Erweisungen und Offenbarungen, aller Worte und Taten, des ganzen Handelns Gottes auf der Erde» (s. 504). »Ist die grosse Bewegung des lebendigen Gottes, um die es hier geht, eine Bewegung innerhalb der geschaffenen Welt, dann muss ihrem *terminus a quo*, ihrem Ursprung, ebenso ein innerweltlicher Ort zugeschrieben werden wie ihrem Ziel und Ende. Eben als in der Welt wirkender wirkt Gott — er allein als Subjekt und Urheber jener Bewegung — nicht einfach überweltlich, sondern auch darin weltlich, dass er im Zug seines Tuns der Erde gegenüber einen anderen Ort bezieht, um dem Menschen von dort her real gegenüber zu treten, von dort her real mit ihm in Verkehr zu treten. Ohne diesen besonderen Ort Gottes und die damit gesetzte Distanz zwischen ihm und dem Menschen an seinem Ort könnte es zwischen Gott und dem Menschen offenbar keinen Verkehr und Umgang geben: keinen Dialog, sondern nur einen Monolog Gottes (oder vielleicht auch nur einen Monolog des Menschen!) und so auch kein Drama zwischen Gott und Mensch, sondern es müsste und würde entweder Gott oder der Mensch oder beide ihr eigenes Leben je für sich, ohne Beziehung zueinander und ohne Bedeutung füreinander leben». Detta utesluter naturligtvis icke, fortsätter Barth, att Gud såsom skapare av himmel och jord »auch auf der Erde je und je besondere Bereiche beziehen und einnehmen kann» (s. 503 f.), men jorden är principiellt människans område, och Gud bejakar och respekterar sin skapelses självständiga verklighet och verksamhet (s. 104; jfr s. 169). Såsom himmelen är gräns för människan, är jorden de facto gräns för Gud. När Gud skall överstiga denna gräns och gripa in i jordiskt-mänskligt sammanhang, måste den naturliga kausalkedjan sättas ur funktion. Det gudomliga skeendet innesluter icke utan utesluter fastmera alla mänskliga insatser. Barth avvisar bryskt varje försök till samsyn av gudomlig och mänsklig aktivitet i form av någon »Spannungseinheit» (s. 214). Ett typiskt exempel på Barths ständiga strävan att avväga den gudomliga och den mänskliga friheten mot varandra, utgör en passus i ett avsnitt om »Das göttliche Begleiten». Ordet, som jag uttalar, är, säger Barth, helt och hållet mitt ord, och i och med att jag har uttalat det, har jag skapat det, och det kan icke göras ogjort. Jag kan emellertid icke springa efter mitt ord för att se till, att det uppfattas, förstås och återges precis så, som jag menat. Utan när ordet väl är uttalat, får

det sin egen oavhängiga historia. Jag har icke längre makt över det. »Diese eigene Geschichte der von einem Geschöpf hervorgebrachten Wirkung in ihre Unabhängigkeit von diesem geschöpflichen Subjekt, aber auch von allen andern seinesgleichen, diese Freiheit jeder Ereignis gewordenen Veränderung im geschöpflichen Bereich ist die Freiheit Gottes und seines Regimentes» (s. 173). Barth bestrider icke, att det mänskliga ordet kan vara underkastat ett gudomligt förfogande, redan när det uttalas, ja, att det redan innan det är utsagt, kan vara föremål för en gudomlig viljeakt, men det måste ändå ryckas utom räckhåll för människan för att bli helt och hållet (ganz) »Material zu seiner [Gottes] Verfügung» (s. 174). Detta betyder faktiskt, att det trots alla ansatser i den vägen aldrig lyckas Barth att genomföra tanken på ett Guds direkta handlande med människorna på jorden. »Wenn Gott von seinem Thron her sieht und lacht», så utlägger Barth Psalt. 2: 4, »dann passiert auf Erden das Entsprechende» (s. 510). Detta »dann passiert auf Erden das Entsprechende» är utomordentligt typiskt för Barth. Det är den formel, till vilken hans långa framställningar av teologiska problem ofta kan reduceras. Dop, nattvard, hela frälsningshandlandet blir på jorden »abbildlich wiederholt» (s. 277). Ingen originalhandling utspelas här nere; här ha vi allenast spegelbilderna. Det finns ju ingen kommunikation mellan de båda tillvarelseformerna, den gudomliga och den mänskliga. Den lutherska läran om *communicatio idiomatum* är för Barth en skrämmande tanke. När han vågar »den gefährlichen Satz: er (Gott) wirkt mit ihm (dem Geschöpf) zusammen», skyndar han sig att tillfoga: »Will sagen: indem er selbst wirkt, erlaubt er es auch seinem Geschöpf, zu wirken» (s. 104). Tanken att denna samverkan skulle kunna ses så, att människan drages in i det gudomliga kraftfältet, och att Gud verkar genom henne, är icke aktuell. Gud är ju med allt sitt verk i himmelen — på jorden, bland människorna sker »das Entsprechende». »Was zwischen Gott und dem Menschen geschah, geschieht und noch geschehen wird, das ist als von ihm gewolltes und vollbrachtes und als uns angehendes auch ein himmlisch-irdisches Geschehen. So und nur so ist es Offenbarungs- und Heilsgeschehen, ist Gott sein Grund und sind wir an ihm beteiligt. Nur in dieser Entsprechung ist es sprechend. Nur in diesem Spiegel ist es wahrnehmbar. Nur in diesem Zeugnis ist es offenbar. Nur in diesem Gleichnis kommt es von Gott und geht es uns an» (s. 491).

Inställt i detta sammanhang blir *officium angelicum* »Zeugendienst». Änglarnas tjänst är icke, att de såsom Guds sändebud uträtta hans befallning, så snart de höra ljudet av hans befallning. Tonvikten ligger icke på, att de utföra Guds vilja, gå hans ärenden i stort som smått, utan på, att de existera »exemplarisch» (s. 541). De äro den gudomliga uppenbarelsens kronvittnen (s. 582). Att de kunna vara något sådant, beror på, att de, ehuru skapade varelser, likväl principiellt icke höra jorden utan himmelen till. De äro stöttrupperna från den himmelska basen. Det är de, som giva Guds handlande mitt i det jordiska skeendet dess gudomliga karaktär. »Indem die Engel dabei sind, werden diese Ereignisse unterschieden von Fügungen des Schicksals oder des Zufalls, aber auch von den besten Werken menschlicher Selbsthilfe oder Bruderhilfe (sic!). Indem die Engel dabei sind, ist der Mensch aufgerufen, auch da, wo sein

Auge nur Fügung in Zusammenhang des Kreaturgeschehens oder eben nur eigene oder fremde kreatürliche Tat wahrzunehmen vermag, das Eingreifen Gottes selbst und also einen Moment seines Plans und einen Moment von dessen Ausführung, einen Moment der von ihm regierten Heilsgeschichte und Weltgeschichte und in deren Zusammenhang auch seiner eigenen von Gott regierten Lebensgeschichte zu erkennen. Es sind die Engel, die den Taten Gottes gewissermassen diesen Stempel aufdrücken. In diesem Sinn dienen sie Gott. In diesem Sinn wirken sie mit ihm zusammen. In diesem Sinn kann und muss man von einem Mittlerdienst der Engel zwischen Gott und der irdischen Kreatur reden» (s. 581). Änglarnas tjänst är »Zeugendienst». Men »ihr Zeugnis ist nicht das, was auf Erden letztlich Ereignis werden soll. Gott hat es in seiner Absicht und im Ziel und Zweck seines Tuns nicht mit ihnen, sondern eben mit dem Menschen, mit der Erde zu tun. . . . Es wird aber ihr Zeugnis als himmlisches, als primäres und vollkommenes, als reines Zeugnis insofern wichtig, ja unentbehrlich, als es für das menschliche Zeugnis, mit dessen Lautwerden die Vollendung des Willens Gottes auf Erden anhebt, die notwendige Voraussetzung bildet. Eben das kann der Mensch ja nicht erlangen, sich nicht selbst verschaffen, dass ihm Gott in seiner Göttlichkeit begegne und wahrnehmbar werde, dass er ihn sehe und ihn höre, dass Gott ihm, einem kosmischen Wesen, auch kosmisch Wirklichkeit werde, dass damit er, der Mensch, als kosmisches Wesen dessen fähig werde, mitten im Kosmos sein Zeuge zu sein. Eben das muss ihm gegeben, und zwar weil er unten ist, von oben gegeben werden. Und eben um es ihm von oben zu geben, geschieht seine grosse Heim-suchung durch Gott nicht ohne kosmische Form, nicht ohne die himmlische Umgebung und Begleitung Gottes durch jene Kronzeugen: seine Engel. Das eben ist deren eigentliches Amt: gewissermassen die Atmosphäre zu sein, in der menschliche, irdisch kreatürliche Zeugenschaft, ein Sehen und Hören Gottes und dann auch eine Verkündigung Gottes überhaupt möglich wird» (s. 584). Barth kan också uttrycka saken så, att det först genom änglarnas »Zeugendienst» blir »tekniskt möjligt», »dass Gott im irdischen Geschöpfbereich wahrhaftig und als Gott wahrhaftig erkennbar gegenwärtig ist, redet und handelt, und als solcher geehrt, geliebt und gefürchtet wird» (s. 567).

Den säregna uppgift, som tilldelas änglarna i Barths teologi, visar, hur svår-betvingad motsättningen gudomligt-mänskligt är i denna teologi. Den, som trots, att införandet av tanken på änglarna, skapade varelser såsom människan men himmelen tillhöriga, skulle mildra motsättningen, har tagit fel. Motsättningen är tvärtom ytterligt skärpt. »Was bedeutet die Gegenwart und Wirkung der Engel im Geschehen des Willens Gottes auf Erden? Wirklich keine Konkurrenzierung der Gegenwart und Wirkung Gottes selbst! Aber darum wirklich nicht nichts, sondern eben die Gegenwart und Wirkung Gottes selbst in der himmlisch-kreatürlichen Gestalt, die gleichzeitig — als himmlische — Gott angemessen und dienlich, zu seiner Repräsentation und Bezeugung geeignet und — als kreatürliche — auch dem Menschen, der irdischen Kreatur überhaupt angemessen, in der ihr Gott zugänglich, seine Repräsentation und Bezeugung vernehmbar ist» (s. 559). Liksom varje annat lärostycke vill Barth se sin angelologi

kristologiskt förankrad. Betraktas emellertid inkarnationen på antytt sätt såsom något »himmlisch-kreatürlich», träda ju Barths svårigheter att tänka inkarnationen än tydligare i dagen.

*

Ha änglarna enligt Barth icke ägnats tillbörlig uppmärksamhet i vare sig samtida eller tidigare teologi, så är det en annan gestalt, som enligt hans mening blivit behandlad »allzu häufig, allzu lange, allzu feierlich, allzu prinzipiell und systematisch» (s. 609), och det är djävulen. Barth hävdar, att det just är djävulens och demonernas högsta önskan att bli föremål för en teologisk behandling. Detta får emellertid icke ske. Något positivt förhållande till dem är icke tänkbart. Man kan och får icke tro på dem. Man får icke heller ignorera dem, det är sant. »Man muss um sie wissen, aber gerade nur als um die Grenze alles dessen, wozu ein positives Verhältnis möglich, erlaubt und geboten ist. Man kann nur in der Weise um sie wissen, dass man ihnen — weil und indem man an Gott und seine Engel glaubt — den radikalsten Unglauben entgegengesetzt. Sie sind der Mythos — der Mythos aller Mythologien. Glauben an Gott und seine Engel heisst im Blick auf den Teufel und die Dämonen: Entmythologisierung. Aber nicht in dem heute umgehenden, etwas banalen, phänomenologischen Sinn, in welchem sie als Figuren eines heute überwundenen Weltbildes nicht nur mit den Engeln, sondern gleich auch noch mit Gottes eigenem Wort und Werk zusammen nun doch wieder eine Kompanie bilden dürfen! Das könnte ihnen nämlich gerade so passen: mit den Engeln, mit den Wundern der Versöhnungstat und der Auferstehung Christi und schliesslich mit Gott selber zusammen gesehen und dann in dieser guten Gesellschaft 'entmythologisiert', auf deutsch: in ihrer konkreten Realität geleugnet, mit jenen zusammen interpretiert, d. h. weginterpretiert zu werden» (s. 611).

Barth anklagar särskilt Luther (s. 609) för att ha givit djävulen en alltför stor plats i sin teologi. Udden är ju riktad också mot senare luthersk teologi. Har man från lutherskt håll velat diskutera med Barth, om det icke vore mera fruktbart — och bibliskt — att mot varandra ställa — icke Gud och människa utan — Gud och djävul och att uppfatta människan såsom existerande någonstades i fronten mellan ont och gott, så ger nu Barth klart besked: att tala om Gud och djävul i samma andedrag är intet annat än ofog (s. 609). Redan den gamla teologien har på denna punkt åstadkommit en hel del förvirring genom att behandla änglar och demoner under en gemensam rubrik: De bonis et malis angelis, alldeles som om de vore att likna vid de vita och svarta schackpjäserna, som man kan taga fram ur en låda och efteråt lägga tillbaka i samma ask (s. 610). Även vid ett annat tillfälle hämtar Barth i den bok, som nu recenserar, en bild från schackspelet. Det är i det förut berörda sammanhanget, där Barth utför den tanken, att Skaparen respekterar det skapades frihet. »In dem besondern Geschehen, dessen Subjekt der König Israels ist, ist Gott freilich durchgehend der Übermächtige. Man kann aber nicht übersehen, wie ihm gegenüber auch die Menschen — und nicht nur die Menschen — in ihrer geschöpflichen Eigenständigkeit und Eigenwirksamkeit, mit ihrem eigenen Sein und Tun auf

