

# LÄRJUNGASKAP OCH EFTERFÖLJELSE I NYA TESTAMENTET OCH I VÅR FÖRKUNNELSE

AV KONTRAKTSPROSTEN, DOCENTEN NILS JOHANSSON, BORRBY

## I.

Om man i en kort formel vill sammanfatta svaret på frågan vilka som tillhörde den urkristna kyrkan, kan man säga: de av Guds nåd utvalda eller de som gripits av Guds förekommande nåd. Varje som helst försök att komplettera detta svar med något tillägg, som gör definitionen trängre, måste på det bestämdaste avvisas. Det kan knappast med tillräcklig skärpa betonas, att inga religiösa eller etiska kvalifikationer eller prestationer från människans sida spela någon roll vid hennes upptagande i den messianska församlingen. Risken att detta påstående kan missförstås i en eller annan riktning får ej leda till att det avtrubbas eller ändras, så att det viktiga faktum det framhäver kommer att undanskymmas. Ingenting, varken avgörelse, bekännelse eller en på särskilt sätt beskaffad livsföring får sättas upp som en medverkande faktor bredvid nåden, om man vill återge den urkristna uppfattningen på denna punkt. Det är just frånvaron av varje villkor, av varje krav på kvalifikationer eller prestationer, då det gällde tillträdet till församlingen, som utgör det paradoxala och det för den judiska lagreligionen, för fariseismen eller judaismen, så anstötliga i det kristna evangeliet. Å annat ställe har visats, att det här-ovan givna svaret på frågan vilka som tillhörde den urkristna kyrkan omedelbart kan härledas av evangeliets väsen.<sup>1</sup>

Det religionssamfund, som skapades av Guds förekommande nåd i Kristus, och som var förhanden överallt, där denna nåd grep människorna, hade under Jesu jordeliv inga för människoögon synliga gränser. Den kallande nådens verkningsätt var sådant, att dessa ej framträdde. Den var knuten till Jesu personliga kallelse genom ordet, kraftgärningarna och

<sup>1</sup> STK 1946, s. 209 ff.

måltidsgemenskapen, och denna kallelse verkningar kunde långt ifrån alltid iakttagas av människor. Den var en himmelrikets kraft och verkade i det fördolda. Den kunde ses blott av honom, som såg i detta, och som kände vad som rörde sig i människornas hjärtan.

Vid ett mer eller mindre flyktigt studium av evangelierna får man lätt den uppfattningen, att förhållandet är ett helt annat än här ovan påståtts. Synes icke gränsen mellan lärjungakretsen och de som ej hörde till denna vara mycket lätt att se? Talar icke Jesus ständigt om avgörelse, och betonar han icke, att den port är trång och den väg är smal, som leder till frälsningen? Om urkristendomen är en mysteriereligion så till vida, att himmelrikets hemlighet där är någonting betydelsefullt och centralt, måste den icke då eo ipso få en esoterisk prägel över sig? Hur kan allt detta gå samman med påståendet, att den messianska församlingens gränser sätts blott av den kallande nådens verkningar och att de äro osynliga för människoögon? Den följande framställningen har till uppgift att söka besvara dessa frågor. Den vill visa, att när de ställas för att tjäna som invändningar mot vår tes angående den messianska församlingens gränser, brukar man göra sig skyldig till ett dubbelt fel. Först och främst utgår man från att en större eller mindre del av lärjungakretsen är identisk med lärjungakretsen i dess helhet. Och vidare gör man sådant till villkor för tillträde till samfundet, som enligt urkristen uppfattning alls icke är några dylika villkor utan hör till det som präglar lärjungaskapet eller efterföljelsen. Innan vi närmare gå in på detta, skall det för klarhetens skull lämnas en överblick över vad det nytestamentliga källmaterialet omedelbart och direkt har att säga om kretsen kring Jesus, vad detta har att säga om denna krets storlek, struktur och förhållande till de utomstående. Av utrymmesskäl kan icke hela detta material anföras och diskuteras. Vi måste nöja oss med det viktigaste.

## 2.

Skarpast markerad synes gränsen mellan Jesuskretsen och de utomstående vara å ett sådant ställe som Mark. 4: 10 ff. Det omtalas här, att de som voro omkring Jesus (οἱ περὶ αὐτόν) tillsammans med de tolv frågade honom om liknelserna. I Jesu svar ställes denna grupp i mycket bestämd motsats till dem som stå utanför (οἱ ἔξω). »Ät eder är Guds rikets hemlighet given, men åt dem som stå utanför meddelas alltsammans

i liknelser.» Hur stor gruppen är, antydes icke, ej heller i vilket förhållande den tänkes stå till de tolv. På parallellstället hos Matteus (13: 10) talas endast om lärjungarna, vilket synes sammanhånga med en benägenhet hos denne evangelist att identifiera lärjungakretsen med de tolv. Han talar på åtskilliga ställen om »Jesu tolv lärjungar» (t. ex. 10: 1, 11: 1, jfr 28: 16). Logiet i 8: 21 och berättelsen om begravningen (27: 57) visar dock, att denna identifikation icke är helt genomförd. Lukas framhäver däremot skarpt, att de tolv utgöra en utvald grupp i en större lärjungakrets: »Men när det blev dag, kallade han till sig sina lärjungar och utvalde bland dem tolv, som han ock benämnde apostlar» (6: 13). Dessa tolv tog Jesus med sig till en jämn plats, »där en stor skara av hans lärjungar var församlad» (6: 17). Vid intåget i Jerusalem kallas hela den folkhop för lärjungar, som ropar hosianna: »Och då han var nära foten av Oljeberget, begynte hela lärjungaskaran i sin glädje att med hög röst lova Gud för alla de kraftgärningar, som de hade sett» (19: 37). De ord, som enligt Matt. 10 äro riktade till de tolv, äro enligt Luk. 10 riktade till 72 utsända.

Det är ej lätt att ur dessa synoptiska uppgifter draga några bestämda slutsatser angående den äldsta Jesuskretsens storlek och struktur. Dock torde man kunna anse som säkert, att de tolv utgöra en för särskilda uppgifter utvald kärna, kring vilken funnits en grupp av lärjungar, som mer eller mindre tillfälligt följt Jesus på hans vandringar. Till denna vidare krets ha väl de kvinnor hört, som han enligt Luk. 8: 2—3 hade befriat från onda andar och sjukdomar, och som tjänade honom med sina ägodelar. Dessa kvinnor och kanhända några andra hade gått med honom från Galileen till Jerusalem den sista påsken och voro vittne till hans korsfästelse. Till densamma må också räknas den rike ynglingen (Mark. 10: 17), mannen som utdrev onda andar i Jesu namn (Mark. 9: 38 ff.) och de män, som nämnas i Luk. 9: 57 ff.

Några notiser utanför evangelierna kasta i någon mån ett ljus över kretsen kring Jesus under hans jordeliv. I Apg. 1: 15 ff. talar Petrus till de 120 församlade om de män, som följde den närmaste lärjungakretsen under Jesu livstid: »Därför bör nu någon av de män, som följde oss under hela den tid, då Herren Jesus gick ut och in ibland oss, alltifrån den dag, då han döptes av Johannes, ända till den dag, då han blev upptagen och skildes från oss — någon av dessa män bör insättas till att jämte oss vittna om hans uppståndelse» (v. 21—22). Ur denna vidare krets uttagas Josef

och Mattias. Och i 1 Kor. 15:6 nämnes det största antal lärjungar, som vi känna från de första veckorna efter Jesu död — notisen i Apg. 2:41 undantagen —, nämligen 500. Detta ställe, som genom sin ålder och genom sin hänvisning till att de flesta av de 500 ännu leva kvar har mycket stort värde, ger oss en antydning om att Jesus under sitt jordeliv haft en betydligt större lärjungakrets än vi vanligen tänka oss.

I de allra flesta fall har man, när man talat om den messianska församlingen i evangelierna, identifierat denna med den krets av större eller mindre omfång och homogenitet, som ovan anförda ställen syfta på. En dylik identifiering har också fått bli den förutsättning, varifrån man brukat utgå, då man bestämt det urkristna religionssamfundets väsen. Vore den berättigad, skulle vad här sagts om församlingens gränser knappast kunna försvaras. Ej heller skulle det i så fall gå att fasthålla vid tesen att den förekommande nåden är den enda samfundsskapande faktorn enligt urkristen syn. Men nämnda identifiering är icke berättigad. Den kan nämligen blott ske, om man förbiser eller förnekar ett så ofrånkomligt faktum som att till den messianska församlingen också hörde små barn. Enligt Mark. 10:14 f. blev Jesus misslynt, därför att lärjungarna hindrade dem som frambrö barnen till honom. Han förklarade uttryckligen, att himmelriket hörde barnen till, varefter han tog dem upp i famnen, lade händerna på dem och välsignade dem. Tanken att någon skulle kunna höra till himmelriket men stå utanför den messianska församlingen, gudsfolket, Kyrkan, lärjungakretsen eller hur man nu vill nämna det urkristna religionssamfundet, är kanhända tänkbart för en västerlänning med hans individualistiska syn, men för urkristendomen är den absolut orimlig. Himmelriket och Kyrkan äro ingalunda kongruenta storheter, men på denna punkt sammanfalla de helt. Men den messianska församlingen omfattade helt säkert fler kategorier än de nu nämnda. Dit hörde också de publikaner och syndare, med vilka den fördolde Människosonen höll måltidsgemenskap. Han åt och drack med dem icke för att demonstrera mot fariséerna. Han gjorde det för att kalla syndare (Mark. 2:17). Kallelsen låg enligt urkristen syn i själva bordsgemenskapen. Dit hörde också den folkskara, som Jesus en gång hade bespisat vid stranden av galileiska sjön. En närmare motivering för dessa sista påståenden kan icke lämnas här.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> För en sådan se förf:s arbete *Det urkristna nattvardsfirandet*, kap. IV—V.

## 3.

Redan i Gamla testamentet finna vi de första spåren av det förhållande vi så väl känna från evangelierna att lärjungaskap betecknas med termen efterföljelse. I 1 Kon. 19: 20 berättas, att då Elia hade kastat sin mantel över Elisa, Safats son, sade denne senare till den förre: »Låt mig först få kyssa min fader och min moder, så vill jag sedan följa dig» (ויאלכח אחרייך). Uttrycket »följa någon» har väl ursprungligen använts i egentlig betydelse och syftat på lärjungarnas bruk att under vandringarna hålla sig ett stycke efter mästaren, så att de dels kunde vara till hands, när han behövde deras tjänst, och dels genom sin plats kunde visa honom ödmjukhet och vördnad. Säkert har det emellertid också mycket tidigt kommit att brukas i bildlig betydelse och fått innebörden »vara lärjunge till». I denna bemärkelse förekommer det ofta i den rabbinska litteraturen, både i dennas äldre och i dess yngre delar. Att lärjungaskap och efterföljelse i evangelierna kommit att betyda samma sak, är därför icke svårt att förklara.

Om vi ur Gamla testamentet och den judiska litteraturen kunna förklara, hur termen efterföljelse uppkommit och hur den kommit att bli en beteckning för lärjungaskapet överhuvud, innebär detta ingalunda, att vi därmed ha löst frågan, vad efterföljelsen i evangelierna innebär. Lika litet löses denna därigenom att vi taga fram den närmaste motsvarigheten till lärjungakretsen kring Jesus, nämligen Johannes Döparens lärjungar. Efterföljelsen har nämligen i våra evangelier fått en specifik innebörd, som icke vare sig direkt eller indirekt torde kunna härledas från något annat håll. Den utgör helt säkert i flera hänseenden någonting egenartat, religionshistoriskt sett.

I det praktiskt religiösa arbetet synes tolkningen av efterföljelsen i Nya testamentet icke erbjuda några större svårigheter eller problem. Man tycks vara fullt på det klara med vad den innebär. Alltsedan barndomen ha vi fått höra, att den efterföljer Jesus, som har hans liv till ett mönster och en förebild. Att efterfölja Jesus, har man fått lära, det innebär att i tankar, ord och gärningar vara såsom han. Efterföljelsen brukar framställas som en imitatio Jesu i religiös och framför allt i etisk bemärkelse.

Denna så vanliga tolkning av efterföljelsen som en imitatio Jesu har emellertid icke sin grund i Nya testamentet. Synoptikerna innehålla alls ingenting, som kan åberopas för en imitatio, och i fjärde evangeliet är

det knappast mer än ett par ställen. Det ena av dessa förekommer i berättelsen om hur Jesus tvår lärjungarnas fötter. Han säger härvid uttryckligen till dem han gjort denna tjänst, att de skola göra likasom han: »Har nu jag, eder Herre och Mästare, tvagit edra fötter, så ären ock I pliktiga att två varandras fötter. Jag har ju givit eder ett föredöme, för att I skolen göra såsom jag har gjort mot eder» (13: 14—15). Det andra stället tillhör kap. 21, där det talas om Jesu uppenbarelse för några av sina lärjungar vid Tiberias' sjö. Jesu maning till Petrus »följ mig» gäller utan tvivel en imitatio i lidande och död. På samma sätt som Mästaren skall lärjungen nödgas sträcka ut sina händer vid korsfästelsen. Där det eljest är tal om en imitatio i Nya testamentet, gäller det en imitatio Pauli.

Lärjungaskapets och efterföljelsens innebörd i Nya testamentet skall här samlas i trenne punkter: 1. *Det innebär att steg för steg invigas i himmelrikets hemlighet.* 2. *Det innebär lidandesgemenskap med Människosonen.* 3. *Det innebär delaktighet av frälsningen genom honom.*

Vid ett närmare utförande av här ovan framförda synpunkter möta en del vanskligheter. Det nytestamentliga material, som kan ifrågakomma, är visserligen ganska rikhaltigt, men det verkar till stor del svårtolkat och motsägelsefullt. Vad evangelierna beträffa, ligger en stor svårighet däri, att vi i allmänhet äro ur stånd att säga, till vilka de ifrågavarande Jesusorden ursprungligen ha talats, om de blott gälla den ällra trängsta lärjungakretsen, t. ex. de tolv, eller de också gälla den skara, som var hans anhängare utan att i egentlig mening följa honom. En annan svårighet möter, då vi skola avgöra, vilken tid Jesu utsagor avse. En del gälla tydligen tiden före Jesu död, andra åter bli förståeliga, endast om de tolkas såsom avseende tiden mellan hans uppståndelse och parusi. Vilket det är, kan emellertid i de flesta fall icke med säkerhet avgöras. Till dessa båda svårigheter måste hänsyn tagas, och de nödga till en försiktighet och tveksamhet i fråga om slutsatserna på vissa punkter, som ej varit nödvändig, om de icke hade förelegat.

## 4.

Rabbinernas undervisning av sina lärjungar bestod framför allt däri, att de hos dem inpräntade vissa bibelspråk och lärosatser, som upprepades oupphörligen, tills de ordagrant fastnat i minnet. Av en dylik undervisning finns inga som helst spår i evangeliernas berättelser om Jesus och

hans lärjungakrets. Det enda som det uttryckligen säges att han lärt dem är bönen Fader vår. De följde honom på hans vandringar, höllo måltid tillsammans med honom, lyssnade till hans förkunnelse och sågo hans kraftgärningar. De fingo på nära håll se, hur demonerna på hans maktord lämnade de besatta och hur sjukdomarna veko från sina offer, då han lade händerna på de sjuka.

Då Jesu första lärjungar lämnade sitt yrke och slöto sig till honom, hade de enligt den synoptiska traditionen, som utan tvivel återger den historiska verkligheten, ingen aning om vem han egentligen ansåg sig vara.<sup>1</sup> Kringvandrande rabbiner och profeter fanns det gott om, och det var icke ovanligt, att dessa omgävo sig med en lärjungakrets. Källorna låta oss ana, att Jesus blott försiktigt och steg för steg invigde dem i himmelrikets hemlighet. Han tydde liknelsernas mening och förklarade för dem innebörden av det ofta dunkla tal, som han höll till folket (Mark. 4: 10—20, 7: 17 ff.). Men att den kringvandrande rabbi, som de följde, icke var någon mindre än den fördolde Människosonen själv, det fick icke han utan endast Fadern i himmelen uppenbara. Sedan detta skett och Jesus fått visshet härom genom Petri bekännelse vid Cesarea Filippi, kunde han inviga dem i en ny hemlighet: Människosonen måste lida och dö, men efter tre dagar skulle han uppstå igen ifrån de döda.

En mycket viktig men mycket svårlöst fråga är, huru stor den krets är, som redan under Jesu jordeliv invigts i himmelrikets hemlighet och hur denna krets förhåller sig till den messianska församlingen i övrigt. Källmaterialets beskaffenhet ger oss icke möjlighet till något säkert och uttömmande svar. Men det synes troligt, att de för vilka gudsrikets mysterium är uppenbarat och som ställas i motsats till dem som stå utanför i Mark. 4: 11 icke sammanfalla med den vidare krets av anhängare, som flerstädes antydes. Vi böra säkerligen i dem se en ganska liten, gentemot de övriga lärjungarna skarpt avgränsad grupp. Att barnen ej kunnat höra dit, är ju självklart. Men även kvinnorna, som följde Jesus till Jerusalem, den rike ynglingen (Mark. 10: 17 ff.) och mannen som utdrev onda andar (Mark. 9: 38 ff.) böra antagligen frånräknas. Lidandeshistorien gör det i varje fall sannolikt, att endast en mycket begränsad krets kände Jesu messiashemlighet. Denna hemlighet var strängt esoterisk. Stora rådet i

<sup>1</sup> Jfr härtill förf:s artikel i STK 1940, s. 3 ff.

Jerusalem, som hade tillgång till Judas Iskariots berättelse, kunde icke uppbringa ett andra vittne, då de sökte få Jesus fälld. Det var först hans egna, öppna bekännelse, som möjliggjorde en fällande dom i laga ordning. Om flera än de tolv apostlarna, som skulle vara den messianska församlingens grundpelare, invigts i mysteriet före den sista påskens händelser, är omöjligt att säga. Av dem som invigts hade som bekant tre, Petrus, Jakob och Johannes, fått se och höra mer av den fördolde Människosonens hemlighet än de övriga fått (Mark. 5: 37, 9: 1, 14: 33). Enligt Mark. 9: 9 få dessa tre på vägen ned från förklaringsberget uttrycklig tillsägelse att hemlighålla vad de sett, »tills Människosonen hade uppstått från de döda».

Vad nu sagts betyder emellertid icke, att största delen av dem, som gripits av himmelrikets kraft och således tillhörde den messianska församlingen, enligt Jesu mening skulle stå utanför den viktiga del av lärjungaskapet, som invigningen i himmelrikets hemlighet utgjorde. Jesus har otvivelaktigt räknat med att de av lärjungarna, som ej fått ögonen öppnade förut, skulle få detta genom hans uppståndelse. Genom denna kom inseglet för himmelrikets hemlighet att brytas. Den var Jonastecknet, det enda tecken, som hans släkte skulle få se (Matt. 16: 4). Vad som förut viskats i lärjungarnas öra såsom någonting strängt esoteriskt skulle därefter få förkunnas offentligt på taken.

Vi äga inga synoptiska Jesusord, som direkt och ovedersägligt syfta på lärjungarnas förhållande till mysteriet under tiden mellan uppståndelsen och parusien. Men det nytestamentliga källmaterialet i övrigt ger oss en mycket tydlig bild av hur det var. Huvudfakta angående Jesu person och frälsningsverk insveptes icke längre i mysteriespråkets hölje utan predikades öppet, ja, utgjorde centrum i den kristna missionspredikan. Både Apostlagärningarna och paulinerna ge klart besked om detta.

