

DEN PRIMÄRA ISRAELSMISSIONEN OCH HEDNAMMISSIONEN ENLIGT SYNOPTIKERNA

AV DOCENT BO REICKE, UPPSALA

Att den kristna missionen grundar sig på Nya Testamentets budskap och apostlarnas verksamhet, därom råder intet tvivel hos någon. Ej heller torde någon betvivla, att detta gäller om båda de former, som den kristna missionen på grund av den bibliska uppenbarelsens ursprungliga bundenhet vid ett enskilt folk har antagit: *israelsmissionen* och *hednamissionen*. Redan de båda förnämsta apostlarna, Petrus och Paulus, indelade i Jerusalem vid ett officiellt möte missionsmarken i dessa tvenne områden: de omskurna och de oomskurna, Gal. 2: 9. Förvisso funnos där stridigheter angående det rätta förhållandet mellan dessa missionslinjer, men ingen i apostlarnas krets synes ha förnekat det berättigade i att utöva mission både bland judar och bland hedningar. Däremot är det faktiskt problematiskt, om *Jesus* själv under sitt jordeliv förkunnade en *aktiv hednamission*. Att han kände sig vara sänd till de förlorade fåren av Israels hus, det framgår klart, likaså att hedningarnas frälsning en gång skulle förverkligas. Men uppmanade Jesus redan före sin död sina apostlar att förkunna Guds rike bland folken, alltså icke blott efter döden, såsom Matt. 28: 19 f. visar (»gå ut och gören alla folk till lärjungar»)? Somliga evangelieord synas tala däremot. Framför allt komma därvid följande ord av Jesus i fråga:

Matt. 10: 5 f. (Jesu förhållningsregler för de tolv vid deras utsändning): Ställen icke eder färd till hedningarna, och gå icke in i någon samaritisk stad, utan gå hellre till de förlorade fåren av Israels hus.

Matt. 15: 24 (Jesu ord till den fenikiska kvinnan): Jag är icke utsänd till andra än till de förlorade fåren av Israels hus.

Matt. 15: 26, Mark. 7: 27 (en följande replik till den fenikiska kvinnan): Det är otillbörligt att taga brödet från barnen (d. v. s. Israel) och kasta det åt hundarna (d. v. s. hedningarna).

Som synes, är det i Matt. dessa ord stå, varvid det senaste av de anförda ställena även har en parallell i Mark. Däremot saknas detaljerade paralleller i Luk. Även Luk. har visserligen ett utsändningstal i kap. 10, som trots att det handlar om de sjuttio två är nära förbundet med Matt. 10, men där förekommer

ingen förmaning att rikta sig till de förlorade fåren av Israels hus som i Matt. 10: 5 f., och genom talet sjuttiotvå får man ett intryck av att perspektivet är vidare än i Matt. Samtalet med den fenikiska kvinnan har icke återgivits av Luk. Nu är det en ofta iakttagen omständighet, att Matt. företer en mer judisk och Luk. en mer grekisk form. Skulle det helt enkelt vara så, att Matt. är judaistiskt eller partikularistiskt men Luk. universalistiskt? Redan släktledningshistorierna i början av dessa evangelier synas tyda på en sådan skillnad, i det att Matt. 1: 2 härleder Jesu börd från Abraham, Luk. 3: 38 från Adam. Luk. är också något mer intresserat för hedningarna än Matt. Redan efter Jesu predikan i Nasarets synagoga låter Luk. mästaren framhålla änkan i Sarepta och syrern Naiman som gammaltestamentliga förebilder till hedningars frälsning, Luk. 4: 25—27. Vidare är förkärleken för samariter karakteristisk för Luk., 9: 52, 10: 33, 17: 16. Annars är dock Luk. visst icke främmande för judiska tänkesätt, såsom framgår av de första kapitlens skildringar av judiska fromma eller framhävandet av att den reumatiska kvinnan är en Abrahams dotter, 13: 16, och Sackeus en Abrahams son, 19: 9. Sjuttio eller sjuttiotvå som de utsändas antal påminner icke endast om nationernas antal enligt senare judiska föreställningar utan även och ännu mera om de judiska äldstes antal enligt 4. Mos. 11: 16; jämför Stora rådets och de alexandrinska bibelöversättarnas antal. Detta giver missionen i Luk. 10 en viss judisk prägel. Jämför Apg:s framställning, enligt vilken begynnelsen städse göres med judarna. I Apg. 2: 8—11 sker det fullt i enlighet med detta schema, att judar och proselyter från alla världens hörn uppleva det programmatiska undret vid pingstfesten. Observera slutligen även, att just Luk. saknar de övriga synoptikernas uppgifter om att Jesus gjorde utfärder mot 'Tyros' och Sidons område eller Cesarea Filippi (Matt. 15: 21 p.). Å andra sidan är Matt. även universalistiskt, vilket märkes redan på den inledande släkt-tavlans trenne hedniska kvinnor, de vise männens hyllning eller Bergspredikans tal om världens ljus o. d. Beträffande Mark. gäller, att varken judaistiska eller universalistiska synpunkter mer utpräglat framträda; ett ord som Mark. 7: 27 = Matt. 15: 26 (citerat ovan) synes tyda på att evangeliet är judaistiskt inställt, men å andra sidan röjer Mark. icke tillnärmelsevis så ingående kontakt med Israels traditioner som Matt. och betraktar icke Jesus förnämligast som juda-folkets Messias utan som Guds son, Mark. 15: 39. Vänder man sig till Joh., befinnes detta vara universalistiskt och även något antijudaistiskt, t. ex. 1: 11—13, men samtidigt är detta evangelium särdeles intresserat för judiska förhållanden, åskådningar och sedvänjor, och Jesus säger uttryckligen enligt Joh. 4: 22: »Frälsningen kommer från judarna.» Det går således icke att draga någon bestämd gräns mellan judaism och universalism i våra fyra evangelier. Såsom

med kraft har framhållits bl. a. av B. Sundkler¹ och A. G. Hebert,² är alternativet judisk partikularism — universalism över huvud felaktigt uppställt.

I själva verket är det fruktbarare till problemets förståelse att urskilja *trenne aspekter* på Jesu missionsförkunnelse, vilka höra organiskt samman och vilka samtidigt innebära ett både judaistiskt och universalistiskt frälsningsprogram, dock i något olika logiska förhållanden.

Första aspekten: Ett universellt perspektiv inkluderat i den primära israelsmissionen

Under sitt jordeliv ville Jesus i princip utöva israelsmission. *Dels* förklarade han sig själv vara sänd närmast till de förlorade fåren av Israels hus, Matt. 15: 24, jfr v. 26 = Mark. 7: 27, samt förkunnade Guds rike och utövade barmhärtighet bland hedningar endast i undantagsfall, då han till sin glädje och förvåning fann en särskilt stor tro hos sådana, såsom hövitsmannen i Kapernaum, fenikiskan. Han rörde sig icke heller utanför Israels historiska mark, ty de båda utflykterna till 'Tyros' och Sidons område och till trakten av Cesarea Filippi gällde landsträckor, som hade hört till Israel i dess makts dagar,³ likaså Gadarenernas land och Dekapolis — de romerska tetrarkiernas aktuella gränser torde icke ha betytt något för Jesu vandringar. *Dels* sände Jesus ut sina lärjungar som missionärer »till de förlorade fåren av Israels hus», såsom hans ord i utsändningstalet enligt Matt. 10: 5 f. lödo. De övriga synoptiska evangelierna innehålla två olika paralleller till denna utsändning i Matt., nämligen Mark. 6: 7—12 = Luk. 9: 1—6, och Luk. 10: 1—16. Ingen av dessa traditioner innehåller en föreskrift om exklusiv israelsmission. Men å andra sidan möter icke den minsta antydning om att lärjungarna gingo ut och verkade utanför Israels gränser. Om de hade missionerat bland hedningar, borde detta ha meddelats på något sätt, så viktigt som detta faktum måste vara. Nu får man tvärtom ett intryck av att denna missions rayon var mycket begränsad, eftersom de båda parallelltraditionerna i Mark. och Luk. omedelbart fortsättas av notiser om lärjungarnas återvändande efter uträttat uppdrag. Även om berättelserna äro stiliserade och litterärt koncentrerade och även om begränsningen till Israel är utsagd i dessa något mera hednakristna evangelier, så tyckas nämnda utsändningsberättelser

¹ B. Sundkler & A. Fridrichsen, Contributions à l'étude de la pensée missionnaire dans le Nouveau Testament (1937), sid. 9 ff.

² A. G. Hebert, The Throne of David. A Study of the Fulfilment of the Old Testament in Jesus Christ and His Church (1942), sid. 211 ff.

³ A. Alt, Die Stätten des Wirkens Jesu in Galiläa territorialgeschichtlich betrachtet: Beiträge zur biblischen Landes- und Altertumskunde 1 (1949), sid. 72.

likväl röja, att Jesus har låtit sina lärjungar utöva en speciell israelsmission under en eller flera epoker av sitt jordeliv.

Denna israelsmission måste betraktas som ett förstadium till världsmissionen, dock ett nödvändigt sådant och ingående i Guds frälsningsplan på samma sätt som Jesu hela jordeliv var ett nödvändigt förstadium till den kommande upphöjelsen. Man kan alltså icke beteckna Jesu israelsmission som ett provisorium eller ett experiment,⁴ ty Jesus hade förmodligen redan på detta stadium vidare perspektiv i sikte, något som hans undervisning ådagalägger — vi återkomma därtill — och något som just hans ställning i Israel *måste* innebära.

Redan vissa av de grundläggande begrepp, med vilka Jesus är intimt förbunden, innehålla ett perspektiv ut över Israels trånga gränser mot en världsomfattande mission. Man skulle kunna formulera detta så, att den under Jesu jordeliv praktiskt utövade israelsmissionen *principiellt inkluderar* en världsmission.

Sedan länge har man varit uppmärksam därpå i fråga om ett begrepp, med vilket Jesus först och främst förband sin person: Människosonen. Man fäste sig vid att själva detta ord tyder på en allmänmänsklig sändning. Då Jesus betecknade sig som Människosonen, sprängde han faktiskt Israels nationellt begränsade sfär och antog en allmänmänsklig roll.⁵ Om den ledande teologien under tiden för cirka 50 år sedan var ivrig att i dylika resonemang framhäva Jesu intresse för det personliga, det inre, det besjälade hos människan, sinnelaget o. d., så har man senare kommit att vända sig ifrån dessa av idealistisk filosofi präglade tankegångar till ett jämförande realistiskt studium av den judiska idévärld, vari Jesus och urkristendomens författare levde, en idévärld, som måste ha påverkat alla väsentliga evangeliska begrepp sådana som Människosonen, Guds rike etc. Det är genom forskningens inriktning på detta idéhistoriska material som den universella frälsningstankens inherens i Jesu israelsmission har kommit i klart ljus.

Människosonens begrepp har sin viktigaste bakgrund i Danielsbokens visioner. Där står ett ord, som tillägger Människosonen en universell betydelse på ett så väsentligt sätt, att man icke kan föreställa sig, huru Jesus skulle ha kunnat vara oberoende av samma tanke, Dan. 7: 14: »Alla folk och tungomål måste tjäna honom. Hans välde är ett evigt välde, som icke skall tagas ifrån honom, och hans rike skall icke förstöras.» Då Jesus kallade sig Människosonen, måste han enligt föreställningens traditionella bakgrund ha ställt sig i världshistoriens centrum, ha gjort sig till den nya tidsålderns förstling, som alla borde hylla och dyrka.⁶ Menar man, att detta endast gäller den triumferande världsdömdaren och icke den ödmjuka och lidande gestalt, som Jesus utgör under jordelivet, så kan å andra sidan framhållas, att Herrens lidande tjänares gestalt enligt Jes. 49: 6 också skall erhålla en universell betydelse: »Jag vill sätta dig till ett ljus för hednafolken, för att min frälsning må nå till jordens ända.» Av detta

⁴ Så M. Meinertz, *Jesus und die Heidenmission* (2. Aufl. 1925), sid. 120.

⁵ T. ex. G. Warneck, *Evangelische Missionslehre I* (2. uppl. 1897), sid. 146 ff., på grund av äldre impulser från humanistiskt inriktad exegetik, jfr A. Harnack, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums, I* (1902), 4 uppl. (1923), sid. 39 ff. Sundkler, sid. 2 ff.

⁶ A. Fridrichsen, *Två missionsföredrag: Ny kyrklig tidskrift* (1942), sid. 77.

skriftord kan Jesus icke ha varit oberoende, även om de direkta citaten därav i Luk. 2: 32 och Apg. 13: 47 få skrivas på de nytestamentliga författarnas konto, ty Jesu inför lärjungarna otvetydigt uttryckta syn på sig själv innebär, att han, Människosonen, skulle tjäna och giva sitt liv till lösen för »de många», d. v. s. folkskarorna, Mark. 15: 45. Alltså sammanställde han Människosonen med Jesajabokens lidande Tjänare.

Både Människosonen och Tjänaren ha emellertid en väsentlig förbindelse med föreställningarna om konungen-Messias,⁷ ur vilka de historiskt synas ha utvecklats sig.⁸ En illustration av huru det israelitiska och det universalistiska perspektivet höra samman även inom detta föreställningsområde erbjuder Jesu intåg som en konung i Jerusalem, vilket sker i uppenbart medveten anslutning till Sak. 9: 9. Det talas där, som var och en minns, om Sions konung med betoning av dennes fridsamhet, fattigdom, ödmjukhet. Denne konung på arbetsåsinnans fåle bär drag av den lidande Tjänaren. Men i följande vers av samma profetia heter det icke desto mindre: »Han skall tala frid till folken. Och hans herradöme skall nå från hav till hav, och ifrån floden intill jordens ändar.» Världsherravälde, ja delvis världsmision (han skall »tala frid»), befinnas här vara inherenta motiv i föreställningen om den messianske konungen. Liknande kan uppträckas i ett flertal konungsliga psalmer och profetior och är helt typiskt för den främreorientaliska och hellenistiska tankekretsen omkring härskarens gestalt (Ps. 72: 8 m. m.).⁹

Om det emellertid på så sätt är tydligt, att den ideale konungen, eller Messias, eller Människosonen, är bestämd att vara herre över alla jordens länder och folk, även om eller just därför att han framträder i lidande och ringhet, så blir den logiska konsekvensen därav, att konungens eget folk erhåller en nyckelställning inom världsmissionens och världsfrälsningens procedur. Israel blir den nödvändiga utgångspunkten för hela världens underkastelse under Herren. Därför *måste* Jesu sändning först gälla Israel, såsom Matt. 15: 24, 26 p. visar, och därför innebär denna israelsmision principiellt en världsmision. Detta »innebärande» eller denna inherens framträder alltså icke blott i de traditionella föreställningar om sändarens gestalt, som måste ha omfattats av Jesus själv, utan även i de traditionella föreställningarna om Israels världshistoriska betydelse.

Med denna frälsningshistoriska syn på Israel sammanhånga geografiska föreställningar, vari Israel göres till jordens medelpunkt. Det är dylika föreställningar som

⁷ Framhållet i missionvetenskapligt sammanhang av Sundkler, sid. 14: »Car le fils de l'homme est le fils de David — en tous points.»

⁸ Några hålla före, att Människosonen har importerats från andra länder, t. ex. E. Sjöberg, *Der Menschensohn im äthiopischen Henochbuch* (1946), sid. 190 ff., S. Mowinckel, *Urmensch und »Königsideologie»*: *Studia Theol.* 2: 1 (1949), sid. 71 ff. De oförnekliga relationerna till G. T:s messiasföreställningar värderas då endast som senare inslag. I begynnelsen anses separationen vara förhärskande. Dock finnes intet bevis för att uttrycket Människosonen varit typiskt för Iran eller vad man tänker på. Vidare är det naturligare att taga relationerna mellan Människosonen och Messias som tecken på ursprunglig släktskap. Huru förklaras annars, att dessa relationer uppstått? Skulle icke de gamla skriftställarna ha förmått skilja på dessa företeelser, om desamma verkligen hade varit så väsensskilda? Vi känna oss icke övertygade av nämnda distinktiva resonemang utan föredraga att tills vidare betrakta Människosonen och Messias som besläktade, åtminstone huvudsakligen inomisraelitiska föreställningar, logiskt övertagna av Jesus.

⁹ H. Gressman, *Der Messias* (1929), sid. 15 ff.; I. Engnell, *Gamla Testamentet 1* (1945), sid. 53 ff., 141 ff.

ha lett till att Jerusalems tempel eller Sion erhållit en särskild roll i frälsningens historia, Ps. 2: 6 etc. Vid den stora omvälvningen ansågos hedningarna skola draga upp för att hylla Herren, t. ex. Mik. 7: 11 f. Tempelns konstruktion i olika terrasser, en för hedningarna, en för Israels kvinnor, en för Israels män och slutligen en för Israels präster, uttrycker i åskådlig form den syn man hade på mänskligheten, samlad omkring världsbäret. Detta tempel företog sig Jesus att rena från den besmittelse, som hade kommit att vila över det. Härvid måste det universella perspektivet tagas med i räkningen: Jesus renar templet och giver därmed plats för den nya mänsklighet, som här skall hava sitt centrum.¹⁰ Enligt Mark. 11: 17 säger Jesus härvid uttryckligen: »Mitt hus skall kallas ett bönehus för alla folk» (Jes. 56: 7) — de senaste orden om alla folk äro uteslutna av Matt. och Luk., men deras förekomst i Mark. kan tala för att Jesus själv hade dylika föreställningar om templet.¹¹ Tempelns förutsagda förstöring och återuppbyggnad i Kristi kropps tempel, Matt. 26: 61 p., Joh. 2: 21, motsäger icke denna koncentration på Jerusalem utan bestyrker den, liksom även talet om att kyrkan skulle byggas på denna klippa, Matt. 16: 18, därvid Petrus träder i stället för Sions klippa, som även utgjorde gränsen mellan jorden och underjorden.¹² Dessa och liknande föreställningar utmärkte tänkesättet i Jesu omgivning i så hög grad, att man inser den mångsidiga nödvändigheten av att innesluta ett universalistiskt perspektiv just i Jesu sändning till Israel.¹³

Hela detta tankesammanhang är förträffligt väl uttryckt i tempelprofeten Simons uttalande över Jesusbarnet enligt den messianska psalm, som innehålles i Luk. 2: 29—32:

- (29) Nu låter du din tjänare fara hädan, Herre, efter ditt ord i frid
(den gammaltestamentliga profetian har fullgjort sin tjänst).
(30) Ty mina ögon hava sett din frälsning
(31) vilken du har berett inför alla folks åsyn:
(32) ett ljus till uppenbarelse för hedningarna och en härlighet åt ditt folk Israel.

Det utkorade folkets härlighet i Messias' gestalt blir de övriga folken till ljus och frälsning.

Kyrkans *aktiva* hednamission ligger emellertid endast potentiellt inbegripen i detta perspektiv. Om man vill veta, huru det står till med direkta anvisningar för en aktivt utövad hednamission, får man vända sig till annat håll. Men det är viktigt nog att observera, hurusom den primära israelsmissionen ingalunda utesluter hednamissionen utan i sig själv pekar utåt mot en sådan.

¹⁰ Sundkler, sid. 32 f.

¹¹ H. D. A. Major i *The Mission and Message of Jesus* (1937), sid. 142; C. J. Cadoux, *The Historic Mission of Jesus* (1941), sid. 148, 153 f.

¹² Joach. Jeremias, *Golgatha* (1926), sid. 68 ff.

¹³ Liknande och angränsande tankegångar i större utförlighet hos Sundkler, sid. 14—30, och Hebert, sid. 214—239. Ett uppmärksammande av Israels inherenta universalism föreligger också bl. a. i C. J. Cadoux, *The Historic Mission of Jesus*, sid. 160 ff.

Andra aspekten: Indirekta antydningar om hednamissionen i Jesu undervisning

Utom de nämnda expansionsföreställningar, som ligga utsagda i begreppet Människosonen o. s. v., ha vi även att räkna med faktiska uttalanden av Jesus om en allmän tillströmning av hednafolken till gudsriket. Jesus framhåller sålunda i Matt. 8: 11 f. p., att många skola komma från öster och väster och lägga sig med Abraham, Isak och Jakob, samt i Matt. 12: 41 f. p., att nineviterna och drottningen av Saba hava varit förebilder till hedningarnas omvändelse. Sådana liknelser som den om senapskornet, Matt. 13: 31 f. pp., och noten, Matt. 13: 47—50, syfta också på gudsrikets världsexpansion. Nog av, men allt detta är väl ännu icke detsamma som uttalanden om en aktiv hednamission, även om det förutsätter en sådan? Ja, det får visserligen erkännas. Dock en verklig, aktiv hednamission antydes faktiskt av Jesus på ett par ställen, och det även enligt Matteusevangeliet, som annars ser ut att vara särskilt intresserat för israelsmissionen.

a) Därvid har man närmast att uppmärksamma sådana ställen, där missionen icke utan vidare hänföres till tiden efter Jesu död.

En bakgrund utgör Johannes döparens rörelse. Johannes klandrade judarna enligt både Matt. 3: 9 och Luk. 3: 8 för att de åberopade sig på att hava Abraham till fader: »ty jag säger eder, att Gud av dessa stenar kan uppväcka barn åt Abraham». Möjligen rymde också döparrörelsen hedniska proselyter, t. ex. i Efesus, där Paulus stötte på några av dess anhängare (Apg. 19: 3).

Jesu första verksamhet förlades enligt Matt. 4: 15 till »hedningarnas Galiléen». Märkligt nog är det just Matteusevangeliet som har detta uttryck, ett citat från Jes. 9: 1 i anslutning till Septuaginta. Detta måste innebära, att Matteus tänkte sig Galiléen som ett till en viktig del hedniskt område, vilket det också var.¹⁴ Lika märkligt är, att Matteusevangeliet i en sammelberättelse, 4: 23—25, låter verkningarna av Jesu förkunnelse sträcka sig över »hela Syrien» och även Dekapolis, hedniska gebit, som icke uppmärksammas på motsvarande ställen hos de andra synoptikerna. Vidare har Matt. i 15: 31 efter redogörelse för Jesu underverk i Galiléen en notis om att folket »prisade Israels Gud», vilket synes förutsätta en publik av utomstående. Även om man nu icke får bygga för mycket på dylika uttryck som »hela Syrien» o. s. v., verkar den exklusiva israelsmissionens princip att härigenom vara sönderbruten eller åtminstone uttänjd. I själva verket är en sådan elasticitet hos nämnda princip fullt logisk, eftersom redan begreppet »Israel» pekar ut över folkets tränga gränser. Det var alltså

¹⁴ A. Alt, Die Stätten des Wirkens Jesu, sid. 51, samt uppsatser i Palästina-Jahrbuch 33 (1937), 35 (1939), 36 (1940).

icke heller ett egentligt brott mot den israelitiska principen, när Jesus efter viss betänketid hjälpte hövitsmannen i Kapernaum, Matt. 8: 5 ff. p., och den fenikiska kvinnan, Matt. 15: 22 ff. p.

Anvisningar för en aktiv hednamission finnas emellertid också, t. o. m. just i Matteusevangeliet, ehuru de taga en förtäckt form, såvida det icke gäller tiden efter Jesu död. »I ären jordens salt, I ären världens ljus», säger Jesus i Bergspredikan enligt Matt. 5: 13 f. Vare sig orden ursprungligen äro riktade till Israel,¹⁵ vilket har mycket fog för sig, eller till Jesu lärjungar,¹⁶ så är det tal om ett uppträdande inför hela världen. Inför denna sägas åhörarna hava det höga ansvaret att bilda de livsviktiga element, som saltet och ljuset utgöra. Därvid framhålles, att världen har sina ögon riktade på den grupp åhörarna representera och att de senares goda gärningar skola göra sådant intryck på människorna, att dessa omvända sig och »prisa eder Fader, som är i himmelen», d. v. s. tro på honom. Uppenbarligen innehålla dessa ord en undervisning om mission, icke genom tal och förmaningar men genom en föredömlig vandel. Här föreligger ett motto för hela den följande Bergspredikan. Även annorstädes i Nya Testamentet uppträder den kristnes oförvitliga vandel som ett missionsmotiv, t. ex. 1. Petr. 2: 12 (liknande Matt. 5: 16) och 3: 1 f. Huru denna påverkan genom tålighet och kärlek i levnadsföringen även i Bergspredikan tänkes avse hedningar, framgår vidare bl. a. av Matt. 5: 41: »Om någon tvingar dig att till hans tjänst gå med en mil, så gå två med honom.» Dylig rekvisition av tjänster kunde ifrågakomma genom den hedniska härskarmaktens funktionärer. Jesu ord uppmana till lojalitet, men icke i absolut mening utan med hänsyn till hedningens omvändelse, såsom man kan förutsätta enligt det nämnda mottot. Detsamma gäller om den följande regeln att visa kärlek även mot ovänner. Poängen ligger däri, att det etiska förhållningssättet skall vara »utomordentligt» (sv. öv. »synnerligt»), Matt 5: 47. Detta får en mening, om man iakttagert den bemälda principen om hedningarnas påverkan genom goda verk. Däremot är det icke minsta tal om förkunnelse av det nytestamentliga budskapet. Det primära gudsrikesbudskapet är förbehållet Israel, och över budskapet om Frälsarens död och uppståndelse vilar ännu en hemlighetsfull slöja. Här finna vi således anvisningar om en förberedande hednamission av praktisk art, motsvarande den nutida yttre missionens sociala välfärdsarbete.

Ännu mera positiva uttalanden om den yttre missionsförkunnelsens nödvändighet och betydelse kunna påträffas i Lukasevangeliet. Efter sin predikan

¹⁵ Jfr C. H. Dodd, *History and the Gospel* (1938), sid. 131 ff.; C. J. Cadoux, *The Historic Mission of Jesus*, sid. 140 f., 155 f.

¹⁶ Den vanliga tolkningen.

i Nasarets synagoga framhåller Jesus änkan från Sidons land och Naiman från Syrien som förebilder till hedningars tro och frälsning, Luk. 4: 25—27. Strax därefter läses om Petri underbara fiskafänge i Luk. 5: 1—11. Den lärdom Petrus vinner av denna episod är, att han genom att på Herrens ord lägga ut näten på djupet infångar fisk i massor, medan hans tidigare fiskande i det grunda strandvattnet icke har givit så lysande resultat. »Härefter skall du fånga människor», säger så Jesus i vers 10. På grund härav inses, att händelsen är en förebild till den kommande missionen. Meningen befinnes vara, att Petrus får lära sig att verka för det gudomliga budskapet i större kretsar, ute bland folken — möjligen med speciell hänsyn till de fattiga eller syndarna, vilka kunna sägas befinna sig »på djupet». Härigenom framträder en direkt uppmaning till aktiv hednamission, uttalad i förtäckta former men otvivelaktig och uppfordrande för den, som hade förståelse för mästartens antydningar.¹⁷ Man kan nu visserligen mena, att detta fiskafänge har fått en stiliserad form hos Lukas och att den påfallande analogien med Joh. 21: 1—11 röjer, hurusom berättelsen mera hör till tiden efter Jesu död än till de första lärjungarnas kallelse. Denna eventualitet påverkar dock icke det faktum, att Lukasevangeliet vill ha den allmänna hednamissionens princip uttryckt redan vid Petrus' kallelse till apostel, åtminstone i symbolisk, allegorisk form.

Förutom dessa antydningar om hednamission, uttalade i början av Jesu verksamhet, innehålla de synoptiska evangelierna liknande antydningar i sitt stora liknelsekapitel. Där ha vi främst liknelsen om såningsmannen, Matt. 13: 1—9, 18—23 pp. Om den i god jordmån groende säden meddelar nämnda liknelse, att dylik säd bär frukt. Detta uppgives syfta på människor, som höra och anamma det evangeliska ordet och bära motsvarande frukt. Men därvid torde fruktbarheten vara en bild av missionsverksamhet: den enskilde troendes ideal är att förvärva andra troende. Huruvida denna mission tänkes gå utanför Israels gränser, är icke klart utsagt. En närstående liknelse kan emellertid göra detta sannolikt. Vi ha nämligen vidare att räkna med liknelsen om ogräset bland vetet, Matt. 13: 24—30, 36—43. Där står tydligt i vers 38: »åkern är världen». Ett sådant universellt perspektiv är troligt även beträffande liknelsen om såningsmannen. Då blir redan själva sådden en bild för missionen runt om i världen. Jesus har alltså antytt en sådan allmän mission även i dessa liknelser, vilka icke med minsta skäl kunna fränkännas hemorts rätt i mästartens förkun- nelse under jordelivet.

¹⁷ I regel är symboliken i uttrycket »på djupet» dock försummad, till och med i en så allegorisk och ecklesiastisk utläggning som hos E. Kalt, *Werkbuch der Bibel 2* (1943), sid. 94 f.

Att giva avkastning är också lärjungens ideal enligt liknelsen om de anförtrodda punden i Matt. 25: 14—30 p. De erhållna penningarna torde vara en symbol för evangelium. Endast härigenom blir liknelsen verkligt tillämplig på den räkenskap, som skall drabba Jesu lärjungar. Därtill komma ett par detaljer, vilka hänvisa till att tänka på evangeliets spridning eller missionen såsom den hos lärjungarna önskvärda dygd, som skall belönas. Enligt Luk. 19: 17, 19 belönas de goda tjänarna på grund av de anförtrodda pengarnas förökelse genom att sättas över 10 respektive 5 städer, nämligen med en motivering om att var och en som har skall varda givet, vers 26. Här framträder en omisskänlig överensstämmelse mellan de anförtrodda pengarna och de själar, över vilka konungen har makt. Vidare framhåller den late tjänaren enligt Matt. 25: 24 sin betänksamhet mot att skörda på områden, där hans herre icke hade sått. Denna sådd och skörd måste leda tankarna till missionen. Joh. 4: 35—38 är en belysande analogi till detta, nämligen det ställe, där Jesus talar om att skörden är mycken och att han sänder sina arbetare att skörda även på ett fält, som de icke själva hava bearbetat. Vid allt detta är det uppenbarligen tal om mission, och därtill om hednamission. I den late tjänarens gestalt avbildas judaistiska tendenser, som voro avoga mot all utvidgning av verksamheten till hedningarna. Hebréerevangeliet, ett judekristet evangelium, har också känt liknelsens udd här och försökt släta över denna genom att införa en ännu sämre tjänare, som är en rucklare och blir satt i fängelse, samt låta den försiktige tjänaren från de kanoniska evangelierna endast få uppbära ett visst klander.¹⁸ Vår liknelse innehåller således en motsats till judaismen, vilken stämplas som ofruktbar, steril.

b) Denna tanke på judaismens ofruktbarhet leder över till tanken på den härskande judendomens förkastelse. Om man tager fasta på evangeliernas berättelseordning, så finnas två olika dateringar av Jesu uppgörelse med judendomen. De synoptiska evangelierna förlägga denna huvudsakligen till den sista perioden i Jesu liv: tempelreningen, det förtorkade fikonsträdet och andra avsnitt i samband med passionshistorien. Johannesevangeliet låter uppgörelsen börja långt tidigare, i det att tempelreningen förlägges till begynnelsen av Jesu verksamhet, Joh. 2: 13—22, och sedan består den härigenom inledda spänningen och tillväxer alltmer under handlingens gång, tills den kulminerar i dödsanslaget efter Lasarus' uppväckelse. Lukasevangeliet intager i viss mån en mellanställning genom att så mycket skjuta fram brytningen i Nasaret, Luk. 4: 16—30, och även placera andra texter av polemisk art tidigare än de övriga synoptiska

¹⁸ Text i A. Huck & H. Lietzmann, Synopse, 9. uppl. (1936), sid. 180.

evangelierna, t. ex. Luk. 13: 34 f. (»Jerusalem, Jerusalem«). En tillfällig framskjutning av motivet hos både Matteus och Lukas utgöra orden om hedningarna vid Abrahams, Isaks och Jakobs bord i Matt. 8: 11 f. p. Vilken är den historiskt mest riktiga anordningen, den hos de första evangelierna eller den hos det fjärde evangeliet? Det är tydligt, att även de första evangeliernas koncentration av den antijudiska kritiken till passionssammanhanget är ett medvetet arrangemang, särskilt hos Matteus, som har extra många sådana avsnitt i detta sammanhang. Ett intresse var därvid att ådagalägga, hurusom Jesus så länge som möjligt förhöll sig positiv till sitt eget folk. Å andra sidan är det uppenbart, att Lukas och Johannes icke hyste något slikt intresse utan tvärtom i sin mera grekiska omgivning önskade få fram en uppgörelse med judendomen redan på ett principiellt stadium. Faktiskt är det emellertid högst antagligt, att det medvetna arrangemanget hos Matteus och Markus samtidigt avspeglar ett historiskt förhållande. Jesus var jude, han kallade tolv till apostlar efter antalet av Israels stammar, och så vidare: allt detta talar för att han i det längsta måste ha eftersträvat ett gott förhållande till judendomen. Däremot synes antedateringen av mästartarens judendomsfientliga uppträdande i de tvenne senare evangelierna lättare kunna förklaras som reflexer av förhållanden i författarnas omgivning.