dem Plan sind, und zwar durchaus nicht nur als Schachfiguren, geschweige denn als schon ausser Spiel gesetzte Schachfiguren, sondern alle — von Mose und Paulus bis hin zu Judas Ischarioth, und von der Zeder des Libanon bis zum Ysop, der an der Wand wächst — in ihrem charakteristischen Eigensein und mit ihren entsprechenden Eigenwirkungen auf dem Plan sind» (s. 214). Nu har anmälaren i sin diskussion med Barth (Den naturliga teologiens problem hos Karl Barth) använt bilden av människan såsom en schackpjäs. »Människan själv dirigerar icke spelet. Hon är själv allenast en pjäs, låt vara att hon kan vara en mycket betydelsefull pjäs. Spelet spelas icke av henne utan av Gud och djävulen. Gud kämpar med djävulen, och i denna kamp är människan inställd» (s. 247; jfr s. 183). Det förtjänar emellertid att erinras om, att Barth själv tidigare använt samma bild. Det är i Dogmatik im Grundriss, som han vid utläggningen av andra artikeln spinner på samma, sedermera flitigt nyttjade tema om »the Victory Day», som Cullmann i Christus und die Zeit (s. 124). »Der Krieg ist zu Ende — auch wenn da und dort Trupenteile noch schiessen, weil sie von der Kapitulation noch nichts gehört haben. Das Spiel ist gewonnen, auch wenn der Spieler noch ein paar Züge weiterspielen kann. Praktisch ist er schon matt!» (Barth, a. a. s. 144). Ingen bild skall pressas, men skall man över huvud anföra bilden om den besegrade schackspelaren i detta sammanhang, på tal om Kristi seger över synd, död och djävul eller, såsom Barth karakteristiskt nog säger, även här undvikande den sistnämnda storheten, över synd, förbannelse (Fluch) och död, så måste verkligen den onda makten, fienden, ses såsom en Guds »Gegenspieler», som nämns i samma anledning, just därför att han är med i samma spel, samma strid. Och konsekvensen av detta blir för människans vidkommande, att talet om hennes »geschöpflichen Eigenständigkeit und Eigenwirksamkeit» i detta sammanhang djupast sett förlorar varje berättigande. Det onda får då heller icke undergå den rationaliseringsprocess, som sker hos Barth. Ty just här i detta innehållsrika band av den kyrkliga dogmatiken, där Barth också ger en samlad framställning av »das Nichtige» (§ 50), framstår i klar dager den prägel av rationalitet, som successivt framträtt i det barthska tänkandet, allt under det att detta allt målmedvetnare utbytt lösenordet *credo quia absurdum* mot *credo ut intelligam*. Hela denna uppfattning av »das Nichtige» såsom den kaosmakt, som Gud vid skapelsen icke ville, som träffades av hans nej, som han under tystnad förbigick, som har verklighet, »negativ verklighet», »omöjlig möjlighet», endast i kraft av Skaparens »varde», detta problematiska icke-vara, »die reale Entsprechung des göttlichen Nichtwollens», »das ewig Vergangene, das ewig gestrige» (s. 405 ff.), denna framställning är inspirerad av ett »ut intelligam», som svårligen kan erhålla någon legitimation från den kristna tron. »Das Nichtige aber hat keinen Bestand, so gewiss es wohl von Gott [nicht (sammanhanget kräver en negation, som tydligen bortfallit)] geschaffen ist, so gewiss es keinen Bund Gottes mit dem Nichtigen gibt. Es ist von Haus aus jenes Vergangene, das Gott in der Schöpfung sofort hinter sich gelassen, dem er nicht einmal Zeit, geschweige denn ein anderes Wesen als das des Unwesens gegönnt hat. Es ist in der ganzen Mächtigkeit seines seltsamen Seins, wie wir es schon beschrieben, nur weichende Grenze, nur fliehender

Schatten. Es hat keine Substanz: woher wollte es sie haben, da Gott sie ihm Gerade nicht geben, da er es nicht erschaffen wollte? Es hat nur seine Leere: wie sollte es nicht leer sein, da es nur unter Gottes Unwillen ist, was es ist? So 'ist' es: substanzlos und leer. So hat es Sein, Gestalt und Raum zu Gottes linker Hand als Gegenstand seines *opus alienum*» (s. 417).

Denna kartläggning av föremålen för Guds *opus proprium* och *opus alienum* må följa ur »dieser eigentümlichen Ontik des Nichtigen» (s. 407), den innebär ett undanskjutande av tron till förmån för en spekulation, som lämnat uppenbarelsens mark. Barth polemiserar på bokens sista sida (s. 623) mot den på Jes. 14: 12, Gen. 6: 1—4 och 2 Petr. 2: 4 byggande gammalkyrkliga läran om fallna änglar. »Sie stammt aus dem ganz überflüssigen Bedürfnis, die Erkenntnis vom Sündenfall des Menschen durch die Anschauung, eines metaphysischen Vorspiels zu unterbauen, das man dann ganz unangebrachterweise in den Himmel verlegen zu sollen meinte. Sie stammt aus dem ausgesprochen illegitimen Bestreben, das Nichtige — statt es das Nichtige sein zu lassen — mit Gott und seinem Geschöpf nun dennoch in systematische Verbindung zu bringen, seine Möglichkeit (die Möglichkeit des Unmöglichen!), sein Wesen (das Wesen des Unwesens!) nun dennoch zu verstehen, zu erklären, abzuleiten.» Är icke Barths egen framställning av »das Nichtige» en ny teodicé, ett försök att förklara det onda, ett förklaringsförsök, som endast resulterar i ett avtrubbande av det ondas förfärliga verklighet, när denna identifieras med det konturlösa, flytande kaos? Vi ha tidigare konstaterat, att Barth helt allmänt bestämmer änglarna såsom »die hervorgehobenen Repräsentanten des Geheimnisses der biblischen Geschichte» (s. 434). Det är ett egendomligt förhållande, att den Barth, som en gång i Römerbrief så lidelsefullt protesterade mot all mänsklig förvutenhet och närgångenhet gentemot Gud, kommit att i sin teologi i så stor utsträckning sträva för att i den bibliska hemlighetens djupaste gruvschakt, sådana som frågan om änglarna och det ondas gåta, göra fyndigheter, ur vilka skulle kunna utvinnas metall, som låte sig formas och gripas av fides quaerens intellectum. Denna utveckling är likväl förståelig. Barths frontställning mot den liberala teologien var trots all formell radikalism icke tillräckligt radikal. Hade teologien förut opererat med tanken på en gångbar väg från människan till Gud, så revos nu alla broar, och även Guds väg till människan blev ett problem. Spörsmålet om anknytningspunkten blev frågan framför alla andra. Det är intressant att se, hur Barths egen lösning, den av Gud skapade anknytningspunkten, numera utbyggs till en med rikliga bibelcitat beskriven himmelsk bas med en hel stab av änglar, som göra, vad som en gång av Barth kallades uppenbarelsens subjektiva verklighet, »tekniskt möjlig». I sin väl i mycket berättigade kritik av den ut från människan obrutna gudsförbindelsens teologi kom Barth vidare att med skepsis betrakta den reformatoriska teologi, som aldrig hävdade någon människans självförvärvade tillgång till Gud men väl ett Guds fria, oförskyllda utgivande av sig själv åt människan på människans eget plan. Barths stående kritik av luthersk teologi är ju, att det sätt, på vilket den framställer Guds människoblivande har en tendens att »slå om» och resultera i, att människan uppfattas såsom Gud. En sådan »Umkehrung» är icke ens tänkbar, därest det teologiska tänkandet utgår

från Guds handlande, Guds egen gärning till människans frälsning i strid med synd, död och djävul. Däremot är en sådan »Umkehrung» både tänkbar och trolig, om Gud och människa, utrustade var och en med sin frihet och sitt livsrum, balanseras mot varandra, och det onda är en kaosmakt, som lurar under gungbrädet men icke har någon inverkan på balansakten som sådan. Denna »överslags-tendens» i Barths egen teologi kan man få en pregnant bild av genom att taga upp ett bibelspråk, som på senare tid blivit något av ett ledmotiv i hans tänkande: 1 Kor. 13: 12.

I § 48 anknyter Barth i ett visst sammanhang sina ofta återkommande utredningar om det gudomligas avspeglning i den skapade världen till 1 Kor. 13: 12 (s. 57). Tyngdpunkten i denna vers kommer för Barth att falla på orden »såsom i en spegel». Detta velut in speculo går igen i hela den dryga 600 sidor starka framställningen och är f. ö. ingen nyhet för denna del av den kyrkliga dogmatiken. Barths intresse har emellertid icke alltid varit så uppenbart fixerat vid denna punkt. Från början var han ivrigt sysselsatt med det, som versens sista del utsäger om att skåda ansikte mot ansikte. Vad han med all makt ville slå fast, var, att detta skådande icke är möjligt i denna tidsålder. Ett hävdande av ett omedelbart gudsumgänge vore hädelse, att mena sig veta något om Gud och de himmelska tingen, fräckhet. Gång på gång hamras detta in: intet skådande ansikte mot ansikte! Så förflyttas tyngdpunkten så småningom från den aveskatologiserade och negerade satsen till försatsens »liksom i en spegel». Man kan ju ändå icke komma ifrån, att människan ser *något*, och vad hon så ser, det ser hon i en spegel. Till sist har denna spegel dragit till sig all uppmärksamhet. Det är nu lika litet som förr fråga om något skådande ansikte mot ansikte, icke ens såsom en framtida verklighet. Icke ansikte mot ansikte men likasom i en spegel . . . Men i denna spegel upplåta sig allt vidare vyer; gudaktighetens djupaste hemligheter spegla sig däri. Så har slutligen ordet »dunkelt» glömts bort, ty den spegel måste vara mycket klar, som speglar till och med det gudomliga icke-viljandets reala motsvarighet: »das Nichtige»!

I stor utsträckning har anmälarer i det föregående menat sig kunna konstatera betänkliga avvägar, på vilka Barth — som vanligt med friskt mod — slagit in. Att ha dessa avvägar fullt klara för sig, är klokt. Barth är genial också i sina missgrepp, och det är utan tvekan fascinerande att följa hans tankekaskader sida efter sida — man frestas säga in infinitum. Om detta fascinerande drag hos Barth vet den ingenting, som endast mätt bredden på ryggarna till alla banden i Die kirchliche Dogmatik. Det är en stor förmån för svensk teologi, att den kan få ha en uppgörelse med Barth själv utan all inblandning av barthianer. Men är icke den riktiga förekomsten av barthianer till fromma för diskussionen, så främjas ju denna icke heller av en lättköpt antibarthiansk attityd. Det är möjligt, att den rätt allmänna svenska olusten att ge sig in i en verklig debatt med Barth icke allenast beror på, att svensk teologi Barth förutan klarat av den liberala teologien och därför icke har något intresse för honom. Kanske denna olust icke heller helt och hållet beror på den »kyrkliga dogmatikens» skrämmande elephantiasis. Det finns den möjligheten, att alla problem, som hänga samman med sekelskiftets teologi icke äro uppklarade, och att man instinktivt undviker att stöta samman med

dem livs levande hos Barth. Men är det så, har ju Barth först blivit verkligt intressant. Under alla förhållanden bör icke svensk teologi behandla Barth så, som han rekommenderar all teologi att behandla djävulen: att taga så liten befattnings med honom som möjligt. Man kan med fördel på Barth själv tillämpa, vad han i den säregna femtionde paragrafen säger om Leibniz och Schleiermacher: »Wir können uns an Schleiermachers Antwort auf die Frage nach dem Nichtigen so wenig genügen lassen wie an der von Leibniz. Es ist aber auch wahr, dass man sich an dem Aufweis ihres Fehlers nicht genügen lassen kann: weil es sich nun doch ein wenig mehr lohnt, sie ernstlich durchzudenken, als man angesichts der ihr widerfahrenden Vernichtungen vermuten könnte — weil man Schleiermacher bei diesen Vernichtungen nun doch in einer Reihe von Punkten entschieden Unrecht getan hat — und weil seine Lehre nun doch (wie die von Leibniz) auch ihren ganz bestimmten positiven Verdienst hat. Wenn man das feststellt, kann man sich ihrer Ablehnung immer noch anschliessen. Man weiss dann nur und so besser, warum man das tut» (s. 370).

BENKT-ERIK BENKTSON.

RAGNAR ASKMARK: *Ämbetet i den svenska kyrkan, i reformationens, ortodoxiens och pietismens tänkande och praxis. VIII + 483 sid. C. W. K. Gleerups förlag, Lund 1949. Pris kr. 12: 50.*

I en liten utmärkt uppsats med titeln Prästämbetet i svensk tradition i Ny kyrklig tidskrift 1946 har docenten, nuvarande domprosten i Göteborg Ragnar Askmark skisserat grundlinjerna av synen på prästämbetet i Sverige under reformation, ortodoxi och pietism. Uppsatsen avslutas med en förhoppning, »att det innevarande århundradet, som på ett särskilt sätt fått förmånen att tränga in i reformationstidens tänkande, bättre skall äga förmågan att åt svenska kyrkan återge reformationens trots all spänning enhetliga syn på prästämbetet som av människor uppdraget och dock av Gud». De grundlinjer, som förf. i denna uppsats skisserat, har han utförligt utvecklat och belyst i det stora och mycket lärorika arbetet om ämbetet i den svenska kyrkan, som föreligger sedan årsskiftet 1949—50.

Med utgångspunkt från reformationens syn på prästämbetet granskas sedan i ljuset av denna ortodoxiens och pietismens ämbetsåskådning och i någon mån praxis under en systematisk disposition i fem kapitel. Förf. går icke in på 1800-talet, under vilket århundrade striderna om predikoämbetet förete en ytterst mångskiftande och komplicerad bild.

Arbetet är emellertid icke bara en rent historisk undersökning. Det har, som på omslaget framhålles, »sitt aktuella värde genom att de problem, som en gång en tid uppställdes och gav sin lösning till, ständigt äro aktuella i kyrkan». Boken har sålunda »ett ärende till kyrkan i dag», det ärende, som i uppsatsen 1946 angavs med förhoppningen, att vår tid skall kunna återge svenska kyrkan reformationens syn på prästämbetet.

Det skall också genast sägas, att arbetet som ett bidrag till en fördjupad kännedom om de i vår tid så aktuella frågorna om prästämbetets väsen och ställning i svensk tradition är synnerligen värdefullt och välkommet. Det är ju så, som K. H. Rengstorf nyligen uttalat, »dass mit dem rechten Verständnis und der rechten Schätzung des Amtes auch das rechte Selbstverständnis des Luther-tums steht und fällt»,¹ vilket ju åter beror på, att tankarna om prästämbetet på det allra närmaste hänga samman med hela kyrkosynen. Man är förf. tacksam för de talrika och utförliga citaten ur källorna, varigenom man känner sig stå på fast grund. Arbetet är en fyndgruva för var och en, som vill sätta sig in i synen på prästämbetet i äldre tid. Det måste dock tillika sägas, att läsningen av boken i icke ringa grad försvåras av att de talrika beläggen inplacerats i texten. Den läsare, som vill följa bevisföringen, beredes också ett oupphörligt besvär genom att han ideligen måste leta i notapparaten i slutet av boken efter motsvarigheten till ett nottecken i själva framställningen. Stöden för en bevisföring äro ju en del av själva bevisföringen, vilket gäller icke endast citaten ur källorna utan även de punkter, där man stöder sig på tidigare forskning. Dessa anordningar äro givetvis föranledda av strävan att göra boken mera tillgänglig för en bredare allmänhet, men fråga är, om förf. lyckats med denna strävan. Förtjänstfullt är, att arbetet försetts med både person- och sakregister. Litteraturförteckning saknas dock.