Att hemlighetens insegel brutits innebär givetvis en djupgående förändring i fråga om kärygmats innehåll och form. Läget har därigenom på en viktig punkt blivit helt annorlunda i församlingarna efter Jesu uppståndelse än det var för lärjungarna under hans jordeliv. Detta skall på intet vis förnekas. Men faktum är, att den sida av lärjungaskapet, som består i att steg för steg invigas i mysteriet och som så klart framträder i de synoptiska evangelierna, den har icke bortfallit. Av det tämligen rikhaltiga källmaterial, som kan anföras till bevis för detta påstående, skola här endast några få ställen tagas fram.



I 1 Kor. 2: 6 f. skriver Paulus, att han talar en visdom, en Guds hemliga visdom ( $\sigma\phi\alpha \acute{\epsilon}\nu \mu\upsilon\sigma\tau\eta\rho\acute{\iota}\omega$ ), om vilken Gud bestämt, att den skall bliva de kristna till härlighet. Men han säger sig tala denna visdom endast bland dem som äro fullmogna. Själv har han enligt 1 Kor. 2: 10 fått visdomen genom Anden, som uttrannsakat allt, även Guds djuphet. Anden har, säger han, blivit honom given, för att han skall kunna veta, vad som har blivit de kristna skänkt av Gud. Aposteln förutsätter alltså, att det är Anden, som ger den kristne insikt i hemligheten, och att denna hemlighet alls icke kan begripas av andra än dem som vunnit mognad. Den öppret predikade Kristushemligheten uppenbaras enligt Pauli mening icke omedelbart för människan utan först då Anden inviger henne däri. Denna paulinska tankegång är i sak en mycket nära motsvarighet till den som ligger bakom Jesu ord till Petrus i Matt. 16: 17: »Kött och blod har icke uppenbarat detta för dig, utan min Fader, som är i himmelen.» Tanken att den kristne under Andens ledning alltmer inviges i mysteriet möter mycket tydligt också i Ef. 1: 17—21.

Fjärde evangeliet innehåller en hel rad av Jesusord, som framhålla, att Anden under tiden mellan uppståndelsen och parusin skulle övertaga och fortsätta den undervisning av lärjungarna, som hade fortgått under deras Mästares jordeliv. Mest pregnanta bland dessa äro de s. k. parakletorden: »Detta har jag talat till eder, medan jag ännu är kvar hos eder. Men Förespråkaren, den helige Ande, som Fadern skall sända i mitt namn, han skall lära eder allt och påminna eder allt vad jag har sagt eder» (14: 25—26). »Men när han kommer, som är sanningens Ande, då skall han leda eder fram till hela sanningen» (16: 13). Något verkligt skäl för att dessa och liknande ord ej skulle kunna gå tillbaka på uttalanden av Jesus har icke kunnat framläggas.

Även om de härovan anförda logia i Joh. 14: 25—26 och 16: 13 ej skulle vara autentiska Jesusord eller vila på sådana, återspegla de i varje fall urkristendomens syn på lärjungaskapet. Genomgående möter här den tanken att insikten i Kristusmysteriet icke är något som man äger redan vid lärjungaskapets början eller kan förvärva på samma sätt som vilken som helst annan kunskap, utan en gåva, som lärjungen får allt större del av under sitt liv i samfundets gemenskap.

## 5.

Enligt Markus var det först efter händelserna vid Cesarea Filippi och den första förutsägelsen av sitt eget lidande som Jesus lät lärjungarna tydligt veta, att de måste följa honom i detta. Hos Matteus är förhållandet annorlunda. Redan tidigt skildras här efterföljelsen som en försakelse (8: 19 ff.). I den sammanställning av logia, som vi äga i Matt. 9: 37—10: 42, och som brukar benämnas utsändningstalen, skildras lärjungaskapet i skarpa färger såsom ett martyrium. Huruvida dessa logia i allmänhet härröra från en tid, som ligger före de händelser som omtalas i Mark. 8, är mycket problematiskt. Troligen stamma de från olika perioder av Jesu verksamhet. Man kan naturligtvis mycket väl antaga, att Jesus understrukt efterföljelsens karaktär av offer, långt innan han talat om att lärjungarna måste dela Människosönens lidanden. Men många av de ord, som förekomma i utsändningstalen, synas förutsätta helt andra förhållanden än dem som mötte lärjungarna under Jesu jordeliv. De bli mycket lättare att förstå, om de antagas härröra från sista perioden av Jesu verksamhet och syfta på tiden efter Människosönens bortgång. I vissa fall tala parallellställena hos Markus också för en sådan tolkning.

Den närmaste lärjungakretsen hade i bokstavlig mening övergivit allt och följt Jesus. Även om man beaktar, att detta måste ses och bedömas utifrån forntida orientaliska förhållanden, kommer man icke ifrån, att efterföljelsen för denna från första stund måste ha betytt försakelse och offer. Även det minsta fasthållande vid jordisk egendom kunde Jesus stämpla som Mammonstjänst (Matt. 6: 24, Luk. 16: 13, Mark. 10: 21 ff. etc.). Han såg i detta ett försök att tjäna två herrar. Men samtidigt som han betonade offerkaraktären i att på detta sätt dela Människosönens hemlöshet, framställde han efterföljelsen som en befriande bekymmerslöshet. En lärjunge behövde icke sörja för morgondagen. Var dag fick ha nog av sin egen plåga (Matt. 6: 25 ff., Luk. 12: 22 ff.). Liksom Jesus var viss om att Fadern i himmelen för lärjungakretsen skulle uppenbara det centrala i himmelrikets hemlighet, det som gällde hans egen identitet med den fördolde Människosönen, så var han också viss, att samme Fader skulle sörja för kretsens timliga behov.

Flera logia betona försakelsen som ett för Jesus och lärjungarna gemensamt offer. Då en skriftlärdd kom och sade sig vilja följa honom, varthelst han gick, svarade han: »Rävarna hava kulor och himmelens fåg-

lar hava nästen, men Människosonen har ingen plats, där han kan vila sitt huvud» (Matt. 8: 20). I samma logion betonas, att en lärjunge måste slita alla band, som förenade honom med sin familj. Det hade Jesus själv måst göra (Mark. 3: 31 ff.).

Efter allt att döma har dock Jesus helt öppet framställt lärjungaskapet som en lidandesgemenskap med Människosonen, först då han invigt dem i sitt eget lidandes hemlighet. Troligen har han icke väntat, att den predikofärd, varpå han utsände sina lärjungar under den galileiska verksamheten, skulle betyda ett martyrium för dessa. Den appell, som de å hans vägnar riktade till människorna och förstärkte med kraftgärningar, kunde väl mottagas med likgiltighet och förakt, men det var ej förenat med någon direkt fara att föra den omkring. Det i Luk. 22: 35 ff. bevarade Jesusordet om behov av svärd tyder på att han hade denna uppfattning. Den tid, då lärjungarna sändes åstad utan penningpung, utan ränsel och utan skor, sattes här i motsats till den som stundade, då Jesus dött. Under denna senare skulle de behöva icke blott penningpung och ränsel utan även svärd.

Under tiden mellan Människosonens uppståndelse och parusi skulle lärjungarna offentligen predika det mysterium, vars inregel var brutet. Men detta var en farlig uppgift. Medan de fullgjorde den, skulle lidandesgemenskapen med Jesus förverkligas. De skulle förföljas från den ena staden till den andra. De skulle ställas inför rätta för Människosonens skull. De skulle gisslas i synagogerna. Var och en som dödade dem skulle därmed mena sig göra en tjänst åt Gud (Joh. 16: 2).

I apokalyptiska kretsar talades mycket om den messianska tidens födslovånder, om de lidanden, som föregingo Messias' ankomst. Otvivelaktigt har Jesus anknutit till detta. Men då han talar om lärjungaskapet som ett lidande, låter han det ej stanna vid apokalyptikens obestämda uttryck och vändningar. Lidandet är martyriet för hans skull, martyriet tillsammans med honom. Under hans jordeliv hade de varit med honom i hans anfäktelser (Luk. 22: 28). Så skulle de få vara även i framtiden. Lärjungen är icke förmer än sin mästare, tjänaren än sin husbonde (Matt. 10: 24, Joh. 13: 16, 15: 18). Liksom man hade kallat honom Beelsebul, skulle man också kalla dem det (Matt. 10: 25). »Ha de förföljt mig, så skola de ock förfölja eder» (Joh. 15: 20). Att det i lärjungakretsen

också fanns sådana som voro beredda att lida och dö med Jesus, visa Petri ord i Mark. 14: 29 ff.

Tomas Arvedson ställde i en uppsats i denna tidskrift 1931 den frågan, om det icke hos Paulus föreligger samma åskådning i fråga om efterföljden som i Mark. 8: 34 ff. och å andra ställen. »Är det icke troligt, att vi i den paulinska lidandesmystiken möta den åskådning i genomförd gestalt, som hos synoptikerna återfinnes blott i spridda fragment, knappt möjliga att säkert identifiera?»<sup>1</sup> Frågan bör utan tvivel besvaras jakande, blott med den reservationen, att synpunkten på lärjungaskapet som en lidandesgemenskap med Kristus är fullt klar även i synoptikerna. Forskningen har under de senaste åren skänkt oss en allt bättre förståelse av de för oss svårtillgängliga tankegångar, som ligga bakom Pauli tal om att han och övriga kristna äro korsfästa och ha dött med Kristus. Aposteln vill med detta tal säga, att människan genom dopet blivit insatt i en gemenskap med Frälsaren, som jämväl omfattar en delaktighet i hans lidande och död. Liksom människan genom sin naturliga födsel har del i Adam och därmed också i hans fall och synd, så har hon genom dopet vunnit delaktighet i Kristi verk. I den kristna människans liv tar sig den på så sätt vunna gemenskapen i hans lidande uttryck däri, att hon måste utstå försakelser och förföljelser liksom han. Av de många ställen i paulinerna, som skulle kunna anföras i detta sammanhang, må vi nöja oss med tvenne. I Kol. 1: 24 heter det: »Nu gläder jag mig mitt i mina lidanden för eder; och vad som fattas i det mått av Kristusbedrövelser, som jag i mitt kött måste utstå, det uppfyller jag nu för hans kropp, som är församlingen.» I sin syn på lidandesgemenskapen går aposteln här utöver synoptikerna så till vida, att han tillskriver sitt martyrlidande ställföreträdande karaktär liksom Kristi. Det kommer Kyrkan till godo. På ett mycket tydligt sätt kommer tanken att martyriet är lidandesgemenskap med Kristus fram i Fil. 3: 10: »Ty jag vill lära känna honom och hans uppståndelses kraft och få känna delaktighet i hans lidanden, i det jag bliver honom lik genom en död sådan som hans.» Ur 1 Petrusbrevet kan såsom ett belägg för samma syn på lärjungaskapets innebörd anföras 4: 12 f.: »Mina älskade, förundren eder icke över den luttringseld, som är tänd bland eder, och som I till eder prövning måsten genomgå, och menen icke, att därmed något

<sup>1</sup> Jesu efterföljd i Nya testamentet, s. 146.

förunderligt vederfares eder, utan ju mer I fån dela Kristi lidanden, desto mer mån I glädja eder, för att I ock må kunna glädjas och fröjda eder vid hans härlighets uppenbarelse.» Ä intet av de anförda ställena nämnes lärjungaskap eller efterföljelse, men att vi här i sak ha att göra med alldeles detsamma som mött oss i de förut citerade Jesusorden i evangelierna, torde knappast böra bestridas.

Utän tvivel ha enligt Jesu mening alla hans lärjungar, oberoende av om de tillhörde den yttre eller den inre kretsen, haft att motse lidanden för hans skull på ett eller annat sätt. De hade alla att vänta försakelser och offer. Men att på grundvalen av källorna skildra hela den messianska församlingen under Jesu jordeliv som en skara egendomslösa tiggare i stil med vissa munkordnar är omöjligt. Åtskilliga av hans vänner hade kvar hus och hem (Mark. 14: 3, Luk. 10: 38 ff.). Sackeus behöll hälften av sin rikedom (Luk. 19: 8). Befallningen till den rike ynglingen i Mark. 10: 21 att gå bort och sälja allt vad han ägde och giva det åt de fattiga gäller endast honom och får ej anses som ett generellt krav. Den tendens att låta Jesus förbjuda allt innehav av jordisk egendom, som präglar Lukasevangeliet och som färgat flera av Jesusorden i deras lukanska form, tillhör endast vissa kretsar i urkristendomen. Logiet i Matt. 6: 19—20, som utgör en maning att ej samla sig skatter på jorden utan i himmelen, har säkert fått en genom nämnda tendens förvanskad form i Luk. 12: 33—34, där det är en generell maning till lärjungarna att sälja allt vad de äga och ge det som allmosor. Men såsom vi sett ställdes vissa av lärjungarna inför kravet att i bokstavlig mening försaka allt jordiskt, vare sig nu detta berodde på att de anförtröddes särskilda uppgifter i gudsriket eller på att Jesus därigenom ville befria dem från hinder, som stodo dem i vägen under deras vandring i hans efterföljd. Om man vågar försöket att ge ett sammanfattande uttryck för den äldsta lärjungakretsens ställning till den jordiska egendomen och överhuvudtaget till allt jordiskt, skulle man väl kunna säga, att varje lärjunge måste vara beredd att försaka allt, om så krävdes av honom, liksom han måste vara beredd att dela alla andra lidanden med Människosonen.

## 7.

De som gripits av den kallande nåden och därigenom kommit att tillhöra den messianska församlingen hade del av himmelrikets alla för-

måner genast från första stund. Detta påstående kan visserligen icke direkt bevisas med något bevarat Jesusord, men de indirekta bevisen äro tydliga nog. Ingen som arbetat i gudsríkets vingård, vore det så allenast en enda kvällstimme, får mindre än full dagspenning. Barnen, som Jesus tog upp i famnen och välsignade, ägde lika stor delaktighet i himmelriket som de tolv han lovat få sitta på troner och döma Israels stammar. Dessa barn, som enligt Jesu egen utsaga hörde himmelriket till, men som själva måste ha varit helt omedvetna därom, voro, vad frälsningen beträffar, jämställda med de män, som sett djupast in i mysteriet och varit med Jesus i hans prövningar. Att så var förhållandet, följer med nödvändighet däraf, att frälsningen vanns alltigenom av nåd.

Så snart man börjat tala om vissa stadier, som lärjungen först måste ha genomgått, innan han vunnit hela frälsningen, om en viss väg han måste ha tillryggalagt, eller om en viss upplysning eller fostran, som han först måste ha erhållit, har man låtit lagreligionen tränga in på nådesreligionens mark. Nya testamentet lämnar intet som helst stöd för ett dylikt tal. De ställen man ibland menat sig kunna åberopa härför har man då tolkat oriktigt. Då Jesus enligt Mark. 12: 34 säger till en skriftlärd, att denne icke är långt ifrån Guds rike, betyda hans ord icke, att den skriftlärde äger en viss delaktighet i frälsningen men icke en fullständig sådan. Lika litet får en dylik betydelse utläsas ur Jesu ord till översteprästerne och de äldste i Matt. 21: 31: »Publikaner och skökor skola förr gå in i Guds rike än I». Antingen hade varken den skriftlärde eller publikanerna och skökorna, som åsyftas, ännu fattats av himmelrikets frälsande kraft, av den förekommande nåden. Men Jesus såg, att detta lätt skulle kunna ske. Eller också menar Jesus i fråga om den skriftlärde, att han ej var långt ifrån att äga frälsningen i det fullbordade gudsríket.

Både inom forskningen och i det praktiskt religiösa arbetet har man gärna betonat, att Jesus ställde människan inför ett »allt eller intet». Detta har man gjort med all rätt. Men det har brukat ske med en viss ensidighet såtillvida, att man endast eller så gott som endast betonat Jesu krav, den stora risk för människan, som det utgör att ej uppfylla dessa. Man har blott pekat på att de, som ej vilja taga emot det erbjudna nådestillfället, ha förlorat allt, medan det, som är förutsättningen för och motsvarigheten till detta, det nådens paradoxon som ligger däri,

att lärjungen redan från första stund äger full delaktighet i frälsningen, har ställts i skymundan. Vi kunna spåra en tendens i denna riktning redan i evangelierna. Beviset för att så är fallet kan man finna, om man jämför en del Jesusord, som bevarats i mer än en form. Såsom exempel kunna vi välja saligprisningarna i Matt. 5:3—11 och Luk. 6:20—22.

Det har framkommit olika meningar i frågan, huruvida Matteusformen eller Lukasformen av saligprisningarna är den mest ursprungliga. Säkerligen ha orden på båda ställena genomgått vissa förändringar. Hos Matteus har denna förändring skett i en riktning, hos Lukas i en annan. Men däri, att de hos den senare stå i andra personen och äro riktade till lärjungarna, ligger otvivelaktigt ett ursprungligt drag. I bergspredikan ha de satts in i den nya lag, som Jesus lägger fram såsom en ny Moses. Såsom de stå där, verka de nästan som minimikrav för gudsrikets proselyter. Är man i anden fattig, saktmodig, barmhärtig, renhjärtad o. s. v., så får man därigenom del av himmelriket och dess välsignelser. Både ordens form och deras inramning visar tydliga spår av den judaiseringsprocess, som man kan skönja på så många ställen i synoptikerna. I Luk. 6:20—23, där saligprisningarna äro riktade direkt till lärjungarna och beskriva dessas tillstånd, finna vi ingenting judaiserande, ingenting som avtrubbar det nådens paradoxon, som är evangeliets särmärke. Där ger oss Jesu ord en klar inblick i vad lärjungaskapet är. Saligheten, delaktigheten i himmelriket, i frälsningen, är det som skiljer lärjungen från andra människor. Fattigdomen, hungern, sorgen, förföljelserna för Människosonen skull är en annan sida av efterföljelsen, som alls icke utgör någon motsats till den förstnämnda, till den som består däri att de äga saligheten. Saligprisningarna ha en starkt eskatologisk färg. Den delaktighet av frälsningen, som de tala om, är någonting som lärjungen redan nu äger, men den skall fullt komma till sin rätt, först då himmelriket är kommet i sin kraft. Då skall däremot den sida av lärjungaskapet vara borta, som består i lidandesgemenskap med Människosonen. De olika bilder, varigenom saligheten skildras, såsom mätnad, leende, en stor lön, säga givetvis alla en och samma sak.

Vad saligprisningarna säga om lärjungaskapet som en delaktighet av frälsningen möter på många andra ställen i Nya testamentet. Genomgående förekommer den tanken, att de kristna redan äga frälsningen,

fastän de först vid Kristi parusi skola bli fria ifrån allt ont. Mycket belysande är ett ställe som Rom. 8: 17—18: »Men äro vi barn, så äro vi ock arvingar, nämligen Guds arvingar och Kristi medarvingar, om vi eljest lida med honom, för att också med honom bliva förhärligade. Ty jag håller före, att denna tidens lidanden intet betyda i jämförelse med den härlighet, som kommer att uppenbaras på oss.» Genom Anden lever lärjungen i barnskapet och har alla dettas förmåner. Han har därmed underpanten på den slutgiltiga förlossning från förgängelsens hela träl-dom, som han skall vinna, när denna tidsåldern nått sitt slut.

## 8.

Den skissartade teckning av lärjungaskap och efterföljelse, som här-  
ovan gjorts, framställer detta närmast såsom en religiös gåva. På ett helt annat sätt än fallet är i alla förebilder och motsvarigheter i gammaltestamentlig religion och i judendomen är en Jesu lärjunge beroende av sin Herres person och verk. Det är i Nya testamentet fråga om en verklig livsgemenskap mellan lärjunge och Mästare. Denna livsgemenskap gör den förre delaktig av den frälsning, som den senare förvärvat. Den tager sig uttryck däri, att lärjungen får allt djupare inblick i himmelrikets mysterium men också däri att han får dela sin Herres lidanden.