Huru som helst, så är Matteusevangeliets rikedom på judendomskritiska avsnitt i passionsberättelsens sammanhang frapperande, sedd emot bakgrunden av de principuttalanden om en exklusiv israelsmision, vilka tidigare hava uppmärksamrats. Motsatsen torde icke böra sammanställas med en psykologisk utveckling hos Jesus, så att hans syn skulle ha ändrats på grund av vissa nedslående erfarenheter.¹⁹ »Folket» var dock enligt de första evangeliernas samstämmiga vittnesbörd ytterst villigt att följa Jesus och låta bota sig av honom. Nej, det är de ledande i Jerusalem som kritiken och förkastelsesdomen gäller, och denna kritik blir aktuell, nu då Jesus närmar sig och har inträtt i huvudstaden. Spänningen på denna front har säkerligen funnits långt tidigare, såsom de upprepade sammanstötningarna med fariséerna och de skriftlärderna visa, men dessa personer torde ha uppfattats som Jerusalems makthavares representanter, såsom de också framträdde i passionsberättelsens diskussioner. Jesus själv kan sålunda mycket väl ha varit medveten om brytningens oundviklighet långt tidigare, men först då han närmar sig Jerusalem, blir förkastelsesdomen över den representativa judendomen

¹⁹ Över huvud taget äro gängse resonemang om en dylik psykologisk utveckling hos Jesus föga tillfredsställande ur historisk synpunkt. Hans principiella överblick av sin situation får icke underskattas, då evangelierna ändå tillmätta honom så många andra överlägsna egenskaper. Detta vare anmärkt just från den rent historiska och psykologiska sannolikhetens synpunkt, utan hänsyn till Jesu gudomliga ställning.

på ett bestämdare sätt meddelad åt lärjungarna, om också endast i symboliska handlingar och liknelser.

De avsedda symboliska handlingarna äro tempelreningen och fikonträdet förbannelse. Beträffande tempelreningen är tendensen emot den representativa judendomen klar: »I gören det (templet) till en rövarkula», Matt. 21: 13 pp. Vad fikonträdet beträffar, må tolkningen av denna berättelse ske efter principen, att Bibeln själv är sin egen bästa uttolkare. En liknelse i Luk. 13: 6—12 om fikonträdet, som icke bär frukt och som tack vare trädgårdmästarens förbön tillåtes stå kvar ännu en tid, torde icke kunna syfta på något annat än Jerusalem och den ledande judendomen. Tre år i rad kom dess herre och fann ingen frukt: denna kronologiska uppgift är sannolikt en hänsyftning till Jesu verksamhets tid, såsom denna skildras i Johannesevangeliet, med vilket Lukas har flera traditioner gemensamt. Om man fäster sig vid fikonträdet symboliska roll i detta sammanhang, kan man förstå Jesu handling med fikonträdet framför Jerusalem såsom en motsvarighet därtill i form av ett profetiskt och praktiskt föregripande av den katastrof över Jerusalem och judendomen, som en tid senare skedde genom romarnas angrepp. Denna uttolkning stödes även därav, att Jesu och lärjungarnas åtföljande samtal rör sig om att genom bön till Gud få berget framför dem kastat i havet, Matt. 21: 20—22 p. Vare sig Oljeberget eller Sions klippa avses — det senare är troligast — så hänsyftas uppenbarligen på den ledande judendomen med sitt centrum i Jerusalem. Att märka är tillägget i Mark. 11: 25 om att vid bön om ett dylikt underverk meddela förlåtelse åt medmänniskor: brytningen med judendomen får icke innebära någon personlig fiendskap. Till yttermera belysning må slutligen också lukastexten bidra: där saknas berättelsen om fikonträdet förbannelse, men i stället förekommer på motsvarande plats ett stycke om Jerusalems förstöring, Luk. 19: 39—44.

I nära samband med dessa symboliska handlingar stå i Matteusevangeliet de ovan antydda liknelser, som understryka judendomens förkastelse. De äro tre till antalet. En av dessa är särstoff hos Matteus, en ha Markus och Lukas återgivit på samma plats i sammanhanget, och en har av Lukas medtagits i tidigare sammanhang. Liknelserna handla om sonen som sade nej och dock lydde, om vingårdsmännen som slogo ihjäl ägarens son, så att vingården måste överlåtas åt »andra», och om kallelsen till det stora gästabudet, Matt. 21: 28—22: 14. Dessa texters syfte är alldeles tydligt, att judendomens företrädare icke kunna få mottaga arvet på grund av sin ohörsamhet, så att detta måste givas åt hedningarna. Så har Matteus också uppfattat liknelserna, då han enligt sammanhanget låter Jesus uttala dem i templet till överstepräster och folkets äldste, Matt. 21: 23, vartill Markus och Lukas foga de skriftlärde. Härvid är

hednamissionens princip särskilt bestämt uttryckt i liknelsen om bröllopsgästabudet, Matt. 22:9: »Gån ut till vägarnas utfarter²⁰ och kallen till bröllopet så många, som I finnen.» Givetvis kunna dessa förtäckta utsagor om judendomens förkastelse och hednamissionens nödvändighet, som Jesus uppgevs hava fällt strax före sin död, icke ha hunnit leda till någon större hednamissionär verksamhet under hans jordeliv utan böra tolkas som anvisningar för apostlarnas förkunnelse efter hans död.

Härigenom föres man över till den tredje aspekten på hednamissionen, direkta förutsägelser om en hednamission efter Frälsarens lidande och död. Ett för det i föreliggande avsnitt behandlade traditions materialet karakteristiskt drag är emellertid, att tankarna äro framställda i förtäckt form, varvid den konkreta situationen eller frälsningshistoriens olika moment icke närmare beröras utan endast få antagas bilda en ram däromkring. Detta har föranlett oss till att behandla det nu undersökta traditions materialet som en särskild grupp, trots att någon bestämd gräns mellan detta och de uttryckligare futurala utsagorna i följande grupp icke kan dragas. Den avsedda olikheten kan näppeligen uttryckas bättre än med Jesu egna ord i Matt. 10:27: »Vad jag säger eder i mörkret, det skolen I säga i ljuset, och vad I hören viskas i edert öra, det skolen I predika på taken.» Över sin död och vad som skulle följa därmed, d. v. s. över det eskatologiska perspektivet, lade Jesus i regel en hemlighetsfull slöja. Endast vid vissa tillfällen röjde han något därav för sina förtrogna, såsom vid Cesarea Filippi. Det är helt logiskt och naturligt, att hednamissionen eller det universella betraktelsesättet hålles hemligt så länge som möjligt i direkt samband med messiasmysteriets hemlighållande. Alltså det är messiashemligheten som gör, att hednamissionen så mycket beslöjas. Huru denna messiashemlighet än må förklaras,²¹ tydligt är dock, att ett öppet avslöjande av densamma genom en för tidig och för tydlig kungörelse av hednamissionen skulle ha fördärvat Jesu väg mot fulländningen på Golgata.²² Därför framlade Jesus många gånger endast indirekta antydningar om hednamissionen, medan direkta utsagor sparades till vissa intima tillfällen.

²⁰ Grek. ἐπὶ τὰς διεξόδους τῶν ὁδῶν.

²¹ H. J. Ebeling, *Das Messiasgeheimnis* (1939), sid. 1 ff., N. T. Stonehouse, *The Witness of Matthew and Mark to Christ* (1944), sid. 50 ff., E. Hoskyns, *The Riddle of the N. T.*, 3. uppl. (1947), sid. 131 ff.

²² C. J. Cadoux, *The Historic Mission of Jesus*, sid. 162, framhåller Jesu farhåga att stöta sig med judarna. Detta synes dock ha varit en mindre väsentlig synpunkt. En ram omkring det hela bildas av messiashemligheten. Jämför mera därom nedan.

Tredje aspekten: Direkta utsagor om en hednamission efter Frälsarens död

Många direkta utsagor om en hednamission efter Jesu död finnas icke. De som finnas äro klart utformade men reserverade för en intim krets. Närmast är det fråga om:

Matt. 24: 14: Och detta evangelium om riket skall bliva predikat i hela världen, till ett vittnesbörd för alla folk. Och sedan skall änden komma. — Äger i motsvarande sammanhang en analogi i Mark. 13: 10: Men evangelium måste först bliva predikat för alla folk.

Matt. 26: 13 = Mark. 14: 9: Sannerligen säger jag eder: Varhelst i världen detta evangelium bliver predikat, där skall ock det som hon nu har gjort (smörjelsen i Betania) bliva omtalat, henne till åminnelse.

Luk. 24: 46 f.: Det är så skrivet, att Messias skulle lida och på tredje dagen uppstå från de döda, och att bättring till syndernas förlåtelse i hans namn skulle predikas bland alla folk, och först i Jerusalem.

Till sist kommer den allra betydelsefullaste utsagan, den varmed Matteus på ett så ståtligt och högtidligt sätt har avslutat sitt evangelium:

Matt. 28: 18 ff.: Mig är given all makt i himmelen och på jorden. Gån för den skull ut och gören alla folk till lärjungar, döpande dem i Faderns och Sonens och den helige Andes namn, lärande dem att hålla allt vad jag har befallt eder. Och se, jag är med eder alla dagar intill tidens ände. (Parallellen härtill i Mark. 16: 15 är sekundär.)

Emot alla dessa ord ha tvivel uttalats beträffande äktheten. Man har menat, att orden icke äro uttalade av den historiske Jesus utan hava blivit infogade i evangelierna efteråt, när man redan hade börjat utöva hednamission. Erkänns bör, att man aldrig kan bevisa med historisk säkerhet, om ett enskilt ord härstammar från Jesu mun eller om det är ett senare inskott. Lika litet är emellertid i regel möjligt att uppnå historisk säkerhet för att ett visst ord *icke* är utsagt av Jesus själv. Endast om verkligen oöverstigliga svårigheter äro förbundna med att tänka sig ett ords förekomst i Jesu egen miljö, har man rätt att behandla detta som en senare kyrklig produkt. Vad beträffar de ord, som skola ha uttalats före Jesu död, tala dock ovan studerade omständigheter för en positiv inställning i denna fråga, nämligen: 1) att den primära israelsmissionen tenderar till en komplettering i hednamission, och 2) att Jesu förkunnelse ändå innehåller så pass många förtäckta anspelningar på en hednamission. Orden äro exempel på att Jesus i förtroligt sammanhang har låtit undslippa sig några uttalanden, som mera direkte röjde hans förhoppningar om en kommande världsmission. Den uttryckliga befallningen att gå ut i hela världen och göra alla

folk till lärjungar framställes emellertid av både Matteus och Lukas som en uppenbarelse av den ur döden uppståndne. Huru står det till med »äktheten» hos dessa ord, alltså Matt. 28: 18 ff. och Luk. 24: 46 f.? Ja, själva det faktum, att lärjungarna ha sett och hört den uppståndne Frälsaren, kan varken bevisas eller förnekas av den historiska vetenskapen. De som icke vilja tro på riktigheten av de olika uppgifterna härom, låta icke övertyga sig av några som helst argument därför. Och de som tro på evangelium, de känna med rätta, att varje försök till vetenskaplig demonstration av uppståndelseberättelsernas historiska möjlighet och verklighet innebär ett neddragande av tron på ett lägre plan, så att densamma icke längre blir en verklig tro. Annars är det verkligen just från vetenskapens eller åtminstone det sunda förnuftets synpunkt betydligt enklare att godtaga de flerfaldiga vittnesbörden om att lärjungarna under tiden efter Jesu död mötte sin Frälsare och hörde honom tala till dem, än att framkonstruera invecklade förklaringar till huru denna samling av vittnesbörd senare har uppstått.²³ Sedan kan forskaren förvisso med full rätt fråga sig, om själva innehållet i den uppståndnes budskap till apostlarna att gå ut i hela världen och göra folken till lärjungar är historiskt trovärdigt genom att harmoniera med evangeliernas framställning för övrigt. En helhetsbetraktelse av Bibelns föreställningar om Messias och Jesu syn på sig själv visar, att så är fallet. Det ligger i messiasbegreppets väsen, att frälsargestalten efter sitt lidande skall återupprättas och erhålla makt över alla folk samt att dessa skola böja sig för honom. Denna syn måste Jesus ha delat, såsom ovan visats. Nu innebär emellertid Jesu förkunnelse en omvälvning av detta framtidsperspektiv i ett viktigt hänseende: Folken skola icke tvingas att komma till honom, utan han skall komma till dem. Ty han representerar den uppsökande kärleken, som giver sig ut att leta efter det förlorade, Luk. 15: 1 ff. m. m. Detta är världsmissionens tanke. Helhetsbetraktelsen ådagalägger alltså, att Jesus måste ha förkunnat världsmissionen på ett sätt, som motsvarar evangeliernas skildringar. För övrigt ha vi ingen anledning att som en förfalskning behandla Paulus' vittnesbörd om att den uppståndne Kristus själv har meddelat honom hednamissionens uppdrag, Apg. 9: 15, Gal. 1: 16 etc. Paulus framhåller även i 1. Kor. 15: 7 f., hurusom en liknande uppenbarelse vederfarits »alla apostlarna». Det är svårare att förstå, huru apostlarna kunde gripas av den missionsiver, som faktiskt ådagalades strax efter Herrens bortgång, om de icke hade varit inspirerade av Herrens egna ord.

²³ En intressant och klar framställning av uppståndelsemysteriet från en modern exegetisk synpunkt finnes i F.-M. Braun, *Jésus. Histoire et critique* (1947), sid. 167 ff.

Ovan antyddes, att messiashemlighetens princip hindrade Jesus från att öppet förkunna hednamissionen under sitt jordeliv. De båda ställen hos Matteus och Lukas, som nu ha betraktats och där den uppståndne äntligen oförtäckt framlägger sin befallning därom, nämligen Matt. 28: 18 ff. och Luk. 24: 46 f., belysa skälet till att messiashemlighetens princip förut måste iakttagas på denna punkt. Hade Jesus förut på eget bevåg deklarerat sig som folkens Herre, då hade han endast själv vittnat om sig själv (jfr Joh. 5: 31) och icke kunnat göra anspråk på att bli trodd. Nu blev det så att säga en annan som vittnade för honom (Joh. 5: 32), Gud själv, genom uppståndens under. Hednamissionens svindlande utblickar kunde öppnas klart först av den, som med sitt livs kröning i döden hade övervunnit världen. Det är därför idéhistoriskt riktigt, när Matteus just på detta ställe låter Jesus proklamera: »Mig är given all makt i himmelen och på jorden.» Lukasstället berör ett närliggande motiv: lärjungarnas förstockelse inför messiasbudskapet, så länge Jesus är i livet. Luk. 24: 45 talar nämligen om att den uppståndne vid detta möte öppnar deras ögon för att Skriften talar om den Smordes död och uppståndelse. Först då detta är ett fullbordat faktum, kunna de helt förstå Skriftens mening. Under jordelivet har Jesus således icke låtit deras ögon bli fullt seende, för att det objektiva skeendet i hans död och uppståndelse skulle bli det förnämsta vittnesbördet (jfr Joh. 5: 36 f.) och icke hans ord under jordelivet, vilka kunde bli utsatta för beskyllningen att vara blott människoord (Joh. 8: 13). Först mot bakgrunden av det, som skedde i Kristi död och uppståndelse, fick hednamissionen en mening, ty först då yppades i objektiv form Jesu sanna väsen såsom människans Herre. Att uppmaningen till hednamission av både Matteus och Lukas har placerats i slutet av framställningen, betyder alltså icke, att hednamissionens motiv är ett senare påhäng till evangelierna, utan det är tvärtom så, att den här fått sin teologiskt, idéhistoriskt och därför också biografiskt riktiga plats — en tidigare presentation därav hade varit en anakronism. Särskilt Matteus har på ett verkningfullt sätt givit uttryck åt förhållandet genom att låta hela evangeliet utmytna i denna dramatiskt formulerade missionsbefallning.

Matteusevangeliets uttryckliga åtskiljande av israels- och hednamission

En jämförande granskning av synoptikerna ger vid handen, att Matteusevangeliet tydligare än de övriga evangelierna har gjort en åtskillnad mellan israels- och hednamissionen, även om dessa bägge i det väsentliga ännu höra tillsammans. Det stora utsändningstalet i Matt. 10 är uttryckligen avsett för israelsmissionen. Även ett avsnitt därav, som har sin närmaste parallell i de övriga synoptikernas

apokalyptiska talkomposition, nämligen Matt. 10: 17—23 med parallell i Mark. 13: 9—13 = Luk. 21: 12—19, är till skillnad från denna parallell inriktat på israelsmision, i det att Jesus här talar om att apostlarna skola bli förhörda inför synagogor och skyndsamt skola försöka hinna igenom Israels städer. Ända tills passionshistorien börjar närma sig, gäller Jesu verksamhet enligt Matteus egentligen Israel. Men då vänder sig bladet. I passionsberättelsens sammanhang är Matteusevangeliet, som förut visats, ivrigare än de övriga evangelierna inställt på att framhålla den representativa judendomens förkastelse och hednamissionens nödvändighet. Den avslutande missionsbefallningen är i detta evangelium rent av mera hedniskt orienterad än motsvarande ställe i Lukasevangeliet, 24: 47, där uttryckssättet är frapperande judiskt i jämförelse med det annars så grekiska språket hos Lukas (den åsyftade lukasversen lyder: »att bättring till syndernas förlåtelse i hans namn skulle predikas bland alla folk, och först i Jerusalem»). Matteus har alltså gjort en särskilt bestämd skillnad mellan två perioder i Jesu förkunnelse: först kommer israelsmisionen, sedan följer inför Jerusalems portar en frontförändring med antydningar om judendomens förkastelse och om hednamission, och dessa antydningar utmyнна vid evangeliets slut i en klar och koncentrerad proklamation av hednamissionens princip. De övriga evangelierna visa nog en dragning åt samma håll, medan å andra sidan Matteusevangeliet icke har följt det uppritade schemat helt undantagslöst; men huvudsakligen ligga dock motiven till på detta sätt, och Matteusevangeliet företräder det nämnda schemat i betydligt klarare form än de övriga evangelierna.

Ett problem av speciellt intresse utgör därvid det nämnda avsnittet av Jesu stora utsändningstal, Matt. 10: 17—23. Det anföres nedan å sid. 95 jämte sin parallell i Mark. 13: 9—12, vilken återkommer med ett mindre tillägg i Luk. 21: 12—19. Man iakttagar lätt en grundläggande skillnad, trots likheterna: Matteus tänker på israelsmision, vers 17, 23, Markus på hednamission, vers 10. Skillnaden understrykes av det faktum, att Matteus utom detta framskjutna stycke även har en senare parallell till det nämnda markusstället, enkannerligen i precis samma textsammanhang som de övriga synoptikerna: Matt. 24: 9—14, vilket även anföres nedan, sid. 95—96. Där är den *hedniska* aspekten kraftigt framhävd av Matteus genom ett tillägg i vers 9 b om att lärjungarna skola bli hatade »av alla folk» och genom en utförligare formulering av satsen om evangeliets förkunnelse för alla folk, vers 14.

Dubbelheten hos Matteus kan synas bli enklast förklarad genom ett antagande, att Matteus har brutit i tu ett stycke hos Markus och gjort därav dels ett avsnitt om israelsmision i kapitel 10, dels ett om hednamission i kapitel 24, på samma ställe som hos Markus. Detta antagande stöter emellertid på allvarliga svårig-

heter. Det är svårt att tänka sig möjligheten av att Matteus skulle ha tagit ut ett stycke om hednamission hos Markus och omsorgsfullt bearbetat detta till ett eskatologiskt tal om förföljelser i israelsmissionens gärning. Ty detta måste i så fall ha skett *efter* Markusevangeliets tillkomst. Men då var icke längre israelsmissionen aktuell. Nämda delningsteori förutsätter också, att Matteus skulle ha lämnat en rest av markustexten kvar i det apokalyptiska talet, Matt. 24: 9—14, motsvarande Mark. 13: 9—13. Därvid nödgas man helt naturvidrigt räkna med att evangelisten sitter och klipper några satser ur ett stycke och lämnar andra satser kvar eller ibland låter en del uttryck stå på båda ställena, huller om buller. Ett dylikt läggspele kan icke ens förekomma vid ett modernt skrivbord men är helt otänkbart i våra evangelisters värld, där ordet var en levande, andlig egendom. Om man finner två stycken hos Matteus och ett hos Markus och överensstämmelserna äro så pass inflätade i varandra som i detta fall, är det betydligt naturligare att räkna med en motsatt utveckling: två olika traditioner hos Matteus ha blivit sammanblandade hos Markus, liksom även hos Lukas.²⁴

Markus har fogat in ordet om evangeliets förkunnelse bland alla folk mitt emellan 13: 9, som handlar om lärjungarnas överlåtelse till förhör inför synedrier (Stora rådet och liknande domstolar), synagogor och furstar, och 13: 11, som handlar om Andens hjälp till försvarstal inför dessa instanser. Hur onaturlig denna ordning är, ligger i öppen dag, i det att tankeförbindelsen mellan verserna 9 och 11 spränges.²⁵ Varför har Markus gjort detta inskott? För att få bort det intryck, som den föregående versen helt enkelt måste giva, den om förhör inför synagogor o. s. v.: att hela stycket egentligen handlar om israelsmission. Matteus har med rätta använt motsvarande stycke till sitt stora israelsmissionstal i kapitel 10. Markus har fått tag i samma tradition men varit tvungen att göra ett inlägg i vers 10 — vilken ändå i sig själv kan vara ett äkta uttalande av Jesus — för att få det hela till att likna hednamission. Lukas har upptagit stycket utan vidare. Slutsatsen härav bör rimligtvis bli den, att Markus företer det senaste stadiet i traditionens användning.

Den enklaste och naturligaste förklaringen av hela detta invecklade textproblem är, att Matteusevangeliet innehåller två självständiga traditioner, en i kapitel 10 om lidanden i israelsmissionens tjänst och en i kapitel 24 om lidanden i hednamissionens tjänst, vilka av Markus och Lukas ha sammanblandats. Vi

²⁴ Man bör icke heller krångla till materialet på denna punkt och vidhålla en onaturlig delningsteori endast för att till varje pris vara en förutfattad lära som den s. k. tvåkällshypotesen till lags.

²⁵ A. Fridrichsen, *Två missionsföredrag*, sid. 78.

kunna till och med ännu se de psykologiskt betydelsefulla punkter, vid vilka sammanblandningen har skett, enligt följande översikt, där de associativa uttrycken hava tryckts med spärrad stil:

Matt. 24: 9—14.

(9) Då skola de överlåta eder till (παράδωσουσιν ὑμᾶς εἰς)

(forts. nästa sid.)

Matt. 10: 17—23.

(17) Tagen eder till vara för människorna. Ty de skola överlåta eder till (παράδωσουσιν ὑμᾶς εἰς) domstolar, och i sina synagogor skola de gissla eder; (18) och I skolen föras fram också inför landshövdingar och konungar, för min skull, till ett vittnesbörd för dem och för hedningarna.

(Jämför nedan Matt. 24: 14.)

(19) Men när man drager eder inför rätta, gören eder då icke bekymmer för huru eller vad I skolen tala; ty vad I skolen tala skall bliva eder givet i den stunden.

(20) Det är icke I som skolen tala, utan det är eder Faders ande som skall tala i eder.

(21) Och den ene brodern skall då överlämna den andre till att dödas, ja ock fadern sitt barn; och barn skola sätta sig upp mot sina föräldrar och skola döda dem.

(22) Och I skolen bliva hatade av alla, för mitt namns skull. Men den som är ståndaktig intill änden, han skall bliva frälst.

(23) När de nu förfölja eder i en stad, så flyn till en annan [och om de också där förfölja eder, så flyn till ännu en annan].²⁶ Ty sannerligen säger jag eder: I skolen icke hava hunnit igenom Israels städer, förrän Människosonen kommer.

Mark. 13: 9—13 (jfr Luk. 21: 12—19).

(9) Men tagen eder till vara. De skola överlåta eder till (παράδωσουσιν ὑμᾶς εἰς) domstolar, och I skolen bliva gisslade i synagogor och ställas fram inför landshövdingar och konungar, för min skull, till ett vittnesbörd för dem.

(10) Men evangelium måste först bliva predikat för alla folk. (Saknas i Luk.)

(11) När man nu för eder åstad och drager eder inför rätta, så gören eder icke bekymmer om vad I skolen tala; utan vad som bliver eder givet i den stunden, det mån I tala.

Ty det är icke I som skolen tala, utan den helige Ande.

(12) Och den ene brodern skall då överlämna den andre till att dödas, ja ock fadern sitt barn; och barn skola sätta sig upp mot sina föräldrar och skola döda dem.

(13) Och I skolen bliva hatade av alla, för mitt namns skull. Men den som är ståndaktig intill änden, han skall bliva frälst.

²⁶ Orden inom klammer förekomma endast i vissa handskrifter.

(Matt. 24: 9—14 forts.)

(9) . . . misshandling, och man skall dräpa eder, och I skolen bliva hatade av alla folk, för mitt namns skull. (10) Och då skola många komma på fall, och den ene skall förråda den andre, och den ene skall hata den andre. (11) Och många falska profeter skola uppstå och skola förvillia många. (12) Och därigenom att laglösheten förökas, skall de mångas (menighetens) kärlek svalna. (13) Men den som är ståndaktig intill änden, han skall bliva frälst. (14) Och detta evangelium om riket skall bliva predikat i hela världen, till ett vittnesbörd för alla folk. (Jämför ovan Mark. 13: 10.)

Orden »överlåta eder till» i begynnelsen av den traditionsenhet, som föreligger i Matt. 24: 9 ff., hava hos Markus (och Lukas) dragit med sig en med samma ord inledd traditionsenhet, som Matteus har infogat i 10: 17—23. Detta underlättades väsentligt därav, att orden »I skolen bliva hatade av alla för mitt namns skull» och »den som är ståndaktig intill änden, han skall bliva frälst» förefunnos i båda traditionernas fortsättning. Detta är ett förklaringsförsök, som håller sig till traditionshistoriskt rimliga omständigheter, medan antagandet, att markustexten konstfärdigt tudelats av Matteus, stöter på orimliga psykologiska svårigheter. Här ha vi velat räkna med en levande, eriningsmässigt bevarad traditionsström, vari förskjutningar av skisserade art bliva psykologiskt förklarliga. Det är därvid icke fråga om rena misstag utan om halvt omedvetna, halv medvetna omläggningar.

De tvenne traditionerna om missionärernas trångmål enligt Matt. 10 och 24 visa sig därigenom sannolikt vara ursprungligen skilda, så att Matteus har övertagit äkta traditioner om ord av Jesus i olika situationer. Givetvis leder detta till ett ökat förtroende för Matteus i missionsfrågan. Man får ett intryck av att den hos Matteus tydligt uppdragna skillnaden mellan israelsmission och hednamission motsvarar Jesu verkliga tänkesätt, medan den relativt större sammanblandningen hos Markus och Lukas innebär en viss likgiltighet för omständigheter, som i dessa evangelisters omgivning icke längre voro aktuella.

Matt. 10: 23 (se textöversikten ovan) torde böra öka detta förtroende för matteustraditionens ursprunglighet. Här bör meningen vara, att lärjungarna äga rätt att fly undan till nästa stad, om de bliva förföljda i en stad, eftersom de ändå icke skola ha blivit färdiga med att ordentligt omvända alla Israels städer, då Människosonen kommer. Även om uttrycket »Israels städer» omfattar både Palestina och diasporan, så har denna förutsägelse i sin ursprungliga betydelse, där det korta eskatologiska perspektivet måste ha förutsatts, egentligen icke blivit uppfylld. Detta talar för hela styckets historiska äkthet. Hade det varit en senare komposition, så skulle evangelisten ha uteslutit vers 23,

den där icke stämde med verkliga förhållanden. Vidare är att märka, att just detta råd att begiva sig från den ena judiska staden till den andra och fly vidare i fall av förföljelse motsvarar aposteln Paulus' och hans medarbetares praxis enligt Apostlagärningarnas skildring. För visso är det mycket naturligare att tänka sig, att Paulus härvid följer anvisningar, som genom urförsamlingen gå tillbaka på Jesus, just så som Matt. 10: 23 synes visa, än att tvärtom detta ställe skulle ha blivit inlagt i efterhand såsom en motsvarighet till en hos Paulus m. fl. redan bestående missionspraxis.

Mycket talar sålunda för att Matteus har varit särskilt väl orienterad över Jesu missionsförkunnelse, och att hans uppdelning av denna i ett judiskt och ett hedniskt perspektiv motsvarar den historiska bakgrunden bättre än den relativt större sammanblandningen hos Markus och Lukas — och Johannes.

Den primära israelsmissionens teologiska ställning.

Vad ligger teologiskt bakom den påvisade tudelningen i israelsmision och hednamission? Att denna tudelning synes motsvara vissa fakta i Jesu eget liv och förkunnelse, det är en sak för sig. Men härtill måste man liksom beträffande andra företeelser i våra evangelier fråga sig, vad som är den teologiska meningen med det observerade förhållandet.

Svaret på denna fråga erhålles lättast, om Matteusevangeliets teologiska anordning tages till utgångspunkt. Matteus har klarare än de övriga evangelisterna lagt upp framställningen så, att Jesus framträder som Israels herre, dess Messias. Den primära israelsmissionen blir då ett medel för Jesus att på ett stilla och fridsamt sätt lägga under sig eller rättare sagt med sig förena »Israel». Med »Israel» menas då icke ett visst landområde och ett visst antal människor av samma ras²⁷ utan ett korporativt tänkt folk, som är bärare av utkorelsen, uppenbarelsen, de heliga traditionerna och som i nödfall kan företrädas av en mindre skara, en »rest».

Jesus utsåg en stab av tolv apostlar efter antalet av Israels stammar, Matt. 10: 1 pp. Han röjer själv i ett yttrande, att detta var avsett att uttrycka herradömet över Israel, Matt. 19: 28 p. Apostlarnas utsändande sker därför i den direkta avsikten att samla de förskingrade fåren av Israels hus, Matt. 10: 6, så att dessa skulle få en herde, som förbarmade sig över dem, 9: 36 f. Denna samling av de kringspidda israeliterna, vilken även tänkes som en skörd, 9: 37 f.,

²⁷ Ett uttryck som i J. Mackinnon, *The Historic Jesus* (1931), sid. 115, att Jesu galileiska mission vore »distinctively racial», leder tanken till fysiska relationer; som icke voro aktuella i forntiden.

gäller till en början Galiléen. Senare utsträckes rayonen till det område, som hörde till Tyrus och Sidon, Matt. 15: 21—28 p., och till trakten av Cesarea Filippi, 16: 13 p. En iakttagelse är därvid av vikt: dessa områden hade hört till det historiska Israel. Jesus rör sig sålunda vid dessa exkurser städse på principiellt israelitisk mark.²⁸ Detsamma gäller om Gadarenernas land och Dekapolis, Matt. 4: 25, 8: 28—34 pp., Mark. 7: 31. Alla Jesu strövtåg över dessa områden bära prägeln av en eriksgata, genom vilken han tager det honom tillhöriga i besittning, suger upp detta i sig — så mycket som människorna voro villiga därtill. En huvudsynpunkt är därvid, att Jesus i kärlek och medlidande uppsökte det som var förskingrat. Han handlade tydligen gentemot »de förlorade fåren av Israels hus» — observera uttrycket »hus» i stället för »folk» — i medveten överensstämmelse med profetian i Hes. 34: 11 ff.²⁹:

(11) Ty så säger Herren, Herren: Se jag skall själv taga mig an mina får och leta dem tillsammans. (12) Liksom en herde letar tillsammans sin hjord, när hans får äro förströdda omkring honom, så skall ock jag leta tillsammans mina får och rädda dem från alla de orter, till vilka de förskingrades på en dag av moln och töcken. (13) Och jag skall föra dem ut ifrån folken och församla dem ur länderna, och skall låta dem komma till sitt eget land och föra dem i bet på Israels berg, vid bäckarna . . . (16) Det förlorade skall jag uppsöka, det fördrivna skall jag föra tillbaka, det sargade skall jag förbinda . . .

Även till Peréen (landet öster om Jordan) utsträckte Jesus sin vandring, Matt. 19: 1 p., tydligen för att kunna ha omslutit även detta område, som hörde till Israel. I detta sammanhang tog han på ett symboliskt sätt befolkningens små barn i famnen, Matt. 19: 13—15 p. På liknande vis mottog han i det närbelägna Jeriko Sackeus som lärjunge under motivering, att denne vore en frälsningsbehövande son av Abraham, Luk. 19: 9.

Vandringen mot Jerusalem uppgives ävenledes ha haft till syfte att på detta fredliga och kärleksfulla sätt taga huvudstaden — och därmed Judéen — i besittning, ehuru den härskande judendomens motstånd omintetgjorde detta, Matt. 23: 37—39 p.:

(37) Jerusalem, Jerusalem . . . huru ofta har jag icke velat församla dina barn, liksom hönan församlar sina kycklingar under sina vingar! Men I haven icke velat . . .