Arbetets titel, »Ämbetet i den svenska kyrkan», måste nog betecknas som mindre välbetänkt i ett så omfattande och grundligt arbete som detta. Det har visserligen blivit rätt vanligt att för korthetens skull tala om »ämbetet» eller »kyrkans ämbete» som liktydigt med prästämbetet, varför förf. icke är ensam om detta språkbruk, som väl i regel heller icke behöver medföra några missförstånd. Viktigare är, att förf. i vissa avseenden råkat ut för de glidningar i själva kyrkosynen, som detta språkbruk lätt för med sig. Särskilt gäller detta, som naturligt är, i kapitlet om kyrkan och ämbetet. G. Wingren har betonat, att det kan bli »något skevt över hela kyrkotanken, när man på lutherskt håll börjar att tala om ämbetet och därvid uteslutande tänker på *prästämbetet*».² Det kan lätt bli så, att kyrkan ses som en särskild religiös sfär av livet, där »ämbetet» förvaltar sina funktioner och där åhörarna äro objekt för denna verksamhet, medan hela livet i övrigt kommer att bli något vid sidan om kyrkan, något som Gud icke har med att göra.³ Att smida är smeds ämbete och regera med svärdet konungs ämbete blir något, som ligger vid sidan om kyrkan med dess ämbete, något profant och borgerligt. Förf. citerar från Laurentius Petri: »Biskops ämbete är av nödene så väl som konungs ämbete, och Skriften giller dem bådom». Dessa ämbeten äro av Gud inrättade här »i världen». Nu tenderar förf. stundom att fösa undan konungens ämbete såsom något profant, som icke har med kyrkan att skaffa, och »biskops ämbete», d. v. s. predikoämbetet, står ensamt

¹ K. H. Rengstorf, Wesen und Bedeutung des geistlichen Amtes nach dem neuen Testament und in der Lehre des Luthertums (i World Lutheranism of Today, A Tribute to Anders Nygren, 1950) s. 265.

² G. Wingren, Predikan (1949) s. 144.

³ Se A. Nygren, Staten och kyrkan (i En bok om kyrkan av svenska teologer, 1943) s. 399 f. samt G. Wingren, Arbetets mening (i STK 1949) s. 280 f.

kvar som »kyrkans ämbete». Icke heller termen »svenska kyrkan» i bokens titel torde vara helt adekvat. Denna term användes sällan under den tid boken behandlar, och då den förekommer, har den en något annan innebörd än vi nu vanligen inlägga däri. Man talade i regel ej om »svenska kyrkan» utan om överheten i riket och prästerskapet i riket, om »Guds församling i Sverige» och »det svenska Israel».⁴ Prästerskapets privilegier äro ej utan vidare detsamma som »kyrkans», »Guds församlings», privilegier. Dessa frågor höra emellertid närmast samman med kapitlet om kyrkan och ämbetet.

I det första och vidlyftigaste kapitlet, »Ordet och ämbetet», ges en utmärkt framställning om prästämbetet såsom Ordets ämbete enligt reformatörerna. »Allt lyder under predikan». Detta kapitel torde böra anses som arbetets huvudkapitel, då här skildras det som enligt reformationens syn är själva det centrala i prästämbetet: att fram bära budskapet om Kristus. Prästämbetet är ett predikoämbete. Evangelium, Ordet, budskapet måste förkunnas, och detta sker genom Ordets ämbete, predikoämbetet. Tron kommer av predikan, och för denna predikan har Gud instiftat predikoämbetet. Ämbetet kan därför icke tänkas utan Ordet. Denna syn på Ordet och ämbetet påvisar förf. vara densamma hos Olaus och Laurentius Petri som hos Luther och i bekännelseskriterierna. Den romerska ämbetsuppfattningen koncentrerade sig i mässoffret, den reformatoriska i predikan. Särskilt betonar förf., att predikoämbetet är nödvändigt för kyrkan, därför att Ordet och dess predikan äro nödvändiga. »Huru ringa och förakteligt predikoämbete varder hållet av världene, så är det dock för Gudi så högt räknat, att han icke vill giva syndernas förlåtelse och den eviga saligheten utan igenom detta ämbetet», säger Olaus Petri. Ordets konstitutiva betydelse för ämbetet framgår klart i Olaus Petris kända yttrande: »förkunna Guds ord är prästaämbete såsom smida är smedsämbete, och såsom den icke rättsliga kallas en smed, som icke plägar smida, så är icke heller den rättsliga en präst, som icke predikar». Allt i prästens gärning lyder under predikan. I 1571 års kyrkoordning framträder predikoämbetets karaktär av att vara ett Ordets ämbete som tydligast. Denna karaktär avspeglar sig också i den vid denna tid mycket vanliga benämningen verbi divini minister. I detta avsnitt har förf. på ett förträffligt sätt tillgodogjort sig den nyare systematiska teologiens fördjupade inträngande i reformationens tänkande.

De avböjningar från denna reformatoriska syn på ämbetet, som skedde inom ortodoxien och pietismen, karakteriseras av förf. pregnant på följande sätt: »Ortodoxien har en avböjning: Ordets ämbete vill bli ämbetets ord, och ämbetet vill ställa sig utanför eller över Ordet. Pietismen har en annan: Ordet blir ämbetsbärandes ord, så att ämbetsbärandes fromhet och pånyttfödelse vill göra sig till förutsättning för att Ordet skall bli verksamt.»

Förskjutningen i ämbetssynen i ortodoxien framträder i relief i Rudbeckius' berömda yttrande: »Icke är det förnämligan prästaämbete att predika Guds ord efter en bok eller postilla, utdela sakramenten och förkunna enom syndernas

⁴ Se H. Sundberg, *Kyrkorätt* (1948) s. 45 f. (Den där framställda synen på »kyrkans självständighet» kan rec. dock icke helt acceptera.) Ifr för Danmarks del H. J. H. Glæedemark, *Kirkeforfatningsspørgsmaalet i Danmark indtil 1874* (1948) s. 39.

förlåtelse efter en annars befallning, utan fastmer om lärare rannsaka, döma och befalla, den ena döma värdig att få sakramenten och avlösning och den andra det förhålla.»

Ämbetet förlorar under ortodoxien sin enhetlighet såsom ett Ordets ämbete och uppdelas i olika funktioner, varibland Ordet endast utgör en bland flera. Särskilt visar förf. detta beträffande nyckelmakten. Förf:s framställning om kyrkoplikten synes dock rec. något diskutabel och oklar, ehuru det här icke är möjligt att ingå på ett utförligt dryftande av dessa problem. Den skillnad förf. (s. 53) uppställer mellan Augsburgska bekännelsen (CA) och Nova ordinantia (NO) är knappast riktig. Enligt förf. hade CA medgivit biskoparna en makt donata humana autoritate, men *endast* i fråga om den världsliga makt, som de behövde som tyska riksfurstar »för den världsliga förvaltningen av sin egen-dom», alltså »beträffande något helt annat än NO». Som S. Kjöllnerström riktigt framhåller, talar emellertid CA på ett annat ställe om att biskoparna humano jure kunna ha en »potestas vel iurisdictione in cognoscendis certis causis, videlicet matrimonii aut decimarum etc.» Biskopar och präster kunna sålunda jure humano tilldelas ett visst mått av världslig makt, t. ex. i fråga om äktenskapsmål, vilken de då inneha som ett privilegium av den världsliga överheten, eller som en av denna pålagd plikt. Det är detta, som i Sverige fastslås genom NO.⁵ Detta är i själva verket icke någon bisak utan en för förståelsen av hela den kyrkorättsliga utvecklingen i Sverige ytterst betydelsefull tankelinje, varför dess förekomst i CA är av stor betydelse.

Beträffande potestas ecclesiastica externa och interna har förf. icke klart hållit i sikte, att begreppet potestas ecclesiastica har två olika betydelser. Den potestas ecclesiastica, som indelas i en inre och en yttre del, är ej identisk med den andliga makten. Det är ej så, att det andliga regementet, regimen spirituale, delats i en inre och en yttre del, så att man skiljer mellan inre och yttre andligt regemente, utan så, att begreppet potestas ecclesiastica är »begrifflich erweitert und zugleich in zwei Teile getrennt».⁶ Potestas ecclesiastica interna består i predikan, sakramentsförvaltning och nyckelmaktens bruk och är alltså detsamma som förut ensamt kallats potestas ecclesiastica eller regimen spirituale. I potestas ecclesiastica externa använder överheten svärdet. Det är alltså missvisande, då förf. säger: »Verbo non vi corporali gällde icke längre för hela potestas ecclesiastica utan blott för dess inre del.» Att förf. ej hållit detta helt klart framgår av påståendet, att biskoparna med styrka hävdade enheten i potestas ecclesiastica. »Skiljelinjen skulle icke gå inom potestas ecclesiastica, mellan dess interna och externa del, utan utanför, mellan potestas ecclesiastica och potestas gladii.» Förf. har själv tidigare påpekat, att en del av potestas gladii ingår i potestas ecclesiastica externa, varför det är vilseledande att kontraponera denna vidgade potestas

⁵ S. Kjöllnerström, Kyrkolagsproblemet i Sverige 1571—1682 (1944—45) s. 35 f., 120.

⁶ J. Heckel, Cura religionis, ius in sacra, ius circa sacra (i Kirchenrechtliche Abhandlungen 117—118, 1938) s. 275 f. Detta påpekas i Kjöllnerström a. a. s. 119 och understrykes i C.-E. Normann, Andligt och världsligt regemente (i Svensk tidskrift 1945) s. 628. Det framhålls också i H. Cnattingius, Johannes Rudbeckius och hans europeiska bakgrund (1946) s. 49 f.

ecclesiastica och potestas gladii. Denna glidning medverkar till, att förf:s uppfattning om förhållandet mellan kyrkan och prästerskapet blir något skev.

Det starka gammaltestamentliga inflytandet i ortodoxien medförde, framhåller förf., »ett allmänt stärkande av ämbetet», som jämfördes med det gammaltestamentliga prästämbetet.

Sista avsnittet i första kapitlet har rubriken »Person och ämbete. 'Oomvända lärarens ämbete.'» Här behandlas striderna om prästämbetet mellan ortodoxien och pietismen, särskilt frågan om ministerium irrogenitorum, som betecknas som »den mest betydelsefulla av alla ämbetsfrågor».

Andra kapitlet behandlar frågorna om »Präst och församling» eller, som undertiteln lyder, »Kyrkan och ämbetet». Detta kapitel behandlar alltså förhållandet mellan präster och lekmän, mellan predikoämbetets innehavare och kyrkans övriga medlemmar. Partiet om kyrkan och prästämbetet under ortodoxiens tid torde vara det svagaste i boken, men de där behandlade problemen torde också höra till de svåraste inom kyrkorätten. Förf. har i detta avsnitt icke helt förmått bemästra den verkligt vittfamnande uppgift han oförväget satt sig före. Detta är väl också ganska förståeligt. Förf:s fem kapitel kunde utgöra ämnen för minst lika många avhandlingar, och man kan knappast begära, att han i en och samma bok skulle kunna genomtränga och allsidigt belysa alla dessa delvis starkt omtvistade problem. Till några reflexioner kring detta kapitel skola vi strax återkomma.

Utrymmet medger icke ett refererande av innehållet i de värdefulla kapitlen 3—5. Det tredje kapitlet behandlar frågan om ämbetets grader under rubriken »Ämbetet och ämbetena». I kapitel 4 tar förf. upp problemet om »Successio apostolica och den svenska kyrkan» till utförlig behandling. Särskilt bör kanske där uppmärksamheten fästas vid vad som säges om »den evangeliska efterföljdstanken». I sista kapitlet behandlas »Kallelse och vigning» i svensk tradition under den ifrågavarande tiden. Dessa kapitel äro synnerligen lärorika för var och en, som har anledning att tänka över prästämbetet i svensk tradition, och kunna vara ägnade att undanröja en hel del missförstånd.

Några smärre felaktigheter, som på ett par ställen insmugit sig, skola ej här upptagas. Ett par påpekanden må dock göras. S. 446 citerar förf. en anonym skrift: Tankewal, eller utwalde äldre och nyare skribenters tankar till allmänhetens ompröfwande om den lutherska församlingens prästewal genom lottande, 1770. Det kan här förtjäna nämnas, att denna skrift är författad av dåvarande v. rector scholae i Arboga Nils Berglund.⁷ Beträffande Tridentinums uttalande om biskoparnas ordinationer (s. 427) torde »irritus» snarare betyda ogiltig, kraftlös, än olaglig. Uppgiften s. 469 f., att Bröms' betänkande 1704 även finns i Kalmar läroverksbibliotek, torde bero på en förväxling med ett annat betänkande av Bröms, författat 1718, varav ett exemplar finns i nämnda bibliotek.

Till sist några reflexioner kring kapitlet om »kyrkan och ämbetet». Det är här icke möjligt att gå in på alla de frågor, där rec. i de ting, som i detta kapitel behandlas, är av annan mening än förf. Blott ett par huvudproblem kunna i

⁷ J. F. Muncktell, Westerås stifts herdaminne 3 s. 407, Ecclesiastik tidskrift, utg. av C. G. Rogberg och J. A. Winbom, 1, 1825, s. 72.

korthet antydas. Rec., som tidigare varit inne på hithörande problem, torde i andra sammanhang återkomma till vissa av dem.

Enligt förf. blir predikoämbetet under ortodoxien misstolkat i hierarkisk riktning, vilket gäller både i teorien och i praktiken. Framför allt uppvisas detta i de tre avsnitten om Ortodoxien och nycklarnas innehav, om *Ecclesia repraesentativa* och om Lärare och åhörare enligt *hustavlan*. I alla dessa tre avseenden eller punkter »tar prästämbetet hem spelet», och lekmännen undanskjutas. »Tesen att potior eller potissima pars tillhörde predikoämbetet var den väg, på vilken nyckelmakten i praktiken kom att helt läggas in under prästämbetet. Vi få tillfälle att på ett par punkter närmare illustrera, vad denna åskådning om predikoämbetets 'särskilda' rätt betydde. Det gäller kallelsen till predikoämbetet, där 'potiores partes' kom att betyda, att kallelsen blev en angelägenhet för domkapitlet, och det gäller kyrkotukten, där potior pars blev en ingång för prästerna att ensamma handha bannet och disciplinen. Detsamma gällde om makten att döma om läran och om rätten att fastslå ordningar för kyrkan. Allt kan sammanfattas i åskådningen om läroståndet som *ecclesia repraesentativa*.» »Läroståndet och detta ensamt gjordes av de svenska teologerna till *ecclesia repraesentativa*.» Förf. gör dock här »den svenska kyrkan» under ortodoxiens tid betydligt mer hierarkisk, än den i verkligheten var. Han ansluter sig i detta avseende rätt nära till den rad av mest äldre forskare, som gjort »kyrkosjälvständigheten» till huvudsynpunkt vid sin betraktelse av 1600-talets kyrkohistoria.⁸

Till stor del är det, som förf. säger, riktigt. Bland annat är synpunkten, att nyckelmakten tillhör hela kyrkan men »*praecipue*» läroståndet, en ytterst viktig tankelinje. Att totalsynen trots detta blir något skev, har till stor del sin grund i att vissa synpunkter framhållas och betonas, medan andra undanskjutas eller helt förbigås. Att *praecipue* i praktiken kom att betyda totaliter och att »den övriga kyrkans rätt gick förlorad» är en stark överdrift. Detta gäller såväl för den tidigare ortodoxien i Sverige som ännu mer för senortodoxien, enväldstiden och frihetstiden.