Den omständigheten, att efterföljelsen närmast framträder som en religiös gåva, utesluter dock ej, att den från en annan sida sett kan te sig som ett krav på lärjungen. Det är denna senare aspekt, som kommit att spela den avgjort största rollen i förkunnelsen tiderna igenom. Att så kommit att ske, beror till stor del därpå, att man låtit efterföljelsens religiösa sida träda tillbaka för den etiska. Om man undviker detta fel och låter de sidor i lärjungaskapet stå i förgrunden, som härovan framhävts, torde dess krav på människan kunna bestämmas som kravet på en ständigt fortgående avgörelse för Kristus. Ordet avgörelse eller i varje fall de synpunkter på den kristna tron, som detta ord plägar vara ett uttryck för, har ju sedan länge haft en betydelsefull plats i vår förkunnelse. Då vi nu gå att närmare skärskåda de praktiskt religiösa konsekvenserna av här framlagda tolkning av lärjungaskap och efterföljelse i Nya testamentet, kan det därför vara lämpligt att göra detta med särskild hänsyn till avgörelsekravet i urkristendomen och i nutida predikan.

Det är ett märkligt men föga beaktat förhållande, att den i vår för-



kunnelse så flitigt använda termen »avgörelse» liksom det motsvarande uttrycket »avgöra sig» icke kan ledas tillbaka till vårt Nya testamente. Detta förhållande beror därpå, att hela den föreställningsvärld, som skapat dem och som de i de flesta fall ha som sin förutsättning i nutida predikan, saknas i urkristendomen. Såsom tidigare påpekats, var det enligt urkristen åskådning endast nådens utkorelse, som skapade tillhörigheten till samfundet. Man blev icke medlem däri genom att »avgöra sig för Kristus». Då man sett hur konsekvent den urkristna uppfattningen är på denna punkt, förstår man också lätt, att den viktigaste förutsättningen saknades för uppkomsten av en term, som skulle kunna sägas vara en nytestamentlig motsvarighet till våra ord avgörelse och avgöra sig.

Skall termen avgörelse kunna användas i vår förkunnelse utan risk att den drager med sig ett obibliskt betraktelsesätt, måste den därför mycket noga begränsas till att gälla vad som sker med människan, då hon redan befinner sig i Kyrkan, då hon redan *är* en Kristi lärjunge och *äger* delaktighet av frälsningen. Om den kallande nåden är den enda faktorn, som förvandlar henne till en lärjunge, kan givetvis avgörelsekravet icke få någon aktualitet annat än i samband med lärjungaskapet eller efterföljelsen. Innan en människa kan känna sig ställd inför Kristus och inför något som på ett eller annat sätt ter sig som ett avgörelsekrav på henne från hans sida, måste hon redan vara kallad och gripen av honom. Denna synpunkt, som med stor skärpa drives av Nya testamentet, kan ej förbises eller bortskymmas i vår förkunnelse utan att någonting väsentligt i det kristna evangeliet förbises eller bortskymmes.

Med den tolkning av efterföljelsens innebörd, som givits i denna artikel, måste varje lärjunge möta avgörelsekravet på så sätt, att han tvingas taga ställning till frågan vem Kristus är. Just på denna punkt har emellertid förkunnelsen tiderna igenom haft mycket svårt att bevara det nya och säregna, som den urkristna efterföljelsetanken innesluter. Förkunnelsen har visat en betänklig benägenhet att återgå till rabbinernas metoder. I undervisning och predikan har den sökt inpränta vissa lärosatser i fråga om Jesu person och verk, som man krävt att Kyrkans medlemmar skulle tillägna sig ungefär på samma sätt som man tillägnar sig en vanlig teoretisk sanning. Härjämte har man i predikan väddjat till människans vilja, då det gällt att taga ställning till frågan vem Kristus

är och vad hans verk innebär, liksom om hela det betydelsefulla andliga genombrott, som måste komma till stånd, innan hon i Jesus kan finna Frälsaren och Herren, skulle kunna vinnas genom en hennes viljevågörelse. Alldeles för ofta har man förbisett, att ett dylikt genombrott i regel är frukten av en längre eller kortare Andens fostran. Såsom avgörelsekravet framställles i en stor del av den nutida förkunnelsen synes det utgå från en helt annan uppfattning om människans förmåga, både då det gäller förståndet och viljan, än den som ligger bakom sådana ställen som de förut anförda 1 Kor. 2: 6 f. och Ef. 1: 17 ff. för att nu icke tala om Jesusordet i Matt. 16: 17. Fastän Kristushemligheten i den apostoliska tiden utgjorde kärygmats centrum, förutsatte man under denna lika litet som Jesus förutsatt det under sitt jordeliv att lärjungen skulle vinna den verkliga insikten däri genom något slags avgörelse. Denna insikt kom som en Andens gåva, när tiden var inne.

I stället för att uppmana lärjungarna att avgöra sig för honom som Människosonen har Jesus enligt de bevarade orden i sina uppmaningar lagt huvudvikten vid att de skulle visa trohet och trofasthet, vaksamhet och ödmjukhet. Att hans parenes så starkt betonar just detta, är ett förhållande, som går mycket väl ihop med den syn på efterföljelsen såsom till sitt innersta väsen en religiös gåva, som här framlagts. Om lärjungarna icke droge sig bort från honom, om de troget hölle sig fast vid hans gemenskap, om de voro vaksamma mot alla de makter, som med våld och list ville draga dem från honom, om de ödmjukt väntade och ödmjukt toge emot vad som beskärdes dem, så skulle deras ögon öppnas. Hans ord, hans kraftgärningar och måltidsgemenskapen voro de medel, som hans himmelske Fader hade i sin hand för att leda dem fram till den avgörande insikten i hans persons hemlighet.

Vår förkunnelse kan anknyta direkt till detta. Den kan utgå från tvenne givna förutsättningar. Den ena är, att ingen lärjunge kan undgå att ställas inför frågan om Jesu person och verk. Denna fråga är så intimt förbunden med och intar en så central plats i efterföljelsen, att den som dragit sig undan från den också dragit sig undan från att vara lärjunge. Var och en som håller fast vid Kyrkans gemenskap och icke avvisar de nådemedel, som där ställas till hans förfogande, kommer förr eller senare fram till sitt Cesarea Filippi, där han tvingas att svara på samma fråga som den första lärjungakretsen. Den andra förutsättningen,

varifrån förkunnelsen kan utgå, är att Anden med nådemedlen som sina verktyg alltid för lärjungen fram till en verklig insikt i Kristushemligheten, såvida han icke drager sig bort utan i trofasthet, vaksamhet och ödmjukhet följer Andens ledning. Detta innebär givetvis ej, att varje lärjunge får en lika djup inblick i mysteriet. Det finns de största gradationer i detta hänseende, nu som i urkristen tid. Ej heller är den väg, på vilken lärjungarna ha att vandra, en och densamma för alla.

Lika nödvändigt som den kristne måste möta avgörelsekravet i så måtto, att han förr eller senare ställes inför frågan vem Jesus är, måste han möta det i den sida av efterföljelsen, som vi kallat lidandesgemenskap med Människosonen. Trots de stora olikheter, som i yttre hänseenden, t. ex. i fråga om levnadsvillkor och samfundsförhållanden, kunna finnas mellan Nya testamentets värld och vår, kunna lärjungaskapets försakelser och lidanden omedelbart göras levande i nutida förkunnelse. De tre sista årtiondenas händelser ha på ett förut oanat sätt fört oss urkristendomen nära i detta hänseende. Kyrkan har på nytt fått lära sig, vad förföljelse och martyrskap innebär. Jesu ord, att den som vill efterfölja honom måste förneka sig själv och taga sitt kors på sig, eller att det skulle gå lärjungen såsom det gått hans Mästare, kunde lika väl härröra från i går som vara snart tvåtusen år gamla. De ha nu lika stor aktualitet som de hade, när de första gången uttalades.

Troligen var det under Jesu jordeliv de konkreta situationer, i vilka vissa av hans lärjungar ställdes inför försakelser och offer för sin tros skull, som mest kom efterföljelsen att te sig som ett krav, som en avgörelse de ställdes inför. De tvingades då, i dessa situationer, att välja mellan himmelriket och världen, mellan Gud och Mammon, mellan den breda och bekväma och den smala och besvärliga vägen. Ibland tvingades de att välja mellan Jesus och sina närmaste anhöriga. Dylika val ha utan tvivel i stor utsträckning satt en lidandes- och offerprägel på lärjungaskapet icke blott under Jesu jordeliv utan även under tiden efter hans död.

Många av de nytestamentliga ord, som skildra efterföljelsen som lidandesgemenskap med Kristus, ha i förkunnelsen getts en annan innebörd än de ha i sitt ursprungliga sammanhang. Särskilt i pietistiskt färgade kretsar ha de tolkats såsom syftande på en omvändelsekris eller en botkamp, som anses ha fortgått efter ett visst schema och som varje lär-

junge måste genomgå. Vi skola icke här gå in på de fördelar och vådor för det kristna livet en dylik tolkning kan innesluta. Det må blott framhållas, att den lätt berövar de bibliska orden deras omedelbara, naturliga betydelse och därmed undanskymmer en mycket viktig sida i efterföljelsens väsen. Då förkunnelsen skall behandla de omvändelsekriser, som kunna finnas i lärjungens liv, erbjuda icke sådana Jesusord som de om självförnekelsen och korset eller de om den trånga porten den naturliga bibliska grundvalen. Detta göra däremot ställen som Luk. 7: 36 ff. och 15: 11 ff. Predikan och kristendomsundervisningen bör låta orden om de försakelser och offer, som följa med Jesu efterföljelse, bibehålla sin ursprungliga, konkreta mening och tillämpa dem på alla de situationer, vari den kristne dagligen ställes, då han tvingas att välja mellan att ta hänsyn till Gud eller till Mammon, till Kristus eller till människor. Det bör ständigt framhållas, att kravet på försakelser och offer närsomhelst kan komma att skärpas och att lärjungen måste vara beredd på allt.

Om man söker sammanfatta vad som framgår av det härovan sagda, finner man, att avgörelsekravet i urkristendomen har en mycket trängre innebörd än det brukar tilldelas i nutida förkunnelse. Det är icke nog med att avgörelsen enligt Nya testamentets syn aldrig är en faktor bredvid nåden, då det gäller människans upptagande i Kyrkan och hennes delaktighet i frälsningen. Även inom efterföljelsen spelar vad vi kalla avgörelsekravet icke en så beskaffad roll som man i nutida predikan brukar tilldela det. Människan kan ej med sin vilja eller med sitt förstånd vinna inblick i Kristi hemlighet. Det enda hon kan avgöra är, om hon vill vara trofast och vaksam eller icke, om hon vill hålla fast vid gemenskapen eller bryta sig ur denna, om hon vill taga på sig de försakelser, offer och lidanden, som efterföljelsen innesluter, eller hon vill draga sig undan. Att avgörelsekravets roll på detta sätt måste ändras i mycken nutida förkunnelse, om denna vill vara i överensstämmelse med urkristendomen, betyder ingalunda, att detta krav får mindre betydelse. Det kommer tvärtom att i sin nya form få en utomordentlig skärpa. Enligt urkristen syn gick den lärjunge, som ej lydde det, åter miste om den frälsning han ägt. Han var lik en man, som börjat bygga ett torn, men ej beräknat kostnaden utan måst lämna det halvfärdigt. Han var lik en gren i vinträdet, som avbrutits och därför blivit förtorkad, oduglig till allt annat än till att brännas upp. Han var lik ett får, som lämnat

hjorden och gått vilse i öknen. Ett dylikt sökes visserligen av herden, men om han ej når det och för det tillbaka till sin hjord, så är det för alltid förlorat.

Att avgörelsekravet så ofta fått en annan innebörd i vår förkunnelse än det har i Nya testamentet, torde ha tvenne huvudorsaker. Den första av dessa är människans till synes outrotliga benägenhet att låta lagreligionen tränga in på evangeliets mark. Hon har alltid haft en tendens att låta sina egna prestationer träda bredvid nåden, då det gäller hennes frälsning. I de krav på människan, som efterföljelsen från en sida sett är och måste vara, har hon funnit en god inkörspport för synergistiska tendenser. Avgörelsekravet i Jesusorden har omtolkats på så sätt, att avgörelsen blivit en människans prestation, varigenom frälsningen, helt eller delvis, förvärras. Den andra orsaken är den religiösa individualismen. Så länge avgörelsekravet får behålla sin urkristna innebörd, bryter det ej utan främjar den gemenskap, utanför vilken ingen frälsning enligt nytestamentlig uppfattning kan tänkas. Allteftersom man börjat förlora förståelsen för den religiösa gemenskapens betydelse och insnärjts i individualistiska tankegångar, har avgörelsekravet omtolkats, så att det kommit att stämma med dessa.

Vad är det som sker med lärjungen i hans förhållande till Kristus, då han vinner inblick i himmelrikets hemlighet och lider med honom? Man skulle kunna svara på denna fråga, att alla andra fästen och frälsningsgrunder försvinna och att Kristus mer och mer blir allt för människan. Det jordiska, från vars band lärjungen befrias under efterföljelsen, är i Jesu ögon en gud, Mammon, vid vilken människan alltför lätt fäster sitt hjärta. Mammon är en av de makter, som oupphörligen söker ta herraväldet över lärjungen, och mot vilken han därför måste vara ytterst vaksam. Genom inblicken i himmelrikets hemlighet uppenbaras det alltmer, att Kristus är frälsningens enda grund. Genom efterföljelsen vinner lärjungen fasthet och styrka i tron. Han blir motståndskraftig mot frestelserna. Och både i lidandesgemenskapen med Kristus och i den fördjupade insikten i hans hemlighet erfar han redan den frälsning, som blir befrielse från allt ont, när den gamla tidsåldern är slut.

Vår framställning har hela tiden gått ut på att framställa efterföljelsen i Nya testamentet såsom till sitt innersta väsen en religiös gåva. Att tonvikten lagts vid denna aspekt beror dels på att den, enligt vårt

förmenande, är den avgjort betydelsefullaste i Nya testamentet, dels på att den alltför litet uppmärksammas såväl i forskningen som i förkunseln. Låter man denna aspekt bli förbisedd, kan det kristna evangeliets egenart icke komma till sin rätt. Den efterföljelsetolkning här givits vill emellertid icke på något sätt undanskymma de konsekvenser i etiskt hänseende, som lärjungaskapet medför. Det är omöjligt att här gå in på dessa och även onödigt i så måtto, att en framställning av den kristna etiken med lika stor lätthet kan knytas till vilken som helst annan sida av Nya testamentets religiösa värld. I Rom. 6:4 anknyter Paulus de etiska kraven till dopet, i Gal. 5:16 ff. till Anden. På vilken punkt man än vill anknyta det etiska till det religiösa i urkristendomen, förhåller sig det förra alltid till det senare som frukten till trädet. »Ett gott träd kan icke bära ond frukt, ej heller kan ett dåligt träd bära god frukt» (Matt. 7:18).

# TEOLOGISK LITTERATUR

E. HAMMERSHAIMB: *Amos, fortolket*. 142 sid. Köpenhamn 1946. Pris danska Kronor 12: 25.

Prof. Hammershaimb i Aarhus har skrivit sin Amoskommentar för de teologie studerandenas behov. Han har med hänsyn därtill uteslutit en alltför tyngande lärdomsapparat. Blott sällan anges, vilka forskare som står för den ena eller den andra meningen. Ett författarregister till boken skulle ej komma att uppta mer än ett tiotal namn. Däremot refereras klart och instruktivt de olika tolkningarna själva och argumenten för de olika uppfattningarna läggs fram, innan författaren själv tar ståndpunkt. På detta sätt har uppstått en kommentar, som väl ej kan tjänstgöra som handbok och uppslagsbok för orientering i Amoslitteraturen, men som på ett utmärkt sätt fyller sin uppgift att tjäna den akademiska undervisningen. Här ges verkligen just det som behövs för att den studerande skall kunna följa studiehandböckernas anvisning att använda kommentaren för att förstå texten — en anvisning, som många studenter torde ha svårt att tillämpa i fråga om kommentarer av annan typ. Framställningen har också kunnat bli mera lättflytande än i vanliga kommentarer. Därför lämpar sig boken också mycket väl för de präster, som vill friska upp sina kunskaper i Gamla Testamentet och få kontakt med det nutida forskningsläget.

På de kritiska punkterna ansluter sig Hammershaimbs uppfattning av Amos till de synpunkter, som gjorts gällande ej minst inom nordisk forskning under senare tid. Förtroendet för den masoretiska texten är stort. Det är ytterst sällan som förf. tillåter sig några ändringar i texten. Däremot har han ej accepterat H. S. Nybergs tes att de gammaltestamentliga texterna traderats muntligt en lång tid, innan de nedtecknats. Han räknar med att Amos själv upptecknat eller låtit uppteckna sina profetior. Men den Nybergiska tesen tas dock upp till övervägande som en möjlighet. Lika sällan som förf. gör ändringar i den masoretiska texten, lika sällan räknar han med sekundära tillsatser. Oraklen mot de främmande folken i kap. 1—2 — av vilka man satt frågetecken för orden

mot filistéerna, Tyrus, Edom [och Juda] — antas alla härröra från Amos. Likaså de tidigare som efterexiliska betraktade doxologierna 4: 13, 5: 8 f. 9: 5—6. Och — viktigast av allt — slutstycket i kap. 9 antas också, efter diskussion av den tidigare allmänt antagna meningen om dess efterexiliska ursprung, vara utformat av Amos, möjligen efter det att han redan avslutat sin verksamhet i Nordriket. Förf. får alltså in löftesaspekten i Amos' förkunnelse — resttanken har han tidigare spårat i ordet om städerna, som skall kunna leverera blott ett ringa antal soldater i förhållande till vad de nu kan (Am. 5: 3), däremot inte i ordet om örnsibben och benstumparna, som herden räddar från det rivna lammet (Am. 3: 12). Också i fråga om synen på de förexiliska profeternas framtidsförhoppningar befinner förf. sig alltså på linje med nutida tendenser inom forskningen. Han framför emellertid sin åsikt med all den försiktighet, som problemläget och textmaterialet påkallar. Just beträffande Am. 9 synes i själva verket det förexiliska ursprunget vara särskilt diskutabelt.

I fråga om Amos' ställning till kulten ansluter sig Hammershaimb — som det synes mig med all rätt — till den gängse uppfattningen: Amos riktar sig mot den nordisraelitiska kulten utan att i dennas ställe sätta den jerusalemitiska. Det är kult i stället för uppfyllande av de moraliska kraven som för honom ter sig som en styggelse, inte nordisraelitisk kult i stället för jerusalemitisk. Frågan, om Amos och de andra förexiliska profeterna principiellt förkastat all kult eller blott den som trädde i stället för de moraliska kraven, diskuterar förf. med klar blick för problemets svårighet. Han synes emellertid mest böjd för det senare alternativet. Detta är det sannolikaste i fråga om Jesaja, och det kan vara så också med de andra profeterna, »saa at Stederne med Offerpolemik kun tager Sigte paa den forkerte Vurdering af Ofrene i Forhold til det centrale i Pagten med Jahve, der kan udtrykkes i hans Krav om Retfærdighed og Retskaffenhed». I denna formulering framträder vad som under alla förhållanden står fast, nämligen att tyngdpunkten för profeterna faller på det etiska kravet, medan kulten blir av mindre betydelse.

ERIK SJÖBERG.



OSCAR CULLMANN: *Christus und die Zeit. Die urchristliche Zeit- und Geschichtsauffassung.* 224 sid. Evangelischer Verlag A. G., Zollikon-Zürich, 1946.

