

# EN BOK OM BIBELN

AV BISKOP GUSTAF AULÉN, STRÄNGNÄS

Det ojämförligt märkligaste som hänt inom teologiens värld under de senaste decennierna är utan tvivel den djupgående förvandling som ägt rum inom bibelforskningen. Den förändrade bibelsyn, om vilken här är fråga, har icke vuxit fram med ett slag. Den har kommit till såsom ett resultat av många och långa mödors intensifierade arbete. Det ligger i sakens natur att detta arbete icke lett fram till någon slutpunkt med definitiva avgöranden. De perspektiv som öppnats är av den art att de skapat snart sagt obegränsade möjligheter för en fortgående fruktbarande forskning. Men å andra sidan innebär allaredan dessa nyöppnade perspektiv ett resultat, som har fundamental betydelse icke bara för exegetiken, utan för teologien överhuvud liksom också för relationen mellan teologi och kyrka.

Tänker jag tillbaka på situationen under min studietid sådan den tedde sig ungefär vid sekelskiftet, så karakteriserades läget då därav, att två motsatta bibeltolkningar starkt bröt sig mot varandra. Den ena hade gamla anor från 1600-talsortodoxien men var på samma gång influerad av pietistiska tankegångar. Bakgrunden bildade den gamla verbalinspirationsläran, även om den icke genomfördes med samma detaljerade precision som under sina glansdagar. Huvudsaken var emellertid att Skriftens gudsord överallt var likvärdigt och låg på samma plan. Den enhet som man fann i bibeln var icke bara enhet utan *uniformitet*. Med denna utgångspunkt läste man in i bibeln en mer eller mindre traditionell dogmatik, varvid man understundom kunde tillåta sig de mest halsbrytande konstruktioner. Det behöver knappast tilläggas att man från samma utgångspunkt intensivt bekämpade den samtida historisk-kritiska bibelforskningen. Apologetiken bar tydliga spår av pietistiska inslag. Avvikande meningar avfärdades gärna därmed att de hade sin grund i en teologia irrogenitorum, detta icke blott när det gällde dogmatiska frågor utan också i fråga om sådana ting som källkritik och fastställande av de olika bibelböckernas ålder

En bok om Bibeln, 294 sid. C. W. K. Gleerups förlag, Lund 1947. Pris kr. 12: 50; inb. kr. 16: 50.

m. m. Den uttalade eller underförstådda meningen var, att en förändring i religiöst hänseende också skulle lösa bibeltolkningens problem i överensstämmelse med det godkända schemat.

I skarp kontrast mot dessa tankegångar mötte oss den dåtida historisk-kritiska forskningen, närmast så som den representerades av den tyska teologien. Den gick vanligen, såsom än i dag, under namnet »den liberala teologien». Namnet är skäligen intetsägande. Det skulle varit mera sakligt befogat att kalla den »modernistisk» eller »idealistisk», alldenstund dess bibeltolkning onekligen var beroende av vissa »moderna» tankegångar av idealistiskt ursprung, vilka brukades såsom slagruta vid bibelanalysen.

Just vid sekelskiftet utkom Harnacks mångomtalade bok *Das Wesen des Christentums*. Kristendomens väsen fann han i Jesu enkla lära om Gud såsom Fadern och människosjälels oändliga värde, under det att det evangelium som förkunnades av apostlarna i urkyrkan vore av helt annan art. Visserligen ville Harnack icke förneka att det fanns ett visst samband mellan dessa båda »evangelier», såtillvida som Jesus enligt Harnack tillskrivit sig en särställning i Guds rike. Men utvecklingen gick raskt i riktning åt ett allt starkare betonande av de båda evangeliernas artskildhet, av motsättningen dem emellan. Därmed blev bibelns enhet upplöst. Det var icke längre fråga om bara olikheter, om bara en mångfald inom bibelns pärmar, utan om direkta motsättningar, om motsättningar så markerade, att de måste betecknas såsom helt artskilda religionstyper.

Det ville alltså synas, som om man skulle ha att välja mellan å ena sidan en bibeltolkning, som hävdade bibelns uniformitet med undertryckande av alla olikheter och all mångfald och å andra sidan en bibeltolkning, som ledde till en fullständig upplösning av bibelns enhet, till fastställandet av oförenliga motsättningar. Till allt detta kom att det evangelium, som skulle utgöra kristendomens väsen, i den mån det överhuvud kunde fixeras, knappast kunde göra anspråk på att vara ett verkligt evangelium. Intresset koncentrerades till vad man kallade Jesu etik sådan denna ansågs föreligga i bergspredikan och annorstädes. Vad som skedde var att denna »etik» lösgjordes från sitt religiösa sammanhang och i stället inställdes i ett allmänt idealistiskt tankeschema, varefter denna moralistiska lära utgavs för att vara ett evangelium, det enda rätta evangeliet. Det var svårt att icke känna sig villrådig inför en sådan manöver, i varje fall försåvitt man bevarat någon kontakt med reformatorisk kristendom.

Villrådighet var också vad som mest av allt karakteriserade vår studietids inställning till bibeltolkningen. *En* sak stod visserligen fullkomligt klar för oss: att den ortodoxt-pietistiska bibeltolkningen icke kunde accepteras. Den argumentation med vilken denna mötte oss kunde icke te sig annat än som helt orim-

lig. Att den skulle kunna vinna förtroende var uteslutet. Hade den överhuvud någon inverkan gick denna otvivelaktigt stick i stäv mot intentionerna. Men om det sålunda var axiomatiskt klart för oss att bibeln måste utforskas med samma historisk-kritiska metod som alla andra historiska urkunder, så var villrådigheten så mycket större inför en forskning, där deklARATIONERNA om vad som skulle höra till den »äkta» Jesusbilden visserligen kunde vara mycket tvärsäkra, men där tryggheten snarast stod i omvänd proportion till dessa pretentioner och där allt syntes löpa ut i det ovissa.

Början till en förändring av detta sakernas läge kom med den s. k. religionshistoriska skolans exegetiska insatser. Betydelsen av dessa låg framför allt däri att man här stod på vakt mot alla moderniserande omtolkningar av de gamla urkunderna. Man uppvisade på ett oemotsägligt sätt att de tidigare »liberala» Jesusbilderna, vilka varierande typer de än företrädde, likväl hade det gemensamt att de vilade på modernt-idealistiska förutsättningar: med tillhjälp av en sådan slagruta hade de gamla texterna tillrättalagts och korrigerats. Den religionshistoriskt orienterade exegetiken utförde därmed ett röjningsarbete av allra största betydelse. Den grundval, på vilken den tidigare konstruktionen av de två motsatta »evangelierna» byggd, underminerades och raserades fullständigt. Man fick en eftertrycklig och hälsosam varning mot benägenheten att inläsa främmande, »moderna» tankegångar i de bibliska urkunderna. Däremot kan man icke säga, att den religionshistoriska exegeesen lyckades uppföra någon nybyggnad i den raserade konstruktionens ställe. Det stannade i stort sett med att den uppdrog s. k. religionshistoriska paralleller. Men hur tacknämligt det än var, att de bibliska synpunkterna konfronterades med utombibliska religioner, blev resultatet ändå såtillvida otillfredsställande, som man icke ägde någon klar blick för den bibliska »religionens» egenart. Om den religionshistoriska skolans betydelse alltså framför allt kom att ligga i dess röjningsarbete, så måste det emellertid understrykas, att detta röjningsarbete ingalunda var att förakta.

\* \* \*

\*

Den bok om Bibeln, som nu utgivits av samarbetande svenska exegetiska och systematiska teologer ger oss en klar bild av den bibelsyn, som vuxit fram genom de senaste decenniernas bibelforskning. Boken har indelats i tre huvuddelar: Bibeln i vår tid, Bibelns enhet och Bibeln och tron. I den första delen skriver Olof Linton om »Bibelns läge i nutiden» och om »Moderna bibelproblem» samt Anton Fridrichsen om »Bibelns väg och vägen till bibeln». Den andra

huvuddelen innehåller fyra artiklar: två av Anders Nygren om »Uppenbarelse och skriften» och om »Gamla testamentet i Nya förbundet». Erik Sjöberg har skrivit om »Israels religionshistoria och Guds uppenbarelse» och Anton Fridrichsen om »Jesus, Johannes, Paulus». Slutdelen innehåller två artiklar av Hjalmar Lindroth, den ena betitlad »Det står skrivet», den andra om »Kyrkan och bibeln», en artikel av Ragnar Bring om »Luthersk bibelsyn» samt en av Anders Nygren om »Bibelforskning och praktiskt bibelbruk».

Såsom det framgår allaredan av denna förteckning har den nya boken om bibeln ett rikt och mångsidigt innehåll. Man skulle kunna säga att detta kretsar kring tre huvudkomplex av frågor, vilka emellertid icke utan vidare sammanfaller med bokens tre huvuddelar. Bokens tre huvudfrågor är: frågan om bibelforskningens nuvarande läge, frågan om den kristna bibelsynen (uppenbarelse och tro), frågan om »praktiskt bibelbruk».

Det är ingen tillfällighet att en av bokens huvudrubriker blivit: *bibelns enhet*. En grundtanke i den bibeltolkning, som här framlägges, är nämligen att det finns en sådan enhet mitt i all den olikhet och all den mångfald som bibeln rymmer. Ville man med korta slagord beskriva, hur denna bibeltolkning förhåller sig till de båda ovan omtalade typerna, skulle man kunna säga: för den bibeltolkning, vilken betecknades såsom ortodoxt-pietistisk och som numera i modifierad form, oftast går under namnet fundamentalistisk, förvandlas bibelns enhet till uniformitet; för den modernistiska bibeltolkningen från seklets begynnelse spränges bibelns enhet sönder i oförenliga motsättningar; för den nya bibeltolkning åter, som brutit sig fram under senare tid, är bibelns enhet en enhet i mångfald. Mångfalden och olikheterna undanskymmes på intet sätt, tvärtom, de markeras med all önskvärd tydlighet, men samtidigt hävdas med största energi den enhetlighet, den samstämmighet, som trots allt möter oss i bibeln. Det måste understrykas, att denna enhet icke är bara en trossak och icke framträder såsom något slags trospostulat. Den framträder framför allt såsom ett historiskt faktum — såsom ett historiskt faktum av så grundläggande betydelse att ingen historisk-kritisk forskning, som negligerar enhetssynpunkten, kan ha några utsiker att komma till rätta med bibelns problem. Utan denna slagruta är den dömd att planlöst irra omkring och att mitt under alla eventuella upptäckter ändå tappa bort det väsentligaste.

I förordet till En bok om Bibeln heter det att »exegetik och systematik i intimt samarbete steg för steg ha banat sig väg till vad man skulle kunna kalla en evangelisk bibelsyn». Det namn, som man här försöksvis föreslår, har onekligen ett visst sakligt berättigande, icke bara därför att bibeltolkningen i fråga, såsom det framgår av Ragnar Brings mycket instruktiva studie om »Luthersk bibelsyn»,

har ett påtagligt samband med reformationen, utan också därför att orsaken till den bibelns enhet, vilken förfäktas, är att finna i det Kristus-evangelium, vilket såsom varande ett enda och odelbart är bibelns allt behärskande mittpunkt. Den nyss återgivna försiktiga formuleringen beträffande namnfrågan visar emellertid, att man betraktar denna såsom en jämförelsevis underordnad fråga — vilket den också är. Det avgörande är icke namnet, utan givetvis beskaffenheten av den bibeltolkning som framlägges. Dess intentioner får en skarp belysning, om man aktger på det dubbla motsatsförhållande, i vilket den är inställd.

En bok om bibeln kämpar på två fronter. Den vänder sig dels mot den gamla s. k. liberala, moderniserande bibeltolkningen och dels mot de fundamentalistiska strömningarna i nutiden.

Att en tidigare exegetisk distinktion mellan två varandra motsatta »evangelier» i Nya testamentet icke står sig inför en historisk-kritisk analys uppvisas med en tydlighet, som icke lämnar något övrigt att önska, dels i Lintons omsorgsfulla, utomordentligt vederhäftiga redogörelse för »Moderna bibelproblem», dels i Fridrichsens monumentala teckning av »Jesus, Johannes, Paulus». Denna artikel av Fridrichsen är den ena av bokens två höjdpunkter. Den är i sin stränga saktighet, sin rikedom på synpunkter, sin överskådlighet och enkelhet ett klassiskt dokument, redbart och övertygande. Ingenting kan vara mera uppenbart än det att det som en gång utgavs för »Jesu enkla lära» aldrig har existerat, att teorierna härom aldrig kunnat förklara övergången från det förmenta Jesu evangelium till förkunnelsen om Sonen-Frälsaren samt att dessa teorier haft sin rot i vissa historiefilosofiska åskådningar, som pressat de bibliska texterna in i sitt schema. Fridrichsen har rätt, då han säger, att den som följer parollen: tillbaka till Jesus — så som denna här utfördes — kommer att gå förbi Jesus och hamna i synagogan, kommer att stanna i en interpretatio Judaica av hans ord. Med andra ord: Jesus kan icke skiljas från Kristusbekännelsen, och i denna ligger Nya testamentets enhet innesluten. Detta betyder på samma gång, att kyrkan icke längre kan betraktas såsom någonting »sekundärt», utan i stället måste ses såsom någonting för det nytesamentliga budskapet i dess helhet konstitutivt: till Kristus hör en kristustroende gemenskap. Det betyder likaledes att sambandet mellan Jesus och hans apostlar är obrutet. Mitt i all den mångfald och de olikheter, som här föreligger och som man på intet sätt söker fördölja, utan tvärtom omsorgsfullt klarlägga, finns dock en enhet i det väsentliga: evangeliet är ett enda och odelbart.

Den utredning, som jag här endast med några få ord kunnat antydningssvis beröra, utgör i själva verket en sammanfattning av de senaste decenniernas bibelforskning och en grundlig uppgörelse med den tidigare moderniserande teologien.

Man kunde fråga sig om en sådan uppgörelse alltjämt är nödvändig. Det är ju uppenbart att den bekämpade bibeltolkningen sedan rätt länge befunnit sig på återtag och att den numera minst av allt kan sägas intaga någon stark position inom den arbetande teologien. Saken berörs vid ett tillfälle av Fridrichsen. Han skriver (sid. 149) på tal om de gamla slagorden: Jesus eller Paulus, Tillbaka till Jesu! följande ord: »I ögonblicket tycks visserligen denna paroll ha förlorat åtskilligt av sin gamla kraft, men den ljunder än, och den kommer säkert åter med nya krafter i framtiden». Det kan vara frestande att något kommentera detta uttalande. Det är naturligtvis sant att den gamla moderniserande bibelutläggningen alltjämt har sina förespråkare, fastän väl mindre inom fackteologien än inom sådana kretsar, som utan närmare kontakt med den pågående teologiska forskningen sysslar med populariseringar. Det är obestriddigt, att de moderniserande teorierna från sekelskiftet visat sig äga en mycket betydande livskraft inom den utom-teologiska världen och att t. ex. kristendomsundervisningen än i dag i stor utsträckning är behärskad av deras idéer. Redan av denna anledning är det naturligtvis högst nödvändigt att den nytestamentliga forskningen ger klart besked i hithörande frågor. Det är också möjligt att Fridrichsen har rätt, när han bebådar, att en förkunnelse av detta slag skall återkomma med ny kraft i framtiden. Vad som emellertid i så fall förefaller vara mindre sannolikt är, att en sådan förkunnelse då skall kunna göra anspråk på att företräda en biblisk kristendom. Så pass stor klarhet i fråga om det bibliska budskapets art har väl efter alla forskningens mödor vunnits, att det måste bli ytterst vanskligt för en förkunnelse av detta slag att återropa Nya testamentets auktoritet. Kommer den tillbaka, så förefaller det vara mest sannolikt att den uppträder såsom en allmän humanistisk-idealistisk förkunnelse i mer eller mindre medveten och bestämd motsättning till det bibliska budskapet.

Det kan måhända synas överraskande, att en bok om bibeln, som tryckts år 1947, skall finna det nödvändigt att ingående kritisera »fundamentalistiska» tankegångar. Det överraskande ligger då däri, att sådana tankegångar alltjämt kunnat vinna så pass stor anslutning att de blivit en faktor att räkna med. Namnet fundamentalism har väl närmast sin hemvist i Amerika, där det sedan länge varit beteckning för en bibelsyn, vilken i motsättning till historisk-kritisk bibelforskning hävdar att bibeln i sin helhet skall betraktas såsom ofelbart och likvärdigt gudsord. Vid mitt besök i Amerika förra året fann jag, att de fundamentalistiska riktningarna var i färd med att konsolidera sig och bilda starka sammanslutningar för att så kunna skapa bättre förutsättningar för sin kamp. Den ledande och mycket livaktiga amerikanska teologien var naturligtvis alls

icke fundamentalistisk, men ingenting tydde å andra sidan på att de fundamentalistiska strömningarna skulle hålla på att sina ut.

Ordet fundamentalism kan utan tvivel vara en täckmantel för skiftande åskådningar. Den har givetvis ett sammanhang med den ortodoxt-pietistiska bibelsyn, som ovan omtalats. Likväl torde det kunna sägas att den fundamentalism, som framträtt i Europa på senare tid i visst avseende bestämt skiljer sig från denna äldre traditionalism. För denna var det en huvudsak att allt verkligen gått till just så, som det berättades i bibeln, att den heliga historien var historiskt fullt trovärdig. Då den »moderna» fundamentalismen icke längre ser sig någon möjlighet att intaga denna position, framträder den i stället — såsom Fridrichsen (sid. 65) framhåller — såsom »en *illusionism*, som väl vet att bibelordet icke alltid täcker den historiska verkligheten, men förklarar, att det är *ordet* allt hänger på; historien får man ej forska efter, det vore att låta människotanken sätta sig till doms över Guds uppenbarade ord». Vare sig nu fundamentalisterna med denna utgångspunkt (såsom Karl Barth) utlämnar den bibliska historien åt kritiken eller de icke göra detta, så ligger det i detta avskiljande av *ordet* från *historien* — såsom både Fridrichsen och Nygren (i artikeln om Bibelforskning och praktiskt bibelbruk) påpekar — ett doketiskt drag, som är ytterst försåtligt — »doketismen är», säger Nygren, »kristendomens arvfien» (sid. 292). Nygren går i sin kritik ännu ett steg längre. Han påtalar, att den likgiltighet för ordets objektiva innebörd, som här möter, ytterst bottnar i »en för kristendomen främmande religiös inställning, i den naturliga människans religion» (sid. 289). Jag anför några satser från Nygrens skarpa vidräkning. »Man tror sig», skriver han, »upphöja Guds ord genom att förneka dess mänskliga sida. Därmed söker man tillika undandraga det all objektiv kontroll. Ordet skall över huvud icke ha någon enhetlig, objektivt framställbar mening. Och för den egna tolkningens riktighet åberopar man sig på Andens upplysning, på egen pneumatisk utrustning. Härigenom kommer man åter att förlägga tyngdpunkten till den egna subjektiviteten». Detta är den väg, som den naturliga människans religion går. »Bibeln går den rakt motsatta vägen. Den bringar oss budskapet om vad Gud gjort och vill göra. Här är det fråga om en objektiv gärning, som Gud utfört mitt i denna vår verkliga värld, mitt i mänsklighetens historia. Det är denna historiska förankring, som gör, att den kristna tron aldrig kan nöja sig med något mindre än ett objektivt budskap. Om Guds objektiva gärning i Kristus, om detta som verkligen tilldragit sig i vår värld, bringar oss bibeln ett objektivt budskap, ett budskap, vars innebörd kan enkelt och entydigt fixeras; och i denna sin objektivitet är det, som evangelium är en Guds kraft till frälsning för var och en som tror».

Denna kritik av den »moderna» fundamentalismen går, såvitt jag kan se, ut på att fundamentalisterna drives till en position, som står i diametral motsättning till den, som de söker uppnå. Det kan ju icke gärna betvivlas, att den psykologiska bakgrunden till fundamentalismen är ett, man vore frestad att säga, desperat försök att komma loss från all subjektivism och relativism, ett försök att få något orubbligt fast att hålla sig till. Det är med tanke på allt, som förefallit i bibelforskningens värld, mer än väl förklarligt, att en sådan reaktion skulle komma. Men Nygren har utan tvivel rätt, när han säger att resultatet blir ett rakt motsatt. När *ordet* lösgöres från *historien*, kan ingen apoteos av ordet förhindra, att vägen bär tillbaka till den subjektivism, från vilken man vill frigöra sig.

De tankar, som mötte oss i Nygrens kritik av fundamentalismen, utför han vidare i sin artikel om Uppenbarelsen och skriften. Om Fridrichsens »Jesus, Johannes, Paulus» är det föreliggande samlingsverkets ena höjdpunkt, så utgör Nygrens utredning om uppenbarelsen och skriften en andra höjdpunkt. Klarare och mera övertygande kan svårligen innebörden av »det *biblisk-realistiska, aktiva* uppenbarelsbegreppet» i dess motsättning mot »det intellektualistiska» demonstreras än Nygren här gör på tio innehållsrika sidor. Huvudsynpunkten kan återgivas med följande citat: »Uppenbarelsen är Guds gärning, kulminerande däri, att han satte in Kristus i vår värld och därmed skänkte oss sin rättfärdighet. Vad är då *Bibeln*? Den är *budskapet* om denna Guds gärning och själva fortsättningen på denna gärning. Ett budskap är visserligen ett objektvt meddelande, meddelandet om något, som faktiskt hänt, men det är mer än detta. I budskapet ligger något av verklighetsomskapande karaktär, och det är därigenom, som det kommer att ligga i den grundläggande gärningens förlängning och bli liksom ett stycke av denna själv». Nygrens förmåga av kristallklar utredning firar sedan triumfer, när han i det följande utlägger innebörden av budskapets *verklighetsomskapande* karaktär.

Den »evangeliska bibelsyn», som härmed framlägges, får en i hög grad önskvärd belysning genom Lindroths och Brings artiklar om »Kyrkan och bibeln» och om »Luthersk bibelsyn». Med största tacksamhet tar man del av båda dessa framställningar. Lindroth har på 50 sidor givit varken mer eller mindre än en väl dokumenterad och omsorgsfullt avvägd historik över de växlande »bibelsyner», som uppträtt inom den kristna kyrkan alltifrån urkyrkans dagar till modern tid. Med intresse tar man också del av hans principiella, skarpt tillspetsade analys i artikeln »Det står skrivet».

Frågan om bibelns enhet gäller icke bara Nya testamentet. Ett särskilt och viktigt problem är förhållandet mellan de båda testamentena. Frågan om Gamla testamentet och dess ställning upptages till behandling dels i en artikel av



Nygren om »Gamla testamentet i nya förbundet», dels i en artikel av Erik Sjöberg om »Religionshistoria och uppenbarelse i Gamla testamentet». Nygren, som närmast klarlägger det Nya testamentets relation till och tolkning av det Gamla, tar därvid sin utgångspunkt i tanken på uppenbarelsen såsom budskap. Hade det blott varit fråga om en »idéförkunnelse», skulle det Gamla testamentet kunnat betraktas såsom antikverat. Men då det nu i stället är fråga om budskapet om en Guds gärning, förlorar denna sin mening, om den icke förknippas med det föregående såsom uppfyllelsen av ett löfte. Med denna synpunkt blir såväl sammanhanget mellan de båda testamentena som »det helt och hållet nya» i det Nya testamentet vederbörligen betonat. Sjöberg ger en tillgänglig översikt över den gammaltestamentliga religionshistorien. Det förefaller emellertid som om förskjutningarna inom den gammaltestamentliga forskningen här icke skulle vara lika starkt markerade som de blivit i artiklarna om den nytestamentliga forskningen. Nygren skriver vid ett tillfälle (sid. 112): »Om vi tro, att Jesus är Messias-Kristus, hur skulle vi kunna följa den messianska tanken genom Gamla testamentet utan att tillika se dess utmynning i Kristus? På denna punkt har den senaste exegetiska forskningen genom betonandet av Messiasstankens dominerande roll i Gamla testamentet gjort det ännu lättare att se det intima sambandet mellan de båda testamentena». Man skulle kunnat önska, att just denna fråga om »Messiasstankens dominerande roll» i Gamla testamentet blivit föremål för alldeles särskilt beaktande. Visserligen är det uppenbart att den nytestamentliga tolkningen av Gamla testamentet är *en* sak och dettas faktiska beskaffenhet en annan. Men detta betyder å andra sidan icke, att icke relationen dem emellan skulle vara förtjänt av den största uppmärksamhet.

Frågan om praktiskt bibelbruk beröres på olika ställen i samlingsverket, i Lintons inledande artikel, Fridrichsens uppsats om »Bibelns väg och vägen till Bibeln» samt i Nygrens slutartikel. Vad boken har att säga om dessa ting är väl värt beaktande. Linton och Fridrichsen skildrar med klar blick de svårigheter, som »det praktiska bibelbruket» möter i nutiden. Nygren säger oss viktiga ting om vad som är bibelbrukets mening och syfte. Den som mest konkret går in på saken är Fridrichsen, och hans huvudsynpunkt skulle jag gärna vilja rekommendera till omsorgsfullt överbäggande. Jag citerar några karakteristiska satser: »Lika litet som bibeln får isoleras från historien, lika litet får den skiljas från församlingens tro, tillbedjan och arbete idag. Vägen till bibeln går genom kyrkans tros- och arbetsgemenskap; men den leder också tillbaka till denna. Det är inom denna dubbla rörelse som den enskildes läsning av sin bibel blir fruktbarande. Hans inträngande i bibelns värld blir då icke ett planlöst irrande eller ett försagt trevande, utan en livslång upptäcktsfärd i allvarlig strävan men utan nervös brådska» (sid. 73). »Vi måste lära människorna att *nalkas*

*bibeln såsom lemmar av Kristi församling»* (sid. 77). »Det gäller att kunna sammanhålla Jesus från Nasaret med dogmens och kultens Kristus till en enhet och skönja denna enhet överallt i Nya testamentet. Det lär man sig icke i ensamheten, icke heller i konventikelns slutna sfär, utan endast i den heliga allmänliga kyrkans livsgemenskap» (sid. 179).

\*                                  \*

\*

Ovanstående anteckningar har endast helt flyktigt kunnat beröra några huvudpunkter i det tungt vägande och innehållsrika samlingsverk, som publicerats såsom »en bok om bibeln». Det är karakteristiskt att boken kommit till under intimt samarbete mellan exegetiska och systematiska teologer. Ett sådant samarbete hade helt enkelt varit otänkbart i det läge som förelåg vid sekelskiftet och som ovan skildrats. Nu är det självklart. Detta samarbete har som bekant icke bara resulterat i det nu utgivna samlingsverket, utan också i startandet av ett kommentarverk till Nya testamentet, där hittills två volymer utkommit och där vi nu med spännt intresse väntar på den kommentar till Markusevangeliet, som professor Fridrichsen är i färd med att publicera.

En bok om bibeln bör kunna göra en utomordentlig insats när det gäller att sprida kunskap om nutida teologisk och särskilt exegetisk forskning. I förordet heter det: »om forskningen sålunda kommit in på nya och fruktbara vägar, så har detta hittills icke i någon högre grad hunnit påverka den allmänna uppfattningen utanför forskarnas krets». Detta uttalande står otvivelaktigt i överensstämmelse med verkliga förhållandet. Det är ju också i regel så att forskningen endast så småningom »påverkar den allmänna uppfattningen». Det förefaller emellertid understundom som om »den allmänna uppfattningen» icke blott levde i ett förgånget problemläge, utan också av någon anledning är behäftad med varjehanda fördomar, när det gäller inställningen till nutida exegetisk forskning. Det finns i varje fall folk, som i detta fall icke förmår se och bedöma det vetenskapliga arbetet från någon annan synpunkt än från graden av den radikalism forskningens resultat uppvisar. Principen synes vara: ju mera »radikalt» desto mera vetenskapligt. När man så finner sig kunna konstatera, att den nyare exegetiken är försiktigare och kommit till mera »positiva» resultat än den gamla modernistiska exegesen från sekelskiftet, vill man därav draga den slutsatsen att den skulle vara mindre vetenskaplig. Hela detta fördomsfulla och löjeväckande sätt att bedöma vetenskapligt arbete bör det nu utgivna samlingsverket kunna bidra till att avliva. Ett klichétänkande av denna art har ingen hemortsrätt i vetenskapliga diskussioner.

En bok om bibeln går fram med ett klart vetenskapligt program och arbetar med en tillförlitlig metod. När den tecknat för oss en bild av bibelns budskap, givit oss en bild av bibelns enhet mitt i all mångfald och alla olikheter, har den gjort detta på grundvalen av decenniernas mest minutiösa och samvetsgranna forskningsarbete. Boken har också velat klarlägga bibelns förhållande till den kristna tron, den har genom sin tolkning av vad »en evangelisk bibelsyn» innebär velat säga oss vad bibeln betyder för den kristna tron — och vad den icke betyder. Det upplysningsarbete som En bok om bibeln påtagit sig är icke bara en »nyttig», utan också en högst nödvändig undervisning.

# DE TRE HUVUDSTÄNDEN I ÄLDRE TIDERS SVERIGE

AV PROFESSOR HILDING PLEIJEL, LUND

## I.

Någon gång i början av 1700-talet, alltså under den svenska stormaktstidens sista årtionden, utkom ett litet skillingtryck med titeln »Twenne andeliga wijsor, i rijm författade för hwar stund om dagen». Motivet var vanligt under denna tid: att låta varje dagens timme rikta tankarna mot livets bärande eviga värden. Så här formuleras programmet:

En wisa will jag siunga  
om tahl i Skriften fins,  
om tu wil thet begrunda  
betrachta, hör och mins  
thess kraft och innehåld  
hwad hon har innebära,  
hon är alt vp i tolf.

Här skall nu fästas uppmärksamhet på vad den anonyme folklige skalden har att säga om talet tre:

Tre personer i en gudom  
tre articklar i troon,  
tre englar vti Sodom  
tre patriarcher from  
tre werldsens hufwudstånd,  
tre qwinnor gick til grafwen,  
tre män i eldenom.

I den andra visan i samma skillingtryck heter det bl. a. om talet tre:

Tre personer känn i en gudom  
tre hufwuddygder tig giöra from.  
Tre store stånd har Gud insatt,  
tre blad betrachta dag och natt.