Här är först att observera, att förf. vill skildra ämbetet i den svenska kyrkan i »tänkande och praxis». Till största delen rör han sig emellertid med de teologiska arbetena, som han med berömvärd flit genomarbetat, medan redogörelsen för den faktiska utvecklingen är ganska tillbakasatt.

Vad teorien beträffar, synes förf. alltför mycket ha sökt sammanhålla ortodoxien som en enhetlig storhet. I fråga om förhållandet mellan kyrkan och prästämbetet förefunnos betydande meningskiljaktigheter under 1600-talet. Förf. skildrar *prästerskapets syn* på förhållandet mellan präster och lekmän, mellan ämbetet och kyrkan. Men det fanns ju också lekmän, som hade en syn på detta förhållande, icke bara under pietiststridernas utan också under den tidigare ortodoxiens tid. Män sådana som Axel Oxenstierna, Loccenius och Wexionius-Gyldenstolpe äro icke alls nämnda i arbetet. Då man vill skildra synen på ämbetet i den svenska kyrkan, borde väl icke bara ämbetsbärarnas syn komma till tals, vilket förf. ju iakttagit beträffande pietiststriderna. Delvis torde detta hänga

⁸ Jfr G. Westin, *Svensk lutherdom i brytningstider* (1949) s. 31 f.

samman med en tendens hos förf., enligt vilken tendens de nämnda lekmännen komma att betraktas som *statsmän*, varför deras syn icke hör hemma i en framställning av *kyrkans* syn, *kyrkomännens* syn. Men även inom teologernas led funnos olika meningsriktningar i denna fråga. Nyansskillnaderna mellan t. ex. Rudbeckius — Laurelius å ena sidan och Jonas Magni — Matthiae — Terserus — Stigzelius — Emporagrius å den andra komma icke så klart fram, som önskvärt hade varit,⁹ ehuru de flestades framskymta. Det är dock bland »kyrkomännen» egentligen endast Baazius, som av förf. säges med någon kraft gå in för ett lekmannadeltagande i konsistorier och möten.

Gå vi sedan över till, hur förhållandet mellan präster och lekmän tedde sig i praktiken i Sverige under ortodoxiens tid, kan detta överhuvud icke förstås, om man icke ständigt har klart för sig, att den svenska kyrkorättsliga utvecklingen betingas dels av gammal medeltida tradition och framväxande, av olika aktuella faktorer påverkad praxis, dels av evangelisk tysk doktrin samt andra idéhistoriska och naturrättsliga teorier. Man kan sålunda aldrig helt förklara den faktiska utvecklingen med endast *en* teori eller åskådning.

I fråga om lokalförsamlingen frågar man sig, varför förf. i det utförliga kapitlet om »Präst och församling» icke alls nämner sockenstämman. Förf. måste ha haft en särskild avsikt därmed. Rec. står frågande inför följande uttalande: »Lärarna utgjorde kyrkans aktiva element; åhörarnas andel i det offentliga kyrkolivet inskränktes till lyssnandet . . . Skulle lekmännen få uppgifter i kyrkan, kunde det ej ske, genom att alla började deltaga i dem. Det stred mot den aristokratiska principen. Utan det måste ske i form av ett ämbete för utvalda, ett lekmannaämbete.» Hur svarar detta yttrande mot praxis i Sverige under 1600-talet? Hur förenas det med sockenstyrelsen och adelns medverkan?

Vad stiftsstyrelsen beträffar, är det riktigt, att denna i stor utsträckning leddes av biskop och konsistorium. Men här synes förf. för mycket ha *tolkat* detta faktum som ett utslag av, att de inneha nyckelmakten och äro *ecclesia* repraesentativa, och för litet ha låtit dessa synpunkter kompletteras av den ovan anförda privilegie- och uppdragslinjen.¹⁰ Landshövdingens plikter i fråga om kyrkoväsendet hade väl icke bort helt förbigås. Utifrån treståndslärens syn äro de ett utflöde av överhetens ställning som både *custos* och *membrum*.¹¹

Se vi åter på rikskyrkostyrelsen, kan man icke säga, att lärostandet här tog hem spelet, icke heller, att det i praktiken utgjorde *ecclesia* repraesentativa. Efter en lång utredning, som i dessa korta antydningar icke kan citeras, gör förf. följande något egendomliga konklusion: »Paulinus' uppfattning om *ecclesia* repraesentativa, sådan denna faktiskt var utgestaltad i Sverige, var den allmänna bland de svenska teologerna. *Man var i teorien överens om att hela kyrkan och dess tre stånd ägde att avgöra frågorna om kyrkans lära och ordning, men man var ej böjd för att i praktiken låta något annat stånd än lärostandet få taga del i konsistorier och möten.*»¹² Bortsett från att det sistnämnda, som Kjöllnerström

⁹ Se därom Kjöllnerström, a. a. s. 99 ff.

¹⁰ Se därom även t. ex. E. Linderholm, Om norrländska kyrkostadgar från 1500- och 1600-talen (i KÅ 1911).

¹¹ Se därtill Kjöllnerström, a. a. s. 111.

¹² Kurs. här.

uppvisat, icke var den enhälliga meningen bland teologerna, kan förf. med denna slutsats knappast mena, att lärostandet i praktiken ensamt avgjorde »frågorna om kyrkans lära och ordning», vilket ju ingalunda var fallet. Riktigare är att säga, att prästerskapet under större delen av 1600-talet med framgång hävdade sina anspråk att äga »*praecipua pars*» vid dylika frågors avgörande.

Överhetens ställning i kyrkan är ett komplicerat problem, varom man under 1600-talet tvistade »ända till heshet».¹³ Överheten är ju enligt den melanchthonska teologien både *custos utriusque tabulae* och *praecipuum membrum ecclesiae*. Det är emellertid knappast möjligt att helt hålla isär, vad överheten gör som *custos* och som *membrum*. Överheten är *pars ecclesiae*, och »överhet» är ingalunda utan vidare synonymt med »stat». Det är icke generellt så, att »äm-betet», prästerskapet, är ett kyrkans organ och överheten ett statsorgan, som står utanför kyrkan, och att varje överhetens medverkan i kyrkostyrelsen är ett »statens» utifrån kommande ingripande i kyrkan. »Das landesherrliche Amt ist kein Staatsamt, sondern . . . ein Amt in der Kirche».¹⁴ Detta är förf. väl medveten om, men han har icke lyckats hålla linjerna klara. Det äro de icke heller i källmaterialet, allraminst när det gäller den praktisk-politiska utvecklingen, men desto angelägnare är det, att forskaren här är på sin vakt. Är det icke något ensidigt, då förf. säger, att ortodoxiens teologer stodo i en situation, »där stat och kyrka i form av den världsliga¹⁵ överheten resp. lärostandet båda gjorde anspråk på avgörandet vid tillsättandet av kyrkans präster»? Teologerna »menade sin uppgift vara att hävda kyrkans frihet gentemot staten». Vad menar förf. här med »kyrkan» och med »kyrkans präster»? Om det är riktigt, att kyrkan för Rudbeckius stundom under consistorium-generalestriden ter sig som en *anstalt, gentemot staten representerad av biskopar och präster*, torde detta vara ett inslag av medeltida kyrkorättslig och kanonisk tradition hos Rudbeckius.¹⁶ Men är det icke väl vågat att göra detta inslag hos Rudbeckius till det allmänna ledmotivet för ortodoxiens teologer? Själva bruket av termen »svenska kyrkan» kan oförsiktigt använt lätt förleda till en syn, som icke motsvarar reformationens och ortodoxiens sätt att se. Förf. har ju själv understrukit, att för de ortodoxa teologerna i teorien hela kyrkan och alla dess tre stånd skola avgöra frågorna om kyrkans lära och ordning.

Förhållandet mellan kyrka och prästämbete, mellan lärostånd, överhetsstånd och husstånd, mellan präster och lekmän påverkas under senortodoxien i Sverige icke endast av pietismens inflytande utan också av den praktisk-politiska ut-

¹³ Yttrande i prästmötesavhandl. 1695. Se C.-E. Normann, Prästerskapet och det karolinska enväldet (1948) s. 325.

¹⁴ E. Sehling, Geschichte der prot. Kirchenverfassung (1914) s. 46.

¹⁵ Det bör påpekas, att ordet »världslig» här ej har samma innebörd, som då man i vår tid talar om kyrkligt sinnade och världsligt sinnade personer. Att överheten är »världslig» betyder för Luther och ortodoxien ej, att den är »förvärldsligad», d. v. s. ligkiltig för Gud och hans ord. Om ordet »världslig» ej hålles rent från denna innebörd, underlättas en betraktelseförskjutning, enligt vilken det blir något av ett övergrepp, att »den världsliga överheten» vill ha sin hand med vid tillsättningen av »kyrkans präster».

¹⁶ Se S. Kjöllnerström, Rec. av H. Cnattingius, Johannes Rudbeckius (i KÅ 1949) s. 275, 280, samt E. Billing, Johannes Rudbeckius' aristotelism (i Från Johannes Rudbeckius' stift, 1923).

vecklingen. Enligt förf. innebar ortodoxiens ståndpunkt, att »predikoämbetet fick på sig lagt allt det kyrkliga initiativtagandet, ansvaret och aktiviteten, medan överheten i huvudsak fick rollen att skydda predikoämbetet i denna dess uppgift, och de som tillhörde hushållsståndet, erhöilo uppdraget att vara de trogna och uppmärksamma åhörarna . . . Med denna rollfördelning bröt pietismen.» (s. 200). Den nämnda rollfördelningen hade emellertid knappast tillämpats under envåldstiden heller. Under envålds- och frihetstiden är det ännu mindre än tidigare berättigat att säga, att lärostandet ensamt tar hem spelet i fråga om att bestämma över kyrkans lära och ordning m. m. Frihetstiden medför en lekmännens aktivisering på alla områden. Att denna gör sig starkt gällande även i fråga om kyrkoväsendet beror icke endast på pietismens inflytande. Däremot spelar läran om *praecipua pars* fortfarande en synnerligen betydelsefull roll.

Det mesta av vad som i dessa sporadiska antydningar sagts, torde kunna sammanfattas i att förf. sökt skildra förhållandet mellan kyrkan och prästämbetet under ortodoxien utan tillräckligt hänsynstagande till: *i teorien* denna tids allmänna kyrkosyn, vilken hänger intimt samman med den kristna samhällssynen, *i praktiken* kyrkoförfattningen, som under denna tid hänger så nära samman med statsförfattningen, att stat och kyrka knappast kunna skiljas från varandra. Detta innebär icke, att kyrkan uppgick i staten, blev en statsinstitution, som situationen stundom misstolkats. Men man förstår icke förhållandet mellan kyrka och prästämbete i Sverige under ortodoxiens tid, om man icke håller i sikte, att de tre stånden äro icke bara stånd i kyrkan utan även stånd i riket, i *societas humana*. Kyrkans prästerskap är *rikets* prästerskap, det andliga ståndet i riket. Biskoparna äro rikets biskopar. »Kyrkans» lära är rikets religion, som »i dette riket hafver varit brukelig och seden uti Ubsala concilio anno 93 af sal. k. M:t vår käre her fader och menige riksens ständer, som då församblade voro, enhelleligen och allmenneligen samtycht, vedertagen och beslutet blef» (KF 1611) och alltså där är enhälligt antagen av rikets beslutande organ, av hela »vår swenske kyrckio», samtidigt som villfarande läror där blevo av samma organ d. v. s. »aff vår swenske kyrckio anno 1593 uthi Ubsala concilio eenhelleligen förkastade», för att använda ett uttryck i 1655 års religionsstadga. »Vår kyrckios symbola», som omnämnas i samma religionsstadga, äro de som av hela riket antagits och som innehålla »then här i rijket antagne, reene oc alleen-saliggörande läran». Utrymmet tillåter icke att här gå in på ett närmare utredande av dessa problem, till vilka rec. ämnar återkomma.

Till sist vill rec. understryka vad som tidigare sagts, att förf:s arbete är synnerligen värdefullt och välkommet som ett bidrag till en fördjupad kännedom om de i vår tid så aktuella frågorna om prästämbetets väsen och ställning i svensk tradition. Det är en aktningsvärd prestation förf. har gjort, och arbetet har ett viktigt ärende till kyrkan i dag, då tendenser att glida bort från den svenska traditionen på flera håll göra sig gällande.

(Avslutad i februari 1951.)

CARL-EDVARD NORMANN.

HILDING JOHANSSON: *Hemsjömanualet. En liturgi-historisk studie. Samlingar och studier till svenska kyrkans historia. 24. 242 sid. Svenska kyrkans diakonistyrelsens bokförlag, Stockholm (tr. i Lund) 1950. Pris kr. 10: —.*

Den liturghistoriska forskningen kommer under en ganska lång tid framåt att vara sysselsatt med uppgiften att utgiva medeltida liturgiska handskrifter. Utan editioner är det omöjligt att klarlägga den liturgiska utvecklingen i Europa under medeltiden.

Ganska litet har ännu gjorts för att utge de icke så få liturgiska dokumenten från Sveriges medeltid. På en punkt äro vi emellertid tämligen lyckligt lottade nämligen beträffande våra medeltida handböcker eller manualen. Orsaken är delvis, att manualet är en till omfånget liten bok som är möjlig att utge utan alltför stora kostnader. Början gjordes av J. A. Cederberg, som 1894 utgav det 1522 tryckta *Manuale seu exequiale secundum ritum ac consuetudinem alme ecclesie Aboensis*. Professorn i kyrkorätt vid universitetet i Paderborn Joseph Freisen ägnade vid sekelskiftet sitt intresse åt studiet av danska manualen och utgav 1898 *Manuale curatorum secundum usum ecclesie Roskildensis och Liber agendarum ecclesie et diocesis Sleswicensis*. Freisen fortsatte med de svenska manualena och utgav 1904 dem, som voro honom tillgängliga, nämligen *Manuale Lincopense 1525, Actus sacerdotales breviarum Scarensis 1498 och Manuale Aboense 1522*. Slutligen har Isak Collijn 1918 rekonstruerat ett exemplar av *Manuale Upsalense 1487*.

Dessa editioner av mot medeltidens slut tryckta svenska stiftsmanualen erbjuda möjlighet för forskningen att studera resultatet av den senmedeltida utvecklingen på området. Den angelägna uppgiften är nu att göra de ritual, som föreligga i handskrift tillgängliga. T. Schmid har i *Ephemerides liturgicae 1944* publicerat fyra vigselritual, som finnas på pergamentblad i Kammararkivet. Denna linje fortsätter docent Hilding Johansson med sin edition av *Hemsjömanualet*.