Oscar Cullmann, professor i Strasbourg och i Basel, måste betraktas som en av nutidens förståndigaste, lärorikaste och mest givande forskare och tänkare på den äldsta kristendomens område. Han har bakom sig en imponerande rad av teologiska arbeten på franska och tyska. Till största delen behandla dessa arbeten centrala och viktiga bibelteologiska problem, vilka ibland kanske varit mindre beaktade inom den tidigare forskningen men ändå äro av grundläggande betydelse och äga stort aktualitetsintresse för det nutida kyrkliga tänkandet. I föreliggande arbete har Cullmann i utförligare form lagt fram den syn på urkristendomens väsen, som skymtat i flera av de tidigare skrifterna. På detta sätt framstår boken »Christus und die Zeit» som en sammanfattning av resultaten från långvariga studier och reflexioner över ett teologiskt centraltema. Och det är en glänsande sammanfattning vi här ha fått, det måste nog varje läsare genast förnimma. Författaren uppvisar både klarhet och djup i en sällsynt grad. Han kan således sägas förena det bästa i franskt och tyskt väsen, så som vi bruka uppfatta dessa andliga storheter.

Titeln »Christus und die Zeit» kan måhända först förleda en att tro, att vi här ha framför oss en redogörelse för en kuriös specialitet i urkristendomens världsbild. En sådan tankegång skulle vara ett grundligt misstag. Författarens avsikt är att visa, att föreställningen om tiden som en följd av historiska fakta är det konstitutiva och väsentliga i N.T:s idévärld. Därför menar sig Cullmann i detta arbete beröra grunden till hela den kristliga dogmatiken. Han har inte velat skriva en lärobok i bibelteologi eller dogmatik men en inledning till dessa teologiska discipliner, grundad endast på Skriftens vittnesbörd, icke på några främmande teorier av filosofiskt eller annat ursprung. Den nytestamentliga tids- och historieuppfattningen är alltså grundförutsättningen för all nytestamentlig teologi (sid. 22).

Cullmann menar, att tiden i Nya Testamentets världsbild alltid är en fortlöpande linje, en verklig tid med successiva moment. Nya Testamentet räknar aldrig med en transcendent sfär, där tiden är upphävd i ett evigt nu. Ej heller är denna tid en abstrakt form, utan den är fylld med ett konkret innehåll, nämligen frälsningsskeendet eller den bibliska historien. Alltså blir den faktiska bibliska historien, utspelad i en bestämd

miljö med Kristus-skeendet som centrum och som ändamål eller utgångspunkt, den ofrånkomliga grunden för den nytestamentliga teologien.

Härmed följer med nödvändighet en motsättning till A. Schweitzers och hans anhängares »konsekventa eskatologi». För denna eskatologiska betraktelse är frälsningsskeendets centralpunkt parusien och den yttersta domen. Cullmann vill med fog förlägga tyngdpunkten till Kristi död och uppståndelse. Den stora skärningspunkten i världshistorien kommer därigenom att ligga mellan skapelsen och parusien. När själva parusien göres till den stora skärningspunkten, ha vi enligt Cullmann ett uttryck för judisk åskådning.

Världshistoriens mitt ligger alltså enligt Nya Testamentet i Kristi död och uppståndelse. Därigenom få vi just denna ständiga inordning av alla företeelser i olika tidsmått före och efter Kristus, som vår vanliga tideräkning så förträffligt illustrerar (sid. 1 f., 103). Cullmann brukar också en annan bild för att belysa världshistoriens koncentration i Kristus. Före Kristus förlöper frälsningshistorien som en ständig reduktionsprocess, i det att Guds nåd först fästes vid ett utkorat folk, som företräder hela den syndiga mänskligheten, sedan vid en »rest» och slutligen vid en enda person, Herrens tjänare, Människosonen, Kristus. Här blir alltså ställföreträdandets idé grundförutsättningen. Efter Kristus är frälsningsskeendet en expansionsprocess från enhet till mångfald, i det att vägen går från Kristus till apostlarna, till kyrkan och slutligen till hela mänskligheten (sid. 100 ff.).

Insikten om att Kristi död och uppståndelse är historiens vändpunkt har, framhåller Cullmann, avgörande betydelse för uppfattningen om vår egen tillvaro här i tiden emellan uppståndelsen och parusien. Författaren tillämpar därvid tankarna i sin bok »Königsherrschaft Christi und Kirche im Neuen Testament» (1941). Grundbegreppet är här *regnum Christi*. I och med att Kristus genom sin död blivit segrare över alla makter i himlen, på jorden och i underjorden, är allt skeende i tillvaron honom underlagt, alla ting och väsen tillhöra honom. Visserligen måste den fullständiga triumfen sägas dröja till yttersta dagen. Men i princip är segern redan vunnen genom döden och uppståndelsen. Så kan också i ett vanligt krig det avgörande slaget inträffa långt innan fienden är helt utmanövrerad, det kan dröja en lång tid mellan den avgörande drabbningen och den s. k. Victory Day.

Insikten om detta intermittenta *regnum Christi*, som framträder i en spänning mellan den närvarande och kommande eonen, ehuru det är synligt endast för trons ögon, har avgörande betydelse för vår uppfatt-

ning av politiska och allmänna etiska frågor samt mera personliga religiösa frågor, såsom: utkorelsen, tron, fullkomlighetens imperativ i dess motsättning till en samtidigt gällande indikativ, och den individuella uppståndelsen. Alla svårigheter, som dessa frågor innehålla, försvinna, om man gör allt beroende av det objektiva historiska frälsningsskeendet i Kristus och ser allt under aspekten *regnum Christi*. Insikten om att detta faktiska skeende i förgången tid har betydelse för oss här och nu gives emellertid endast genom tron (sid. 195).

Grundtankarna i denna bok äro enkla och djupsinniga på en gång. Att ställa Kristus i mitten verkar kanske icke så enastående originellt. Men ändå behöver detta faktiskt bli gjort med vetenskaplig argumentering och inordning av hela det bibelteologiska materialet omkring denna medelpunkt, nämligen för att det kristna evangeliet i Nya Testamentet skall kunna framträda för våra ögon ordentligt renat från de främmande filosofiska inslag, varmed teologien alltför ofta begåvat bibelordet. Denna hälsosamma rening i bibelteologien har Cullmann på ett mästerligt sätt åstadkommit genom att fästa uppmärksamheten vid Nya Testamentets ofilosofiska begrepp om tiden och genom att göra den enkla och konkreta bibliska historien till lärogrunden.

BO REICKE.

GÖSTA LUNDSTRÖM: *Guds rike i Jesu förkunnelse. Tolkningens historia från 1800-talets sista decennier till våra dagar. Akademisk avhandling. (Nyttestamentliga avhandlingar, utg. av A. Fridrichsen. 4) Svenska kyrkans diakonistyrelsens bokförlag, Stockholm 1947. Pris kr. 9:—.*

Domprosten Gösta Lundström i Strängnäs har medelst denna intressanta avhandling i våras erövat teologie doktorsgrad vid Uppsala universitet. Därmed har han ådagalagt för en större allmänhet, att han icke blott är en utmärkt kraft i vår kyrkas praktiska arbete utan också en begåvad, lärd och entusiastisk teolog. Genom denna prestation har han förvisso givit många präster och teologer en uppmuntrande förebild.

Givetvis måste författaren i denna framställning taga hänsyn till en väldig skara av teologiska forskare. Dessa låta sig emellertid gruppera i tämligen utpräglade kategorier, beroende på den starka inverkan på teologvärldens hållning till dessa problem, som åstadkommits först av A. Ritschl och de tidstankar han representerade samt senare av J. Weiss' och ännu mera A. Schweitzers publikationer. Härigenom kan förfat-

taren ordna det mesta av materialet med utgångspunkt först hos Ritschl och sedan hos Schweitzer. Efter en kort översikt av Rischls immanenta, humanistiska och sociala gudsrikesbegrepp berör han dennes efterföljare, dels dem som främst lagt in det humanistiska personlighetsidealet i gudsrikesföreställningen (A. Harnack m. fl.) och dels dem som däri lagt in det sociala framstegsidealet (t. ex. Blumhardt, far och son, samt »Social Gospel»). Därefter skildras den nya problemställning, som uppkom genom J. Weiss' och A. Schweitzers betonande av det eskatologiska och futurala i Jesu föreställningsvärld. När det gäller debatten omkring det nya perspektiv, som härigenom öppnades, kan författaren dela upp forskarna i en grupp konsekventa eskatologer (t. ex. M. Werner) eller anhängare av en åtminstone futural teori (såsom W. Michaelis), en grupp partiella eskatologer (bl. a. H. Windisch) samt en grupp av forskare, som vilja neutralisera det eskatologiska och fatta Guds rike så mycket som möjligt som en närvarande företeelse (såsom engelska och katolska teologer). På samtliga nyare forskare blir nu denna uppdelning icke tillämplig, även om den är mycket givande i vid utsträckning. För övriga teologer har författaren valt en gruppering med hänsyn därtill, om dessa influerats av vissa fackdiscipliner utanför exegetiken. Så får han en grupp av gudsrikesexegeter med den systematiska teologien som utgångspunkt (t. ex. E. Billing) och en grupp av forskare med filosofiskt inriktade tankebanor (R. Bultmann m. fl.) samt slutligen en grupp av övervägande rent bibliskt resonerande forskare, som Lundström menar vara representanter för en »bibliskt-realistisk» gudsrikestolkning (t. ex. Joach. Jeremias, flera nordiska exegeter). Särskilt i framställningen av den sista gruppen komma författarens egna synpunkter på Guds rike i dagen. Han uppskattar tydligen dem, som sträva efter att låta både nutid och framtid i Jesu gudsrikesförkunnelse komma till sin rätt, och likaledes dem, som se Gudsriket koncentrerat i Jesu person och icke göra detta till en rent abstrakt idé. Dessa sunda synpunkter framträda även i bokens sista kapitel, sammanfattningen.

Vi ha i denna bok fått en synnerligen nyttig översikt av ett par generationers arbete med ett centralt bibelteologiskt begrepp. Boken är väl värd att studeras både av exegeter och andra teologiskt intresserade, och den är mycket lättillgänglig. Författaren lägger fram sitt stora material med klarhet och överskådlighet, och han visar en god förmåga att referera de många forskarna och deras böcker enkelt, sakligt och intressant, även om han icke har så många tillfällen att gå riktigt ut på djupet. Detta sker dock i undersökningarna av de förutsättningar i den

allmänna tidsandan, filosofiska teorier e. d., som ofta medvetet eller omedvetet bestämma vederbörandes tänkesätt. I detta hänseende är det speciellt givande att läsa de utförliga framställningarna om R. Bultmann, M. Dibelius, R. Otto, E. Lohmeyer, vilka betytt så mycket i vår tids bibelteologi. Författarens goda orientering i den engelska forskarvärlden bör också framhållas som en stor förtjänst.

Å andra sidan kunna anmärkningar och önskemål naturligtvis också framföras. Det är väl mången gång diskutabelt, om en viss forskare blivit rätt refererad eller placerad. A. Schlatter kunde man kanske hellre velat få med bland de bibliska »realisterna» i stället för bland systematikerna, även om systematisk teologi hörde till denne mångsidige forskares livligaste intressen. Överhuvud innehåller kapitlet om de systematiska teologerna mindre representativt material. Bland annat skulle man här ha velat höra något om den betydelse det nya studiet av Martin Luthers teologi kan ha haft för gudsrikesbegreppets del. Angående O. Cullmann refererar författaren utförligt dennes lära om det nytestamentliga tidsbegreppet men tager ej hänsyn till Cullmanns i detta sammanhang ytterst viktiga hjälpbegrepp *regnum Christi* såsom någonting delvis vid sidan av begreppet Guds rike.<sup>1</sup> Av forskare, som man saknar i framställningen, må nämnas H. Cremer & J. Kögel, E. Meyer, R. Knopf, men framför allt M. J. Lagrange, liksom överhuvud den franska och övriga katolska litteraturen blivit väl mycket försummad. Men sådana anmärkningar äro naturligtvis mestadels rätt subjektiva och diskutabla. En bättre korrekturläsning av de grekiska orden är däremot ett fullt odiskutabelt desideratum, ty felprocenten har i brådskan tyvärr blivit rätt hög. Annars är boken vackert tryckt.

BO REICKE.

FR. J. LEENHARDT: *Le Baptême chrétien, son origine, sa signification.* (*Cahiers Théologiques de L'Actualité Protestante N:o 4*). 75 sid. Neuchâtel & Paris 1944.

Leenhardt er professor ved universitetet i Genève, og som saa mange andre reformerte i Schweiz og Frankrig har han faaet spørgsmaalet om

<sup>1</sup> O. Cullmann, *Königsherrschaft Christi und Kirche im N. T.*, 1941, næmnes endast i litteraturförteckningen. Det är här Cullmann har lagt fram begreppet *regnum Christi*, som endast mer indirekt kommer fram i hans senare bok *Christus und die Zeit*, 1946.

daaben, og særlig barnedaaben, ind paa livet, smlgn. ikke mindst Karl Barths opsigtsvækkende udtalelser (i *Die kirchliche Lehre von der Taufe*, *Theologische Studien* 14, 1943). L. mener at det er rigtigt at stille spørgsmaalet, at kirken skylder sig selv og andre regnskab for sin praxis; og han vil med det foreliggende skrift trække linjerne op, saa spørgsmaalet kan stilles saa skarpt som muligt. Det maa ikke forfuskes ved at begrænses til barnedaaben, dette sidste spørgsmaal kan først afgøres, naar man har klaret sig hvad daaben i almindelighed betyder som sakramente. Allerede disse to begreber volder vanskelighed, for det nye test. definerer ikke sakramentbegrebet, og hvad fx Paulus siger om daaben, er helt fremmed og uforstaaeligt for os, — det er da heller ikke de paulinske udsagn som præger daabsritualet (smlgn. den vægt som Barth lægger paa Rom. 6!). Derfor maa man, mener Leenhardt, begynde med at undersøge hvad daaben betyder i det nye test., og det er denne begrænsede opgave som L. har villet pege paa med sine undersøgelser.

Den kristne daab bygger paa *Johannesdaaben*; vil man bestemme den kristne daabs betydning, maa man derfor begynde med at bestemme Johannesdaabens. Døberen er vel ikke den første som har døbt, han har knyttet til ved en samtidig skik; alligevel er hans daab noget helt andet; den staar i nøjeste forbindelse med hans budskab om den kommende dom, for at undgaa dommen maa man underkaste sig »omvendelsens daab», og det gælder vel at mærke ikke bare proselytter — men alle Israelitter, fordi ingen er rene. Naar Johannes ikke nøjes med at prædike, men ledsager sin prædiken med handling, viser han sig som profeternes arvtager, han er selv en profet. Som Jeremias forstærkede sin prædiken ved at købe marken i Anathoth, eller Jesaja sin med de navne han gav sine børn, saadan giver Johannes sit krav kød og blod ved at døbe. Men denne handling gaar ud over profeternes ved at gentages paa hvert enkelt menneske. Ad denne vej naar L. til en sakramentdefinition som lyder: »le sacrement — est une action symbolique liée à une volonté durable de Dieu qui en réclame la répétition en temps convenable». Men definitionen udformes nøjere. Neddykningen er billede paa den bodgørendes død og genfødsel. Men vandet er desuden symbol paa den hellige aand som gør levende (se fx Jes. 24, 3—4 og 32, 15; Ezek. 36, 25—27), derfor kan Johannesdaaben med vand forberede daaben med Helligaanden. Daaben er alltsaa ikke bare symbol i almindelig forstand, »le symbole n'est point ici théâtral; il est drame réel, action concrète que Dieu a promis d'accomplir lui-même, derrière les apparences de ce que l'homme accomplit»; daaben er ikke symbol paa profetens ord, men udtryk for Guds.

Denne daab som Johannes Døber udførte godkendte Jesus baade i ord (Mark. 11, 30, Matt. 21, 32 og Luk. 7, 29 f) og ved selv at lade sig døbe. Jesu daab har ikke »moralsk» betydning, saadan som Hebræerevangeliet (og maaske ogsaa Matt. ev.) synes at mene, men den er handling hvormed Jesus underkaster sig Guds plan, i den modtager Jesus den hellige aand, for at det nye Israel, som Gud vil skabe, kan modtage aanden gennem ham, og kun gennem ham.

Jesu daab viser saaledes frem til aandsudgydelsen pinsedag. Beretningen om pinseunderet er en af de vigtigste kilder for skildringen af *den ældste menigheds* daabspraxis; efter Acta 2, 38—39 følger daaben umiddelbart og nødvendigt efter omvendelsen. Og selv om den i det ydre ikke adskiller sig fra Johannes Døbers daab, er der dog to egenskaber der udmærker den: den sker i Jesu navn, d. v. s. den er uforstaaelig hvis ikke den faar hele sin betydning fra Kristi gerning; og den er knyttet sammen med løftet om Helligaandens gave. Men ellers er der som bekendt ikke nogen bestemt teori om forholdet mellem daaben og aandsmeddelelsen i Acta, aandsudgydelsen er hverken bundet til daaben eller apostlenes haandspaalæggelse. Men det betyder ikke at daaben er en primitiv ritus som strider mod kristendommens sande aandelige væsen; »nous pensons — qu'on doit considérer comme conforme au plan de Dieu, tel qu'il s'est manifesté en Jésus-Christ, la pratique du sacrement baptismal comme d'une action symbolique exprimant, concrétisant et actualisant la volonté divine de sauver les hommes par la foi en l'Évangile de Jésus de Nazareth».

For ret at forstaa hvad *Paulus* siger om daaben, maa man have i minde at han er døbt med den ældste menigheds daab og altsaa gaar ud fra den, og at alt er sagt med ordene »Kristus for os». Daaben er ogsaa for Paulus en daab til Kristus (smlgn. »døbt til Mose», 1. Kor. 10, 2!), naar han taler om daaben, er det samfundet med Kristus han har i tanker, det samfund som bestaar i at vi er døde med Kristus og lever med Kristus. Men dermed er de døbte ogsaa i sambund med Helligaanden (det fremgaar ikke bare af 2. Kor. 3, 17, men ogsaa af mange andre steder!), og hvad dette samfund betyder, siges i Rom. 8, som vel at mærke skal læses af de samme som har læst kap. 6. Naar kirken døber, døber den til samfund med Kristus og Aanden, ikke for selv at lave et synligt fællesskab af døbte, »le baptême n'est pas le sacrement par lequel l'Église se recrute; il est le sacrement de l'union au Christ, par laquelle l'Église se constitue»; (lægger vi under vore himmelstrøg for megen vægt paa at barnet indlemmes i kirken, og for liden vægt paa at det indpodes paa Kristus? smlgn. det svenske rituals ord: »— att du alltid håller vid makt och förökar din heliga kristna kyrka», og det

danskes: »— fordi du har ladet os komme til den naadefulde daab, ved hvilken du ogsaa her hos os forsamler din kristne kirke — — indlem det i din troende menighed —»). — Paulus er bleven beskyldt for at tilskrive sakramenterne magiske virkninger, men med urette, mener Leenh. Af 1. Kor. 15, 29 kan man ikke slutte noget, og 1. Kor. 10, 5 modbeviser paastanden, for der er det ikke nydelsen af sakramentet som tillintetgør, men Gud som straffer. — For Paulus som den ældste kristenhed i det hele taget er troen det første og daaben det andet, daaben er den naturlige følge af troen, man regner simpelthen ikke med den mulighed at en som troer ikke bliver døbt. Men daaben som saadan giver ikke noget som ikke allerede ejes i troen.