Det som här nu närmast intresserar är vad dikten har att säga om de tre stånden. Det talas om »tre världens huvudstånd», och det heter att »tre store stånd har

Gud insatt». Att man i en enkel visa, »tryckt i år», gång efter annan hänvisar till de tre stånden, det visar att här uppträder ett vanligt, av alla känt ideologiskt schema, som ej närmare behöver utredas för skillingtryckets läsare.

För nutidens människor torde denna ideologi däremot vara fullständigt främmande. Så mycket större skäl är det för forskningen att söka utröna vad den en gång innebar, hur den uppstått och hur den så småningom försvann ur det allmänna medvetandet.<sup>1</sup>

Det är inte första och ej heller sista gången som en dylik totalsyn uppstått, blivit allmänt vedertagen och sedan åter försvunnit. Man kan hänvisa till det s. k. alexandrinska världsschemat, som »sammanskådade hela tillvaron, Gud, värld och människa i en enda, enkel vy» och kom att bli vägledande för den allmänna världsbetraktelsen under halftannat årtusende. Man kan också tänka på den augustinska världs- och historieuppfattningen, som påverkade medeltidens bildade människor i så hög grad att den blev en del av den andliga atmosfären, vars inflytande ingen förmådde helt draga sig undan.

Av samma art var den s. k. treståndsläran, som här skall behandlas. Den kom också, såsom den följande framställningen söker visa, att under ett par sekel bli de »självklara förutsättningar» från vilka den svenska lutherdomens företrädare utgingo när de hade att bedöma eller över huvud taget yttra sig om frågor av samhällelig innebörd. Utan att äga närmare kännedom om treståndslärens allmänt vedertagna samhällssyn är det helt enkelt icke möjligt att rätt förstå den äldre svenska lutherdomens ställningstagande i en mångfald konkreta frågor.

## 2.

Redan vid stormaktstidevarvets gryning möter oss läran om de tre stånden fullt utbildad. Ett betydande dokument utgör det herdebrev som Strängnäs-biskopen Laurentius Paulinus Gothus utfärdade den 30 januari 1611. Så här skriver han:

»L. Paulinus Gothus, ordzens tienare och genom Gudz willia Biscop i Strengnäs sampt Capitulares dersammastädz önskar the församlingar, som ähro vthi Södermannalandh, Guds nådhe och welsignelse sampt then H. Andes delachtigheet genom frelsaren Jesum Christum etc. Och låthom här medh käriligen förnimma, att såsom Gudh alzmechtigh i werldennes första begynnelse haff[ve]r instichtat thesse *tree huffuudstandh*, som ähr *läroståndhet* eller *predicoembetet*, *wärioståndhet* eller *thet werdzliga regementet* och *näreståndhet* eller *hushåldhet*

<sup>1</sup> Då de synpunkter som jag i olika sammanhang anlagt på treståndsläran (hustavlan) kommit med i den vetenskapliga diskussionen, har jag ansett riktigast att framlägga dem i tryck, tillse vidare så som de skisserades i en föreläsning vid Köpenhamns universitet i oktober 1941.

(kurs. här), som vthaff then 1 Mosi book i thet 2, 3, 4, 9 Cap. samt andre scriff-tenes rum görligen ähr til at see och förnimma; så är ock hans Gudomelige wille, att samma standher och embeter motte vthi alla werldennes tidher förfrämia dhe och widh macht håldne wardha; ty them förvthan kan huarcken Gudz ähra och menniskionnes ewiga salighet, eller rett och rettfärdhigheet, ia ock enigheet, eller hvadh som helst menniskiona ländher till nytto och wälfärdh, anthen i andeliga eller lekamliga måtto, bliff[u]a styrkt och befodratt, som Gudz h. ordh, kyrkionnes samt andra historier och sielffue förfarenheten nogsampt betygar.»

Det är ingen tillfällighet att det är den lärde ortodoxe teologen på Strängnäs biskopsstol som ger denna lära om de tre huvudstånden en sådan framträdande plats i cirkulären till sina präster.Utförligare än någon annan på svensk mark har nämligen Paulinus Gothus utvecklat och analyserat den meromnämnda treståndsläran. Under nära ett årtionde var han sysselsatt med att i anslutning till Luthers lilla katekes framställa sina teologiska grundtankar i ett stort verk som han kallade *Ethica christiana*. Detta väldiga arbete blev aldrig slutfört. Men Paulinus gav en sammanfattning av de så framställda tankarna i en annan skrift, *Thesaurus catecheticus*, och i slutet av denna utvecklade han innebörden av »*församblingennes åtskillelighe stand*».

I tur och ordning beskriver Paulinus de tre ståndens omfattning och befogenheter. Det andliga ståndet ägde att förvalta nyckelmakten, vilket innebar förvaltandet av ord och sakrament samt handhavandet av löse- och bindenyckeln. Vad det sistnämnda innebar må angivas med Paulinus' egna ord: »Himmelrijkes nycklar äro intet annat än en krafftig fulmacht som Christus predikoembetet öffwerantwardadt haffwer, ther medh til at hålla församblingennes ledamoter vnder tilbörliq agha och disciplin bådhe igenom Gudz nådhes och salighetennes, så och hans wredhes och fördömelsses affkunnelse och försäkring.» Det bör betonas, att läroståndets uppgift sålunda helt var av andlig karaktär.

Det politiska ståndet eller överhetsståndet hade att sörja för kyrkans bestånd, främja ordets utbredning samt övervaka tukt och ordning. Denna befogenhet tillkom överheten dels därför att den var en lem i kyrkan, dels därför att det hörde till statens uppgift att sörja för folkets välfärd, vars grundval utgöres av religionen. Överhetens uppgift var sålunda kort sagt att verkställa den gudomliga lagens bud.

Vad slutligen hus-ståndet eller näreståndet beträffar, definierar Paulinus i en annan skrift dess uppgift genom att anföra vad han kallar »itt märckelighit ord-språk», »Hvadh en predikare är i sinom predikestol, thet är en husfader vthi sitt hus». Liksom en lärare undervisar sina åhörare i Guds ord, förmanar dem

att helga vilodagen, håller dem till bönen, avträder från synden, brukar en nöd-  
torftig kyrkodisciplin och föregår med ett gott exempel och ett kristligt umgänge,  
så bör enligt Paulinus en trogen och gudfruktig husfader akta och öva detsamma  
i sitt hus med sina barn och sitt husfolk, alla dagar och utan någon försummelse  
och synnerligen när någon nöd och bedrövelse är för handen.

Nu är att märka, att detta i korthet antydda schema om de tre huvudständerna  
*icke* var en abstrakt teologisk spekulation utan anknytning till levande livet. I  
själva verket möta vi här — som strax skall närmare visas — en uppfattning av  
samfundslivet som var gemensam för alla stormaktstidens svenskar, vilket soci-  
alt skikt de än tillhörde och vilken bildningsgrad de än innehade.

### 3.

Men dessförinnan är det måhända lämpligast att söka utreda hur detta ide-  
ologiska schema en gång uppstått. Paulinus Gothus kan här ge oss en ledtråd.  
Jag nämnde, att han utvecklade sina teologiska grundtankar i anslutning till  
Luthers lilla katekes. Även om indelningen i tre stånd förekommer långt före  
Luther, är det i hans Lilla katekes eller rättare i den till katekesen anslutna  
Hustavlan som vi först möta treståndsläran i den form som blev så typisk för  
den lutherska ortodoxien.

I »Die Haustafel etlicher Spruche für allerlei heilige Orden und Stände» (i  
den latinska versionen heter det »elegantis quaedam ex scriptura sententiae pro  
*omnibus sanctis ordinibus ac statibus*») har Luther samlat åtskilliga bibelspråk,  
avpassade för tre olika kategorier: 1) biskopar, präster och åhörare, 2) över-  
hetspersoner och undersåtar samt 3) äkta makar, föräldrar och barn, husbönder  
och tjänstefolk. Det är emellertid *icke* första gången som Luther framställer  
denna uppfattning av tre stånd eller regementen i världen: kyrkan eller det  
andliga regementet, överheten eller det världsliga regementet samt familjen eller  
det husliga regementet.

I den för kännedomen om Luthers åskådning så viktiga skriften »Vom Abend-  
mahl Christi, Bekenntnis» från år 1528 möta vi en utredning av samma sak.  
»Die heiligen Orden und rechte Stifte, von Gott eingesetzt», heter det där, »sind  
diese *drey: Das priester ampt, Der Ehestand, Die weltliche Oberkeit*» (kurs.  
här), varefter Luther klargör de uppgifter som vart och ett stånd har att fylla.  
Även i sina senare skrifter återkommer reformatorn gång efter annan till denna  
uppdelning av det kristna samfundslivet. Termerna kunna växla, men indel-  
ningen är alltid densamma. Gud har upprättat trenne regementen eller stånd  
eller ämbeten eller hierarkier (*Tres enim hierarchias ordinavit Deus contra dia-  
bolum, scilicet oconomiam, politiam et ecclesiam*, heter det i en disputation.)

Sådan treståndsläran sedan blev gängse inom den ortodoxa åskådningen, utformades den emellertid av Melanchthon i dennes *Loci communes* av år 1535. På grundval av Melanchthons utredningar utvecklade sedan de lutherska dogmatikerna en detaljerad lära om de tre stånden och deras befattning med kyrkostyrelsen. *Ordo ecclesiasticus* eller läroståndet ägde att förvalta nyckelmakten, *ordo politicus* eller överhetsståndet hade att sörja för kyrkans bestånd och *ordo oeconomicus* eller hus-ståndet utgjorde själva plantskolan för kyrkan. »*Politicus ordo*», heter det hos den ledande lutherske dogmatikern Johann Gerhard, »est *Ecclesiae septum, vallum ac propugnaculum, oeconomicus est ejusdem seminarium*».

När det nu gäller att skapa kyrkliga ordningar, d. v. s. stifta kyrkolag, skola alla tre stånden medverka. Läroståndet skall yttra sig om lagarnas innehåll, överhetsståndet skall ge dem rättslig sanktion och verkställighet, och hus-ståndet slutligen äger rätt att fordra, att ingen förordning tillkommer utan dess samtycke. De olika stånden äro sålunda beroende av varandra: läroståndet av överheten i världsliga ting och den senare i sin tur av läroämbetet när det gäller frälsningsfrågan. Överheten har sålunda skyldighet att taga hänsyn till den religiösa ståndpunkt som läroståndet företräder, men detta kan å andra sidan icke utöva något yttre tvång på överheten.

Så som de ledande ortodoxa dogmatikernas framställning om de tre stånden här skisserats, tedde sig treståndsläran även för den teologiskt bildade allmänheten i Sverige under stormaktstidens dagar. De gängse teologiska kompendierna, vare sig de voro på latin eller svenska, utvecklade alla i nära anslutning till den tyska ortodoxiens schema innebörden av de tre stånden: kyrkoståndet, det världsliga ståndet och hus-ståndet.

## 4.

Det var emellertid icke bara teologiens väktare och dess alumner som tillägnat sig denna ortodoxa samfundsuppfattning. Man behöver icke söka länge i svensk religiös 1600-tals litteratur förrän man skall finna att denna är helt genomsyrad av tanken på det kristna samfundet som en organism, uppdelad i tre stånd med var sina noga avvägda uppgifter. Jag får nöja mig med att anföra några exempel ur högen. Det skulle föra för långt att i detalj uppvisa det sagda.

Det finns bevarad en likpredikan från år 1619 över »then hedherlighe, ährebörne och dygderijke Matrone» Anna Giliesdotter Coyet, hållen av linköpingslektorn Nicolaus Grubb. Predikanten har ställt som sin uppgift att tala om en rätt »christelig riddare och krijgzman» och kommer då även in på vikten att



vara trofast. Därvid utreder han i olika punkter vad denna trofasthet betyder i det andliga ståndet, i det världsliga ståndet och i husståndet. Efter tidens sed har han i kanten antecknat dispositionen på latin, och där står *ecclesiastica, politica, oeconomica* (sc. vocatio).

Ännu ett exempel må anföras ur den för kännedomen om äldre svenskt fromhetsliv så viktiga likpredikningslitteraturen. När Ölandskyrkoherden Joh. Wellin år 1731 jordfäste kronobefallningsmannen C. G. Berckmans maka Maria Moring, talade han om »Guds barnas tröst under theras wedermödo på jordenne». Med stort eftertryck framhöll han den stora vedermöda som varje människa har att utstå, vilket kall och ämbete hon än innehar. Predikantens egna ord må citeras: »Mången inbillar sig, att *konungar och öfwerhetspersoner* äro ganska sälle och lycksalige, i thet the intet skola hafwa mödo och besvär, som them trycker; men theras omsorg under Regements bördan trycker them ofta så, at the om nattene intet sofwa kunna, som thet hände Ahasveros. *Predikanter och lärare* kunna intet utan mödo sina embeten redeligen förwalta. The få ofta waka, när andre sofwa, och mycken predikan gör theras kroppar trötta. I *hushålds-ståndet*, hwad besvär, hwad omsorg, hwad wedermöda finnes icke ther?» Det var för talaren — liksom också för åhörarna — en alldeles naturlig sak att betrakta det omgivande samfundet ur de tre ständens synpunkt.

Under dessa förhållanden skola vi icke förundra oss över att möta denna ståndindelning i stormaktstidens rikhaltiga bönelitteratur. Ett flertal exempel härpå har framdragits i David Lindquists avhandling om den svenska andaktslitteraturen under stormaktstidevarvet. I Josua Stegmanns år 1650 utkomna »Christelige Nyårs-Gåfwors Apoteek» finns ett särskilt stycke med överskriften: »En Bön för the *try Hufwudständer*» och där lyder ingressen: »O, Tu allwijse Herre Jesu Christe, all godh ordningh och skickelses Gudh, som synnerligen hafwer täcktz bland tino Folcke högwijsligen stichtat the *try läre-wärje och näreständer*, hwar på såsom tree wälgrundade pelare, itt godt regemente står.»

En närmare analys av dessa olika böner utvisar, att de uppbyggts i fullständig anslutning till den ovan tidigare skisserade treståndsläran. I bönerna för läroståndet dominerar tanken på att rätt förkunna Guds ord. Överhetsståndets böner betona detta stånds uppgift att såsom en rätt lem i kyrkan beskydda den sanna läran och kallas därför också i anslutning till ett bekant Jesaja-ställe »församlingens fosterfader och amma». I bönerna för hushålls-ståndet framhålles — på ett f. ö. ganska vackert formulerat vis — att detta stånd är förordnat av Gud att vara »hans församlings och regementes heliga örtegård».

Den omständighet som emellertid mest av allt medverkade att sprida känne-

domen om treståndsläran har redan antytt. I Hustavlan i Luthers lilla katekes fanns denna ståndsdelning in nuce. Och Luthers lilla katekes var alltifrån 1500-talets mitt väl den mest lästa och begrundade av alla böcker på svenska, just därför att den alltid fanns i varje psalmbok.

Redan i början av 1600-talet erhöilo Hustavlans bibelspråk de tre rubriker, som utvisade dess nära anslutning till det nyss utvecklade treståndsschemat. Slår man upp ett psalmboksexemplar från mitten av 1600-talet eller vilken upplaga som helst av 1695 års rikspsalmbok, den s. k. Gamla psalmboken, finner man där att Hustavlans bibelspråk grupperats under tre rubriker: 1) kyrkoståndet, 2) politiska ståndet, 3) hushållsståndet. När Svebilius' katekes infördes i slutet av 1600-talet, använde den i Hustavlan alldeles samma indelning.

Alltså: i alla psalmböcker och katekeser under denna tid fanns Hustavlan, och överallt stod denna treståndslära förtecknad. Det är överflödigt att framhäva den stora betydelsen av denna åtgärd. Genom inlärandet av Hustavlan skapades en viss allmän kunskap, som satte menigheten i stånd att följa prästens utredningar i hithörande ting, vare sig det skedde i predikningar eller i de olika slags förhör, varpå dåtidens kyrkoliv var så rikt. Det är också betecknande att man alltifrån Uppsala möte fram under 1600-talet energiskt påbjöd, att »catechesis eller Hustavlan skall ofta predikas».

Man predikade också verkligen ofta över Hustavlan. År 1605 utgav den framstående Växjöbiskopen Petrus Jonae Angermannus en skrift »Cursus visitationis» som egentligen utgör en serie katekesutläggningar. Sista delen av denna bok består av — som det står på titelbladet — »Hustafflan, författat i sex predicationar, allom them som på ämbetes och tjänsts wegna ther vthi rum haffua, nötdorfftig att weta och öffuerwäga». Då som nu hade prästerna stor åstundan efter handledningar vid predikoskrivandet.

Det finns otryckta dokument som visa att domkapitlen genom prostarna meddelade prästerna vilka avdelningar ur katekesens Hustavla de på de olika söndagarna skulle predika över och sedan förhöra på. I Strängnäs stift t. ex. skulle man år 1749 på dominica *Judica* tala om »lärare och åhörare», på *Palmarum* om »överhet och undersåtar», på *Quasimodogeniti* om »ogifta män och kvinnor», *Misericordias* om »föräldrar och barn» o. s. v.

Det är nödvändigt att ha dessa omständigheter i minne, när man går till studiet av äldre tiders homiletiska material. När t. ex. Henric Schartau gång efter annan predikar över »politiska ståndet», så får man icke uppfatta detta som om han frambar en social förkunnelse av den art, som så ofta efterlyses i våra dagar. Schartau gav helt enkelt en nykter och klar utredning av andra avdelningen i Lilla Katekesens hustavla.

Vill man ha en föreställning om hur en dylik predikan, med anknytning till Hustavlans schema, tog sig ut — Schartaus predikningar finnas som bekant till största delen blott i utkast —, kan jag hänvisa till den kände 1800-talsprosten J. B. Kallenbergs provpredikan i Tygelsjö och Klagstorps kyrkor Mikaelidagen år 1815. Ämnet löd: »Den svåra dom som den har att vänta sig, vilken bliver för andra en orsak till fall.» 1 delen handlade om »ogudaktiga eller ock lätt-sinniga människor i allmänhet» och 2 delen vände sig »i synnerhet till regenter, husbönder, lärare och föräldrar». Den var samme präst, om vilken det berättas att han skickade hem folk som kom för att begära lysning, i fall de icke uppfyllde kyrkolagens bud att ordentligt kunna sin katekes.

Hustavlans treståndslära, d. v. s. den gammallutherska samhällssynen, återspeglas även i den söndagliga liturgien: i allmänna kyrkobönen och i litanian.

Vår nuvarande s. k. allmänna kyrkobön möter på svenskt språk först i 1567 års katekes, där den har rubriken »Itt sett til at bidia, vthsatt til alla kyrkioprester». Den börjar — med normalisering av ortografien — »Dig levande, allsmäktige och evige Gud» och anropar den Högste att han måtte »församla, styra och bevara sin kristenhet», vidare »bevara vår Herra och Konung» samt giva gott världsligt regemente» samt slutligen skapa ett »gott och tuktigt husfolk». Vi känna här tydligt igen Husavlans tre olika stånd. Ännu markantare framframträder treståndindelningen i det latinska formuläret, som åtföljer den svenska. I denna »Formula precandi facta pro pastoribus», heter det:

- 1) Collige, rege et serva tibi *ecclesiam*.
- 2) Defende regem dominum nostrum . . . rege *politias*.
- 3) Da bonam et honestam *familiam*.

*Ecclesia* — *politia* — *familia*: där ha vi ju de tre stånden, och så var allmänna kyrkobönen uppdelad i 1614 och i 1693 års handböcker. Än i dag kan man nog i denna bön skönja den röda tråden, treståndsschemat, även om detta nu döljes bakom allehanda nästan katalogmässigt uppräknade bönepunkter.

Att litanian också är uppbyggd efter treståndsläran behöver väl knappast framhävas efter det som redan är anført. Jag citerar åter 1567 års katekes:

Wij arme syndare bidie tigh.

1) At tu alla biscopar, kyrkioprester och kyrkietienare i helsosamme orde och heligo leffuerne werdigas bewara!

2) Att tu allom konungom och förstom werdhigas frid och endregt giffua, at tu wår konung och landzherra medh alt hans rådth och befallningemån werdigas trösta och beskerma.

3) At tu allom siukom . . . at tu alla enkiör och faderlösa werdighas försvara och försöria.

4) At tu tigh öffuer alla menniskior werdigas förbarma.

Vad det betydde att den svenska menigheten på detta sätt söndag efter söndag gjordes förtrogen med denna »ståndsindelning» behöver väl icke påpekas. Folket mötte här i bönsens högtidliga form den samhällssyn som katekesläsning och predikningar ständigt sökte inpränta.

##### 5.

Det är uppenbart att om ett ideologiskt schema sådant som treståndsläran var så vida spritt som jag ovan sökt visa, så måste det ha påverkat tänkesättet även utanför de teologiska kretsarna. I själva verket synes man mig få en riktig, d. v. s. verklighetstrogen uppfattning av de samhällsfrågorna berörande diskussionerna under äldre tid i Sverige, endast om man har i sikte att de äga den allmänt vedertagna treståndsläran som sin givna bakgrund.

Det är icke möjligt att i denna korta skiss ge en detaljerad utredning av detta. Här får jag nöja mig med ett och annat stickprov. I sin stora riksdagshistoria har Ahnlund gjort den intressanta iakttagelsen, att man från början av 1640-talet i stället för de gamla benämningarna prästerskap, borgerskap och allmoge använder termerna prästestånd, borgarstånd och bondestånd. Ahnlund menar att det allmänna språkbrukets större förtrogenhet med dessa ord beror på »ståndskänslans allt kraftigare utbildning under dessa ståndsstridens förberedelseår». För den som ständigt möter talet om de tre huvudstånden i skrifter och skrivelser alltifrån 1600-talets början ter det sig som en mycket naturligare förklaring, att det är treståndsläran som givit upphov till denna namnförskjutning på det politiska området.

Det anförda gällde mera en terminologisk fråga. Viktigare är att treståndsläran synes mig förklara en sakfråga från de kyrkopolitiska striderna under 1640- och 1650-talet. Man har inom forskningen debatterat, om prästerskapets privilegier voro uttryck för en egoistisk strävan efter vissa klassförmåner eller om de utgjorde en form för kyrklig lagstiftning. I förra fallet har man pekat på den energi med vilken prästerna värnade om sina ekonomiska förmåner, i det senare fallet har man framhållit att privilegierna innehålla bestämmelser om kyrkans lära och styrelse, om lokalförsamlingens styrelse och förvaltning o. d. Mot bakgrunden av den ortodoxa stånds-lärans schema framträder det tydligt att man här måste tala om ett *både-och*. Prästerna utgjorde lärostandet och hade till uppgift att vaka över den rätta läran och de riktiga ceremonierna— det var följaktligen för dem en samvetssak att i privilegiernas bindande form få fullt fastslaget, att den »rätta och sanna religionen och kristeliga ceremonier» skulle behållas i riket. Men prästerskapet utgjorde samtidigt ett politiskt stånd

med samma ekonomiska maktintressen som de andra politiska stånden. Helt naturligt ville prästerna som de andra skaffa sig så stora fördelar de kunde inom ramen av det svenska statslivet.

Hur djupt treståndsläran trängt in i det allmänna tänkesättet framgår av ett dokument från 1649 års riksdag. Den 22 januari 1649 framlade regeringen en proposition, »samptlige Rijkzens Ständer att flitigt öfwerwäga och till Kongl. Maij:tz sampt Fäderneslandzens tjänst, wälgångh, nytta och säkerheet att underdånigst sigh oppå förklara». I cirklade ordaformer, så som tidens sed var, framställas där förslag om dels hur den nyss ingångne freden »bäst skall fullgöras, främias och handhaffwas», dels hur man skall stärka armén och finna medel till dess uppehälle. Därefter heter det i propositionen: »Någre flere öffrige punchter som anteen medh dee föregångne hafwe gemenskap, heller ock af beskaffenheet andra äro, dock lickwäl icke ringare, angåendes både *Wärieståndet*, så ock *Lähreståndet* och *Nähreståndet* (kurs. här), och huru uthi dem alle gode Politier och ordningar sigh föröka och förkåffra måge widh den fredelige tijdh, som Gudh nu synes ämbna Kongl. Maij:tt och Rijket; dem besparar Kongl. Maij:tt fram bättre in uppå denne Rijkzdagh.» Här har alltså själva statsmakten tillägnat sig den ortodoxa terminologien i sitt handhavande av rikets angelägenheter. Den anförda satsen synes mig f. ö. styrka min tes, att det är treståndslärens utbredning som orsakade att man började tala om de tre ofrälse grupperna prästerskap, borgare och allmoge som tre olika stånd.

Som ett belysande exempel på treståndslärens fasta förankring i den allmänna åskådningen kan till sist nämnas att man i Åbo år 1650 uppförde ett drama, som hette »De try hufwudständer». Tyvärr äga vi endast notisen därom. Huru mycket skulle vi ej vilja ge för en närmare kännedom om detta stycke!

## 6.

Om nu treståndsläran intog en så dominerande plats i stormaktstidens samhällsuppfattning, så frågar man sig ovillkorligen hur den kunde försvinna och göra det så fullständigt, att den i våra dagar är lämnad ur sikte t. o. m. av specialforskningen på den tidens historiska och kyrkopolitiska områden. Det är tydligt att treståndsläran lika litet som varje annan ideologi försvann med ens. Det skedde långsamt och under brytningar med nya ideologiska uppfattningar.

Vad läran om de tre huvudständerna beträffar, äga vi för dess försvinnande ett dokument som visar terminus ante quem. I den officiella katekesen under 1700-talet, Svebilius' kända katekesförklaring av år 1689, var Hustavlan indelad med tre rubriker: kyrkoståndet, politiska ståndet och hushållsståndet. Denna indelning förekom i alla upplagor som tid och efter annan utgavos under 1700-talets

lopp. När man år 1811 fick en ny katekesförklaring, den Lindblomska, var Hustavlans uppdelning i de tre nämnda stånden struken. Orsaken härtill ligger i öppen dag. Talet om de tre stånden var nu en död relik och kunde icke utan vidare förstås av katekesens läsare. En ny tid hade brutit in med en annan syn på samhällslivet än den gamla ortodoxa.

I själva verket kan denna nya samhällsuppfattning ledas tillbaka till 1600-talet. Redan tidigt under detta århundrade hade den sekulariserade naturrätten börjat vinna insteg inom den protestantiska statsrätten. Statsmakten betraktades i enlighet härmed såsom en absolut suverän makt, som kommit till stånd genom de enskilda individernas gemensamma överenskommelse i avsikt att främja den gemensamma välfärden. Det kan följaktligen icke finnas någon myndighet vid sidan av eller — ännu mindre — över statsmakten. Dennas innehavare har av samfundet erhållit uppdraget att utöva »imperium summae potestatis».

Det var denna folksuveränitetslära som i Sverige utgjorde den teoretiska grunden för författningsrevisionen efter enväldets fall vid Karl XII:s död. Frihetstidens ständervælde hade — såsom Erland Hjærne träffande uttryckt saken — »sin rot däri, att den historiska situationen efter Karl XII:s död av samtidens rättsmedvetande erkändes som ett folksuveränitetens aktuella framträdande». Sin juridisk-teoretiska motivering och tolkning erhöi det nya statsskicket i den apologetiska skrift som kommerserådet David Silvius utgav år 1720 under titeln »Påminnelser angående successionsrättigheten i Sveriges rike samt det så kallade souveraine väldet», där författaren helt begagnar sig av den naturrättsliga folksuveränitetslärans argumenter.

När nu kyrkans män i det nya statsskicket ställdes inför det naturrättsliga statsbegreppet och läran om den suveräna statsmakten, som bottnade i läran om folksuveräniteten, måste de konfrontera dessa tankar med den ideologi som kommit till uttryck i den gammallutherska läran om de tre stånden. Detta är ju helt naturligt. Men man har icke uppmärksammat, att *även opponenterna*, de pietistiska kyrkopolitikerna, vilka bland sig räknade bland andra David Silvius, även de utgingo från det vedertagna schemat med de tre stånden.

Den nyssnämnde David Silvius, som givit den teoretiska motiveringen för den nya författningen, påpekade i sitt ryktbara memorial vid riksdagen 1726 — 1727, att eftersom »alla *trenne stånden* i den kristliga kyrkan hava lika hög angelägenhet så kan ju varken världslig överhet eller klereciet för sig allena äga den rättighet därutinnan att bjuda eller förbjuda eller någon förklaring göra, utan tillhör *alla trenne stånden conjunctim* att efter Guds ords rättesnöre skärskåda och bepröva, huru den eller den meningen, utläggningen eller

lärosatsen är överensstämmande med Guds ord och den därpå grundade allmänliga läran genom vissa därtill utsedde, rättsinnige och av Guds ord upplyste män, vilka efter moget övervägande däruti hafva att giva sitt utslag.» Silvius utgår således från den gängse treståndsläran som en självklar förutsättning, men han opponerar mot det ortodoxa prästerskapets fixering av de olika ståndens uppgifter inom det kyrkliga samfundet.

En annan av pietismens talesmän, sekreteraren Lindenstedt, använder den rent svenska terminologien, när han i sitt memorial vid samma riksdag framhåller, att det gäller utse »några vissa rättsinniga män både av *läro-, värn- och näreståndet*» för att handhava »jus och exercitium juris in decidendis controversiis theologicis».

Pietismens målsmän använde således treståndslärans terminologi, men *de tolkade denna i enlighet med sin naturrättsliga uppfattning*. De voro ense med kyrkans män, att det var de »trenne stånden conjunctim» som ägde att avgöra de frågor som rörde kyrkans liv. Men de opponerade mot den ortodoxa uppdelningen av de tre ståndens uppgifter, framför allt mot att prästeståndet betraktades som aktivt (lärare) och »näreståndet» som passivt (åhörare).

Kyrkans män å sin sida ville icke göra någon ändring i det system som blivit fixerat i den ortodoxa treståndsläran. I flera betänkanden under 1720-talets upprörda debatter fasthöll prästeståndet med seg envishet vid den uppdelning av de olika organens uppgift inom det kyrkliga samfundet som den gamla treståndsläran angivit. Det vill med andra ord säga: de ville förhindra att den ortodoxa treståndsläran skulle utläggas efter den naturrättsliga folksuveränitetens principer.

Frihetstidens kyrkomän befunno sig i ett synnerligen besvärligt dilemma. Som politiker erkände de den på folksuveränitetsläran grundade samfundsuppfattningen; som ledare av kyrkan fasthöllo de vid den gammallutherska treståndsläran. Vad som för deras samtida opponenter och stundom även för en sentida historieforskning enbart tedde sig som hierarkisk maktlystnad, visar vid en närmare undersökning i själva verket utgöra ett energiskt — om också fruktlöst — försök att under ändrade yttre betingelser bibehålla ett från äldre tider övertaget kyrkoprogram.