Intåget i Jerusalem utförde Jesus avsiktligt såsom Sions ödmjuka konung, ridande på en åsna. Strax därefter tog han templet i besittning. Knappt hade

²⁸ Jfr ovan, not 3.

²⁹ M. Meinertz, Jesus und die Heidenmission, sid. 120.

detta skett, så förklarade han emellertid, att templet och staden skall förstöras, ty judendomen vore förkastad, när den icke vill taga emot honom. Med denna judendom, som har dödat profeterna och förvrängt Guds bud till människo-stadgar, ville han icke ha att göra. Icke desto mindre framställes Jesus inför Pilatus såsom judarnas konung, och i denna egenskap blir han också enligt alla fyra evangeliernas vittnesbörd avrättad, Matt. 27: 37 pp. Häri ligger den djupare meningen, att Jesus dör såsom Davids son och herre över »Israel», det utkorade folket med hela dess heliga historia.

Det var för att kunna lida sin försoningsdöd just i egenskap av Israels herre som Jesus under jordelivet strävade efter att vinna Israel genom sin missionsverksamhet på folkets område i egen och i de tolv apostlarnas person. Endast genom att på detta sätt så långt som möjligt i sig upptaga »Israel» — icke så mycket i etnografisk som fastmer i frälsningshistorisk mening — kunde Jesus låta den därmed förbundna välsignelsen i sin utgivna kropp komma alla folk till del. De synoptiska evangelierna ha visserligen icke direkt formulerat sådana tankar som t. ex. Joh. 12: 32: »När jag blivit upphöjd från jorden, skall jag draga alla till mig»,³⁰ eller Ef. 2: 15: »I sitt kött gjorde han om intet budens stadgelag, för att han skulle av de två (judar och hedningar) i sig skapa en ny människa och så bereda frid», men något liknande synes ändå ligga i deras framställning, nämligen genom stoffets hela anordning, särskilt hos Matteus. Jesu död betyder även på detta håll, att Israel efter köttet avlöses av Israel efter anden, vilket kan bli alla folks egendom. Härvid förutsättes, att Jesus i förväg har i sin person samlat allt det väsentliga, som utgjorde det gamla »Israel», något som skulle möjliggöras genom den primära israelsmissionen. Genom denna band Jesus utkorelsens folk och dess traditioner vid sig, i det att han på Israels historiska mark uppsökte, hjälpte och bringade gudsrikets budskap till dem, som utgjorde detta folks heliga rest: de stilla, fattiga, ödmjuka i landet, de som hungrade och törstade efter rättfärdighet. Att han botade deras sjukdomar, hör också hit: han ville »rena åt sig ett egendomsfolk» (Tit. 2: 14).

Härigenom förstås på samma gång skälet till att Matteusevangeliet, vilket dock liksom de andra evangelierna och till och med bestämdare än dessa utmynnar i hednamissionens princip, är så angeläget att framhålla Jesus i egenskap av lagens, profetians fullbordare. Detta är ingalunda något judekristet³¹ eller judaistiskt drag, som illa skulle passa till hednamissionen i slutperspektivet. Nej: då lagens och profetians uppfyllelse i Jesus gång på gång framhäves, Matt. 2: 6, 18 etc.,

³⁰ Härtill Å. V. Ström, Vetekornet (1944), sid. 320 ff.

³¹ Evangeliet brukar betecknas som judekristet. Se t. ex. W. Michaelis, Das Evangelium nach Matthäus, 1 (1948), sid. 13 f.

och då Jesus framhålles vara av Juda stam, 1: 2 f., och Davids son, t. ex. 21: 9, så vill Matteusevangeliet därmed visa, att Jesus representerar det utkorade folket icke såsom ett visst folk utan vidare men såsom bärare av den heliga historien, den heliga skriften, varigenom allt det gudomliga, som låg i Israels utkorrelse och i Guds gärningar med sitt folk, genom Jesus skulle komma alla folk till del. Detta är en viktig sida av Matteusevangeliets historiesyn och i viss grad likaledes av de övriga evangeliernas, må vara att det icke går att utpeka en enskild formulering av nämnda tankegång. Häri ligger emellertid en analogi till den primära israelsmissionens princip.³²

I en bild skulle den frälsningslära, som de synoptiska evangelierna och särskilt Matteusevangeliet alltså synas företräda, kunna uttryckas på följande sätt. Frälsningen innebär icke blott, att Gud har sänt sin son ned till denna jord och låtit honom verka här. Den innebär även, att Guds son träder in i det frälsningshistoriska skeende, som Gud har låtit fortgå här nere. Om vi tänka oss denna frälsningshistoria som en vågrät linje, representerande tiden,³³ så skäres alltså denna linje på ett bestämt ställe av en lodrät linje, representerande Sonens människoblivande. Där linjerna mötas, ligger frälsningshistoriens centrum, och där bildas ett kors.

³² Huru Jesus på visst sätt representerar gudsfolket och dess heliga historia, är också ett resultat i N. A. Dahls avhandling *Das Volk Gottes* (1941), sid. 166 f. Beträffande förklaringsperikopen framhålles där, hurusom Moses och Elias närvaro innebär den heliga historiens närvaro. Jfr F. J. Badcock, *The Transfiguration: The Journ. of Theol. Stud.* 22 (1921), sid. 321 ff. (H. Riesenfeld, *Jésus transfiguré*, 1947, sid. 255, avstår från teologisk bedömning av dessa gestalters närvaro.)

³³ Jfr O. Cullmann, *Christus und die Zeit* (1946), sid. 1 f., 103.

KRISTENT HISTORIESYN

AV PROFESSOR P. G. LINDHARDT, AARHUS

Historien — og da ganske særligt kirkehistorien — var i århundreder en trofast ancilla theologiae. Oldkirkens platonisk farvede teologi formede Eusebs og Augustins historiesyn, og det sidste blev i den grad bestemmende for middelalderen, at man i virkeligheden mistede enhver historisk betragtning — for man levede jo i tusindsårsriget, hvor der ikke findes historie. Krøniker og annaler blev de eneste historiske værker, og bortset fra enkelte apokalyptiske mystikere, som begyndte at regne efter danielsbogen, er der næppe tilløb til et egentligt historiesyn. Anderledes blev det, da reformation og renaissance som led af vældige kulturelle, sociale, politiske og økonomiske forskydninger rev den kirkelige enhed itu. Da blev historien for alvor ancilla theologiae; nu begyndte man fra begge sider på de store opslagsbøger (Flacius og Baronius) hvor en kilde vurderedes efter, om den gik modparten imod eller ej. Disse kæmpeværker var fæstninger, spækket med våben til angreb, og lejlighedsvis også til forsvar, men uanset om synspunktet var apologetisk eller polemisk, stod historien i en »højere« sags tjeneste. Den havde at levere våbnene fra sit velassorterede arsenal. Kirkeligheden medførte tvang mod anderledes tænkende; og de anderledes tænkende begyndte på det grundlag at danne deres egen historiefilosofi, som ikke var kirkeligheden blid. Gottfried Arnold fandt ud af, at det var kætterne, alle ofrene for den officielle kirkes magtbegær, som havde haft ret; den officielle kristendom var løgn og hykleri, kun i de små fortrykte kredse fandtes de sande troende. Gennem den pietistiske forkyndelse slog synspunktet voldsomt igennem. Overalt betragtedes kirkehistorien — reformationen som en blot lærereform inkluderet — som en syndefaldshistorie. Kun oldkirken var ren, men nu:

»Ak når jeg de første guld kristne betragter,
den iver og møje, den flid de har haft,
og ser, hvad der nu er vor kristendoms fagter,
da hører vi navnet, men hvor er dets kraft?»

Sådan synger endnu den danske menighed efter Brorson, navnlig da den del af menigheden, som hygger sig i missionshusene uden at overveje om det ikke også for dens eget vedkommende bliver ved »fagterne».

Med Kierkegaard fik dette pietistiske historiesyn en renaissance, og det 19. årh.s var i det hele historiefilosoferingens klassiske tid. Oplysningstiden havde fremskaffet bunker af kildemateriale, men havde næppe bearbejdet det; den havde frigjort historiestudiet fra dogmatikken, men havde ikke selv noget virkeligt historiesyn, det skulde da være, at historien pragmatisk kunde bruges i opdragelsens tjeneste, og et sådant synspunkt er dømt til at forgå i kedsommelighed. En historie, der benyttes som moralsk eksempelsamling, er sikker på at kede ethvert virkeligt forhold til historien ihjel. Det 19. årh. reagerede da også eftertrykkeligt: »Ohne Philosophie bleibt mir die Geschichte ewig tot und stumm», sagde F. C. Bauer, og som god hegelianer konstruerede han med dialektisk teknik og lagde oldkirken til rette efter den filosofiske doktrin. Resultatet blev strålende og ganske uvirkeligt.

De fleste af forrige århundredes historieingeniører var velbevandrede i filosofien eller i spekulativ teologi og metafysik, få af dem var historikere i kritisk forstand. Det gælder ikke blot Baur og Hegel, det gælder også Marx, som en gunstig skæbne gjorde til en af de mere berømmelige historiske arkitekter, kyndig som han var i sin samtids økonomiske og politiske litteratur og udstyret med en genial filosofisk evne til at konstruere historie både baglæns og forlæns. Og Grundtvig var — trods sin umådelige lærdom — mere filosof end historiker, når han skrev historie. Fra Schiller vidste han, at historien bevæger sig mod et mål, at den har en mening, og nu fandt han selv tidernes midte og mening: *Kristus*. Her var tolkningsprincippet, hårdhændet gennemført ved hjælp af modsigelsens grundsætning (principium contradictionis): historien gør det klart, at al dyd udspringer fra troen på den korsfæstede; kristentroen er krønikens hjerteslag, med den står og falder verdens riger. Resultatet blev naturligvis det kendte, at hans egen — psykologisk betingede — kristendomsforståelse (den gang en ultraorthodox) blev grundlaget for en gudsdøm over levende og døde, og det gik ikke netop stille af, når Grundtvig på Guds vegne med bibelsk og profetisk autoritet afsagde historiens inappellable dom. Og rent galt blev det naturligvis, da han i nedkæmpelsen af rationalismen ved hjælp af den rationelle identitetsfilosofi skabte læren om trosbekendelsen som ordet af Herrens egen mund, en *lære* som snart blev håbløst blandet sammen med det *liv*, de grundtvigske salmer eksistentielt forkyndte. Det var ikke underligt, at man i tidens løb kom til at mene, at den pudsige teori om trosordets overgivelse (traditio symboli) fra Jesus til disciplene i de 40 dage,¹ var nogenlunde identisk med kristendommen selv.

*

¹ Endnu morsommere er det, at denne teori, som skulde befri fra bibelfortolknningernes usikkerhed og bibelens upålidelighed, forudsætter den allerstrengeste inspirationslære: ellers kan man jo ikke være sikker på, at der var 40 dage.

Ifølge den store v. Ranke er det historikerens opgave at genfremstille: »wie es eigentlich gewesen ist». Bare det lod sig gøre! Her kommer først kildematerialet i betragtning. Tillader det en genfremstilling af, hvordan det egentlig gik til? Er f. ex. de 27 skrifter i NT repræsentative for den ældste kristendom? Hvor skulde man vide det fra? Det forlanges ofte, at teologien skal være bibelsk, hvormed vel menes i overensstemmelse med oldkirken, men om oldkirken er vore oplysninger så hullede, at dette krav mister al mening; det er en usurpation, hvilende på falske forudsætninger og rent aprioriske konstruktioner.

Det gælder en hvilken som helst periode i historien, den verdslige eller den kirkelige (skellet er en rent praktisk abstraktion), at det er umuligt at fremstille wie es eigentlich war, simpelthen fordi vi ikke ved nok, og fordi det, vi ved, ikke er pålideligt nok. Det 19. årh. fremstilles oftest på grundlag af selvbiografier og biografier, men dette materiale er inderlig utilstrækkeligt; ingen steder bliver historikeren udsat for så snedige bedragerier, som når han tyer til biografierne. De mange huskefejl og erindringsforskydninger, som jævnlig kan kontrolleres ved samtidige breve, dagbøger og kalendere, er det mindste af sagen; langt værre er det, at den, der skriver om sig selv — og i det 19. årh. anså de fleste sig for så interessante, at de gjorde det — bevidst eller ubevidst fortegner billedet. Biskop Martensen fornægtede sin grundtvigske sturm und drang-periode, fordi den ikke passede til højerværdighedens kirkelige stade, og navnlig fordi den ikke passede til den totalanskuelse, som han som god spekulativ, luthersk hegelianer havde anlagt på sig selv. Vilh. Beck vilde med sine erindringer give Indre Missions venner et selvportræt, som kunde blive stående efter ham. Dertil måtte naturligvis ikke mangle en pietistisk omvendeshistorie, hvorfor en sådan da også findes i erindringerne, men absolut ikke lader sig opspore i samtidige kilder, og i det hele taget virker forbausende konstrueret.

Og biografierne er naturligvis endnu værre; de skrives jo næsten altid af taknemlige elever, kirkelige partikammerater og andre alvorligt belastede personer, hvem det er om at gøre at tegne et harmonisk portræt og fjerne alle spor, som kan forstyrre idyllen. Derfor er — ialtfald på det kirkelige område — langt de fleste biografier de rene glandsbilleder, uden liv og kraft, uden forbindelse — eller kun med meget ringe forbindelse med den levende person, som »eigentlich» var til.

Overfor dette er der naturligvis stadig førstehåndskilderne at gå til. Og det må erkendes, at Danmark i metodisk forskning af førstehåndskilderne til det 19. årh.s historie er langt bag efter Sverige, skønt der efterhånden er opdyngtet store og værdifulde materialsamlinger i vore arkiver og ligger endnu mere i private familiers skuffer, tit overvåget af familiedrager i skikkelse af ældre damer. Men

for det første er det ikke altid, at det afgørende står i breve; man var begyndt at rejse, og jo længre man læser i disse brevdynger, des mere får man indtryk af, at det afgørende, det sagde disse mennesker til hinanden, når de mødtes på Storebæltsfærgen eller Fredricia banegård, men det findes ikke — ialtfald ikke klart i brevene. Og endelig er breve jo altid skrevet i en bestemt situation, og altid i et bestemt humør. Hvor ofte er de afreaktioner af en sindstilstand, som forsvinder med selve brevets afsendelse og altså ikke er typisk for forfatterens indstilling og tankegang ellers? Ja, hvem ved! Kritisk undersøgelse og omhyggelig sammenligning (hvis der er sammenligningsgrundlag) kan naturligvis yde nogen sikkerhed, men en genfremstilling af wie es eigentlich gewesen ist, er ikke mulig selv på grundlag af de allermest omfattende og allermest primære kilder.

Men medens det hidtil sagte kun gælder historieforskningens metodik og teknik, så er der ganske anderledes afgørende vanskeligheder ved at fremstille fortiden, når vi kommer til spørgsmålet om historiens mening og hensigt. For selvom en hvilkensomhelst kristelig eller ikke-kristelig historiefilosofi naturligvis strander på de allerede nævnte vanskeligheder, så er jo gennemgående ikke teologiens eller filosofiens sædvane at erklære sig besejret, blot fordi historiske, kritiske og metodiske argumenter kan føres i marken. Derfor må man, for overhovedet at komme på talefod med teologien, gribe sagen an fra en ganske anden side:

Det afgørende er i denne forbindelse, at historikeren arbejder med *dødt* stof. Man taler ikke mindst nu så meget om, at nutiden via historien fører en dialog med fortiden, og sommetider synes man ligefrem at vente, at man skulde kunne få råd og vejledning fra fortiden til brug i nutid og fremtid, og i så fald vilde historieforskningen kunne hævde sig som en ligeså »nyttig« videnskab som atomforskningen eller svineavlsforbedringen. Der er bare dertil at sige, at dialogen altså føres mellem en levende og en død, og på grund af de allerede nævnte vanskeligheder i det metodiske er det ikke engang sikkert, at den døde »taler« tydeligt eller begribeligt, endsige da udtømmende.

En historiker skal ikke sammenlignes med en maler, der maler med den brede pensel og på lærred efter lærred henkaster snart lette skitser, snart detaljerede malerier af fortiden, ej heller ligner han en instrumentmager, der sidder og sætter tusinder af småting sammen, så at der en dag er gjort et ur, som tilmed kan gå, men han ligner mest af alt en kirurg i antiseptisk kittel, som med en kniv skærer i dødt kød, fremviser årer, nerver og muskler og siger: sådan fungerede de, sådan forkalkede de, sådan døde de! I heldigste fald er alt, hvad obduktionen bringer for dagen, *sandt*, men det er ikke *virkeligt*. Kirurgen er i stand til at sige højst interessante, nyttige og oplysende ting om den døde på operationsbordet, men det interessanteste ved den døde, det var ubestrideligt, at han engang var i live, og

derom kirurgen ikke istand til at sige noget, for det vilde forudsætte, at han ikke bare delte den dødes ledemod og marv med sin skarpe kniv, men at han kunde tale med ham, høre på ham og forsøge at forstå ham. En dialog forudsætter, at begge parter er levende, eller anderledes udtrykt: en historisk forståelse, der ikke blot skal være *sand*, men *virkelig*, være en realitet, forudsætter uomgængeligt *samtidighed*. Dermed være ikke talt om samtidighed i banal kronologisk forstand, sagen er mere indviklet end som så.

Når Kierkegaard taler om, at vi lever forlæns, men forstår baglæns, så er det netop, hvad vi her har brug for. Alt, som er fortidigt, har vi kun gennem erkendelsen, og i hvor høj grad fortiden virkelig taler, og i hvor høj grad den er formet gennem vor egen erkendelse af den, er ikke til at sige. Til alle de andre arbejdsredskaber, som en historiker må have i sin operationsstue, er der et, som er uundgåeligere end noget andet: ham selv, hans egen personlighed, temperament, sociale og psykologiske væsen.

Han forsker som den, han er, med sig selv som sit principale instrument; han fremstiller som den, han er, tegner fortiden i sit eget billede. Når han analyserer med knivskarp objektivitet er det væsentlige dog, at det er *ham* og ingen anden, der analyserer, når han fremstiller sit materiale, kommer der ikke et fotografi ud af det som en mekanisk gengivelse af et stykke fortid, men et maleri, om hvilket man ikke kan vide andet med sikkerhed, end at det er udtryk for sin skabers personlighed i det øjeblik, hvor han skabte det.

O flygtige drøm,
Om evighedsøen i tidernes strøm,
forgæves dig skjalden med mund og med pen
af glimrende skygger vil skabe igen.
Når skyggen er ligest, da hulke de små,
som stirre derpå.

(Grundtvig).

Skygge betyder hos Grundtvig billede modsat virkelighed. Og jo mere skyggen ligner virkeligheden, jo mere det objektive bedrag synes at være lykkedes, des mere græder de små. Og det skal være en usædvanlig samvittighedsløs historiker, som ikke ved slutningen af sit værk har hørt de små græde, fordi billedet lignede så godt, at man kom til at tænke på virkeligheden, der er lige så forskellig fra billedet, som død er fra liv, som tilværelse er fra erkendelse, som fortid er fra nutid.

Wie es eigentlich gewesen ist — men da de døde leve deres egentlige liv, da de var til i sig selv, ikke i deres hullede efterladenskaber i vore arkiver eller i vor alt transformerende erkendelse, da de som vi nu kun havde nutiden og øjeblikket, da fremtiden var et åbent hul, ind i hvilket de måtte leve med usikkerheden og risikoens ansvar, da kendte *vi* dem ikke. Da kunde vi ikke påtvinge dem vore anskuelser, vor rubricering. Når de gamle grækere antages at have været et harmonisk folk med en afrundet livsforståelse, så er dette en skabelse af renaissancens klassiske filologer og andre lærde pedanter, på samme måde som vore nordiske fædres hedenske harmoni i livssyn er skabt af kristeligt-poetiske romantikere i forrige århundrede. Da de egentlig var, var deres liv ligeså usikkert og meningsløst som vort eget er idag, og det er en grov fornærmelse mod dem at indbefattede dem i oversigtlige totalanskuelser, som kun er til i vor egen baglænskskende erkendelse. At det er nødvendigt af hensyn til skolebøgerne, skal ikke bestrides, men det gør egentlig ikke fornærmelsen mindre.

Hvor samtidigheden mangler, som den altid gør i forhold til historien, kommer man ikke længre end til et billede af livet, som kan være sandt og gavnligt på mange måder; men liv er det ikke, virkeligt er det mindst af alt, for liv kan kun erfares ved at blive levet forlæns, ikke ved at erkendes baglæns. Det, som erkendes, er livet gået grundigt af.

* *
*

Men et kristeligt syn på historien må der vel gives. En kristen historieforståelse må der vel være? Ja, der er mere end nok. Der er et bibelsk historiesyn, som der er et augustinsk eller luthersk, et harmonisk eller et dualistisk. Men det er ikke af den ringeste betydning for os; disse »syn» kan ikke bruges *af os* til at forstå historien med *nu*. Ganske på samme måde, som vi — tvunget af vor sandhedserkendelse, — har opgivet det bibelske verdensbillede, som slet ikke var »bibelsk», men bare det, bibelens mennesker også havde, må vi opgive den bibelske historieforståelse. Det siger intet til os, når bibelens folk henviser til, at dette og hint skete, fordi derved opfyldtes det, som står skrevet hos profeten. Sådan tænker vi simpelthen ikke længre over historien i vort almindelige daglige arbejde med den, og det vilde være en bedragerisk repristination, om nutiden i teologi eller forkyndelse skiltede med en historielære, som vi aldrig kunde falde på at anvende i analyse eller fremstilling af historisk stof.

Det Ny Testamente er — som Augustins eller Luthers skrifter — vidnesbyrd om et kristent liv, som *har* været levet, uanset at vi ikke ved, hvordan det egentlig var, og som nu er dødt, og vi kan ikke have vort kristne liv og tro fra en bog,

selvom den så aldrig så meget læses i kirkens, kultmenighedens hellige rum, men kun hvis Gud taler til os, som de døde hørte ham tale til sig. Det er let at være bagklog, og bagklogskaben er teologiens eneste existensberettigelse, men en kristen historieforståelse må, om den skal være virkelig, ikke bygge på, hvad bibelen, Augustin eller Luther har tænkt om historie — det er jo komplet ligegyldigt udover den rent antikvariske interesse — men på vort eget liv, vor egen opfattelse, vore egne erfaringer. Og hvis det glipper, hvis det ikke lader sig gøre at tolke nutiden og den nærmeste fortid i et kristent lys, hvis *vi* ikke tør tage ansvaret for at afgøre, hvem Gud holdt med i refomationskampene, eller hvad han mente med den franske eller den russiske revolution, så må det indrømmes blankt, at vi ikke har nogen kristen historieopfattelse, men kun hver enkelt kristens forståelse, som han selv må stå til regnskab for, men ialtfald ikke give Gud skylden for eller påkalde kirkens autoritet til afstivning af. Til os taler Gud ikke i historien, men i øjeblikket, ikke på erkendelsens døde, men på existensens levende plan, ikke gennem diskutabile historiske sandheder, men gennem udiskutabel nutidig virkelighed. Gud taler altid i præsens indikativ: så siger Herren! Bibel og kirkehistorie er dog i det højeste mindesmærker over hans tale til andre, er dog kun grave, hvor ordet hviler, til det atter står op af døde, når og hvor Gud vil, »lyder i åndens kraft påny, tænder så tunger gløde».

Den egenskab, som nu om dage — det er ikke noget nyt — mere end nogen anden præger den kirkelige del af menneskeheden, gejstlige og teologer og den endnu mere skråsikre lægmandsteologi, er *bedreviden*, snart apologetisk, snart polemisk, men altid uforanderlig og urokkelig bedreviden. Står der ikke, at ånden skal vejlede til al sandhed? Og de kirkelige er ikke i tvivl om, at de er således blevet (eller er ved at blive) vejledet til al sandhed, at de ikke bare har *det* kristne syn på historien, men også løsningerne på ethvert problem i det politiske, sociale og moralske liv, skønt det er jo er åbenbar sandhed, at kristendommen aldrig har »løst» et eneste problem; den giver sig kun af med at sætte spørgsmålstegn, hvis den løste problemer, vilde den jo ikke være kristendom, men netop det, den empirisk, i historien erkendeligt, er og har været: en religion.

Om ånden vejleder til al sandhed, gælder det naturligvis for den kristne historiker, der med sin af ånden genfødte fornuft skal finde sandheden, at finde et passende balanceforhold mellem ånden og de sociologiske, økonomiske, psykologiske, biologiske og mange flere årsager, som ubestrideligt virker i historien.²

² Jfr f. ex. I. Welle: Norges kirkehistorie (1948), 15: »Jorden og Norden ble ikke vunnet for Kristus bare ved list og mannekraft, blod og mord, slik som sagaene kan få oss til å tro men ved Herrens Ånd». I dette »ikke bare» er sammenblandingen komplet: ånden er blevet en i historien erkendelig faktor på linie med andre. Synspunktet sprænger enhver historieforskning og forfalsker enhver forkyndelse.

Men ånden finder sig nu ikke i at være konkurrent på lige fod med andre årsagsrækker i den verden, Gud har skabt. Aanden bruger suverænt, hvad den vil, til at bygge med. Den er ikke begrænset til at bruge de store personligheder, som man jo ofte — som et sidste tilflugtssted — i kirken anser for åndens særlige harpe, en undtagelse fra det i materien bundne, skønt deres storhed og ejendommelighed måske blot skyldes en særlig og usædvanlig kirtelsekretion eller en lettere psykopati. Om det var Grundtvigs syner og salmer, historiske bøger og højskoleskrifter, som under åndens indflydelse skabte den livsstrøm, vi kalder grundtvigianisme, tør man ikke udtale sig om, men selv om den nu overvejende blev til som en bondebevægelse, fast forankret i et gårdmandsmilieu, båret af stigende korn- og flæskepriser, knyttet sammen med andelsebevægelse, venstrepolitik og liberal økonomi, er det dog ikke uden videre givet, at det ikke var ånden som byggede en stump af huset med de høje sale ind i det gæsterum af bløde bøgestammer, som vi rejser for at huse den himmelske gæst.

»Selv bygger ånden kirke bedst
trænger til drot sålidt som præst,
ordet kun helliger huset».

(Grundtvig)

Ånden er fri; den har ikke mere brug for salmerne, personlighederne, de store kristelige syner end for flæskepriserne og andelsmejerierne. For verden er Guds, derfor tager ånden kun af, hvad hans er, og bygger sin kirke, når og hvor og hvorledes det behager ham.

Sandt nok vejleder ånden til al sandhed. Til sandheden om mennesket midt-mellem igår og imorgen, til sandheden om synd, retfærdighed og dom, men ikke til historisk kildekritik eller kristent historiesyn, så at vi skulde blive herrer og komme til at eje sandheden om os selv som en sandhed, der var andet end den om synd, retfærdighed og dom. Kristus er historiens midte og mening, sagde Grundtvig, og der en een betydning, hvori dette er virkeligt, i troens betydning, på forkyndelsens plan, når ordet står op af døde og lyder i åndens kraft påny, når menneskeordet på vore læber ligner — omend småt — sin skabers røst.

Men gøres »Kristus» til den bærende ide i en historiens filosofi, er man endt i en ligeså umulig situation som med ethvert andet konstrueret historiesyn. For ånden vejleder vel til hele sandheden, men vel at mærke til sandheden om mennesket i dets nutid, hvor Kristus ikke er »ide», men virkelighed, fordi han er inkarneret, ikke i kirken — det er ikke andet romantik, om man tror det, men i næsten, i det levende medmenneske. Var det kun i »kirken», Kristus in-

karnerede sig, så var hele sagen ganske ualvorlig, men det levende medmenneske er påtrængende allestedsnærværende, og han er os i Kristi sted, den eneste virkelige vicarius Christi.³ Derfor må vi nok lade ånden selv bygge efter sit mønster på huset med de høje sale, som dog kun tømres af skaberhånd, hvor man ikke trænger til drot eller præst eller arkitekter til at forklare hvælvkonstruktionerne og kalkmalerierne i Kristi kirke. Men at skrive en guide for besøgende i det gæstekammer af blødt bøgetræ, vore egne kirkelige milieuer, groet op af vort eget væsen, gæstekamre for den himmelske gæst, som måske og måske ikke vil bo i dem, det er også hæderlig og en passende opgave for en kirkehistoriker.

* *
*

Der var engang nogle mennesker, som havde meget fattige forestillinger om Jesu lidelse og død. Det var dem, der kun kunde læse derom i den evangelietradition, som er bevaret i de to første evangelier, de som ikke kendte Lukas og Johannes og slet ikke senere tiders kunststykke: evangelieharmonien. Vi kan ikke vide *wie es eigentlich war*, da Jesus led og døde; det kan man ikke regne ud, hverken om man slår alle 4 evangelier sammen eller om man ifølge den kendte subtraktionsmetode kun anser den beretning for ægte, som indeholder det mindste stof, eller om man kombinerer eller hugger hæle og klipper tær af kilderne på en hvilken som helst anden måde. Hvad der *eigentlich skete*, ved vi ikke, og ånden vejleder os ikke til den sandhed. Men der har vel engang været mennesker, som måtte høre langfredags evangelium i den korte Markustext, uden alle de opbyggende tilføjelser, de senere evangelier er så rige på, og uden alle de historiske pegepinde, som senere kunde forklare, at dette skete, for at det skulde opfyldes, som er talt etc.

I Markusevangeliet er der kun bevaret eet ord fra korset; der fortælles der simpelthen om et menneske, som dør, som mennesker nu engang dør, ensomme og forladte, og dette menneske følte det så stærkt, at han råbte: Min Gud, min Gud, hvorfor har du forladt mig? Her er intet »fuldbragt», som man siden kunde konstruere forsoningsteori på, her er blot et »forbi», nederlaget er totalt. Og måske har da de gamle i denne realistiske fattigdom kunnet høre evangeliet om ham, der blev ved at være trofast mod det virkelige menneskeliv, også når det

³ Jfr F. D. Maurice (Theol. Essays, 1853, 396): »The Church is, therefore, human society in its normal state; the world, that same society irregular and abnormal. The world is the Church without God, the Church is the world restored to its relation with God, taken back by Him into the state for which he created it».

falder i afgrunden, han, som ikke reddede sig ved at se frem gennem dødens mørke til påskemorgen, som ikke blot lever menneskers liv som deres næste, men som i døden stadig er deres broder. Da Jesu liv blev levet forlæns, ind i fremtidens hul, endte det med død og nederlag, og død vil altid sige gudsforladthed, men han var lydige indtil døden mod menneskelivets lov. I vor baglæns erkendelse er dette blevet til en række teorier, som fra tid til anden støves af, endevendes og opstilles i nye kombinationer med mange puslespils muligheder af den tankerappe teologi og hældes i hovedet på jævne mennesker af tungefærdige prædikanter. Men når det om Kristus hedder, at han var igår, er idag og bliver imorgen den samme, så er det, fordi Guds ord til os altid tales i præsens indikativ, fordi hans levende ord altid er *samtidigt* med os i vor tilværelses uafsluttedhed, uoverskuelighed og risiko.

RELIGIONSSTATISTIK OCH RELIGIONSSOCIOLOGI

BOKNOTISER OCH BIBLIOGRAFISKA ANVISNINGAR

I sin lilla men innehållsrika skrift *Studiet av religionen* talar Söderblom om en särskild teologisk disciplin, som han kallar statistik. Han avser härmed ett tvärsnitt genom samtidens religiösa liv: »Hur är den ena eller den andra kyrkan nu organiserad? Vilket förhållande intar hon till staten och folklivet? Vad tänker och lär man, i stugor och hjärtan, från predikstolar, i annat tal, i skrift och sånger hos oss om Kristus och frälsningen? Hur uppfattas det kristliga livet?»

Söderbloms synpunkter kunna utvidgas till att omfatta hela religionshistorien i dess aktuella utgestaltung, så mycket mera, som Söderblom icke ville göra någon principiell skillnad mellan teologi och religionsvetenskap. Vi ha ett otal arbeten på alla språk om de stora världsreligionernas ursprung och första historia. Mera tunnsådda äro överblickar av den nuvarande religiösa världssituationen, betraktad både i och för sig och i samband med kultur, politik o. s. v., alltså en mer eller mindre sociologisk uppgift. Den moderna, profana sociologien har en viss benägenhet att bortse från religionen såsom samhällsfaktor, vilket man lätt kan övertyga sig om genom att granska handböckerna i ämnet. I en del förekommer icke religionen, i andra svarar det utrymme den får knappast mot dess verkliga betydelse (undantag äro t. ex. J. F. Cuber, *Sociology, a Synopsis of Principles*, New-York—London 1947, och R. L. Sutherland—J. L. Woodward, *Introductory Sociology*, 3rd ed., Chicago—Philadelphia—New-York 1948). I den mån utelämnandet beror på en praktisk eller principiell arbetsbegränsning, lämnas fältet fritt för ytliga eller fragmentariska undersökningar av icke-fackmän, som icke sällan ledas av bestämda tendenser, vare sig dessa äro religionsfientliga eller apologetiska. Här föreligger sålunda viktiga statistiska och religionssociologiska uppgifter, som man också på skilda håll börjat gripa sig an med.