Først efter disse redegørelser prøver L. at svare paa spørgsmaalet om barnedaaben. Det kan ikke afgøres med argumenter fra skriften, heller ikke med henvisning til Jesu ord til og om børnene, for de ord handler netop om børnene og ikke om daaben. Spørgsmaalet er: kan daaben bevare sin betydning som sakramente og som daab i Jesu navn, naar den praktiseres som barnedaab? Meget vanskeligt, mener L., vi har med barnedaaben saa at sige faaet et nyt sakramente. Barnedaaben kan tolereres (!), men kun hvis de kristne kender deres ansvar for at »børnene oplæres i den kristelige børnelærdom». Kampen om barnedaaben er ufrugtbar, det er paa andre felter den kristne tro skal forsvares.

Det resultat Leenhardt kommer til, kan ikke virke overraskende, naar man ser hans opfattelse af daaben: symbol, tegn, billede o. l. udtryk bruges atter og atter. Og selv om det ikke er ringe tanker L. fremsætter om tegnets eller symbolets betydning, saa er og bliver det et tegn. Der skeer ikke noget i daaben. Men trods L.s omhu for at følge det nye test.s tankegang spørger man sig selv, om han virkelig har set ret her. Jeg tror det ikke. Ved daaben skaber Gud sit nye Israel, som han skabte det gamle ved at føre en flok rømte slaver gennem det røde hav, ved daaben flytter han os over i sin kære søns rige, dermed er Jesus vor Herre, som har krav paa os, inden vi veed noget om det. Vi skal ikke erhverve os barneret hos Gud; vi har den og kan forspilde den. Er det sandt, skal børnene døbes. Er det ikke sandt, skal ingen døbes.

BENT NOACK.



H. CLAVIER: *L'Accès au Royaume de Dieu (Études d'Histoire et de Philosophie religieuses N:o 40)*. 135 sid. Paris 1944.

Det er godt og vel et halvt hundrede aar siden begrebet »Guds Rige» for alvor blev genstand for forskningen. I den tid er der kastet en del lys over navnet og sagen, men endnu er der saa langt fra enighed om hvad Guds rige er. Man bliver paa ny mindet om det, naar man læser Claviers bog, dels fordi han selv gør opmærksom paa det, dels fordi hele hans bog vidner om det. Clavier staar langt fra den konsekvente eskatologi i sit syn paa sagen, for ham er Guds rige baade en transcendent og en immanent størrelse; og selv om han aabenbart gør sig umage for at yde den konsekvente eskatologi hvad der kan tilkomme den for øjeblikket, saa har hans opfattelse dog tydelig slagside i den modsatte retning. (Se fx s. 12 f og 108).

Det præger ogsaa behandlingen af det foreliggende spørgsmaal, om adgangen til Guds rige. Naar der spørges om hvordan man kommer ind i Riget, eller hvem der kommer derind, vil man vel være mest tilbøjelig til at svare med Bjergrædikenen og de ord af Jesus som ligger paa linje med dens krav. Men Clavier gaar en anden vej. Efter at have undersøgt de sproglige udtryk som bruges om Riget og adgangen til det, viser han i et afsnit om parablerne og et om saligprisningerne — ikke hvilke enkelte bud eller krav der skal opfyldes, men — hvilken holdning eller indstilling der kræves af dem der vil ind. Det viser sig fx i sædemandsparablen og parablen om surdejgen, at der maa være en forudsætning for at Riget kan modtages eller man kan komme ind i det; i den første fremtræder tydeligt »les secrètes correspondances de la nature et de l'esprit, de la création et de la rédemption, de l'homme et du Règne de Dieu», i den sidste ligger vægten ikke paa Rigets komme, men paa det der muliggør og betinger det. Selv parabelen i Mark. 4, 26—29 faar Clavier til at handle om menneskets gyldne muligheder, idet han mener at »(la) croissance . . . est comme transférée au sol». I saligprisningerne, som er et udtryk for Jesu tillid til Gud og hans gode tro til mennesker, vender Jesus sig til dem som allerede nu »virtuellement, partiellement» ejer Riget.

Overskriften over dette første kapitel, »Les Possibilités d'Accès», kunde i og for sig ogsaa gælde det andet, som Cl. har kaldt »Le bon Trésor». Den gode skat er nemlig det positive udtryk for »la capacité du Règne» (som i den første saligprisning er negativt udtrykt). Denne »capacité» kommer frem i Jesu ord om børnene, barnets ydmyghed sættes i Mark. 9, 33 ff. i modsætning til naadens store rigdom, men er netop i sin modsætning det eneste der kan modtage naaden. Og i den

anden perikope (Mark. 10, 14 f.) hilser Jesus i børnene i det hele taget den gudgivne mulighed takket være hvilken et barn er *capax Regni*. Denne mulighed hos børnene gøres til en *conditio sine qua non* for de voxne som vil ind i Gudsriget. Stedet er vigtigt for at forstaa baade menneskets muligheder og kravene til det. Den bibelske antropologi regner netop ogsaa i høj grad med menneskets muligheder, det er bl. a. derved at den adskiller sig fra ikke-bibelsk antropologi; den bibelske psykologi overgaar langt den klassiske græske i klar opfattelse af menneskets væsen, den bruger ordet »sjæl» om menneskelig individualitet, og udtrykker dermed det uafgjorte, det at have mulighederne aabne til begge sider. Dette uafgjorte er langt mere omfattende hos barnet end hos de voxne, som alt for tit har lagt sig fast efter at have truffet et galt valg. — Men alt hvad der siges om menneskets muligheder, maa forstaaes paa baggrund af Guds naade. Hvad har du, som du ikke har modtaget? Jesus takker Gud for enhver egnethed for Gudsriget, og tilskriver Guds naade den. Med Edinburgmødets ord talar Cl. om Guds naade som aarsag til vor skabelse og opholdelse, til alle velsignelser her i live, og fremfor alt til vor forløsning. Denne opfattelse af naaden ligger til grund for hele det nye test., ogsaa Johs. ev. I sin beskrivelse af naadens virkninger gaar Cl. dog efter mit skøn langt ud over hvad det nye test. siger: »C'est elle (la grâce) qui veille au chevet du *capax Regni* moribond, jusqu'à ce que le médecin vienne»; det nytestamentlige begreb naade er snævrere, det bestaar — for at blive i billedet — i at lægen kommer — og kom han ikke, var den syge død!

Egnetheden for Riget kan betragtes som en foreløbig betingelse. Men der er andre og mere nøjagtigt formulerede betingelser som maa opfyldes for at man kan faa adgang til Guds rige. Dem behandler Cl. i et tredje kapitel »Les Conditions d'Accès». De tre vigtigste vilkaar finder Cl. samlet paa fremtrædende plads i Mark. 1, 15: boden (»omvendelsen»), troen og evangeliet. Baade i afsnittet om boden og i det om troen hævder Cl. en samvirken mellem Gud og mennesket (om troen hedder det at den »naît d'une *action commune*, et de *l'homme et de Dieu*»), mennesket har ansvar for om det tror eller ej, og uden Gud er troen umulig. Denne mærkelige forbindelse mellem menneskets og Guds aktivitet er aandens hemmelighed.

Med alle sine krav tilsigter evangeliet at skabe en blivende bevægelse og »une sanctification, qui ne soit pas complaisante à l'homme, et ne se fixe jamais qu'en Dieu». Vi ender saaledes ved en etik der ikke ligner nogen anden, og som hos den der vedkender sig den, skaber en stadig spænding mellem nutid og fremtid, virkelighed og krav. Og denne spænding skal faa mennesker til at opgive den faste stilling som de har skabt sig, for

at de uhindret kan ile fremad. Rigets krav er en retfærdighed der overgaar de skriftekloges og farisæernes. Men det betyder at det drejer sig om en helt ny aand i kravene, ikke om et mere, men om et anderledes. I sidste instans faar alle kravene til den der vil ind i Riget, deres lys fra forsoningen, fra Jesu død paa korset.

I sine »Conclusions» fastslaar Cl. 1) med hensyn til »Rigets etik», at den er en usystematisk moral, som er mere krævende end nogen systematisk moral. Dette forhold borger for at moralismen ikke føres ind i evangeliet ad en bagvej. Paa den anden side er de meget konkrete krav, som ogsaa findes i evangeliet, en sikkerhed for at der i hvert fald ikke kan hævdes nogen retmæssig antinomisme; 2) at »Rigets natur» (eller »væsen») er aandelig, »d'un esprit qui s'incarne». Derfor er Riget paa een gang noget indre og noget ydre, nuværende og fremtidigt, det enkelte menneskes salighed og samfundets. Og trods disse antiteser, trods denne spænding er Riget det mest letfattelige og det mest glædelige, som tænkes kan.

Der kunde være god grund til at drøfte mange enkeltheder i Cl.s bog; men det er svært at gøre det, naar man ikke har et fælles grundlag. Bogen viser klart, hvor forskelligt »les possibilités d'accès» tager sig ud, alt efter som man mener at Gudsriget har affinitet til det skabte og faldne menneske, eller man i Gudsriget ser en overmenneskelig størrelse, som medfører alt menneskeligts undergang.

BENT NOACK.

### AUGUSTINISM I AMERIKANSK TEOLOGI?

MARY FRANCES THELEN: *Man as Sinner in Contemporary American Realistic Theology*. King's Crown Press, Morningside Heights, New York 1946.

Meningen med denna recension är blott att för intresserade svenskar peka på en nyutkommen, utmärkt översikt över nutida amerikansk teologi. (En utförligare recension för amerikansk publik inflyter samtidigt i Columbia-universitetets *Review of Religion* i New York.) Miss Mary Frances Thelen, Assistant Professor of Religion, Hollins College, Virginia, har i sin avhandling för den filosofiska doktorsgraden vid Columbia-universitetet i New York på ett övertygande sätt visat att den nya s. k. realistiska teologien i USA främst lett till en fördjupad synduppfattning. Miss Thelen ser i hela den nya riktningen i USA en återuppväckt augusti-

nism. Reinhold Niebuhr, som givetvis utgör centralgestalten i hennes analyser, har i första hand åstadkommit en amerikansk renässans av en religiös syn på synden som uppror mot Gud efter den liberala epokens ensidigt moralistiska syn på synden. Niebuhr har genom sin betoning av syndens universalitet väckt en förut i USA icke existerande förståelse för människan som *simul justus et peccator*. Medan en optimistisk helgelsesyn till stor del dominerat amerikansk kristendom, har den nya »augustinismen» medfört ett förnyande av förlåtelsens evangelium. Niebuhr står emellertid inte ensam i sin »augustinism» i USA, utan den »realistiska teologien» representeras nu av en hel grupp teologer. På Reinhold Niebuhrs »vänstra sida» ställer Miss Thelen, Walter M. Horton, John C. Bennett och Robert L. Calhoun och till »höger» om Reinhold Niebuhr dennes broder H. Richard Niebuhr. Första tecknet på att den amerikanska teologien började svänga bort från liberal teologi var Reinhold Niebuhr's avslöjande av dess falska, sociala optimism med boken »*Moral Man and Immoral Society*» (1932). Sedan uppställde Walter M. Horton det s. k. realistiska programmet med sin bok »*Realistic Theology*» (1934). Men såsom Miss Thelen klart ser representera männen till »vänster» om Reinhold Niebuhr blott en liberal teologi med »realistiska inslag» och ha ej kunnat följa denne helt i hans dialektiska men icke-barthianska tänkande. Närmast Niebuhr torde för närvarande John C. Bennett stå. Med boken »*Christian Realism*» (1941) tog denne nämligen ett stort steg hän mot Niebuhr. Robert L. Calhoun är den som det är svårast att lära känna här i Sverige, emedan hans produktion till stor del är att söka i amerikanska tidskrifter, och de böcker han utgivit äro mindre belysande för honom som »realist». H. Richard Niebuhr har följt en av brodern oberoende och mer barthiansk kurs i sitt tänkande, men de båda bröderna ha med åren kommit att konvergera alltmer. Bröderna Niebuhr är för närvarande utan tvekan USA:s båda främsta teologer. Av hela denna riktning ger oss Miss Thelen en mycket god översikt. Hon klarlägger »realisternas» olika positioner i förhållande till varandra, och hennes karakteristiker äro träffande och rättvisa.

Miss Thelen söker bedöma både den liberala och den realistiska teologien rättvist, men i sin kritik av »realisterna» visar hon, att hon är fången i en liberal moralism. Hon har därför svårt att följa Reinhold Niebuhr i hans dialektiska tänkande. Mycket föredömligt skildrar hon Niebuhrs hela teologiska utveckling fram till hans Gifford-föreläsningar, »*The Nature and Destiny of Man*» (1941—43). I Niebuhrs inflytelsesrika

roll i USA som politisk tänkare och profet får man en mycket initierad inblick.

En svaghet i boken kommer av att den är skriven väl ensidigt ur antropologisk synpunkt och ej gör rättvisa åt gudsbilden och dess inflytande på människo- och synduppfattningen. Miss Thelen kommer därför fram till en så skev syn på den kristna realismen som att dess betonande av Guds transcendens blott skulle bero på en depreciering av människan. Hon ser inte, att bakom realismens antropologi står en annan gudsbild än i den amerikanska liberala teologien. Alldeles riktigt kritiserar hon emellertid Reinhold Niebuhr för oklarhet i hans anslutning till den dogmatiska traditionen. En läsare av Niebuhr blir ofta inte klar över hur han i grunden tolkar den dogmatiska traditionen. Hans tal om att man skall ta »myterna» allvarligt men inte bokstavligt är knappast klargörande. Hela dubbeltydigheten hos Niebuhr torde emellertid bottna i att han förnimmer faran av att trassla in sig i en ohållbar metafysik och därför uttrycker sig så försiktigt. Han har inte genomtänkt problemet tro och metafysik men har liksom på känn att där lurar faror. Som i all amerikansk teologi blandar också Miss Thelen utan vidare samman metafysik och teologi, och därav kommer det sig, att hon ej heller kan klarlägga vari Niebuhrs oklara position bottnar.

En annan påtaglig svaghet i hennes bok är den överdrivna betydelse för teologien, som hon vill tillägga Marx och Freud. Ett citat kan vara på sin plats: »... their pictures of human conduct as concealing unacceptable wishes behind façades of ideology and rationalization prepared the way for the subsequent revival of the doctrine of original sin» (p. 58). Som om teologien inte långt före Marx eller Freud visste något om människans lumpenhet! — Den roll som livsångesten spelar i Niebuhrs antropologi och hamartiologi, tillskriver Miss Thelen felaktigt ett inflytande från psykoanalysen, när det är alldeles klart, att det är Sören Kierkegaard, som står bakom. Miss Thelen har emellertid själv en stark förkärlek för neo-freudianska tankegångar, och det förleder henne till en psykologisk kritik av den kristna realismen, som knappast är träffande.

Som en översikt över nutida amerikansk teologi är boken emellertid i högsta grad läsvärd.

GEO. HAMMAR.

## UR TIDSKRIFTERNA 1946.

I *Kyrkohistorisk Årsskrift* (Uppsala), årgång 46, undersöker G. Holmgren när det gamla S:t Eriks skrin, som av Johan III ersattes med det nuvarande, försvunnit. Med stöd av hittills obeaktade notiser visar han, att det skedde först under Johan III:s tid, då skrinet förvandlades till penningar på grund av landets svåra ekonomiska läge. — S. Lindholms uppsats om överste Christoffer Johansson Ekeblad bygger på material från det bevarade ekebladiska familjearkivet. Den skildrade framstår som en representant för lekmanafrenten inom den svenska 1600-talskyrkan. — Bland Årsskriftens undersökningar förekommer vidare en uppsats av G. Arén och S. Petri om de svenska församlingarna i Nordamerika 1736—1786. Den beskriver deras tillstånd efter Svedbergs död 1735 och de faktorer, som ledde till att de lösgjorde sig från kyrkan i hemlandet och växte in i engelskt språk och kyrkoliv. — T. Levén skriver om Erik Benzelius d. ä:s och Henrik Benzelius' insatser i konfirmationens historia. Han stöder sig framförallt på visitationsprotokoll från församlingar inom ärkestiftet, vilka visa att nämnda ärkebiskopar haft ett hittills obeaktat inflytande i detta hänseende långt före konfirmationens slutliga införande i Sverige. — E. Ehnmarks uppsats Övning och inspiration är en uppgörelse med F. Holmströms arbete Uppenbarelsereligion och mystik och ett försök att riktigare tolka Söderbloms intentioner, när han i »Den levande Guden» inför distinktionen mellan spontan religion och övningsreligion. — Under rubriken Meddelanden och aktstycken utger G. Westin brev från den bland amerikansvenskar verksamme prästmannen L. P. Esbjörn, skrivna under tiden 1840—50. Likaså publiceras här av E. Bäcksbäcka L. L. Laestadius' brev till P. Wieselgren, förvarade i Göteborgs stadsbibliotek. Dessa brev ha sitt värde bl. a. därigenom att de belysa »Dårhushjonets» tillblivelse och syfte. — I recensensavdelningen bli G. T. Westin, Historie-skrivaren O. Petri, och R. Ohlsson, Abraham Angermannus, föremål för utförlig granskning, den förra boken av K.-G. Hildebrand, den senare av S. U. Palme. Även ett par systematiska arbeten äro företrädna, t. ex. R. Prenter, *Spiritus creator*, som recenseras av Hj. Lindroth.

I *Svensk Exegetisk Årsbok* (Uppsala), årgång XI, fortsätter C.-M. Edsman en längre uppsats om Uppståndelsetron. Ett motargument och dess historia, varav första delen framlagts i S. E. Å. IX, s. 69—102. I den här föreliggande delen behandlas de grekiska kyrkofädernas och apologeternas svar på de filosofiska invändningarna mot tron på kroppens

uppståndelse. Teorin om det oförgängliga livsfröet och andra hithörande tankar belysas också med paralleller från svensk folketro och 1800-talsdogmatik. — S. Petri genomgår olika tolkningar av Joh. 4, 19—24 (tillbedjan i ande och sanning). Ett annat ställe ur Johannesevangeliet, 7, 37—41, behandlas av H. Sahlin. — G. Lindeskog skildrar uppsala-professorn O. F. Myrbergs vetenskapliga gärning, hans synpunkter på bibelöversättningsarbetet och hans bibelteologiska inställning. Slutligen recenseras Å. V. Ströms avhandling, *Vetekornet*, av N. Alstrup Dahl. Som bilaga publiceras nr 6 av *Symbolae Biblicae Upsaliensis*, en undersökning av B. Reicke angående de formella likheterna mellan de hebr. manuskript, som kallas Damaskus-dokumenterna och N. T.