Det skulle föra för långt att här i detalj visa hur den nu antydda förändringen skedde: hur kyrkomännen i olika skrifter och vid olika tidpunkter (ända fram på 1780-talet) framträdde som treståndslärans trogna försvarare men samtidigt hur det nya tänkesättet gradvis och närmast omärkligt genomsyrade det allmänna tänkesättet.

Ett enda litet exempel må anföras, därför att det är så typiskt. År 1759 utkom

en »Catechetisk barnalära» av den pietistiskt påverkade prästmannen Olof Gråberg. Här finns Hustavlan alltjämt och likaledes dess uppdelning i de tre stånden. Men granskar man innehållet, finner man snart nog att det endast är skallet som lämnats kvar; den ortodoxa kärnan är försvunnen. Eller vad sägs om följande dialog under avdelningen »Politiska eller Borgerliga ståndet»? Frågan lyder: »Hvilka äro i gemen de fördelar som åtnjutas under vår Öfwerhet och det i Sverige antagna regeringssätt?» (Inom parentes bör erinras om, att boken utkom tre år efter den misslyckade hovrevolutionen 1756.) Svaret blir: »At vår rättmätiga frihet ej kränkes, eller någon göres til träl: At wi äro ägare af hwad naturens och werldslig lag oss tillägger: At wi med någon ny och owanlig tunga ej kunna beswäras, med mindre Riksens Ständer finna sådant oundgängeligt och sielfwe dertil samtycka: At ock Riksens Ständer äga magt och frihet göra sådana författningar som de till Rikets säkerhet samt allmän och enskilt nytta, finna tjenligast; utom många flera stora förmoner.» Efter denna för tiden verkligt typiska utläggning blir man ej förvånad över följande replikväxling. Fråga: »Hvilka äro de förbindelser som oss i följe häraf åligga och våra samveten af oss fordra?» Svar: »At tacka Gud för ett sådant regeringssätt: at wara angelägne om dess bibehållande: och bedja Gud, at Han wärdigas gifwa dertill sin wälsignelse.» Det var ungefär vid samma tidpunkt som Kungl. Maj:t föreskrev att i kyrkobönen skulle insättas orden »i vår sälla frihet», så att meningen löd: »Ditt helga namn till äro och oss allom, i vår sälla frihet, til beskärm.»

Det är intressant att härmed jämföra hur den kände sydsvenske väckelseprofeten Peter Murbeck, vilken levde vid samma tid, ställde sig till treståndsläran. Murbeck var en flitig kateket men utgav själv ingenting av trycket. Efter hans död 1766 utgävo hans trogna anhängare en stor katekesutläggning av honom i sex delar, bestående av hans åhörars anteckningar.

Den sjätte delen, som omfattar ej mindre än 306 sidor, utgöres av en utläggning av »Den heliga hustavlan». Murbeck har ingen förklaring över *varför* man talar om tre stånd eller *varför* de ha fått detta namn. Detta utgår han från som någonting självklart, helt enkelt ett axiom. Men i inledningen till förklaringen av hushållsståndet har han en utredning som visar den börjande upplösningen av treståndslärans traditionella schema. Murbeck börjar med att säga att Moses först gav ut »Prästernas lag och kyrkoceremonier». Därpå gav Gud Moses lag om överhet och domare eller det politiska ståndet och sist lagen om andra världsliga stadgar eller om hushållsståndet. Denna sanna ordning, heter det, har vår lärorike helige fader Lutherus blivit vid, och sådant är det nu i hustavlan.

Men, fortsätter Murbeck och ger så en intressant inblick i det dåtida sam-



fundsåget, »men uti våra tider är det förändrat, att vad nu skrives om läro- och överhetsstånden, där måste läroståndet stå sist. Detta är icke skett av Höga överheten utan av ett världsligt stånd som är tillkommet i senare tider och om vilket vår Hustavla intet talar.»

Vad är detta för ett stånd som Murbeck här talar om? Jo, längre fram i hans utläggning heter det: »Vi hålla före att detta stånd som kallar sig adel eller ädel hörer i vår tid till både överhets- och hushållsståndet. Fördenskull borde det stå efter läroståndet. Men sådant fråga icke redelige lärare efter, de bliva alltid vid den sanna ödmjukheten och hava sin heder av Gud, och den som har ändrat Guds ordning, får själv svara hos Gud för alla sina gärningar. Nå, frågas nu, lärer Hustavlan dem då intet, emedan hon icke nämner detta stånd. Jo, Hustavlan lärer alla människor; ty betrakta vi någorlunda detta stånd, måste vi räkna det till hushållsståndet.»

Murbecks yttrande är i själva verket ett personligt inlägg i den ganska hetsiga debatt, som fördes på 1750-talets och 1760-talets riksdagar. Men hela denna debatt, som forskningen ägnat mycken uppmärksamhet, får emellertid först sin fulla innebörd om man ser den mot bakgrunden av upplösningen av treståndsschemat.

Resultatet av utvecklingen under 1700-talet kan sammanfattas i ett ord av den gustavianske statsmannen och biskopen Olof Wallquist, när denne i Ecclesiastique Samlingar av år 1788 ser tillbaka på äldre tiders kyrkoproblem: »Kyrkoståndet i vårt rike är nu lyckligen inskränkt inom sina rätta ämbetsplikter, har lång tid med den trohet dem uppfyllt, att det ägt sin överhets fulla förtroende, och vid alla tillfällen är synbart, huru landets vise och nådige konung anser dem för lärare af upplyst nit, ära och redlighet, som verka visligen inom sin krets och varken vilja eller kunna blanda sig i det dem icke tillhör, så att de sannerligen ej äro i den ställning, som billigt väckte Gustav II Adolfs uppmärksamhet.»

Det var en naturlig följd av denna utveckling att Hustavlans rubriker (kyrkoståndet, politiska ståndet och hushållsståndet) försvunno i den nya katekesen år 1811. Märkligare men också mycket signifikativt är att man företog en ändring i den inbördes ordningen mellan bibelspråken. Alltifrån 1567 års katekes hade man i enlighet med Luthers egen ordning främst ställt de bibelspråk som rörde läroståndet (biskopar och lärare etc.) och sedan språken om överheten. Från och med 1811 års katekes placerade man språken om den världsliga överheten främst; först därefter komma bibelorden om kyrkans tjänare. Det är fullt i samklang med denna förändring att 1811 års handbok kallar allmänna kyrkobönen helt enkelt för »bönen för överheten».

När så under nästa årtionde — på 1820-talet — Lilla katekesen försvann ur psalmboken, där den alltid haft sin plats under nära trehundra år, bortföll ju även Hustavlan. Det är mycket betecknande att detta skedde under samma årtionde, under vilket man utfärdade stadgan om laga skifte, som förändrade den svenska landsbygdens hela sociala struktur. Nu stormade en ny tid in över det svenska samhället. Den gamla agrara kulturen bröts sönder och samman, nya folkklasser växte fram med nya problem och ohejdad iver att finna en plats i solen. Hustavlans gamla idylliska bondesamhälle var på de flesta håll i Sverige (dock icke på alla) snart en svunnen värld. Det gammallutherska samhällsschemat med de tre stånden svarade ej längre mot verkligheten. Det låter därför fullkomligt verklighetsfrämmande, när ett utskottsbetänkande om katekesen vid 1903 års kyrkomöte menar, att »nutidens krav på det socialt etiska området» kunna »tillgodoses genom den s. k. hustavlan, vilken såsom bihang bör åtfölja katekesutvecklingen».

## 7.

Utvecklingen gick med en rasande fart framåt. Nu inträdde den största samhällsförändring som vårt land skådat sedan reformationens dagar — en förändring och utveckling som kyrkohistorien måste klargöra utifrån sociologiska och socialhistoriska synpunkter och inte enbart som en samling väckelse-rörelser utan större perspektiv.

Förändringen återverkade inom kyrkan. Det är nästan sorglustigt att se på 1878 års katekes. Hustavlan följer där i fråga om bibelspråkens anordning 1811 års katekes: först världsliga ståndet, sedan kyrkan. Det är de goda lutheranerna E. G. Bring och Gottfrid Billing som här alltså brutit med den äldre svenska traditionens och framför allt Luthers egen uppställning. Naturligtvis skedde det i ovetenhet om den ursprungliga ordningen. Man får därför inte förundra sig över att när Luthers lilla katekes år 1920 åter infördes i psalmboken, var det ingen tanke på att där medtaga Hustavlan. Man skar bort ett stycke av Luthers eget verk. Och icke från något enda, än så konservativt kyrkohåll hördes någon opposition. Och när man så under nästa årtionde började yrka på revision av handboken, då visade de framkomna förslagen föga blick för allmänna kyrkobönens och litanians ursprungliga fasta byggnad. Ej heller nu var det någon som höjde en protesterande stämma.

Hur fullständigt den ursprungliga innebörden av Hustavlan gått förlorad även för de gammalkyrkliga kretsarna i vårt land kan belysas med ett talande exempel. År 1934 utgav en västsvensk kyrkoherde på Kyrkliga förbundets förlag en samling betraktelser över Hustavlan. Där karakteriseras dennas innehåll

som »en samling bibelord, som utgöra en utläggning och tillämpning av fjärde budet inom såväl hemmets som det offentliga samhällets område. Även det sjätte budet kommer i sin mån med, all den stund det ock talas till äkta makar.» Redan detta citat visar tydligt att författaren står främmande för hustavlans uppbyggnad och innersta mening. Hans framställning i övrigt bestyrker detta omdöme.

Men även om Hustavlans sålunda försvann ur det allmänna medvetandet, har mycket av dess sociologiska schema levat kvar i det omedvetnas djup. När man alltjämt talar om »det heliga äkta ståndet», så är detta ingenting annat än en återklang av Hustavlans tredje stånd, som just omfattade det kollektiv som äktenskapet skapade. (Inom parentes kan erinras om att när uttrycket »det heliga äkta ståndet» först infördes — i 1893 års handboks-förslag —, innebar detta endast en retuschering av formuleringen i 1891 års förslag: »Låt, o Gud, din nådiga välsignelse vila över hushållsståndet.») Vid något tillfälle klagade en ledare i Svenska Dagbladet över att »husfadern icke längre har den auktoritet som förr var en naturlig sak». Den guldålder som man här ser tillbaka på är ju helt enkelt den tid, då hela vårt folk omfattade Hustavlans sociologiska ideologi.

Inom det religiösa livets värld dröja sig ju alltid äldre former längst kvar. Så även här. Ett enda exempel må till sist anföras som exempel därpå. I de vidsträckta områden av vårt land, där Magnus Friedrich Roos' skrifter alltjämt hör till den s. k. levande litteraturen, läser man än i dag i dennes Morgonbön på Onsdagen i första veckan (och jag citerar här en upplaga, tryckt i Lund 1923): »Himmelske Fader, Du har i ditt ord befallt att hava böner, åkallan och förböner för alla människor, för konungar och för all överhet . . . Vi bedja Dig alltså för vår konung, din tjänare, och för *all överhet*, att Du värdes skydda och välsigna dem, böja deras hjärtan till frid och rättfärdighet och göra dem saliga. Vi bedja Dig ock för alla, som äro stadda i *läroämbetet*, att Du ville bistå dem, så att de må frälsa sig själva och dem som höra dem. Välsigna även *hushållsståndet* och dess näring.»

Orden ljuda som ett eko från en gången värld. Men de vittna om en fast och sluten åskådning, som man måste taga med i räkningen om man vill förstå äldre svenskt kyrkoliv utifrån dess egna förutsättningar.

# TRO OCH DOM

AV LEKTOR HENNING LINDSTRÖM, KALMAR

När begreppen tro och dom ställas samman, sker det väl oftast för att ange ngränslinjen dem emellan. Man utgår då ifrån, att tron representerar *en* gudsuppfattning och att domen kan sägas representera *en annan*, som är trons radikala motsats. Gärningar och dom höra samman, och tron utestänger dessa. Begreppen tro och dom få då representera — såsom man ofta uttrycker sig — två skilda religioner eller frälsningsvägar. Tron betraktas som ett uttryck för evangeliets frälsningsväg och domen för lagens och gärningarnas. Den förra har intet att skaffa med den senare. Där domstanken hör hemma, talar man om rättfärdighet efter lagen, som förvärfvas genom gärningar. Där är det efter dessa, som människan en gång skall dömas och värderas. Det goda sinnelaget blir subjekt i handlandet, liksom människan Jesus i kraft av sin gudom blir det i försoningen. Denna betraktas m. a. o. som en prestation på syndarens plan, vilken Kristus fullgör och kan fullgöra i kraft av sin gudom. I tron däremot, i evangeliet är det fråga om rättfärdigheten från Gud, som skänkes i tro, och om Gud som subjekt i handlandet liksom i försoningen. Denna är m. a. o. Guds verk och uppenbarelse av sig själv på syndarens plan, fattbar i och genom Kristi mänsklighet.

Var får i tron tanken på yttersta domen sin plats? Det gäller ju här frälsning genom tro contra gärningar. Hotas icke tanken på rättfärdiggörelse genom tro av ytterstadoms-tanken? Hör icke den senare hemma blott i lagträldomen, den brutna falska gudsgemenskap, som vi bruka benämna otro och tvivel på Guds nåd samt tro på egna förtjänster?

Innan vi gå att svara på dessa frågor, skola vi framställa problemet också i annan välkänd frågeställning. Det är ju den gamla människan, som lever under lagen och skall dömas efter sina gärningar. Den nya människan lever i tron och har ej med gärningarna och lagen att göra. I tron är hon i himmelen, medan hon med sina gärningar är på jorden, säger Luther. De få ej tränga sig upp i himmelen. Men yttersta domen skall ju följa, när jorden och livet här nere icke mera äro, när endast himmelen, evigheten återstår. Innebär icke detta, att yttersta domen tar gärningarna med upp i himmelen och ger dem där en plats?

Det råder faktiskt en viss förlägenhet i nutida teologi och fromhet inför dessa frågor. Man är inte nöjd med att dra en gränslinje mellan tro och dom, ty man känner, att man därmed har utestängt något för tron väsentligt, nämligen detta, att vi alla skola träda fram inför Guds domstol. Om man däremot verkligen kan finna en plats åt domstanken, har man ofta funnit denna s. a. s. vid sidan av tron. Förhållandet till Gud i tron är något för sig. Det har icke med domen att göra. Men vid sidan av denna gemenskap stå vi alla i ett annat förhållande till Gud genom gärningarna, säger man, och i detta hör tanken på domen hemma. Man har m. a. o. satt in den kristne i ett dubbelt förhållande till Gud, dels genom tron, dels genom gärningarna.

Sin klassiska utformning i lutherdomen har ju denna tanke fått i läran om rättfärdiggörelse och helgelse. Det gäller fortfarande två förhållanden vid sidan av varandra, som man emellertid försöker på något sätt *samordna*. Ty rättfärdiggörelsen fattas visserligen som det nya livets enda förutsättning och reella grund, men i detta nya förhållande framträder helgelsen som ett krav på det nya livet. Sett »uppifrån» såsom Guds verk framkallar rättfärdiggörelsen människans handlande i helgelsen liksom en orsak framkallar en viss verkan. Sett »nedifrån» framträder människans verk som ett samarbete med Gud i och för frälsningen. Tillväxten i nåden, gärningarna och domen ha sin givna plats i rättfärdiggörelsen. Tron, evangeliet och rättfärdigheten från Gud utestänga här icke gärningarna, lagen och domen. Vi se, huru tvåvärldsläran påpassligt smyger sig in i lutherdomen i ständigt nya former. Guds verk och människans liksom balansera varandra, följaktligen också tanken på rättfärdigheten från Gud och tanken på dom efter gärningar, rättfärdigheten av lagen.

Om vi härifrån återvända till det *skarpa avgränsandet*, där tro och dom fingo representera två olika religioner, evangeliets och lagens, finna vi, att rättfärdigheten från Gud där alldeles utestänger tanken på yttersta domen.

I ingendera av dessa frågeställningar har man fått grepp om det verkliga problemet. Vi ställas inför detta, först när ordet om domen möter i evangeliet. Domstanken utesluter icke nådestanken. I Frälsarens händer är domen lagd. Genom honom räcket nåden och skipas rätten. Till dem som stå på hans högra sida, skall han säga: I haven klätt mig, I haven besökt mig och givit mig härbärge. — Häpna skola de lyssna och taga emot, ty de visste icke, att de något voro inför sin domare. De hade handlat utan tanke på lön och därför icke givit akt på sina gärningar, och dock tar domaren fram dem.

Den osäkerhet, som är märkbar, när det gäller att framställa domstankens förhållande till evangeliet, har väl till en del sin orsak däri, att man så radikalt gjort upp med de gamla frågeställningar, där man som något självklart utgick ifrån

att evangeliet var kraften och förutsättningen för en rätt laguppfyllelse. Man har m. a. o. avvisat läran om lagens tredje bruk, lagen för den nya människan. Detta kan väl sägas vara en av lutherrenässansens allra största förtjänster, att den här, bakom den teologiska traditionen ända från Melanchthon, upptäckt Luthers syn och att den med sådan skärpa framlagt denna. Lagen har intet att säga den nya människan. Hon kan, som Luther säger, själv stifta nya dekaloger. Hon är fri från lagen. Det innebär icke, att hon får göra sig själv till lag, utan det radikalt motsatta, att hon icke förlitar på något eget, icke anser sig något vara eller kunna bliva inför Gud. Hon lägger allt i Guds hand. Lagen däremot gör henne uppmärksam på henne själv. Den leder henne bort ifrån Gud. Människan själv vill träda upp vid sidan av Gud, rättfärdigheten av lagen vid sidan av rättfärdigheten från Gud. Det är därför, Luther säger, att lagen, gärningarna icke få gälla in loco justificationis. De få icke smyga sig in i och vara något i rättfärdiggörelsen. De ha sin plats i tron, därför att även trons människa är på jorden och är där insatt i en gemenskap med andra människor. Hon kan följaktligen icke sluta upp att handla. Det är lika omöjligt som att sluta upp att leva och ändå finnas till som levande varelse. Gärningarna skola alltså icke vara något problem. Att de höra jordelivet till är naturligt och påtagligt för alla, oavsett livsinställningen. Den frågan skall icke göras mera invecklad än den är.

Allt detta har med önskvärd klarhet och skärpa framhävts i nyare teologisk litteratur. Men den för Nya Testamentet så centrala tanken på domen har skjutits åt sidan. Näppeligen kan väl detta ha sin orsak däri, att hela den eskatologiska frågan har varit föga uppmärksammas. Givetvis kan man med fog påstå, att denna fråga icke direkt varit föremål för behandling, men icke desto mindre har den hela tiden varit den centrala frågan. Ty det eskatologiska har städse givit karaktär och innehåll åt synen på gudsförhållandet. Såsom tron har blivit fattad och framställd, är den motsatsen till ägandet, skådandet. Den riktar hela livet mot evigheten och får sitt svar ur evigheten, ja, är tro blott i detta svar. M. a. o. trons inställning är något blott i evighetens ljus. Detsamma gäller givetvis också gärningarna eller vilket annat begrepp vi än välja, som ger uttryck åt gudsförhållandets natur.

På annat sätt förhåller det sig med den tro, som skall fullbordas genom gärningar. Den vill äga redan här på jorden, vara vad endast evigheten är, taga ut denna i förskott. Därpå igenkännes alltid rättfärdigheten av lagen.

Det eskatologiska perspektivet på tros livet, som man möter i Luthers tänkande, har verkligen utnyttjats rätt i lutherforskningen. I annat fall skulle vägen till hans trosuppfattning varit stängd. Men man saknar i inriktningen på

det eskatologiska tanken på yttersta domen. Den måste Luther ha haft med. Eljest skulle tro och gärningar icke ha kommit i det rätta förhållandet till varandra.

Detta rör icke något periferiskt utan är det mest brännande problemet av alla kristenhetens historia igenom. Vi möta det t. ex. i frågan, hur det går att förena tanken på kärleken med tanken på vreden hos Gud. I detta sammanhang kunna vi erinra om t. ex. Marcion, att han försökte utsöndra alla ställen hos Paulus, där det talas om lagen och domen efter gärningar. Ty Gud kunde icke vara på en gång både vreden och kärleken. Det är den ena ytterligheten. Den andra är att låta Gud och människa samarbeta. I senare fallet får förhållandet till Gud en dubbel relation, å ena sidan till kärleken, å andra sidan till vreden. Där man möter ytterstadoms-tanken behandlad, finner man vanligen, att den fått sin plats någonstans mellan dessa två ytterligheter. Domstanken har med andra ord blivit oupplösligt förbunden med lagen. Ur en synpunkt sett är detta en självklar sanning. Genom lagen lära de känna sin synd, säger Paulus. Genom lagen blir domen en realitet. Men konsekvensen härav har blivit, att där lagen icke får gälla, finns ingen dom. Är detta icke en förenkling, som tron icke kännes vid? Att den som står under lagen, väntar dom efter gärningar, behöver icke vidare utläggas och förklaras.

Den frågan står dock kvar, om domen icke är en realitet även för tron. Ofta söker man avleda spänningen mellan kärleken och vreden hos Gud med förklaringen, att nåden icke utesluter domen men mildrar den. En sådan dialektisk utjämning är förnuftets påfund, en konstruktion, som tron icke känner. Tron tar steget fullt ut. Den försöker icke uppmjuka allvaret i att leva helt inför Gud. Den förstår bättre och påminnes mera om domens allvar än lagen och gärningarna, ty *först i tron* har människan ställt sig inför *domens verklighet* utan behov av att komma med undanflykter och förmildrande omständigheter. Därmed har icke lämnats någon plats åt lagen och gärningarna i det nya livet. Det förhåller sig i stället så, att livet har restlöst ställts in under det eskatologiska perspektivet, först när det helt överlämnats åt Guds dom.

Domstanken kan alltså å ena sidan förbindas med *lagen*. Den lämnar då rum åt gärningarna och försvagar därigenom tron. Den kan å andra sidan förbindas med *tron* och ger då uttryck åt dennas karaktär av full och hel överlåtelse eller dom över allt eget.

Denna tanke skall i det följande närmare utvecklas. Redan är sagt, att tro icke avser någon slags beskaffenhet hos den troende utan ett förhållande. Detta utsågs från Guds sida med begreppet nåd och från människans med det däremot

svarande: tro. Båda ge uttryck för ett och samma, nämligen förhållandets innebörd. Och den kan från Guds sida anges så, att Gud utblottar, utger sig själv för oss, från människans så, att hon överlämnar sig helt åt Gud, m. a. o. att hon lämnar allt eget, alldeles förlorar fästet i sig själv och lever helt i Gud. Om uttrycket icke missförstås, kunna vi säga även om människan, att hon »utblottar sig själv». Nåden och tron kunna sålunda sägas giva uttryck för detsamma på grund av att allt i tron kommer från Gud. Guds kärlek ger innehåll åt hela förhållandet.

Det tron utsäger om förhållandet till Gud, utsäger kärleken om förhållandet till nästan. Om tro är att icke vara till för sig själv, att glömma sig själv eller att vara i ständig rörelse bort ifrån sig själv till Gud, så är på samma sätt kärlekens innersta väsen att offra sig själv, vara till för andra eller att vara i ständig rörelse bort ifrån sig själv i tjänsten åt nästan. Denna trons dubbla rörelseriktning hos en människa bort ifrån henne själv kan uttryckas också så, att Guds kärlek tvingar henne. Vad hon gör i kärleken till nästan är blott en återspeglings av vad Gud i sin kärlek gör emot henne. Hon står till Hans disposition, är blott hans villiga redskap. I allt sitt handlande står hon direkt inför Gud, är helt överlämnad åt honom.

Det betyder i tron, att hon handlar efter sitt *samvete*. Lagen har intet med henne att skaffa. Hon behöver intet mellanled i förhållandet till Gud. Om tron får innebära att överlämna sig reservationslöst åt Gud, icke försöka rädda något av sig själv, så innebär ett handlande efter samvetet att lika reservationslöst ställa sig i Guds tjänst, d. v. s. att blottställa sig själv helt inför Gud, att icke uppsöka något skydd, t. ex. att söka krypa bakom lagen och där söka skydd och stöd för sitt handlande (lagens tredje bruk), och att ej heller ängsligt blicka till höger och vänster och fråga, vad andra människor tycka och säga, utan taga som ögonmärke, vad situationen kräver, och rakryggat handla därefter. Detta gäller om samvetet i tron. Följaktligen ger det ingen mening alls att tala om det som en förmåga eller en viss beskaffenhet hos den troende. Samvetet är intet annat än tron själv, nämligen detta att vara till blott för Gud eller med ett uttryck, vari man lättare igenkänner samvetet: att lyssna blott till Guds röst. Denna röst eller detta ord kommer och möter människan i handlingar, i situationer, i levande sammanhang, där hon själv är levande verksam, och det kommer till henne för att genom henne levandegöras. Så handlar levande Gud, och så mottager tron Gud och ställes i varje ögonblick inför honom. Härvid kan det näppeligen bliva tal om att tolka Guds röst som »det inre ordet».

Men vad betyder detta trons handlande, att vara restlöst överlämnad, att vara naken inför Gud och naken utan något skydd för sig själv, om icke att ställa sig



inför den yttersta domen? Den handlande bär fram sig själv inför Gud utan någon förklädning. Han har icke heller behov därav, ty tron har redan överlämnat åt Guds dom allt eget och överlämnar sig ständigt på nytt. Så blir tanken på domen en verklighet, först när den hör hemma i tron, icke när den förbindes med lagen.

Detta får icke tolkas så, att den nya människan söker rädda sitt liv genom att överlämna den gamla åt domen. För tron existerar icke en sådan tudelning av människan. Den vet blott av detta: att överlämna allt åt Gud utan tanke på att den därmed räddar sig själv, ty den har intet kvar av sig själv att rädda. Den överlämnar sig helt och hållet. Motivet härför är alltid detsamma: Tron *kan* icke handla annorlunda. Domens allvar håller den icke tillbaka och avskräcker den icke. Tron handlar, som om den hade ett behov av att korsfästa sig själv, gå under och dö, när den dömer och utlämnar sig själv. Men den har ju intet annat val. Mot detta reser sig otron (den gamla människan) upp och slår vakt omkring sig själv. Den vill icke utblotta sig. Den vill ha något att bära fram inför Gud. Den vill offra, korsfästa en del av sig själv, den uppenbara synden, för att kunna vara viss om räddning. Här avtrubbas något av allvaret i att stå inför den kommande domen. Människan söker själv gå domen i förväg genom att frambära sig såsom ett offer och offra så mycket, som lagen dömer.

Denna kamp *om* människan och *inom* henne känner tron. I olika skepnader träder den gamla människan fram för att bedraga tron. Här har hon försökt att ikläda sig den nya människan (tron), under sken av att hon s. a. s. vilar i Gud tryggt och ostört. För att hon icke skall bliva upptäckt, säger hon, att den gamla människan därunder blir överlämnad åt domen. Men den gamla människan känns igen, i vilken skepnad hon än kommer, ty alltid har hon offer att bära fram inför Gud. Hon kommer aldrig tomhant. Alltid har hon något eget att bära fram som stöd för sin tro. Och ju större hennes offer är, ju hänsynslösare hon utlämnat sig själv, desto tryggare väntar hon få vila i Gud. Hon har ju egentligen redan offrat sig själv, smutskastat vad hon själv kallar den gamla människan inför Gud, alltså gått yttersta domen i förväg och berövat den dess allvar. Här betyder att överlämna sig åt Gud egentligen detsamma som att rädda sig själv. Vad lagen dömer, utlämnar man beredvilligt åt Guds dom. Denna betraktas som ett ständigt hot mot tryggheten och frälsningsvissheten. Men den förlorar sitt allvar i samma stund som människan anser, att hon i tron har fritagit sig från ansvaret för vad otron gör. Hon handlar icke ont med avsikt utan vill blott det goda. Om hennes gärningar icke hålla måttet, är det alltså mot hennes vilja, och lagen kan icke döma henne. Den egna förtjänstens brist

uppväges för övrigt av Kristi ställföreträdande förtjänst. När hon får göra offret av sig själv tillsammans med Kristus, ser hon i detta dubbla offer sig själv i betryggad säkerhet. Hon är rättfärdig och föremål för Guds kärlek och lever i ett gudsförhållande, där hon icke finner någon plats för tanken på en kommande dom. Människan har faktiskt delats i två hälfter, trons och otrons människa. Den förra vill överlämna den senare åt domen för att genom detta offer vinna frälsningsvisshet. Tron skulle m. a. o. överlämnas, renas och räddas genom att själv överlämna. Men här kommer ju in tanken på prestation och dom efter gärningar, hur mycket man än försöker hålla den på avstånd.

Mot denna tanke svarar den uppfattningen, att Kristus frambär offret (lösen) för människornas synder och att han därunder överlämnar allt mera av sin mänsklighet att gå under samt att han däri uppenbarar sin gudomlighet. Försoningen blir dels en gottgörelse, en lösen, skapar alltså utgångspunkten för det nya livet, dels en förmedling av gudomlighet till de troende, skapar alltså förutsättningen för det nya livets bestånd och tillväxt. Kristus avkläder sig mer och mer sin mänsklighet. Fullständigt sker det i korsdöden. Genom den förenas han med de troende i nattvarden för att gudomliggöra dem. Lösen är given och i tro mottagen. Därpå följer kraftmeddelesen. Gud gör den troende delaktig av det gudomliga. Denna katolska uppfattning har på många vägar funnit ingång också i lutherdomen. Vi möta den där i synen på såväl Guds som människans handlande.