Det som hittills från teologiskt eller religionsvetenskapligt håll kallats för religionssociologi har övervägande varit av historiskt-systematiskt slag, så att det gällt att få fram en bestämd nomenklatur för redan kända företeelser (jfr J. Wach, *Sociology of Religion*, Chicago 1944, varav man kan läsa ett sammandrag av författaren själv hos G. Gurvitch—W. E. Moore, *La sociologie au XX^e s. I—II*, Paris 1947, vilket arbete utkom på engelska år 1945, och G. Mensching *Soziologie der Religion*, Bonn 1947).

J. M. Yinger vill i sin *Religion in the Struggle for Power, a Study in the*

Sociology of Religion, Durham, North Carolina 1946, hålla sig mitt emellan »den okontrollerade spekulationens Skylla och den råa empirismens Charybdis». Han tager upp distinktionen kyrka-sekt och pekar på hur den förra får köpa sin allmängiltighet och sitt inflytande genom en kompromiss beträffande de religiösa idealen, medan den senare, då den söker hålla dessa högt, reduceras till en liten grupp med minskad betydelse i samhället. Den sociala bakgrunden till de skilda ideologierna undersökes likaledes, och författaren påvisar, hur de senare gärna följa skiftningarna i den förra. Kyrkans, resp. sektens förhållande till ekonomiska teorier, nya samhällsgrupper och kriget behandlas.

Det aktuella sociala intresset har även bidragit till nya frågeställningar eller färgat ämnesvalet vid det rent historiska studiet (jfr undersökningarna i *Hebrew Union College Annual* 18, 1944 av visdomslitteraturens sociala bakgrund och av de sociala idealen i de apokryfiska och pseudoepigrafiska böckerna).

Det behöver slutligen knappast påpekas, att det drivs en hel del ofog med modetermerna social, sociologisk etc., vilka synas ha en magisk förmåga att kvalificera någonting såsom både betydelsefullt och up to date. Och inte sällan kunna kategorier, som höra hemma på ett område, i sociologiens namn tillämpas på ett annat, där de äro mindre tillämpliga eller direkt snedvrida verkligheten.

När det gäller vår egen religion, kan man säga, att Söderbloms intentioner delvis förverkligats genom den betydelsefulla religiösa kartläggning av de olika stiftet i vårt land, som professor Pleijel i Lund organiserat från sitt kyrkohistoriska arkiv. Dettas huvuduppgift har kanske dock hittills varit att registrera de former av kyrklig folksed, som äro i utdöende eller endast utgöra ett ännu levande minne (jfr H. Pleijel, *Kyrkohistoriska arkivet i Lund*, 2. uppl., Lund 1950).

Programmet för denna kyrkliga folklivsforskning med dess dubbla målsättning har en blygsam men förträfflig förelöpare i en liten skrift av kyrkoherde E. Öhnell, betitlad *Kyrklig hembygds-kunskap* (Sveriges kyrkliga bildningsförbunds allmänna studieplaner, n:r 16, Sthlm—Uddevalla 1935). Där tecknas t. ex. under rubriken »kyrklig sed och tro» följande allmänna bild av det till gudstjänst församlade kyrkfolket, samtidigt som det angives, var man skall finna källmaterialet:

»Med hjälp av en gammal bänklista kan en levande skildring göras av den ståtliga anblicken av den fulltaliga menligheten: i främsta bänken herrskaperna från säteriet och i bänken bakom på manfolkssidan deras ryttare och karlar, i prästgårdsbänken 'herr Pastoris och Komministri kvinnfolk' i sin finaste helgdagsstass, och så de stadiga hemmansägarna med deras folk undan för undan noggrant efter den på stämman fastställda bänklistan, och nere på 21:a bänken soldathustrurna och bakom dem pigorna från säteriet och prästgården samt längst nere vid dörren i hospitalsbänken hjonen från fattigstugan, men på läktarens främsta bänk lysa grant kronans 12 soldater, flankerade av bygdens drängar, samt framme i koret på sina långbänkar barnen och ett par kyrkogångshustrur på sina särskilda pallar, som dagen till ära klätts med vackert grönt kläde, förärat av klockaren själv. Men pliktbanken och stocken stå tomma i dag.»

Bänkfördelningen såsom socialt dokument har nyss blivit föremål för en mycket omfattande specialundersökning, vilken ingår som första kapitel i *Kyrkoliv och samhällsklass i Sverige omkring 1880, en kyrkohistorisk-sociologisk undersökning* av B. Gustafsson (Saml. och studier till svenska kyrkans historia 22) Sthlm—Lund 1950. Men denne är icke så fångslad av det ståtliga i anblicken av den skiktade kyrkomenigheten inför det gemensamma Gudsordet. Över framställningen av de sociala olikheterna vid bänkdelen, vigsel, dop, jordfästning, begravning och husförhör, svävar i stället en aldrig uttalad dom över den mannamån, som kyrkan synes ha gjort sig skyldig till, och som skulle ha framkallat arbetarklassens kyrkofientlighet. Den självklara bakgrunden till de företeelser, som förf. skildrar, berör han dock själv i sin sammanfattande återblick: en stats- eller folkkyrka återspeglar i sin sociala struktur troget det samhälle, varmed den i yttre hänseende helt sammanfaller. Under framställningens gång komma dock de nödvändiga historiska och teologiska korrektiven alltför mycket i skymundan, där de icke helt saknas. Det är betecknande, att 1686 års kyrkolag förlägger »twistige måhl om Bänckar . . . under werldzlig Rätt (cap. 24, § 8); det rör sig alltså om en ren ordningsfråga. Prästerskapets breda sociala rekrytering bör väl inte förbigås, eftersom den utgör en faktor, som bland många andra verkat socialt gränsutplånande. Och man måste skilja mellan praktiskt-ekonomiskt betingade anordningar och de sekundära, folkliga värderingar härav, som uppkommit under slutet av 1800-talet. Att husförhör med åtföljande, ofta tungsamma värdskaftsforpliktelse icke hållits hos de obesuttna, innebär sålunda en social välgärning och icke ett socialt avståndstagande från de fattigare lottade, o. s. v.¹

Dessa kritiska randanmärkningar av en som har sitt ursprung i de trakter, där den av B. Gustafsson undersökta, sociala skiktningen i kyrkolivet mer eller mindre saknats, skola icke fördölja, att boken utgör en förnämlig arbetsprestation, att den levandegör historiska förhållanden, som för oss icke äro lika naturliga som för dåtidens människor, och att den inbjuder till stimulerande debatt. Inte minst bör det vara intressant för äldre prästmän att jämföra sin egen erfarenhet med det av Gustafsson framdragna materialet.

Nutidsorientering och inriktning på praktiska livsuppgifter äro de utmärkande kännetecknen för den moderna, vetenskapliga kartläggningen av religionen liksom för religionssociologien både i Västeuropa och Amerika. Både den moderna sociologien i allmänhet och den speciella gren det här är fråga om, äro sålunda ställda i det moderna samhällets, resp. kyrkans tjänst. »L'art pour l'art» har blivit en »l'art engagé». Detta innebär icke någon inskränkning av det fria vetenskapandet, tvärtom. Det är inte endast atomforskningen, som har sti-

¹ Se t. ex. L. F. Rääf, Samlingar och anteckningar till en beskrifning öfver Ydre härad i Östergötland IV, Örebro 1865, s. 23: »Under vissa tider hafva dessa så kallade husförhörskalaser urartat till en verklig plåga för den mindre bemedlade, som måste i täflan med rikare grannar inbjuda icke blott läse-rotens ledamöter utan äfven andra icke dithörande fränder och bekante. Presterskapet har ständigt ifrat häremot och i Torpa afskaffades dessa bjudningar genom stäm-mobeslut af 1838.» För en kompletterande bild av husförhören, se bl. a. S. Ydström i *Norra Allbo hembygdsförenings årsbok* 1932/33, s. 90 ff., och J. Nilsson i *Värendshbygd* 1949, s. 25 ff.

mulerats av att ställas inför en praktisk uppgift, utan även andra vetenskaper, som direkt och från början tjäna livets makter.

I Holland finns sedan år 1946 en statlig professur i kyrklig sociologi vid den teologiska fakulteten i Leiden. Dess innehavare, W. Banning, är sålunda icke såsom några av sina kolleger vid denna och övriga holländska, teologiska fakulteter, tillsatt av de kyrkliga utan av de statliga myndigheterna. Bland hans större arbeten märkas *Theologie en sociologie, een terreinverkenning en inleiding* (Assen 1937) och *Hedendaagse sociale bewegingen, achtergronden en beginselen* (Arnhem 1938/39). Banning är emellertid också ledare för institutet *Kerk en Wereld* i Driebergen, där kyrkliga lekmanarbetare skolas både teoretiskt och praktiskt för evangelisationsverksamhet. Och till denna utbildningsanstalt, där i somras 22 av 150 inträdessökande antogs till nya elever, är också knuten en institution för fältarbete med kartläggning av landets religiösa geografi. 40 lokala medarbetare och samarbete med allmän-sociologiska, vetenskapliga organ öka arbetsmöjligheterna. Den funktion en dylik institution har att fylla, ligger i öppen dag: de kyrkliga lekmanarbetarna lära redan i förväg känna den miljö, där de sedan skola verka.

I Belgien har nyss (Louvain 1949) utkommit ett viktigt arbete med den betecknande titeln *Pratique religieuse et milieux sociaux*. Författare är en social-ekonom C. Leplae, vilken bl. a. undersöker, hur det religiösa livet i en Bryssel-församling påverkas av skilda miljöfaktorer, såsom skola, yrke och familj. Materialet utgöres av upplysningar, vilka lämnats av dem som på pastors-expeditionen anmält sig till kyrklig vigsel. Det ligger i öppen dag, hur den socialpsykologiska analysen här kan bliva till direkt vägledning för det praktiska livets folk, ett faktum, som förlagsreklamen icke heller varit sen att utnyttja.

Det sociologiska institutet vid universitet i Louvain har upprättat en särskild »Conférence internationale de sociologie religieuse», som skall utgöra ett kontaktcentrum för skilda länders religionssociologer. Samarbete är redan igångsatt, i det att den likaledes belgiska tidskriften *Lumen vitae* (se vol. 4, 1949, s. 228) under ledning av den franske professorn i religionssociologi vid Sorbonne, G. Le Bras, startat en internationell enquête rörande geografisk, ekonomisk, social, yrkesmässig och kulturell miljöpåverkan på religiös tro och sed och på moralen. I det fjärde häftet av *Lumen vitae* för 1948 har Le Bras under rubriken »Milstolpar och hinder» redan publicerat en högst upplysande sociologisk kommentar till en bifogad karta över de stora provinsiala variationerna i fransk kyrklig sed.

Den efter det senaste världskriget påbörjade kvartalsskriften *Lumen vitae* är av så pass allmänt, både praktiskt och teoretiskt intresse, att den förtjänar att närmare presenteras. Om vi t. ex. se på det senast nämnda häftet, innehåller det vidare: en undersökning av ett av de problem, som möter indiamissionären, nämligen subjektivismen och relativismen; reflexioner över de samtida tänkarnas »andliga frigiditet», föranledda av den X:e internationella filosofkongressen i Amsterdam 1948; betraktelser över Norge såsom katolskt missionsland.

Icke minst med hänsyn till den hos oss aktuella religionsdebatten läser man med behållning analysen av den aktuella filosofien och kritiken av positivismen,

som trots sin antimetafysiska hållning inom sig rymmer en hel rad metafysiska trojanska hästar (s. 661). Varken en materialistisk metafysik eller en vetenskaplig antimetafysik ha lyckats lösgöra sig från den andliga verkligheten. Ty varje negation av Gud och själen har samma karaktär som en religiös utsaga, eftersom den innebär en psykologisk bundenhet vid icke-vetenskapliga frågeställningar. Därvid drager den också med sig en icke avsedd och därför mera naiv metafysik. Den sistnämnda faran påpekades också vid kongressen av en nypo-sitivistisk fysiker, som framhöll, att vetenskapsmännens filosofiska skolning alltid är femtio år efter sin tid. — En bok, som utgör ett fängslande dokument om en ansvarsmedveten naturvetares sätt att lösa problemet tro och vetande är Lecomte du Noüy's *Att vara människa* (Sthlm 1948, 2. uppl. 1949). Denna bok synes icke ha väckt den uppmärksamhet, som den förtjänar. Där avslöjas, hur det i själva verket förhåller sig med den världsbild, som i vetenskapens namn spelas ut mot trons värld. En kort skildring av författarens märkliga levnadsöde finns just i årgång 3 (1948) av *Lumen vitae*.

Den andra avdelningen av det fjärde häftet för år 1948 bär den allmänna överskriften »Religiös fostran». Där kan man läsa om vilken bild våra biografer giva av livet efter detta (»Himlaspelet» får en eloge), om den tyska, katolska ungdomen på kongress i Mainz (sept. 1948), om ett experiment i Liège med arbetsgrupper i kristendomsundervisningen, om kvinnoideal och fostran av den kvinnliga ungdomen, om en enquête för att utröna kristendomskunskapen hos eleverna i nio belgiska, av jesuiter ledda skolor (allmänna tendenser: subjektivism och utilitarism) och en liknande till Mariakulten begränsad undersökning, om brevskola i kristendomskunskap för en del avlägset boende barn i Australien och om nya metoder för konfirmationsundervisningen bland franska barn i helt avkristnade provinser.

Den tredje och sista avdelningen avser de kristna uppfostrarnas egen utbildning och fostran. Artiklarna behandla nödvändigheten av att den kateketiska undervisningen i Kina omläggas, den icke-katolska religionsundervisningen på alla stadier i Rumänien, experimentet med en klubb i Toronto, som skapats för att giva katolska barn från icke-katolska skolor religiös fostran, den nystartade franska, katolska barnhjälpen, som skall uppbäras av kyrkligt skolade, kvinnliga barnassistenter och slutligen Wienseminariet för kyrklig kvinnogärning, vilket utbildar ämbetsbiträden åt prästerna. Här finns nog åtskilliga att taga efter vid diskussionen om kvinnliga präster i vårt land.

Överhuvud taget är den nya publikationen genom sin aktuella, praktiska och aktiva uppläggning synnerligen stimulerande. I den sista årgången finnas instruktiva artiklar om religionsundervisningen i skilda länder och om studenterna och religionen. En sådan tidskrift skulle i sanning behövas också i vårt land, anpassat efter vår situation. Men mycket i detta förnämliga, katolska organ kan användas direkt eller omsättas efter svenska och skandinaviska förhållanden. Priset, ett engelskt pund per år, är också överkomligt för den enskilde teologen eller prästen (abonnemang genom »Centre internationale d'études de la formation religieuse», 27, Rue de Spa, Bruxelles). Tidskriften är f. ö. direkt avsedd för internationell spridning, den är två- eller trespråkig (tyskan sällsynt)

med utförliga resuméer på engelska av artiklarna på franska liksom omvänt. Varje årgång på c:a 800 s. avslutas med ett utförligt sakindex, som gör *Lumen vitae* utomordentligt användbar också som uppslagsverk.

Men låt oss återvända till religionssociologien. Det ledande namnet i Frankrike, Le Bras, är redan nämnt i samband med den nu presenterade tidskriften. Le Bras, som när det gäller fransk, kyrklig lokalhistoria, bygger vidare på abbé V. Carrière's banbrytande arbete (se härför det senaste numret av den i Sverige föga uppmärksammade *Revue d'histoire de l'église de France*), har skrivit en stor inledning till den religiösa sedens historia i Frankrike (1942—45). I den nämnda tidskriften har Le Bras alltsedan 1931 publicerat en rad artiklar, som behandla Frankrikes religiösa struktur av i dag. En instruktiv programartikel står att läsa i *Cahiers Internationaux de Sociologie* 1 (1946), s. 39—66: »Secteurs et aspects nouveaux de la sociologie religieuse.» Där framhålles bl. a. vikten av att nutidsmaterialet sätts i relation till aktstyckena från 1700-talet eller äldre epoker.

Innevarande läsår föreläser Le Bras vid Sorbonne om religionsstatistikens problem och metoder. Resultatet av sina forskningar i Frankrikes religiösa geografi skall han framlägga i ett arbete, vilket är utannonserat under rubriken experimentalsociologi i den stencilerade bulletin, som utgives av »Centre national de la recherche scientifique». Den motsvarar registret över blivande doktorsavhandlingar i Sverige och utgör en guldgruva för den som vill taga reda på det arbete, som är i gång inom ett visst forskningsområde i Frankrike. Som vanligt hittar man religionshistoriska ämnen under de mest skilda rubriker.

Samma »Centre» utger även en *Bulletin analytique* i olika serier, där korta resuméer av tidskriftsartiklar lämnas — varje »attaché de recherche», motsvarande vår doktorandstipendiat, skall årligen såsom en motprestation för stipendiet lämna 200 sådana referat från ett antal periodica han själv fått välja, och allt i dessa, även recensioner, refereras. Religionsvetenskapen finner man i underavdelningen *Philosophie*, varav vol. III: 3 utkom hösten 1949. Denna bibliografiska utvikning har sitt praktiska berättigande, så till vida som mikrofilmkopior kunna beställas av alla tidskriftsartiklar, som äro omnämnda i denna *Bulletin* (18, rue Pierre-Curie, Paris V^c).

Att man dragit de praktiska konsekvenserna av den andliga situation, som avtecknar sig vid den nu nämnda och andra franska fältundersökningar, framgår av sådana programskrifter som *La France, pays de Missions?* av H. Godin och Y. Daniel och *Problèmes missionnaires de la France rurale* I—II av F. Boulard, m. fl. (båda i serien »Rencontres», utgiven av Les Éditions du Cerf, Paris, det senare år 1945).

Riktlinjer och metoder i nutida amerikansk religionssociologi äro kortfattat skildrade av Klara Cook-Vontobel i femte häftet av *Theologische Zeitschrift* (Basel) för 1949. Hon definierar sociologien såsom ett studium av alla former av mellanmänskliga relationer jämte de drivkrafter, som här göra sig gällande. Religionssociologens naturliga forskningsobjekt blir då de religiösa gruppbildningarna och deras samhällsliga betingelser. Metoden är såsom i det allmänare sammanhanget rent deskriptiv, men ett gott resultat förutsätter att intervjuaren är en »participant observer» av gruppens liv. De speciellt amerikanska förhållandena

göra, att man kan följa olika religiösa samfunds uppblomstring och avtyning och utforska lagarna härför. Detta drager också med sig en naturlig förbindelse med den praktiska teologien. En bestämd social struktur kan vara utmärkande för och bestämma kyrkotillhörigheten, så att det går att tala om över-, medel- och underklasskyrkor. De religiösa organisationerna tendera även att avlägsna sig från andra samhällsformer, samtidigt som de likväl taga på sig en rad nya funktioner. Sekthistorien blir ett av religionssociologiens naturliga arbetsfält, och nutidsorienteringen är ett för samma vetenskap utmärkande drag. Däri skiljer den sig från J. Wachs mera teologiskt-systematiska och typologiska religionssociologi, med vilken den icke har mycket mer än namnet gemensamt (jfr dock ovan!).

Överensstämmelserna mellan de nu i all korthet refererade amerikanska principerna och tendenserna och motsvarande företeelser i Västeuropa äro påtagliga och naturligtvis icke tillfälliga. Från det etnologiska området kan också noteras, att de amerikanska antropologerna Ruth Benedict och Margaret Mead under det senaste kriget av sina myndigheter tillkallats såsom experter på främmande folk, och att den förstnämndas rapport om japanerna med gott resultat lagts till grund för den amerikanska regeringens politik mot Japan (se Ruth Benedict, *Kulturmönster*, Sthlm 1949, s. 8 f.). Politiska intressen likaväl som missionära och koloniala ha alla befruktat studiet av främmande folk.

Därmed ha vi kommit in också på den aktuella utforskningen av naturfolkens religion, i den mån som denna kan gå in under rubriken religionsstatistik och religionssociologi och alltså bestämmas av intresset för aktuell orientering och av praktiska förutsättningar och tillämpningar. Skillnaden mellan det äldre och det nuvarande studiet av »primitiva» religioner är icke endast citationstecknet omkring adjektivet utan också singularens ersättning med pluralis: man anser, att en mer eller mindre enhetlig naturfolksreligion, vare sig denna karaktäriserats såsom animism, dynamism, höggudstro eller urmonoteism, är en västerländsk skrivbordsprodukt. I stället avslöjar fortsatta forskningar på ort och ställe allt fler särpräglade kulturer och religioner. Bland nya, högst intresseväckande specialmonografier, som bygga på decenniernas fältarbete, kunna nämnas *Do Kamo, la personne et le mythe dans le monde mélanésien* av M. Leenhardt (Paris 1947, Gallimard) och *Dieu d'eau, entretiens avec Ogoteméli* (Paris 1948, Les Éditions du chène) av M. Griaule. Den förre författaren har under långa tider verkat som missionär på Nya Caledonien och är professor i de icke civiliserade folkens religioner vid den religionsvetenskapliga specialhögskola (»École pratique des Hautes Études»), som är knuten till Sorbonne. Griaule är professor i etnologi vid Sorbonne's filosofiska fakultet och har jämte flera medarbetare och lärjungar under snart 20 år koncentrerat sig på utforskningen av Dogonstammen i franska Sudan (sydväst om Nigerflodens nordkrök).

Dieu d'eau utgör uppteckningar av en dryg månads samtal med en gammal blind jägare, som för Griaule avslöjade en »kosmogoni, en metafysik och en religion, som för upp dem (Dogonfolket) i jämnhöjd med de antika folken, och som själva kristendomen skulle kunna studera med utbyte». Upptäckten av denna världsbild, fortsätter den entusiastiske etnologen, »kommer helt och hållet

att vända upp och ned på de gängse föreställningarna beträffande såväl de svartes som primitiv mentalitet i allmänhet». Griaule tillbakavisar också invändningen, att det skulle röra sig om en slags privatfilosofi, eftersom de riter, som svara mot denna, ha praktiserats av hela folket, och eftersom liknande tankegångar upptäckts hos andra stammar i Afrika. En resumé av ett föredrag över samma tema, som Griaule hållit i det franska institutet för sociologi, finns tryckt i den holländska tidskriften *Synthese* (skilj från den belgiska *Synthèses* och den franska *Revue de Synthese!*) under rubriken »Fondements mythiques de la société Dogon» (nr 7 1948/49, s. 188 f.). Både Leenhardts och Griaule's nu nämnda arbeten ha vederbörligen uppmärksamrats i den vetenskapliga diskussionen, jfr P. Métais, *La Personne et le Mythe d'après M. Leenhardt* [*Cahiers Internationaux de Sociologie* 7 (1949), s. 149—68]. Det förtjänar påpekas att franska böcker genom sin enkla utstyrelse äro billiga att köpa, och att de två nu nämnda inte kosta mer än ca 5 kronor per styck i svenskt mynt.

Leenhardt står också som en av utgivarna av den interkonfessionella, missionsvetenskapliga tidskriften *Le Monde non chrétien* (Paris-Lausanne), vars första nummer utkom i januari 1947. Den vill vara en franskspråklig motsvarighet till *International Review of Missions* och studera kristendomens möte med icke-kristna religioner och kulturer. Därigenom har den liksom sin engelska förebild kommit att innehålla en rad instruktiva artiklar, som falla inom såväl etnologi som religionshistoria. Detsamma gäller den fr. o. 1949 utkommande belgiska kvartalsskriften *Église vivante* (Louvain) och den schweiziska, katolska *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft* (1945 ff.), där den kände iranisten och dominikanerpatern de Menasce är både medutgivare och medarbetare. Det gemensamma intresse för studiet av naturfolkens och andra icke-kristna folks religioner, som förenar religionshistoria och missionsvetenskap har också fått direkta uttryck. Sålunda ingå dessa discipliner båda två i namnen på publikationerna *Evangelische Missionszeitschrift für Missionswissenschaft und evangelische Religionskunde* (Stuttgart, 6. årg. 1949), f. ö. utgiven med hjälp av Svenska kyrkan, och den katolska *Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* (Münster in Westf., 1938—41; 1947 ff.). När *Zeitschrift für Missionskunde und Religionswissenschaft* nedlades år 1930 med sin 45:e årgång, erhöll *Neue allgemeine Missionszeitschrift* ett *Religionskundliches Beiblatt* (1931—41), varför den religionshistoriska linjen varit obruten i den tyska protestantismens missionsvetenskapliga tidskriftslitteratur alltsedan år 1886. Och i Tyskland finnas likaledes flera professurer, som är gemensamma för de två ämnena. Ett annat icke direkt fackvetenskapligt men givande organ, som förtjänar att uppmärksammas av religionshistorikerna, är *Wissenschaft und Weltbild* (Wien 1948 ff.), där flera av Anthroposkolans ledande män medverka, t. ex. W. Schmidt själv och W. Koppers.

Den mera universella och dagsaktuella orientering, som återspeglas i det österrikiska tidskriftsnamnet, utmärker de flesta tyskspråkiga periodica, som börjat utgivas efter kriget, jfr *Begegnung*, *Studium generale* och *Universitas*. I den sistnämnda kan man liksom i den katolska kulturtidskriften *Hochland*, som redan överlevt tvenne världskrig, finna både översikter av det religiösa nutidsläget

inom skilda religionsområden och överblickar av forskningssituationen inom motsvarande vetenskapliga discipliner. *Theologische Literaturzeitung* och *Theologische Revue* äro annars de huvudorgan, som komma ifråga inom den allmänna religionsvetenskapen, och som på nytt börjat utkomma. Särskilt den förra har vinnlagt sig om att redovisa för krigstidens publikationer. För tyska sådana finns en god specialbibliografi, *Neuerscheinungen der deutschen wissenschaftlichen Literatur* 1939—1945 (2. Aufl. Bonn 1948). En ny fackpublikation är *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* (Erlangen 1948 ff.), som dock icke kan jämföras med det alltjämt nedlagda *Archiv für Religionswissenschaft*. En god inblick i det förhandenvarande läget på den tyska tidskriftsfronten får man i *Revue d'Histoire Ecclésiastique* 1949, s. 288 ff.

Även en allmänsociologisk tidskrift, den belgiska *Revue de l'Institut de Sociologie* (Bruxelles), har regelbundna och omfattande bibliografier över etnologiska, folkloristiska och religionshistoriska monografier och tidskriftsuppsatser.

Ett annat utmärkt exempel på vad missionen kunnat skänka etnologien, utgör den nu avlidne, unge schweiziske missionären H. Schärerers insats. Denne har åren 1939—45 i *Evangelisches Missions-Magazin*, Basel, skrivit ett flertal artiklar om dajakerna på södra Borneo, bland vilka han själv verkat, däribland »Die dajakische Religion in ethnologischer und theologischer Sicht [88 (1944), s. 131—55]. Det oerhört rika material av muntligt traderade prästhymner, heliga stamberättelser och rättsliga grundsatser, som Schärerer uppskattar till 40.000 trycksidor och själv kunnat uppteckna till en tredjedel, ligger till grund för hans avhandling om *Die Gottesidee der Ngadju Dajak in Süd-Borneo* (Leiden 1946). Den ovan nämnda uppsatsen innehåller i själva verket en kort föregripande sammanfattning av innehållet i denna bok. Sin starkt barthianskt färgade uppfattning av förhållandet mellan kristendomen och de icke-kristna religionerna har Schärerer utvecklat i *Die Begründung der Mission in der katholischen und evangelischen Missionswissenschaft* (Theologische Studien, hrsg von K. Barth, 16), Zürich 1944. Den allmänna gudsuppenbarelsen förnekas helt, och alla religioner, även kristendomen i dess urartade former, betraktas såsom människoverk à la Feuerbach. Mot dem uppställes den gudomliga sanningen, uppenbarad i Ordet. Denna principiella grundinställning, som väckt mycken diskussion både på evangeliskt och katolskt håll, hindrar emellertid icke, att Schärerer på ett utomordentligt vis levt sig in i dajakernas sätt att leva och tänka. En ytterst fängslande redogörelse för hur det gått till, när missionären kommit till en dajakby och inlett samspråket med de infödda, har han själv givit i skriften *Die missionarische Verkündigung auf dem Missionsfeld* (Basler Missionsstudien, N.F. 18), Basel 1946.

De flesta naturfolk ha nu kommit i beröring med västerländsk civilisation och kristendom. Detta kultur- och religionsmöte har på många håll blivit ett brännande politiskt och socialt problem. En förträfflig inblick i hur förhållandena kunna utgestaltas i en dylik blandkultur, giver B. Sundkler i sin *Bantu Prophets in South Africa* (London 1948). Vetenskapligt har det också sitt stora intresse att direkt kunna följa en sådan omdaningsprocess, som hos oss hör historien till. Om vi taga en sådan grundval för mänsklig gemenskap som språ-

ket, är det ju välbekant, i hur hög grad vårt eget ordförråd påverkats genom Sveriges kristnande. Motsvarande sker nu mångenstädes i världen. I *Le Monde non chrétien* 10 (1949), s. 217 ff. återgives delvis en artikel av missionären Ch. Vernier, ursprungligen publicerad i en oceanisttidskrift, med tabeller över lånorden i det nuvarande språket på Tahiti. Av denna lista framgår det t. ex., att de c:a 260 hebreiska ord, vilka genom transkriptioner i den inhemska bibelöversättningen kommit att införlivas med det levande ordförrådet, äro nästan lika många som de engelska glosor, som vunnit insteg i språket!

Missionärernas betydelse för språkvetenskapens landvinningar vore också värt ett eget kapitel. Av de drygt 300 afrikanska negerspråk, som i dag ha egna grammatikor, ordböcker och en begynnande litteratur, stå de flesta i tacksamhetsskuld härför till missionärerna. Eftersom beteckningen missionär stundom användes som ett i vetenskapligt sammanhang misskrediterande epitet, kan det vara på sin plats, att erinra om dylika fakta och om en utsaga av den frejdade, nu avlidne R. R. Marett: »Det är emellertid väl bekant, att missionärer stå bakom en del av det bästa arbete, som utförts inom området för den sociala antropologien. Tack vare sin särskilda utblick och skolning, nöja de sig icke med att alltför mycket dröja vid det rent yttre i det primitiva livet. I stället möda de sig med att leta fram de inre källorna till livsföringen, de religiösa och moraliska principerna — med ett ord, den bakomliggande psykologien i alla dessa skilda aspekter, individuell och kollektiv, medveten och omedveten» (i förordet till D. W. T. Shropshire, *The Church and Primitive Peoples, the Religious Institutions and Beliefs of the Southern Bantu and their Bearing on the Problems of the Christian Missionary*, London 1938).

Religionssociologin arbetar med miljöfaktorernas inverkan på religionen. Det föreligger härvid en viss fara för ett alltför deterministiskt och mekaniskt betraktelsesätt. Man kan studera en dylik överbetoning av miljöns betydelse, när man följer environismens historia. Det rör sig visserligen här icke om mänskliga betingelser utan om den rent yttre geografien och klimatet. Men samhället har anpassat sig efter dessa yttre miljöförhållanden, och till samhället hör religionen. En geografiprofessor i Washington, G. Th. Renner, har skrivit en avhandling om *Primitive Religion in the Tropical Forests, a Study in Social Geography* (Diss. New York, Columbia univ. 1927). Han fastslår, att det inte finns någon korrelation mellan den geografiska omgivningen och religionens utformning i stort, men att religionen är oupplösligt förbunden med samhällslivet, liksom detta undergår en självklar anpassning efter de lokala, yttre miljöförhållandena. Därmed ansluter sig Renner till den distinktion, som tidigare gjorts av Boas.

I sin bok *Geographie et Religions* (2^e ed., Paris 1948) angriper P. Deffontaines problemet från det motsatta hållet och undersöker religionens betydelse för kulturlandskapets utgestaltning, för den ekonomiska geografien, för handeln och samfärdseln, för den agrara och industriella expansionen och för en rad mänskliga livsyttringar. Det är ett ofta upprepat påstående, att religionen helt präglat också människans yttre livsgestaltning, men det är sällan man får en så åskådlig och innehållsrik samling belägg för denna tes.

Ovan har framhållits, att de synpunkter Söderblom anlägger på en teologisk

disciplin, kallad statistik, lämpligen kunna tillämpas på andra religioner än kristendom. Le Bras menar också, att hans metod med kartläggning av den religiösa seden i Frankrike bör utsträckas till icke-kristna religioner, jfr »Excursion des villages Moï aux monastères cambodgiens ou de l'utilité des études comparatives dans le domaine du droit canon» (*Introduction à l'étude du droit comparé, recueil d'Études en l'honneur d'Edouard Lambert*, I, s. 95—106, Paris Paris 1938). Hans uppslag har icke heller förblivit obeaktat.