Fyra artiklar i 1—2. häftet av *Ny Kyrklig Tidskrift* (Uppsala), årgång 15, behandla frågan om ämbetet. G. Lindeskog skriver om ämbetet i N. T. Han ansluter sig till Lintons karakteristik i *En bok om kyrkan*: Det ntl. ämbetet innebär delaktighet i Kristi tjänst och myndighet och samtidigt tjänst åt bröderna. Det skiljer sig icke principiellt från det allmänna prästadömet utan bygger på att hjorden behöver herdar. Samma jämförelse av det allmänna prästadömet och ämbetet konstateras som det grundläggande i Luthers ämbetsuppfattning av G. Hök i hans artikel om det allmänna prästadömet och predikoämbetet hos Luther. Det är den yttre ordningen som kräver det senare, varigenom makten att lära Ordet och förvalta sakramenten överlåtes på vissa personer. Det är ett uppdrag givet av församlingen men grundlägger icke ett särskilt stånd eller en outplånlig karaktär. Om prästämbetet i svensk tradition skriver R. Askmark och S. Danell om prästämbetet i nuet. — En annan fråga, som dominerar i denna årgång, är frågan om bibeluppfattningen. N. Johansson skriver om de första kristnas syn på Ordet och de heliga skrifterna och påpekar, att den nutida historiska uppfattningen åstadkommit en radikal förändring i synen på G. T. i jämförelse med urkristendomens. De problem, som genom detta läge uppstå för en modern teologi, undersökas närmare av R. Bring i hans artikel om Pauli syn på G. T. och vår. Man måste skilja mellan den historiska forskningen såsom sådan och den nya teologiska åskådning, som den ofta varit förbunden med. Den historiska och den religiösa aspekten på G. T. få ej sammanblandas. Pauli tolkning av G. T. är alls icke avsedd att vara en historisk utläggning. Den religiösa bibelsynen och den vetenskapliga måste strängt hållas i sär som tvenne principiellt olika betraktelsesätt, båda berättigade aspekter på Bibeln. Liknande synpunkter framläggas i H. j. Lindroths artikel om vetenskaplig och religiös bibelsyn, som behandlar det moderna problemet

mot bakgrunden av gångna tiders bibeluppfattning. Om Luthers bibelsyn skriver S. von Engeström. De båda sistnämnda artiklarna liksom N. Johanssons utgöras av föredrag, som hållits vid allmänna teologdagar i Uppsala den 22—23 februari 1946. — G. Hök jämför den från herrnhutismen härrörande och inom schartauanismen gängse tredelningen med Luthers uppfattning i denna fråga och finner, att den förra hänger samman med att den religiösa erfarenheten fått en i någon mån självständig ställning i förhållande till ord och tro. Hans artikel (En oriktig tredelning) har gett upphov till en längre debatt inom Svensk Kyrkotidning. Slutligen ger Hj. Lindroth en översikt över nyare systematisk-teologisk litteratur, vari fem under 1946 utkomna arbeten recenseras.

Ur innehållet i *Vår Lösen* (Stockholm), årgång 37, må i detta sammanhang särskilt nämnas H. G. F. Sundbergs tvenne artiklar, Något om begreppet svenska kyrkan (h. 3), vari han utreder frågan om den svenska kyrkans rättsliga ställning, samt Stat och kyrka (h. 9), som behandlar detta problem från dess juridiska sida och främst med sikte på konkreta svenska förhållanden. — Bland övriga artiklar märkas G. Auléns om kyrkan efter världskatastrofen (h. 1) samt R. Prenters om kyrkans reformation i nutiden (h. 6—7). Sven Stolpe skriver om Nikolaj Berdjajeff (h. 2) och om Ronald Fangen (h. 6—7), Alf Ahlberg om profan och kristen människouppfattning (h. 10). — Y. Brilioth och H. Ljungberg uttala sig i frågan om fränskildas vigsel. S. Rodhe skriver om missionsvetenskapens uppgift (h. 8). Med anledning av T. Linders bok *Biologi och etik* föres en diskussion mellan T. Bohlin och bokens författare (h. 9 och 10).

*Kristen Gemenskap* (Uppsala), årgång 19, ger i flertalet av sina artiklar en översikt över det aktuella ekumeniska arbetet. Y. Brilioth skriver om Kyrkornas världsråd, den nya organisation, som avser att förena de båda tidigare ekumeniska riktningarna, Faith and Order och Life and Work, och om det sammanträde, som världskyrkorådets provisoriska kommitté hållit i Genève den 21—23 februari. Om det internationella missionsrådets möte i Genève samma månad skriver K. B. Westman. K. E. Skydsgaard delger intryck från det nordiska ekumeniska mötet på Lejonalden den 29—31 januari, det första efter kriget. De överläggningar, som under Världskyrkorådets ledning hållits i England under sommaren och som utgjorde förberedelser till rådets planerade generalförsamling 1948, refereras av N. Ehrenström. Om det lutherska enhetsarbetets reorganisation skriver H. Johansson i anslutning till vad som förekommit vid lutherska världsförbundets exekutivkommittés sam-



manträde i Uppsala den 24—26 juli 1946. — Mera principiella synpunkter på hithörande frågor framläggas av E. Berggrav (Kirken og Retten i Verden) och P. Brodersen (Vad är kyrkans fredsprogram?). — Liksom annars om åren innehåller denna tidskrift även aktuella kyrkoöversikter. E. Molland skriver om Norges kyrka på tröskeln till år 1946 och J. Suhola om det aktuella läget för Finlands grek.-ortodoxa kyrka, vars medlemmar förflyttats från Karelen och Petsamo. En uppsats av E. Stenwall behandlar det sociala arbetet inom Finlands kyrka. Om den tyska kyrkans nuvarande läge skriver Fr. Torm.

I *Dansk Teologisk Tidsskrift* (Köpenhamn), årgång 9, undersöker E. Munch Madsen Niels Hemmingsens exegetiska arbeten och finner, att Calvin varit hans främsta förebild på detta område. Melanchthon får såsom exeget träda tillbaka för andra, och Luther blir för Hemmingsen »den underligt fjerne Hero, som alle skulle aere, men ingen forstod». — J. Sløk hävdar, att Kant näst efter Sokrates och Kierkegaard är den som mest närmat sig den existentialfilosofiska positionen trots sin idealistiska grunduppfattning. — K. E. Skydsgaard anmäler Prenters avhandling *Spiritus creator*. Han bedömer den såsom historisk lutherstudie, som polemisk uppgörelse med svärmarna, ortodoxin och pietismen, den moderna protestantismen samt den romerska katolicismen och som utgångspunkt för en nutida evangelisk-luthersk självbesinning. Prenters framställning av den skolastiska teologien blir föremål för en del kritik. — S. Mowinckel har en längre utredning om kompositionen av Deuterocesaja i anslutning till A. Bentzens Jesaja-kommentar och vidhåller gentemot denna, att det även hos DJ är fråga om mindre enheter. Bentzens försök att påvisa större ursprungliga sammanhang innebär blott en gradskillnad jämfört med den formhistoriska metodens uppdelning av traditionskomplexen. — N. H. Søe skriver om Reinhold Niebuhr. Hos honom möter en teologi som ej är infogad i det gamla alternativet liberalism-fundamentalism, som eljest varit förhärskande i Amerika. Framför allt refereras hans arbete *The Nature and Destiny of Man*, där analysen av den moderna människans av Søe anses vara det förnämsta partiet. — R. Bring ser på svensk teologi av i dag och belyser dess ställning till liberal teologi, till Barth, till vissa tendenser till fundamentalism och estetiserande högkyrklighet samt ger en överblick över dess arbete med kyrkotanke och bibelteologi. — E. Thestrup Pedersen angriper Karl Barths lära om »ansvarighetsdopet» och hänvisar bl. a. till E. Billings tankar om barndopets samband med folkkyrkan. — Bland den recenserade litteraturen återfinnas av svenska arbeten A. Nygrens och H. Odebergs bibelkommen-

tarer samt avhandlingar av R. Ekström och L. Johannesson, varjämte S. Wermlunds arbete om Rydelius är föremål för omnämnande.

I *Norsk Teologisk Tidsskrift* (Oslo), årgång 47, publicerar E. Molland en föreläsning, hållen bl. a. i Uppsala mars 1945, om kristenhetens konfessionstyper. Han diskuterar olika typindelningar inom symboliken. Medan den äldre lutherska symboliken endast gick efter läran som det primära, vill förf. visa hur olika typer uppstå allteftersom lära, författning, kult eller etos är det primärt avgörande i samfundet. — S. Strømme skriver om symbolspråket i N. T. och uppehåller sig särskilt vid namnsymboliken samt vid parallellerna mellan gtl. och ntl. situationer. Bland exegetiska uppsatser märkes vidare Th. Bomans om bilderna i Höga Visan. I anslutning till Mowinckel påvisas, att den religiösa, »allegoriska» tolkningen varit förutsättningen för att boken blev kanonisk, icke tvärtom. T. Riise-Hansson publicerar en studie över Apz. 8, 32 f., Etiopierns messiasbild och vår. — E. Molland belyser den teologiska innebörden av ställningstagandet i kyrkokampen och finner, att det bryter mot den gnesio-lutherska uppfattningen men överensstämmer med en allmänkristen tradition, som han även menar sig finna hos Luther själv. — Under rubriken En ny religionsfenomenologi ger S. Mowinckel en kritisk granskning av G. Widengrens arbete *Religionens värld* och har flera invändningar att göra, t. ex. mot »överbetoningen av kungaideologin». — Häfte 4 har icke varit tillgängligt för anm.

Av *Tidsskrift for Teologi og Kirke* (Oslo), årgång 17, är 2—3. häftet tillägnat O. Moe till hans 70-årsdag. En artikel om honom av Fr. Torm samt en förteckning över hans produktion förekommer här. — L. Aalen skriver om pånyttfödelsen i luthersk lärotradition. Förf. belyser problemet i nyare norsk tradition samt i pietism och ortodoxi, varvid han särskilt går in på förhållandet mellan meddelandet i dopet och mottagandet i tron såsom huvudfrågan, då det gäller nyfödelsens begrepp. — Helgelsen hos Rosenius är ämnet för en uppsats av C. Fr. Wisløff, som betonar, att R. långt ifrån underskattade lagens betydelse. — Om uttrycket »världens ljus» i rabbinismen skriver S. Aalen. I en uppsats om principiella brytningar omkring G. T. avvisar J. B. Rian den Vischer-Hellbardtska kristologiska tolkningen men talar för en teologisk förståelse av G. T., som tar hänsyn till en rätt förstådd kristologisk synpunkt. — G. Osnes anmäler — delvis med kritiska invändningar — A. Nygrens Romarbrevet. Sistnämnda verk har även varit föremål för en kortare anmälan av O. Moe i h. 1 av denna årgång. Detta häfte har emellertid icke varit tillgängligt för anm.

*Kirke og Kultur* (Oslo), årgång 51, återger E. Berggravs under fångenskapen gjorda översättning av Fil., samt ett brev från Berggrav til Det norske Bibelselskap, där han redogör för behovet av en språklig revision av den norska bibelöversättningen för ungdom och skolbruk.

I *Teologisk Tidskrift* (Helsingfors), årgång 51, behandlar O. Alaja problemet om theologia regenitorum i finsk teologi och i lundateologien (h. 1), vilket föranleder en diskussion i denna fråga mellan förf. och O. Castrén (h. 3 och 4). Samme förf. publicerar också en uppsats om svensk kyrkoupfattning (h. 5). A. T. Nikolainens artikel om den ntl. uppenbarelsesynen utgör en översikt över olika uppfattningar och ett avvisande av tanken på den fortgående uppenbarelsen (h. 2). I ett senare häfte återfinnes hans installationsföreläsning om Världsfreden och N. T. (h. 6). — I anslutning till D. Lindquists arbete Första mässan i Stockholm skriver O. D. Schalin om kulturreformproblemet i Finland under 1500-talet och konstaterar ungefär samma förhållanden vid Åbo domkyrka som i Stockholm, ehuru Finlands kyrka även berikat kulten med egna inslag (h. 2). S. Kjällerströms officiella utlåtande om O. D. Schalins avhandling Kulthistoriska studier återfinnes i h. 3. — L. Pinoa skriver om teologi och metafysik och i en uppsats om troslärans sanning refererar och diskuterar L. Johannesson några av tankegångarna i H. Eklunds bok Troslärans perspektiv (h. 3). — O. Castrén behandlar frågan om religionsfilosofiens uppgift. R. Gyllenberg recenserar nyutkomna arbeten av Engnell, Widengren och Bentzen och finner där en farligare sprängsats än i Wellhausens hypoteser (h. 4). — Assyriologen A. Salonen skriver om Abrahams historia belyst av de arkeologiska utgrävningarna (h. 6).<sup>1</sup>

I *Theologische Zeitschrift* (Basel), årgång 2, ger J. J. Stamm en översikt över den sumeriska kulturen och dess inflytande. Bl. a. traditionen om syndaflo den återfinnes redan hos sumererna. Torntempel har man också funnit från deras tid. — M. Frischknecht skriver om mystikern Klaus von Flües vision av det skräckinjagande ansiktet, som Luther en gång uttolkat såsom syftande på påven, medan mystikern själv insatt visionen i den kyrkliga dogmatikens sammanhang. Förf. menar, att den kyrkliga uttydningen snarast tillkommit för att motverka det psykologiska fenomenets skräckkaraktär. Om samme mystiker handlar också en annan uppsats i denna årgång. — I 2. häftet behandlar E. Schweizer en del nyare arbeten angående den ntl. nattvardsläran. Han visar hur den av

<sup>1</sup> Innehållet i de finskspråkiga artiklarna har beredvilligt angivits av sacr. min. cand. L. Haikola, Lund.

Lohmeyer hävdade skillnaden mellan en jerusalemitisk och en paulinsk nattvard (åminnelsemåltid — offermåltid) tillbakavisats och redogör för nyare försök av schweiziska forskare att förena de båda nattvardstyperna genom att se nattvarden som en förbundsmåltid, där båda momenten ingå. — N. Berdjajeff gör sig till tolk för en ny, på en kristen antropologi uppbyggd humanism. Vår tidsålder söker en lösning på den människans kris, som fått sitt starkaste uttryck hos Nietzsche, Dostojevski och Kierkegaard och som även återfinnes i existentialismen. Den gamla humanismens osannhet låg i att den bröt med kristendomens eviga sanning, så att det uppstått en falsk dialektik mellan gudomligt och mänskligt. — I 3. häftet bidrager R. Prenter med en utförlig anmälan av Karl Barth, Dogmatik III: 1. Uppsatsen är visserligen en hälsning från en förut tacksam lärjunge, men samtidigt en skarp vidräkning med den metod och den grundåskådning, som komma till uttryck i detta arbete, vilket omfattar Barths skapelselära. Skapelsen blir här icke föremål för tro utan för insikt, vunnen genom tron. Och enheten mellan skapelse och frälsning betraktas som en analogi, som blir tydlig i varje detalj av skapelseberättelsen, varigenom denna blott blir ett teckenspråk för frälsningshistorien. Denna grunduppfattning av skapelsen jämnställer Prenter med den gamla zwinglianska symboluppfattningen av nattvarden. Hans kritik gäller både den exegetiska metoden, som gör skapelsehistorien endast till symboler för frälsningsverket, och den systematiska grundåskådningen, som innebär en doketisk uppfattning av skapelsen, ett förnekande av skapelsetrons självständighet och ett överförande till kunskapens område av det som blott hör tron till. — Mera uppskattande skriver E. Buess om den barthska skapelselärans teologihistoriska ställning, ehuru han finner Barth stå tämligen ensam på denna punkt även gentemot reformatörerna. — Häfte 4 innehåller tvenne aktuella översikter: H. H. Rowley skriver om brittisk litteratur till G. T. under krigsåren 1939—45, varvid han anger som en allmän tendens att »återvinna en teologisk bibelutläggning» i stället för en av naturvetenskapens arbetshypoteser beroende. Denna teologiska utläggning innebär att fråga vad författarna menade och hur läsarna förstått dem. — A. T. Nikolainen ger en översikt över finsk teologi under samma tidsperiod och redogör för de ganska omfattande arbetsresultat, som vunnits trots kriget. — I 5. häftet skriver A. Gilg om motreformationens katolicism och betonar den stora förändring denna undergått i jämförelse med den medeltida i fråga om människans innersta självkänsla. — R. Bultmann behandlar i 6. häftet utifrån barthianska synpunkter problemet om anknytning eller motsättning i den ntl. förkunnelsen. Han går igenom så-

dana textställen, som röja en anknytning till hellensk populärfilosofi, till mysteriereligion eller till gnosis. — Under rubriken *Miszellen* publiceras smärre bibelfilologiska bidrag. Så söka L. Koehler (h. 1) och W. Baumgartner (h. 3) att finna en förklaring till ordet *scheol*. A. Fridrichsen står här för tre bidrag, belysande uttrycken »themelios», »akta för rov» samt stället *Matt. 11, 11—15*. — I recensionsavdelningen återfinnes B. Reicke, *The disobedient Spirits and Christian Baptism*, som anmäles av W. Bieder.

*Journal of Theological Studies* (Oxford), vol. 47, nr 187—188 (juli—oktober) recenserar tvenne svenska arbeten. I en recension av J. Lindblom, *La composition du livre de Job* framhåller N. W. Porteous som ett glädjande faktum, att ett ovanligt stort antal betydande exegetiska arbeten framkommit i de skandinaviska länderna och att flera av dem publiceras på engelska eller franska. En recension av G. A. Danell, *Studies in the Name Israel in the O. T.* säger om den »livskraftiga (vigorous) skandinaviska skolan», att »dess kritiska grundvalar äro andra än de som vanligen accepteras bland oss, ehuru de äro himmelsvitt skilda från den förkritiska periodens». Trots oppositionen mot Wellhausen anser rec., att arbetet på viktiga punkter företer en stor samstämmighet med dennes skola.

*The Hibbert Journal* (London), vol. 45, h. 1 (oktober), innehåller en uppskattande anmälan av H. Lindström, *Wesley and Sanctification*. För övrigt beröres mycket skilda ämnesområden: kritik av materialismen (av en zoolog), atomernas byggnad, försök att ersätta den liberala synen på kristendomen med ett nytt alternativ, staten — Gud eller avgud etc.

I *The Lutheran Church Quarterly* (Gettysburg), vol. 19, h. 4, undersöker G. E. Ruff de sociologiska faktorerna i den lutherska kyrkans utveckling i Amerika, varvid han karakteriserar den nuvarande lutherdomen därstädes som mer konservativ än den europeiska, ja än Luther själv. Detta betraktas icke som ett slutgiltigt tillstånd utan som ett led i anpassningen till den sociala och intellektuella omgivningen. — O. W. Heick skriver om de lutherska symbolernas betydelse i dag och framhåller, att konfessionell trohet icke innebär ett ovillkorligt underskrivande av varje sats i Konkordieboken. Den skall tolkas historiskt och icke vara lagiskt bindande för lutheranerna i Amerika.

*The Journal of Religion* (Chicago), vol. 26, innehåller bl. a. en längre uppsats av J. Wach om Schwenckfeld, vars inflytande anses ha återverkat i pietismen och förtjäna närmare studium. Förf. vill betrakta honom mera som »helgon» än som »ärkekättare». — En hel serie av under-

sökningar om den naturliga lagens problem publiceras i denna tidskrift, varav ett par i denna årgång. A. N. Wilder skriver om motsvarigheter till den naturliga lagen i Jesu förkunnelse. Samma problem i reformatorernas förkunnelse behandlas av J. T. Mc Neill, som anser, att ingen av dessa avsevärt skiljer sig från den föregående traditionen på denna punkt, och att den som mest undertrycker läran om den naturliga lagen till förmån för en trosteologi är Zwingli. — Frågorna om förhållandet mellan metafysik och teologi ha stort utrymme i denna tidskrift, så t. ex. i en uppsats av Ch. Hartshorne, där även A. Nygrens teologi behandlas, ehuru under stark kritik. — Kierkegaards förhållande till Schelling och till Heidegger undersökes i en uppsats av M. Beck.