Ty på liknande sätt tänkes människan handla. Den troende själv hjälper till att gudomliggöra sig. Hon överlämnar åt Guds dom det mänskliga eller m. a. o. hon avkläder sig det. Därunder älskar hon att tala om detta som den gamla människan, vilken är bunden vid jorden genom lagen. Att avkläda sig det mänskliga betyder i detta sammanhang att göra sig fri från det jordiska, att träda in i en gudomlig andlig sfär och betrakta kallelsen visserligen som en uppgift men som en det andliga livet strängt taget ovidkommande uppgift. I det avseendet kan det talas också om frihet. Ju mera den troende gudomliggöres, desto friare och generösare blir hon i sitt kallelsearbete. Egentligen rör det ju inte hennes gudomliga liv. Hon har överlämnat och överlämnar ständigt på nytt åt domen allt som hör jorden till, gärningarna, i det att hon ifrån detta frigör sitt liv med Gud och lyfter sig själv upp över jorden. I den nya människans skepnad kan hon tala om detta som ett offer. »Tron» bär fram sig själv till ett offer och avkläder sig därunder bit för bit det mänskliga. »Den gamla människan» betraktas m. a. o. som trons offergåva, och eftersom hon har relation till gärningarna contra tron, blir hon ett uttryck för det jordiska, mänskliga, contra det gudomliga, andliga. Här blir yttersta domen *icke* en verklighet för tron. Denna står liksom på samma sida som Gud och går Guds verk i förväg

och överlämnar åt domen. Här möta vi den s. k. tvåvärldsläran i en för lutherdomen rätt utmärkande form.

Det har varit nödvändigt att så utförligt som här är gjort gardera oss mot ovan behandlade misstolkning, eftersom den lätt kan uppstå vid ett sådant ytt-  
rande som att tron överlämnar sig åt Guds dom. Vi ha framställt problemet så, att det är tron, d. v. s. *bela* människan, som överlämnar sig åt Guds dom. Detta oförskräckta och hänsynslösa utlämnande är den sanna trons igenkänningstec-  
ken. Den lever »farligt», icke därför att den älskar spänningen och paradoxerna, utan helt enkelt därför, att den icke kan leva på annat sätt. Den har förlorat den gamla människans trygga fäste i sig själv och vill icke veta av något annat än att få höra Gud till. Vad skulle den då ha behov av att rädda undan av sig själv? Den lever ju genom att leva i Gud och att själv gå under och dö. Följ-  
aktligen har den heller icke något att söka skydd åt mot den stundande domen. Den åberopar sig icke på lagen, ty den har överhuvudtaget intet att åberopa sig på. Detta kan tron icke se som en förmån och glädja sig över. Den erfar in-  
för handlandet den stora vanskligheten och känner blott tyngden av det totala ansvar, som vilar på den och varav den icke kan flytta över ett enda grand på någon annan än sig själv. Att låta evangeliet och nåden beröva domen dess all-  
var och tyngd är en av den gamla människans många konstruktioner.

För att göra ännu tydligare den situation, vari tron befinner sig, då den på en gång tryggt »vilar» i Gud och överlämnar sig restlöst åt domen skola vi på nytt ställa samman de begrepp, som angiva förhållandet till Gud och nästan, näm-  
ligen *tron* och *kärleken*. Vi ha tidigare sagt, att dessa s. a. s. angiva rörelserikt-  
ningen. Tron anger, att människan är i rörelse bort ifrån sig själv till Gud, och kärleken, att hon är i rörelse bort ifrån sig själv i tjänst åt nästan. I den me-  
ningen uttrycka tron och kärleken samma sak, nämligen överlämnandet av sig  
själv utan villkor. Men denna kärlek är icke människans egen. Den hör tron  
till eller m. a. o. människan är rätt inställd i förhållande till nästan blott i tron.  
Vi skulle också kunna säga, att blott i kärleken har tron den rätta inställningen.  
Därmed är sagt, att tron från människans sida är svaret på Guds kärlek, eller  
otvetydigare, är blott en avspegling av Guds handlande i kärleken. Enkelt kan  
tron bestämmas så, att den från människans sida är ett uttryck för delaktigheten  
i den gemenskap eller det förhållande, som Guds kärlek skapar. Tron får alltså  
icke något eget innehåll, utan detta är givet med Guds kärlek.

När vi säga, att kärleken icke söker sitt, att den till sitt väsen är självutgi-  
vande, är därmed också sagt, att tron överlämnar sig restlöst åt Guds dom, att  
den tar det totala ansvaret för sitt handlande. Ty i den gemenskap, tron lever, vet  
den inte av något annat än att totalt överlämna sig, leva riskfyllt. Det är vis-

serligen sant, att kärleken är tålig och mild, när det gäller andras brister, och snar att förlåta en oförrätt, men den är också den hänsynslösaste domaren av alla, ty den avslöjar obarmhärtigt allt halvt och oäkta. Ingen är därför en mera skarpsynt domare än kärleken. Först i det förhållande, som från Guds sida angives med den omotiverade, självutgivande kärleken och från människans sida med det enkla ordet *tro* — därför att hela dess innehåll är givet i kärleken — blir den yttersta domen en realitet. Kärleken dömer.

Därmed är ett ord sagt också om frågan, hur Kristus på en gång kan vara frälsare och domare, eller hur Gud på en gång kan vara kärlek och vrede. Den frågan blir svår, först när tanken på domen icke får hemortsrätt i tron. Om domen förbindes med lagen och tron med nåden contra tanken på domen, blir resultatet, att Gud måste s. a. s. delas, och att det blir omöjligt förena de båda delarna till en samlad bild av Gud. Man talar i stället om ett dubbelt förhållande till Gud, såsom redan är framhållet, och mot detta svarar då den dubbla gudsbilden, frälsarens och domarens bild.

Men utmärkande för det förhållande, vari människan i tron är innesluten, är ju, att kärleken hänsynslöst utlämnar och blottställer sig själv i sitt handlande. Att möta kärleken betyder alltså att ställas inför domen. Här inträder ingen spänning i gudsbilden. Gud blir icke delad, men så hör också domen här hemma i tron. Icke heller mellan dessa råder då någon spänning.

# TEOLOGISK LITTERATUR

## GUDS FÖRDOLDHET OCH UPPENBARELSE ENLIGT CALVIN.

HERBERT OLSSON: *Calvin och reformationens teologi I. Lunds Universitets Årsskrift. N. F. Avd. 1. Bd 40. Nr 1. 600 sid. Lund o. Leipzig 1943. Pris kr. 18:—.*

Med detta arbete, som utgör första delen av ett planerat större verk i flera band, har Herbert Olsson ställt som sin uppgift icke blott att giva en framställning och utredning av Calvins teologi i dess helhet utan även att insätta dennes teologi i reformationens teologiska totalsammanhang och genom att konfrontera Calvins teologi med Luthers och Melanchthons sprida ljus över reformationens teologi över huvud (s. 6). Då förf. vid sitt företag att klarlägga reformationens teologi i dess helhet tar sin utgångspunkt i Calvins teologi, är detta icke dikterat av godtycklighet eller någon tillfällighet. Ty han finner, att den problematik, som utmärker reformationens teologi över huvud, framträder klarare hos Calvin än hos någon av de övriga reformatörerna. Visserligen föreligger i Melanchthons teologi ett problem, som är analogt med det, som möter hos Calvin och som kan återföras på inflytelser från den samtida humanismen (s. 6 f.). Och visserligen har detta inflytande hos Melanchthon liksom hos Calvin åstadkommit en spänning mellan olika element i deras teologi. Men då Calvin samtidigt mera energiskt än Melanchthon sökt hävda Luthers tankar om Guds utkorelse och människans trålbundenhet, så är spänningen hos honom mycket starkare mellan det specifikt reformatöriska och det allmänt humanistiska elementet (s. 7). Detta är grunden till att Calvin enligt förf. bättre än någon annan av reformatörerna lämpar sig som utgångspunkt vid utredningen av reformationens teologi i dess totalitet.

Nu inrymmer det sagda med avseende på Calvin två delproblem. Det första innebär frågan om enhetligheten i Calvins teologi. Den äldre Calvin-forskningen fann i predestinationsläran den enhetliga principen i Calvins teologiska åskådning. Denna uppfattning företrädde tidigast av Alexander Schweizer (s. 24) och har fått vid utbredning genom Kampschulte (s. 25), men kritiserades av A. Ritschl, som i predestinationsläran såg blott ett bihang, men däremot i läran om Guds providens den grundläggande läran hos Calvin (s. 26). Den av Ritschl beträdda vägen fortsattes i viss mån av M. Scheibe och J. Bohatec (s. 26 ff.). Båda framhöllo emellertid den betydelse, som predestinationsläran har i Calvins åskådning, på samma gång som de i Calvins åskådning visade på andra moment, som äga viss självständighet i förhållande till predestinationsläran. Denna uppfattning är karakteristisk för situationen inom den senare Calvin-forskningen, dit W.

Lüttge och A. Lang m. fl. kunna hänföras (s. 28 f.) Man erkänner här predestinationslärans vikt och betydelse hos Calvin, men betonar samtidigt andra element i hans åskådning, vilka antingen stå i spänningsfyllt förhållande till den förra eller äro självständiga i relation till densamma. Men forskningsläget karakteriseras i detta hänseende av en viss famlande oklarhet (s. 29), på samma gång som behandlingen av den calvinska predestinationsläran själv är i hög grad otillfredsställande (s. 30). Därför kvarstår enligt Olsson alltjämt den uppgiften att närmare klarlägga den ställning som predestinationsläran har i Calvins åskådning (s. 31), ävensom undersöka huruvida det är möjligt att i Calvins teologi konstatera vissa genomgående drag, som utmärka den i dess helhet (s. 8).

Till denna fråga om enhetligheten i Calvins teologi kommer såsom andra problem frågan om förhållandet mellan Calvins och Luthers teologi. Även med avseende härpå råder stor oklarhet inom den nutida Calvin-forskningen (s. 8). Å ena sidan betonar man olikheten mellan dem, å andra sidan en viss överensstämmelse. Vid jämförelsen mellan Calvin och Luther har man förfarit så att säga loci-teologiskt. Man har t. ex. menat, att Calvins uppfattning om rättfärdiggörelsen vore väsentligen densamma som Luthers, under det att han i andra punkter, t. ex. i predestinationsläran och i uppfattningen om lagen klart skiljer sig från densamma (ib.) Med hänsyn till den allmänt erkända konsekvens, som råder i Calvins tänkande, kan man emellertid enligt förf. stå mycket betänksam inför en sådan uppfattning, att Calvin i vissa punkter skulle övertagit Luthers åskådning, under det att han i andra skulle ha utbildat en självständig lära (s. 8 f.). Den systematisk-teologiska huvuduppgiften blir därför enligt förf. att undersöka, dels huruvida icke Calvins teologiska åskådning i dess totalitet är bestämd av ett element, som härleder sig från Luther, dels på vad sätt Calvins åskådning såsom helhet skiljer sig från Luthers (s. 9).

Den huvuduppgift, som förf. ställt för sig, nämligen undersökningen av Calvin och reformationens teologi, är emellertid icke löst med de två nämnda uppgifterna: klarläggandet av Calvins egen åskådning, enkannerligen predestinationslärans ställning inom densamma, och undersökningen av förhållandet mellan Calvin och Luther. Därtill kommer en tredje uppgift, nämligen den att konfrontera Calvins teologi med Melanchthons (s. 9). Ty då det från humanismen stammande elementet, som skiljer Calvins teologi från Luthers, på visst sätt föreligger hos Melanchthon, kan man icke komma till klarhet om reformationens teologi i dess helhet utan att företaga en systematisk undersökning av i vad mån beröringspunkter föreligga mellan Calvin och Melanchthon och i vad mån Calvins åskådning som helhet skiljer sig från Melanchthons.

Den så skisserade omfattande undersökningen uppbygger Olsson på följande sätt. En första huvuddel med tre kapitel ägnas åt en immanent framställning av Calvins teologi, en andra huvuddel med två kapitel åt en undersökning av förhållandet mellan Calvins och Luthers teologi och en tredje huvuddel med likaledes två kapitel åt en konfrontation av Calvins teologi med Melanchthons (10 f.). Det föreliggande första bandet av den stort anlagda undersökningen inrymmer utom en kortare inledning blott den första huvuddelens två första kapitel: »Problemet i Calvins teologi» och »Skapelse och frälsning, lag och evangelium». Där-

emot måste det tredje kapitlet under rubriken: »Providens, predestination och frihet» (jfr s. 183 f.) stå över till det efterföljande andra bandet.

Då förf. i första kapitlet (s. 14—184) går att utreda problemet i Calvins teologi, tar han sin utgångspunkt i Calvins predestinationslära. Den inom Calvin-forskningen omstridda frågan om predestinationens plats i Calvins teologi har förf. enligt rec:s mening fört till en lycklig lösning på det sättet, att han låter predestinationstanken alltfört kvarstå i centrum av Calvins teologi, men på sådant sätt, att den träder i spänningsfylld relation till en analogia-entis-metafysik, som har vissa likheter med den metafysiska bakgrunden till Thomas' ab Aquino teologi.

Det förhåller sig nämligen så — framhåller förf. — att predestinationen hos Calvin sammanhänger med en distinktion mellan Guds fördolda och Guds uppenbara vilja (s. 34). Guds vilja är nämligen i en mening fördold icke blott med hänsyn till hans predestination, utan även i fråga om hans providens. Providensen är Guds verksamhet i skapelsen och Guds predestination Guds vilja med hänsyn till frälsningen (s. 36). Men då skapelsen närmast är uttryck för Guds uppenbara vilja, så framträder såsom en för den rätta uppfattningen om Calvin synnerligen viktig fråga, vilket förhållande som råder mellan fördoldheten hos Guds vilja och Guds vilja, sådan den framträder uppenbar. Den kanske främsta bristen i den föregående Calvin-forskningen är enligt Olsson, att den ej klart ställt denna fråga. Hela Olssons undersökning kan från en sida sett betraktas såsom ett utredande av detta problem (s. 44). Närmast till hands ligger det enligt det sagda att inrikta blicken mot skapelsen och Guds uppenbarelse där (s. 47 ff.). Men då Guds vilja med hänsyn till hans verksamhet i skapelsen eller providensen tillika i en mening är fördold, nödgas förf. till behandling upptaga problemet om Guds i skapelsen uppenbara och hans fördolda vilja (s. 79 ff.). Tanken på Guds uppenbara och fördolda vilja får icke fattas, som om det funnes två mot varandra stridande viljor hos Gud och som om Gud i sin fördolda vilja hade beslutat något, som utgör raka motsatsen till vad han i sin uppenbara vilja kräver. Detta vore enligt Calvin blasfemi (s. 85). Det måste på något sätt föreligga en enhet mellan Guds uppenbara och fördolda vilja. Förf. går dock till en början att undersöka tanken på Guds fördolda och tanken på Guds uppenbara vilja var för sig.

Calvins tanke på Guds i skapelsen och providensen uppenbara vilja hänger samman med tankar, som föreligga i den med Calvin samtida humanismen och den medeltida teologiska traditionen och i viss mån går tillbaka till den antika filosofien (s. 96). Gud äger nämligen såsom den evige enligt Calvin vara av sig själv. Gud är »a se ipso existentia» och »a se ipso principium habere». Världen ger i sin ordning en bild av Guds vishet. Calvin ser även på människans förnuft, förhållandet mellan förnuftet och kroppen och det ljus (lumen), som finnes i förnuftet, på ett sätt som erinrar om den föregående filosofiska traditionen (ib.).

För att närmare belysa denna sida av Calvins åskådning går förf. till en jämförelse med »den mest representativa företrädaren för den medeltida teologien» Thomas ab Aquino och analogia entis hos honom (s. 98 ff.) Thomas anknyter i sin metafysik till Aristoteles' distinktion mellan form och materia, aktualitet och poten-

tialitet. Alla ting i världen bestå av form och materia. Formen, idén, existerar i världen icke i sig själv, utan endast i materien. Alla ting i världen utgöra aktualiserad potentialitet, men icke ren aktualitet, icke ren form. Men Gud är ren aktualitet (utan potentialitet), ren form (utan materia). Och förhållandet mellan Gud och tingen i världen tänkes på följande sätt: Varje ting mottager sin form genom ett annat ting, detta åter av ett annat och så vidare. Men denna kauslärka är icke oändlig, utan bottnar i Gud. Gud är *causa prima*, den första orsaken. Detta betyder, att Gud icke mottager sin form av något annat eller att det hos Gud icke finnes någon potentialitet, blott aktualitet. Gud är ren aktualitet, *actus purus*. Då formerna uttrycka godheten, fullkomligheten, är Gud såsom ren form tillika ren godhet. Den ordning, som har sin grund i Gud, — och det gäller ju ordningen i världen — är god. På grund därav att ett samband råder mellan Gud och tingen i världen, kan man sluta från tingen i världen till Gud, visserligen icke univoce eller *aequivoce*, utan *analogice* (s. 114). Detta är enligt Olsson grunddragen i Thomas' *analogia-entis-metafysik*.

Hos Calvin möter en liknande uppfattning av förhållandet mellan det skapade och Gud (s. 120). Såsom enligt Thomas Guds evighet är ett med den rena aktualiteten, består enligt Calvin Guds evighet däri, att Gud äger vara av sig själv (s. 121). Skapelsen däremot har sitt vara av Gud och är därmed en bild av Gud (*ib.*). Denna likhet mellan Gud och skapelsen kommer till uttryck i den ordning, som i skapelsen framträder både i den naturliga ordningen i tingen och i den moraliska ordningen (*lex naturae*) (s. 122). Men enligt Calvin finnes också hos människan ett förnuftsanlag, »*lumen*», »*semen*», »*scintilla*» (s. 125), varigenom hon kan fatta ordningen i världen (s. 127). Och detta förnuftsanlag vittnar om något gudomligt hos människan. Den kunskapsteoretiska realismen hos Thomas, som hänvisar på Gud såsom yttersta grund, finns också på visst sätt företrädd hos Calvin. Ty enligt honom lyser ett ljus i skapelsens verk, ett ljus som representerar tingens intelligibilitet. Likaledes lyser ett ljus i människans förnuft, vilket är detsamma som det, som lyser i tingen. När förnuftet vinner kunskap om tingen, sker detta på grund av den intelligibilitet, som ligger i tingen själva, och det ljus, som lyser i skapelsens verk. Men Gud är förutsättningen för denna intelligibilitet i tingen. Därför kan Calvin i *Institutio* hävda, att kunskapen om Gud, *notitia Dei*, ligger intryckt i tingen (s. 135). Calvins uppfattning om förhållandet mellan skapelsen och Gud innebär sålunda, att en likhet föreligger mellan skapelsen och dess ursprung eller Gud, på samma gång som givetvis en olikhet förefinnes, då det hos Gud är fråga om en annan existensform än den, som gäller för skapelsen, nämligen en sådan, som kännetecknas av evighet och oändlighet. Därmed är det tydligt, att den kunskap om Gud, som kan vinnas genom skapelsen, enligt Calvin liksom enligt Thomas är av analogisk art (s. 137).

Även i ett andra viktigt hänseende föreligger likhet mellan Thomas och Calvin. Enligt Thomas är *lex aeterna*, den eviga lagen, lika med rättfärdigheten hos Gud, Guds essentiella rättfärdighet, medan *lex naturae* är samma eviga lag, sådan den existerar för oss. För Calvin är *lex naturae* eller *ordo naturae* en bild av lagen, sådan den existerar hos Gud, och har sålunda analogisk innebörd med avseende på Gud (s. 140 f.).



Även om det sålunda hos Calvin föreligger en metafysik, som är besläktad med den, som möter hos Thomas, så finnes dock i den calvinska åskådningen ett element, som klart skiljer den från den thomistiska, nämligen predestinationstanken (s. 143). Calvin lär obetingat den dubbla predestinationen: Gud förutbestämmer såväl till salighet som till förtappelse. Thomas däremot skiljer mellan predestinationen till salighet och reprobationen till förtappelse, och vad reprobationen beträffar har den icke sin grund i Guds predestinerande vilja, utan avser Guds förutseende, att människan kommer att avvisa nåden (s. 144). Detta åter innebär hos Thomas, att gemenskapen med Gud är betingad av människans handlande i enlighet med ordningen i skapelsen. Hos Thomas kan sålunda hans predestinationstanke sammanfogas med hans analogia-entis-metafysik. Hos Calvin åter kommer predestinationen att resa en ööverstiglig klyfta mellan skapelsen och Gud (s. 148). Predestinationen hos Calvin innebär nämligen, att det är uteslutet, att människan förmedels den ordning, som finnes i skapelsen och om vilken hon genom förnuftet äger viss (analogisk) kunskap, skulle kunna närma sig Gud (s. 146). Predestinationen betyder m. a. o. hos Calvin, att det hos Gud finnes en annan dold vilja (*alia voluntas abscondita*) än den, som framträder i lagen och i ordningen i skapelsen. Skapelsen kan icke giva någon som helst — ej ens analogisk — kunskap om denna Guds otillgängliga vilja (s. 150). Allt detta innebär, att det hos Calvin föreligger en spänning mellan Guds uppenbara och fördolda vilja (s. 151). Detta betyder närmast, att en spänning råder mellan Guds fördoldhet och hans på analogiskt sätt i skapelsen uppenbara vilja. Härvid kommer analogitanken att representera den ena polen i denna spänning. Men analogitanken kommer på samma gång att verka upplösande på denna spänning. Denna dialektik är enligt Olsson det för Calvins tänkande konstitutiva och karakteristiska (s. 153). Och han kan på samma gång konstatera, att det är utmärkande för den föregående Calvinforskningen över huvud, att den ej sett, huru denna problematik behärskar hela Calvins åskådning (ib.).

Nästa steg i undersökningen gäller att klarlägga, huru Calvin uppfattar förhållandet mellan människan och Gud i frälsningen. Även denna fråga hos Calvin behärskas av den förut påtalade spänningsfyllda relationen mellan predestinationstanken och analogia-entis-metafysiken hos honom. Å andra sidan fattas Guds i frälsningen givna uppenbarelse som ett aktualiserande av den analogiska kunskap om Guds eviga väsen, som är given i skapelsen (s. 156). Relationen mellan människan och Gud i frälsningen innebär sålunda här, att människan genom skapelsen och genom sina i skapelsen givna möjligheter kan nå en — visserligen icke omedelbar utan — analogisk kunskap om Gud och på sådant sätt närma sig Gud. Å andra sidan bestämmer predestinationstanken Calvins uppfattning av frälsningen och relationen mellan människan och Gud där. Predestinationstanken betyder nämligen, att Gud är fördold i frälsningen och att människan icke genom någon som helst kunskap — icke ens en analogisk kunskap — kan närma sig Gud, utan hon har endast att i tron omfatta frälsningen (s. 157). Men denna Guds fördoldhet i frälsningen är samtidigt en Guds uppenbarelse på sådant sätt, att Gud i frälsningen uppenbarar sig såsom den, som skänker människan sin frälsande nåd, d. v. s. i trons gemenskap med sig införsätter männi-

skan, som genom det, som är henne givet i skapelsen, intet förmår för att närma sig Gud.

Liksom i fråga om relationen mellan skapelsen och Gud föreligger med avseende på förhållandet mellan människan och Gud i frälsningen en spänning mellan den nämnda analogia-entis-metafysiken och predestinationstanken hos Calvin. Och liksom beträffande den förutnämnda frågan analogitanken kom att på en gång representera den ena polen i denna spänning och verka upplösande på densamma, så spelar nämnda tanke samma dubbla roll i fråga om relationen mellan människan och Gud i frälsningen (s. 161).

Det visar sig nu till sist enligt Olsson, att analogia-entis-metafysiken hos Calvin kommer att bestämma t. o. m. hans predestinationslära eller läran om det eviga, dubbla rådslutet. Ty denna lära förutsätter just den uppfattning av förhållandet mellan skapelsen och Gud, d. v. s. mellan tid och evighet, som innehålles i den angivna metafysiken och som innebär, att Gud i förhållande till skapelsen representerar en evig, övertidlig verklighetssfär (s. 167). Analogitanken kommer även här att verka upplösande på spänningen mellan Guds fördoldhet och Guds uppenbarelse (s. 169).

Härmed har förf. framlagt sin grundsyn på problematiken i Calvins teologi, varåt han ägnat det första grundläggande kapitlet. I och med det andra kapitlet (s. 185—594) upptar han en rad specialfrågor till behandling för att visa, huru nämnda problematik i Calvins tänkande in concreto gestaltar sig. Redan vid utredandet av denna problematik hos Calvin hade frågorna om skapelsen och frälsningen trängt sig fram i förgrunden. Dessa upptagas till närmare skärskådande i det andra kapitlet. Då det förhåller sig så, att lagen är given med skapelsen och tillsägelsen om frälsningen sker genom evangelium, blir temat för detta kapitel: »Skapelse och frälsning, lag och evangelium». Först upptas de frågor, som avse skapelsen, därefter de, som röra frälsningen. Det visar sig även här, huru Calvins uppfattning om Guds fördoldhet och Guds uppenbara vilja genomgående är präglad av den förut angivna spänningen mellan analogia-entis-metafysiken och predestinationstanken och huru analogitanken är på varje punkt ägnad att upplösa denna spänning. Vi begränsa oss här till två centrala frågor i Olssons framställning: Calvins uppfattning om människan och om Kristus, hans antropologi och kristologi.

På ett klagörande sätt ställer förf. Calvins antropologi i relation till romersk-katolsk åskådning (s. 225 f.) Här skiljer man med utgångspunkt från 1 Mos. 1: 26 mellan *imago Dei* och *similitudo Dei*. *Imago Dei* är människan såsom förnufts-väsen, d. v. s. i och genom sin förnufts-natur. *Similitudo Dei* äger människan i urtillståndet genom en tilläggsgåva, *donum superadditum*, som förlänar henne en övernaturlig helighet, *sanctitas*. Samtidigt åstadkommer en människan förlänad nåd en integritas eller *rectitudo* i hennes förnufts-natur, så att de lägre krafterna underordna sig den högre sidan hos henne, d. v. s. hennes förnuft. Syndafallet har till följd en förlust av tilläggsgåvan och därmed av *similitudo*. Även i människans förnufts-natur sker en rubbning, så att de lägre krafterna ej längre helt underordna sig förnuftet. Men det oaktat är den mänskliga förnufts-naturen kvar, så att människan alltfört är *imago Dei*.

Calvin vänder sig mot den katolska exegesen av 1 Mos. 1: 26. De båda här förekommande uttrycken *imago* och *similitudo* äro enligt honom synonymer för samma sak (s. 226). Då Calvin i sin antropologi skiljer sig såväl från den romerska som den lutherska uppfattningen, har detta till väsentlig del sin grund i inflytelser från den filosofiska antropologien (s. 213 f.). Han förhåller sig på en gång kritiskt och erkännamt till densamma. Han särskiljer två själens delar: förnuftet (*mens, intellectus*) och viljan (*cor, voluntas*) och innefattar därunder själens alla förmögenheter (s. 215 ff.). I urtillståndet skapade Gud människan med förnuft och vilja. Genom det förra kunde hon skilja mellan gott och ont, och den senare var förmågan att välja. Dessa båda förmögenheter, som bildade *imago Dei*, voro i urtillståndet ofördärvade. Så hade människan en ofördärvad natur, *natura integra*.

Genom fallet fördärvades gudsbilden hos människan. Calvin uttrycker detta på ett dubbelt sätt: dels är *imago Dei* utan inskränkning fördärvad (*imago Dei delata*), dels är den nästan fördärvad (*prope delata*). Då det hävdas, att gudsbilden icke helt, utan nästan fördärvats, betyder detta, att en rest av densamma (*aliqua portio imaginis Dei*) och vissa märken av den (*aliquae imaginis Dei notae*) finnas kvar. Denna dubbelhet uttryckes hos Calvin även så, att förnuftet är förmodrat, men att en gnista (*scintilla*) dock alltjämt finnes kvar i människans förnuft (s. 220 f.).

Denna spänning i Calvins antropologi hänger enligt Olsson samman med den förut påtalade spänningen mellan analogia-entis-metafysiken och predestinationstanken hos honom. Enligt denna metafysik finnes en ordning i skapelsen, som är en bild av Gud och därmed representerar likheten mellan skapelsen och Gud. I förnuftet äger människan ett anlag till kunskap om denna ordning. Därför utgör förnuftet en bild av Gud och representerar det gudomliga hos människan. Då efter fallet människans förmögenheter visserligen fördärvats, men hon dock alltjämt har visst begrepp om den ordning, som själv är en bild av Gud, så gäller, att *imago Dei* hos människan icke är helt fördärvad, utan nästan (*prope*) fördärvad. Denna sida av Calvins antropologi sammanhänger med analogia-entis-metafysiken i hans åskådning (s. 227 ff.).

Den andra sidan i Calvins människouppfattning har samband med predestinationstanken. Denna innebär tanken på Guds fördoldhet, som med avseende på människan betyder, att hon genom det, som hon äger i och genom skapelsen, icke förmår något själv för att träda i gemenskap med Gud. Var det så redan i urtillståndet, så är det efter fallet ännu mycket mera så, ty nu är *imago Dei* utan inskränkning fördärvad (s. 232 ff.).

Samma spänning präglar enligt Olsson Calvins kristologi (s. 398 ff.). Även denna går djupast tillbaka på den förutnämnda spänningen mellan analogia-entis-metafysiken och predestinationstanken. Om man betraktar Kristus med hänsyn till vad han är såsom människa, så måste man enligt Calvin inse, att Kristus icke kan förvärva någon rättfärdighet inför Gud, då ju detta över huvud icke är möjligt för någon människa. I denna mening är Gud fördold i Kristus. Detta åter innebär, att den gemenskap mellan människa och Gud, som existerar i Kristus, ej får uppfattas såsom betingad av vad Kristus såsom människa verkar.

Det förhåller sig tvärtom så, att denna gemenskap kommer till stånd därigenom, att Gud ikläder sig Kristi mänsklighet och verkar i denna. Men denna Guds fördoldhet i Kristus sammanhänger med den fördoldhetstanke, som tar sig uttryck i predestinationstanken. Samtidigt är det emellertid så hos Calvin, såsom Olsson tolkar honom, att enheten mellan det gudomliga och det mänskliga hos Kristus innebär, att en harmoni (symmetria) föreligger mellan Kristus såsom människa och Gud. Kristus såsom människa underkastar sig m. a. o. den eviga normen hos Gud. I Kristi mänskliga och jordiska liv blir sålunda på något sätt Gud uppenbar. I denna sida av kristologien kommer analogia-entis-metafysiken i Calvins teologi till synes.