Hemsjömanualet är en liturgisk handskrift, som finnes i Skara stifts- och landsbibliotek och som är viktig, dels därför att den är en av våra ej alltför talrika manualehandskrifter från medeltiden, och dels därför att den ger ett bidrag till kännedomen om den medeltida liturgiska traditionen i Skara stift.

I inledningen till sitt arbete framhåller författaren, att manualet var den av den medeltida kyrkans böcker som innehöll formulär för församlingsprästens förrättningar. Benämningen på boken växlade, men i Sverige brukades uteslutande termen *manuale* eller i svensk översättning handbok.

Manualet växte fram ur sakramentariet. Detta redigeringsarbete utfördes i klostren på 1100-talet. Manualen för det sekulära prästerskapet äro kända först från 1300-talet. Författaren framhåller beträffande manualets disposition, att de äldre manualena innehålla de temporebenediktionerna, medan de senmedeltida sakna dessa. De ha i stället fått sin plats i missalena.

I kap. 1 undersöker författaren handskriften. Denna har enligt en anteckning på fol. 1r tillhört Hemsjö kyrka i Skara stift. Formatet är kvarto och handskriften omfattar 34 blad av pergament. Ett antal luckor finnas.

Vid dateringen av handskriften har författaren använt sig av dispositionen. Inga ceremonier som höra till ett klosters liturgiska liv äro med. Hemsjömanualet hör alltså icke hemma bland de äldsta manualena från 1100- och 1200-talen. Men de temporebenediktionerna finnas kvar i Hemsjömanualet. Därigenom skiljer sig manualet från de senmedeltida manualena. Manualets disposition pekar alltså på 1300-talet eller 1400-talets förra hälft. Författaren undersöker vidare allhelgonalitanian i manualets formulär för *benedictio fontis*. Genom en noggrann analys av litanians helgonlängd kommer han fram till resultatet, att manualet är sammanställt vid 1300-talets slut eller 1400-talets början. Helgon som Gertrud av Nivelles och Dorothea, vilkas kult slog igenom omkring 1400 finnas i litanian. Men Birgitta och Barbara, vilkas kult också blir allmän omkring 1400, saknas.

Hemsjömanualet representerar den skarensiska traditionen, vilket framgår av en jämförelse med de till samma tradition hörande *actus sacerdotales*, som finnas i det tryckta *Breviarium Scarense* 1498.

Författaren genomgår i kap. 2—5 de olika ritual, som finnas i Hemsjömanualet. Genom jämförelser med material från andra svenska stift söker han få fram de speciellt skarensiska dragen och diskuterar även på en del punkter främmande influenser.

I kap. 6 söker författaren infoga de gjorda detaljiakttagelserna i en helhetsbild av Skara stifts liturgiska tradition. Han utnyttjar i detta sammanhang resultaten av forskningarna på den kyrkliga konstens område. Det engelska inflytandet på kyrkokonsten återfinnes också på det liturgiska området. På flera punkter visar sig den skarensiska manualetraditionen beroende av England. Via Lund kommer ett tyskt inflytande till Skara. Tyska drag påträffas också i Hemsjömanualets ritual. Vid jämförelsen med de andra svenska stiftens manualetraditioner framhåller författaren beröringspunkterna med Linköping.

En synpunkt, som författaren ganska energiskt framhåller är, att Hemsjömanualet representerar den enkla liturgiska traditionen vid en sockenkyrka på landet i motsats till den rikare traditionen vid domkyrkan, som återspeglas i *Actus sacerdotales* i det tryckta *Breviarium Scarense*.

Till denna undersökning har författaren fogat sin edition av Hemsjömanualets text. Denna edition är omsorgsfullt gjord och resultatet av en noggrann penetration av texten. Den ger endast anledning till smärre anmärkningar. På sid. 161 skall till editionens »*Per eum qui venturus est iudicare vivos et mortuos*» läggas »*et seculum per ignem*», vilka ord finnas i texten, men ej observerats av författaren. Om bönen *Eternam ac iustissimam* på sid. 168 säger författaren på sid. 81: »I HM företer denna bön, som för övrigt överensstämmer med den ursprungliga läsarten, en egendomlig avkortning, i det de vanliga slutorden *'teneat firmam spem, concilium rectum, doctrinam sanctam ut aptus sit ad percipiendam gratiam baptismi tui'* saknas. Då ingen medeltida motsvarighet till denna förkortning har kunnat påträffas, är det sannolikt, att skrivaren glömt bort dessa ord.» Orsaken till att orden blivit bortglömda är, att föregående mening också slutar med orden »*gratiam baptismi tui*». Förlagan har med all säkerhet haft bönen i dess fullständiga skick, och därför kunde den

felande meningen ha supplerats i editionen. Sid. 171 läser författaren: »Deinde interroget de impedimentis matrimonij et consanguinitate.» Anmälarén vill i stället för consanguinitate läsa consensu. Man kan till exempel jämföra föreskriften i Slesvigmanualen: »Sacerdos querat diligenter de consanguinitate carnali et spirituali atque de eorum mutuo et expresso consensu.»

Efter en sammanfattning på tyska, förteckning på citerade bibelställen och register över liturgiska former avslutas undersökningen med en förteckning över tryckta ritualen fram till år 1530.

Docent Hilding Johanssons ovan refererade avhandling är en god prestation på den liturghistoriska forskningens område. Författaren har med stor noggrannhet penetrerat den text, som han behandlar, och har med energi och kombinationsförmåga undersökt de problem, som texten ställer. Han har också mycket grundligt läst sig in i den internationella litteraturen över ämnet. Hans avhandling är därför ett mycket viktigt bidrag till den svenska liturghistoriska medeltidsforskningen.

BENGT STRÖMBERG.

Jumala abiga edasi. 248 sid. Stockholm 1949.

Under denna titel (»Med Guds hjälp vidare») har den estniska evangelisk-lutherska kyrkans konsistorium i exilen utgivit ett rikt illustrerat minnesalbum till den estniska lutherska kyrkans primas', biskop Johan Köpps, 75-årsdag. Arbetet innehåller 22 uppsatser av vetenskapligt, biografiskt och praktiskt-teologiskt innehåll, alla på ett eller annat sätt ägnade att belysa eller sättas i samband med den vördade jubilarens mångsidiga gärning. Denna har utövats först som pastor i en lantförsamling — densamma där Karl XII hade sitt långvariga högkvarter efter Narva- och Düna-slagen — därpå som en mycket representativ universitetsrektor, sedan som biskop och slutligen på ålderdomen som preses i viktiga flyktingsorganisationer i vårt land. Johan Köpp har alltid varit en försynt, tillbakadragen man, en förnäm karaktär, vars ståtliga yttre, utmärkta talekonst och skicklighet även i tyska och engelska språken gjorde honom till en i många avseenden idealisk rektor för det självstyrda estniska universitetet. När statsmakten övertog ledningen även av universitetet, föredrog Köpp att lämna spiran i andra händer. Han återgick till sin professur i praktisk teologi men valdes i december 1939 till biskop under en tid av kris och oro, som svårt inkräktade på hans arbetsmöjligheter. Bolsjevikerna sökte på allt sätt hindra den protestantiska kyrkans arbete. Bostäder och sammanträdeslokaler beslagtogs, all ungdomsverksamhet eller utgivande av kyrklig litteratur förhindrades, många präster begagnade ett tyskt erbjudande att lämna landet, andra »tillvaratogs» av bolsjevikerna. Nazisterna blandade sig inte på detta sätt i kyrkans angelägenheter, men någon gynnsam jordmån för kyrkligt arbete erbjöd naturligtvis inte deras regim. När den hösten 1944 bröt samman i Baltikum, lämnade biskopen, vis av den första bolsjeviktidens erfarenheter, landet och fick till att börja

med en fristad hos ärkebiskop Eidem. Sedan den svenska kyrkan i sammanhang med kampanjen mot pastor Svantesson upphörde att stödja sina estniska ämbetsbröder, har biskop Kōpp haft det mycket bekymmersamt men lyckats få hit en arbetsduglig son, som kunnat ta sig an sina föräldrar. Den gamle har också erhållit s. k. arkivarbete i Riksarkivet.

Utrymmet förbjuder en närmare redogörelse för de enskilda bidragen i boken, vilka alla offentliggjorts på estniska språket, ehuru de skulle ha betydande intresse även för svenska och tyska teologer och historiker. Efter en biografisk skildring av jubilarens levnadslopp av vikariebiskopen Lauri följer en betraktelse över innebörden att »bära sitt kors» av kyrkoherde Koolmeister. Detta fattas såsom innebärande krav på en det yttre och inre kristliga livets kamp. Därpå ger prosten Aunver en mycket utförlig skildring av den lutherska estniska kyrkans utveckling med huvudvikten lagd på modernare tid. Professorn i forstvetenskap A. Mathiesen skildrar Kōpp såsom det fakultetsrika tartuuniversitetets rektor och teologen Vōōbus hans arbete inom sin egen fakultet. Prosten Täheväli skriver om hur den estnisk-lutherska kyrkan organiserat sig i Sverige, en uppsats som är av särskilt intresse för dem som närmare känna till konflikterna kring »Till bröders hjälp». Förf. är en oförbehållsam anhängare av Svantesson. F. justitierådet Grünthal behandlar de estniska flyktingarnas i Sverige hjälpverksamhet.

Så följer ett avsnitt med vetenskapliga specialundersökningar. Dr A. Soom skriver om den högre bildningens problem i de baltiska provinserna på 1600-talet, psalmhistorikern magister Salu om Martin Gilläus' psalmöversättningar till estniska från svenska under samma tidevarv och rec. avtrycker ett hittills okänt av Stiernhielm och hans kollega i det livländska överkonsistoriet, den lettiska litteraturens fader, G. Mancelius sammanställt dokument belysande det kyrkliga och kulturella tillståndet i Livland. Språkmannen Aavik nagelfar 1938 års Nya testamente ur den estniska språkbehandlingens synpunkt, under det prof. Tuulse skisserar den svensktida kyrkliga byggnadskonsten i Estland. Sedan skriva sju personer om sina minnen av biskopen, däribland två medicine professorer och den grekisk-ortodoxe metropoliten. Samlingsverket avslutas med en noggrann lista på jubilarens tryckta skrifter. Som hans huvudverk torde få räknas det 711 sidor stora arbetet om Laisholms (Laiuse) sockens historia (1937).

Om också i blygsammare måtto än det snart efteråt utkomna stora, för en internationell publik avsedda rent vetenskapliga samlingsverket Apophoreta Tartuensia, varmed de estniska akademikerna i landsflykt velat hedra sitt universitet å dess 30-årsdag som estniskspråkig högskola, så är även föreliggande volym ett gott vittnesbörd om andlig livaktighet och sinne för den nationella odlingens värden.

PER WIESELGREN.

Παναγιώτης Χρήστου : Ζωή Ἀληθινή κατὰ τὴν διδασκαλίαν Ἰγνατίου τοῦ Θεοφόρου. *Athen 1951.*

Biskop Ignatius av Antiochia har alltsedan reformationen gång på gång fått träda fram i den teologiska forskningens medelpunkt. Sedan Cureton och Lightfoot visat att sju brev äro äkta har diskussionen fått klarare förutsättningar. Huvudintresset har dock riktats mot läran om Kyrkan och biskopsämbetet. Bidrag till en systematisk framställning av S:t Ignatii teologi har givits av bl. a. J. H. Newman och M. Rackl. Det senaste bidraget kommer från en ung grekisk teolog, Panagiotis Christou, nyutnämnd lärare vid Saloniki universitet.

I begreppet Ζωή ἀληθινή söker förf. finna kärnan i Ignatii lärouppfattning. Källan för detta liv är ὁ θεὸς ζῶν som genom Logos och Anden blivit känd i och verkar i världen. Kyrkan är det sanna livets skattkammare, men av dess skatter får ingen del utan kamp och strid. Kunskap, tro, självförnekelse och längtan efter förening med Gud äro medel i striden. Det nya livet tillväxer och leder till större etisk fullkomning, medför andlig vederkvickelse och metafysisk förvandling: odödlighet och oförgänglighet. Det sanna livet är sålunda en möjlighet, som när den möter människans medverkan blir en verklighet. Genom den fullkomligaste hängivelsen till Gud, martyriet, tror Ignatius sig bäst kunna vinna enheten med livets Gud. I brevet till församlingen i Rom beder han därför att de icke skola göra något, som kan undandraga honom martyrkronan.

Förf. skriver på hög kathareuoussa, vilket för den koinékunnige underlättar skriftens användning. Klar disposition, goda belägg och en rikedom på hänvisningar till de sju breven gör arbetet än värdefullare.

ERIC SEGELBERG.

ILMARI SOISALON-SOININEN: *Die Textformen der Septuaginta-Übersetzung des Richterbuches. 123 sid. Diss. Helsinki 1951.*

Den grekiska översättningen av Domareboken intar i så måtto en särställning i Septuaginta, att de båda förnämsta textvittnena, codd. A och B här avsevärt skilja sig från varandra. Denna skiljaktighet i traderingen erbjuder ett av flera forskare uppmärksammat och behandlat problem, nu senast i ovannämnda Helsingforsdissertation. Soisalon-Soininen ställer som sin uppgift att klarlägga de olika handskriftsgrupperna i deras förhållande till varandra och till Origenes' Hexapla. En viktig punkt blir att undersöka, hur pass omfattande den gemensamma grundvalen är, det för handskriftsgrupperna gemensamma, samt av vilken art och betydelse olikheterna äro. Ett betydelsefullt avsnitt ägnar förf. åt syntaktiska fenomen i den grekiska Domareboken. Vidare behandlas textformernas förhållande till den hebreiska texten samt till Aquila, Symmachus och Theodotion. Dessa detaljundersökningar äro utförda med stor lärdom och grundlighet och vittna om en djup förtrogenhet med materialet. Författaren

har ett friskt och säkert grepp på ämnet, sinne för problemen och gott omdöme. Hans arbete utgör ett synnerligen viktigt och värdefullt bidrag till den svåra frågan om Septuagintas traderingshistoria.