*Theology today* (Princeton), vol. 3 (april 46—januari 47), ägnar sitt första nummer åt ett ämne, som motsvarar tidskriftens titel: den förhandenvarande teologiska atmosfären. — Huvudtemat för andra häftet är Bibeln som Guds ord för vår tid. J. N. Thomas behandlar frågan om Bibelns auktoritet och stannar vid lösningen, att kyrkans myndighet att uttolka måste utgöra en ersättning för verbalinspirationsläran och en garanti mot rationaliserande och mystiska inflytelser. G. E. Wright skriver om tolkningen av G. T. Han hävdar, att denna måste ske mot bakgrunden av den enhetliga gudstro och utkorelselära, som äro genomgående i G. T. och lämna den historiska utvecklingslärans falska förutsättningar. Den tyskfödde O. A. Pipers uppsats, *Principles of N. T. interpretation*, vill bl. a. gentemot den äldre protestantismen hävda, att Bibeln icke är ett teologiskt system utan en meddelelse. Därför kan dess anspråk att innehålla ett gudomligt budskap icke erkännas annat än genom tro, d. v. s. ett personligt svar på detta erbjudande. F. V. Filson granskar en nyligen slutförd revision av den amerikanska översättningen av N. T., *Revised Standard Version*. — Varje häfte av denna tidskrift har ett genomgående tema och tredje häftet är ägnat åt reformationens teologi. W. Pauck vill undanröja vissa missförstånd, särskilt i fråga om Luthers teologi, i övertygelsen att reformationen, om den blir rätt förstådd, skulle bli erkänd som en av huvudkällorna för en andlig förnyelse. Han bemöter den romersk-katolska uppfattningen av Luther men också protestantiska missuppfattningar. Bl. a. påvisas brister i Reinhold Niebuhrs luther-framställning. Förf. skriver, att de flesta misstolkningarna av Luthers personlighet kunde varit ogjorda, om resultaten av den moderna forskningen i reformationen tagits på allvar. Först nu börjar den amerikanska protestantismen så småningom inse deras betydelse. P. L. Lehmann skriver om reformatorernas användning av Bibeln och framhåller som det utmärkande,

att de gjorde Bibelns innehåll och auktoritet beroende av varandra samt betraktade den Helige Andes vittnesbörd som grundvalen för skrifttolkningen. De voro barn av sin tid på vissa punkter i sin skriftuppfattning, men i fråga om tolkningsprinciperna kunna de vara föregångsmän även för vår tid. — H. Richard Niebuhr undersöker i en uppsats om treenighetsläran och kyrkans enhet olika slag av unitarianism inom kristenheten. Han finner en allmän tendens till denna åskådning i flera former av nyare teologi, bl. a. inom rischlianismen, där man tenderat att göra Sonen till den ende Guden, och förutsäga ett större intresse för treenighetsläran i den kommande teologiska diskussionen. — I sista häftet, som har till huvudtema Den Helige Ande och det kristna livet, skriver F. W. Dillstone om *The biblical doctrine of the Holy Spirit* och vill därvid framför allt betona det nära sambandet mellan Messias och Anden såsom utmärkande för den bibliska läran på denna punkt.

*Journal of Biblical Literature* (Philadelphia), vol. 65, innehåller bl. a. följande större artiklar: J. Morgenstern, Psalm 23; F. R. Blake, *The Form of Verbs after waw in Hebrew*; E. Werner, »Hosanna» in the Gospels; H. A. Fischel, *Jewish Gnosticism in the Fourth Gospel*; L. E. Wright, *The Oxyrhynchus sayings of Jesus*; C. W. Larson, *Prayer of petition in Philo*; E. C. Broome jr., *Ezekiel's Abnormal Personality*; M. M. Parvis, *The Need for a New Apparatus Criticus to the Greek N. T.*; H. J. Schoeps, *The Sacrifice of Isaac in Paul's Theology*; W. F. Albright, *The Names »Nazareth» and »Nazorean»*. R. Bultmanns Joh.-kommentar behandlas i recension och artikel av B. S. Easton. Därjämte förekomma några kortare studier över exegetiska problem samt specialundersökningar i anslutning till olika bibelställen.

I *Revue Biblique* (Paris), årgång 53, bidrager B. Hjerl-Hansen med en tolkning av namnet Dalmanutha, Mark. 8, 10. Tidskriften har nu återtagit sin gamla utformning, sedan den under ockupationen måst inskränka sig och endast utkommit med tre nummer, under den avsiktligt intetsägande titeln *Vivre et Penser*.

BENGT HÄGGLUND.

# FRÅN DEN TEOLOGISKA SAMTIDEN

## MARTIN LUTHER I ENGLAND

Av professor Anders Nygren, Lund

För en teolog, som kommer utifrån och efter åtskilliga års avbrott åter får träda i kontakt med den engelska teologien, är det framför allt två ting, som måste tilldra sig hans uppmärksamhet: för det första den synnerligen markanta omsvängning, som ägt rum inom den nytestamentliga forskningen. Om man tidigare mest sysslade med bibelkritiska problem, eller ock — i den mån man ville komma utöver det kritiska detaljarbetet — hamnade i allmänna religionsfilosofiska spekulationer, kan man nu iaktta en tydlig förskjutning i riktning mot det *bibelteologiska*. Alltmera medvetet inriktas arbetet på att få fram det kristna budskapets centrala innebörd. Som banbrytare bör nämnas den alltför tidigt bortgångne forskaren Sir Edwyn Hoskyns. För närvarande representeras denna riktning av sådana förnämliga forskare som professorerna Dodd i Cambridge och Manson i Manchester. Och det är en stor skara vetenskapsmän, som arbeta efter ungefär samma linjer som dessa. På så sätt äger England i närvarande stund vad det icke på länge ägt: en centralt inriktad teologi.

Det andra, som genast drar till sig uppmärksamheten, är att Martin Luthers namn mer och mer börjat träda i förgrunden i diskussionen. Detta är kanske ännu mera anmärkningsvärt. Man är ju inte van vid att Luther skulle spela någon vidare roll i England. Ibland får man höra engelska teologer med en viss självironi och kanske med en viss underton av stolthet erinra om, att den förste teolog från de brittiska öarna, som historien känner, var ärkekättaren Pelagius, och att pelagianismen eller semipelagianismen därför hör till den engelska teologiens arvedel. Men nu är det ju så, att inga större motsatser kunna tänkas än just Luther och Pelagius. Där den ene går in, går den andre ut.



Nu är det visserligen en överdrift att påstå, att Luther inte skulle ha spelat någon roll i England. Redan från första stund blev han uppmärksammasad, och detta på ett synnerligen remarkabelt sätt, såtillvida som själve den engelske konungen, Henrik VIII, utgav en teologisk stridsskrift mot Luther, en skrift, som till den grad tilltalade påven, att denne tilldelade konungen hedersnamnet »defensor fidei», »trons försvarare». Men det mottagande, som Luther fick röna i England, var ingalunda bara negativt. Genom sina skrifter har han genom tiderna kunnat utöva ett icke obetydligt inflytande. När den engelske bibelöversättaren William Tyndale kort efter det att Luther översatt bibeln till tyska utgav sin engelska bibelöversättning, lät han också Luthers berömda företal till Romarbrevet följa med, och så har denna utomordentliga sammanfattning av reformationens huvudtankar kunnat tala till det engelska folket. Luthers kanske förnämsta skrift, den stora Galaterbrevskommentaren, översattes också till engelska redan så tidigt som år 1575, försedd med en varm anbefallning av biskopen av London. Och den 24 februari 1646, alltså nästan på dagen 100 år efter Luthers död, förordnade själva det brittiska underhuset om utgivande av Luthers »Bordssamtal». Även en så hårdsmält och för vanligt engelskt tänkande så främmande skrift som Luthers »De servo arbitrio», »Om den trålbundna viljan» utkom på engelska i början av 1800-talet och blev omtryckt år 1931. I övrigt finnas Luthers förnämsta skrifter i olika samlingar från 1800- och 1900-talen.

Flera av den engelska kyrkans främsta ha mottagit avgörande intryck från Luther. Det är nog att erinra om John Bunyans uttalande, att han sätter Luthers Galaterbrevskommentar främst bland alla böcker, undantagandes Bibeln. Det går flera strömmar av Lutherinflytande genom den engelska kristenheten. En av dessa strömmar går genom methodismen. Bekant är ju, vilket inflytande Luther övat på båda bröderna Wesley. Med en viss rätt har det blivit sagt, att reformationen icke slog igenom i England förrän genom methodismen och att denna är att betrakta som evangelisk kristendom i fri anglikansk översättning. En annan ström går över Coleridge och Maurice fram till vissa former av anglikansk högkyrklighet. Och vidare måste man naturligtvis ta hänsyn till den evangeliska riktningen inom den anglikanska kyrkan.

Det sagda visar, att Luthers inflytande i England under gången tid ingalunda varit så obetydligt, som man kunnat förmoda. Härmed är emellertid endast ena sidan av saken klarlagd. Å andra sidan måste det nu också sägas, att det finns mycket som gör, att man i England inte har så lätt att förstå Luther. Det är framför allt tre huvudinvändningar, man brukar rikta mot Luther: 1) Man finner, att han inte givit det mänskliga förnuftet dess tillbörliga plats i det religiösa livet. 2) Vidare skall han ha betonat det religiösa på det etiskas bekostnad. 3) Och slutligen har man svårt att förlika sig med hans avvisande av den fria viljan, vilket man gärna tolkar som utslag av vanlig determinism. Man har mer sympati för Erasmus' fria vilja än för Luthers trålbundna vilja. Härtill kommer ofta anklagelsen, att Luther genom sitt ställningstagande mot bönderna i bondeupproret säges vara skuld till att vi inte nu överallt har en kristen demokrati. Nu är det utan vidare klart, att dessa anklagelser sammanhånga med den ringa kunskap man har om Luther. Reformationen ingår nu en gång icke i kyrkohistorien, såsom denna bedrives i England: som bekant upphör kyrkohistorien där med år 451. Härtill kommer olyckliga omständigheter med litteraturen. I stor utsträckning har den allmänna uppfattningen om Luther i England bestämts av Ernst Troeltsch's »Soziallehren». Detta arbete, som väsentligen härstammar från tiden kring sekelskiftet och som just i fråga om Luther led av en höggradig brist på kongenialitet och som därför redan vid sin tillkomst verkade föråldrat, blev först flera årtionden därefter översatt till engelska. Först nu, år 1947, är man ifärd med att översätta Holls epokgörande Lutherarbete, som utkom på tyska för över ett kvartsekel sedan. Under det att den kontinentala och skandinaviska lutherforskningen tagit många avgörande steg framåt, har man därför i England stått kvar på en antikverad ståndpunkt.

Så får det sin förklaring, att man i vida kretsar kunde ta på allvar en så ovederhäftig pamflett som Peter Wieners, där Luther framställs såsom föregångare till Hitler. Wiener kämpar i sin bok med de gamla rostiga vapnen ur den katolska polemikens arsenal alltsedan Cochlaeus' dagar, vilka emellertid den vederhäftiga katolska forskningen sedan länge upphört att använda. Genom beroendet av Troeltsch's föråldrade betraktelse förklaras också ett sådant yttrande som den gamle Dean Inge's: om man frågar efter roten till det onda som vi fått uppleva, så är det

icke Hitler, icke Bismarck, icke Friedrich der Grosse, utan Luther. Därav förklaras också, att Dean Matthews of St. Paul's kunnat kompromettera sig genom att skriva en erkännam recension av Peter Wieners bok.

Ett ögonblick såg det ut, som om den allmänna uppfattningen skulle ryckas med av denna propaganda. Men bladet har redan vänt sig. De engelska Lutherforskare, som redan burit bort kvarlevorna av Peter Wieners misslyckade opus, stå nu redo att också bära bort det övriga, som förvanskar Luthers åskådning och föra fram Luther själv sådan han var inför engelska läsare. Högborgen för denna nya Lutherförståelse är belägen inom methodismens område. Det är framför allt två unga forskare, som här böra nämnas: professorn vid Handsworth College i Birmingham Philip S. Watson, välkänd i Sverige, sedan han för något decennium sedan under ett års tid bedrev studier vid Lunds universitet, och vidare hans kollega vid Wesley House i Cambridge professor Gordon Rupp. Under det att den senare publicerade en fullkomligt förintande kritik mot Peter Wieners bok, framlade den förstnämnde en mönstergill undersökning över Luthers uppfattning om staten och hans lära om det andliga och världsliga regementet — alltså just den problemgrupp, som mest varit utsatt för misstolkningar. Därmed är saken vetenskapligt sett klarlagd. Som ett erkännande därav kan räknas, att Cambridges universitets historiska sektion kallat professor Rupp att hålla Birkbeck Lectures vid Cambridges universitet över Luther och hans åskådning. Dessa föreläsningar, som nyligen hållits, samlade väldiga skaror av åhörare. Även professor Watson erhöll kallelse att under sistlidne juli månad hålla Fernley-Hartley Lecture över Luthers teologi. Denna föreläsning är så tillvida av synnerlig betydelse, som den var anknuten till den methodistiska moderkyrkans stora årskonferens. Här kom alltså Luthers åskådning att framläggas för hela den engelska methodistkyrkan. Båda dessa lectures föreligga i dagarna i tryck. Så kan man verkligen säga: »Luther speaks», såsom titeln lyder på en nyutkommen essaysamling av lutherska präster i England, också den ett viktigt bidrag till att göra Luther bekant i detta land.

Det nya i läget är, att Luthers åskådning här blir föremål för systematisk bearbetning. Detta är något nytt för England. Därmed träder den engelska forskningen in i det arbete, som sedan flera decennier pågått på kontinenten och i Skandinavien och som lett till en verklig Luther-

renässans. Detta öppnar nya och oanade perspektiv för Lutherdomens framtid.

När världens lutherska kyrkor den 30 juni—6 juli detta år samlades till möte i Lund, kunde det yttre läget i mångt och mycket förefalla hotat. Men i inre avseende är lutherdomens ställning starkare än förr. Och detta visar sig icke minst däri, att Luthers tanke och Luthers tro är en levande makt även utanför gränserna för det som officiellt räknas som luthersk kyrka.

ANDERS NYGREN.

\* \*

\*

Den 6—10 juli hölls i det Hebreiska universitetet på Oljeberget en *judaistisk världskongress*, syftande till att ge en manifestation av den andliga odlingen inom judendomen på olika områden och i och med detta även till att finna ett svar på frågan: Vad är judendom? — en fråga som allt mer kommit att sysselsätta judenhetens andliga ledare. Kongressen var uppdelad i ett flertal olika sektioner, och sammanlagt höllos icke mindre än bortåt 200 föredrag, så gott som alla på hebreiska. Bibelvetenskapen — som närmast torde intressera denna tidskrifts läsare — var tämligen rikt representerad. Sålunda behandlades följande rent exegetiska ämnen: »Konung» och »furstar» hos Hosea och Amos; Den retoriska stilen i Jesaja-boken; Sorgekvädet över Tyrus hos Hesekiel; Dunkla ställen i Hosea-boken; Till förklaringen av ordet »sela»; Till förståelsen av tankegången i Jobsbokens tal; Septuagintas översättning av Domareboken. — Härtill komma en del föreläsningar över biblisk arkeologi och topografi. Slutligen må ur det rikhaltiga programmet även följande föredragsämnen nämnas: Det nuvarande forskningsläget i kabbala-studiet; Hassidismens etik. — Man kan konstatera att några centrala teologiska frågor knappast blevo behandlade. Tyvärr är detta helt visst betecknande: judarna våga eller vilja icke gå in på det väsentliga i judendomen, det som skulle utgöra dess själ. Judendomen har förlorat sin själ. Detta kom f. ö. på ett drastiskt sätt till synes vid kongressens högtidliga öppningsceremoni. Prof. Magnes, universitetets rektor, hade i ett hälsningsanförande på ett stillsamt och förnämligt sätt talat om kongressens uppgift att besvara frågan om judendomens väsen. Därefter talade Ben Gurion, Jewish Agency's ordf. Han fann för gott att i

skarp polemik vända sig mot prof. Magnes och hävda, att det enda viktiga var återuppbyggandet av Eretz Israel. Episoden visar ett folk på jakt efter sin själ.

HARALD SAHLIN.

## RESEINTRYCK FRÅN TYSKA UNIVERSITET

Av professor Sigfrid von Engeström, Uppsala

Genom tillmötesgående från ockupationsmyndigheterna blev det möjligt för undertecknad att under juli månad genomföra ett uppdrag från fakulteten i Uppsala att besöka ett antal teologiska fakulteter i Tyskland för att få kontakt med det aktuella teologiska arbetet. Möjligheterna till orientering över tyska förhållanden äro ju ännu två år efter världskrigets slut eljest mycket små, då de litterära förbindelserna äro så gott som totalt avbrutna. Endast i mycket ringa utsträckning kan man också ännu företaga studie- och forskningsresor.

Det akademiska arbetet synes ha kommit i gång relativt snabbt och i relativt fredsmässiga former. Den stora omvälvningen har berört universiteten mindre än andra livsområden. Men fredskrisen är ändå kännbar nog. Den tyska protestantiska teologien arbetar liksom övriga vetenskaper i dagens Tyskland under stora svårigheter.

Universiteten äro i största utsträckning berövade det mest elementära hjälpmedlet för de akademiska studierna, nämligen böckerna. En tysk universitetsbokhandel är magrare än den kombinerade bok- och cigarraffären i vilket svenskt stationssamhälle som helst. Vetenskapliga handböcker äro praktiskt taget borta från marknaden. De nyutkommande böckerna tryckas i regel i så små upplagor, att de försvinna från disken så gott som omedelbart. Kanske hamna en del *böcker, liksom andra varor, under disken*, i reserv för gynnade kunder eller cigarrrettförsedda köpare. På disken finner man övervägande broschyrer och tidskriftet. I Tübingen lyckades jag efter mycket parlamentärerande tillhandla mig ett arbete av Thielicke, efter företeende av visitkort och framhållande, att författaren säkert skulle ställa ett ytterligare exemplar till bokhandelns förfogande, om det bragtes till hans kännedom, att ett exemplar utlämnats till mig. Om jag hemkom från

Tyskland med en del nyare teologisk litteratur i bagaget, berodde det inte på förvärv i bokhandeln, utan på författarnas personliga frikostighet.

Om den totala bristen på läroböcker ej känns lika katastrofal i Tyskland, som den skulle vara hos oss, beror det till en del därpå, att den elementära akademiska undervisningen vid de tyska universiteten går ut på bibringande av erforderliga examenskunskaper genom föreläsningar, icke genom böcker. Men för allt studium vid sidan om det direkta examensplugget, är avsaknaden av böcker mycket kännbar. — Då läroböcker för skolorna också fattas, betyder det, att universitetsstudiet för lång tid framåt kommer att hämmas genom studenternas bristfälliga förkunskaper t. ex. i språk. — De privata biblioteken ha också lidit svårt under kriget. Den kände ortodoxihistorikern Hans Emil Weber blev berövad hela sin boksamling om 5.000 band, därav en mängd värdefulla sextonhundratalsstryck, genom plundring av amerikanska soldater. Då han återkom till sin bostad, som han lämnat vid västmakternas inryckning, voro alla hans böcker antingen uppbrända i värmepannan eller utslängda på gården sedan månader, och allt hans övriga bohag, som undgått skada genom krigshandlingar, var antingen sönderslaget eller bortrövat. Många andra ha mist sina bibliotek genom bombangrepp, eller kanske ha de blivit kvar i ryska zonen och kunna icke utfås därifrån.

Belastningen på de offentliga biblioteken blir under angivna förhållanden synnerligen tung. I Tübingens universitetsbibliotek, som icke lidit några skador under kriget, har lånefrekvensen tredubblats i jämförelse med före kriget. Dess samlingar äro intakta, blott med den lilla inskränkningen, att handskrifter och inkunabler evakuerades till en ort, som nu tillhör amerikanska zonen, medan Tübingen tillhör franska zonen. Det har ännu icke lyckats att få bibliotekets äldsta skrifter transporterade tillbaka till deras plats. — I Göttingen räddades boksamlingen undan, men biblioteksbyggnaden blev fullständigt förstörd. Böckerna ha fått uppställas provisoriskt i universitetet, staplade på sådant sätt, att forskarna icke själva kunna få röra sig på avdelningarna. Dessutom saknas belysning, och uppvärmningen är bristfällig, vilket i hög grad reducerar användbarheten. Det teologiska seminariets bibliotek föreföll dock väl bibehållet. — I Heidelberg var biblioteket liksom hela staden oskadat, men universitetets rektor, professor von Campenhausen, hade vid tiden för mitt besök icke lyckats med

sina ansträngningar att få licens för den smula virke, som behövdes till hyllor för den teologiska avdelningen. Den kunde därför icke ställas upp.