Förf. behandlar under den anlagda huvudsynpunkten en mångfald andra problem i Calvins teologi, men det skulle föra för långt att här ingå på dem alla. Det sagda torde emellertid vara tillräckligt för att giva en föreställning om huru Olsson genom att föra Calvins teologiska åskådning tillbaka till de två brännpunkterna, predestinationstanken och den nämnda metafysiken, förklarar på en gång spänningen och enheten i Calvins teologi. Och enligt rec:s mening har det lyckats honom att göra detta på ett övertygande sätt. Arbetet kännetecknas av stor lärdom och noggrannhet, stark systematisk-teologisk kraft och målmedvetenhet, energiskt genomförande av de anlagda huvudsynpunkterna och sorgfällig behandling och analys av frågeställningarna. Man får av detta arbete en mycket klar bild av Calvins i och för sig icke lättillgängliga teologi. Genom Olssons tolkning av Calvins teologi får man tillika en plausibel förklaring till hurusom i det följande såväl starkt ortodoxt-reformatoriskt tänkande som varjehanda tänkesätt med en naturlig, liberal teologis förtecken med viss rätt kunnat åberopa sig på Calvin. Även om Olssons arbete ger en mycket klar bild av Calvins teologiska åskådning, så är det i sig självt icke lättillgängligt. Förf:s strävan efter största möjliga noggrannhet och klarhet i framställningen förleder honom stundom till en onödig utförlighet och trötande upprepning, vilket i grunden försvårar tillägnet av detsamma. Men bortsett från sådana formella brister måste det anses som ett stort och imponerande arbete, som verkligen fört Calvin-forskningen framåt. Med stor förväntan emotser man såväl slutförandet av den immanenta framställningen av Calvins egen teologi som den i utsikt ställda konfrontationen av Calvin med reformationens två övriga huvudrepresentanter, Luther och Melanchthon.

HJALMAR LINDROTH.

NILS KARLSTRÖM: *Kristna samförståndssträvanden under världskriget 1914—1918 med särskild hänsyn till Nathan Söderbloms insats. 724 sid. Akademisk avhandling. Svenska kyrkans diakonistyrelses bokförlag, Uppsala 1947. Pris kr. 18:—.*

Denna avhandling ventilerades i Uppsala den 15 mars 1947 och inbragte åt sin författare en välförtjänt docentur i kyrkohistoria. Det är mera ovanligt hos oss, att ett kyrkohistoriskt avhandlingsämne väljes från 1900-talet. Det har ju

sina särskilda svårigheter att bemästra ett så nära i tiden liggande skede. Det är ett djärvt försök, det har krävt mycken tid och möda. Men det har lyckats väl, och som den stora boken nu föreligger, så måste man säga, att försöket har varit mödan värt.

Man kunde i nyare svensk kyrkohistoria ju knappast finna något ämne av större betydelse även för den allmänna kyrkohistorien än Nathan Söderbloms ekumeniska insats. Det var viktigt och nödvändigt, att svensk forskning tog itu därmed, så mycket mer som ett enastående källmaterial till dessa händelser finns till förfogande i Uppsala. Nathan-Söderblom-samlingen, som nu befinner sig i ärkebiskopinnan Anna Söderbloms ägo, men som kommer att överlämnas till Uppsala universitetsbibliotek, omfattar c:a 40,000 brev till och från Söderblom ävensom dagböcker, manuskript och andra handlingar. Denna samling, som av ärkebiskopinnan välvilligt ställts till förf:s förfogande, har varit hans huvudkälla till avhandlingen. Även andra offentliga och enskilda samlingar ha rådfrågats, mest i Sverige, men även i London och Berlin. Nära 50 av de viktigaste använda dokumenten ha avtryckts i slutet av avhandlingen; det rör sig mestadels om korta brev och upprop.

Förf:s avsikt var ursprungligen att föra framställningen fram till ekumeniska mötet i Stockholm 1925, men materialets omfattning nödgade honom att begränsa uppgiften till världskrigets år. Vi få alltså följa händelsernas gång fram till vapenstilleståndet den 11 november 1918. Materialet är samlat även för de följande sju åren. Man torde sålunda kunna hoppas på en fortsättning i ett kommande arbete. Det vore önskvärt att få teckningen av Söderbloms ekumeniska initiativ fullföljd ända till dess höjdpunkt i Stockholmsmötet. Då en begränsning nu måste göras, var det otvivelaktigt riktigt att sätta den vid världskrigets slut, då de första mycket trevande begynnelseerna till en kristen internationell insats hos Söderblom själv klarnat till ett mera konkret handlingsprogram.

Avhandlingen är försedd med mycket omfattande inledning — den omfattar över 40 % av texten (om man bortser från dokumentsamlingen, litteraturförteckningen etc.) Denna inledning, som av förf. ställes i relation till hela hans planerade undersökning ända fram till 1925, har synts honom påfordrad av två skäl. Det behövs en förstudie över tidigare ekumeniska strävanden under 1800-talet, varifrån många förbindelselinjer gå till de nya initiativen på första världskrigets tid. Och en undersökning är ock påkallad för att förklara, huruledes Nathan Söderblom kom att spela en huvudroll i de nya initiativen. Då rec. på annat ställe (i *Kyrkohistorisk Årsskrift* 1947) behandlat förf:s studier i ekumenikens förhistoria och ännu ett och annat i boken, må här särskilt vad han har att säga om Söderblom själv något diskuteras.

Förf. betonar starkare än tidigare biografer, att Söderblom var »en väckelsens son» (s. 138—143). Iakttagelsen är riktig och icke oviktig för frågan om hans utveckling till en ekumenisk uppgift. Liksom J. A. Eklund kom han från en bygd, som ända sedan 1700-talet varit genomsyrad av väckelseimpulser. Ett par geografiska och historiska data kunna göra saken ännu litet tydligare än förf. gjort den. Från Söderhamn har man Norrala kyrka en mil i nordväst och

Söderala en mil i sydväst — betydande socknar, som i medeltiden åt Sydhälsingland gävo namnet Alir. Väckelsen i dessa trakter synes först ha utgått från Söderhamn, där den från tidigare Stockholmsår herrnhutiskt influerade kyrkoherden Olof Lind var en nitisk och länge med tacksamhet ihågkommen begynnare (1757—65), följd av den likasinnade Johan Bolinder (1765—73).<sup>1</sup> Norrala fick väckelsen redan på 1760-talet, och nya vågor därav förspordes kring 1780 och sedan efter ett långt uppehåll åter 1817 och flera gånger under den i socknen infödde benådade förkunnaren Anders Norells tid (1825—53).<sup>2</sup> Rörelsen spriddes ock till angränsande socknar. Från Söderala ha vi en vacker skildring av en »samling» år 1841.<sup>3</sup>

Förf. har ägnat tillbörlig uppmärksamhet åt de båda män, bonden och prästen, som åt Söderbloms släktmiljö gävo dess starka prägel av lågkyrklig väckelse — nämndemannen och kyrkovärden Jon Olsson på Orsta i Söderala, som i unga år (1818) anslutit sig till de väckta (död 1871), och hans son, Nathan Söderbloms far Jonas, som fick studera till präst och tog släktnamnet Söderblom efter Söderala. Den senare var då Nathan föddes komminister i Norrala (Trönö) och återkom under sina sista år som kyrkoherde dit (1886—1901). Under sina Uppsalaår (1844—47) hade han hört till den kända fromma kretsen kring rådmann Henschen. Det borde väl också ha nämnts, att han prästvigts av ärkebiskop Wingård (1847). Denne hade ju genom inflytelser från England lärt uppskatta sådana nyare inslag i det kyrkliga arbetet som bibelförklaringar, traktatspridning, arbete för missionen, och gav sitt moraliska stöd åt de för väckelse och mission nitiska komministrarna i Hälsingland — Sefström, Anders Norell, Lundquist, Esbjörn och andra —, i vilkas krets Jonas Söderblom inträdde då han kom ut i stiftet.<sup>4</sup> Wingårds namn bör inte glömmas i den svenska ekumenikens förhistoria.<sup>5</sup> När signalerna från ärkestolen under Reuterdahl ändrades, blevo dessa präster trogna befrämjare av Fosterlandsstiftelsen. Söderblom som ärkebiskop blev i viss mån fortsättare av Wingård.

Att som förf. gör på tal om Söderbloms studentår behandla den teologisk-religiösa krisen (s. 144—151) före deltagandet i Studentmissionsföreningen (s. 152—7), stämmer ju inte kronologiskt: han hörde ju redan första terminen i Uppsala med beundran Skrefsrud<sup>6</sup> och ingick nästa termin i den nybildade Studentmissionsföreningen. Med hänsyn till missionsintresse var han hela livet igenom sin fars son. De teologiska studierna började efter fil. kand.-examen (sept. 1886). Brottningen med de stora problemen märker man från 1888, då de regelbundna

<sup>1</sup> Upsala Arkestifts Herdaminne, III, 1845, s. 105—111. (Biografien över Lind är av A. Norell.)

<sup>2</sup> Av A. Norell har man om läseriet ej endast den av förf. anförda berättelsen i Nordisk Kyrko-Tidning 1840, utan även många detaljer i Tidskrift för Svenska Kyrkan 1851, s. 260 ff. (anförande vid prästkongressen i Gävle 9—10 juli 1851).

<sup>3</sup> (J. H. Ekendahl.) Bidrag till läseriets historia i Sverige. Norrländska läseriet, 1849, s. 8 ff.

<sup>4</sup> B. Sundkler, Svenska Missionssällskapet 1835—1876, s. 123 f.

<sup>5</sup> Se t. ex. hans Öfversigt af Christna Kyrkans senare händelser och nuvarande tillstånd, 1843. S. 146 f. finns kritiken av den konfessionalistiska missionsuppfattningen. En grundlig studie av Wingårds verksamhet som ärkebiskop vore i hög grad av behovet påkallad.

<sup>6</sup> Upsala Kristliga Studentförbund 1901—1926, s. 22.

diskussionerna om världsgåtorna med Sam. Fries och Göransson börja. Den teologiska nyorienteringen kan dateras till hösten 1889. Samtidigt redigerade han Studentmissionsföreningens Meddelanden (dec. 1888—mars 1893) och var livligt upptagen av de stora allmänna kristendoms- och kultur-debatterna.<sup>1</sup> Mitt under allt detta finner man under en ferie hemma i Norrala den genomgripande personliga religiösa uppgörelse, som han sällan talade om, men som tydligtvis har betytt så mycket (jan. 1890).

En av förf:s mest betydande insatser vid teckningen av Söderbloms utveckling till ekumenisk ledare är uppvisandet av intrycken från Friedrich Naumann och den kristligt-sociala rörelsen (s. 176—191).<sup>2</sup> Söderblom råkade Naumann vid hans kongress i Erfurt 1896 och satte honom mycket högt. Det sociala patos, som redan tidigare fanns hos honom själv, blev stärkt, och han fann i Naumann en besläktad ande: »vi ha gagn» — skriver han om Naumann — »af karaktärsfulla, kristna personligheter med soliditet och spänstighet, lefvande eldhåg och frigjord, andlig kraft».<sup>3</sup>

I detta sammanhang inställer förf. Söderbloms utförligaste behandling av de socialetiska principfrågorna: föredraget om »Religionen och den sociala utvecklingen» vid religionsvetenskapliga kongressen i Stockholm 1897 och boken om »Jesu bärgspredikan och vår tid» (1898). Han kunde ha tillfogat ännu ett märkligt dokument, det stora sekeltalet vid Uppsala studentkårs nordiska fest d. 25 nov. 1899, kanske Söderbloms mest glänsande oratoriska prestation, där den av kristendomen inspirerade rättfärdighetsinsatsen med hänvisning till Viktor Rydbergs anges som vägen till lösningen av sekelslutets bistra och hotfulla sociala problem.<sup>4</sup>

Naumann kom att gå vägar, som voro mycket skilda från Söderbloms. Han gjorde snart mot sin ursprungliga ståndpunkt gällande, att den kristna etiken får inskränka sig till det personliga livets sfär, medan politiken står under sina egna lagar — självhävdelsens och maktviljans. Förf. vet väl, huru många teologiska diskussioner som vållades av denna lära om politikens »Eigengesetzlichkeit».<sup>5</sup> Naumann var en fascinerande talare och skribent och hans »Briefe über Religion» hörde på sin tid till de mest lästa och omdebatterade skrifterna både bland teologer och ett gott stycke utanför dessas krets. Det hade inte varit ur vägen, om förf. hade antytt varifrån hans nya ståndpunkt kom. Han ville förlika borgerliga och arbetare, vara på en gång nationell och social, och blev så en främjare av den nationalistiska flottagation, som drevs av amiral Tirpitz och hans krets. Tysklands industri växte kraftigt, dess rikedom växte — var det inte en ekonomisk lag, att det måste driva en hänsynslös expansionspolitik,

<sup>1</sup> Dessa tre moment — de stora debatterna, det teologiska arbetet, gemenskapen kring missionen — är vad han själv särskilt dröjer vid, då han berättar minnen från sin studenttid, a. a. s. 5—29.

<sup>2</sup> Tor Andræ har på några intressanta sidor i sin Söderblomsbiografi (s. 186—195) noterat detta motivs stora betydelse i Söderbloms liv. I »Nathan Söderblom in memoriam» är det icke mycket uppmärksammat; Brilioth har icke tagit det med i sin utmärkta översikt över »Den ekumeniska gärningen».

<sup>3</sup> Naumann, Hjälp, svensk övers. (1903), s. VIII.

<sup>4</sup> Det nittonde århundradet, i Söderbloms Tal och skrifter, Del 3 (1930), s. 40—53.

<sup>5</sup> Se s. 6, 98 f., 226 f., 299, 568 f., 572 f.

skaffa sig kolonier, bygga en mäktig flotta för att kunna trotsa England? Jesus har aldrig givit några föreskrifter om sådana ting, och man kan alltså fortfarande vara kristen och i sitt personliga liv följa den kristna moralen, medan man i statslivet följer en helt annan princip, nämligen den politiska nödvändigheten.<sup>1</sup>

Så Naumann. Han var konsekvent, han deltog inte i kyrkomännens försök under åren före 1914 att slå bryggor mellan Tyskland och England. Men han var inte skarpsynt, han aktade inte på de varnande röster som även i det dåtida Tyskland höjdes mot den hänsynslösa nationalismen.<sup>2</sup> En självisk erövringslusta kan dölja sig bakom allehanda fagert tal om »ekonomiska lagar», »politisk nödvändighet», »ödesbestämmdhet» o. s. v. Tirpitzpolitiken ledde i själva verket Tyskland i fördärvet, och statskonstens frigjordhet från moralen praktiserades i alla sina hemska konsekvenser av nästa generations vulgariserade nationalism — Naumann var visserligen borta då.

En teologisk vederläggning av Naumanns tes om moral och politik gavs av Einar Billing vid lutherska konferensen i Uppsala 1911. Jesus har inte givit oss en serie regler, utanför vilka vi i av honom ej berörda fall kunna söka oss andra handlingsnormer, utan fyllt vårt liv med sitt rikets frälsning, så att vi i alla våra handlingar bliva hans medarbetare. Häruti instämde Söderblom helt, han fann Naumanns uppfattning av evangeliet alltför nomistisk. Men det är mycket karaktäristiskt och kunde av förf. ha understrukits, att han inte gärna vill polemisera mot Naumann. Vad han känner sig från tidigare år ha Naumann att tacka för, kan man ana, då han säger, att Jesu etik dock inte får avtrubbas till några kulturregler, utan måste förbli en eld, en udd, som alltid tvingar oss vidare (s. 226 f.).<sup>3</sup> — Tyskland stod ju hans hjärta mycket nära, men han såg under Leipzigtiden väl, huru nationalismen förgrovade allt, och kände sig »mörkrädd» (i brev till Hjärne jan. 1914). Han ville dock icke offentligen hemma kritisera Tyskland allt för mycket, detta särskilt med tanke på »ryska uselheter» (s. 232 f.).

När förf. genom det långa kapitlet om »Nathan Söderbloms utveckling till ekumenisk ledare» (s. 138—244) fört oss fram till världskrigets utbrott den 1 augusti 1914, slutar inledningen och den egentliga avhandlingen tar vid (s. 245—561). Det är givetvis inte hans mening att säga, att Söderblom genast framträdde som en färdig ekumenisk ledare. Men han vill med rätta framhålla, att denna händelse gav hans hjälte stöten till insatser — i början helt trevande — på de kristna samförståndssträvandenas område, ur vilka småningom den ekumeniska Life-and-Work-rörelsen framväxte.

Ärkebiskopinnan Söderblom har berättat, att denna 1 augusti var en oerhört svart dag i hennes makes liv. Han hade i det längsta vägrat att tro på möjligheten av ett krig mellan Europas stormakter. Den förskräckliga nyheten träf-

<sup>1</sup> Förf. känner och hänvisar till det utmärkta arbetet »Friedrich Naumann. Der Mann, das Werk, die Zeit» av Th. Heuss (1937).

<sup>2</sup> Jfr t. ex. Fr. Meinecke, Die deutsche Katastrophe (1946), s. 36—42 (förf. hade icke tillgång till detta arbete).

<sup>3</sup> Jfr Die XIII. Allgemeine Lutherische Konferenz (1911), s. 135 ff. (Billing), 139 f. (Söderblom).



fade kanske med särskild styrka dem som hyllade liberala samhällsideal. Han var då ännu i Leipzig, men överflyttade med familjen få dagar senare till Uppsala. Han hade blivit utnämnd till ärkebiskop den 20 maj och hade — enligt vad ärkebiskopinnan meddelar — omedelbart börjat skriva på sitt herdabrev, som framlades i domkapitlet den 10 nov., två dagar efter hans invigning. Herdabrevet har en söm i mitten (s. 44); det föregående är skrivet under freden, det följande efter krigsutbrottet. Förf. har refererat dokumentet (s. 264—271), men icke påpekat detta förhållande, som ger oss en inblick i huru tankarna försköto sig i Söderbloms sinne vid denna avgörande punkt i hans liv.

I Herdabrevets förra parti finns en kraftig appell till kyrkan om insatser i den sociala frågan (s. 13—24). Vi känna från det föregående, huru viktig denna sak var för honom. Det är kanske inte för djärvt att förmoda, att om inte kriget utbrutit, mycket av sensationen kring Herdabrevet skulle ha samlat sig kring satser som dessa: att det »ligger i sakens natur, att [kyrkans] sympatier hvila hos dem, som äro betungade i samhället, och hos sådana riktningar, som på fullt allvar göra deras sak till sin egen» (s. 18), eller det skarpa avvisandet av en konservativ välvilja mot kyrkan för politiska och sociala syftens skull utan att man personligen tar notis om hennes budskap om dom och frälsning (s. 19). Det finns också i detta parti bland många för Söderblom karaktäristiska drag i uppfattningen av den kyrkliga gärningen några varma ord om vad man senare kallat »hemmaekumeniken». Med en frimodig bekännelse till lutherdomen förenar han »gemensamheten i trons glädje med alla uppriktigt kristtrogna» (s. 24 ff.) och citerar den gamle ärkebiskop J. Steuchius' bekännelse om sin gemenskap i tron med herrnhutaren Arvid Gradin.

Men då han efter krigsutbrottet åter tar itu med arbetet på Herdabrevet, synes honom vad han förut under freden skrivit »underligt blekt, för ögonblicket nästan överkligt».<sup>1</sup> Nu har kriget »bragt den kristna församlingen värre sorg än någon i en mardröm kunnat inbilla sig» (s. 45). Och huvudstycket i Herdabrevets senare parti — det som givetvis i hela skriften väckte den största uppmärksamheten — blir en avdelning om »Kyrkan och kriget» (s. 44—69 i Herdabrevet, hos förf. behandlad s. 266—271 i samband med andra uttalanden från samma tid). Här finns bl. a. åtskilligt om krigsreligiositeten, som förf. nog har rätt i att han överskattar, här finns en från upplevelserna i Tyskland inspirerad betraktelse om statslivets positiva värden, mynnande ut i yrkande på en rättslig ordning även staterna emellan, en tanke som han förfäktat redan i »Jesu bäragspredikan och vår tid» (Herdabrevet s. 53—61, hos förf. s. 271). Och ekumeniken kommer här in i en annan, av Europas fruktansvärda splittring betingad aspekt: plikten för kyrkan i Sverige, i Norden, i alla neutrala länder att arbeta på försoning mellan folken — han tänker särskilt på den tyska och engelska kristenheten (Herdabrevet s. 49 f., hos förf. i ett annat sammanhang s. 276 f.).

<sup>1</sup> Detta omdöme (Herdabrevet s. 44) är uttalat om vad han »under freden skref — sid. 21—38 — om de hinder, som nöden lägger i vägen för den kristna församlingens glädje». Sidhänvisningen är oriktig: nödens hinder för glädjen avhandlas i Herdabrevet s. 11—24, där den sociala frågan är huvudämnet. Denna träder i detta ögonblick för Söderblom i bakgrunden inför krigets överväldigande faktum.

»Det kan taga år och årtionden. — — — Är ett slikt fridsvärf oss ålagdt i kristenheten, få vi ej tappa modet inför missförstånd och missräkningar. — — Låt-om oss dyka ned i börens djup, icke för att undkomma verkligheten, utan för att rena vår vilja och skärpa vår syn i Guds närhet.»<sup>1</sup>

Orden följdes omedelbart av handling. Söderbloms första ekumeniska appell »för fred och kristlig gemenskap», som efter vad förf. visat var i hans tankar redan i slutet av augusti, offentliggjordes efter en omfattande korrespondens den 27 nov. 1914; den finns omnämnd i ett tillägg till Herdabrevet. Den fram-drevs, säger förf., genom Söderbloms inre vånda och nöd inför kriget och kyrkans vanmakt, och därtill genom hans djärva tro på kristendomens försonande makt och hans vilja till handling. Det kunde gärna ha tillagts, att han handlade under känslan av att vad han gjorde var honom ålagt som en helig plikt inför Gud. Han har uttryckligen sagt detta tolv år senare i förordet till boken om Stockholmsmötet, hans »apologia pro vita mea», men i själva verket står det redan i Herdabrevet.

Det bör tilläggas, att yrkandena i Herdabrevets förra parti, om än tills vidare mera undanställda, ingalunda blevo glömda i det följande. Vi ha det kristligt-sociala intresset t. ex. i hela konstruktionen av Life-and-Work-rörelsen och hemmaekumeniken på många punkter i den kyrkliga gärningen, t. ex. i talet på ärkestiftets prästmöte 1921.

Förf:s omsorg och samvetsgrannhet har medfört en utförlighet, som går nästan till övermått. Det kräves åtskilligt tålamod för att mellan alla de noga refererade nejsvaren på alla brev finna och följa händelsernas tråd. Det andra uppropet — »om freden och reformationsminnet» — kom efter tre långa krigsvintrar den 29 maj 1917 (s. 417 ff.). Det representerade ur innehållets synpunkt knappt något framsteg i förhållande till det första. En sats var tillfogad om undertecknarnas villighet att förmedla förbindelser mellan krigsländernas kristna (text till första uppropet s. 578 ff., till det andra s. 626 f.). Basis för uppropet var 1917 betydligt smalare än 1914 — Amerika hade gått i krig, och de amerikanska kyrkomännen, som 1914 varit med, höllo sig nu borta.

Men i de många opinionsyttringar för fred, som våren 1917 sågo dagen, finner man på flera håll den övertygelsen uttalad, att strävan efter fred hör med in i stora kristna samhällsuppgifter på lång sikt. Sålunda talar svenska kommittén av Världsförbundet för mellanfolkligt samförstånd genom kyrkosamfunden (21 maj) om plikten för de kristna att arbeta för att inom kyrkosamfunden grund beredes för folkens förbrödring, om vikten av att förbindelser knyts mellan olika samfund, om önskvärdheten av att en rättsordning folken emellan kommer till stånd. Teologiska fakulteterna i Lund och Uppsala yrka (26 maj) på en rättvis fred och framhålla, att kriget kan avlägsnas endast om samhällslivet förnyas, så att egoism, mammonsdyrkan och maktbegär få vika för människokärlek och rättfärdighet, även beträffande mellanfolkliga förhållanden, något som alla kristna i tro och hopp, i bön och arbete måste eftersträva (s. 631—633).

Liknande tankar finnas kraftigt uttalade i Söderbloms föredrag vid Allmänna

<sup>1</sup> Jfr hos förf. s. 334 f.

svenska fredskongressen i Uppsala midsommarafton 1917 (»Kyrkans uppgift i fredsarbetet»). Hans huvudpunkter voro följande. 1) Kyrkans första uppgift i fredsarbetet är att stärka tron på Gud. Utan en sådan tro kan tron på en bättre framtid, på fred, på förnuft i historien icke fasthållas. 2) Kyrkan skall stärka rättens helgd och i dess utveckling staterna emellan se en kristen plikt. 3) Kyrkan skall i Kristi kärleks namn bekämpa själviskheten. Kärleken skall vara fredsarbetets högsta grundsats. Det betyder människohjärtats omskapande. 4) Medvetandet om kyrkans allmänlighet och enhet över nationernas gränser skall upplivas och stärkas.<sup>1</sup>

Det talades 1917 en hel del om en internationell kristen konferens ännu under kriget. I mars föreslog Söderblom sina nordiska kolleger Ostenfeld och Tandberg att gemensamt med honom sammankalla en konferens av neutrala kyrkomän till Uppsala i augusti. Något program är ej angivet. Hinder kommo emellan, och planen gick om intet (s. 417 f.).

På sommaren bildades i England ett »Brittiskt råd för befrämjande av ett internationellt kristet möte», och ett sådant möte påyrkades kraftigt av William Temple, då redaktör för den ungkyrkliga veckotidningen *The Challenge*, senare ärkebiskop av Canterbury. Det borde kunna främja det sinnelag, som kunde möjliggöra en fred, stärka tron på de kristnas enhet, överväga kyrkornas uppgift att främja lydningen för Kristi lag i de mellanfolkliga förhållandena, undersöka principerna för de kommande fredsvillkoren (s. 448—458).

Mycket uppmuntrad av detta stöd från England, fick Söderblom till stånd en inbjudan från de tre nordiska primaterna till ett möte i Uppsala i december, varvid även kyrkomän från de krigförande länderna skulle vara med. Programmet anslöt sig nära till Temples formuleringar, dock med uteslutande — på Ostenfelds förslag — av all diskussion om fredsvillkoren. Man ville icke komma direkt in på rent politiska ting (s. 468—474; texten till inbjudan s. 640 f.).

Det gick dock icke att få de krigförande med. Uppsalakonferensen blev ett möte endast av neutrala. På Söderbloms ivriga yrkande träffade den emellertid anstalter för en kommande, mera internationell konferens, som tänktes skola komma till stånd i april 1918. De resolutioner, som antogos, avsågos som grundlinjer för förhandlingarna vid den större konferensen. De voro fyra: om de kristnas enhet, om de kristna och samfundslivet — här om broderskapsidealet och ett gott stycke av Söderbloms gamla kristligt-sociala tankar —, om de kristna och rättsordningen — icke minst om dennas internationella utbyggnad —, och om missionens supernationalitet.

Här har nu i själva verket Life-and-Work-rörelsen kommit till världen, churu namnet ännu saknas. Dess födelseår är alltså 1917. Steget har tagits från tillfälliga upprop i en aktuell situation till sammanhängande åtgärder för uppgifter på lång sikt. Från Uppsalaresolutionerna 1917 går linjen rak beträffande ämnen och grundåskådning till det överrika programmet i Stockholm 1925 och det mera koncentrerade i Oxford 1937 och än vidare till de två sista punkterna på Amsterdammötets program 1948: kyrkan och samhällets oordning, kyrkan

<sup>1</sup> Detta föredrag är av förf. endast mera kortfattat omnämnt (s. 430, not 3).

och internationella ärenden. (Amsterdams första programpunkt: den universella kyrkan i Guds plan, kommer från Faith and Order, den andra: Guds plan och människans vittnesbörd, från Internationella Missionsrådet.)

Från Uppsalakonferensen var det dock ytterligare ett långt och mödosamt stycke väg fram till den punkt, då Life-and-Work fick sin definitiva form. 1918 var slutkampens år i världskriget, krigsstämningen var för stark, särskilt på ententesidan, och någon internationell konferens kunde varken komma till stånd i april eller — såsom senare planerades — i september. Det krävdes Söderbloms hela ihärdiga energi och fasta plikt känsla inför den syn han sett för att icke giva upp planen. Betecknande är den nya aktionen med Olaus-Petri-inbjudningar till framstående utländska kyrkomän att komma hit och föreläsa över »Kyrkans enhet» — och bearbetas för Söderbloms konferensplan.

Men i nov. 1918 slutade världskriget, och därmed slutar också förf:s bok. De viktiga steg på vägen till den kommande Life-and-Work-konferensen, som heta Oud Wassenaar 1919 och Genève 1920, äro alltså icke medtagna. Man får nöja sig med att ha bevittnat Uppsala 1917.

Förf:s instruktiva och vederhäftiga framställning av de små begynnelseernas och ofta misslyckade ansatsernas tid i Life-and-Work-rörelsen har förblivande värde, icke minst för teckningen av dessa strävandens personliga bakgrund i Söderbloms liv och tankar. Boken bör givetvis utges på engelska, men i en åtskilligt genomarbetad och koncentrerad form.

KNUT B. WESTMAN.

G. O. ROSENQVIST: *Finlands kyrka i det senaste halvseklets brytningstider.* 319 sid. C. W. K. Gleerups förlag, Lund 1946. Pris kr. 9: 50.

Föreliggande arbete bygger på de uppmärksammade Olaus-Petri-föreläsningar, som professor Rosenqvist höll vid Uppsala universitet hösten 1941. Att märka är, att föreläsningmaterialet sedermera grundligt bearbetats och utvidgats med hänsyn till nytillkommande faktorer.

Framställningen fördelar sig på åtta kapitel. Ansatspunkten tas — helt naturligt — i 1800-talets stora väckelserörelser. Betecknande för dessa är, att de genomgående energiskt tillbakavisa beskyllningen för att uppamma sektväsen. Förf. anför ordet: »Till kyrkan skall man gå, så länge syndabekännelsen och Fader vår där läses rätt». Nästan med en känsla av avund måste en »rikssvensk» stanna inför satsen, att »redan på 1830-talet uppstod det en förtroendefull samverkan mellan präster och lekmannaledare». Visserligen gingo väckelserörelserna i sär, stundom hårt dömande varandra inbördes. Men alltid fanns ett sammanhållande band, ett band, som samtidigt förband dem med kyrkan: den bibliska orienteringen och Luthers reformatoriska budskap.