Vid »Collège de France» i Paris är orientalisten och islamkännaren L. Massignon professor i islamisk sociologi och sociografi, en lärostol, som utgör en donation av regeringarna i Algeriet, Tunisien, Marocko och franska Västafrika. Han föreläste läsåret 1948—49 bl. a. om en beräkning av Islams religiösa krafter i dagens värld. Massignon skiljer principiellt mellan en statisk, andlig världsgeografi och en dynamisk sådan, där man tager hänsyn till om det andliga livet i dess både rituella och sociala manifestation befinner sig i dalande eller i stigande. Uppfyllandet av Islams fem religiösa huvudplikter kan skärskådas ur denna dynamiska aspekt, samtidigt som man dock bör ha skillnaden mellan religiös elit och massa i minnet. Massignon anför därpå siffrorna från en egyptisk by och jämför dessa med motsvarande från Frankrikes religiösa liv, t. ex. 70 % fastande muslimer mot 20 % kristna, 40 % deltagare i fredagsbönen mot 10 % i den kristna påskmässan, etc.

Dessa siffror äro hämtade ur en ganska förbisedd men stundom förträfflig informationskälla för orientering i den aktuella forskningen, nämligen årsberättelsen för verksamheten vid »Collège de France». Motsvarande redogörelser tryckas också vid »École pratique des Hautes Études» tillsammans med påföljande läsårs föreläsningsprogram. Även en specialuppsats ingår där i varje sådant *Annuaire*. I detta får man alltså en god sammanfattning av vad som behandlats i det gångna läsårets föreläsningar och övningar. Särskilt om det dröjer, innan resultaten härav publiceras, eller om detta aldrig blir fallet, få dessa resuméer ett stort värde.

En så omsorgsfull kartläggning av världens religiösa geografi, som den i några europeiska länder planlagda eller genomförda, är dock ännu ett forskningsprogram. T. v. få vi nöja oss med mera allmänna framställningar eller behandlingar av skilda detaljfrågor. Den löpande tidskriftslitteraturen, både den specialbetonade och den mera allmänna, är härvid till god hjälp. Ovan har givits några exempel på mindre kända eller i sammanhanget till synes ovidkommande publikationer, som giva ett mer eller mindre gott utbyte. Många flera finnas naturligtvis, och de skilda fackorganen för olika religionsområden med tillhörande hjälpdiscipliner av filologisk, arkeologisk, etnologisk och annan art, ha icke ens vidrörts. En bibliografi, som innefattar ett dylikt, ganska vitt utspritt material, och som avser det aktuella religiösa läget inom skilda länder och kulturområden, har visat sig bli allt för omfattande, för att kunna publiceras i STK. Några serierpublicationer och nyare specialmonografier skola dock nämnas i fortsättningen.

Beträffande kristendomen i dagens värld finnes nu utom alla kyrkliga årsböcker i resp. länder den samlande *World Christian Handbook* (London 1949)

med kortfattade översikter från alla världsdelar och omfattande statistiska tabeller. Den tager dock företrädesvis sikte på den evangeliska kristenheten. K. S. Latourette, *The Christian Outlook* (New-York—London 1948) och Amsterdamkonferensens nu tryckta rapporter och föredrag, *Désordre de l'homme et dessein de Dieu* 1—5 (Neuchâtel—Paris 1949), komplettera bilden. Tidsskriften *World Dominion and the World To-day* (London) har till uppgift att giva fortlöpande informationer om kristendomens aktuella situation runt omkring i världen.

I *Internationale kirchliche Zeitschrift* (Bern) har B. Spuler givit regelbundna översikter av förhållandena inom den grekisk-ortodoxa kristenheten och inom de gamla nationalkyrkorna i Främre orienten. Dessa artiklar har han samlat i arbetet *Die Gegenwartslage der Ostkirchen in ihrer völkischen und staatlichen Umwelt* (Wiesbaden 1948). En rysslandsbok, vilken av Berdjajew betecknas såsom den bästa, som skrivits av en utlänning, är *Russland unterwegs, der russische Mensch zwischen Christentum und Kommunismus* (Bern 1945) av K. Lieb. Andra kritiserar däremot författarens försök att förbinda kristendomens absoluta sanning med kommunismens relativa. I Schweiz har denna fråga varit särdeles levande, eftersom K. Barth intagit en liknande hållning. Upplysningar om vad som sker bakom järnridån i kyrkligt hänseende kan man också få i tidsskrifterna *Blick nach Osten, Umschau im geistigen Leben der Völker des östlichen Mitteleuropas, Südost-Europas und der Sowjetunion* (Klagenfurt—Wien 1948 ff.) och i *The Eastern Churches Quaterly* (England), som började utkomma strax före det senaste kriget. En av den sistnämnda publikationens utgivare, D. Attwater, har till sina tidigare arbeten om östkyrkorna fogat ytterligare ett, *The Christian Churches of the East I*, Milwaukee 1947. Mera teologiskt inriktad är de belgiska unionsbenediktinernas *Irénikon*. En informationskälla av första rang är seriepublikationen *Russie et Chrétienté* (Paris 1946, Les Éditions du Cerf), av vilken hittills fyra häften ha utkommit.

En del kristna ytterlighetsriktningar och sekter, såsom Jehovas vittnen och mormonerna, väcka trots sin fåtalighet mycken uppmärksamhet och förvirring. De ha i vårt land också framtvingat några motskrifter. En utförlig presentation av dessa och andra rörelser giver Ch. S. Braden, *These also believe, a Study of Modern American Cults & Minority Religious Movements* (New York 1949).

Den sistnämnde författaren utgav år 1933 *Modern Tendencies in World Religions*, alltså just ett sådant arbete, som man ånyo efterlyser, då mycket hänt under mellantiden. Emellertid saknas icke ansatser till motsvarande överblickar. I Amerika har sålunda nyligen utgivits en serie översikter av samtida vetenskap, tänkande och samhällsliv, vilka var för sig behandla det tjugonde århundradets sociologi, psykologi och uppfostran, dess politiska ideologier och filosofiska system, o. s. v. Under redaktion av V. Ferm har också utkommit *Religion in the Twentieth Century* med skildringar av sammanlagt 27 icke-kristna och inom-kristna religionssamfund (New-York 1948). Emellertid äro framställningarna tämligen skissartade och ojämba och utgöra delvis mera personliga trosdeklarationer.

Det nya med Firms bok är nämligen, att nästan genomgående varje religion

i sin aktuella utgestaltning är skildrad av någon som själv bekänner sig till densamma. Sålunda tecknar en indisk zoroastrier med både engelsk och tysk universitetsutbildning och sedermera professor i jämförande språkvetenskap i Calcutta sin religion, vilkens skrifter han under 30 hela år studerat i original. Det är självklart, att den bild, som vi här får, högst avsevärt skiljer sig från de västerländska iranisternas också sines emellan högst avvikande framställningar. Icke minst gäller detta tolkningen av Zarathustras budskap och av den historiska utvecklingen. Men såsom ett vittnesbörd om hur en parser av idag uppfattar sin egen religion, måste ett dylikt dokument ha ett stort värde.

I frågan, huruvida man i detta speciella fall får gå längre och kan tillmäta den inhemska självuppfattningen av den egna religionen betydelse även för förståelsen av dennas äldre utgestaltningar, torde en icke-iranist bevara en vislig tystnad. Men man kan observera, att det sedan flera decennier tillbaka uppställts som ett metodiskt krav att icke längre med överlägset förakt se ned på den inhemska, levande traditionen. Problemet behöver bara ställas på följande sätt: vad skulle en västerländsk teolog och kyrkoman säga, om en indier gjorde anspråk på att bättre än han själv förstå urkristendomens historia, eftersom indiern såsom utomstående kan bedöma saken ur ett helt annat perspektiv och betrakta företeelsen »objektivt»? Svaret förefaller självklart, men man drager icke gärna konsekvenserna, när det gäller de främmande religionerna.

Ett gott exempel på hur den egna åskådningen får präglade tolkningen av en annan religion, får man i den fängslande och intressanta boken *Mitt liv som yogi*, författad av P. Yogananda (Sthlm 1949). Författaren uppfattar där Johannes Döparen och Kristus såsom reinkarnationer av Elia och Elisa. Medan förhållandet mellan dem i den tidigare existensen varit detsamma som mellan en guru och hans lärjunge, äro vid återfödelsen rollerna ombytta, emedan Elia — Johannes lämnat ifrån sig sin härlighetsmantel åt Elisa — Kristus redan i den föregående tillvaron (s. 143 f.)!

Arabisten och islamkännaren H. A. R. Gibb är medveten om svårigheten att frigöra sig från den egna åskådningen, när man skildrar en främmande religion, och han anser det därför vara fair play mot läsaren att i inledningen till sin bok *Modern Trends in Islam* (Chicago 1947) deklarerar sin personliga ståndpunkt: »Jag vågar säga, att de bildlika uttryck, i vilka den kristna läran traditionellt är inklädd, intellektuellt tillfredsställa mig såsom symboliska uttryck för den högsta grad av andlig sanning, som jag kan uppfatta.»

För den som vill lyssna till Islams egen röst om sig själv, finns naturligtvis en mycket rik litteratur. *The Muslim World* är här som i andra frågor rörande Islam av i dag ett förträffligt hjälpmedel. En monografi, som nått även svenska bibliotek, är Zaki Ali, *Islam in the World*, Lahore 1938 (2nd rev. ed. 1947). Författaren är en egyptisk medicine doktor, och boken är alltså skriven av en bildad lekman närmast för att skingra de missförstånd beträffande Islam, som denne stött på i Europa. Om arbetet begagnas med kritik ifråga om det historiska och statistiska, är den såsom aktuellt självvittnesbörd om den egna religionen av icke ringa intresse.

En teologisk bedömning av Islam utifrån den kristna uppenbarelsens stånd-

punkt, varvid författaren principiellt ansluter sig till Kraemer, finner man hos E. Kellerhals, *Der Islam* (Basel 1945). Ett kortare avsnitt ägnas åt en teckning av den nuvarande situationen. Detsamma gäller G. Simon, *Die Welt des Islam und ihre Berührungen mit der Christenheit* (Gütersloh 1948), en bok som också är skriven ur den kristne islammissionärens synpunkt. Den giver en utförlig inblick i de folkliga och mera primitiva former av Islam, vilka finnas i Afrika och Indonesien.

W. Smith, *Modern Islam in India* (London 1946) skildrar nutida, indiska riktningar inom religionen ifråga mot bakgrunden av de sociala, ekonomiska och politiska faktorerna. Smith vill alltså framhäva klassintressets stora betydelse inom det indiska Islam, och i konstaterandet härav ligger samtidigt en negativ värdering av religionen. Det finns andra doktrinära bindningar än den egna trosbekännarens eller den kristne missionärens!

Betydelsen av att beakta de gamla, icke-kristna religionernas aktuella utgestaltning och självförståelse framhålles direkt i ett nyare arbete om hinduismen. J. Herbert, vilken tillsammans med P. Masson-Oursel, står såsom utgivare av en serie *Spiritualités vivantes*, framhåller sålunda i företalet till sin *Spiritualité hindoue* (Paris 1947), att denna bok har ett dubbelt syfte: »att giva dem som icke känna till Indien, en riktig helhetsbild av den atmosfär, i vilken hinduerna leva, och att för dem som redan studerat hinduismen, rätta till många av de felaktiga föreställningar, vilka äro allmänt gängse i västerlandet på grund av det mycket vanliga, bristande hänsynstagandet till de förklaringar, som givas av hinduerna själva. För den skull ha vi hämtat stoff framför allt i det moderna, levande Indien, där vi haft förmånen att vistas långa tider, såväl hos dess tänkare, vise och store mästare med auktoritet i sitt eget land som hos det hinduistiska folkets religiösa medvetande, såsom detta framträder i dagliga vanor, sedvänjor, ordspråk och sysselsättningar. Vi ha också rikligen öst i de heliga skrifterna, men vi tolka dem alltid, såsom Indiens vise, för vilka de alltjämt äro levande, nu göra det, utan att taga någon hänsyn till de utläggningar, som givas av västerlandets lärde, vilka här endast se ett stoff för forskningar i det förgångna, framför allt på det filologiska området. I dessa västerländska forskares beundransvärda och höglärda arbeten liksom i berättelser och beskrivningar av resenärer och missionärer ha vi endast hämtat stoff, när vissa formuleringar synt oss ändamålsenliga eller klargörande.»

Herbert, som med dessa principuttalanden på intet vis vill dispensera sig från språkstudier och källforskning — tvärtom innebär hans program härutinnan ökade anspråk på forskaren — har satt fingret på en öm punkt i det religionshistoriska studiet. Detta blir lätt alltför antikvariskt inriktat, och ett oproportionerligt stort utrymme kommer sålunda att ägnas åt redan döda, enbart historiska religioner. I stället brister det i nutidsorienteringen. Hur ser egentligen världen av i dag ut i religiöst hänseende, och vad spelar religionen för roll i de långsamma eller våldsamma politiska och kulturella omdaningsprocesser, som försiggå överallt? Sedan är det en annan och självklar sak, att det historiska perspektivet, utan vilket nuet blir mer eller mindre obegripligt, icke får uppgivas.

Svårigheten att tillgodose de olika intresseinriktningarna har man vid Lei-

dens universitet löst på det viset, att Hidding är professor i allmän religionshistoria och religionsfenomenologi, varvid hans verksamhet i Indonesien och hans vetenskapliga arbete med ämnen från denna miljö naturligen medför en nutidsorientering, medan egyptologen, A. de Buck, samtidigt är e. o. professor i antik religionshistoria, båda inom teologiska fakulteten. Samma dubbla inriktning kommer fram, när V. Ferm låtit sin bok *Religion in the twentieth Century* följas av ett nytt samlverk med den betecknande titeln *Forgotten Religions* (New-York 1950).

I dagens politiska läge har Bortre Indien och sydöstra Asien alltmera kommit in i blickpunkten. Men här mötas icke endast skilda militära och politiska intressen, utan detta vidsträckta område är också tummelplatsen för religiösa motsättningar: ursprungliga naturreligioner, buddhism, hinduism, Islam och kristendomen ha här avlöst eller blandats med varandra. Hela denna sjudande värld har nyligen fått en instruktiv, aktualitetsbetonad specialmonografi av K. P. Landon, *Southeast Asia, Crossroad of Religions*, Chicago 1949.

En levande inblick i Fjärran österns religiösa liv både i forna dagar och i dag giver den norske buddhistmissionären och uppsaliensiske hedersdoktorn K. Reichelt i sitt stora arbete *Fromhetstyper og Helligdommer i Øst-Asia I-III* (Oslo 1947—49). Första bandet behandlar den principiella frågan om kristendomens förhållande till de främmande religionerna, meditationen inom buddhism, taoism och konfucianism och slutligen den gamle filosofen Mo-ti, vilken redan i förkristen tid förkunnade människokärleken på ett sätt, som mycket erinrar om det kristna kärleksbudet. Det andra bandet utgör en biografi över buddhistmunken och abboten Miao-chi, som på sistone omvände sig till kristendomen († 1930). Det tredje giver glimtar av den nutida taoismen och olika synkretistiska rörelser i dagens Kina, skildrar det buddhistiska pilgrimslivet i Bortre och Främre Indien och slutar med en presentation av Östtibets religiösa liv. En högst fängslande bok, skriven av en man, vilken som få europeer kunnat leva sig in i den värld, om vilken han berättar. För Japans del kan den kompletteras med *Fernost—wohin? Begegnungen mit den Religionen Japans und Chinas im Umbruch der Gegenwart* (Heilbronn 1940). Författare är privatdocenten i allmän religionshistoria och missionsvetenskap vid universitetet i Heidelberg, G. Rosenkrantz. Boken utgör ett resereportage från 1938. Populärt och kortfattat skriven är Florence Mary Fitch's lilla bok *Their Search for God, Ways of Worship in the Orient* (New-York 1947), som utom de östasiatiska religionerna också ompänner hinduismen men utelämnar Islam. Den förtjänar att nämnas, då den verkligen förmedlar ett intryck av en levande fromhet, icke minst på grund av de talrika, utsökta illustrationerna.

Inte endast, när det gäller studiet av de främmande religionerna i och för sig, böra också de inhemska företrädarna för desamma komma till tals. Utan denna princip har också sin tillämpning ifråga om religionsmötet. I det ovanstående har berörts litteratur, där den kristna synen på de icke-kristna religionerna kommer till uttryck. Men vad säger här den andra parten? Där om får man just för Asiens del besked hos Th. Ohm, *Asiens Kritik am abendländischen Christentum* (München 1948). Denna kritik framlägges dokumenteriskt av författaren-

benediktinerpatern beträffande den västerländska kristendomen i allmänhet, dennas otaliga samfund, dess kyrkoväsen överhuvud taget, dess lärosystem, fromhet, sedliga ideal, seder och bruk, etc. Boken har kanske i första hand ett praktiskt och missionsvetenskapligt värde, men även rent religionshistoriskt är den betydelsefull. De olika religionernas egenart, icke minst den västerländska kristendomstypens, framträder nämligen med denna metod i skarp relief. Och dylika komparativa undersökningar äro hittills nästan enbart gjorda med den kristna religionen såsom utgångspunkt.

De hittills gjorda notiserna och antydningarna ha visat, att en nutidsorientering i religionens värld måste utgöra en mycket fängslande men samtidigt besvärlig uppgift. Både principiella och praktiska svårigheter finnas, och ämnet har ovanligt många aspekter. En rad olika vetenskapsgrenar äro också engagerade i företaget, och frågorna äro ingalunda enbart teoretiska, utan vetenskapen tages i anspråk för att lägga en hållbar grundval för olika praktiska åtgärder, som påkallas av skilda krissituationer, där ekonomiska, sociala, politiska och religiösa faktorer äro mer eller mindre förbundna med varandra.

Det ligger nära till hands att sätta ovanstående i relation icke enbart till universitetsstudiet utan också till skolundervisningen, där kravet på nutidsorientering alltid gör sig gällande. Tillämpat på religionsundervisningen blir det då kristendomen i dess aktuella utgestaltung, som på ett annat sätt än tidigare träder i förgrunden. Emellertid saknas icke röster, som vilja utvidga detta program. Sålunda hävdas det stundom i religionsfrihetens namn — någon gång kanske även på grund av en religionshistorisk ämnesegoism — att kristendomen icke bör få intaga någon monopolställning.

Denna fråga är nyligen behandlad i ett amerikanskt betänkande om nödvändigheten att tillförsäkra religionen en plats i folkskolans undervisning, trots den formella skilsmässan mellan staten och kyrkorna. Här framkastas också i samband med kravet på bibelstudium spörsmålet: varför icke läsa också Koranen, de kinesiska eller indiska klassikerna? »Förslaget är berättigat under förutsättning, att vi behålla vårt sinne för proportioner. Ingen pedagog med någon kunskap i kulturhistoria kan vänta, att egyptier och turkar skola ägna lika stor uppmärksamhet åt Bibeln som åt Koranen eller kineserna lika mycken tid däråt som åt Confucius, eller hinduerna samma intresse som åt Bhagavad-Gita. Vår ungdom står i den västerländska traditionen, och alla skäl tala för att den bäst skall känna till sina egna klassiker.» I den mån studiet av andra religioners heliga urkunder kan bidra till en ökad internationell förståelse och »good will», bör det få en plats på lämpligt åldersstadium (*Religion and the Public Schools: The Relation of Religion to Public Education. — The Basic Principles, by the Committee on Religion and Education of the American Council on Education, Washington 1947*).

Dessa synpunkter överensstämma helt med dem som Söderblom företräder i *Studiet av religionen*. Han använder hellre beteckningen religions- än kristendoms-kunskap, bl. a. emedan någon kännedom om de viktigaste utomkristna religionerna bör meddelas på läroverkens högre stadier. Men att ordet religion »för oss betyder först och sist kristendom, är för varje tänkande människa självklart».

(Avslutad den 20 mars 1950).

CARL-MARTIN EDSMAN.

LYDER BRUN: *Hvor Herrens ånd er, der er frihet. Trekk av nytestamentlig kristendom.* 203 sid. Aschehoug, Oslo 1950.

EIHELBERT STAUFFER: *Christus und die Caesaren. Historische Skizzen.* 335 sid. Wittig, Hamburg 1948.

Kort före sin bortgång fick professor Lyder Brun slutfört sin sista publikation, en samling uppsatser av bibelteologisk och exegetisk karaktär, tydligen ett slags testamente, som skall omvittna, hurusom han vid slutet av sin långa verksamhet som uttolkare av Nya Testamentet tveklöst bekänner sig till den linje han hela tiden följt. Detta kommer till uttryck i det starkt personligt präglade företalet, daterat 2 sept. 1949. Samlingen omfattar 10 »bibelföredrag», gedigna men mycket läsbara och lätt tillgängliga för alla intresserade. Bland uppsatserna måste särskilt tre framhävas: »Jesu bergpreken», »Paulus som sjelegransker» (Rom. 7) och »En johanneisk underfortelling og dens tydning» (Vinundret i Kana, Joh. 3). — Att här ingå på ett kritiskt referat av dessa tolkningar kan icke komma ifråga; att de innehåller mycket lärorikt och värdefullt, vill envar som läser dem tacksamt erkänna. Å andra sidan möter man överallt den typiskt »liberala» inställningen till bibelordet, som övervinner den historiska distansen från detta genom att hämta religiösa och etiska impulser ur de gamla texterna under prisgivande av den historiska verklighetssynen. Det är denna inställning, som kallas »frihet» i motsats till »den lukkede och selvtiltrekkelige teologiske og kirkelige konservatisme». Betecknande för denna hållning är hos Lyder Brun en uppsats om »Kvinnens stilling i urkristelig misjon og menighetsarbeide». Paulus' föreskrifter om kvinnans plats i församlingens kult karakteriseras som extrem »judendom» och såsom alldeles antikverad i nutidens kristna kyrka. Att det bakom Paulus' förordningar kan ligga en åskådning djupt rotad i hans och urkristendomens teologiska tankegång med dess centrum i kristologien, har Brun ingen tanke på. Han resonerar »modernt» och bedömer fasthållandet vid bibelordet som en »självtiltrækelig konservatisme». Vi står här vid kärnan i motsättningen mellan liberalismen och den nyare tidens »bibliska realism», och även för belysningen av denna motsättning är Lyder Bruns sista arbete av stort intresse. Den »frihet» gentemot bibelordet, som för honom betydde så oändligt mycket, ja, som var förutsättningen för en positiv religiös värdering av Nya Testamentet, framträder här på ett sätt, som visar både vad vi har fått av hans generation och ovillkorligen måste bevara, och på vilka punkter och efter vilka linjer vi måste gå ut över den liberala positionen.

Stauffer, som nu är professor i Erlangen, är främst känd som författare till en mycket uppmärksamman nytestamentlig bibelteologi, som redan utkommit i flera upplagor, — ett ganska originellt arbete bl. a. därigenom att förf. har frångått den vanliga indelningen av stoffet: Jesus — Paulus — Johannes och behandlar N. T:s teologi som en enhetlig åskådning mot bakgrund av den judiska apokalyptiken. Därtill kommer att framställningen är försedd med »planscher», ett rikt bildmaterial, huvudsakligen hämtat från antika mynt och illustrerande hellenistisk-romersk härskardyrkan. Stauffers stil och språk är också i hög grad

expressiva, laddade. Huvudtemat i hans bibelteologi är motsättningen mellan kejsarkulten och Kristus-kulten med dess eskatologiskt-apokalyptiska innebörd.

Nu publicerar han en samling »skisser», som alla kretsar kring samma tema: »Augustus und Jesus», »Nero, der Weltheiland», »Der Untergang der alten Welt und die europäische Sendung der Kirche» osv., inalles 16 uppsatser, alla synnerligen läsvärda och glänsande skrivna. En av dessa skisser, »Augustus und Kleopatra» är ett mästerverk av historisk berättelse och reflexion. Vergilii fjärde eklog finner också en intresseväckande behandling.

Som sagt, det är överallt ytterst fråga om den rätta, verkliga och sanna Världshärskaren: Vem har makten? Det var antikens fråga; det är vår tids fråga. Ty den som har makten, han skall frälsa mänskligheten ur dess nöd. På denna punkt står striden idag som för 2000 år sedan. Kristendomens egenart består i att den med absolut intolerans hävdar, att den korsfäste och upphöjde Jesus Kristus är Herren och Frälsaren. Visserligen kan man säga, att judendomen var lika exklusiv och intolerant i sin dyrkan av Israels och lagens Gud: »Herren är din Gud, Herren är en!» Men det är också en stor och väsentlig skillnad mellan judendomen och kristendomen, en olikhet, som utvecklas i uppsatsen »Paulus och Akiba»: Rabbi Akiba var judendomens store troshjälte och martyr; men för honom var allt bundet vid Israel, Guds folk på jorden, och dess nationella öde. Det är judendomens begränsning, som är sprängd i kristendomen. Men Stauffer betonar, att Akibas martyrium för lagen och fädernas Gud pekar fram mot det stora mål, som Paulus ser fram mot i Rom. 9—11, den dagen, då Israel »efter köttet» skall lyssna till evangelium och finna sin förlösning. Stauffers »Christus und die Caesaren» speglar den bekännande tyska kyrkans problem och kamp i urkristendomens religiösa och politiska situation och därmed hela världens problematik; så det är en aktuell bok, även om den rör sig med temata från kristendomens ursprungstid.

ANTON FRIDRICHSEN.

NILS JOHANSSON: *Bibelns värld och vår*. 211 sid. C. W. K. Gleerups förlag, Lund 1949. Pris kr. 9: 50.

I de senaste decenniernas teologiska forskning kan man iakttaga ett allt intimare samarbete mellan exegetik och systematisk teologi. Man kan nog säga, att det från början var systematikernas, och inte minst de svenska systematikernas djuplodande Lutherforskningar som tilldrog sig exegeternas uppmärksamhet, ställde dem inför nya problem och stimulerade dem till intensifierat arbete. För exegetikens del har denna stimulans burit rika frukter, och från att ha varit den mottagande parten har exegetiken alltmer framträtt även som impulsgivande faktor i ett ömsesidigt befruktande samarbete.

Ett synnerligen förnämligt och betydelsefullt resultat av detta samarbete mellan exegetik och systematisk teologi föreligger i kontraktsposten, teol. dr Nils Johanssons ovan nämnda arbete, som i stor utsträckning rör sig på gränsområdet mellan de två disciplinerna. Bibelns värld och vår utgöres av tio uppsatser, av

vilka sex redan varit publicerade i denna tidskrift under åren 1940—47. Den heterogenitet som lätt kan komma att vidlåda ett arbete av detta slag, märker man föga av vid läsningen av Bibelns värld och vår. I så hög grad äro de olika uppsatserna präglade av författarens teologiska grundsyn och totalläskådning, att de villigt foga sig samman till en i hög grad sluten och enhetlig framställning. En annan omständighet som likaledes bidrar att ge denna bok en starkt enhetlig prägel är författarens genomgående strävan att peka på de praktiska konsekvenser som den moderna bibelsynen kan ha för det praktiskt kyrkliga arbetet.

En för detta arbete grundläggande tanke, som dess författare i olika sammanhang återvänder till, är evangeliets mysteriekaraktär, det svårtillgängliga och hemlighetsfulla i det kristna budskapet. Enligt de föreställningar om Människosonen i den judiska apokalyptiken, till vilka Jesus anknöt, skulle han vid sin ankomst vara fördold för alla andra än de utvalda. Endast steg för steg har Jesus lett sina lärjungar in i Gudsrikets hemlighet. Demonerna och de botade sjuka åläggas tystnad om vad de sett och de som begära tecken avvisas. Först med långfredagens och påskens händelser revs det täckelse sönder, som t. o. m. för lärjungarna dolde Jesu verkliga person: att han var Människosonen, som skulle lida, dö och uppstå. Även liknelserna höra enligt Johansson med till detta täckelse. Långt ifrån att ge »Jesu enkla lära» i dess mest genomskinliga form äro liknelserna begripliga endast för den som blivit invigd i Människosonens mysterium. »Åt eder är Guds rikets hemlighet given, men åt dem som stå utanför meddelas alltsammans i liknelser, för att de 'med seende ögon skola se, och dock intet förnimma, och med hörande öron höra, och dock intet förstå, så att de icke omvända sig och undfå förlåtelse'», Mark. 4, 11 f. Liknelserna äro utan undantag orienterade utifrån centrum, Människosonens frälsningsverk, de syfta på det nya gudsförhållandet, som tillhör det inbrytande Gudsriket.

Benägenheten att humanisera och modernisera evangeliet är i vår tid kanske inte en så aktuell fara som för några decennier sedan. En annan feltolkning är mera påtaglig, nämligen att man uppställer insikten i Kristi hemlighet och den fulla bekännelsen till denna som ett krav för delaktigheten i Kyrkan. I en uppsats betitlad »Det kristna frälsningsmysteriet och kyrkans gemenskap» betonar Johansson, att evangeliet aldrig uppsätter något bekännelsekrav som villkor för lärjungaskapet. Kristustron och Kristusbekännelsen vinnas i stället inom samfundet. De utgöra det mål som Kyrkans gemenskap steg för steg vill leda fram till och betraktas av evangeliet som en Andens gåva.

Dessa tankar fullföljas i den sjätte uppsatsen om sakramentskristningen och framför allt i den sjunde med titeln »Lärjungaskap och efterföljelse i Nya testamentet och i vår förkunnelse». Det enda riktiga svaret på frågan om vilka som tillhörde den urkristna kyrkan är detta: de av Guds nåd utvalda eller de som gripits av Guds förekommande nåd. De tolv utgöra en för särskilda uppgifter utvald kärna inom lärjungakretsen. Kring denna fanns en vidare grupp av lärjungar, de många som vid något tillfälle mött Jesus och mottagit hans kallelse. Det lärjungaskap som på detta sätt etablerats betecknas i evangelierna som 'efterföljelse', en term som i Nya testamentet fått en rätt egenartad innebörd. Denna sammanfattas av Johansson i tre punkter. Lärjungaskapet innebär att

steg för steg invigas i himmelrikets hemlighet. Det betyder vidare lidandesgemenskap med Människosonen och slutligen delaktighet i frälsningen genom honom. Med denna syn på lärjungaskapet blir det tydligt, att det inte i första hand får uppfattas som ett krav utan som en religiös gåva. Avgörelsekravet som tiderna igenom haft en betydelsefull plats i den kristna förkunnelsen, särskilt inom pietistiskt färgade kretsar, har i Nya testamentet en mycket trängre innebörd än vi ofta föreställa oss. Avgörelsen i nytestamentlig mening har intet med botkamp eller omvändelsekris att göra, varigenom människan får tillträde till lärjungaskapet. Därmed menas i stället de försakelser och offer som efterföljelsen dagligen ställer människan inför. I denna form får avgörelsekravet snarast en större skärpa. Den som inte är trofast och vaksam, går åter miste om den frälsning han ägt. Liksom en avbruten och förtorkad gren på vinträdet duger han inte till annat än att brännas upp.

Den Människosonsdogmatik, i vilken dessa tankar ha sin rot, är en konstitutiv och omistlig del av det kristna budskapet. De urkristna Människosonsföreställningarna äro en klädnad som inte kan utbytas mot en modern sådan. Varje försök i denna riktning leder till en stympning av evangeliet. I en uppsats om Människosonen och vår Kristustro visar Johansson, att om man tar bort tron på Jesus som ett inkarnerat väsen i Guds omedelbara närhet, blir vad som återstår av kristendomen en religion som på alla väsentliga punkter är identisk med reformjudendomen.

I nära samband med tankarna om Gudsrikets hemlighet och den fördolde Människosonen bör man se det som Johansson har att säga i den sista uppsatsen, där han tar upp frågan om den urkristna eskatologien. Motsättningen mellan evangeliets tal om Gudsriket såsom något tillkommande och något redan närvarande är endast skenbar. Genom Kristi död och uppståndelse har den nya tidsåldern brutit in i den gamla tidsåldern. Den avgörande segern över Satansmakten är vunnen. Det som är föremål för de kristnas längtan och hopp är icke Rikets ankomst utan dess fullbordan i härlighet.