Soisalon-Soininen kommer till det resultatet att A och B icke representera två självständiga översättningar. Han lägger stor vikt vid den gemensamma grundvalen för handskriftsgrupperna och anser, att de båda röja starkt hexaplariskt inflytande. Även olikheterna textformerna emellan ha enligt Soisalon-Soininen sin grund i Hexaplas Septuagintakolumn, som han anser har innehållit rikligt med parallellmaterial. På denna punkt är författarens argumentering inte fullt övertygande, och det förefaller som om han i någon mån underskattat betydelsen av de olikheter som finnas mellan handskriftsgrupperna. Origenes' femte kolumn kan enligt min mening knappast ha gett upphov till två så olika textformer som A och B. Värdefullt hade varit om författaren något utförligare än som skett tagit upp den principdiskussion som f. n. pågår om Septuagintas traderingsförhållanden. Kahle räknar med att redan de allra första översättningsförsöken resulterade i en mångfald sinsemellan olika versioner och att utvecklingen därefter gått mot allt större enhetlighet och uniformisering av det ursprungliga textbeståndet. I Domarebokens A och B ha vi sålunda enligt Kahle två översättningar, rester av den en gång rika översättningsfloran. En annan riktning, som framför allt står under påverkan av Rahlfs och som representeras av t. ex. Peter Katz, ser däremot i de olika textformerna inte översättningar utan sena recensioner. Till en del är denna diskussion av så sent datum, att Soisalon-Soininen inte kunnat taga del därav. Hans egen uppfattning kan emellertid närmast betecknas som en självständig utformning av den Rahlfska ståndpunkten. Man har anledning vänta, att han i kommande arbeten kommer att mera direkt framlägga sina synpunkter på dessa principiella frågor. Vad han redan gett ingår rika löften för framtiden.

GILLIS GERLEMAN.

UR TIDSKRIFTERNA 1950¹

Svensk Exegetisk Årsbok (Uppsala), årg. 15, börjar med en uppsats av K. Stendahl om G. T.:s föreställningar om helandet. Årsbokens övriga fyra uppsatser syssla med nytestamentlig exegetik. B. Gärtner skriver om missionspredikan i Apg. T. Arvedson publicerar en studie till 1 Petr. 3: 21 och insätter doputsagan i ett större religionshistoriskt sammanhang. Om fiskens symbol och det kristna dopet handlar en uppsats av G. Grefbäck. Vidare refererar L.-O. Almgren diskussionen om den caesarensiska texttypen.

¹ Av utrymmeskäl kan blott en ringa del av den synnerligen omfattande in- och utländska tidskriftslitteraturen här recenseras. Översikten är därför icke fullständig varken beträffande antalet anmälda tidskrifter eller ifråga om återgivandet av innehållet i de recenserade tidskrifterna. Den vill blott ge en antydan om den pågående teologiska forskningen och debatten samt i någon mån beakta aktuella kyrkliga frågor.

I rec.avd. anmäler A. Haldar J. B. Pritchards textutgåva, *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*. H. Ljungmans avh., Guds barmhärtighet och dom, får en längre rec. av E. Sjöberg. B. Reicke rec. arbeten av R. O. P. Taylor och H. Zwicker. Tre arbeten i nytestamentlig exegetik av B. Noack, U. Gräsbeck och A. Corell anmälas av K. Stendahl. G. Lindeskog avslutar rec. avd. med att anmäla nyutkomna arbeten av S. Mowinckel, R. Bultmann (en ny uppl. av kommentaren till Joh. ev.), J. Munck och H. J. Schoeps. Årsboken avslutas med en minnesruna över professor Sven Herner.

Kyrkohistorisk Årsskrift (Uppsala och Stockholm), årg. 50, uppdelar innehållet i tre avd.: Undersökningar, Meddelanden och aktstycken samt Granskningar och anmälningar. Av undersökningarna behandla tre svensk medeltid, näml.: Å. Ljungfors, Mötet i Skänninge 1248; T. Lundén, Om de medeltida svenska mirakelsamlingarna; S. Axelson, Den inrikespolitiska situationen i Sverige 1247—48. I en art. med titeln, Rudbeckius, Gustav II Adolf och Oxenstierna — några reflexioner, bemöter H. Cnattingius S. Kjällerströms rec. av förf:s arbete om Rudbeckius och hans europeiska bakgrund. L. Hagberg påvisar ett visst anglikanskt inflytande på svenska Londonförsamlingen i sin undersökning, Lutherskt gudstjänstfirande i London vid 1700-talets början. De återstående undersökningarna avse 1800-talets kyrkliga förhållanden i Sverige. N. Rodén är förf. till en längre art., Herrnhutiskt och lutherskt i det norrländska nyläseriet, där han bl. a. granskar J. Holmgrens arbete, Norrlandsläseriet, och anmäler avvikande mening ifråga om det herrnhutiska inflytandet i Norrland. Lars Levi Laestadius och Sorsele-läseriet behandlas av A. Sandewall, och R. Holte skriver om Svenska kyrkan och lekmannadopet.

I Meddelanden och aktstycken publiceras dokument om J. Rudbeckius (av J. Liedgren) och C. O. Rosenius (av P. E. Gustafsson).

Avd. för granskningar och anmälningar är ganska omfattande och innehåller delvis mycket utförliga recensioner av närmare ett 20-tal nyare arbeten huvudsakligen i kyrkohistoria och praktisk teologi. Två systematisk-teologiska arbeten anmälas näml., R. Bring, Kristendomstolkningar i gammal och ny tid (av S. v. Engeström) och H. Thielicke, *Theologie der Anfechtung* (av Hj. Lindroth).

Vår Lösen (Stockholm) försvarar genom sin senaste årg. (41) med framgång sin rangplats som kristen kulturtidskrift. De många bidragen av framstående kyrkomän, teologer och lärare tillfredsställa högt ställda anspråk på saklighet, slagkraft och vakenhet inför vad som rör sig i tiden. För att ge ett intryck av innehållet kan t. ex. följande artiklar påpekas: G. Aulén, Liturgi och bekännelse; T. Bohlin, Profanhumanismens dilemma; B. Block, Kulturkristendom och väckelsekristendom; M. Björkquist, Grundtvig och Geijer. Med särskild hänsyn till historiesynen. P. Wagndal jämför Bohlin och Kierkegaard som kristna apologeter. En intressant översikt av kulturläget och den kristna tron i de nordiska länderna får man genom fem föredrag, som hållits vid 8:e nordiska prästmötet i Helsingfors, vilka föredrag publiceras i V.L:s sept.nr. Ytterligare ämnen som behandlas äro t. ex. kristendomslärareutbildningen (av H. Elmgren), Toynbees

kulturanalys (av S. v. Engeström) och bibelns gudsbild (av G. Lindeskog). Litteraturrecensionerna äro talrika. Den aktuella krönikan i varje nr erbjuder som vanligt en stimulerande läsning.

Ny Kyrklig Tidskrift (Uppsala), årg. 19, avspeglar den aktuella kyrkliga och teologiska debatten. I h. 1 tecknar S. v. Engeström några grunddrag i den kristna äktenskapsuppfattningens historia. I uppsatsen »Urkund eller nådemedel» gör S. Hansson en konfrontation mellan historisk och luthersk bibelsyn (h. 1). Med den viktiga frågan om teologiens ställning och uppgift i det nuvarande läget ha flera artiklar beröring. Man kan påpeka tre bidrag av R. Josefson, Tro och forskning, Gamla Testamentets ställning i teologi och förkunnelse (h. 3—4) och Bergspredikans plats i den kristna etiken (h. 2). Uppsatser av G. Törnvall och G. Borgenstierna röra aktuella kyrkliga problem. I h. 5—6 kan nämnas en art. av R. Gyllenberg om P. Ruotsalainen och frälsningsvissheten. Nyare systematisk-teologisk litteratur recenseras som vanligt av Hj. Lindroth. A. Gyllenkrok fäster uppmärksamheten på dansken S. Lerfeldts omdebatterade Lutherarbete, Den kristnes kamp.

Kyrka och Skola (Stockholm), årg. 10, är en värdefull tillgång för kristendomsläroaren. Flera artiklar förtjäna att uppmärksammas även utanför lärarkretsar som t. ex. G. Lindeskogs artiklar, Religionsdebatten och Tre kristologiska kategorier. B. Lunells artikelserie, Patriarkberättelserna i folkskolans kristendomsundervisning och S. Norbrinks artiklar om kristendomsundervisningen i den nya skolan äro också av intresse. J. Ljunghoff anmäler och kommenterar i årg.:s sista häfte N. Johanssons arbete, Bibelns värld och vår. Vidare innehåller årg. ett flertal recensioner och notiser.

Kyrkobröderna (Stockholm), årg. 26, organ för Svenska Kyrkans Lekmannaförbund, domineras av redogörelser för kyrkobrödrakårernas verksamhet runt om i landet. De många kortfattade notiserna och i populär form hållna artiklarna och recensionerna ge en god inblick i läget på den kyrkliga fronten. I okt. nr finnes en orienterande artikel (av A. Bromander) om kyrkobrödrarörelsens uppkomst, utveckling och verksamhet.

Tro och Liv (Stockholm), årg. 9, erbjuder mycket av intresse för den som vill lära känna vårt lands frikyrkliga teologi. Relationen teologi-förkunnelse, trovetande och åtskilliga bibelteologiska frågor behandlas. G. Sandberg uppmärksammar särskilt G. Wingrens arbete, Predikan, i sin art., Teologi och förkunnelse (h. 1). Ur systematisk-teologisk synpunkt kan särskilt följande artiklar påpekas: G. Fängström, Frikyrklig församlingssyn och modern teologi (h. 2), I. Wennfors, Förlossningen i Jesus Kristus (h. 3), G. Sandberg, Herrnhutisk väckelsereligiösitet i den nya lutherforskningens ljus (h. 9), P. S. Watson, Trons liv enligt Luther och Wesley (h. 9) samt L. J. Trinterud, Amerikansk protestantism och vår (h. 9). Kristendom och kulturradikalism behandlas av E. Hj. Linder i en intressant art. i h. 4—5. Den amerikanske professorn N. W. Lund och doc. Percy

diskutera animerat bibliska stilfrågor (h. 4—5, 8). I övrigt innehåller årg. en avd. för aktuell debatt, recensioner av ett flertal teologiska och skönlitterära arbeten m. m.

Svensk Missionstidskrift (Uppsala), årg. 38, som är organ för Svenska Missionsrådet, inriktar sig huvudsakligen på att sprida kunskap om och väcka intresse för svensk mission. Den senaste årg. innehåller sålunda dels uppsatser av rent vetenskaplig karaktär, som behandla principiella frågor för missionen, etiska och sociala problem på missionsfälten o. s. v., dels redogörelser för det fortlöpande missionsarbetet. Prof. K. B. Westman, som redigerat tidskriften i 17 år, har 1950 efterträtt av prof. B. Sundkler i denna uppgift. H. 1 inledes med B. Sundklers installationsföreläsning vid Uppsala universitet om teologien och de unga kyrkorna, där teologiens nya och stora uppgifter i samband med de unga kyrkornas konsolidering skisseras. W. Freytag skriver om världsmissionens innebörd och H. v. Sicard om karangernas etik. Vidare redogör A. Bäfverfeldt för den östasiatiska kyrkokonferensen i Bangkok. H. 2 ägnas åt att belysa läkarmissionens läge och framtidsutsikter på de olika missionsfälten. H. 3 innehåller huvudsakligen uppsatser om de unga kyrkornas nu så aktuella prästutbildningsproblem. B. Sundkler skriver om den nordiska missionskonferensen i Oslo 1950 och vidare ingår i h. 3 en värdefull missionsstatistik för Sverige 1949, som uppgjorts av S. Alm. Uppsatserna i årg.:s sista häfte belysa det aktuella läget för missionen och påvisa, att de tilltagande svårigheterna och förföljelserna mot kristen mission nödvändiggöra radikalt nya frågeställningar. Frågor, som behandlas, äro kyrkobilddningen på missionsfälten, missionens ställning till väckelserörelserna på missionsfälten samt Kinas kyrka och kommunismen. Vidare innehåller tidskriften missionsnotiser och recensioner av teologisk och särskilt då missionsvetenskaplig litteratur.

Credo (Uppsala och Stockholm), årg. 31, den svenska katolska tidskriften, fortsätter att återgiva L.-M. Dewailly:s skrift, *Jésus-Christ, Parole de Dieu*. L. Wollnick skriver om Verdensanskuelse som teori og som oplevelse (Hedenius). Nr 2 upptages helt av urkunder (i övers. av T. Lundén) om Den heliga Katarinas av Vadstena liv och underverk. Av innehållet i nr 3 kan nämnas: M. Pribilla, Rom och den ekumeniska rörelsen och M. de Paillerets, Den katolska läran om förtjänsten. J. Gerlach och P. Damiani behandla den senaste Mariadogmen i två art. i nr 4 och Anna Lenah Elgström har en längre art. om Chesterton. I avd. Katolska perspektiv, som innehåller notiser om katolska kyrkan världen runt, finnes en kortare redogörelse för katolsk syn på Luther (nr 3). Litteraturavd. har bl. a. en förteckning över nyare thomistisk litteratur och recensioner av teologiska och skönlitterära arbeten. Enl. meddelande i nr 4 har *Credo* utökat sin medarbetarestab och kommer i fortsättningen att ägna större uppmärksamhet åt aktuella kulturfrågor.

Religion och Kultur (Uppsala), årg. 21: Tidskriften, som är organ för Sveriges Religiösa Reformförbund, ger i sina artiklar uttryck åt en mer eller mindre radi-

kal, frisinnad teologisk uppfattning. I h. 1 skriver J. Bleeker om försök till den frisinnade teologiens nydaning i Holland. O. Hedin ger några lekmannasynpunkter på problemet kyrkan — kristendomen — den moderna människan. Vidare kan nämnas en minnesruna över Sven Herner av A. v. Rosen. I h. 2 en längre art. av G. Kellerman, Försyns- och allmaktstron inför nutida tänkande och livserfarenhet. H. 3 inleds med C. Lönnquists art., Naturvetenskap och frisinnad kristendom. Ärkebiskop Söderbloms ställning till kyrkans ritual be-lyses av D. Edenholm. G. Nordquist skriver minnesord över T. Bohlin. I rec. avd. en utförlig rec. av S. Lurfeldts Lutherbok av S. Holm. Av artiklarna i årg.:s sista häfte kan nämnas B. Sjövall, Människans roll i evolutionen och G. W. Kellerman, Existensialismen och religionen. Vidare innehåller årg. debattin-lägg och recensioner av aktuell litteratur.

Frikyrklig Ungdom (Stockholm): Den senaste årg. ger en god bild av det aktuella läget för vårt lands frikyrkliga. Gudstjänstlivet, frikyrkliga enhetssträ-vanden, kristendomens förhållande till naturvetenskap och skönlitteratur äro några av de problemkomplex, som särskilt uppmärksammas. Av artiklarna kan nämnas: I. Wennfors, Nådemedlen i frikyrklig trosåskådning; E. Hj. Linder, Litteraturhistoria och kristendom; G. Landberg, Auktoritetstro och frihetstro inom kristendomen samt B. Nichols, Det kristna hoppet och den kristna student-rörelsens ekumeniska kallelse. Margit Sahlins bok, Man och kvinna i Kristi kyrka debatteras. Vidare förekomma debattinlägg om religionens sanningspro-blem, recensioner m. m.