Ofta påtalad är väckelsens kulturella begränsning — den förnekas inte heller av förf. Men han gör två viktiga tillägg, båda väl grundade. Först och främst: Indirekt gagnas kyrkans kulturella insats just genom inriktningen på det centralt

religiösa. Denna inriktning tillför nämligen kyrkan djupa andliga krafter, som gör det möjligt för henne att positivt påverka de mest olika skikt av nationens liv. För det andra: inom Finlands väckelserörelser kan påvisas ett med tiden växande intresse också för kulturella angelägenheter, varom vittna de talrika folkhögskolorna, som de olika riktningarna inom väckelsen fått till stånd.

I kapitlet om kyrkan och politiken utredas de förhållanden, framför allt i samband med Nikolai II:s värnpliktsförordning 1901, vilka ledde till att en bred folkstämning kom att starkt reagera mot kyrkan. — Den som skriver detta, påminner sig livligt, huru häftigt sinnen bragtes att svalla ännu för tjugo år sedan, när dessa händelser kommo på tal i kulturella-nationella finländska kretsar. — Kyrkans och prästernas hållning under Finlands två senaste krig synes äntligen ha läkt dessa djupa sår.

Fängslande är Rosenqvists framställning av kyrkans ställning till kulturkretsarna. Redan på 1860-talet börja klagomålen över de bildades växande likgiltighet för kyrka och kristendom, en likgiltighet, som här och var skärptes till fientlighet. Och 1910 ansåg sig Nya Pressen kunna slå fast, att den svenska ungdomen liksom större delen av hela den äldre bildade generationen är religiöst indifferent.

Hade en motsvarande strömkantring i det allmänna tänkesättet ägt rum också i Sverige, så möttes den likväl till en viss grad av denna idealistiska strömning i Viktor Rydbergs anda, som i stor utsträckning blev tillflyktsorten för de många, vilkas religiösa behov ej kunde tillfredsställas av kyrkans förkunnelse och praxis. Man har på sina håll velat göra gällande, att en liknande idealistisk linje skulle varit förhanden jämväl inom Finlands kulturkretsar. Givetvis kunna nämnas en rad namn, vilkas bärare intagit ledande ställningar och vilka samtidigt företrätt en klart idealistisk ståndpunkt. Rosenqvist företar här en, såsom det vill synas, rättvis avvägning. Han påpekar, att tyngdpunkten av dessa mäns insats dock icke legat på denna linje — den idealistisk-religiösa — och att deras inflytande på det allmänna kulturmedvetandet icke har förmått bilda en verklig motvikt mot den naturalistiska livssynens utbredning. »En lika stark idealistisk livsåskådningstradition som Sveriges, vilken från generation till generation på bred front skulle ha påverkat det kulturella medvetandet, kan icke påvisas hos oss» (s. 67).

Av inte mindre intresse är den ingående utredningen av förhållandet mellan kyrka och stat och därmed sammanhängande bestämmelser.

I kraft av 1869 års kyrkolag — Frans Ludvig Schaumans märkliga skapelse — fick kyrkan möjlighet att, också juridiskt sett, framträda som en egenartad, från staten skild korporation. Inte utan stolthet kan Rosenqvist konstatera, att Finlands kyrka genom denna lag vann en friare ställning till statsmakten än någon annan nordisk kyrka, en frihet, som kommer till uttryck bl. a. i kyrkomötets befogenheter visavis nya kyrkliga böcker, vartill senare har kommit en genom kyrkomötet utövad begränsad självbeskattningsrätt. Ett värdefullt tillskott till den kyrkliga självstyrelsen utgör det 1944 av statsmakten sanktionerade beslutet om »förstärkta biskopsmötet» och dess underordnade organ »kyrko-

styrelsen». När vi här hemma söka oss i samma riktning, ha vi att tacksamt lära av Finlands föredöme och erfarenhet.

Föredömlig är Finlands kyrka vidare därtutinnan, att rätten till fritt utträde ur kyrkan har varit definitivt klar alltsedan år 1923. De hittillsvarande resultaten äro märkliga i så måtto, att vare sig man ser på själva antalet utträdde eller på användandet av rätten till civiläktenskap och utträdas rätt att begära befrielse från skolans religionsundervisning, så blir helhetsintrycket, att solidariteten med »fädernas kyrka» är förvånande allmän. Kyrkan, framhåller förf., har anledning till tillfredsställelse över den frihet, som blivit gällande på det religiösa området: kristen tro och kyrka ha visat sig äga djupa rötter i folklivet, och — vad som är inte mindre värt att uppmärksamma — »positiva religiösa värden finnas även i kretsar, som betraktas som mer eller mindre avkristnade».

På denna punkt kan också erinras om att de nya religionssamfund, som bildats efter 1923, äro både få och små. Störst äro »de frikyrkliga» (Finlands frikyrka), som 1944 omslöt 5,800 medlemmar.

En jämförelse mellan Finland och Sverige i fråga om gudstjänstordning och psalmbok ger åtskilligt av intresse. Högmässans trohjärtat varma, gamla inledning: »Käre vänner, bröder och systrar i Kristus Jesus», finns alltjämt kvar. Korstecknet har bibehållits i dopritualet. I konfirmationsritualet äro frågorna reducerade i 1913 års handbok. »Den evangeliska trons art kommer klart — kanske dock icke tillräckligt enkelt — till uttryck i den första frågans formulering (man bekänner sig icke till apostolicums ord, utan till den tro, som de av ålder tolkat).» Förf. åsyftar följande passus, som följer omedelbart efter den apostoliska trosbekännelsen: »Viljen I såsom evangeliska kristna bekänna eder till den tro, som Kristi församling av ålder i dessa ord uttalat?». För egen del finner anm. en dylik formulering innebära ett avgjort framsteg i förhållande till vår traditionella formulering av frågorna.

Egendomligt är att prästeden har bibehållits i Finlands kyrka.

Rosenqvist framhåller, att den agendariska bundenheten vid de liturgiska formulärens i Finland är mindre sträng än i Sverige, något som enligt honom sammanhänger med den allmänna, föga »högkyrkliga» inställningen. Bland förseelser, för vilka präst kan straffas, nämner kyrkolagen 1869, att han vid kyrkliga förrättningar »på svårare sätt» avviker från den antagna handboken. Det är tydligt, att här föreligger en viss godtyckesmarginal, som lätt kan leda till vanskligheter. Men å andra sidan har man genom en dylik formulering på ett verkingsfullt sätt skyddat sig mot den motsatta ytterligheten: synen på de liturgiska formulärens som en sorts polisreglemente, i förhållande vartill minsta avvikelse kriminaliseras.

Med avseende på psalmboksfrågans utveckling i Finland, som utmynnade i 1886 års finska och svenskspråkiga psalmbok, så ha Runeberg, Stenbäck och Topelius gjort en imponerande insats. Visserligen kände sig ingendera av dem tillfredsställd med det sätt, varpå deras arbete mottogs. Men det slutförda verket väckte allmän glädje och tacksamhet i församlingarna. Riktigt påpekar förf., att det skapande arbete, som utförts i samband därmed, ådagalägger värdet av att Finlands kyrka för sina svenska församlingar icke övertog Sveriges

psalmbok av 1819, utan i stället valde den mer krävande uppgiften att få till stånd en egen psalmbok, ett arbete, som nu i icke ringa mån kommit även Sveriges kyrka till godo.

Som bekant har en ny svensk psalmbok i Finland tagits i bruk 1946 liksom en ny koralbok året därpå.

En utförlig framställning ägnar Rosenqvist åt den teologiska utvecklingen efter 1809. Påfallande är den stora roll som J. T. Becks teologi spelat i Finland. Sannolikt har J. Gummerus rätt, när han påstår, att väl intet land utanför Württemberg mottagit ett så djupgående inflytande av Becks åskådning som just Finland. — I fråga om brytningen mellan gammalt och nytt under 1890-talet och vid sekelskiftet framträder inte minst G. G. Rosenqvist. Denne utgör en på sitt vis synnerligen intresseväckande teologisk personlighet, markerande sin fulla anslutning till en historisk-religiös bibeluppfattning men samtidigt hållande gränslinjen klar mot Ritschl. Den som haft anledning att närmare sysselsätta sig med Rosenqvists omfattande författarskap måste med stor respekt erkänna dess mångsidighet och dess öppenhet för olika inflytelser, utan att fördenskull dess självständiga individualitet äventyrats. Diastas i Werner Elerts mening är närmast motsatsen till G. G. Rosenqvists teologiska hjärteintresse. I känslan av att en olycklig klyfta uppstått mellan religion och kultur bemödade han sig i stället av att finna kontakter och anknytningspunkter — utan att därför pruta av på det väsentligt kristna. Han underbyggde sin teologi med omfattande religionsfilosofiska undersökningar och förstod att praktiskt tillämpa sin teologiska grundsyn på olika konkreta etiska och sociala frågor.

Den exegetiska forskningen i Finland företrädde under 1900-talets första årtionden främst av E. Stenij, A. Hjelt och A. F. Puukko. Exegeternas förnämsta insats är den nya finska bibelöversättningen, som påbörjades redan 1861, för att år 1938 bringas till avslutning.

I slutkapitlet behandlar Rosenqvist det svenska kyrkolivet i Finland och dess kyrkas förhållande till Nordens kyrkor. Med spänd uppmärksamhet måste en Sverige-svensk följa framställningen av den svenska kyrkliga samlingsrörelsen i Finland, vilken hösten 1918 tog mera fasta former genom det privata prästmötet i Åbo och de första allmänna kyrkodagarna i Helsingfors, på vilka J. A. Eklund i hög grad satte sin personliga stämpel. År 1923 invigdes Max von Bonsdorff, svenskspråkiga stiftets förste biskop, i sitt ämbete. Redan 1918 hade uttalats önskvärdheten av en teologisk fakultet vid den nystartade svenska högskolan i Åbo. Hösten år 1924 kunde den börja sin verksamhet — det är alltigenom sakligt grundat, när förf. i detta sammanhang uttalar sitt erkännande för den grundläggande organisatoriska insats, som utfördes av Joh. Lindblom, fakultetens förste dekan och inspirerande kraft. Kring denna fakultet har, såsom Rosenqvist betonar, Finlands svenskspråkiga teologiska arbete alltmera samlat sig. Fakulteten har på samma gång knutit goda kontakter med det svenska församlingsarbetet och den har tjänat som en brygga över till teologi och kyrkoliv i Sverige.

För Finlands kyrka i dess helhet är, utvecklar förf. till sist, den nordiska

gemenskapen ett verkligt livsbehov. »Ett studium av Finlands kyrka under det senaste halvseklens brytningstider torde bekräfta övertygelsen, att nordiskt kultur- och kyrkoliv skulle göra en väsentlig förlust, om Finlands kyrka bleve avstängd från Norden. Om rösten från ett fritt Finland ej mer förenas med brödrarnas, är Nordens stämman fattigare, när den talar till världen. — Vi höra samman i kraft av historiens djupaste mening». Orden äga i dag en än tyngre klang än i den stund de nedskrevos.

De bifogade noterna med rikhaltiga litteraturhänvisningar göra Rosenqvists stora undersökning än mer instruktiv och uppslagsrik för forskningen. Hela tiden — från bokens första sida till dess sista — har man den betryggande känslan, att här talar en kännare av Finlands andliga liv, en man som mäktar förena pietet och hängiven kärlek med kritisk prövning och saklig oväld. Arbetet utgör förvisso ett standardarbete, som hedrar sin författare inte mindre än den kyrka han företräder. Man måste hjärtligen önska, att vi för Sveriges kyrka finge en översiktlig, sammanhängande framställning ända fram till i dag med samma fria sikt och samma sakliga tyngd.

Den som själv fått leva några innehållsrika år i Finland igenkänner inte utan en viss rörelse en del finlandismer i författarens ordval. Sålunda talas här om »allt ännu», där vi skulle säga »alltjämt», om »vardera» där vi skulle föredra »bådadera», om »ännu» i stället för vårt »ytterligare» — andra småting att förta. Dylikt ger framställningen en viss touche, som man inte gärna ville vara utan.

TORSTEN BOHLIN.

#### DET NYE KIRKESYN I EVANGELISK OG KATOLSK BELYSNING.

DEN NYA KYRKOSYNNEN. *En samling föredrag. Av Yngve Brilioth, Anton Friedrichsen, Ivar Hylander, Ruben Josefson, Anders Nygren. C. W. K. Gleerups förlag, Lund 1946. Pris kr. 5: 75.*

F. M. BRAUN: *Neues Licht auf die Kirche. Die protestantische Kirchendogmatik in ihrer neuesten Entfaltung. Einsiedeln/Köln 1946.*

Spørgsmaalet om Kirken, dens Oprindelse, Væsen, nutidige Skikkelse og Problemer optager stadig saavel den teologiske Forskning som det praktiske Liv i Kirken, ja, man kan vel sige, at næppe nogen Tid i hele Kirkens Historie, hverken i Oldtid eller Middelalder — for ikke at tale om nyere Tid — har stillet Spørgsmaalet om Kirken med en saadan Intensitet som vor Tid.

Denne Optaget af Kirkespørgsmaalet gælder baade den romersk-katolske og de evangeliske Kirker.<sup>1</sup> Fra romersk Side har Pius XII i en Encyclica af 29. Juni 1943: »Mystici Corporis Christi» givet en Fremstilling af Kirkens Væsen, der i

<sup>1</sup> Jeg tillader mig at henvise til Anmeldelsen af »En Bok om Kyrkan» i »Dansk Teologisk Tidsskrift» 1943, S. 258—271.



nogen Maade kan betragtes som en Videreførelse af de Tanker, der laa til Grund for det Udkast til en »Konstitution om Kristi Kirke«, der allerede forelaa paa Vatikanerkonciliet. Og paa protestantisk Grund kan vi bl. andet nævne det store Arbejde, der for Øjeblikket udføres inden for »Faith and Order« i dens »Commission on the Church« under Professor Newton Flews Formandskab. Der paa-tænkes her udarbejdet fire Bind om Kirkespørgsmaalet: det bibelske Grundlag, den historiske Udvikling, den nutidige Situation og Muligheden for en Syntese mellem de forskellige Kirkeopfattelser.

Men ikke bare i den økumeniske Bevægelse, men ogsaa i den saavel i den romersk-katolske som i den evangeliske Kristenhed overordentlige betydningsfulde »liturgiske Bevægelse« er det i Virkeligheden den nye Kirkesyn, der ligger til Grund. Formaalet er jo dette ganske enkle at arbejde sig frem mod en ny Forstaaelse af Gudstjenestens Væsen, bort fra en individualistisk Enkeltmandsfromhed mod Gudstjenesten som »Folkets« fælles Møde med Kristus i Ord og Sakramente.

Det er vel næppe for meget at sige, at til Grund for Kirkesynet ligger en hel ny teologisk Situation, der i væsentlig Grad hænger sammen med Overvindelsen af den ældre liberale Teologi.

Det er ikke at undres over, at Repræsentanter for denne ældre Teologi ser med megen Skepsis paa det nye, der bryder frem, og Tilhængerne af det nye kan vel selv i mange Maader staa undrende over for den sidste Menneskealders teologiske Udvikling, over den »Tilbagevendende til Biblen«, set i et nyt Lys og med nye Øjne, fortolket paa en ny Maade.

Gang paa Gang ser man, hvorledes de samme Problemer dukker op i forskellige Sammenhænge, et af Vidnesbyrdene om, at vi i Nutidens teologiske Situation virkelig staar over for en organisk sammenhængende Livsbevægelse, i hvilken baade teologisk Forskning, kirkeligt Liv og den enkeltes personlige Livsholdning indgaar. Den foreligger ikke som noget færdigt, ikke som afgrænset Retning, tværtimod endnu paa mange Maader som noget uafklaret, brydningsfuldt, hvor dog ganske bestemte Konturer og Linier gør sig stadig klarere gældende.

Et af de Omraader, hvor vi klarest ser Strømændringen i Teologien, er i Spørgsmaalet om Ny Testaments Forstaaelse af Kirken. Det er tillige et af de Steder, hvor vi ser Modsætningen til en tidligere Tids teologiske Syn klarest. Kristendom er ikke en individualistisk, religiøs Sag, hvor den enkelte staar i Centrum, men den er uadskillelig fra Kirken som Folket, det nye Messiasfolk. Kirken er ikke en sekundær, mere eller mindre accidental Tilføjelse, men hører med i selve Guds Aabenbaringshistorie.

Den er Stedet, hvor Kristus lever og regerer, den er hans regnum gratiae, ikke som en usynlig, spiritualistisk Størelse, men som en synlig, konkret Skare af Mennesker.

Her maa der fra dansk Side gøres opmærksom paa Grundtvig. Meget af det, der i Dag føres frem i det nye Kirkesyn, er forlængst set med en intuitiv, næsten profetisk Klarhed og Dybde af ham. Det var i høj Grad ønskeligt, om en baade i den nyere Teologi og i Grundtviglitteraturen bevandret Forsker vilde forsøge en Sammenligning og et Opgør mellem Kirkesynet hos Grundtvig og i

den nyere Teologi. Baade for Nutidens Grundtvigianere og — ikke mindre — for Tilhængerne af det nye Kirkesyn kunde dette blive af overmaade stor Betydning og tjene til en yderligere Uddybelse og Klaring af Spørgsmaalet.

Det er ud fra denne nye kirkelige og teologiske Holdning vi maa se de to Bøger, der her skal gøres til Genstand for nærmere Omtale. Skønt udsprunget af forskellige Kilder og paa vidt forskellige Steder saavel som med forskelligt Formaal har de det til fælles, at de hver paa sin Maade vil redegøre for, uddybe og kritisk vurdere det nye Syn paa Kirken, der er vokset frem paa evangelisk Grund.

## I.

Den svenske Bog: »Den nya Kyrkosynen» er et Samlingsarbejde, groet ud af de teologiske Dage i Jönköping i 1945. Forfatternes Navne borger for, at vi her har Lov til at vente noget godt.

Stort set kan man efter mit Skøn dele Bogens Indhold i tre Grupper: Artiklerne af Nygren og Brilioth, af Josefson og Hylander og af Fridrichsen. Læser man Artiklerne i denne Rækkefølge, vil det betyde en stadig Stigning af Interesse og Problematik, naar det drejer sig om det her behandlede Spørgsmaal om Kirken.

Ikke at Brilioths og Nygrens Artikler ikke er interessante og lødige, kun at de staar vort Spørgsmaal lidt fjernere. Og dog er de begge om end ikke direkte Deltagere i Kirkedebatten, saa dog skrevet ud derfra, f. Eks. naar Nygren i Artiklen om »Den kristne och samhällslivet» søger Løsningen i den nytestamentlige, eskatologiske Tale om de to Æoner. At benytte Ny Testamentes eskatologiske Tanker paa denne Maade er et utvetydigt Tegn paa en ny bibelsk Realisme, den, hvoraf ogsaa Kirkesynet er fremgaaet. Det er overhovedet ejendommeligt at se den frugtbare Forening af Systematik og Eksegese, som netop er indgaaet i Nygrens Person og Arbejde. Samtidig viser han i den omtalte Artikel — uden direkte at komme ind derpaa — den direkte Linie fra urkristelig Tankegang til den lutherske Lære om Kaldet og de to Regimente.

Brilioth giver en kortfattet historisk Udredning af Forholdet mellem Eksegese og Prædiken, der munder ud i Spørgsmaalet om det nye Bibelsyns Betydning for Prædikenen. Det bliver ved Spørgsmaalet og ved en Advarsel mod den Fundamentalisme i Bibelsynet, der netop ikke skulde være Resultatet af den ældre liberale Teologis Overvindelse!

Josefsons Artikler omhandler alle direkte Kirketanken. Hans Omraade er de lutherske Bekendelsesskrifter og den aktuelle Situation, saaledes som den navnlig former sig i Sverige.

Betydningen af Artiklen »Kyrka och Sakrament» ligger ikke i, at der her siges noget egentligt nyt, men i den bevidste Understregning af Kirken som et Folk, congregatio sanctorum, som en eskatologisk Størrelse, dels i den Forstand at der her i Tiden ikke kan foretages nogen absolut Adskillelse mellem sande og falske troende, dels i den Forstand at Kirken er det Sted paa den gamle Jord, hvor det

nye stadig ἐν δυνάμει bryder igennem. Dette sidste fører os til Bestemmelsen af Kirken som en sakramental Størrelse, luthersk Kristendom som »Naademiddelskristendom» (S. 95). Josefson har Ret i at understrege dette og tillige i at paapege, at Naademiddel er ikke blot Ordet, men ogsaa Sakramenterne. I Parentes bemærket: Er det ikke klarere i denne Forbindelse at tale om Forkyndelse og Sakramente? Til Sakramentet hører dog ogsaa uadskilliligt *Ordet*, saaledes at det kan virke forvirrende at stille »Ord» og »Sakramente» imod hinanden. Og ved Forkyndelse forstaas ikke bare Forkyndelsen om Søndagen i Kirken, men enhver Form for Forkyndelse, ogsaa »Brødrenes indbyrdes Samtale og Trøst».

Josefson gaar imod den Opfattelse, at Sakramenterne kun skulde være en anden Form for Forkyndelsen og denne underordnet, den Opfattelse, vi møder dels i al moderne protestantisk Dogmatik og Tankegang, og som i Virkeligheden gør Sakramenterne overflødige, dels i romersk katolsk Gengivelse af det reformatoriske. Der faar vi næsten overalt at vide, at Reformatorerne, naar alt kommer til alt, har opgivet Sakramenterne og kun fastholder Prædikenen som »Naademiddel». Konsekvent maatte de egentlig afskaffe dem!

Et Led i den nye Forstaaelse af Kirken er Synet paa Sakramenterne som Naademidler. Ogsaa her kan der være Grund til at nævne Grundtvig, der før al Kirketeologi og Kirkesyn forstod dette, og paa en mærkværdig original Maade fornyede det urkristelige Syn paa Daab og Nadver. Her ses disse to Handlinger virkelig som eskatologiske Gudsrigeshandlinger, her er Daab Gensfødsel, her er Nadver Eucharisti. Her er Kristus nærværende i sit Folk. At Grundtvig saa derved oversaa Forkyndelsens Betydning som Naademiddel er en anden Sag og har sine særlige Grunde.

Josefson forsøger at klare Problemet om Ordets og Sakramentets Forhold til hinanden, men det forekommer mig, at han derved ikke kommer ind paa det egentlig Forhold mellem Forkyndelse og Sakramente, men paa Forholdet mellem Handling og Ord i selve Sakramentet, hvilket i og for sig er et andet Problem, selvom det naturligvis ikke kan skilles derfra, idet Løftesordet i Sakramentet netop er det egentlige Indhold i Forkyndelsesordet. Igennem Løftesordet knyttes Forkyndelse og Sakramente sammen.

Jeg tror ikke, det er muligt at bringe Problemet »Forkyndelse og Sakramente» paa en logisk og klar Formel. Begge er noget »givet» fra Begyndelsen af. Urmenigheden *forkyndte*, og den vidste, at »Evangeliet var en Guds Kraft til Frelse», at Forkyndelsens Ord var »Guds Ord». Og Urmenigheden *døbte* og *holdt Nadver* og vidste, at dermed *skete* noget af væsentlig Betydning baade for den enkelte og for Kirken. Alle Forholdsbestemmelser kommer et eller andet Sted til at halte. Josefson indskrænker sig til dette: Uden Sakrament forkyndes Ordet ikke ret, uden Ordet forvaltes Sakramentet ikke ret. Det siger ikke meget til Klaring, men det fastslaar en Sandhed, der meget ofte har været glemt i den evangeliske Kirke — for ikke at tale om den katolske!

Saaledes vil Josefson have Reformatorerne fortolket og kommer dermed i Modstrid til en meget væsentlig Del af den moderne Lutherforskning. Men jeg tror, han har Ret, og at Luther — om han levede op i Dag — vilde tage Afstand

fra Modernismen og dens Forstaaelse af Sakramenterne enten som magiske Handlinger eller som et rent og skært Tilhæng til Forkyndelsen. Men jeg indrømmer, at Problemet om Lutherforskningen er rejst: skal Luther forstaaes ud fra den Linie mod Nyprotestantisme, der dog uomtvisteligt — legitimt eller illegitimt — er udgaaet fra Reformationen, eller skal han forstaaes ud fra Kirken, d. v. s. den Linie, der rent historisk gaar fra Ny Testamente igennem Oldkirke og Middelalder op til Luther selv, saaledes at hans »dogmatiske Syn» ikke blot er et Levn, han endnu ikke har kunnet befri sig fra, men er Udtryk for Substansen i hans Kristendomssyn. Svaret paa dette Spørgsmaal er aldeles afgørende for Protestantismen!

I to andre Artikler kommer Josefson ind paa Kirketankens Forhold til og Betydning for det økumeniske Arbejde i Dag. Jeg skal kun berøre et enkelt Punkt. Josefson gør opmærksom paa, hvorledes det nye Kirkesyn med dets Fremhævelse af Kirken som en eskatologisk-sakramental Størrelse tilsyneladende bevirker en Vanskelighed i Forholdet til andre Kirkesamfund, navnlig de forskellige Frikirker. Den nye Kirkeforstaaelse understreger jo netop noget, adskillige af Frikirkerne betragter som noget uvæsentligt eller rent ud farligt for en ret Forstaaelse af Kristendommen.

Her staar vi efter mit Skøn ved noget væsentligt. Josefson indrømmer selv, at det nye Kirkesyn undertiden har givet sig Udtryk, der maatte føre til Misforstaaelse og dermed til en fornyet Skærpelse mellem Kirkerne.

Det er vanskeligt at udtrykke sig helt klart her, men jeg tror, det er nødvendigt at sige, at det vilde være en Ulykke, om det nye Kirkesyn skulde føre til et statisk, ubevægeligt og til syvende og sidst selvtilstrækkeligt Kirkebegreb, der ikke altid var aabent og lydhør over for det Anliggende, der kommer til Orde i de forskellige Frikirkers Kristendomssyn. Økumenisk Arbejde her kan kun bestaa i en stadig fortsat aaben og lydhør Samtale, hvor baade den ene og den anden Part faar Lejlighed til saa maximalt som muligt at fremsætte sine Tanker. Det gælder, naar Talen er om Forholdet mellem Rom og de evangeliske Kirker, men det gælder ogsaa paa det maaske langt vanskeligere, fordi saa uhyggeligt langt nærmere Omraade, hvor reformatorisk Kristendomsforstaaelse, saaledes som Josefson her giver Udtryk for den, møder sine »egne Børn», Frikirkerne.

Det nye Kirkesyn maa aldrig blive »udialektisk», aldrig selvtilstrækkeligt, aldrig »romersk» i den Betydning, dette Ord desværre ofte har i vore Øren. Frikirkerne *har* dog vel deres Anliggende, som det nye Kirkesyn maa høre, om det ikke skal ende i »Synagoge», men virkelig i »Ekklesia».

Der kan i Talen om Kirken som Kristi Legeme, i Talen om Sakramenternes Betydning, om Kulten, om kirkelig Realisme, altsaa om alle de Ting, der virkelig har betydet en Fornyelse iblandt os, komme en Klang, der fordærver det hele, en Fristelse til »Kirkevæsen» og »Kirkelighed» og den dermed sammenhængende Fromhed, der gør Kirken til et Stykke fremt Verden og dermed be-sejrer den sande Kirke, ekklesia viatorum, i hvilken Gudsriget paa en Gang er den kritiske Grænse og det levende Indhold.

Dette faar være nok. Sluttelig skal det siges, at Josefsons Artikler selv er et Forsøg paa virkelig aabent og lydhørt at klare de Problemer, der opstaar ved

Mødet mellem det nye Kirkesyn og andre derfra divergerende Opfattelser. Jeg tror, at Forfatteren ved sit sunde Omdømme og afbalancerede Fremstilling kan bidrage væsentligt til den økumeniske Samtale, ogsaa i Fremtiden.

Det kan næppe nægtes, at den tredje Gruppe indeholder det mest revolutionerende Stof. Med Interesse læser man Hylanders Artikkel om »Samfund och Individ i Israel». Det nye Kirkesyn fremhæver Kirken som det »nye Israel», og dette bevirker, at Gamle Testamente helt anderledes end før rykker i Forgrunden, ikke bare i den nytestamentlige Eksegese, men i Systematikken. Ting, der før overhovedet ingen Betydning havde, rykker pludseligt frem som Hjælp til at forstaa væsentlige Ting i Dogmatikken, ikke mindst i Forstaaelse af Kristi Gerning som Messias og derigennem ogsaa af Kirken som det nye Messiasfolk. Derfor danner Hylanders Artikkel en god Baggrund for Fridrichsens to omfangsrige Artikler: »Försoningen och kyrkan i nya Testamentet» og »Helgelse och Fullkomlighet hos Paulus».

Fridrichsen er vel den i Norden, der mest inspirerende og konsekvent giver Udtryk for de nye eksegetiske Tanker og dermed ogsaa for det eksegetiske Grundlag for det nye Kirkesyn.

I sin første Artikkel vil Fridrichsen udfra Efeserbrevet, Johannes, Jesus selv og derigennem ogsaa ud fra de sikkert anerkendte Paulusbreve vise, hvorledes Forsoningen knyttes sammen med Kirken. Den Forsoning, som skete i Kristus, tilsigter og skaber det nye Folk, og fortsættes eller rettere: bliver en levende, nutidig Virkelighed i Folket gennem Daabens og Nadverens Sakramente. Forsoningen er ikke »et afsluttet Værk; den fortsætter i Kirkens sakramentale Liv».

Forsoningen ses som en stedfortrædende Gerning, ikke forstaaet som en »Substitution», men som en »Repræsentation», Synspunkter, der — saa vi jeg ved — navnlig er fremført i engelsk Teologi, bl. a. af Oliver Quick i hans »Doctrines of the Creed» og »The Gospel of the new world» og af Vincent Taylor i »The atonement in New Testament teaching».

Forudsætningen er den »klassisk israelitiske Stedfortrædelsestanke», ifølge hvilken Kristus som Israels Messias helt er eet med sit Folk og handler som dets Repræsentant.

Fridrichsen lader uden Tøven disse Tanker gaa tilbage til Jesus selv, fra hvem baade Soningstanken og Kirken som det nye Messiasfolk stammer. Soningen har netop til Hensigt at skabe det nye eskatologisk Gudsfolk.

I diametral Modsætning til en stor Del af moderne Teologi gør Fridrichsen Alvor dels af den nære Forbindelse mellem Jesus og det Gamle Testamente, dels af den sakramentale Kirke som Fortsættelsen af Kristi Soning. Ingen Forstaaelse af Jesus og hans Ord og Gerning uden paa gammeltestamentlig Baggrund og uden Videreførelsen i Kirken!