I fortsättningen utvecklar Johansson de praktiska konsekvenser denna uppfattning av den urkristna eskatologien måste få för förkunnelse och undervisning. »Om vi i denna viktiga fråga vilja predika och undervisa i enlighet med Nya testamentet, måste det säkert mångenstädes ske vittgående ändringar. Det är icke blott så, att vi nödgas helt göra upp räkningen med en gången epoks rent immanenta gudsrikestanke, enligt vilken himmelriket segrar i samma mån som kristendomens religiösa och etiska grundsatser vinna terräng och taga sig uttryck i människokärlek, goda samhällsförhållanden, världsfred o. d. Denna gudsrikestanke har måhända redan övergivits av de flesta kristna. Vi måste också göra upp räkningen med hela den föreställningen, att gudsrikets seger på något vis är beroende av eller hänger samman med Kyrkans framtid på jorden», s. 207. Det kristna framtidshoppet är knutet uteslutande till parusin. Missionens framträngande, kristendomens inflytande på samhälls- och folkliv, allt detta ligger utanför vårt kristna framtidshopp. »I den kristna sången har i alla tonarter siats om den tid, då jorden slutligen blivit Guds rike. Även om vi gjort oss förtrogna med den tanken att Kyrkan måste ha motstånd och svårigheter av allahanda

slag att kämpa med, räkna vi det dock i allmänhet som en viktig del av vårt kristna framtidshopp, att dessa mer och mer skola övervinnas. Just därför att en dylik sammanknytning av kristendomens framtida ställning på jorden med det kristna hoppet gått oss så i blodet, ha vi glömt, att den saknar biblisk grund», s. 207 f. Här synes det som om Johansson i sin polemik mot den immanenta gudsrikestanken skulle ha skilt på skapelse och frälsning på ett sätt som inte är helt förenligt med biblisk uppfattning. Parusin innebär avslutningen och fullbordan av den omdaning och återupprättelse av skapelsen och människolivet som nu pågår genom evangeliet. Under fasen mellan påsk och parusi är det som den nya och rena skapelsen och mänskligheten tar gestalt.

I uppsatsen om den urkristna nattvarden och vår anger Johansson i tre punkter de självklara förutsättningar, på vilka den nytestamentliga nattvardsuppfattningen vilar. Nattvarden måste för det första ses i sammanhang med den stora roll som måltidsgemenskapen spelade i Israel och i hela Jesu verksamhet. De många måltidsbilderna i Jesu förkunnelse synas visa, att han sett Gudsriket som en messiansk högtidsmåltid. Genom måltiden stiftas gemenskap mellan bordsgästerna. Detta är också meningen i berättelserna om hur Jesus åt och drack med publikaner och syndare.

Det nya som tillkom genom Jesu sista måltid var att han då förvandlade brödet och vinet till symboler för sin lekamen och sitt blod. Genom dessa symboler förmedlas åt de nattvardsfirande inblick i Människosönens verk och delaktighet i frälsningen.

Den tredje självklara förutsättningen för det urkristna nattvardsfirandet är knuten till de paulinska idéerna om Kristi kropp. Kristi kropp betyder för Paulus alltid Kristus med sin kyrka. Genom nattvarden vinner den måltidsfirande en allt djupare gemenskap med denna kropp och blir delaktig av Människosönens hemlighet: att han låtit sitt blod utgutas och sin kropp sönderbrytas för vår frälsning. Varje spår av transsubstantiations- eller konsubstantiationslära saknas hos Paulus.

Måltiden som gemenskapsstiftande faktor, symbolernas betydelse och tanken på Kyrkan som Kristi kropp — allt detta är inte längre självklara förutsättningar för den nattvardsfirande. Det praktiska problemet, hur nattvarden då skall kunna vara detsamma för oss som för de första kristna har av författaren tagits upp till ingående diskussion. Det skulle leda för långt att gå in på vad han har att säga om prästens och lärarens möjligheter att åter göra de urkristna idéerna om nattvarden till självklara eller åtminstone begripliga förutsättningar för nutidens kristna. Här som så ofta eljest i denna bok kompletteras på ett lyckligt sätt den lärde exegeten av den erfarne själasörjaren och predikanten.

Det är icke möjligt att i denna anmälan gå in på alla de intressanta problem Johanssons bok tar upp till behandling. Hans arbete har mycket att ge både åt teologen och åt den praktiske förkunnaren och undervisaren. Det vore lyckligt, om Bibelns värld och vår bleve allvarligt begrundad av många präster och lärare i vårt land. Bristen på en konsekvent och genomtänkt bibelsyn har lett många förkunnare på avvägar. Deras predikan blir ofta ingenting annat än eleganta kåserier, där den djupaste innebörden i evangeliets budskap gått förlorad. De

ha mycket att lära av Johanssons bok. En framstående exeget och systematiker har här på ett synnerligen lyckligt sätt gjort sin teologiska totaluppfattning fruktbarande för den praktiskt kyrkliga gärningen.

GILLIS GERLEMAN.

ALLAN ARVASTSON: *Den Thomander-Wieselgrenska psalmboken. Samlingar och studier till svenska kyrkans historia.* 21. 318 sid. Svenska kyrkans diakonistyrelses bokförlag, Stockholm 1949. Pris kr. 12: 50.

För jämt 100 år sedan eller 1849 utkom i Malmö på B. A. Cronholms förlag den av Johan Henrik Thomander och Per Wieselgren översedda upplagan av den Wallinska psalmboken. Om detta beaktansvärda försök att övervinna det motstånd, som på många håll i vårt land mötte denna psalmbok alltifrån dess första tillkomst, lämnas nu en uttömmande, väl dokumenterad, överskådligt disponerad och lättläst framställning i en vid Lunds universitet ventilerad avhandling av komministern i Eslöv Allan Arvastson.

Det var särskilt läsarna i Norrland, i Kalmarbygden och i vissa delar av Göteborgs stift, som underkände den Wallinska psalmboken och i det längsta höllo fast vid den gamla, som »en ögonsten» älskade psalmboken av 1695. Framför allt riktades i dessa kretsar kritiken mot de psalmer, i vilka det talades om dygd och goda gärningar på ett sådant sätt, att man däri, med rätt eller orätt, trodde sig spåra en oevangelisk uppfattning, en semipelagiansk gärningslära. I den av Thomander och Wieselgren översedda psalmboken är därför med nästan monoman konsekvens allt tal om dygd och goda gärningar som något i sig förtjänstfullt utmönstrat. »Mig du ensam gav den lott, att med frihet dygden öva» (38: 4) har blivit »mig du ensam gav den lott, ont fly och gott att öva», »då jag levat som jag bort, för mig du öppnar himlens port» (202: 5) har ändrats till »och får jag kraft av Jesu blod; blir kampen lätt och segern god» o. s. v. Om dygden däremot framställes såsom något skenbart, som hycklande och falsk, har den fått stå kvar; skrymtaren »kan här i dygdens mantel höljas» (12: 3), för en högre domare kan den inte bestå. Rättesnöret för den översedda psalmboken har varit bibeln och bekännelseskriterierna, och det måste erkännas, att revisionen härutinnan tillgodosåg alla rimliga anspråk, dock utan att ändå helt tillfredsställa de opponerande läsarkretsarna.

I överensstämmelse med bekännelsens lära om människans naturliga och radikala fördärv finns det också i den Thomander-Wieselgrenska psalmboken en tendens att utplåna de talrika inslagen av idealistisk filosofi och platonism i den Wallinska psalmboken. Härvid gick man emellertid icke fram med samma konsekvens och stränghet, som när det gällde att utplåna spåren av en semipelagiansk gärningslära. »Själén, som lyfter vingen, trängande till himlafröjden» (294) har försvunnit, och hela versen är omarbetad. Den mest betecknande ändringen härutinnan är kanske »Du vandringsman till bättre land» (108: 2), från »Du främling från ett bättre land». Att under sådana omständigheter psalm 481: »Var är den vän, som över allt jag söker» fått passera oförändrad,

så när som på två smärre, visserligen karakteristiska ändringar, måste haft sina särskilda skäl. Ett har säkert varit, såsom författaren mycket riktigt framhåller, Wieselgrens förkärlek för denna psalm — han brukade inleda och avsluta sina föreläsningar med att läsa vers 4 och 5 av denna psalm. Det platoniserande och trånande i psalmen har alldeles uppenbart starkt tilltalat Wieselgren. Hjälpligt har psalmen kristnats i den översedda psalmboken därigenom att »Dig vännen vinkar: du skall se och smaka, hur ljuv han är» ändrats till: »Du Jesus Kristus skall få se och smaka». Men att psalmen i stort sett godtogs av Thomander-Wieselgren beror nog också på att samma platoniserande uppfattning och stämning går som en underström genom all pietistisk mystik och asketik, såsom Emil Liedgren träffande framhållit (Svensk psalm och andlig visa, s. 427), och även fått ett stort rum i den av läsarna högt uppskattade sångboken Mose och Lamsens visor, exempelvis i en sång av Jonas Rothåf, vilken i mycket för tanken på psalmen: »Var är den vän, som över allt jag söker»:

Oändlig skönhet du ock har,
 som allan fågning gjort;
 din skönhet själen så betar,
 att hon sig skyndar fort,
 att slippa allt vad skådas må
 av fågning här, att endast få
 oändligt skåda dig.

När sålunda Thomander-Wieselgren inte buro större våld än nöden krävde på det platoniserande innehållet i denna och andra psalmer, så berodde det nog också på att de med fin instinkt upptäckt, att dessa psalmer voro väsensbefryndade med så mycket annat i svensk psalm och andlig sång, som blivit menigheterna kärt.

Men oppositionen mot den Wallinska psalmboken riktade sig också mot språket i denna. För dem som voro vana vid den gammalsvenskt kärva, okonstlade och i många fall otympliga stilen i 1695 års psalmbok, tedde sig den nya, med dess lätta glansfulla stil, som idel flärd och världslighet — betecknande är att den nya psalmboken på sina håll kallas »visboken». Många av ändringarna i den av Thomander-Wieselgren översedda psalmboken äro motiverade av en strävan att närma uttrycken till gammalt och rent bibel- och andaktsspråk. Denna strävan har sträckt sig även till överskrifterna. Det är sålunda betecknande, att överskriften till psalm 351 i den Wallinska psalmboken »för ett ungt fruntimmer» ändrats till »för en ung kvinna», en ändring, som Thomander-Wieselgren tydligen hämtat från den Carlénska psalmboken 1843, och icke, såsom författaren (s. 224) antyder, gjort först efter förslag av Jakob Dahlberg. Ändringen är för övrigt språkligt icke utan intresse. Eftersom den ytterst stränge kritikern J. W. Beckman upptar den i sin berömda psalmhistoria, är det tydligt, att det funnits en allmän aversion mot ordet 'fruntimmer', vilket väl fått en alltför världslig klang från den samtida romanlitteraturen, där det hade hemortsrätt. Men säkert har i detta liksom i många andra fall medverkat, att 'kvinna' var

det bibliska ordet och att 'fruntimmer' dessutom ännu hade kvar något av sin kollektiva klang (jfr ty. Frauenzimmer), medan 'kvinna' passade bättre i rubriken till en individuell bönepsalm — den var för övrigt särskilt en nagel i ögat på läsarna. I liknande stil gå övriga ändringar av språkliga motiv i den översedda psalmboken; där det funnits ett gott bibliskt ord eller ett uttryck, som fått hävd i andaktsspråket, har det insatts i texten. Märkligt nog kan även här och där i den översedda psalmboken iakttagas en strävan att åstadkomma större omväxling och variation. I den Wallinska psalmboken sluta alla verserna i nr 14 med »för ditt barn, som hjälp begär», medan den översedda psalmboken varierar »som hjälp, som nåd, som stöd, som tröst, som allt begär».

Olyckligtvis voro varken de sakligt eller språkligt motiverade ändringarna särskilt poetiskt lyckade, utan tvärtom ofta ganska triviala och onödiga kriaändringar. I psalmen »Din klara sol, går åter upp» (420) ändrades i vers 3 »var dag du mig beskär» till »var dag jag lever här», och i 312: 2 fick sista raden den i alla avseenden misslyckade formuleringen »falskt vittne skall förtappas», många andra ställen att förtiga. Till allt detta kom, att den översedda psalmboken var slarvigt tryckt och korrekturläst. Inte bara enstaka versrader utan hela strofer (82: 3 och 90: 4) voro överhoppade, och korrekturfelen voro legio. Förläggaren, Cronholm i Malmö, nödgades därför omtrycka åtskilliga blad.

Den Wallinska psalmboken har en intressant texthistoria. Riktigt anmärker Arvastson, liksom Albert Lysander gjorde på sin tid i en intressant recension i Lunds veckoblad, att Thomander-Wieselgren följer texten i editio princeps av den Wallinska psalmboken, som trycktes av Gadelius i Stockholm 1819. Men Gadelius tryckte samtidigt tvenne editioner, en med svensk stil eller fraktur och en med latinsk eller antikva. Det är frakturupplagan, vilken korrekturlästes av Wallin själv, som är normalupplagan (B. Olsson & A. Werin, Den nya psalmboken, 1945, s. 22 ff.). Mellan de två upplagorna finnas betydande och lätt iögonfallande avvikelser; för att bevisa, att Thomander-Wieselgren följt den riktiga upplagan, räcker det inte med att uppvisa, att deras text överensstämmer med normalupplagan, man måste också uppvisa, att de följa denna, även då den avviker från antikvaupplagan av 1819. Men detta låter sig lätt göra, vilket dock här skall inskränkas till ett par exempel. 240: 6 har den Wallinska normalupplagan liksom den Thomander-Wieselgrenska: »Ty vill jag Gud åkalla och till hans *sköte* fly», medan antikvaupplagan har »till hans *löfte* fly». 484: 2 har frakturupplagan liksom Thomander-Wieselgren: »Jag vet, att du, som nådelig av dem *som* voro givna dig, ej någon har borttappat, blödde, dödde», medan antikvaupplagan har den fullständigt förvanskade texten: »Jag vet, att du *så* nådelig av dem som voro givna dig ej någon har borttappat; blödde, dödde».

Den av Thomander-Wieselgren översedda psalmboken rönste ingen större framgång i Sverige, ehuru den omtrycktes tre gånger, 1871, 1875, 1895. I stor utsträckning gingo också de kommande psalmboksförslagen förbi den — en av de största förtjänsterna i Arvastsons avhandling är, att man här i sina detaljer kan följa arbetet på en ny psalmbok under 1800-talet, en alltifrån första

kyrkomötet 1868 ständigt återkommande fråga. Men mottogs den översedda psalmboken tämligen kallsinnigt i Sverige, röntes den desto större uppskattning i Amerika. Den blev de svenska församlingarnas officiella psalmbok, vilket osökt för tankarna på den roll Jesper Swedbergs ratade psalmbok kom att spela för svenskarna i församlingen på 1600-talet. I Amerika har den Thomander-Wieselgrenska psalmboken utkommit i otaliga upplagor, av vilka den första trycktes i Chicago 1864, men dess roll är nu även där utspelad. Författaren har från presidenterna i Augustanasynodens samtliga konferenser insamlat ett för kommande forskning ovärderligt, omfattande material om psalmbokens bruk i respektive konferenser i närvarande tid. Det är vemodigt att tänka på att den svensk-språkiga psalmen i stort sett för alltid tystnat i Amerika. Man förstår inte längre svenska och har övergått till engelsk-språkiga psalmböcker. Därmed har det kanske starkaste bandet med hemlandet och modersmålet för alltid brutit.

Såsom redan framhållits, var det många församlingar i vårt land som mycket sent antogo den Wallinska psalmboken — den blev aldrig påbjuden till utslutande bruk. Många enskilda personer höllo sig i det längsta till den gamla psalmboken, »menigheternas ögonsten», icke bara i de trakter, som nyss uppräknades. Till och med i Skåne kommo gamla personer med 1695 års psalmbok och sutto med den »likasom med en relik i handen» (B. Olsson, Psalmboken, 1942, s. 24). Och ännu i min barndom fanns det i Kalmartrakten i ett par kyrkor dubbla nummertavlor, en för 1695 års och en för 1819 års psalmbok. Övertygelsen att den förstnämnda var den senare överlägsen var nog i de flesta fall religiöst motiverad, men i många fall var den gamla psalmboken endast ett banér i den kyrkopolitiska kampen på stämmorna. Jag har hört relationer därom och i protokoll sett, att först en nytillträdande präst lyckats avvärja det motstånd, som den gamle misslyckats med.

Detta rullar emellertid upp problemet: i vilken utsträckning har den Thomander-Wieselgrenska psalmboken kommit till användning vid enskild andakt, i skolor och kyrkor?

Tyvärr är denna fråga, såsom författaren uttryckligen framhåller (s. 175 f.) inte lätt att besvara utan för forskningen svåråtkomlig. Han anför dock ett par oförtydbara uttalanden. Det ena är av Hjalmar Hazelius, så sent som från 1883 års kyrkomöte. Hazelius framhöll då, att han i 25 år såväl i hemmet som i skolan och kyrkan använt Thomander-Wieselgrenska psalmboken. Det andra är från sekelskiftet och av detta framgår, att den Thomander-Wieselgrenska psalmboken då ännu användes vid de gemensamma aftonbönerna på Thomanderska studenthemmet i Lund, väl ett prov på hänsynsfull uppskattning och pietet mot den man vars namn hemmet bär. Man kan förstå, hur det skulle låta, när en del av församlingen sjöng 1695 års psalmbok, en annan ur 1819 års psalmbok — i Kalmarförsamlingarna klagades ideligen över att »samsjungningen» var dålig, »särdeles som ännu de flesta sjunga i de gamla böckerna, som de hava liggande i kyrkan» (kh. Anders Sandberg i Madesjö till 1858 års prästmöte i Kalmar). Men inte bara 1695 års psalmbok tycks ha kommit till användning vid den offentliga gudstjänsten utan även diverse privata sångsamlingar, vilket ger en talande föreställning om det kaotiska på området. Det ansågs tydligen fullt legi-

timt, att var och en använde sin lilla privata psalm- eller sångbok och sjöng eller mumlade därur. Ett öppet försök att legitimera bruket av annan sångbok än 1819 års psalmbok göres av en insändare i Väktaren 1881 (nr 44), däri det på tal om Syreens sångbok framhålles, att den »även såsom enskild kan och bör tillämpas vid allmän gudstjänst, där dock den ene med den andre åhöraren, även inom kyrkans murar, sjunger och beder i första rummet för sin egen räkning och sin egen själs bärgning». En del åhörare ha sålunda ansett sig vara i sin fulla rätt att sjunga en sång ur denna samling, medan församlingen i övrigt sjöng ur den vanliga kyrkopsalmboken eller 1819 års psalmbok. Genom att den syreenska sångboken i stor utsträckning innehöll melodihänvisningar till den Wallinska psalmboken låg i själva verket frestelsen härtill nära. Det är sålunda höjt över varje tvivel, att också den Thomander-Wieselgrenska psalmboken på sina håll fått samma användning i kyrkorna, vilket kunde gå så mycket mera ostört för sig som den i stort sett, till rytm, meter och rim sammanföll men den Wallinska psalmboken.

Arvastsons avhandling är ett ovanligt moget, uttömmande och tankeväckande bidrag till den svenska psalmbokens historia under 1800-talet. Ett särskilt erkännande bör författaren ha för sin skarpsinniga, övertygande attribuering till rätter författare av ett par omdebatterade inlägg i frågan, t. ex. av »Äro de så kallade nyböckren verkligen orsaken till de separatistiske läsarnes i Norr- och Westerbotten förtwiflade belägenhet?» (1849) till N. Nordlander och icke, såsom i allmänhet antagits, till J. Backlund. Det utmärkta registret, som möjliggör en lätt orientering i det rika innehållet, och den omfattande litteraturförteckningen bör till sist icke heller glömmas.

BROR OLSSON.

ERLAND EHNMARK: *Religionsproblemet hos Nathan Söderblom. 296 sid.*
C. W. K. Gleerups förlag, Lund (tr. i Malmö) 1949. Pris kr. 12: 50.

Forskare med skilda utgångspunkter kommer säkerligen i framtiden att betona enheten i Nathan Söderbloms skenbart mångskiftande religiösa och religionsvetenskapliga tänkesätt. Redan möjligheten att överblicka det hela i historiskt perspektiv inbjuder till sammanfattningar under synpunkter som för den alltför närstående inte är tillgängliga. Men djupast sett är det knappast sådana, för varje stor forskare lika giltiga motiveringar, som kommer att bestämma problemställningarna. En helhetssyn på religionen sådan som Söderbloms gör anspråk på uppmärksamhet av andra skäl: Mindre det historiska intresset än aktualitetens intresse kommer att locka till undersökningar av denna för svenska förhållanden enastående självständiga och inflytelserika religions-teori.

Söderblom är religionsfilosofisk syntetiker och samtidigt fullt och helt modern religionshistoriker. Just genom denna kombination av intressen och metoder tillhör han de aktuella. Han har sinne för konstruktion och förenkling men är icke schematiker. Han studerar alltid religionen i dess konkretion, men

strävar ändå djärvt efter att få fram *religionen* i religionerna eller, för att använda ett av hans egna uttryck, han vill finna uppenbarelsen i all religion (s. 111). Denna strävan efter den generellt typiska funktionen och de karakteristiska grundföreställningarna gör det naturligt att tala om religionen och religionsproblemet i bestämd form och samtidigt därmed avse något levande, konkret och i alla religioner grundläggande.

Professor Ehnmarks undersökning av religionsproblemet hos Nathan Söderblom ger ett mycket starkt intryck av enheten i dennes tankegång. Man bör lägga märke till, att med religionsproblemet avses ett enda allomfattande problem, som genomgår de många skrifterna och göres till föremål för lösningsförsök som på samma gång äger karaktären av vetenskaplig teori och personlig bekännelse. Det är säkert riktigt, att Söderbloms åskådning samtidigt är en högst självständig och personlig tro och en vetenskaplig åsikt: »Den tro, som Söderblom bekant i hart när var och en av sina skrifter, i varje tal, i varje predikan, var inte någon annans utan hans egen. För den har han sökt uttryck i många former, och det är inte säkert att han i längden velat stå för varje nyans i formuleringen; han har sökt anslutning till andras tankegångar, han har satt sin uppfattning i relation till filosofiska och religiösa åskådningar av mycket varierande art, till naturvetenskapen och till det allmänna tänkesättet; men han har . . . aldrig sökt *stöd* för den på annat håll än i det, vari religionen enligt hans uppfattning har sitt enda stöd, i erfarenheten och i den uppenbarelse, som för honom var en utvidgad erfarenhet, i det uppenbarelsesammanhang, som förklarar den enskilde med trons grund, vilket för hans del betydde den personliga upplevelsen av genom Kristus förmedlad gudsgemenskap» (s. 78).

Skall denna teori om uppenbarelsen såsom en utvidgad erfarenhet kunna genomföras måste uppenbarelsens förhållande till erfarenheten i övrigt undersökas, vilket innebär en omprövning av åtskilliga begrepp i religionsvetenskapen, som uttrycker religionens positiva eller negativa förhållande till erfarenheten. Ett av dessa begrepp är undret, ett annat det övernaturliga. Båda brukar markera något i religionen som *icke* är erfarenhet eller åtminstone icke erfarenhet i gängse mening. Professor Ehnmark uppmärksammar också i utförliga analyser det problem som för Söderblom och hans generation i särskild grad stod i centrum: undrets problem. Det uppvisas, att i Söderbloms skrifter föreligger en genomreflekterad teori om undrets allmänna och religiösa innebörd. Enligt denna teori accepteras det obrutna orsakssammanhanget i natur, historia och själsliv utan reservation, medan samtidigt undret i »religiös» mening hävdas. Det är härvid inte ett »naturunder», ty det »religiösa undret strider icke mot naturordningen, vilken tvärtom själv är gudomlig» (s. 101). En sådan uppfattning av undret gör det emellertid mera och inte mindre betydelsefullt än de naturunder skulle vara, för vilka eventuellt en plats kunde reserveras inom en modern verklighetsuppfattnings ram. Hur viktigt undret med Söderbloms utgångspunkter blir framgår av, att problemet tro och vetande koncentreras i undrets begrepp och därför rent av trons möjlighet att hålla fast vid Guds existens betingas av en riktig uppfattning av undret (s. 101). Samma sak understrykes av samhörigheten mellan under och uppenbarelse, vilken rent av kan uttryckas så, att under

och uppenbarelse i stort sett sammanfaller (s. 105). Då för Söderblom uppenbarelse är religionens särskilda innehåll (s. 111), måste dess karaktär av under vara av så utslagsgivande vikt, att egentligen hela religionsteoriens riktighet beror av, om underteorin håller eller icke. Underteorin är själva grundvalen. Till grund för tydningen av den för religionen väsentliga uppenbarelsen ligger en genomtänkt teori om det övernaturliga, ett försök att ange, i vilken mening det går att tala om något övernaturligt utan att bryta mot tankens och verklighetens lagar. Professor Ehnmark framhåller härvid, att Söderblom fattar det övernaturliga »rent religiöst» och att det är denna religiösa uppfattning som gör undret till utgångspunkt för hela religionsdiskussionen (s. 101, 102). Förenklat uttryckt är läget det, att Söderbloms åskådning genomgående rör sig om en och samma sak: religionens särskilda innehåll, som *är* uppenbarelse och *är* under, men trots detta inte skall bryta verklighetens sammanhang.

Denna underteori har viktiga konsekvenser. Det är exempelvis betydelsefullt, om lika väl det normala som det från tingens vanliga ordning avvikande kan vara ett under, vilket är fallet i myt och folktro (s. 54). Får undret sin karaktär av andra grunder än den att naturordningen genombrytes, det vill säga i sista hand därav, »att en händelse får en annan och, som man menar, djupare liggande förklaring än den som den vetenskapliga kausalförklaringen ger» (s. 56), så hänvisar ju allt på en i förhållande till den vanliga orsaksbetraktelsen helt självständig grund för att något fattas som under. Det måste ådagaläggas, att den religiösa uppfattningen av undret samtidigt innebär erkännande av vetenskapens frihet och trons (s. 104). För att anföra ett par för karakteristiken viktiga sats: »Den religiösa erfarenheten blir något helt för sig. Det är därför fullständigt konsekvent, att Söderbloms åskådning koncentreras i ett begrepp, uppenbarelsen» (s. 104), samt att »allt kan uppfattas som ett under men icke är det». »I all religion finns uppenbarelse — men också sådant som icke vilar på uppenbarelse» (s. 161, 162). Det vill säga allt rör sig, emedan erfarenhet, under och uppenbarelse sammanställs (s. 108), omkring den uppenbarelse som är »framträdandet i historien av ett positivt religiöst innehåll» (s. 111) och om kriterierna för, att här en religiös erfarenhet föreligger som är något helt för sig.

Detta kriterium ligger för Söderblom inte däri, att ur religionshistorien kan vinnas ett religionsbegrepp som vore möjligt att identifiera med uppenbarelse i religiös mening. Det är exempelvis oriktigt att i samband med den viktigaste åtskillnaden i religionens värld (s. 151), distinktionen mellan oändlighetsmystik och personlighetsmystik, identifiera den senare religionstypen med uppenbarelse. I *all* religion finns nämligen uppenbarelse (s. 162), även om inte allt är uppenbarelse, varför den kan vara förhanden även inom oändlighetsmystiken. Den religiösa tydningen är trons, icke vetenskapens sak (s. 151). Det vill säga tron står helt fri gentemot allt det i religionens faktiska typ som skulle kunna göras till anledning att tillerkänna eller fränkänna den uppenbarelsehalt. Enligt ett ord av Söderblom finns »en Guds uppenbarelse . . ., var helst verklig religion finnes» (s. 155) — varför frågan tillspetsas till normen för vad »verklig religion» är, liksom naturligtvis också till frågan, var en sådan är förhanden. Det torde vara här som Söderbloms åskådning bäst visar sig bottna i rent personligt och subjektivt

ställningstagande, för vilket inga objektiva kriterier kan anges. Karakteriseringen av en viss religion som uppenbarelsereigion är blott en typskildring. »Namnet säger ingenting om uppenbarelse i betydelsen av ett gudomligt självmeddelande, innehåller över huvud intet metafysiskt omdöme, utan uttalar, att i religionshistorien en typ sticker av mot de övriga genom anspråket att vara uppenbarelse i strängare mening och genom den närgångna och överväldigande aktivitet, som tillskrives gudomens väsende» (s. 152, cit. fr. Söderblom). Inte heller i fråga om uppenbarelsen »sticker det övernaturliga på ett sådant sätt av mot det naturliga, att det kunde objektivt bestämmas» (s. 163). I stället måste kriteriet på vad som är uppenbarelse vara helt personligt och skilt från de kriterier, om vilka en objektiv argumentering kan föras. För en »specifikt religiös betraktelse» är det »uteslutet att föreskriva ett sätt för det gudomligas verkande» (s. 172). Till dessa och förut refererade tankegångar är kanske här några reflektioner på sin plats.

Enligt Söderbloms tankegång blir det omöjligt att utpeka kriterier för att något är uppenbarelse. Man måste då fråga sig, vad som överhuvud är vunnet med den religiösa betraktelsen sådan den har refererats. Om all religion *kan* vara uppenbarelse men också icke vara det, står man inför den rena eventualiteten, men att falla tillbaka på en sådan ligger varken i religionens eller den vetenskapliga religionstolkningens natur. Vad Söderblom kämpar med är vissa ständigt återvändande tankesvårigheter av relativt entydig innebörd, sammanhängande med svårigheten att rätt fatta och placera undret — uppenbarelsen. Det råder i den meningen en stark konsekvens i hans åskådning, att samma problem och problemställning återkommer. Men om den allmänna tanken, att allt kan uppfattas som under men icke är det (s. 161, 162) överhuvud löser någon fråga är osäkert. Närmast förefaller ju tanken att innebära ett undvikande. Att säga: detta kan vara så eller också så är inget bestämt svar på någon bestämd fråga.¹

Man kan vidare fråga sig, varför det överhuvud talas om uppenbarelse i religionerna, då ingen religion i och för sig har något särskilt med religiös uppenbarelse att skaffa. Beror det inte på, att vissa religionshistoriens fenomen trots allt tas som häntydan på, att de är annorlunda grundade i verkligheten än andra företeelser. D. v. s. i och med deras faktiska karaktär är också karaktären av verklig religiös uppenbarelse given. Med säkerhet ligger under de religiösa kriterierna på uppenbarelsen det förhållandet, att religionen (det religiösa medvetandet) identifierar bestämda sakförhållanden i motsats till andra med uppenbarelse. Därmed uppfattar det religiösa medvetandet dem som naturunder, och det kan inte undgå att göra metafysiska utsagor. Det är visserligen sant, att exempelvis uttryck som »ande» inte behöver innesluta något »annat

¹ Jfr Hjalmar Danells kritik av Söderblom, refererad av Ehnmark s. 288, 289. Danells kritik berör bland annat Jesu födelse av jungfru Maria och hans uppståndelse på tredje dagen såsom »verkliga under». Då Söderblom säger, »att 'Jesu uppståndelse är ett under, sett endast av religiösa sinnen såsom Guds svar på deras (lärjungarnas) bön', så är» enligt Danell »i dessa ord ej klart utsagt, huruvida Jesu uppståndelse har verklighet och betydelse såsom ett objektivt faktum, oberoende av lärjungarnas bön och 'bävande fråga ...'. Ehnmark konstaterar: »Söderbloms genmäle ... innehåller intet svar på denna anmärkning».

metafysiskt antagande än det som tron måste göra när den talar om det gudomliga, nämligen att människan *kan* träda i förbindelse med en övernaturlig makt» (s. 190). Men just detta antagande är alldeles nog för att undret = uppenbarelsen formellt skall bli också ett naturunder. Det innebär nämligen inte bara möjligheten, att Gud *kan* ingripa utan också fakticiteten av hans ingripande på en bestämd punkt, vilket vill säga just ett naturunder. Även när det gäller sådana realiteter som Kristi person är Guds särskilda förhållande till denna bestämda verklighet problemet. Och att detta problem i sista hand löses genom ett *verkligt* naturunder i betydelsen av något som strider mot all naturordning i övrigt kan nog inte med Söderbloms förutsättningar undvikas. När det hänvisas till den personliga erfarenheten som problemets lösning — så att Kristus i och för denna är uppenbarelsen — innebär det bara en förflyttning av problemet: Någonstädes i den personliga erfarenheten poneras på ett beslöjat sätt genombrytandet av naturordningen.

Det starkaste intrycket av professor Ehnmarks bok är kanske dess oerhört genomtänkta karaktär. Mycket sällan finner man ett stoff av denna art och omfång så genomreflekterat. Enhetligheten är imponerande inte minst med tanke på att Söderblom använde så många uttrycksformer. Han har ju också kommit att uppfattas framför allt som den rörlige och för intryck sällsynt mottaglige historikern, förkunnaren och apologeten. Ett av de främsta resultaten av professor Ehnmarks imponerande arbete torde därför kunna uttryckas så: Detta arbete ger i stark kontrast mot gängse uppfattningar en ny och i många avseenden överraskande helhetsbild av den konsekvente, tankemässigt och personligt enhetlige religionsfilosofen Söderblom, som intensivare än någon annan i Sverige har bearbetat, om också ingalunda löst, vad han själv kallade religionsproblemet.

HARALD EKLUND.