Kyrkliga frågor diskuteras då och då även i politiska och allmänt kulturella tidskrifter. Rättskrisen i nutiden och kyrkans ansvar för rättens upprätthållande behandlas av G. Aulén i art., Kyrkan och kampen för rättens suveränitet i aprilnr av *Samtid och framtid*. Av intresse är även en art. i majnr av samma tidskrift rörande sambandet mellan sexualliv och personlighet, författad av T. Bohlin.

En vaken iakttagare av kulturdebatten är *Folklig Kultur* (Stockholm). I se-naste årg. kan påpekas C. Norells art., Kyrka och folkbildning (rec. av festskrift till T. Bohlin). »Kring kyrkodebatten» (i nr 3 av F. K.) är titeln på en välskri-ven och i sympatisk ton håller art. av Giovanni Lindeberg, där han bl. a. be-möter B. Stålhans överdrifter och mera propagandamässiga kyrkokritik i en art. i *Samtid och Framtid*.

Dansk Teologisk Tidsskrift (Köpenhamn), årg. 13: Tidsproblemet i N. T. och Luthers »simul iustus et peccator» behandlas i artiklar av P. Nepper Christensen och I. Felter (h. 1). Ett föredrag av H. Vogel om teodicéproblemet publiceras i h. 2. I samma h. artiklar om ps. 73 (av C. B. Hansen) och reformationsjubileet 1817 (av L. Grane). F. Lauritzen ger i en längre anmälan några kritiska syn-punkter på H. Nymans arbete om Ruotsalainen. Två exegetiska bidrag kunna på-pekas: E. Nielsen, Jeremja og Jojakim samt B. Noack, Daab og Nadver i Johan-

nesevangeliet (h. 3). I h. 4 skriver P. V. Hansen om »Det nye menneske» och S. Krogh redogör för F. D. Maurices människouppfattning. Svensk teologisk debatt uppmärksammas av N. H. Søe i art., Gives der en objektiv evangelisk Sandhet, där bl. a. uppfattningar av Nygren, Bring och Wingren diskuteras. I litteraturavd. anmäles bl. a. ett flertal exegetiska arbeten. Avd. Noter förtjänar att uppmärksammas för sina intressanta översikter och notiser.

Norsk Teologisk Tidsskrift (Oslo), årg. 51: S. Mowinckel skriver i h. 1 om den senjudiska psalmdiktningen samt anmäler i litteraturavd. ett flertal arkeologiska arbeten av intresse för den teologiska forskningen. Lyder Bruns teologiska gärning tecknas i en art. av N. A. Dahl i h. 2. Er lovens tid forbi? heter titeln på en art. av K. Dale. E. Molland avslutar h. 2 med en rec. av B. Gustafsson, Kyrkoliv och samhällsklass i Sverige omkr. 1880. H. 3 har en synnerligen utförlig litteraturavd. H. Ording anmäler nyare Lutherarbeten av C. Stange, S. Lurfeldt och J. Th. Meuller. S. Mowinckel rec. ett flertal gammaltestamentliga och religionshistoriska arbeten. I samma h. ingår ett huvudregister över innehållet i de 25 senaste årgångarna av N. T. T. En hymnologisk studie, »Salmenes arter», av J. A. Bakke dominerar årg.:s sista häfte.

Tidsskrift for Teologi og Kirke (Oslo), årg. 21, har bl. a. två bidrag av Chr. Ihlen, där han behandlar försoningsläran och eskatologien i nutiden. I en liturgi-historisk studie påvisar C. Fr. Wisløff att »efterkonsekrationen» är ett bruk, som har sin rot i den skolastiska transsubstantiationsläran. Om liturgiska ansatser i N. T. skriver O. Moe. »Arvesynd og opseding i Luthers teologi» är titeln för en art. av B. Hareide. G. Osnes refererar och kommenterar en undersökning av formeln »i Kristus» av W. Schmauch. Vidare kan nämnas P. Lønning, Noen prinsipielle synspunkter omkring apologetikken och en instruktiv art. av L. Ter-ray, Kirkebegrepet hos Zwingli omkring 1525. O. Moe ger en värdefull översikt över nyare nytestamentlig litteratur.

Kirke og Kultur (Oslo), årg. 55: kännetecknas som vanligt av den breda orienteringen i kyrkliga och kulturella frågor. Redaktören, E. Berggrav, skriver om relationerna mellan Englands och Norges kyrkor och klargör norska kyrkans ståndpunkt ifråga om ämbete, successio och interkommunion. Artiklarna »Kristent fellesskap» (av E. Berggrav) och »Konfession og økumenik» (av K. E. Skyds-gaard) behandla ävenledes ekumeniska frågor. En rad artiklar röra antropologiska, sociala och politiska frågor som t. ex. Menneske og medmenneske i plan-samfunnet (av S. Opdahl), Mennesket i universet (av T. Aukrust) och Socialis-men under revision (av K. Eide). Toynbees tanker om Guds rike og historien presenteras av O. Hjelde. Vidare kan nämnas R. Prenters art., Tro og Viden. T. Boman refererar den senaste religionsdebatten i Sverige. Om svensk teologi handlar delvis E. Mollands intressanta översikt »Den teologiske situasjon i dag» i h. 10. A. Sørensen delger sina intryck av den östasiatiska kyrkokonferensen i Bangkok och G. Spilling ger några synpunkter på frågan om »Teknikken i misjonens tjeneste».

Teologisk Tidskrift (Helsingfors), årg. 55, har utöver några recensioner på svenska tyvärr blott en enda svenskspråkig art., nämligen, Kyrkohistorien såsom vetenskaplig disciplin, författad av W. A. Schmidt. Till stor del domineras årg. av den livliga diskussionen om teologiens uppgift och metod. Denna diskussion föres i synnerhet mellan L. Pinomaa, O. Castrén, K. V. L. Jalkanen och O. Tiirilä. Även svensk teologi och särskilt då teologien i Lund diskuteras. O. Tiirilä söker påvisa likheter mellan nyritschlianismen och »Lundateologien». Pinomaa och Saarnivaara fortsätta diskussionen om Luthers »reformatoriska genombrott». I nr 4 hävdar A. Valkonen gentemot O. Tiirilä, att prästen icke har någon speciell kallelse av högre dignitet än andra människors uppgifter. A. Siirala skriver i nr 6 om innebörden i begreppet spiritualism. Arbeten av bl. a. B. Sundkler, R. Murray, B. Gustafsson, E. Enochsson, G. Hök, A. Corell och G. Dahlbäck recenseras.

Studia Theologica (Lund och Köpenhamn), vol. III, som utgives av Nordens sju teologiska fakulteter gemensamt, innehåller en rad värdefulla och intressanta artiklar. I h. 1 skriver E. Thestrup Pedersen om Schöpfung und Geschichte bei Luther och framhåller bl. a., att Luthers huvudintresse ifråga om skapelse och historia icke är rationella teorier om världens uppkomst o. dyl. utan att klargöra den aktuella, närvarande relationen mellan den handlande Skaparen och människan. Utgångspunkten för Luther är tron, icke en teori. De övriga artiklarna i h. 1 röra exegetiska och bibelteologiska frågor. H. Ringgren diskuterar problemet om Oral and Written Transmission in the O. T., och H. Birkeland undersöker den intressanta frågan, om tron på de dödas uppståndelse går att belägga i G. T. O. Lintons art., The third Aspect, är en studie över relationen mellan Gal. 1—2 och Acta 9 och 15. J. Munck avslutar h. 1 med art., Paul, The Apostles, and the Twelve, vari han betonar Pauli avgörande inflytande på utformningen av den nytestamentliga aposteluppfattningen.

I h. 2 skriver G. Wingren om »Weg», »Wanderung» und verwandte Begriffe i bibeln. The Immanuel Sign är titeln för en art. av E. Hammershaimb. Aa. Bentzen bidrager med två artiklar: King Ideology — »Urmensch» — »Troonsbestijngsfeest» samt Sirach, der Chronist, und Nehemia. De återstående fyra uppsatserna i h. 2 behandla nytestamentliga problem. »Der fremde Exorzist» heter en studie till Mark. 9: 38 ff av E. Wilhelms. A. Wifstrand skriver om ordföljden i N. T. och C. Spicq har en kortfattad utredning av »ankare» och »förelöpare» i Hebr. 6: 19—20. H. 2 avslutas av W. G. Kümmel med en rec. av H. J. Schoeps, Theologie und Geschichte des Judenchristentums.

Kristen Gemenskap (Uppsala och Stockholm), årg. 23, är med sina fyra häften på tillsammans c:a 200 s. en lättillgänglig och god informationskälla om det ekumeniska arbetet. Rapporten och notiser om det världsomspännande ekumeniska arbetet dominera tidskriften. Av artiklarna bör påpekas: A. Runestam, Den kristna synen på arbetet (föredrag vid Allm. kyrkl. mötet i Stockholm 1950); N. Karlström, Efter tjugofem år. Kring ett ekumeniskt jubileum; H.

Johansson, Nordiska Ekumeniska Institutet 10 år samt N. Ehrenström, Vad går det ekumeniska studiearbetet ut på?

Nordisk Missionstidsskrift (Köpenhamn), årg. 61: Ett par artiklar av de tyska missionsmännen K. Hartenstein och W. Freytag behandla missionens väsen och mening. Missionsläget i Asien ägnas stor uppmärksamhet genom artiklar av H. Backman (Världsmissionen och kommunismen), A. B. Christensen (Grundlinier for Bedømmelsen af den aktuelle Situation i Kina) och A. Sørensen (Den historisk-politiske Situation i Asien og Afrika). Vidare kan erinras om redogörelser för missionskonferenserna i Bangkok och Oslo samt den utförliga översikten över Nordens yttre mission april 1949—mars 1950.

Theologische Zeitschrift (Basel), årg. 6, som utgives av Baseluniversitetets teologiska fakultet, innehåller även bidrag av forskare från andra länder. Flertalet av årg.:s c:a 20 uppsatser behandla aktuella teologiska frågor som t. ex. förhållandet tro-historia (i artiklar av H. Barth och U. Neuenschwander) och form-historia och liknelseutläggning (av R. Morgenthaler). I. Heinemann tar upp frågan om Philo. betydelse för den medeltida filosofien i en rec. av H. A. Wolfsons nya stora arbete om Philo. W. G. Kümmel skriver om Mythos im Neuen Testament. Vidare kan påpekas R. Prenters uppsats om Karl Barths människoupfattning. E. W. Schmidt framhåller i en art. nödvändigheten av en »Theologie des Personalismus». Även kyrkohistoriska och exegetiska ämnen behandlas. Rec.avd. är gedigen och har bl. a. en rec. av H. Eklunds arbete, Die Würde der Menschheit (F. Flückiger). Dessutom finnes som vanligt smärre bidrag i olika ämnen, notiser och tidskriftsöversikter.

Verbum Caro (Neuchâtel), vol. 4, ger en god introduktion i de aktuella teologiska och kyrkliga frågorna i Schweiz. R. Paquier skriver om »Le Fondement christologique de la liturgie». R. Stauffer presenterar R. Niebuhrs teologiska tänkande. I nr 16 en instruktiv art., L'Ancien Testament et la prédication chretienne, där förf. refererar ett flertal nyare arbeten, som beröra hithörande frågor. Avd. »Étude critique» ger värdefulla teologiska översikter. Vidare märkas artiklar i ekumeniska spörsmål, debattinlägg om barndopet, recensioner m. m.

The Ecumenical Review (Lausanne), vol. III (okt. 50—juli 51), är att betrakta som Världskyrkorådets (The World Council of Churches) huvudorgan för spridande av kunskap om den ekumeniska rörelsens syften och verksamhet. Av det rikhaltiga innehållet kan bl. a. nämnas artiklar om kyrkans förhållande till politiken (nr 2), olika uppfattningar om kyrkans väsen och ekumeniken (nr 3) samt den ekumeniska rörelsen och dess icke-teologiska faktorer (nr 4). I avd. »Ecumenical Chronicle» finnas bl. a. uttalanden från protestantiskt och öst-ortodoxt kyrkligt håll om katolska kyrkans senaste Mariadogm. Litteratur-avd. är omfattningsrik. Bl. a. recenseras arbeten av Y. Brilioth, G. Aulén och E. Ehnmark samt festskriften till Anders Nygren, World Lutheranism of Today.

Evangelisch-Lutherische Kirchenzeitung (München), årg. 4, präglas av en viss konfessionalism men förtjänar att uppmärksammas både ur teologisk och kyrklig synpunkt. Blott en ringa del av det rikhaltiga innehållet i årg.:s 24 nr kan här av utrymmesskäl påpekas. En artikelserie av W. Hollberg tecknar karaktärsdrag i rysk-ortodox fromhet. M. Keller-Hüschemenger skriver om »Umfang und Grenzen des Bildes von der Kirche als Leib Christi». Kyrkan och sakramenten, kyrkan och judefrågan äro bl. a. ämnen för flera artiklar. G. Hoffmann skriver om »Christliche Offenbarung als geschichtliches Ereignis». Nythomismen behandlas i en art. av A. Ortenburger. I nr 18 finnes en instruktiv art. om Weimaruppl. av Luthers skrifter (av R. Jauernig). H. Lauerer ger i nr 19 en intressant kommentar till G. Ebelings m. fl. artiklar i *Zeitschrift für Theologie und Kirche* ang. luthersk bibelkritik. »Das Recht im Neuen Testament» är titeln för två bidrag av A. Oepke. Aktuell tysk teologisk litteratur recenseras. Av utomtysk litteratur anmälas bl. a. arbeten av R. Askmark, R. Gyllenberg, H. Schlyter och J. Nørregaard. K.-H. Becker gör en jämförelse mellan tysk och svensk lutherforskning (i nr 5) och refererar lundensiska teologers uppfattningar.

Theologische Literaturzeitung (Halle-Berlin), årg. 75, är en stor tillgång för den teologiska forskningen genom sina noggranna och utförliga litteraturöversikter och recensioner. Praktiskt taget all teologisk litteratur av betydelse registreras. Flera av Tysklands mest kända teologer medverka med artiklar. »Der gegenwärtige Stand der Erforschung der in Palästina neu gefundenen hebräischen Handschriften» är titeln för en serie artiklar. Föredragen och överläggningarna vid tyska evangel. teologdagen i Marburg i mars 1950 återges i nr 4—5, varför detta dubbelhäfte förtjänar spec. uppmärksamhet. Nr 7 innehåller två svenska bidrag: G. Wingren, Was bedeutet die Forderung der Nachfolge Christi in evangelischer Ethik? och G. Lindeskog, Zwei Hauptfragen in der modernen schwedischen Exegetik. Övriga artiklar behandla bl. a. kyrkobegrepp, ekumenik, historietolkning, Hegel och Kierkegaard samt Mariadogmen. Arbeten av H. Eklund, B. Giertz, A. Nygren, H. Odeberg och samlingsverket, En bok om bibeln recenseras.

Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte (Erlangen), årg. 2, (1949/50) anmäldes i förra tidskriftsöversikten. Av artiklarna kan nämnas E. Peterson, Der Ursprung der christlichen Askese; W. Schilling, Das Phaenomen des Heiligen; H. J. Schoeps, Religionsphänomenologische Untersuchungen zur Glaubensgestalt des Judentums; G. Krönert, Schleiermacher und die Gegenwart. Toynbees historietolkning kommenteras av O. Höver. Vidare finnas recensioner och bibliografiska uppgifter.

Zeitschrift für systematische Theologie (Berlin), årg. 21, utkommer åter. Utgivare är Carl Stange, Göttingen. I h. 1 (det enda som varit oss tillgängligt) äro flera artiklar av intresse. R. Hermann skriver om evangeliska kyrkobegreppet, G. Wehrung om »Gnade im Rechte und im Evangelium». H. H. Schrey jämför

Kierkegaard och Nietzsche ifråga om övervinnandet av nihilismen. A. Köberle behandlar frågan om den kristna etikens uppgift i nutiden. Vidare kan nämnas en längre art. av C. Stange om prologen i Joh. ev.

Zeitschrift für Theologie und Kirche (Tübingen), årg. 47, har 1950 åter utkommit för första gången efter kriget. Huvudredaktör är G. Ebeling. I ett programuttalande framhålla utgivarna, att teologien i dag hotas av många faror såsom dogmatisk och biblicistisk positivism och konfessionalism eller riskerar att bli »klerikalistisch und sakramentalistisch». En tendens att förenkla frågeställningarna och skapa en falsk säkerhet åt teologi och kyrka är likaledes märkbar i tiden. Ju mer teologien i dag återgår till reformatorisk teologi blir dess förhållande till historisk-kritisk metod och till kyrkans förkunnelse brännande problem. Detta problemkomplex ämnar tidskriften i fortsättningen främst ägna sig åt. (Under rubriken »Utläggningens problematik» har G. Wingren i Sv. T. K. 1950 h. 3—4 närmare redogjort för denna nyorientering i tysk teologi.) De intressanta bidragen av framstående teologer göra tidskriften förtjänt av den största uppmärksamhet. I en längre inledande art. behandlar G. Ebeling den historisk-kritiska metodens betydelse för teologi och kyrka. Om metodiska och hermeneutiska problem handla vidare artiklar av R. Bultmann, E. Dinkler, E. Steinbach och M. Noth. Dessutom kan nämnas en undersökning av »Sittlichkeit und Glaube in Luthers Schrift De servo arbitrio» av F. Gogarten samt exegetiska bidrag av W. G. Kümmel och E. Käsemann.

I många tyska tidskrifter för teologi och kyrka dominera de praktisk-kyrkliga frågorna. Av sådana kunna nämnas *Evangelische Theologie* (München) och *Monatschrift für Pastoraltheologie* (Göttingen), av vilka den sistnämnda bl. a. innehåller ett stort antal »Predigtmeditationen». Lutherska Världförbundets, *Lutherische Rundschau* (utges i Schweiz) liksom *Zeitwende* (München), äro lutherska tidskrifter med bred orientering och av mera populär typ. Den katolska *Theologische Quartalschrift* (Stuttgart) har flera intressanta bidrag om nutidens teologiska och sociala frågor. En betydande katolsk kyrkohistorisk tidskrift är Louvain-universitetets stora *Revue d'Histoire Ecclésiastique*. Den amerikanska *The Modern Schoolman* (Saint Louis) ger en god inblick i den katolska forskningen på filosofiens område.

Irénikon (Chevetogne, Belgien), tome 23; Y. Congar behandlar i tvenne artiklar olika uppfattningar av kyrkan i de olika konfessionerna och ställer dessa i relation till de ekumeniska frågorna. Vidare märkas framställningar om dopet och tron (med anledning av diskussionen om barndopet i Schweiz), kulten i Orientens kyrka, bibeln och den ortodoxa fromheten, bibeln och ekumeniken. Ekumeniska frågor diskuteras synnerligen livligt. Tidskriften följer också uppmärksamt händelserna på det kyrkliga området världen runt och redovisar iakttagelserna i avd., *Chronique des Actualités*. I den omfattande rec. avd. anmälas bl. a. arbeten av Y. Brilioth och E. Briem.

The Hibbert Journal (London), vol. 48 (okt. 49—juli 50), är ett språkrör för liberal åskådning. Autonom etik, naturlig teologi, mirakler och vetenskap äro några av ämnena för den senaste årg.:s artiklar. C. E. M. Joad och J. N. Findlay diskutera kunskapsteoretiska problem i ett par artiklar om logisk positivism.

The Modern Churchman (Oxford), vol. 40, är jämte *The Hibbert Journal* en av Englands mera betydande liberala tidskrifter. Åtskilliga av bidragen behandla kyrkliga, politiska och sociala förhållanden i dagens England. Av mera allmänt intresse är nr 3, som återger en rad föredrag vid Modern Churchmens konferens i Cambridge 1950, där det avhandlades principiella frågor som »The Christian Religion and Contemporary Science», »Jesus and His Gospel», »Dogmatic Reform in the Light of To-day» m. m. Vidare kunna nämnas talrika recensioner och notiser från olika områden av kulturlivet.

Scottish Journal of Theology (Edinburgh), vol. III, den nya presbyterianska tidskriften, anmäldes i tidskriftsöversikten för 1949. Tidskriften är en god representant för presbyteriansk teologi. Flera exegetiska och systematisk-teologiska frågor behandlas. Bl. a. kan nämnas A. Skevington Wood, *The Theology of Luther's Lectures on Romans*; O. Cullmann, »Kyrios» as Designation for the Oral Tradition concerning Jesus; T. H. Croxhall, *Anglicanism and the Incarnation* samt T. W. Isherwoods översikt, *Some leading Trends of Recent Theological Thought*.

The Journal of Ecclesiastical History (London) är en ny kyrkohistorisk tidskrift. Vol. I omfattar två större häften på c:a 125 s. vardera. Utgivaren, Rev. C. W. Dugmore, skriver i sin »Introduction», att tidskriften avser att behandla kyrkohistoriska problem i nära anslutning till N. T. och kyrkans gudstjänstliv. Därför komma exegetiska och liturgiska frågor även att uppmärksammas. Tidskriften vill ej begränsa sig till engelsk kyrkohistoria utan mottager bidrag om alla kristna kyrkors historiska utveckling ifråga om »organization and life, liturgy and worship». T. W. Manson inleder med art., *The New Testament Basis of the Doctrine of the Church*. Flera artiklar behandla engelsk kyrkohistoria. E. Molland skriver om »Iraeneus of Lugdunum and the Apostolic Succession». Två artiklar av E. C. Ratcliff behandla »The Sanctus and the Pattern of the Early Anaphora». »Grundtvig and England» är titeln för en art. av P. G. Lindhardt. Vidare ingå två bibliografier, en över nyare arbeten om bysantinska kyrkan och en över nyare kyrkohistorisk litteratur, som utkommit i U. S. A. I rec.avd. anmäles bl. a. S. Kroon, *Det svenska prästmötet under medeltiden*.

The Journal of Theological Studies (Oxford), börjar en ny serie 1950 och utkommer med två häften årligen mot ursprungligen fyra. Vol. I har blott fem artiklar, av vilka tre avse nytestamentlig exegetik, näml. C. K. Barrett, *The Holy*

Spirit in the Fourth Gospel; H. F. D. Sparks, The Semitisms of the Acts samt C. F. D. Moule, Sanctuary and Sacrifice in the Church of the New Testament. De övriga två behandla den första systematiska framställningen av trinitetsdogmen (av P. Henry) och den engelska kyrkan av idag (av A. T. P. Williams). Avdelningarna Notes and Studies och Reviews dominera som vanligt tidskriften. De många lärda detaljundersökningarna och notiserna liksom recensionerna gälla huvudsakligen exegetik och patristik och torde vara en värdefull tillgång för specialforskaren inom dessa områden. Även flera katolska arbeten recenserar.

The Eastern Churches Quarterly (Ramsgate, England), vol. 8 (nr 5—8): Nr 5 innehåller en forts. av den tidigare artikelserien om riter och ceremonier i den koptiska kyrkan. Vidare märkes en art. om katolicismen av i dag. De kyrkliga förhållandena i Grekland belysas i flera bidrag i nr 6. I vol.:s två sista nr behandlas bl. a. Bonaventuras teologi, Jungfru Marias himmelfärd, ekumeniska problem och zionismen. Tidskriften ger god information om Österns ortodoxa kyrkor genom artiklar och notiser och är ett språkrör för de ekumeniska strävandena inom den ortodoxa kyrkan.

The Expository Times (Edinburgh), vol. 61 (okt. 49—sept. 50), har bl. a. en rad artiklar med titeln »Doctrine of Man», där antropologiska problem belysas ur olika synpunkter. Kortfattade exegetiska bidrag, recensioner och översikter äro utmärkande för denna tidskrift. Svensk exegetisk och religionshistorisk forskning följes uppmärksamt av H. Rowley, som svarar för avd. »Recent Foreign Theology». Under rubr. »Living Issues in Biblical Scholarship» (i nr 10 och 11) presenteras också svenska arbeten. Nyare arbeten av Edsman, Engnell, Nyberg, Ringgren och Riesenfeld få i allmänhet positiva omdömen.

Journal of Biblical Literature (Philadelphia), vol. 69: I h. 1 märkes en art. av F. V. Filson, Method in studying Biblical History. S. M. Stern gör några påpekanden ang. de nya handskriftsfynden och vidare finnas tre artiklar i exegetiska frågor ang. Habackuk, Jesaja och Hesekiel. H. 2 sysslar med nytestamentlig exegetik. Bl. a. kan nämnas S. V. McCasland, The Image of God according to Paul och H. R. Willoughby, Representational Biblical Cycles. A. N. Wilder rec. Kerygma und Mythos. H. 3 innehåller ett arkeologiskt bidrag av C. C. McCown och artiklar om ps. 11, tillkomsttiden för »De tolv patriarkernas testamente», Tatianus' Diatessaron m. m. I h. 4 bl. a. bidrag om fjärde ev., en undersökning av Matt. 16: 17—19, Pauli missionsresor samt en art., A new Approach to the old Egyptian Text av E. F. Hills. Den gedigna rec.avd. har recensioner eller kortare notiser om ett stort antal exegetiska arbeten, däribland också av A. Nygren, E. Percy och H. Sahlin. Sv. Exegetisk Årsbok och Coniectanea Neotestamentica (A. Fridrichsen och H. Riesenfeld) bliva även uppmärksammade.

The Journal of Religion (Chicago), vol. 30: I artiklar av R. Hazelton, J. Daniélou och T. Preiss behandlas kristen historieuppfattning. En artikelserie ägnas åt förutsättningarna för religiös fostran och innehåller många intressanta synpunkter på detta problemkomplex. Vidare kunna nämnas R. Clemmer, Protestantism and social Philosophy; A. Roy Eckardt, Christian Faith and the Jews. I den omfattande rec.avd. anmälas även några svenska arbeten.

The Lutheran Quarterly (Gettysburg), vol. II, avser att vara ett forum för diskussion av både rent teologiska och praktiska kyrkliga frågor utifrån en luthersk grundsyn. Den vill även tjäna världslutherdomen och verka för förståelse mellan olika kristna konfessioner. Innehållet är rikhaltigt (vol. II omfattar nära 500 s.) och är av intresse även för utomamerikanska läsare. Bl. a. kan följande bidrag påpekas: E. Benz, Nihilism — in East and West; M. E. Lehmann, Justus Jonas — a Collaborator with Luther; E. H. Wahlstrom, Historical Criticism, the Bible and the Word of God; G. Wingren, The Theology of Einar Billing; W. H. Baar, Luthers' Sacramental Thought; J. Pelikan, The Doctrine of Man in Lutheran Confessions. För den som önskar en orientering om det aktuella läget för amerikansk lutherdom kan framförallt nämnas E. C. Fendt, The Theology of the »Common Confession»; E. E. Ryden, The Common Hymnal; C. C. Bachmann, Lutheran Pastoral Care in America Today. Rec.avd. är rikhaltig och omfattar även åtskilliga utomamerikanska arbeten. Bl. a. få arbeten av A. Nygren, A. Runestam och H. Schlyter erkännas omdömen.

Theology Today (Princeton), vol. 7, är en av de mera betydande amerikanska tidskrifterna av presbyteriansk prägel. Innehållet är rikhaltigt och berör företrädesvis exegetiska och praktisk-teologiska problem. Nr 1 har flera artiklar om bibliska tolkningsfrågor. G. Florowsky skriver om Österns ortodoxa kyrka och ekumeniken. En längre art. av G. Baker har titeln, The Christian Church under Non-Christian Rulers. A. Nygrens tolkning av Rom. 1: 17 kommenteras i en art. av W. Lowrie i nr 2. I samma nr behandlas förhållandet mellan Ordspårboken och N. T. (av C. T. Fritsch) och kalvinismen och missionen (av S. M. Zwemer). I avd. Theological Tabletalk uppmärksammas bl. a. Y. Bri-lioth, Landmarks in the History of Preaching (ursprungl. föreläsningar vid Trinity College, Dublin). I nr 3 kan påpekas C. H. Dodds art., The Foundations of Christian Theology. M. F. Sulzbach refererar uppfattningar av Kierkegaard, Barth och Cullmann i sin art., Time Eschatology, and the Human Problem. Dessutom bidrag ang. kristendom och kommunism, förhållandena i Kina o. s. v. I den omfattande rec.avd. anmälas bl. a. arbeten av Barth, Cullmann, Dibelius och Aa. Bentzen.

The Lutheran World Review (Philadelphia), vol. II juli 49—april 50 är Lutherska Världsförbundets organ. Artiklar om lutherdomens såväl historiska utveckling som aktuella läge i olika delar av världen (Australien, England,

Estland, Holland, Indien, Sydamerika, Tyskland, Ungern och U. S. A.) upptaga en stor del av utrymmet. Av mera allmänt teologiskt intresse är bl. a. C. Stange, *The Johannine Character of Luther's Doctrine*; L. Pinomaa, *Sanctification according to St. Paul*; R. Prenter, *Are we to abolish Dogmas?*; A. T. Jørgensen, *Public and Voluntary Philanthropy*; U. Saarnivaara, *Evangelism and the Way of Salvation*; H. Asmussen, *The Revolution in the Christian Thought of Central Europe*. I nr 4 ingår en längre art. om *Devotional Literature in Sweden* av H. Pleijel samt recensioner av nyare teologisk litteratur. Av särskilt intresse är en nyligen utarbetad »*Doctrinal Statement*» för lutherska kyrkan i Indien (i nr 4).

ELON ISACSSON.