Jeg kunde have ønsket, at Fridrichsen med sit indgaaende Kendskab til Paulus' Tankeverden vilde have taget Problemet: Forkyndelse og Sakramente hos Paulus op til Behandling. Selv om man vil sige, at dette Problem ikke eksisterede for Paulus, saa ligger det der dog alligevel. Og muligvis kunde vi derigennem faa en Hjælp til Klaring af et Spørgsmaal, der i hvert Fald er aktuelt for os. Jeg tror ikke, at det er et Problem, der ude fra presses ned over Paulus. Maaske

ogsaa en vis Tilbøjelighed til Ensidighed i selve Fridrichsens Fremstilling derved kunde faa sit Korrektiv.

Et andet Spørgsmaal: Naar Fridrichsen opfatter Efeserbrevets, Johannes-evangeliets og Paulusbrevenes Kristologi saa udpræget »messiansk», ligger der da ikke deri en Ensidighed? Er den israelitiske Messiastanke tilstrækkelig til at forstaa Urkristendommens Kristologi? Og dermed ogsaa Forsonings- og Kirketanken? Er det ikke nødvendigt for at forstaa denne Kristologi ogsaa at fremhæve Kristus som Guds Søn i streng »metafysisk» Forstand? Bliver Urkristendommens Forstaaelse af den nære Forbindelse mellem Kristus og Kirken alene forstaaelig ud fra en »Messiaskristologi»? Bliver ikke en hel Del Spørgsmaal uløste, om man ikke tager Hensyn til Johannes' og Paulus' »Sønekristologi»?

Rimeligvis er der for Urkristendommen ingen Modsætning mellem disse to, men det forekommer mig, at den sidste ikke kommer til sin Ret i Fridrichsens Fremstilling, og at derved Tankegangen faar en vis Slagside.

Af stor Værdi er Fridrichsens anden Artikkel, Bogens største og maaske betydeligste, baade som et Stykke nytestamentlig Teologi og som Bidrag til den økumeniske Drøftelse mellem de kristne Kirker. Med stor Styrke fremhæver Forfatteren Hellighedens overpersonlige, pneumatisk-sakramentale Karakter. Den er i sit Væsen ikke paa nogen Maade Resultat af en af en menneskelige Beslutning eller Anstrengelse. Den beror udelukkende paa Guds Handlen med Mennesket igennem Naademidlerne, navnlig Daaben. Med Daaben som Grundlag følger nu videre Helligheden som Menneskets stadige Opgave.

Af Betydning forekommer det mig, at Fridrichsen stærkt tager Afstand fra dem, der hævder, at Paulus' Etik i Virkeligheden intet er end Genindførelsen af Loven. Naar alt kommer til alt er det væsentlige for Paulus dog Lovens Opfyldelse, hans Kristendom er altsaa dog en Lovreligion. Dette er efter Fridrichsen en fundamental Misforstaaelse af Paulus. Langt snarere er Paulus Etik en »Inkarnationsetik», d. v. s. et stadigt inderligere Liv med den Kristus, vi ved Aanden er sat ind i, og som i Sakramenterne stadig er nærværende i Kirken. Fridrichsen tager Afstand baade fra Grønbechs, Wetters og Schweitzers Paulustolkning, og det afgørende er just Paulus' sakramentale Kirketanke, ud fra hvilken der alene bliver Sammenhæng i hans Tanker.

Forfatteren arbejder rent som Historiker, men siger dog tilsidst, at han er sig bevidst, at disse Tanker nok vil falde moderne Mennesker for Brystet. Deri har han Ret. I første Omgang rejses der flere Spørgsmaal, end der gives Svar, og deri ligger en Del af Afhandlingens urovækkende Betydning.

Rent konkret: Hvorledes er egentlig Forholdet mellem Fridrichsens nytestamentlige Afhandling og den lige derpaa følgende Artikkel om Kirke og Sakrament af Josefson? Muligvis vil Fridrichsen sige, at dette vedkommer ikke ham som Historiker, men i hvert Fald vedkommer det Josefson som Systematiker! Her er nemlig Spørgsmaalet om Reformation og Skrift rejst paa en meget tydelig og ikke ganske harmløs Maade, ja, og her er tillige Spørgsmaalet om Forholdet mellem Katolicisme og reformatorisk Kristendom paa en mindst ligesaa æg-gende Maade.

Artiklerne staar fredeligt Side og Side, men det gløder alligevel imellem dem.

Bolden er givet op, og Systematikeren er ikke i den lykkelige Situation, at han kan forblive uberørt! Han maa paa samme Tid i Lære hos og i Opgør med Historikeren.

En Række Foredrag ved nogle sikkert hyggelige teologiske Dage — og dog fulde af Sprængstof. Saaledes er denne Bog et virkeligt aktuelt Indlæg til Eftertanke, Belæring og kritisk Vurdering.

## II.

I en Anmeldelse af »En Bok om Kyrkan» i »Dansk Teologisk Tidsskrift» gjorde jeg opmærksom paa, at denne Bog som Udtryk for den nye Kirketanke nødvendigvis maatte føre til et Opgør med katolsk Kirkebegreb, idet det ikke kunde nægtes, at den Kirkeforstaaelse, der her blev skildret som den nytestamentlige, i meget høj Grad grænsede op til Tanker om Kirken, som den katolske Teologi selv anser for afgørende og nødvendige.

Et saadant Opgør foreligger for en Del i Professor Brauns Bog: *Neues Licht auf die Kirche*, en tysk Oversættelse af den belgiske Forfatters oprindelige Bog: *Aspects nouveaux de l'Eglise*, 1942, idet den tyske Udgave fra 1946 dog har medtaget en hel Del siden første Udgave udkomne Værker.

Arbejdet er først og fremmest at bedømme som en Stofsamling.

Og her maa vi fra protestantisk Side udtale vor Beundring for det meget omfattende og samvittighedsfulde Arbejde med at samle og gennemarbejde en saa væsentlig Del af nyere protestantisk Teologi. Bøger og Tidsskrifter er gennempløjede for at danne sig saa fuldstændigt et Billede af protestantisk Forskning som muligt. Det forekommer mig, at der her gives en overskuelig Fremstilling over Udviklingen fra den tidligere liberale Teologis Syn fra omkring 1880 med dens Consensus, hvor Forfatteren støtter sig til Lintons bekendte Arbejde fra 1932, gennem den senere Udvikling til den »nye Consensus» med dens meget forandrede Grundsyn baade i Forstaaelsen af Guds Rige, af Kirken, som Kristi Indstiftelse, af Apostelembedet, af Kirken som et synligt Folk, af Eskatologien osv. Forfatterens Formaal har da ogsaa i første Række ganske enkelt været den at orientere katolske Teologer om Udviklingen inden for den protestantiske Teologi, først og fremmest den kontinentale, i anden Række ogsaa den angelsaksiske. Det blev i Anmeldelser af Bogens franske Udgave fremhævet, at Bogen manglede organisk Sammenhæng, og at Bevisførelsen ikke altid var fuldstændig. Forfatteren indrømmer dette, men paapeger, at hans Formaal ikke var et større videnskabeligt Værk, men en kortere Fremstilling af Forskningens Udvikling og nuværende Stand. Og under Hensyntagen til denne begrænsede Opgave forekommer det mig, at Bogen fuldt ud opfylder sin Mission.

Braun, der for øvrigt er Rektor for det katolske Universitet i Fribourg i Schweiz, deler sin Bog i fire Afsnit. 1. Kirche und Kirchen. Her skildrer han Kirkebegrebets nytestamentlige Grund, sprogligt og indholdsmæssigt. Der siges ikke meget nyt, men interessant er den stadige Parallellisering mellem katolsk og protestantisk Forskning. Beslægtetheden er iøjnefaldende, selvom Brydningen

allerede her gør sig gældende, navnlig i Spørgsmaalet om Forholdet mellem »Embedede» og »Charisme», mellem Paulus og »de tolv», væsentlig fremstillet i et Op-gør med Goguel. Forfatterens Resultat er ganske kort dette, at der i Urkristen-dommen kun har bestaaet eet Kirkebegreb, den saavel karismatiske som apo-stolske Kirke, »die ἐκκλησία Christi, die sich auf die Apostel gründet, von ihnen sichtbar geleitet und vom Hauch des Heiligen Geistes unsichtbar getragen wird» (S. 56).

2. I andet Afsnit behandles det vanskelige Spørgsmaal om Kirken som Jesu egen Stiftelse. Den nyere Diskussion om dette Spørgsmaal refereres og føres til-bage til Spørgsmaalet om Apostolatet. Hvor vigtigt dette Spørgsmaal er i Sam-talen mellem katolske og evangeliske Teologer er, fik jeg et stærkt Indtryk af ved et Møde mellem katolske og evangeliske Universitetsprofessorer i Tyskland i Januar, hvor hele den første Dag gik med Forhandling om Apostlens Rolle i Urmenigheden. Fra katolsk Side er dette et Kardinalpunkt: Apostlens »formale» Autoritet, hans Ufejlbarhed i Lærespørgsmaal, overgivet ham af Jesus selv. Paa Trods af megen Divergens var der en vis Consensus, idet det ogsaa fra Evan-gelisk Side hævdedes, at selvom Apostelbegrebet rent historisk er temmelig flim-rende, er Apostlen den befuldmægtigede Bærer af Evangeliet. Kristus har sørget for, at der var Mennesker til at forkynde Frelsesbudskabet. I deres Budskab ligger Autoriteten, det vil sige: i deres Mund og ikke et eller andet Sted bagved deres konkrete Person. Som det blev sagt fra evangelisk Side: »Christus schafft das Apostelamt und damit die Quelle des Evangeliums». I en Exkurs: »Tu es Petrus» gaar Braun ind paa hele Diskussionen om Petersprimatet og referer den sagligt og loyalt, ikke uden at lægge Vægt paa den stigende Tendens til at anerkende Matth. 16, 18 som et ægte Jesusord.

3. Her forsøger Braun at resumere Hovedpunkterne i det, han kalder den »nye Consensus». a. Gudsriget er hverken den liberale Teologis »indre Rige» eller de konsekvente Eskatologikeres helt fremtidige Størrelse. Hverken Ritschl, Harnack og Sabatier — eller Weiss og Loisy har Ret. Riget er paa een Gang kommende og nærværende, et Futurum i Præsens, som Kierkegaard sagde, smukt udtrykt hos Origenes, hvor Kristus selv er Riget, *ζυτοβασιλεία* og hos Marcion: »In Evangelio est Dei regnum Christus ipse». b. Kirken som et af Gud villet og samlet Folk, ikke som en Menighed eller Forbund af Menigheder, der har deres Udspring i Menneskets frie Vilje. c. »De tolv» som Kirkens Kimcelle. d. Kirken som *societas externarum rerum*, det vil sige bygget paa Apostlenes Autori-tet og som en ydre, synlig Forsamling. e. Det nære Forhold mellem Kirke og Guds Rige. Samtidig med at Forskellen mellem disse to betones, fremhæves det, at Kirken paa en eller anden Maade er Stedet, hvor Gudsriget bryder igennem her i den gamle Æon.

Dette fører Forfatteren til en udførlig Exkurs om Synet paa det eskatologiske i den protestantiske Forskning, hvor han i væsentlig Grad støtter sig paa Holm-ströms Arbejde: »Das eschatologische Denken der Gegenwart». Her drages tillige Cullmanns Arbejder ind i Fremstillingen.

4. Tilsidst sammenfatter Braun sine Resultater under Titlen: Betrachtung und Klarstellungen.



Efter hans Mening bliver der tre Spørgsmaal at klare: 1. I hvilket Forhold staar den nuværende Tid til den fremtidige. 2. Hvorledes er Forholdet mellem Kirken og Riget og 3. Hvorledes forholder det sig med Apostlens Autoritet? I disse tre Spørgsmaal ser han Kontroverspunktet mellem de to Konfessioner paa dette Omraade.

Jeg skal her begrænse mig til nogle Bemærkninger angaaende det tredje Punkt. Den nye Consensus — siger Braun — hævder i Modsætning til den katolske Teologi, at der i Kirken ikke er Tale om Hierarki, om Forskel mellem Gejstlige og Lægfolk, om en af Jesus stiftet Retsordning i Kirken, men om forskellige Embeder, umiddelbart afledet af og underordnet under Kristi Enehæderdømme i Menigheden.

Braun vil nu paavise, at der her ikke er Tale om forsvarlig historisk Forskning, men om reformatoriske Fordomme. For ham er der ingen Tvivl om det katolske Standpunkts historiske Rigtighed. »Die Grenze, an der er (der »neue Consensus«) haltmacht, ist weder durch die allgemeine Evangelienkritik noch durch eine Reihe von Punkten bestimmt, die mit grossem Aufwand an Exegese gestützt werden, sondern einfach — wie schliesslich jede Sache für sich selber das Mass ist, das sie nicht überschreiten darf, ohne sich selbst zu vernichten — dadurch, dass der Protestantismus selber eine Erfahrungsreligion darstellt und ihm jeder Autoritätsbegriff unbedingt widerstrebt» (S. 182). Her er Samtalen da foreløbig kørt fast, her er de to Parter naaet til den foreløbige Grænse af deres indbyrdes Samstemmen. Og her slutter Bogen — dog ikke uden til allerstidst at bevidne den protestantiske Forskning sin Højagtelse og endnu en Gang betone den økumeniske Betydning af de Resultater, der trods alt allerede er opnaaet.

Det er efter dette en vigtig Del af den evangeliske Forskning at vise, hvor det er, den bøjer af fra de Konklusioner, den katolske Teologi drager. Dette Arbejde vil bero paa et nøje Samvirken mellem Eksegese, Idéhistorie og teologisk Systematik. De to Kirker er rykket hinanden meget nær i de sidste Aars Forskninger, og det kan ikke nægtes, at det er den evangeliske, der indtil nu har bevæget sig længst. Det vil heller ikke nogen evangelisk Forsker nægte. Tilbage bliver den Opgave ud fra den fornyede Forstaaelse af Biblen, af den nytestamentlige Realisme, som den ikke mindst kommer til Orde i Spørgsmaalet om Kirken, at undersøge, hvorvidt denne Realisme bevaredes i den katolske Kirke: om den katolske Kirke virkelig har Ret, naar den paastaar at være den rene og uforfalskede Fortsættelse af denne bibliske Aabenbaringsrealisme — og *hvorfor* den — hvis man maa benægte dette — ikke har Ret! Og ud fra sin nye Forstaaelse af Biblen og dens Verden maa den spørge den lutherske Reformation, om den da — mirabile dictu — skulde være Fornyelsen af det, Ny Testamente forstod ved Kirke og Kristendom og give god og klare Grunde for, *hvorfor* en saadan Antagelse er rigtig. At der tillige bliver et meget alvorligt Spørgsmaal til evangelisk Kirke i *Dag*, behøver ikke at understreges.

Katolsk og evangelisk teologisk Forskning: begge overfor samme Historie, over for samme Bibel, over for samme Stof. Igennem de sidste Aars Forning har de ubestrideligt arbejdet sig frem igennem en Mængde teologisk uægte Modsæt-

ninger — for nu at standse ved de Ting, der virkelig adskiller. Her vil det ikke være let for dem igen at gaa hver sine Veje; for de er skæbnemæssigt bundet til hinanden.

K. E. SKYDSGAARD.

DAVID LINDQUIST: *Första-mässan i Stockholm. En liturgihistorisk studie. (Samlingar och studier till svenska kyrkans historia. 12.) 210 sid. Svenska kyrkans diakonistyrelses bokförlag, Stockholm (tr. i Lund) 1945. Pris kr. 5:—.*

Docenten, numera domprosten David Lindquist utgår i sin undersökning av förstamässan i Stockholm från den medeltida prima missa, som var en missa publica liksom högmässan, men som i motsats till högmässan icke firades solenniter. Till den medeltida prima missa förlades ofta kommunionen. Från svensk medeltid finnas vittnesbörd om en dylik prima missa före högmässan. I ärkebiskop Nils Alleasons korstadga för Uppsala Domkyrka 1298 omtalas en missa matutinalis vid sidan om missa maior (Diplomatarium Suecanum nr 1236). Man skulle här kunna tillägga en uppgift i ett brev från Gustav Vasa den 19 dec. 1529 till Bengt Arendson på Ekolsund, där förstamässan i Linköpings Domkyrka omnämnes (Gustav Vasas registratur 6, sid. 338). Om tillvaron av en förstamässa i Stockholms Storkyrka under senmedeltiden tala flera notiser, som Lindquist samlat. Stockholms stads tänkeböcker lämna flera upplysningar om förstamässan. År 1474 tillsatte borgmästare och råd en kaplan, som skulle förätta förstamässan. En notis i Tänkeboken för den 11 juli 1524 (Ed. L. Larsson, sid. 20), där det talas om »prestenom som fförstamessona haffuer», har dock undgått författaren. Utgångspunkten för Lindquists undersökning är alltså denna förstamässa, som vid medeltidens slut fanns i Stockholms Storkyrka.

Författaren påvisar så, att man först på 1630-talet får nya uppgifter om förstamässans existens i Stockholm. Den firas då icke blott i Storkyrkan utan i alla Stockholms huvudkyrkor. Kommunionen ägde i allmänhet rum i förstamässan, medan kommunikanterna i högmässan voro relativt få. Detta sammanhänger med seden att fasta före kommunionen. Därtill kommer, att de breda lagren biktade för kaplanerna, vilka voro de, som firade förstamässan. I betraktande bör också tagas befolkningens stora tillväxt i Stockholm under 1600-talet. Förstamässan hade emellertid en mäktig konkurrent i katekespredikningarna, som skulle hållas i morgongudstjänsten. För att kunna genomföra kyrkolagens bestämmelser i detta stycke sökte konsistoriet 1689 avskaffa förstamässan. Detta beslut blev dock ej genomfört, ehuru bruket av förstamässan inskränktes till de stora helgdagarna, då antalet kommunikanter var mycket stort.

Förstamässan i Stockholm berördes också av de försök till gudstjänstlivets uniformering, som tid efter annan gjordes. Författaren nämner Pastor primarius Erik Emporagrius' åtgärd med detta syfte vid mitten av 1600-talet, samt 1712 års ordning för förstamässan, som tillkom på tillskyndan av Pastor primarius Samuel Törling. Sedan katekespredikan 1719 förlagts till en veckodag, fick förstamässan åter full frihet. Men gudstjänstordningen för Stockholm av år

1753 återinförde katekespredikan i ottesången. Detta sammanhänger med att förstamässan hade sett sin bästa tid. Ottesångsgudstjänsten blev predikogudstjänst.

Från år 1712 finnas ordningar för förstamässan i fyra Stockholmsförsamlingar bevarade. Karakteristiskt för dessa ordningar är, att det är fråga om en läst mässa, missa lecta, en omständighet som pekar på, att den medeltida prima missa är ursprunget. Vidare började mässan med confessio, vilket sammanhänger med, att mässan var en kommunionmässa, ett drag, som också pekar på 1500-talstradition. Förstamässan i Storkyrkan förededde speciellt intressanta drag. Dit hör Kyrie, som saknades i övriga församlingar. Dit hör också gradualets utformning. Detta bestod nämligen av de 10 buden plus de sista versarna av psalmen 143, enligt 1500-talstradition. Denna levde alltså kvar i Storkyrkans förstamässa. Vid uniformeringen av förstamässan 1712 försvunno dessa särdrag delvis. En intressant iakttagelse är, att Laudamus, som försvann ur högmässan redan i början av 1700-talet, bevarades i förstamässan, något, som otvivelaktigt sammanhänger med att denna var en läst mässa.

Lindquist undersöker också psalmvalet i Stockholm. Handböckerna 1614 och 1693 föreskriva ingen psalm pro introitu. I Stockholm använde man emellertid en parafras på psalmen 95, Venite, matutinens invitorium. Denna psalm har vandrat från matutinen över förstamässan till högmässan. Stockholm har haft en gammal psalmtradition, som upplöstes, då man i början av 1700-talet började sjunga psalmerna ur 1695 års psalmbok.

Stockholm har alltså haft en liturgisk tradition, som på många punkter pekar tillbaka på 1500-talet. Författarens huvudtes är, att det går att draga en linje från den medeltida prima missa i Stockholms Storkyrka till 1600-talets förstamässa i Stockholmskyrkorna. Kulturreformen under reformationen har i Stockholm anknutit till den medeltida prima missa, vilken förvandlats till en evangelisk kommuniongudstjänst. Även högmässan reformerades, och Olaus Petris mässa av år 1531 brukades både som förstamässa och högmässa. Skillnaden dem emellan var, att förstamässan vanligtvis lästes, medan högmässan sjöngs. Förstamässan, sammanfattar Lindquist, var en arvtagare till medeltidens prima missa. Svårigheten ligger, som författaren själv anför, däri att han ej kunnat återfinna några direkta upplysningar om förstamässan i Stockholm under reformations-tidevarvet.

BENGT STRÖMBERG.

*Festskrift til Jens Nørregaard den 16 maj 1947. 320 sid. G. E. C. Gads Forlag, København 1947.*

Jens Nørregaard, forskaren, universitetsläraren och kyrkomannen, har på sin 60-årsdag hyllats med en omfångsrik festskrift. Den innehåller bidrag av tjugo författare, och en recension måste därför till största delen bli en uppräkningsbesked. Men en sådan har också en uppgift att fylla, eftersom den dels ger besked om vad man kan söka i boken och dels ger en överblick över vad man sysslar med i danska teologiska kretsar.

Jubilarens fack, kyrko- och idéhistorien, är helt naturligt bäst representerat. Men vill man gå i ordning med disciplinerna, har man först att nämna tre exegetiska bidrag. Børge Krag Diderichsen skriver om »Efterfølgelse og Ægteskab i Lukasevangeliet», Johannes Munck gör några anmärkningar rörande Pauli kallelse vid Damaskus, och Bent Noack undersöker liknelsen om fyrahanda sädesåker.

Hal Koch anknyter till Nørregaards seminarieövningar 1923, där han själv var elev, och jämför »Pax Romana — Pax Christiana». Den ende utländske bidragsgivaren, norrmannen Einar Molland, behandlar Irenaeus' ställning till den apostoliska successionen och finner, att biskoparnas vittnesbörd om sanningen är den överordnade tanken. Efter Newmans och traktarianernas begrepp skulle Irenaeus själv icke haft del av apostolisk succession.

Gudsbegreppet hos Eriugena göres till föremål för en studie av Søren Holm. Nyplatonismens inflytande i panteistisk riktning befinnes påtagligt. Skapelse-tanken kommer till korta, och synden blir icke-vara. Men det avgörande är, att Eriugena till intentionen är kristen. När han skulle formulera en teologi, måste han göra det i den platoniska filosofins form. Men på samma sätt måste varje tid använda sin filosofi, om icke kristendomen skall bli främmande för tiden, vilket ingen tid skulle vara betjänt med.

Skydsgaard tar upp en distinktion hos Prenter mellan romerskt och evangeliskt såsom caritas-idealism resp. uppenbarelserealism. Skydsgaard visar beträffande Thomas, att man väl kan tala om idealism i hans uppfattning av gudsförhållandet, av människan såsom anlagd på att söka Gud. Men samtidigt är Thomas — kunskapsteoretiskt — realist, eftersom han icke stannar vid idén, som kunskapens objekt. Idén är endast medlet, genom vilket man vet det varande. Skillnaden är stor mellan Luthers uppenbarelserealism, för vilken Ordet är Guds handlande med människan, hans befallning, och Thomas' intellektualism, där Guds ord tänkes meddela en lära, vilken lära är uppenbarelsen. Men evangelisk teologi har all anledning att besinna sig på just realismen i romersk tolkning av uppenbarelsen.

Reformationstidevarvet har lockat en hel rad författare. Niels Nøjgaard följer Luthers systematiska huvudtankar i hans uttalanden om viri heorici. K. E. Jordt Jørgensen ger en inblick i polsk reformationshistoria, »Fejden mellem Lipomano og Radziwill i Wilno 1556», och C. D. Gautier för oss till Elisabeths England, där Richard Hooker infogar den reformatoriska rättfärdiggörelseläran i skolastikens schema natur övernatur. P. G. Lindhardt belyser Niels Hemmingsens vidsträckta inflytande på dansk predikan omkring år 1600. N. K. Andersen söker karakterisera kristendomstolkningen i Köpenhamnsartiklarna av 1530 och finner där styrkt, att den danska reformationsrörelsen ännu så sent icke är av särpräglad luthersk typ. Det knappa materialet gör emellertid bevisföringen vanskelig. Den »bibelhumanism», som förf. vill återfinna i artiklarna, är ett rätt vagt begrepp (Rhegius förråder sitt arv från bibelhumanismen »ved sin energiske Fremhævelse af Troens Bundethed til Skriftordet og ved sine talrige Bibelciterater» — nonsens!). Och det synes vara en vantolkning, då artiklarnas rättfärdiggörelselära bedömes som augustinsk eticism. Någon »fides caritate formata» (sid. 16) framgår icke av anförda citat.

K. E. Løgstrup belyser antropologien i Kants etik med utgångspunkt i iakttagelsen, att alla Kants etiska exempel behandlar frestelser, där böjelsen står mot plikten, men aldrig konflikter mellan olika etiska hänsyn. Det är förnuftet och icke gemenskapsordningarna som ger budet dess innehåll. Människan betraktas som isolerad enhet. Ett beslätat ämne diskuterar Johannes Sløk, som visar, att begreppet medmänniska hos Scheler och fenomenalismen icke täcker det kristna begreppet nästan. Helge Dahn mönstrar ekumeniska tankar hos F. D. Maurice, som ville erinra om enheten kring Kristus, kring fakta, även där teorierna gick isär. Han yrkade icke på union utan på fördjupning av de olika ståndpunkterna, ned till den gemensamma grunden. Asger Nyholm lämnar meddelanden ur den danske biskopen och statsmannen Monrads papper. Paul Seidelin väljer att följa det eskatologiska motivet i Grundtvigs psalmdiktning och förmodar, att hans dramatisk-mytiska syn på kristendomen stammar från hans sysslande med nordisk mytologi. Carl Weltzer belyser, hur bröderna Kierkegaard i Augustinus funnit en själsfrände.

Erich Munch Madsen ställer frågan, huruvida motivforskningen är bristfällig som vetenskaplig metod. Någon analys av metoden i fråga lämnas dock icke. Förf. tillkännager i entusiastiska ordalag sin anslutning till Nygrens forskningsprogram, som karakteriseras i delvis något överraskande vändningar (allt kommer an på den »skapande idén»). Men sedan övergår han till att försvara sin framställning i avhandlingen om Niels Hemmingsens etik, där han anklagats för att icke ta vederbörlig hänsyn till de yttre historiska förhållanden, under vilka Hemmingsen verkade. Förf. hävdar energiskt, att påvisbara förskjutningar i Hemmingsens system kan och bör förstås ut ifrån detta system självt. Utvecklingen föränledes alltså icke av yttre konjunkturer utan av tankarnas inneboende konsekvens.

Dogmatikens historiska karaktär är ämnet för Regin Prenters uppsats. Han utgår från Schleiermachers definition av dogmatiken som »die Wissenschaft von dem Zusammenhange der in einer christlichen Kirchengesellschaft zu einer bestimmten Zeit geltenden Lehre». Det kan icke vara fråga om att i Schleiermachers efterföljd låta de fromma sinnestillstånden ersätta Guds ord som dogmatikens innehåll. Men historisk är dogmatiken i annan mening än andra vetenskaper, därför att dess objekt icke är en förhandenvarande verklighet eller en abstrakt idé utan ett profetiskt budskap, som alltid pekar hän på och förmedlar ett gudomligt handlande i historien. Det ger ingen vilande kunskap om Gud utan är den aktiva faktorn i Guds historia med släktet. Budskapet pekar på Kristus-tilldragelsen, icke som bärare av någon tidlös idé, icke ens någon tidlös sanning om mänsklighetens frälsning, utan som medelpunkt i den frälsningshistoria, i vilken vi själva står, när vi förkunnar evangelium eller bedriver dogmatik. Eftersom denna historia icke står stilla, eftersom vi rör oss hän mot Kristi återkomst, måste det oföränderliga faktum betraktas i ständigt växlande perspektiv. Man kan sålunda aldrig bygga upp något dogmatiskt system i betydelsen av för alla tider giltig kristen lära. Å andra sidan kan man icke nöja sig med det lundsiska programmet, som gör dogmatiken till idéhistoria och måste sluta i reposition. Dogmatikens objekt kan i stället, i anslutning till Schleiermacher,

bestämmas som den vid ifrågavarande tid av det historiska perspektivet nödvändiggjorda läran. Dogmatiken har att taga ställning till hur budskapet i dag bör lyda.

Festskriften utgör en imponerande presentation av dansk teologi. Dess mångsidighet och dess vida ämnesområde gör den till en värdig hyllning åt Jens Nørregaard. För den svenske recensenten — vars ensidighet framträder i urvalet av refererade bidrag — återstår endast att vördsamt anhålla, att denna genomgång måtte få betraktas som hans andel i hyllningen.

MARTIN LINDSTRÖM.

### JESU LIKNELSER.

JOACHIM JEREMIAS: *Die Gleichnisse Jesu. (Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments, herausgeg. von W. Eichrodt und O. Cullmann, 11) 118 sid. Zwingli-Verlag, Zürich 1947. Pris schw. fr. 9: —.*

Varje ny bok av Joachim Jeremias mottages med förväntan av den exegetiska världen. Hans senaste arbete, *Die Gleichnisse Jesu*, utgör intet undantag och kommer icke förhoppningarna på skam. Det till omfånget oansenliga häftet är fyllt av en mängd intressanta synpunkter och ger uttryck åt en konsekvent genomförd helhetssyn, grundad på en gedigen kunskap och ett säkert omdöme.

Givetvis bygger Jeremias på föregångare. Som det stora namnet framför andra i den moderna liknelseforskningen erkänner han oförbehållsamt Jülicher. Näst efter denne menar han sig stå i störst tacksamhetsskuld till engelsmannen C. H. Dodd för dennes arbete »*The Parables of the Kingdom*». Jeremias ger Jülicher helt och fullt rätt i det principiella avvisandet av den allegoriska tolkningsmetoden, även om han medger, att principen av sin upphovsman drivits med för stor ensidighet, något som denne själv under senare år tycks ha kommit till insikt om (jfr A. Fridrichsen, *STK* 1929, s. 35). Men Jülicher har, menar Jeremias, endast gjort halva arbetet. Han har missuppfattat liknelsernas innebörd, i det han velat förstå dem som bildliga framställningar av allmänna etiska maximer. Jesus var icke, som Jülicher ansåg, en »Apostel des Fortschritts», och han avsåg med sina liknelser att förkunna något annat än sann religiös humanitet. Vad som återstår att göra efter Jülicher är därför enligt Jeremias att söka återvinna liknelsernas ursprungliga mening.