UR TIDSKRIFTERNA 1949

Svensk Exegetisk Årsbok (Uppsala), årg. 14: Som utgivare efter A. Fridrichsen har G. Lindeskog inträtt med B. Reicke som närmaste medarbetare. E. Sjöberg framför några synpunkter på de förexilska profeternas förkunnelse och tar upp frågorna om profeternas betydelse för monoteismens utveckling i Israels religion, profeterna och kulten samt löftesprofetiorna. Den wellhausenska skolans uppfattning bedömes utifrån moderna forskningsresultat. Ett synnerligen värdefullt bidrag är en längre framställning av den andra kristna generationens problem av Maurice Goguel. Tiden 64—96 e. Kr. är en krisernas period, då kriser uppstå med hänsyn till kristendomens vidare fortbestånd (första generationens pnevmatism och eskatologiska förväntan har efterträtts av en organiseringsperiod), vidare med avseende på kyrkans förhållande till judendomen och det romerska riket samt slutligen den kris, som föranleddes av de framträdande kätterierna. I andra generationens försök att komma till rätta med dessa kriser finner man ytterst väsentliga ting för förståelsen av kristendomens

vidare utveckling. Andra generationens period är ej en ointressant utan en väsentlig stabiliseringsperiod i kristendomens historia — trots att man icke helt lyckades under denna tid bemästra någon av de nämnda kriserna.

I. Arbman analyserar verbet »låta» i N. T. på svenska. Arbeten av I. Engnell, G. Santayana, N. Månsson, N. W. Lund och H. J. Schoeps få utförliga recensioner. Slutligen må erinras om B. Reickes värdefulla bibliografi över »Litterature exégétique 1941—1946».

Kyrkohistorisk Årsskrift (Uppsala och Stockholm), årg. 49: Kyrkohistoriska föreningens förhistoria, tillblivelse och hittillsvarande verksamhet skildras av G. Westin. Vidare föreligga undersökningar av I. Nylander (Om den kanoniska rätten och dess studium) och Åke Andréén (En helgdagsförteckning från 1540-talet). S. Göransson söker i en längre framställning uppvisa, att motsättningen mellan drottning Kristina och prästerskapet i religionsfrihetsfrågan djupast sett är en kamp mellan det lutherska treståndssamhället och den borgerliga livsuppfattning, som senare slår igenom i frihetstiden. Om religionsfrihetsfrågan handlar i viss utsträckning även ett bidrag av E. Sandberg, som i art. »Merkantilism och kyrkopolitik» påpekar de handelspolitiska och ekonomiska faktorernas betydelse för kyrkopolitiken på 1700-talet i Sverige. S. Ölander utreder författareproblemet i *Svensk Kyrkotidning* 1855—65 genom hänvisning till källmaterial och där källor saknas genom stöd av språkliga och innehållsliga argument.

I avd. Meddelanden och aktstycken publicera J. Haglund och J. Svennung med kommentar (av J. Svennung) två förut ej publicerade brev från brevväxlingen 1518 mellan Johannes Magnus och Miechowita ang. goternas ursprung. Engelsmannen Turnbull (Sheffield) återger »Letters written by John Dury in Sweden 1636—38». Under titeln »Några bidrag till Erikssonernas historia» offentliggör L. Thanner några diplomatrappporter om de landsförvisade svenska separatisterna på 1730-talet.

Avd. Granskningar och anmälningar innehåller recensioner av de nyaste svenska kyrkohistoriska arbetena jämte några utländska, av vilka kunna nämnas: J. Nørregaards omarbetning av Hj. Holmquists kyrkohistoria, »Kirkehistorie I, del I, Oldtid og Middelalder» (P. G. Lindhardt), A. Hamilton Thompson, *The English Clergy and their Organization in the Later Middle Ages* (H. Cnattingius) och H. Nyman, *Den bidande tron hos Paavo Ruotsalainen* (W. A. Schmidt). Mera utförliga rec. av H. Cnattingius, Johannes Rudbeckius och hans europeiska bakgrund (S. Kjällerström) och S. Carlsson, *Ståndssamhälle och ståndspersoner 1700—1865* (P.-E. Brolin).

Vår Lösen (Stockholm), årg. 40, ägnar som vanligt stor uppmärksamhet åt nutidstänkandet och kyrkans aktuella läge. Flera art. behandla den moderna religions- och kyrkokritiken. T. Bohlin bemöter Hedenius i en längre art. under titeln, *Filosofisk religionskritik*. Ett par ledare av H. Ljungberg är även inlägg i dessa frågor. E. Ehnmark skriver om Nathan Söderbloms ställning till problemet tro och vetande. Vidare kan nämnas J. Culling, E. Liedgrens psal-

mer och S. Rodhe, Kristen fostran och modern psykologi med rec. av ett flertal psykologiska arbeten. Tidskriften ser som sin uppgift att iakttaga och analysera vad som rör sig i tiden för att bäst kunna försvara de kristna värdena. Modern litteratur såväl skönlitterär som fackvetenskaplig recenseras därför flitigt.

Ny Kyrklig Tidskrift (Uppsala), årg. 18, innehåller många beaktansvärda bidrag. Exegetiken är mest representerad. J. Munck har en längre art. om Peter og Paulus i Johannes' Aabenbaring. H. Riesenfeld undersöker ordet, »döden är uppslukad». »Jungfrun Maria-dottern Sion» är titeln för en art av H. Sahlin. En bibelteologisk skiss av G. A. Danell behandlar gudsfolkstanken i bibeln och H. Ringgren påpekar aktuella problem i gammaltestamentlig forskning. Ett par engelska arbeten om tolkningen av N. T. rec. av E. Esking. G. Lindeskog skisserar några huvudlinjer i aktuell svensk exegetik. Systematiska och kyrkohistoriska problem behandlas i art. av B. Löwenström (Kyrkan och statsmakten /en prästmötesoration/), S. Ölander (Waldenström och kyrkan) och R. Josefson (Kyrka och diakoni). S. v. Engeström kommenterar Karl Barths bokslut över 1800-talet och Hj. Lindroth rec. nyare systematisk litteratur. Vidare kan nämnas en bibliografisk översikt.

Kyrka och Skola (Stockholm), årg. 9, Sveriges Kyrkliga Lärarförbunds organ, ägnar sig helt naturligt främst åt kristendomsundervisningen i skolan och därmed sammanhängande problem. Flera bidrag röra 1946 års skolkommis-sions betänkande. E. Lilja behandlar religionsundervisningen i den nya skolan. A. Bäfverfeldt skriver om missionsuppgifter och missionsproblem, G. Borgenstierna om konfirmationsundervisningen. En serie art. av S. Norbrink utgör en genomgång av kyrkoåret. Om kristen barnuppfostran och modern barnpsykologi skriver Karen M. Simonsen. Ett föredrag vid den amerikansk-tyska teologkonferensen i Bad Boll sommaren 1949 av E. Osterloh publiceras under titeln: Den kristna kyrkans krav på skolan enl. den lutherska socialetikens grundsatser. Slutligen kan påpekas flera bidrag om aktivitetspedagogik i kristendomsämnet, handledningar för kristendomsundervisningen och lektionsutkast.

Tro och Liv (Stockholm), kan väl närmast sägas vara Sv. Missionsförbundets teologiska organ. Det tilltagande intresset på frikyrkligt håll för viktiga teologiska frågor, varom tidskriftens senare årgång (8) bär vittne, måste hälsas med glädje och torde mer och mer komma att berika den teologiska diskussionen i vårt land. Barths föredrag vid Amsterdamkonferensen om Världens oordning och Guds frälsningsplan publiceras jämte Niebuhrs kritik. Manchesterprofessorn H. H. Rowley skriver om Guds röst i apokalyptiken. Huvudströmningar inom nutida teologi är titeln för en artikel av Harald Lindström. G. Fängström kritiserar A. Nygrens uppfattning i art. om Agape och brödrakarlek. Wesley's och Luthers nådesuppfattningar jämföras av metodistprofessorn Ph. S. Watson, Birmingham. Om evangelisk teologi i Storbritannien skriver E. A. Payne. (Med evangelisk teologi menar Payne givetvis frikyrklig teologi.) Vidare märkes bi-

drag av W. Bredberg (Subjektivismen i svensk frikyrklighet), G. Fängström (Messiastanken i G. T. och N. T.) och M. Eriksson (Kristen historietolkning). Debattinläggen röra bibelfrågor, förkunnelsen men även rent systematiska problem som lag-evangelium, tro och vetande.

Den katolska tidskriften *Credo* (Uppsala och Stockholm), årg. 30, innehåller fyra kapitel av L.-M. Dewailly's arbete, »Jesus-Christ Parole de Dieu» i direkt översättning av huvudpartierna och korta sammanfattningar av huvudtankgången. Av bidragen kan nämnas: Oloph Odenius, Till frågan om en hypostaslikhet mellan Tor och Sankt Olof, ett kulturgeografiskt bidrag till kännedomen om Sankt Olof i Sverige, Olof Höijer, Broderskap, (där förhållandet mellan kristendom och marxism belyses ur katolsk synpunkt), A. Brunner, Människan på flykten, Tryggve Lundén, Sankt Hallvard, Bohusläns skyddspatron. Robert Brauns artikel om de »religiöst oskyldiga» sysslar med aktuell debatt. Vidare kan nämnas en intressant skildring av Origenes' författarskap av Gunnel Vallquist. Recensionsavd. upptager huvudsakligen katolska arbeten. Av svenska teologiska arbeten, som anmälas, kan påpekas: Yngve Brilioth m. fl., Den nya kyrkosynen, och Dick Helander, Kristna symboler. Av intresse är vidare en recension av M. C. D'Arcy, »The mind and heart of love», där bl. a. D'Arcy's kritik av A. Nygrens kärleksåskådning refereras. Som vanligt upptaga översiktterna över katolska kyrkans aktuella problem ett ganska stort utrymme av tidskriften.

Frikyrklig Ungdom (Stockholm), som är Sveriges Fria Kristliga Studentförenings kulturtidskrift, vittnar om ett levande teologiskt intresse. Bl. a. kan påpekas några uppsatser om nattvardssynen hos Metodistkyrkan, Pingströrelsen, Sv. Missionsförbundet och Baptistsamfundet av representanter för vederbörande samfund. T. Bergsten redogör för en ekumenisk studentkonferens i Whitby. Överhuvud taget visar man genom artiklar och debattinlägg ett stort intresse för ekumeniska problem, vare sig det gäller rent frikyrklig eller världskyrklig ekumenik. Bidragen rörande modern skönlitteratur ha stort utrymme. Vidare kan nämnas inlägg i den pågående religionsdebatten (av A. Eeg-Olofsson) samt en intressant rec. av G. Wingrens bok, Predikan, där T. Bergsten från sin frikyrkliga ståndpunkt ger ros och ris åt Wingrens »dynamiska teologi».

Quo Vadis (Göteborg) är en ny kulturtidskrift, som är ämnad att utkomma med fyra nr. årligen. Ansv. utg. är Agne Rundquist. Ifråga om förnämlig typografisk utstyrelse står tidskriften i särklass. Tidskriftens syfte anges med några ord av Alf Ahlberg: »Västerens klaröga tanke och Österens djupa meditativa livsvisdom måste förenas med varandra. För detta mål — att besinna oss på, och levandegöra våra andliga tillgångar — är det vi måste arbeta. Quo Vadis vill vara ett led i denna strävan.» I de hittills utkomna tre numren medverka bl. a. Alf Ahlberg, A. Nyman, G. Aspelin, J. Bergman, K. Lundmark, I. Düring och A. Peterson samt författarna Harry Martinsson och Sven Stolpe. Tidskriften söker levandegöra det värdefullaste i det förgångna genom artiklar

om de stora klassikerna och direkta översättningar av mindre avsnitt av deras verk. Av mera teologiskt intresse är J. Björkhems artiklar om Människan och makterna, T. S. Eliot, Kyrkan-samhället-staten, Elis Malmeström, Linnés nemesisåskådning, och A. Carrel, Bönen och dess fenomen.

Lychnos (Uppsala och Stockholm), Lärdomshistoriska Samfundets Årsbok 1948/49, bör uppmärksammas också på teologiskt håll. En artikel av G. Aspelin, Idéhistorien som vetenskap, har främst avseende på filosofin men innehåller synpunkter av värde också för teologiska sammanhang. Vidare bör erinras om *Lychnos'* gedigna rec.avd. Inte mindre än ett 40-tal sidor anslås till recensioner av in- och utländska betydelsefulla religionshistoriska, teologiska och kyrkohistoriska arbeten, som utkommit under de senaste åren.

Ord och Bild (Stockholm), årg. 58, har i nr. 10 en art. av M. Selling, Bibelns värld och vår. Trots sin korthet och summariska behandling av en mängd olika problem är denna artikel synnerligen instruktiv. B. Ahlanders och C. Rothliebs uppsatser om rättsbegreppet (i resp. nr. 4 och 5) äro också av intresse.

Folklig Kultur Studiefolket (Stockholm) utgives av Samverkande bildningsförbunden och utkommer med tio nummer årligen. Ansv. utg. är Harald Elldin. Red. fr. o. m. nr. 9/1949 är Birger Norman (företv. red.: Emes Olsson). Tidskriften ägnar sig som naturligt är främst åt folkbildningsproblem. Den aktuella kulturdebatten har stort utrymme. De olika bidragen tillfredsställa kanske icke alltid den läsare, som kräver ingående och grundliga analyser, men som en trevlig och kvickögd iakttagare av strömningarna i modern litteratur och nutida kulturdebatt har tidskriften en viktig uppgift att fylla. Av teologiskt intresse är artiklar av Evald Fransson och A. Wallbom, vilka behandla frågor om den moderna människan och kristendomen. Vidare kan nämnas E. Hj. Linder, *Den kristna boken*, samt artiklarna om Strindberg, ävenledes I. Ivres intressanta litteraturöversikter.

Samtid och Framtid (Stockholm), utgiven av bokförl. Natur och Kultur, är en synnerligen läsvärd kulturtidskrift, där den aktuella idédebatten föres på ett sakligt och högtstående plan. Av teologiskt intresse är framförallt biskop Nygrens svar till I. Hedenius i art. Tro och vetande (utdrag av studentaftonsföredraget i Lund) i dec.numret 1949. Men vidare böra i den senaste årg. påpekas bidrag av T. Bohlin (Kyrkan och demokratien) och S. Leander (Vill kyrkan fred?).

Svensk Tidskrift (Uppsala och Stockholm), årg. 36, som är organ för en högerbetonad politik, sysslar mest med aktuella politiska frågor. Av teologiskt intresse är E. G. C. Brandt, Skola, demokrati och kristendom, där kristendomens betydelse som en kulturbefrämjande och samhällsomdanande faktor starkt hävdas. Vidare bidrag av John Cullberg (Från kyrksocken till storkommun), Olle Herrlin (Otro och vetande), Ruben Josefson (Förslaget till religionsfrihetslag)

och B. Sjövall (Religionen som psykisk realitet). Häfte 2 har en kortfattad redogörelse för 1948 års kyrkomöte samt en litteraturkrönika av Elof Ehnmark. Sven Stolpe granskar E. Hj. Linders bekanta litteraturoversikt.

Dansk Teologisk Tidsskrift (Köpenhamn), årg. 12: E. Thestrup Pedersen kommenterar K. Barths inlägg i debatten om humanitetsproblemet. L. Stampes art. »Home Missions» handlar om aktuella kyrkliga förhållanden i Amerika. G. Malantschuk skriver om frihetens dialektik hos S. Kierkegaard. H. Koch anmäler en rad arbeten om dansk medeltid. Uppsatsen »Borgerlig indretning-himmelsk gaest» (av P. G. Lindhardt) är en undersökning av Grundtvigs kyrkobegrepp. E. Hammershaimb skriver om de nya hebreiska handskriftsfynden i Palestina och berör bl. a. Engnells kritik av Kahle. B. Noack publicerar sin »konkurrenceforelæsning» om Johannesskrifternas kärygma. S. Holm anmäler i en utförlig framställning H. Høirups Grundtvigsavhandling. Vidare märkes N. H. Søes oppositionsinlägg vid norske doc. J. B. Hygens disp. över »Moralen og Guds Rike». Rec.avd. upptager följande svenska arbeten: E. Briem, På trons tröskel (S. Holm); B.-E. Benktson, Den naturliga teologiens problem hos Karl Barth (N. H. Søe) och K. Gierow, Den evangeliska bönelitteraturen i Danmark (Bj. Kornerup).

Norsk Teologisk Tidsskrift (Oslo), årg. 50: Av kyrkohistoriskt intresse är en art. av J. Kleijntjens om de nederländska jesuiternas missionsförsök i Norge på 1600-talet. Det ojämförligt största utrymmet har emellertid en rad rent systematiska problem. Chr. Ihlen ger en idéhistorisk översikt av den naturliga teologins problem och hälsar med tillfredsställelse talet om anknytningspunkten i det mänskliga hos nutida systematisk teologi (Brunner). Ihlen vill betona både en universell anknytningspunkt i det mänskliga och kristendomens exklusivitet som uppenbarelsereligion. Härigenom ställes teologin inför en omfattande apologetisk uppgift. Oppositionsinlägg vid doktorsdisputationer av B. Gulbrandsen och J. B. Hygen införs under rubr. »Nattverden i norsk kirkeliv» och »Teologiske synspunkter i etikken». Problemet lag-evangelium med hänsyn till förkunnelsen och dess teologiska innebörd behandlas i uppsatser av K. Dale och P. Marstrander. T. Boman refererar och kritiserar Brunners bok, Tro och sanning. I h. 3 ett bidrag från katolskt håll: A. Raulin, Kann »sensualitas» helbredes ifølge Thomas av Aquino? Vidare kan nämnas: R. Leivestad, Dualismen hos Paulus och R. Hauge, Almindelig Åpenbaring som misjonsteologisk problem. Av anmälningarna kan påpekas en utförlig rec. av H. Ljungberg, Tor (G. Sverdrup).

Tidsskrift for Teologi og Kirke (Oslo), årg. 20: I en översikt över nutidens systematiska tänkande behandlar Chr. Ihlen Barth, Niebuhr, Brunner och P. Althaus. De liturgiska frågorna ha påfallande stort utrymme i denna årg. av Menighetsfakultetens organ. H. Sasse skriver om den lutherska kyrkan och vår tids liturgiska rörelse, C. Wislöff om den liturgiska rörelsen och »Mediator Dei». Vidare kan nämnas T. Riise-Hanssen, Slechter og kollekter och B. Gulbrandsens

art. om Gudstjänst och evcharisti i Hebr.brevet. »Muhammed som gassisk gud-dom» är titeln på en art. av O. Chr. Dahl. F. ö. kan nämnas B. Hareides utredning om undervisningen i Palestina på Jesu tid samt bidrag om aktuella kyrkliga frågor. E. Kindingstad menar, att idealismen ej kan ge någon legitimering för gudstanken och behandlar i sin art. Kant, Hegel och K. Heim från denna synpunkt. Andr. Seierstad framför några synpunkter på den komplicerade frågan om norska kyrkans förhållande till staten under okkupationen. Tide-mann Strand kritiserar Engnells inledning till G. T.

Teologisk Tidskrift (Helsingfors), årg. 54: De finskspråkiga bidragen överväga. O. Tarvainen skildrar några typiska drag i den finska kristendomen. M. Peltola skriver om engelska översättningar av N. T. och M. A. Sainio om 1793 års svenska psalmbok, bedömd av finska präster. I en uppsats om Marcion hävdar K. Viika, att Marcion snarare var en gnostisk irrlärare än en kristen tänkare. A. Suominen påpekar de främmande språkens inflytande på Agricolas bibelöversättning. S. Teinonen behandlar mystiken i *Theologia Deutsch*. Diskussionen om Luthers reformatoriska genombrott mellan Pinomaa och Saarnivaara fortsätter med inlägg av Pinomaa i nr. 4—5. E. Haapa skriver om evangelierernas formhistoria och Människosonsforskningen. I samma nr. rec. A. Nikolainen Haapas avh. om Människosonens död. För de svenskspråkiga bidragen svara G. Dahlbäck (Lars Levi Læstadius och rationalismen), Helge Nyman (Om teologisk bedömning av historiskt material) och W. R. Rinne (W. Temples teologi). Rec. behandla svenska avh. av bl. a. J. Holmgren, C.-E. Normann och O. Rundblom. O. Cleve rec. L. Pohjanpääs arbete om den nya finska psalmbokens tillblivelse. I ett officiellt utlåtande framhåller L. Pinomaa de stora förtjänsterna i H. Nymans arbete, Den bidande tron hos Paavo Ruotsalainen.

Studia Theologica, den för Nordens teologiska fakulteter gemensamma tidskriften, har utkommit med en andra vol. uppdelad på två större häften och innehåller många betydelsefulla bidrag. H. 1 har två längre exegetiska utredningar av R. Bultmann och B. Reicke. Bultmanns uppsats, Weissagung und Erfüllung, gäller sambandet mellan G. T. och N. T. och behandlar begrepp som förbundet, Guds konungavälde och Gudsfolket, vilka sätts i rel. till nytestamentl. begrepp (bl. a. ekklesia). B. Reicke föreslår beteckningar för de nyfunna så betydelsefulla hebreiska handskrifterna i Palestina och gör jämförelser mellan dessa och de s. k. »Damaskus-sekt»-fragmenten. Vidare ingår i h. 1 S. Mowinckel, Urmensch und »Königsideologie» samt en Kierkegaardsstudie av R. Prenter. H. 2 domineras av A. Oepkes långa framställning om »Der Herrspruch über die Kirche Mt 16: 17—19 in der neuesten Forschung», där olika åsikter i frågan (bl. a. av Hirsch, Bultmann, Kümmel och Strathmann) refereras och diskuteras. H. Mosbech publicerar två föredrag (i Uppsala 1947) om innebörden av begreppet apostel i N. T. O. Herrlin ger några synpunkter på frågan om en filosofisk grundval för tron på Gud.

Kristen Gemenskap (Uppsala och Stockholm), årg. 22, ger en god inblick i det aktuella ekumeniska läget genom översikter och notiser från skilda håll. Mera principiella synpunkter på ekumeniken av R. Hauge (Kan teologien være ekumenisk?), K. E. Skydsgaard (Konfession og Ökumenik) och N. A. Dahl (Bibelens universalisme og eksklusivitet). Sommarens ekumeniska konferenser skildras av A. T. Nikolainen (Kyrkornas Världsråd i funktion), N. Ehrenström (Arbetslinjer i ekumeniskt samtankande), Y. Brilioth (Faith and Order i Chichester) och A. Nygren (Från Lutherska Världsförbundets exekutivkommitté). Flyktingsproblemet ägnas ett par art. R. Askmark och G. Rosendal ge några synpunkter på ekumenisk nattvardsgemenskap. Vidare bidrag om lutherska kyrkans ställning till Sydindiens kyrka (C. Rendtorff), ett par art. om Finlands kyrka samt E. H. J. Linder, Den kristne och samhällsansvaret. Nyare ekumenisk litteratur recenseras.

Nordisk Missionstidsskrift (Köpenhamn), årg. 60, ägnas framförallt åt aktuella missionsuppgifter. Missionens läge i Indien belyses ur olika synpunkter i art. av P. Lange och P. Wandall. B. Pernow skriver om Kyrkan och Israel. Förhållandena på missionsfälten i Kina och Afrika behandlas av E. W. Nielsen och H. v. Sicard. I h. 3 finnes en längre översikt över Nordens yttre mission under året mars-48—mars-49. L. Stampe fortsätter i denna årgång sin värdefulla översikt över modern amerikansk missionslitteratur.

Theologische Zeitschrift (Basel), årg. 5, intager en rangplats bland de internationella tidskrifterna genom sina värdefulla bidrag av framstående forskare i olika länder. P. Katz skriver i h. 1 om Das Problem des Urtextes der Septuaginta och M. Schmidt om Der Ort der Trinitätslehre bei Emil Brunner. P. Humbert anmäler (h. 2) i berömmande ordalag två nya hebreiska ordböcker av L. Koehler och W. Baumgartner. W. Bieder publicerar sin installationsföreläsning i Basel över Christliche Existenz nach dem Zeugnis des Jakobusbriefes. I samma häfte framställer H. Gauss filosofiska randanmärkningar till K. Barth, Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert. O. Moe behandlar i h. 3 problemet om det allmänna prästadömet i Hebr.brevet. A. Nygrens framställning av den kristna kärlekstanken diskuteras bl. a. i O. A. Pipers art., Tod und Liebe. Vidare märkes artiklar om Ibsen och Thomas a Kempis. F. Lieb gör en skarp vidräkning med Briems arbete, Kommunism och religion i Sovjetunionen. I h. 4 förekommer en art. om Goethes religiösa utveckling. A. Voipio berör frågor, som ha aktualitet även för Sverige, i sin intressanta uppsats om Pfarrermaterial und Pfarrerausbildung in Finnland. D. Lerch analyserar den reformatoriska och efterreformatoriska utläggningen av berättelsen om offrandet av Isak (h. 5). De två övriga artiklarna i h. 5 ägnas åt sociologiska problem. O. Cullmanns arbete, Die Tauflehre des Neuen Testaments har aktualiserat frågan om det judiska proselytopets betydelse för N. T.:s dopuppfattning. W. Michaelis har i ett debattinlägg hävdad, att proselytopet icke haft någon som helst betydelse för N. T.:s doplära. Dessa problem diskuteras i en art. av J.

Jeremias i årg.:s sista häfte. Slutligen kan erinras om en rad smärre bidrag till exegetiska detaljproblem, notiser och tidskriftsöversikter.

Verbum Caro (Neuchâtel), vol. 3, domineras av artiklar om aktuella teologiska och kyrkliga frågor. O. Cullmann behandlar i en instruktiv art. »La nécessité et la fonction de l'exégèse philologique et historique de la bible». Den anglikanska kyrkans läge i kristenheten i dag belyses i ett längre bidrag av R. Paquier. D. T. Niles skriver om Ämbetet i en förenad kyrka. Under rubr. Etude critique diskuteras den nytestamentl. nattvardsuppfattningen i anslutning till arbeten av F. J. Leenhardt och E. Gaugler. Dubbelhäftet 11—12 är huvudsakligen ägnat åt liturgiska och kyrkliga problem av mera lokalt intresse. I rec.-avd. anmäles ett par nyutkomna arbeten om A. Vinet samt Volkens bok, *Der Glaube bei Emil Brunner*.

Utgivandet av nya tyska teologiska tidskrifter och återupplivandet av tidskrifter, som måst nedläggas under krigsåren, är ett värtaligt vittnesbörd om, att den tyska teologin åter börjar växa sig stark. En ny tidskrift är t. ex. *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* (Erlangen) med E. Benz, Marburg, O. F. Bollnow, Mainz och H. J. Schoeps, Erlangen som utgivare. Tidskriften har en bred orientering ifråga om behandlade ämnen. Ur 2:a årg. (1949/50) kan bl. a. nämnas C. H. W. Wendt, *Bilderlehre und Ikonenverehrung*; H. Flasche, *Die Erfahrung des Herzens bei Cornelius Jansenius und ihre Bedeutung für das Denken Pascals*; H. L. Stoltenberg, *Der Glaube der Etrusker*; A. Anwander, »Schicksal»-Wörter in Antike und Christentum och O. F. Bollnow, *Heideggers neue Kehre*. Historiska aktstycken publiceras, bl. a. brev av Bismarck och L. v. Gerlach. Vidare notiser, recensioner och bibliografier.

I *Evangelische Theologie* (München) är huvudintresset däremot riktat på teologiska och kyrkliga problem. Denna månatliga tidskrift nedlades 1938 men utges nu åter av Göttingen-teologerna Ernst Wolf och H. J. Iwand.

Monatschrift für Pastoraltheologie, (Göttingen), som upphörde våren 1941 utkommer fr. o. m. dec. 1948 med R. Frick och G. Kunze som utgivare. Tidskriften ser som sin uppgift att vara »Umschlagstelle der wissenschaftlichen zur praktischen Theologie» och innehåller bl. a. en större avd. »Predigtmeditationen», som redigeras av H. J. Iwand.

Evangelisch-Lutherische Kirchenzeitung (München), årg. 3, hör också till de nya efterkrigstidskrifterna. Utgivare: E. Kinder (först på uppdrag av Rådet för Tysklands Evang. Lutherska Kyrka, EKD, men sedan 15 maj-49 på uppdrag av Tysklands Förenade Evang.-Lutherska Kyrka, VELKD, i vilken EKD uppgått. Tidskriften utkommer med två nr. i mån. och är en fyndgruva för den som vill orientera sig i den tyska teologiska diskussionen av i dag. Bland mängden av värdefulla bidrag kan t. ex. nämnas en rad artiklar om confessio Augustana och dess betydelse för kyrkobegreppet och för den kyrkliga situa-

tionen i dag (av K. Schumann, A. Köberle, E. Kinder, W. Geppert). Kritiska synpunkter på konfessionalismen framföras av A. Blanke. Vidare kan nämnas F. Heyers art. om lutherdom och ortodoxi samt en artikelserie av O. Hof om Luthers lära om lag och evangelium. P. Fleisch redogör för enhetssträvandena i tyska protestantismen under 19. och 20. årh. Vidare bidrag om kristocentrisk skriftkritik, uppenbarelse och skrift (H. Lauerer och E. Thestrup Pedersen). I nr. 20 ett par art. om nythomismen; art. förf. påpekar nödvändigheten av en uppgörelse mellan denna och lutherdomen; dessutom ges en framställning av nythomismen i Amerika. Polemik mot Barth förekommer i flera frågor. Även aktuella kyrkliga problem beaktas. I rec.avd. anmälas svenska arbeten av H. G. F. Sundberg, G. Hök och G. Törnvall.

Theologische Literaturzeitung (Halle-Berlin), årg. 74, är en synnerligen värdefull informationskälla ifråga om tysk teologi, men även de betydelsefullaste utomtyska teologiska arbetena registreras. Förutom utförliga bibliografier och recensioner finnas många värdefulla artiklar, av vilka bl. a. kan nämnas: M. Schmidt, Die innere Einheit der Erweckungsförmigkeit im Übergangsstadium zum lutherischen Konfessionalismus; flera art. om de senaste hebreiska handskriftsfynd; H. W. Herzberg om nya utläggningar av G. T.; L. Fendt, Exegese und Verkündigung; W. Elert, Die Herkunft der Formel Sanctorum communio. N. H. Sørensen ger en översikt över dansk teologi och A. R. Wentz påpekar skillnaderna mellan Europas och Amerikas lutheraner i organisatoriskt och dogmatiskt avseende. P. Althaus' art., Was ist die Taufe? är ett svar till K. Barth. En karakteristik av M. Dibelius som teolog ges av W. Kümmel. M. Doerne anmäler P. Althaus, Grundriss der Dogmatik.

För de svenska bidragen svara A. Nygren (med två uppsatser: Luthers Lehre von den zwei Reichen och Christentum und Recht) och H. Schlyter (Die Missionswissenschaft in Schweden med redogörelse för de senare årens svenska missionslitteratur). Av spec. intresse är en längre uppsats av Heinz-Horst Schrey om Lutherrenässansen i nyare svensk teologi med hänvisn. till arbeten av Aulén, Bring, v. Engeström, Josefson, Lindroth, Sjöstrand, Törnvall och Wingren. P. Brunner består G. Höks Zinzendorf-undersökning med en längre lovordande rec. Övrig svensk teologi, som anmäles är Odebergs och Nygrens kommentarer till N. T. samt arbeten av B.-E. Benktson och E. Sjöberg.

Bland de tyskspråkiga tidskrifterna kan även erinras om den katolska *Theologische Quartalschrift* (Stuttgart), årg. 129, som har många värdefulla artiklar. En fortsättning av Jahrbuch für Liturgiewissenschaft (som upphört) är *Archiv für Liturgiewissenschaft* (Regensburg), som utkommit 1950 med sitt första band. Denna tidskrift liksom *Ephemerides Liturgicae* (Rom) — vilka båda numera finnas på L. U. B. — torde vara de främsta liturgihistoriska tidskrifterna i världen både med hänsyn till artiklar och bibliografiska uppgifter.

Irénikon (Chevetogne, Belgien), tome 22, ägnar de kyrkliga enhetssträvandena stor uppmärksamhet. H. 1 kan sägas vara ett konferensnummer med utför-

Jeremias i årg.:s sista häfte. Slutligen kan erinras om en rad smärre bidrag till exegetiska detaljproblem, notiser och tidskriftsöversikter.

Verbum Caro (Neuchâtel), vol. 3, domineras av artiklar om aktuella teologiska och kyrkliga frågor. O. Cullmann behandlar i en instruktiv art. »La nécessité et la fonction de l'exégèse philologique et historique de la bible». Den anglikanska kyrkans läge i kristenheten i dag belyses i ett längre bidrag av R. Paquier. D. T. Niles skriver om Ämbetet i en förenad kyrka. Under rubr. Etude critique diskuteras den nytestamentl. nattvardsuppfattningen i anslutning till arbeten av F. J. Leenhardt och E. Gaugler. Dubbelhäftet 11—12 är huvudsakligen ägnat åt liturgiska och kyrkliga problem av mera lokalt intresse. I rec.-avd. anmäles ett par nyutkomna arbeten om A. Vinet samt Volkens bok, *Der Glaube bei Emil Brunner*.