För att göra Jülicher rättvisa måste man emellertid här framhålla, att redan han givetvis syftade till det samma som Jeremias, nämligen att återge liknelserna deras ursprungliga innebörd. Men hans allmänna teologiskt liberala inställning hindrade honom att se dem så realistiskt som Jeremias, vilken därtill i den formhistoriska metoden ägt större tekniska möjligheter att fullfölja Jülicher intention att tränga bakom evangelierna fram till Jesu liknelser i deras ursprunglighet.

Jeremias' huvudsyfte är sålunda att bestämma liknelsernas ursprungliga »Sitz im Leben», en uppgift som beträffande liknelserna först formulerats av A. T.

Cadoux och före Jeremias bäst genomförts av Dodd. Olikheten mot Jülicher blir i princip, att liknelserna enligt Jeremias i stället för att vara fabler med allmängiltig etisk innebörd äro engångsord, talade i enskilda, konkreta, ofta polemiskt tillspetsade situationer i Jesu liv. Det är sålunda i själva verket Jülichersträvan att från evangelierna nå fram till Jesu egna ord, som Jeremias gör till sin egen och för vidare under den uppfordrande appellen: »*Von der Urkirche zu Jesus zurück!*» Så lyder huvudrubriken för bokens ena huvuddel (II) efter det inledande partiet om problemet (I). Arbetets andra huvuddel rubriceras »*Die Botschaft der Gleichnisse Jesu*», varpå följer ett mycket kort avslutande stycke.

Den allegoriska tolkningsmetoden, som Jeremias i vissa hänseenden bekämpar ännu mera radikalt än själve Jülicher, har som bekant sina rötter i evangelierna. Med den sammanhänger på det intimaste förstockelse teorien i Mark. 4: 10—12, som Jeremias ingående behandlar i det inledande kapitlet. Därvid dels mildrar han det deterministiska draget i v. 11 f. genom en skarpsinnig filologisk tolkning, dels lösgör han de båda verserna ur den nuvarande kontexten såsom ett självständigt logion, som ursprungligen icke syftat på Jesu liknelser utan på hans esoteriska predikan efter Petrus-bekännelsen. Docent Percys tes, att detta logion utgjort kärnan, kring vilken hela kapitlet uppbyggs (*SvEA XII/1947*, s. 258—278), har Jeremias icke kunnat känna till, liksom Percy ej i sin uppsats kunnat taga hänsyn till Jeremias' bok. Båda hylla emellertid den gängse åsikten, att logiet ursprungligen icke gällde liknelserna. Men denna metod att hugga av den gordiska knuten i stället för att lösa den måste lämna en rest av osäkerhet och oro kvar i det exegetiska samvetet. Man skulle önska, att Hoskyns och Davey ville fullständigare utföra sin skissartade tes om liknelsernas karaktär av förkunnelse om den messianska hemligheten (*The Riddle of the New Testament*, s. 126 ff.). Ett memento innebär helt visst deras syn på denna fråga. Jeremias verkar inte riktigt övertygande, när han för att bevisa, att logiet icke från början haft med liknelserna att göra, översätter γίνεσθαι ἐν παραβολαῖς i v. 11 b med »rätselvoll sein». Är det verkligen alldeles säkert, att inte några av Jesu ursprungliga liknelser innehöllo en fördold mening och att evangelisternas samstämmiga vittnesbörd därom skulle vara helt gripet ur luften? Redan Fiebig förfäktade gentemot Jülicher energiskt den synpunkten, att en parabel till sitt väsen icke alltid omedelbart är klar och tillgänglig utan uttydning.

I sin undersökning fastställer Jeremias fem lagar för den omvandlingsprocess, som ligger mellan Jesus själv och evangeliernas liknelser. Delvis gripa dessa in i varandra och allesamman bottna de uppenbarligen i den tredje av Jeremias uppställda lagen, nämligen urkyrkans nödvändiga försök att tillämpa Jesu liknelser på sin egen situation.

Varje lag behandlas i ett särskilt avsnitt. Den första formuleras i korthet »*Der Wechsel der Hörerschaft*». Som exempel anför Jeremias liknelsen om vingårdsarbetarna (Matt. 20: 1—16), som i kontexten talas till lärjungarna, men som ursprungligen förefaller att vara riktad till fariséerna, de skriftlärde och mängden såsom ett försvar för Jesu evangelium om Guds barmhärtighet mot publikaner och syndare. Ett bevis för att denna växling av åhörare verkligen

förekom finner Jeremias i liknelsen om det förlorade fåret, som hos Lukas är ett ord till fariséerna med tonvikten lagd på glädjen över syndares frälsning, men som hos Matteus är tillämpad på församlingen med tonvikten lagd på herdens omsorg om själarna. Lukas har här tydligt bevarat den ursprungliga situationen och innebörden.

Den andra lagen är liknelsernas anpassning efter den kyrkliga parenesens behov. Liknelsen om den otrogne förvaltaren är skolexemplet på en liknelse som undan för undan försetts med flera skikt av kommenterade tillägg. Jesu ursprungliga tillämpning finner Jeremias i v. 8 a, som ställer fram förvaltarens kloka beslutsamhet inför den hotande katastrofen som ett föredöme för åhörarnas hållning inför den eskatologiska krisen. Redan v. 8 b medför en första förskjutning av liknelsens syftning, en helt ny tillämpning möter i v. 9, under det i v. 10—12 förvaltaren outtalat är fattad som ett avskräckande exempel. Urkyrkan har undan för undan förskjutit accenten från det eskatologiska till det parenetiska. Dock betonar Jeremias, att urkyrkan därmed icke infört en helt främmande tanke i liknelsen ej heller fullständigt aveskatologiserat den.

De fem s. k. parusiliknelserna (tjuven om natten, de tio jungfrurna, dörrvakaren, tjänaren som skulle ha uppsikt över huset, punden) ha enligt Jeremias ursprungligen innehållit en uppfordran till människorna att vakna upp inför den plötsligt annalkande katastrofen, under det urkyrkan i sin väntan på den dröjande parusien givit dem deras nuvarande kristologiska innebörd med vaksamhet som *sens moral*.

Liksom Lukas i regel bäst bevarat liknelsernas ursprungliga situation, så har han även enligt Jeremias varit mest återhållsam i fråga om allegoriseringen, som i synnerhet Matteus drivit långt. En illustration av denna utveckling finner Jeremias vid en jämförelse mellan de tre synoptikernas versioner av liknelsen om de onda vingårdsmännen, varvid framgår, att Markus intager en mellanställning mellan den beträffande allegorisering återhållsamme Lukas och den starkt allegoriserande Matteus. Ursprungligen skall denna liknelse ha försvarat evangeliets erbjudande åt de fattiga, sedan folkets ledare förkastat det. Så fria från allegorisering som Lukas' särstoff är skulle, menar Jeremias, Jesu liknelser överlag ha varit från början. Jesus skulle ha begränsat sig till att använda de övliga metaforerna: Gud = fader, konung, domare; människorna, = barn, tjänare, gäldenärer; gudsfolket = vinberg, fikonträd, hjord; änden = skörden; helvetet = elden, mörkret; frälsningen = bröllop, gästabud. Men är icke genom dessa medgivanden den skarpa gränsen mellan parabel och allegori överskriden?

Vid sin analys av liknelsernas inramning, som utgör det femte fallet av omformning, finner Jeremias, såsom förut antytts, att även härvidlag Lukas bäst bevarat det ursprungliga.

I bokens andra huvuddel ger J. en systematisk framställning av Jesu liknelser under följande rubriker, som få tala för sig själva: Die Gegenwart des Heils, Gottes Erbarmen mit den Verschuldeten, Die bevorstehende Krisis, Die Forderung der Stunde, Gelebte Jüngerschaft, Die grosse Zuversicht samt till sist Die Gleichnishandlungen. Författarens träffsäkra formuleringar av de olika lik-



nelsernas speciella budskap äro mycket lärorika och stimulerande. Mästarhanden är oförneklig, och man har sällan lust att opponera.

Men ändå tillåter sig anmälaren att undra, om icke författaren trots sin grundliga kännedom om palestinensiska förhållanden på Jesu tid varit alltför mycket bunden av Jülichers utpräglat västerländskt-logicistiska synsätt för att helt och fullt låta liknelsernas orientaliska särprägel komma till sin rätt. Frågan är, såsom t. ex. Hoskyns och Davey hävdad, om det sedan Jülicher gängse alternativet parabel eller allegori är tillfredsställande. Liksom symboliska handlingar och undergärningar innehålla talrika mer eller mindre förtäckta messianska anspelningar, så kan man vänta, att även hans liknelser ha innehållit en del dolda djupsinnigheter. Jesu liknelser gömma säkerligen även efter Jeremias' arbete på gåtor, som vänta på sin tydning.

G. A. DANELL.

MAXIME HERMANIUK: *La Parabole Evangélique. Enquête exégétique et critique. Universitas Catholica Lovaniensis. Dissertationes ad gradum magistri in Facultate Theologica consequendum conscriptae. Series II. Tomus 38. XXVIII + 493 sid. Bruges-Paris-Louvain 1947.*

Hermaniuks arbete utgör i olika hänseenden en kontrast till Jeremias' förut behandlade. Redan genom sitt stora omfång skiljer det sig från Jeremias' till sidantalet obetydliga skrift. Men olikheten består framför allt däri, att det element, som J. opererar bort ur liknelseproblemen, är föremål för H:s huvudsakliga intresse. Hela den stora boken handlar nämligen mest om liknelse teorien i Mark. 4: 10—12 par. Den är utgångspunkten för den lärda avhandlingen, och det är närmast för att belysa denna fråga, som H. i bokens första del ger en översikt över liknelsen före evangeliet, både i den klassiska antiken och i den semitiska världen, innan han i dess andra del behandlar liknelsen i Nya Testamentet. I en tredje del undersöker han liknelsen i den efterapostoliska kristna litteraturen, närmare bestämt hos pseudo-Barnabas, Hermas, Clemens av Alexandria och Origenes.

I viss mån utgör H:s arbete en komplettering till Jeremias' bok, där man trots förklaringen i det avslutande stycket, att alla Jesu liknelser äro uppfyllda av »Guds herraväldes hemlighet», saknar något av det hemlighetsfulla i liknelserna. Men å andra sidan skulle man ha önskat, att H. hade närmare utfört och tilllämpat sin huvudtes på de enskilda liknelserna. Nu nöjer han sig egentligen med att konstatera, att enligt evangeliernas syn liknelserna äro bärare av gudsrikeshemligheten och att detta står i överensstämmelse med det av Matteus anförda psaltarstället Ps. 78: 2 och med utsagor i den apokalyptiska litteraturen, framför allt Henoksboken, att Människosonen-Messias skall uppenbara Guds hemligheter. Liknelsen är därför enligt H. icke ett pedagogiskt medel i undervisningen om Guds rike utan *uppenbarandet av hemligheten (révélation du secret)* beträffande dess väsen och dess framträdande på jorden. Men detta uppenbarande är beslöjat, så att hemligheten icke förstås av alla. Denna dubbla karaktär av

beslöjad uppenbarelse är Jesu liknelsers egenart. (Jfr Fridrichsen i *En bok om bibeln*, s. 151.)

Boken gör ett imponerande intryck genom sin utförliga behandling av frågan, sin klara och överskådliga disposition och sin rikhaltiga litteraturförteckning. Men trots den säkerligen riktiga intentionen att betona liknelsernas hemlighetsfulla karaktär har författaren icke samma friska grepp som Jeremias vid interpretationen av de enskilda liknelserna, som han behandlar huvudsakligen ur formell synpunkt. Kanske sammanhänger det med att metoden, trots den utförligt tecknade bakgrunden för Jesu liknelser, dock beträffande dessa själva är övervägande deduktiv, under det Jeremias låter liknelserna först tala för sig själva.

G. A. DANELL.

ERNST LOHMEYER: *Das Vater-Unser. 213 sid. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1947.*

Redan 1938 publicerade Lohmeyer i »Theologische Blätter» en artikel, »Vater-Unser als Ganzheit», såsom förarbete till ett större verk om Herrens bön. Efter en tragisk tid, under vilken L. fått pröva frontkrigets strapatser och efterkrigstidens osäkerhet, har nu föreliggande verk kunnat utkomma. Det är en bok i anspråklös utstyrel där vi framförallt få oss till del en inträngande teologisk tolkning av Fadervår. — De viktigaste bidragen till Fadervårstolkningen under de sista årtiondena gällde den gammaltestamentliga och judiska bakgrunden. Ifrån denna utgår L. också i stort sett samt presenterar tvenne rytmiska försök till återöversättning av Fadervår till arameiska. Här uppvisar han, att Matteus- och Lukasvarianterna redan i arameisk språkdräkt måste ha skilt sig åt såväl till språklig gestalt och rytmisk uppbyggnad som till sakligt innehåll. De kunna alltså inte utan vidare reduceras på en gemensam urgestalt. Då L. tar upp vissa drag i hellenistisk och grekisk fromhet, sker det i allmänhet för att belysa motsättningen till den bibliska synen. Det är därvid tydligt att L. följer ett *religionsfilosofiskt* schema, vilket i sin enklaste form framställer hellenismen som en monistisk-fysisk-metafysisk religion och Gamla Testamentet och judendomen som en dualistisk-etisk-historisk. I förhållande till dessa motsatser framställes så kristendomen som syntesen, den högsta religionen. »Fader» såsom gudsnamn betyder på grekiskt område närmast världens herre: Gud är här bestämd av världen. I Israel utgår man från folk- och stamsynpunkten: förhållandet mellan Gud och folket regleras etiskt. Hos Matteus möter så fadersnamnet som en real förhoppning: den fullkomliga föreningen mellan Gud och församlingen ligger inom omedelbart räckhåll. Andra bönen leder L:s tankar in på de olika tidsföreställningarna: i grekisk åskådning är tiden en serie dagar, medan i Israel en dynamisk-myto-logisk uppfattning gör sig gällande, för att vi till sist skola stå inför den nytestamentligt eskatologiska uppfattningen av den tillkommande eonens närhet i ett skickensedigert nu. Guds vilja uppfattas också olika: hellensk tanke fattar den gärna immanent i själva världsförloppet, i Israel är den lagen, som skall göras ( $\nu\epsilon\eta\theta\eta\eta\alpha\iota$  är passivum till  $\pi\omicron\iota\eta\sigma\alpha\iota$ ); kristendomen förenar kosmologisk och

etisk Gudsvilja i det eskatologiska ordet, på samma gång ett skeende. Sjätte bönen levandegör tanken på vägen, som lärjungarna skola vandra. Enligt grekisk tanke skall man därvid välja den väg, som leder till största möjliga εὐδαιμονία, medan judendomen fattar frågan rigoröst, det är plikten, som kallar. Återigen ger den eskatologiskt fattade kristendomen en syntes, en fullkomlig enhet. Ett sådant schema ställer L. på linje med äldre religionsfilosofi och förekommer naturligtvis också mer invecklat och mindre genomskinligt än i de ovan antydda exemplen.

L. vill tolka Fadervår *eskatologiskt*. Detta kan innebära just den antydda tankegången, att kristendomen är den fullkomliga religionen, som till ett förklarar vara och vilja, gåva och krav. Guds rike hos Matteus är den fullkomliga enheten av regnum gratiae och regnum gloriae. Men L. går utöver denna immanenta eskatologi. En sådan förening, menar han, skulle betyda ett upphävande av historien. Ett fullkomligt barnaskap, ett fullkomligt gudsherravälde, en fullkomlig lydnad och en fullkomlig frihet, det är alltsammans realiteter, som ligga utanför denna tidsålders gränser. L:s eskatologi blir därmed uppenbarligen ett slags sluteskatologi: vi stå liksom på tröskeln till en ny värld. Emellertid ledas tankarna också lätt bort från denna syn. Till den eskatologiska verkligheten hör ju Gud själv och han är evig. Sluteskatologien får därför sitt komplement i en transscendenseskatologi: en evig Guds värld över tidens kval och nöd. Om de tre första bönerna kan L. säga, att den första bäres av tidlöshetens och den andra av den eskatologiska tidlighetens kategori, medan i den tredje dessa två sammanfattas i en totalaspekt: Guds vilja talar i mitt samvete, samtidigt som den förverkligas i de eviga stjärnornas gång (ἐν οὐρανῶ kan betyda »på» himmelen!). Det är de två ting, inför vilka Kant betygade sin förundran.

Som redan framgått vill L. tolka *Fadervår som enhet*. Varje ord ingår i en teologiskt bestämd helhet, det är endast doxologien, som faller ut ur sammanhanget och ger sig tillkänna som ett sekundärt tillskott. Man kan åskådliggöra L:s helhetstolkning med en cirkel, vars översta och sammanhållande punkt är fadersnamnet och vars djupläge utgöres av bönen om dagligt bröd. Mellan dessa gå nu två linjer, en nedstigande och en uppstigande. Å ena sidan sker genom Guds namn en uppenbarelse av hans eviga väsen, genom förkunnelsen om riket en fortsatt uppenbarelse i nuet och genom viljan av hela den sedliga världsordningen, och denna uppenbarelse samlar sig till sist i brödet, heligt redan därigenom att det mättar den hungrige. Å andra sidan stiger linjen därifrån tillbaka uppåt genom den eskatologiska församlingens fortsatta frigörelse, från »Sich-verschulden», från »Versucht-werden» och från »Verfallen-sein». Ett sådant nedstigande och uppstigande är typiskt för L:s Människosonstolkning. I senare delen av Fadervår skymtar därför också tanken på martyriet. Därmed sammanhänger också, att Fadervår hos Matteus skall tillhöra den galileiska traditionen, vars utmärkande drag är just Människosonskristologien. — I denna tolkning blir nu fjärde bönen centrum. »Die vierte Bitte ist Mitte und Kern des Vater-Unsers.» Här får det dunkla ἐπιούσιος ange relationer i alla riktningar. Enligt L. kan det betyda: 1) daglig eller tillräcklig 2) suprasubstantialis 3) till i morgon. Brödet är 1) vanligt bröd (inte kläder, föda, hus etc.) 2) det eviga or-

det 3) den förestående fulländningen. I brödet konstitueras den eskatologiska församlingen (ännu ingen kyrka) och blir en förmedlare av evighetens liv till skuldens värld. Fadervår är alltså från början en kultbön, rättare en nattvardsbön, och på samma gång en fattig daglönares morgonbön.

Den recenserade boken innehåller 12 avdelningar, vardera med 5 mindre avsnitt. Liksom i Fadervår hos Matteus bönerna korrespondera med varandra, 1 med 7, 2 med 6 och 3 med 5, är det också i L:s bok en liknande korrespondens mellan kapitlen. Mot det andra kapitlet om inledningsorden svarar det elfte om *det Lukanska Fadervår*. Här hävdar L., att olikheterna äro motiverade av en sakligt annan hållning. Om en individualisering vittnar sålunda det enkla Fader och παντι ὀφείλοντι; om relativisering och historisering τὸ καθ' ἡμέραν: man väntar inte längre fulländningen nästa dag utan vill säkra sin jordiska existens för ett översködligt antal dagar. Den eskatologiska djärvheten har försvunnit: man är på väg in i kyrkan. En originell tolkning framför L. beträffande den bön om Anden, som förekommer i vissa gamla handskrifter och även hos Marcion, fastän med olika placering. Denna bön anser han ha varit karakteristisk för »die urchristliche Kirche vor Pfingsten». Till denna grupp skulle de lärjungar ha hört, som omtalas i Apg. 19: 1—7. Det skulle alltså inte vara fråga om lärjungar till Johannes Döparen utan om en särskild gren av Jesuslärjungar, som även efter pingsten levat utan andeupplevelse.

Många detaljer i denna bok kunna betraktas som äventyrliga och ovissa. L. pressar ordens valör till det yttersta. Han erkänner t. ex., att ὀφειλήματα hos Matteus och ἀμαρτίας hos Lukas gå tillbaka på samma arameiska ursprungsord, likväl härleder han ur den singulära användningen av ὀφειλήματα (samt ὀφειλέταις) en helt säregen synduppfattning. Han menar, att σοῦ i doxologien vittnar om arameiskt ursprung, ehuru arameiska doxologier väl oftast synas ha dativ. Han gör i slutkapitlet en del inskränkningar av den apokalyptisk-dualistiska tolkningens räckvidd, som länkar tillbaka till en monistisk syn: Fadervår skall visserligen återspegla en tvåvärldsmetafysik, men det skall inte ske någon katastrof. Samma himmel och samma jord skall bestå. »Wenn Gottes eschatologische Gnade sich darin offenbart, dass er im Heute uns unser künftiges Brot gibt, dann beglänzt dieses heutige Speisen die noch bestehende Erde mit dem Schimmer der vollendeten Welt Gottes» (s. 199). Egentligen är »nur die Macht des Guten noch das allein Wirkliche». Och så »steigt auch das Gegenwärtige zu der vorläufigen, aber schon eschatologisch bestimmten Wirklichkeit Gottes auf».

Man kan inte undgå att imponeras av den slutna konceptionen, den eggande inspirerande synen av vad en teologisk exeges kan ge, samtidigt som man måste beklaga den alltför filosofiska vändning, som tankarna få hos Ernst Lohmeyer.

ERIK ESKING.

ERIC WALDRAM KEMP: *Canonization and authority in the Western Church.* Oxford University Press 1948. 196 sid. Pris 12 s. 6 d.

Författaren till ovanstående arbete är fellow of Exeter College i Oxford. För nordiska teologer är han känd som deltagare i den angloskandinaviska teologkonferensen förra sommaren i Danmark. Det ämne han i denna bok behandlar är av kyrkorättslig karaktär och rör kanonisationsförfarandets framväxt och utveckling. Under kyrkans äldsta tider framväxte martyr- och helgonkult spontant och fritt utan några mera genomtänkta ingripanden från högre kyrkliga myndigheters sida. Under tidig medeltid börja biskoparna kontrollera helgonkulten i sina stift för att hindra kulten av ovärdiga personer och kultens utnyttjande i ekonomiskt syfte. Ett ytterligare steg i utvecklingen var, att man för kanonisation vädjade till högre auktoriteter, ärkebiskopen och provincialkonciliet. Motiven härför voro flera, men ett icke minst betydelsefullt var att förläna en större glans åt den kult man ville introducera. Detta var ett huvudmotiv för vädjan till påvestolen i kanonisationsärenden. Den ökade centralisationen av den kyrkliga administrationen till Rom lade även kanonisationen under påvestolen, och under Alexander III och Innocentius III fastställdes påvens uteslutande rätt att handlägga ärenden av denna art. Denna rätt sammanställdes också med läran om den påvliga ofelbarheten.

På flera punkter är Kemps arbete av speciellt intresse för skandinaviska läsare, i det han behandlar kanoniseringen av nordiska helgon. Den som sysslar med medeltida liturgisk praxis läser det med stor behållning.

BENGT STRÖMBERG.

## FRÅN DEN TEOLOGISKA SAMTIDEN

Den ekumeniska rörelsen har i högre grad än man vanligen föreställer sig burits upp av det teologiska studiearbete som utförts inom dess ram och som förberedelse för dess stora konferenser. Detta gäller naturligtvis särskilt Faith-and-Orderlinjen, men även *Oxford* 1937 och *Tambarm* 1938. I alldeles särskild grad har det teologiska studiearbetet kommit att prägla förberedelserna för *Amsterdam*-assemblén 1948. Det arbete som Världskyrkorådets studiedepartement nedlagt för att förbereda Amsterdams studievolymer har varit ägnat att sammanföra kyrkoledare och teologer i skilda länder till en ny, stark gemenskap. Vid en av de ekumeniska studiekonferenser som hölls i *Genève* i januari, vars resultat och diskussioner här skola i all korthet beröras, yttrade en ungersk representant, professor L. Pap, följande: »Vi i Ungerns kyrka ha erhållit två millioner dollars för återuppbyggandet av våra kyrkor, och det äro vi glada för. Men ännu mer tacksamma äro vi för de teologiska uppsatser som utgöra grundvalen för Amsterdamkonferensens rapport.» Dessa uppsatser och den teologiska diskussion som de väckt till liv hade uppenbarat *Una Sancta's* verklighet för honom, och för många med honom.

Det teologiska samarbete som utförts och utförs i och genom Världskyrkorådets studiedepartement är i själva verket av unika dimensioner i teologiens historia. Under ledning av framför allt svensken, professor Nils Ehrenström i Genève har här vuxit fram ett globalt teologiseminarium, som vill stimulera till en världsvid teologisk diskussion.

I slutet av januari hade studiedepartementet anordnat dels ett sammanträde för dess utvidgade Business Committee, dels en konferens för representanter från nationella studiekommittéer. Ordf. vid kommittéens sammanträde var prof. H. P. van Dusen, och vid den nationella studiekonferensen prof. Ehrenström. Sverige representerades av prof. R. Bring, Norge av biskop E. Berggrav. Diskussionen behandlade dels Amsterdam-assembléns studievolymer, dels och särskilt studiedepartementets arbetsprogram efter Amsterdam.

Det teologiska förarbetet för Amsterdam kommer att föreligga i korrekturen i god tid före assemblén. Det blir tre volymer, 1:a kommissionens om Den allmänliga kyrkan enligt Guds plan, 2:a kommissionens om Kyrkans vittnesbörd, speciellt evangelisationens problem, och 3:e kommissionens rapport om kyrkan och de sociala problemen (*The Church and the Disorder of Society*). Den 4:e kommissionen som behandlar politiska och internationella frågor kommer icke att framlägga sina resultat i en samlad volym, utan låter publicera dem i form av smärre pamfletter. Av speciellt intresse blir här två artiklar om »Christian Responsibility in our divided World» av John Foster Dulles,

representerande Västern och den tjeckiske professorn J. L. Hromádka, som ser problemet ur synpunkten av Östeuropas aktuella politiska situation.

Det påpekades från olika håll som en svaghet att Amsterdam-volymerna äro alltför »västligt» orienterade: de unga kyrkorna äro företrädde väsentligen i 2:a volymen, om evangelisationen, bl. a. med en uppsats av Tamulkyrkans teolog, prof. S. W. Savarimuthu. Men det bör särskilt betonas att från Ehrenströms och hans med-direktor biskop S. C. Neills sida allvarliga försök gjorts att ge plats åt de unga kyrkorna i den ekumeniskt teologiska diskussionen.

Parallellt med denna studierörelse på världsvid basis går det ekumeniska studiearbetet inom olika nationella sammanhang. Under förberedelse äro studievolymerna från följande kyrkor och kyrkogrunder: den grekiskt-ortodoxa kyrkan, Tyskland, Skandinavien, Ungern, samt Indien med Ceylon. Här bör också nämnas den redan publicerade, amerikanska serien, utgiven av en av den amerikanska ekumeniska rörelsens mest nitiska medarbetare, S. C. Bilheimer, och kallad »The Interseminary Series».

Diskussionen om studiedepartementets arbetsprogram *efter* Amsterdam uppenbarade en dramatisk spänning mellan skilda ståndpunkter. Särskilt prof. van Dusen, studiekommitténs ordförande, har länge betonat att programmet skulle koncentreras på ett fåtal, högst två eller tre, centrala arbetsuppgifter, och departementet hade nu föreslagit att dessa skulle bli: »Bibelns auktoritet och Kyrkans budskap till världen»; »Frihet och ordning i det moderna samhället»; och »Kyrkans evangelisationsuppgift». Ett par studievolymerna om Bibeln förberedas av departementet, och såväl Neill som Ehrenström ansågo att just frågan om Skriften borde bli det centrala ämnet för studiearbetet efter Amsterdam.

Häremot restes energisk opposition av samtliga i konferensen deltagande amerikaner. Motsättningen fundamentalist-liberal är dem alltför nära inpå livet för att de skulle kunna ansluta sig till förslaget. Man ansåg här att det vore riskabelt att i Världskyrkorådets begynnelsestid koncentrera uppmärksamheten på en fråga som kunde komma att verka splittrande snarare än enande. I stället borde huvuduppmärksamheten ägnas åt Kyrkans evangelisationsuppgift. Det framhölls att med en sådan inriktning skulle världskyrkorådets studieprogram komma att lättare samordnas med Internationella Missionsrådets forskningsprogram, vilket, med hänsyn till de unga kyrkorna, upptager just evangelisationen som en av forskningssekretariatets angelägnaste uppgifter.

En särskild konferens om studiet av Bibeln, skulle sammankallas före Amsterdam-assemblyn, och denna fråga kommer sålunda att utgöra om icke det enda så dock ett av de studieämnen, som världskyrkorådets studiedepartement kommer att ägna speciell uppmärksamhet efter Amsterdam.

BENGT SUNDKLER.

\* \*

\*

Från Danmark har Redaktionen ombetts att intaga nedanstående notis.  
*Grundtvig-Selskabet* af 8. September 1947, som er stiftet af Grundtvig-inte-

resserede fra alle lejre, søger at fremme studiet af N. F. S. Grundtvig, hans virke og hans stilling i aandslivet i og uden for Danmark, ved et aarsmøde med to foredrag og lejlighed til personlig kontakt og ved et aarsskrift, *Grundtvig-Studier*. Aarsmødet bliver i aar <sup>22</sup>/<sub>10</sub> i Vartov. I første aargang af Grundtvig-Studier findes Regin Prenter: »Grundtvig og forkyndelsen» og en række nyfundne kommenterede aktstykker vedrørende Grundtvig, i anden aargang Magnus Stevns: »Kingo og Grundtvig» og Kaj Thaning: »Grundtvig som politiker», i begge aargange anmeldelser af Grundtvig-litteratur. Kontingentet (8 d. kr., for studerende 5 d. kr.) opkræves paa giro ved udsendelsen af aarsskriftet.

Formand: Biskop dr. phil. C. I. Scharling, Ribe, næstformand: Seminarieforsøger Georg Christensen, redaktør af Grundtvig-Studier: Sognepræst Henning Høirup, Balslev-Ejby, Fyn.

Indmeldelse til sekretæren, cand. mag. Helge Toldberg, Virginiavej 10, København F.