Utgivandet av nya tyska teologiska tidskrifter och återupplivandet av tidskrifter, som måst nedläggas under krigsåren, är ett värtaligt vittnesbörd om, att den tyska teologin åter börjar växa sig stark. En ny tidskrift är t. ex. *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* (Erlangen) med E. Benz, Marburg, O. F. Bollnow, Mainz och H. J. Schoeps, Erlangen som utgivare. Tidskriften har en bred orientering ifråga om behandlade ämnen. Ur 2:a årg. (1949/50) kan bl. a. nämnas C. H. W. Wendt, *Bilderlehre und Ikonenverehrung*; H. Flasche, *Die Erfahrung des Herzens bei Cornelius Jansenius und ihre Bedeutung für das Denken Pascals*; H. L. Stoltenberg, *Der Glaube der Etrusker*; A. Anwander, »Schicksal»-Wörter in Antike und Christentum och O. F. Bollnow, *Heideggers neue Kehre*. Historiska aktstycken publiceras, bl. a. brev av Bismarck och L. v. Gerlach. Vidare notiser, recensioner och bibliografier.

I *Evangelische Theologie* (München) är huvudintresset däremot riktat på teologiska och kyrkliga problem. Denna månatliga tidskrift nedlades 1938 men utges nu åter av Göttingen-teologerna Ernst Wolf och H. J. Iwand.

Monatschrift für Pastoraltheologie, (Göttingen), som upphörde våren 1941 utkommer fr. o. m. dec. 1948 med R. Frick och G. Kunze som utgivare. Tidskriften ser som sin uppgift att vara »Umschlagstelle der wissenschaftlichen zur praktischen Theologie» och innehåller bl. a. en större avd. »Predigtmeditationen», som redigeras av H. J. Iwand.

Evangelisch-Lutherische Kirchenzeitung (München), årg. 3, hör också till de nya efterkrigstidskrifterna. Utgivare: E. Kinder (först på uppdrag av Rådet för Tysklands Evang. Lutherska Kyrka, EKD, men sedan 15 maj-49 på uppdrag av Tysklands Förenade Evang.-Lutherska Kyrka, VELKD, i vilken EKD uppgått. Tidskriften utkommer med två nr. i mån. och är en fyndgruva för den som vill orientera sig i den tyska teologiska diskussionen av i dag. Bland mängden av värdefulla bidrag kan t. ex. nämnas en rad artiklar om confessio Augustana och dess betydelse för kyrkobegreppet och för den kyrkliga situa-

tionen i dag (av K. Schumann, A. Köberle, E. Kinder, W. Geppert). Kritiska synpunkter på konfessionalismen framföras av A. Blanke. Vidare kan nämnas F. Heyers art. om lutherdom och ortodoxi samt en artikelserie av O. Hof om Luthers lära om lag och evangelium. P. Fleisch redogör för enhetssträvandena i tyska protestantismen under 19. och 20. årh. Vidare bidrag om kristocentrisk skriftkritik, uppenbarelse och skrift (H. Lauerer och E. Thestrup Pedersen). I nr. 20 ett par art. om nythomismen; art. förf. påpekar nödvändigheten av en uppgörelse mellan denna och lutherdomen; dessutom ges en framställning av nythomismen i Amerika. Polemik mot Barth förekommer i flera frågor. Även aktuella kyrkliga problem beaktas. I rec.avd. anmälas svenska arbeten av H. G. F. Sundberg, G. Hök och G. Törnvall.

Theologische Literaturzeitung (Halle-Berlin), årg. 74, är en synnerligen värdefull informationskälla ifråga om tysk teologi, men även de betydelsefullaste utomtyska teologiska arbetena registreras. Förutom utförliga bibliografier och recensioner finnas många värdefulla artiklar, av vilka bl. a. kan nämnas: M. Schmidt, Die innere Einheit der Erweckungsfrömmigkeit im Übergangsstadium zum lutherischen Konfessionalismus; flera art. om de senaste hebreiska handskriftsfynden; H. W. Herzberg om nya utläggningar av G. T.; L. Fendt, Exegese und Verkündigung; W. Elert, Die Herkunft der Formel Sanctorum communio. N. H. Søb ger en översikt över dansk teologi och A. R. Wentz påpekar skillnaderna mellan Europas och Amerikas lutheraner i organisatoriskt och dogmatiskt avseende. P. Althaus' art., Was ist die Taufe? är ett svar till K. Barth. En karakteristik av M. Dibelius som teolog ges av W. Kümmel. M. Doerne anmäler P. Althaus, Grundriss der Dogmatik.

För de svenska bidragen svara A. Nygren (med två uppsatser: Luthers Lehre von den zwei Reichen und Christentum und Recht) och H. Schlyter (Die Missionswissenschaft in Schweden med redogörelse för de senare årens svenska missionslitteratur). Av spec. intresse är en längre uppsats av Heinz-Horst Schrey om Lutherrenässansen i nyare svensk teologi med hänvisn. till arbeten av Aulén, Bring, v. Engeström, Josefson, Lindroth, Sjöstrand, Törnvall och Wingren. P. Brunner består G. Höks Zinzendorf-undersökning med en längre lovordande rec. Övrig svensk teologi, som anmäles är Odebergs och Nygrens kommentarer till N. T. samt arbeten av B.-E. Benktson och E. Sjöberg.

Bland de tyskspråkiga tidskrifterna kan även erinras om den katolska *Theologische Quartalschrift* (Stuttgart), årg. 129, som har många värdefulla artiklar. En fortsättning av Jahrbuch für Liturgiewissenschaft (som upphört) är *Archiv für Liturgiewissenschaft* (Regensburg), som utkommit 1950 med sitt första band. Denna tidskrift liksom *Ephemerides Liturgicae* (Rom) — vilka båda numera finnas på L. U. B. — torde vara de främsta liturgihistoriska tidskrifterna i världen både med hänsyn till artiklar och bibliografiska uppgifter.

Irénikon (Chevetogne, Belgien), tome 22, ägnar de kyrkliga enhetssträvandena stor uppmärksamhet. H. 1 kan sägas vara ett konferensnummer med utför-

liga redogörelser för de senaste konferenserna i Lambeth, Moskva och Amsterdam. G. Florovsky skildrar personliga intryck från Amsterdamkonferensen. I h. 2 märkes J. Chatillon, Une ecclésiologie médiévale och L. Bouyers art. om Mariakulten i katolska kyrkan. Vidare ingår i h. 2 en bibliografi över Florenskonciliet. Det påvliga brevet *Equidem Verba* (1924) med uppmaning till Benediktinerorden att verka för återförening mellan Rom och Österns kyrkor publiceras tillika med en redogörelse för vad som hittills blivit uträttat för detta enande. D. O. Rousseau skriver i h. 3 om *La question des rites entre Grecs et Latins des premiers siècles au concile de Florence*. Av art. i årg.:s sista häfte kan nämnas M. Thurian, *Les grandes Orientations actuelles de la Spiritualité protestante*. Rec.avd. är ganska givande. Nygrens och Giertz' herdabrev samt arbeten av N. Karlström och N. Forsberg äro de svenska arbeten som anmälas.

The Modern Churchman (Oxford), vol. 39, utmärkes av en liberal teologisk uppfattning. Sociala och kyrkopolitiska frågor få därför helt naturligt stor plats. T. F. Glasson skriver om Jesus Kristus och kristen apokalyptik. I art. *Moral Eschatology and the Atonement* utlägger R. Dunkerley Kristi försoning i typiskt liberal anda. Atonement betyder ej något lagiskt utan »at-one-ment» d. v. s. de som varit skilda åt genom fiendskap göras till ett. Septemhernumret ägnas helt åt *Modern Churchmans konferens i Bristol*. Konferensens tema var »The Flight from Reason» och samtliga föredrag och »papers», som publiceras i anslutning till konferensen betona förnuftets legitima plats i religionen. Av föredragen kan nämnas: L. B. Cross, *The Flight from Reason in the Interpretation of the Bible* samt S. G. F. Brandons bidrag om moderna historietolkningar. Årg.:s sista nr. innehåller bl. a. en utläggning av *Fader Vår* av R. Kennard Davis. Rec.avd. är ganska rikhaltig.

The Journal of Theological Studies (Oxford), vol. 50: Artiklarna omfatta blott $\frac{1}{5}$ av sidantalet och behandla nattvarden (J. Jeremias), tre nya editioner av grek. N. T. (G. D. Kilpatrick) samt gängse historieuppfattningar och deras betydelse för den kristna apologetiken (N. Sykes). Gregorius av Tour och Gregorius den Store är ämnet för en art. av O. Chadwick. I art. om *The Witness of the Prophets to Hebrew Tradition* berör H. F. D. Sparks bl. a. Engnells uppfattning. C. H. Roberts skriver om *The Christian Book and the Greek Papyri*. Avd. *Notes and Studies* är som vanligt rik på detaljlärda, smärre bidrag mest i exegetiska frågor. Recensionerna, som upptaga nära hälften av tidskriftens spaltutrymme, äro utförliga och i många fall utmärkta. De recenserade böckerna beröra en mängd teologiska frågor, av vilka bl. a. kan nämnas, profetismen (Jesaja, Hosea), Jesu person, kyrkans ämbete, patristik, historieuppfattningen och modern amerikansk teologi. Anmälningarna gälla framförallt engelska och franska arbeten men också enstaka andra. Man lägger t. ex. märke till en rec. av R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*. Recensenten (T. W. Manson) erkänner arbetets stora betydelse, men kommer med våldsamt kritik.

Scottish Journal of Theology är en ny teologisk kvartalskrift, som startades 1948 av en grupp teologer i the Church of Scotland. Utgivare är T. F. Torrance och J. K. S. Reid. Utgivningsort: Edinburgh. Tidskriftens program äro »to promote within the Church the theological study of its foundation in the Word of God according to the Reformed Faith, and to clarify its testimony in its worship, life and work.» Endast nr. 3 av vol. I har varit oss tillgängligt, men detta nr. är dock tillräckligt för att väcka de bästa förhoppningar om tidskriftens framtid. Artiklarna, som äro författade av framstående teologer röra centrala teologiska frågor som försoningen (där bl. a. Aulén refereras), Ordet, ämbetet, kyrkan, naturlig teologi o. s. v. Den kontinentala teologin visas stor uppmärksamhet, i synnerhet då arbeten av Barth och Brunner, vilkas uppfattningar kommenteras ganska välvilligt. Kort sagt: *Scottish Journal of Theology* är en nykomling i tidskriftsfamiljen, som säkert kommer att bliva både läst och uppmärksammas.

The Hibbert Journal (London), vol. 47 (okt.-48-juli-49) har artiklar i filosofiska, sociologiska, politiska och teologiska ämnen. Utmärkande för tidskriften är dess breda orientering och liberala syn på teologiska och sociala problem. Bl. a. kan nämnas art. om Pascals samhällsuppfattning samt om Pascal och Kierkegaard. T. F. Torrance hävdar i en intressant art. om tro och filosofi, att den kristna tron hjälper filosofin att vara trogen mot sig själv. Brunners avvisande av förnuftsreligion blir föremål för kritik av H. D. Lewis i art. *Revelation and Reason*. De liberala frågeställningarna framskymta i artikelrubriker som *Jesus or Paul?*, *The Authenticity of the Pauline Epistles*, *Religion — natural or supernatural*. En serie bidrag belyser den autonoma etikens problem. Av intresse äro slutligen E. L. Allens översikter över teologisk litteratur och framförallt en art. av dens. med titeln, *Recent Continental Theology*, där även några svenska arbeten omnämnas.

The Eastern Churches Quarterly (Ramsgate, England), vol. 8, är ej särskilt givande ur teologisk synpunkt men ger desto mera som en orientering i det nutida läget för Österns kyrkor. I. Ratiu redogör utförligt för den kommunistiska förföljelsen mot Rumäniens katolska och ortodoxa kyrkor. Översikter av det sociala och politiska läget jämte notiser och meddelanden från en rad länder belysa de orientaliska kyrkornas arbetsförhållanden i våra dagar. Teologiskt intressanta äro bl. a. följande bidrag: O. H. E. H-Burmester, *Rites and Ceremonies of the Coptic Church*; en historisk exposé över den grekisk-katolska kyrkan i Rumänien av E. Ivanka och A. A. King, *The Assumption of Our Lady in the Oriental Liturgies*. Den ortodoxa uppfattningen av medlemskapet i kyrkan framställes av A. H. Armstrong. Litteraturanmälningarna äro talrika och gälla så gott som uteslutande arbeten med inriktning på österländska teologiska, kyrkliga och politiska problem.

The Expository Times (Edinburgh), vol. 60 (april-49-sept.-49), är som vanligt rik på kortare utredningar av exegetiska och bibelteologiska problem.

Christ, the Word är titeln på en uppsats av K. Harper. Gudsrikestanken behandlas av H. Clavier. A. W. Argyle bidrager med två uppsatser, en om den nytestamentliga tolkningen av Herrens död och en om paralleller mellan Pauli brev och den s. k. Q-källan i Matteus' och Lukas' evangelier. Antropologin belyses från olika synpunkter i en serie uppsatser av E. L. Allen (Barths människo-uppfattning), W. A. Cotton (individualism och totalitarianism), Ph. S. Watson (odödlighet) och J. Marsh (Människan i G. T.) Begreppen poneron och kakon i G. T. och N. T. undersökas av W. F. Lofthouse. J. Roberts skriver om de nyfunna hebreiska handskrifterna och A. M. Hunter kommenterar några nyare översättningar av G. T.

Journal of Biblical Literature (Philadelphia), vol. 68, inriktar sig helt på exegetiska frågor. J. Morgenstern ger ett bidrag till tolkningen av Exodus med sin art., The despoiling of the Egyptians. L. O. Bristol hävdar, att Hebr.brevet skall ses som ett försök att begripliggöra den apostoliska predikans budskap med hjälp av begrepp från alexandrinsk filosofi. S. V. Mc Casland undersöker några metonymer för Gud i N. T. Textkritiska problem behandlas av K. W. Kim i en art. om Origenes' Matteuskommentar. E. Hills skriver om The Interrelationship of the Caesarean Manuscripts. Häfte 3 innehåller flera bidrag till Jesajaforskningen. M. Burrows undersöker de nyfunna Jesajamanuskripten i Palestina (1947) ur ortografisk, morfologisk och syntaktisk synpunkt. M. B. Crook kommer med ett nytt tolkningsförsök till Jes. 9: 2—7 och 11: 1—9. Dessa ställen skulle vara »liturgies suited to the coronation and enthronement» och omkr. 100 år äldre än Förste Jesajas profetior. Författarproblemet ifråga om Jes. 65 behandlas av H. G. Jefferson. J. B. Payne skriver om The Relationship of the Chester Beatty Papyri of Ezekiel to Codex Vaticanus. I årgångens sista häfte märkes en längre art. av J. Obermann om gudsnamnet YHWH i ljust av nyaste forskningar. Vidare bidrag av L. P. Pherigo (Paulus och Korintiska kyrkan) och C. H. Buck (The Early Order of the Pauline Corpus). Slutligen kan påpekas en detaljerad förteckning över N. T:s grekiska papyrer. Rec.avd. är omfattningsrik. Arbeten av de svenska forskarna, H. Riesenfeld, A. Haldar, M. P. Nilsson, G. Gerleman och I. Engnell visas stor uppmärksamhet och få överlag ganska uppskattande omdömen av recensenterna.

The Journal of Religion (Chicago), vol. 39: Första numret är ägnat minnet av prof. Shirley Jackson Case, som avled 1947, och innehåller bidrag av och om prof. Case. Dessa artiklar behandla framförallt metodfrågor vid historiska undersökningar av urkristendomen. Tidskriftens inriktning på nutidens sociala och allmänt religiösa frågor är starkt framträdande. Sålunda behandla artiklarna ämnen som religion och moral, marxism och religiös naturalism, det amerikanska sociala evangeliet samt kyrka och stat. Flera bidrag röra religionsfilosofiska och allmänfilosofiska problem. Bl. a. kan nämnas B. Loomer, Christian Faith and Process Philosophy; P. Ramsey, Elements of a Biblical Political Theory samt en intressant redogörelse för samtida rysk filosofi av R. P. Casey. Praktisk-teologiska spörsmål diskuteras av W. B. Blakemore i art., The Nature

and Structure of the Practical Field. Rec.avd. upptager både amerikanska och europeiska arbeten. Den svenska kyrkohistoriska och systematiska forskningen får mycket beröm i samband med recensioner av arbeten av C.-E. Normann, S. Kroon, H. Eklund, G. Aulén och H. Olsson. Ifråga om Olssons tolkning av Calvin anmäler recensenten från sin presbyterianska(?) ståndpunkt starkt avvikande mening.

The Lutheran Quarterly (Gettysburg) är en ny kvartalsvis utkommande teologisk tidskrift, som utges av de teologiska fakulteterna vid sex lutherska högskolor i Amerika. Den är ämnad att bli ett gemensamt organ för samtliga lutherska teologiska meningsriktningar i U. S. A. Utgivare är Conrad Bergendoff. Tidskriften utgör en fortsättning och sammanslagning av *The Lutheran Quarterly* (grundad i Gettysburg som *The Evangelical Review* 1849), *The Lutheran Church Review*, *The Lutheran Church Quarterly* och *The Augustana Quarterly*, vilka tidskrifter alltså icke längre utkomma. Nr. 1 innehåller artiklar om Amsterdamkonferensen, om amerikansk luthersk teologi (av C. W. Kegley) och om den gemensamma liturgin för kyrkor anslutna till National Lutheran Council. Avd. Notes and Studies behandlar aktuella problem för lutherdomen världen runt och teologiska diskussioner med Missouri-synoden i Bad Boll. I nr. 2 en art. av J. W. Heikkinen om grundprinciperna i A. Nygrens teologiska tänkande. G. Aulén framför krav på en ny genomgripande revision av dogmhistorien i art., *The History of Doctrine in the Light of Luther Research*. Vidare kan nämnas ett bidrag av Gerh. Hoffman om den förenade evangeliska kyrkan i Tyskland (VELKD). Bidragen i nr. 3 röra kyrkans uppgift i ett sekulariserat samhälle (C. E. Schick), försoningen (R. T. Stamm) och bibeltolkningen i Luthers tidigare produktion (W. A. Quanbeck). O. N. Olson ger en kortfattad översikt av Augustanakyrkans tidskrifter. I årg.:s sista nr. skriver tyske kyrkohistorikern H. Dörries om kyrkans profetiska ämbete, E. E. Flack om kristen eskatologi. Kyrka och stat hos Luther behandlas av C. Bergendoff. Vidare några synpunkter på en amerikansk luthersk teologi av J. J. Raun. Under titeln »A Pastors Core Library» publiceras en förteckning av teologiska arbeten, som rekommenderas för präster. Förteckningen är intressant som ett påpekande av vilken teologisk litteratur, som f. n. utövar mest inflytande på den amerikanska lutherdomen. Rec.avd. är synnerligen rikhaltig.

The Harvard Theological Review (Cambridge, Mass.), vol. 42, innehåller artiklar om religionsfilosofiska, religionshistoriska och exegetiska problem. Om icke-kristna drag i Ireneus' tänkande handlar ett bidrag av R. M. Grant. H. I. Bell har en detaljlärd art. om evangeliefragmenten P. Egerton 2. Ett svenskt bidrag är en art. i brevform av M. P. Nilsson om »some fundamental concepts in the science of religion.» E. J. Bickerman skriver om namnet kristna. R. D. Richardson återför de östra och västra liturgierna på var sin liturgiska typ. Osterns nattvardsliturgier skulle ha utvecklats från ett symboliskt brytande och offerande av bröd snarare än från en nytestamentlig nattvardsberättelse. Nr. 3 innehåller art. om Mana i Grekland och Rom, »Aristeas and III Maccabees»

samt en utförlig förteckning över latinska traktater om predikan från 1500 till nutiden, vilken torde vara av stort intresse för forskare på detta område. I tidskriftens fjärde nr. kan påpekas en detaljlärd studie av A. J. Festugière, A Propos des Aréalogies d'Isis samt A. Christensens art., Kierkegaards secret affliction.

The Modern Schoolman (Saint Louis, Missouri), vol. 26, erbjuder åtskilligt av teologiskt intresse, även om denna katolska tidskrift främst är inriktad på filosofiska frågor. Thomas' teologi ägnas som vanligt stor uppmärksamhet. Av Thomas-framställningarna kan nämnas W. R. O'Connor, The natural Desire for Happiness. J. H. Taylor undersöker innebörden av spiritus i Augustinus' De genesi XII. Det katolska intresset för existentiellfilosofin torde vara orsaken till, att man på katolskt håll visar allt större intresse för Kierkegaard. Vol. 26 innehåller icke mindre än fyra längre uppsatser om The Mind of Kierkegaard, författade av James Collins med rubrikerna: The Problem and Personal Outlook, The Sphere of Existence and the Romantic Outlook, The Attack upon Hegelianism samt slutligen, Becoming a Christian in Christendom. Vidare böra nämnas bibliografier över engelska översättningar av Thomas samt över gängse filosofiska arbeten i Amerika. I nr. 4 finnes en bibliografi över arbeten om existentiellismen.

Theology Today (Princeton): Av vol. VI har blott numren för juli och okt. varit oss tillgängliga. Reformatorens statsuppfattning behandlas i art., Divine Sovereignty and Law Observance. O. A. Piper skriver om innebörden av bibelns auktoritet och P. van Dusen om förenad strategi i kristen mission. En amerikans uppfattning av den nuv. teologiska situationen i ljuset av den kontinentala europeiska utvecklingen möter läsaren i en art. av P. Tillich. Vidare kan påpekas: R. Hazelton, The Nature of Christian Paradox samt artiklar om existentiellismen och universitetsutbildningen ur teologisk synpunkt. Under rubr. Church in the world kommenterar E. G. Homrighausen det kyrkliga läget världen runt. I avd. Theological Tabletalk ges korta referat av den internationella teologiska diskussionen. Av rec. lägger man märke till F. V. Filsons rec. av Barths och Cullmanns arbeten om dopet samt en anmälan av Ph. S. Watson, Let God be God.

The Lutheran World Review (Philadelphia), är namnet på den engelskspråkiga editionen av Lutherska Världsförbundets organ. I nr. 1 av dess första vol. (juli-48-april-49) anger förbundets president, biskop A. Nygren, som tidskriftens uppgift att befrämja det teologiska fördjupandet i evangeliet, ge informationer i teologiska och kyrkliga frågor samt att vara ett forum, där diskussionen fortsättes mellan konferenserna. I tidskriftens vol. I medverka framstående lutherska teologer och kyrkomän från olika lutherska kyrkor. För den som önskar en koncentrerad och aktuell framställning av lutherdomens nuvarande teologiska och kyrkliga läge i världen torde denna tidskrift vara den bästa som f. n. finnes att tillgå. A. Nygren bidrager med ett par artiklar om

lutherska kyrkans uppgift i dag och dess ställning till ekumeniken. De senaste årens lutherska teologi i olika länder skildras i instruktiva artiklar av W. Trillaas (Tyskland), T. A. Kantonen (Amerika) och V. Lindström (teologi och kyrkoliv i Norra Europa). Mera tonvikt på kyrkolivet ha bidrag av E. Berggrav (norska kyrkan under kriget) och T. Harjunpää (om 1800-talets väckelser i Finland). Vidare medverka A. R. Wentz, C. Stange, E. Schlink, W. Elert, O. Moe m. fl. teologer med artiklar i centrala teologiska frågor. G. Törnvall redogör för nutida teologisk kritik av »the lutheran world view».

ELON ISACSSON.

FRÅN DEN TEOLOGISKA SAMTIDEN

I år är det tjugofem år sedan Svensk teologisk kvartalskrift utkom med sin första årgång. Det var, som bekant, nuvarande biskopen, dåvarande professorn i Lund Gustaf Aulén, som tog initiativet till tidskriften och som även blev dess förste huvudredaktör. Till hans gärning gå i främsta rummet tacksamhetens tankar vid en återblick på tidskriftens gångna kvartsekel.

Tiden visade sig gynnsam för grundandet av en svensk teologisk tidskrift med stor vikt lagd vid den systematisk-teologiska forskningen. Det starka uppsving, som den systematiska teologien haft i Sverige, har också i hög grad kommit tidskriften till godo. Dessutom ha de exegetiska framsteg, som forskningen i Sverige och andra länder gjort under det gångna kvartseket, kunnat finna plats för ventilering i tidskriften; att denna ävenledes stått öppen för olika grenar av kyrkohistorisk forskning, torde vara bekant.

Det är emellertid nu mera skäl att se framåt, att arbeta vidare, än att se tillbaka på den gångna tiden. Uppgiften för tidskriften torde ej ha minskats utan tvärtom ökat. Det teologiska intresset har varit i stigande, något som avspeglas både i det jämnt stigande prenumerantantalet och i lättheten att få värdefulla bidrag. Det har varit redaktionen angeläget att låta representanter för olika riktningar komma till tals; varje artikelförfattare och recensent står själv för sitt bidrag, och ingen form av censur utövas. Likväl torde tidskriftens önskan att vara ett språkrör för luthersk teologi i Sverige vara tydlig, till skillnad både från en lutherdomen upplösande rationalism och från en ny, katoliserande, »thomistisk» tendens i samtiden.

*

Just vid kvartalskriftens 25-årsjubileum inträffade att en av dess redaktörer blev utnämnd till ärkebiskop. Då ärkebiskop Eidem ansåg sig böra avgå vid sina fyllda sjuttio år, var det säkert av stor betydelse, att han fick en sådan efterträdare som ärkebiskop Yngve Brilioth. Att värdesätta den avgångne ärkebiskopens gärning är än för tidigt och kan ej ske här; säkert är, att hans personlighet varit en oskattbar tillgång och styrka under de gångna åren för kyrkan. Denna tidskrift står i särskild tacksamhetsskuld till honom, liksom till hans efterträdare. Den räknade, då den för tjugofem år sedan startade, både ärkebiskop Eidem och ärkebiskop Brilioth såsom sina redaktörer; jämte biskop Aulén och biskop Runestam stodo de på det första häftets pärm såsom tillsammans utgörande tidskriftens redaktion. Ärkebiskop Brilioth har, liksom biskop Aulén, nu i tjugofem år oavbrutet tillhört redaktionen, och det är att hoppas att de ännu länge stanna kvar i den; efter biskop Auléns avflyttning till Strängnäs var ärkebiskop Brilioth under flera år tidskriftens huvudredaktör.

De allvarsamma tider, som nu kunna väntas för kyrkan, göra det dubbelvt värdefullt att den nye ärkebiskopen är den han är. Det är av största vikt att

svenska kyrkan som ärkebiskop fått en man av verklig betydhet. Ärkebiskop Brilioth är ingen ytterlighetsman men har god kontakt med olika strömningar inom kyrkan. Hans naturliga anknytning till arvet från Söderblom, hans enastående ekumeniska förfarenhet och hans position i Faith and Order ge honom särskilda förutsättningar för hans värv. Ärkebiskop Brilioth har ju en erfarenhet av olika sidor av teologiskt och kyrkligt liv som få. Hans år i Uppsala, Åbo och Lund med den på dessa orter särpräglade kyrkliga och teologiska traditionen, hans kontakt med engelska kyrkan och hans många år som biskop i det stora Växjö-stiftet ha givit honom en möjlighet till förståelse för olika sidor av vårt andliga liv, som är ganska ovanlig; han har så fått förutsättningar att se vidare än de, vilkas horisont är begränsad till utsikten från en enda plats eller som äro benägna att bedöma allt ut ifrån en enda riktningens tänkesätt. Hans långa forskargärning och historiska sinne ha också öppnat vida perspektiv för honom och bidragit till hans andliga resning.

Den övriga redaktionen riktar nu till ärkebiskop Brilioth en varm välönskan och hoppas, att under den kommande tiden kyrkan skall kunna väl genomkämpa de strider, som kunna bli nödvändiga, och att det teologiska arbetet skall kunna fortgå i lugn och bli av betydelse både med hänsyn till vårt land och till andra änders andliga liv.

*

Det gångna kvartseket har ju luthersk teologi, markerad genom undersökningar av reformatorns åskådning och dess sammanhang med urkristendomen samt av den lutherska teologiens speciella problem, tilldragit sig stort intresse. På senare tid ha tydligen emellertid krafter i vårt land arbetat för att komma kyrkans och teologiens lutherska prägel till livs; den teologi, som särskilt lagt vikt vid arvet från Luther, har då också börjat angripas och förklaras inaktuell. Det är emellertid möjligt, att dylika tendenser äro mer tillfälliga, men de synas själva anse sig betydelsefulla.

Den lutherska reformationen hade från början att kämpa på två fronter: dels mot romerskt oförstående för evangeliet, för Ordet, för kyrkan i evangelisk mening, dels mot svärmeriktningarnas rationaliserande och spiritualiserande tendenser. Denna dubbla frontställning har ständigt kommit igen, om än motståndarna framträtt i olika former. I vår tid finnas å ena sidan inom och utom kyrkan spiritualiserande riktningar; och den angripes från kulturradikalt-rationalistiskt håll. Å andra sidan synes nu en romantiserande beundran för thomistisk-romersk teologi vilja skapa en »thomistisk» strömning i Sverige, inom vilken man ej synes ha gjort klart för sig, att ett accepterande av Thomas' på den aristotelisk-platoniska medeltidsfilosofien grundade tänkande är oförenligt med ett kvarstående i luthersk åskådning. Naturligtvis är därmed ej sagt, att man icke inom kyrkan skulle kunna acceptera en eklektisk ståndpunkt, där man vill hämta en del bl. a. från Thomas. En luthersk kyrka måste visa sig äga både vidsynthet och tolerans, och man bör aldrig utsläcka anden och ej stöta bort, där en ärlig vilja att i huvudsak stå kvar i trohet mot det lutherska arvet finnes. En helt annan sak är det medvetna försöket att utbyta en reformatorisk åskådning mot

en »thomistisk» eller nythomistisk, så konsekvent genomförd man nu förmår. Detta betyder en samhällssyn, en syn på kyrka och på de grundläggande teologiska tankarna, på rättfärdiggörelse och frälsning, på nåd och frihet, som ej kan överensstämma med en reformatorisk syn. Att söka införa en »thomistisk» syn i vår kyrka är en femtekolonnverksamhet, som ej borde få dölja sig under masken av en högkyrklighet, som i annan form kan vara ej blott förenlig med en luthersk kyrkosyn utan innebära många värden till kyrklig förnyelse och gudstjänstlivets berikande. Därför finnes anledning för de många högkyrkliga, som hysa en uppriktig trohet mot vår kyrka och dess traditioner, att genomtänka sin åskådning och se till, att rörelsen ej lider skada. I en kyrka sådan som den svenska bör finnas utrymme för både högkyrkliga och lågkyrkliga, för konservativa och liberala, för väckelsefolk av olika arter och för moderna radikaler, som vilja tillhöra kyrkan. Men om man vill insmuggla just en sådan syn, som reformationen bekämpade, kan detta bli ett förräderi, som ej borde tolereras utan invändning.

I Frankrike råder som bekant en ödesdiger motsättning mellan kulturradikala, antiklerikala grupper och en katolsk, nu stundom nythomistiskt präglad ståndpunkt. Motsättningen klerikalism — antiklerikalism synes allt annat än lycklig. Det har varit en styrka hos oss, att denna motsättning här ej varit dominerande, om den än varit kraftigare än i England, där den synes obetydlig. Den protestantiska traditionen hos oss, den lutherska teologien, den svenska kyrkan med dess historiskt nationella art och folkliga karaktär kan väl blott för en emanciperad storstadsintelligens' fantasi eller för en rent spiritualistisk religiositet te sig som grundval för klerikalism. Men strävandena att smuggla in ett nythomistiskt tänkande i svenskt kyrkoliv kunna i sista hand skapa en liknande motsättning hos oss som i Frankrike. Detta motsäges ej utan snarare bekräftas av att de båda motsatta polerna, kulturradikalismen och »thomismen», vilka i Frankrike äro motståndare, här synas söka kontakt med varandra och tills vidare utbyta artigheter. Det finnes nämligen här i landet ett gemensamt intresse för dessa motståndare, vilka såsom Pilatus och Herodes kunna bli vänner: det, att komma det reformatoriska arvet till livs och undergräva förtroendet för nutida teologisk forskning. Och vinna de sitt mål på någon punkt, komma vi närmare den frågeställning, där de känna sig hemma, den, där kulturradikalism och klerikalism, här förbunden med fundamentalistisk rädsla för Ordets levande art, bli de båda motståndarna av betydelse. På så sätt äro luthersk tro och teologi skjutna åt sidan, ty en sådan frågeställning är hämmande för teologisk forskning, om denna ej bär rationalistisk eller romersk prägel, liksom för i den lutherska reformationen grundad tro. Men det är alltid lättare att finna slagord för ytliga ståndpunkter, för rationaliserande tankegångar och för en sådan religiositet, som reformatorerna ansåg typisk för »den naturliga människan», än att fasthålla vid och söka levandegöra en luthersk-kristen kultur och en teologi, som vill finna och utforska den bibliska kristendomens betydelse, även om den därvid ej alltid kan på ett brevpappersark svara på alla frågor utan måste gå långa och mödosamma vägar för att klargöra trons innebörd.

R. B.