För nystartade institutioner såsom den fria teologiska högskolan i Dahlem utanför Berlin möter det utomordentliga svårigheter att skaffa det allra nödvändigaste i bokväg. Dess bokbestånd var efter förhållandena aktningsvärt, men icke större än ett ordinärt professorsbibliotek.

Om pappersbristen som hämmande faktor fick man något olika uppgifter. Den privata pappersförbrukningen måste inskränkas till det yttersta. Den ene beklagade sig bittert över att han hade flera manuskript liggande, men blev refuserad hos alla förläggare på grund av pappersbristen. Hos en annan kollega såg jag i korrektur ett arbete om Swedenborg på omkr. 400 sidor, och ett lika digert manuskript till del II väntade på sin fullbordan. Frågan om pappersransoneringen avfärdade han med en axelryckning. Att den tyska bokfloden reducerats till en obetydlig bäck, är dock ett faktum, vare sig det beror på pappersbristen eller på andra omständigheter.

I västzonerna stå universiteten under kontroll av en University Education Control Officer, som dock mera torde handlägga förvaltningsfrågor än egentligen kontrollera det vetenskapliga arbetet. I ryska zonen måste de teologie professorerna på förhand inlämna till granskning en plan för terminens föreläsningar. Men man betygade allmänt, att under förutsättning att politiska frågor icke tangerades, fick undervisningen fortgå utan störningar från de ryska ockupationsmyndigheternas sida. Faktum är dock, att en av den ryska zonens mest kända teologer blivit bortförd utan att man med säkerhet vet, för vad han är anklagad och utan att man får motaga några som helst meddelanden från honom. Det är också faktum, att professorer i den ryska zonen icke utöva den ringaste dragningskraft på akademier i västzonerna. Den för ögonblicket mest kända inskränkningen i de teologiska fakulteternas verksamhet inom den ryska zonen är den snäva begränsningen av antalet studerande, som få mottagas. I hela östzonen äro statsuniversiteten berättigade att ha endast 388 teologie studerande sammanlagt. Då antalet prästerliga befattningar beräknas till omkr. 6.000, anser man att 1.200 teologie studerande behövdes för att trygga återväxten, eller 300 nyinskrivna pr år. En kollega uppgav, att antalet teologie studerande i Greifswald var 19, det tillåtna antalet är enligt en tryckt uppgift 40. I Jena få lika många finnas, i Leipzig 80 och i

Berlin 110 stycken. Då västzonens fakulteter likaledes besväras av numerus clausus, ehuru det tillåtna antalet är betydligt högre, erbjuder utbildningen av präster för östzonen betydande problem. Den fria högskolan i Berlin räknar med en ökad tillströmning, men det är en kinkig fråga, om den skall kunna skaffa tillräckligt många koppar och tallrikar eller tillräckligt många bänkar för att utvidga sin verksamhet efter behovet.

Bland de svårigheter, som man har att brottas med, kan ytterligare nämnas avspärrningen från utlandet. Den personliga kontakten med kolleger i andra länder är ännu synnerligen svag, med undantag för Schweiz. På normala vägar kan utländsk litteratur icke förvärfvas. Universitetsbibliotekens utländska ackquisition har ännu icke kommit i gång. Vid ett av de universitet jag besökte hade ett avtal träffats om bytesrelationer med Schweiz. Men eljes får man in ytterst obetydligt. Om jag icke fått oriktiga upplysningar, kan man icke ens som gåva legalt skicka en bok från Sverige till Tyskland.

Ett särskilt problem erbjuder de »belastades» ställning. Förutvarande medlemmar av partiet och sympatisörer skiljas från sin tjänst, om de inte varit sluga såsom ormar. Innan Spruchkammer fäller sin dom, skall vederbörande fakultet avge sitt yttrande. I ett fall, som relaterades för mig, voro fyra av fakultetens medlemmar för frikännande, två för fällande dom. Det gällde en av det nutida Tysklands mest kända teologer. Man kan föreställa sig, hur atmosfären påverkas av dylika motsättningar, i all synnerhet då, såsom i detta fall, det avgörande är icke förgripliga handlingar, utan graden av frändskap med den nazistiska ideologien i vederbörandes vetenskapliga arbeten. — I ett annat fall uppgav en suspenderad kollega för mig, att såväl hans fakultet enhälligt som de lokala kyrkliga myndigheterna voro för hans återinsättande i tjänst, men sedan månader levde han i ovisshet om sitt öde. — Det vore säkerligen orätt av den utanförstående att bagatellisera allvaret i den nödvändiga uppgörelsen med de bruna. Men det är ett faktum, att skipandet av rättvisa ställer domarna inför olösliga problem och att summum ius ofta blir summa iniuria på ett sätt, som ödelägger de personliga relationerna kolleger emellan. Vanliga akademiska befordringsstrider äro barnlek i jämförelse med de konflikter, som ställningstagandet till de »belastade» medför.

Den normala kontakten de olika tyska universiteten emellan kan i viss utsträckning upprätthållas. Men tågförbindelserna äro urusla, och visandet



av även den minsta gästfrihet nästan uteslutet. Dessutom äro gränserna till den ryska zonen och till den franska zonen spärrade. Inresa i franska zonen tillåtes blott, om särskilt vägande anledning föreligger. Kollegerna i Bonn — i engelska zonen — kunna icke utan stora svårigheter göra ett besök hos kollegerna i Heidelberg — i amerikanska zonen, — emedan den närmaste vägen går genom den franska zonen. Den som har tålmod och naturlig fallenhet, behöver dock ej lida alltför mycket under dessa hämningar. Det finns många slag av nycklar till låsta dörrar. Skulle jag döma efter den älskvärdhet jag själv fick röna från engelska och amerikanska myndigheter, äro de den personifierade välviljan. Hos dem finnes utan tvivel en redbar önskan att så långt omständigheterna tillåta, främja det andliga återuppbyggandet.

De svårigheter jag nu berört, överskuggas dock av ett mera pinande bekymmer: den materiella bristen. Ämneskollegerna voro i allmänhet mycket förbehållsamma i fråga om redogörelser för nödläget. Det sades dock någon gång ifrån, att all annan hjälp kommer i andra planet, såvida ej behovet av mat, kläder och bränsle kan tillgodoses. Studiearbetet lamsläs genom halvsvälten och bristen. Nöden stod icke att läsa i studenternas och studentskornas ansikten. Tvärtom gjorde de på den tillfälliga iakttagaren intryck av sundhet och vitalitet. Men våra skrivmaskinsflikor i Stockholm, som sällan äter ett riktigt mål, verka inte heller som nödens barn. Det intygades enstämmigt från studenternas talesmän, att den knappa kosten icke ger tillräcklig kraft för verkligt forskningsarbete. Minnet fungerar icke, och koncentrationsförmågan slår slint. En student, som jag kom att sitta bredvid på en diskussionsafton i Marburg, berättade att han hela vintern hade haft enbart kokt potatis till kvällsvard — efter ett middagsmål, intaget vid 1-tiden. Om en professorsfamilj byter bort sin radio mot 2 kg. socker och 2 kg. margarin, är behovet av livsmedel uppenbarligen skriande. När en professorsfru på högsommaren reser ifrån familjen för att på en lantgård plocka kvarlämnade sädesax på åkrarna och så skaffa förstärkning av familjens brödranson, står hungerspöket uppenbarligen icke långt borta. o. s. v., o. s. v. I varje fall utgör knappheten på föda för såväl professorer som studenter en allvarlig hämsko.

En oändlig massa praktiska besvär minska ytterligare arbetets effektivitet. Kan man ej gå ut i rummet bredvid och hämta en bok utan att skruva loss sin enda glödlampa och medtaga den för att lysa sig med, spilles dyr-

bar tid. Studenten, som måst stå i kö från kl. fem på morgonen till kl. åtta för att få ut sin brödranson, kämpar ofta en hopplös kamp mot sömnen på seminarieövningen kl. 18. Universitetsrektorerna och dekanerna få offra halvparten av sin tid till antichambriering på otaliga byråer i det desorganiserade och överorganiserade riket, för att ej tala om den tid och kraft, som för dem alla åtgår till vinnande av livets nödort. Stadsbud och trafikbilar finnas ej att tillgå, och hantverkarna äro suveräner, som låta sin nåd skina mycket ojämnt. Envar måste bli sin egen dräng.

Tillströmningen av teologie studerande ansågs efter omständigheterna god. Någon gång antydde, att efter fiendligheternas upphörande en och annan valde teologien, emedan utsikten att snart få sitt levebröd syntas gynnsam på denna bana. I allmänhet vitsordades dock allvaret hos den nuvarande teologgenerationen. Men av begripliga skäl präglades i ännu högre grad än hos oss studiet av examensjakt och aversion mot allt, som icke var matnyttigt. För turisten föreföll det dock, som om den evige tyske studenten levde kvar ganska oberörd av tidens skiften. Den sokratiske lidelsen för principdiskussioner har icke dött ut, och trots all antiindividualism tar man den egna existensen på blodigt allvar. Existentialismen, som sätter den tyska ungdomens sinnen i brand, får väl betraktas som en lätt omkostymrad individualism. Existentialisten lever i ögonblicket, som för honom är allt, medan individualisten söker sin salighet i tanken på individens *oförlorbara* värde. Den tyska mentaliteten ha de anglosachsiska nationerna icke kunnat ockupera. Alla reflexioner över tidstypiska drag hos den tyska ungdomen, speciellt teologerna, måste dock träda tillbaka inför det faktum, att de unga män och kvinnor, som i dagens Tyskland ägna sig åt teologien, få pröva på något av de första lärjungarnas otrygghet i jordiskt avseende.

Vad beträffar den teologiska forskningen, framhölls allmänt, att bristen på Nachwuchs gör sig starkt kännbar. Vid återbesättande av professorer är urvalet ofta torftigt. Ibland finnas överhuvud icke kompetenta aspiranter. Den generation, som vid mogna år gick ut i kriget, är till stor del förlorad. Någon ung forskarfalang finnes icke. De äldre åter hindras i stor utsträckning genom ovan berörda förhållanden från att prestera forskningsbidrag av den art, som förut var den tyska teologiens privilegium. Det saknas dock icke initiativ. Vissa utsikter finnas att *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* skall kunna fortsättas. Genom sam-

verkan mellan katolska och protestantiska forskare hoppas man kunna åstadkomma ett biografiskt lexikon för reformationstiden. Ett populärt kommentarverk till Gamla testamentet, motsvarande den av Althaus m. fl. utgivna kommentaren till N. T., planeras. Nyeditioner av vissa standardverk såsom Müllers Kirchengeschichte förberedas också.

Huvudintresset i dagens teologiska värld tilldraga sig dock knappast lärdomsprestationerna, utan teologiens insats i den aktuella situationen. Atmosfärförändringen under den senaste generationen är utomordentligt påfallande. Det är Adolf von Harnacks lärjungar, som bekläda ledande poster i kyrka och teologi. De betrakta sig icke som urarva i förhållande till lärofadern, men röra sig på ett helt annat plan. En framskjuten kyrkoman sade mig, att han på timmen kunde säga, när hans omvändelse från Harnack ägt rum — i samband med vissa personliga upplevelser under kriget.

Det förklaras allmänt, att liberalismen på det teologiska området upphört att existera. Den har icke övervunnits, utan helt enkelt försvunnit från arenan. Detta betyder dock icke på något sätt en återgång till någon tidigare form av ortodoxi. Konfessionalismen av i dag har ett väsentligt annat utseende än tidigare konfessionella ståndpunkter. Man står lika främmande nu som under liberalismens epok för tanken på en bokstavstrogen dogmbundenhet. Det är icke heller tal om någon inskräkning i den historisk-kritiska bibelforskningen. Karl Barths bibeltro hindrar honom icke från att erkänna Rudolf Bultmann såsom bundsförvant i teologiskt avseende. Det uppges också allmänt, att Barth själv energiskt avböjer, då han tas till intäkt för en — i historisk mening — ortodox ståndpunkt.

Frågar man då, i vilken mening liberalismen upphört att finnas till, bli svaren ofta svävande. I en av professor Frick i Marburg utgiven Einführung in das Studium der Theologie (1947) framhålles, att intet av de huvudproblem, som gav anledning till skolbildningen vid sekelskiftet, blivit »löst». I och med den dialektiska teologiens upplösning i olika riktningar, framträda åter, som kullar efter en översvämnings avtagande, de huvudståndpunkter, som söndrade den protestantiska teologien i begynnelsen av seklet.

I ett samtal, under vilket jag försökte pressa fram ett svar på frågan, vad som utgjorde skillnaden mellan dagens antiliberala teologi och gårdagens liberalism, fick jag omsider det beskedet, att den nuvarande teo-

logien icke präglades av den inomvärldslighet, den ensidiga humanism och den individualism, som var det karakteristiska för t. ex. von Harnacks åskådning. Dessa starkt framträdande drag i hans *Das Wesen des Christentums* känner man sig efter nazitidens och krigets upplevelser oändligt främmande för. Efter nutida svensk terminologi skulle detta innebära, att den aktuella teologien genom sin eskatologiska inriktning skiljer sig från den föregående epoken. Men försöker man fixera, hur detta tankemässigt skall formuleras, märker man snart, att skillnaden ligger mera i den personliga hållningen än i den dogmatiska åskådningen. Man kan uttrycka detta så, att för den nuvarande generationen de kristna läroarna blivit något existentiellt. Att tro på Gud är icke detsamma som att tro på världen, religionen är icke »tron på värdenas oförgänglighet». Sakförhållandet framträder mycket tydligt, om man ger akt på Kristustrons betydelse i den nutida teologiska världen. De tonfall, i vilka man talar om Kristus, äro väsentligt annorlunda än uttrycken för den hjältedyrkan, som sekelskiftet ägnade Jesus av Nasaret. Han är A och O, begynnelsen och änden för nutida protestantisk teologi. Men de dogmatiska formler, av vilka man betjänar sig i sin reflexion över hans persons hemlighet, utgöra icke en reproduktion av kalcedonense. Ville man spetsa till tanken ytterligare, kunde man säga, att den protestantiska teologien över hela linjen med största allvar träder in för den reformatoriska rättfärdiggörelseläran. Men tolkningarna av dess innebörd äro mycket skiftande. Att direkt reproducera Luther torde icke många vara benägna för. *Saken* vill man behålla, men de dogmatiska uttrycken behandlas med tämligen stor frihet.

Jag vet mig icke ha träffat någon tysk teolog, som företrätt uppfattningen, att gångna tiders formuleringar voro sakrosankta. Bekännelsekyrkans mest hängivna förkämpar, vilka i Gamla kyrkans bemärkelse gjort sig förtjänta av titeln *confessores*, svävade icke på målet, då det gällde att betona nödvändigheten av aktuella uttrycksmedel för bekännelsen. Sådillvida finns onekligen något liberalt kvar i förhållandet till kyrkans lära — eller kanske voro gamla tiders »positiva» icke så antiliberala, som deras motståndare målade dem på väggen? En Marburgerkollega angav t. o. m. som sin mening beträffande de teologiska riktningarna, att man måste behålla sinnet öppet åt alla håll: varje riktning hade ett sanningsmoment, som det gällde att icke låta gå förlorat. Ståndpunkten är frisinnad, även om den icke är »liberal».

De enstaka opinionsyttringar från bekännelsekyrkan, som nå över gränserna, bibringa oss lätt den uppfattningen, att det för denna är fråga om något i stil med fundamentalismen. Så är alls icke förhållandet. Edmund Schlack i Heidelberg, till vilken man knyter stora förhoppningar, sammanfattar i sin skrift *Der Ertrag des Kirchenkampfes* bekännelsens innebörd i följande punkter: 1) bekännelsen är kyrkans vittnesbörd om Jesu Kristi herravälde över den bekännande, 2) kyrkans avgränsning gentemot världens totalitetsanspråk, 3) vittnesbörd om Kristi krav på överhöghet över världen, ett angrepp på världen, 4) solidaritetsförklaring med gångna tidens tro och därför anslutning till bekännelseskritikerna, 5) kyrkans bekännelse är tillika alltid syndabekännelse, 6) den är lovprisande tillbedjan, 7) bekännelsen är slutligen en Andens gåva, genom vilken den kommande skapelsens nya liv bryter in. — Den så fattade bekännelsen ser icke i bokstavsbindningen en huvudsak.

Att kartlägga den tyska protestantiska teologien av i dag är kanske ögörligt. Icke minst förvillas orienteraren genom Karl Barths gåtfulla inflytande. Den resande främlingen får det intrycket, att endast Karl Barths kommandostämman förmår genomtränga sorlet i den teologiska debatten. Någon konkurrent om den unga generationens uppmärksamhet har han knappast. Ingen sätter hans teologiska storhet i fråga. Men trots ivrigt spörjande vid alla fakulteter jag besökte, fick jag aldrig något distinkt svar angående de tankar hos Barth, som kunde betecknas såsom vägledande. Vilka tankegångar hos honom ansluter man sig till? Och vilka problemlösningar kännas i dagens teologiska läge som det förlösande ordet? Besvarandet av dessa frågor försvåras därigenom, att Karl Barth i tjugufem år varit dagens man. Men vad han nu förkunnar, är väl i åtskilliga avseenden ungefär motsatsen till de åsikter, som på tjugutalet gjorde honom till den nya teologiska epokens banérförare. För min personliga del kan jag ej förstå saken på annat sätt än så, att det beskärts Karl Barth att i synnerlig grad bli talesman för den sinnesändring vis à vis den liberala teologien, som ovan berörts. Han har sagt, så att det hörts, att det i gudsförhållandet ej är fråga om en rent mänsklig upplevelse. Människan är icke alltings mått inom den kristna tron. Fastän han i så hög grad är en skriftlärare — för att ej säga skolastiker — talar han icke som de skriftlärda. Men så snart någon försöker att säga efter honom, så snart någon vill göra en lära av hans förkunnelse, blir resultatet en barthianism, som har mycket litet med Barth att göra. Den

ursprunglige Barth skulle ha betraktat detta just som kriteriet på en sann kristlig teolog. Men det är svårt att fullfölja en akademisk lärarverksamhet utan att uppställa åtminstone några teser, som kunna fasthållas och göras till föremål för diskussion. Men då har man redan den förhatliga dogmatiken där.

Karl Barth har lärt sin samtid, att Guds ord, som kyrkan förkunnar, icke är människoord. Men vid förkunnandet står ingenting annat till buds än människoord som uttrycksmedel för den oförgängliga sanningen. Skola dessa mänskliga uttrycksmedel beklädas med gudomlig auktoritet — på varje predikstol? Eller vid varje ståndpunktsförskjutning i Karl Barths teologi? Karl Barth har gjort ett enormt intryck genom det sätt, på vilket han levandegjort medvetandet om Guds ords höghet. Det är detta, som fångslar sinnerna. Men det är icke så litet av fides implicita häri. Går man till de konkreta punkterna, hör Barthlärjungen icke utan vidare det gudomliga ordets majestät. När Barth t. ex. utlägger den urkristna läran om dopet, tycka väl åtskilliga, att han framlägger människomeningar, eller åtminstone att han avviker från bekännelseskriterierna, vilket är uppenbart. På punkt efter punkt går det på enahanda sätt. Den av Barth behärskade tyska teologien tror på Barth, men icke på hans läror. Förhållandet är paradoxalt, men det är kanske alla stora mäns öde. Vi ha exempel på närmare håll. Av denna anledning är det också svårt att diskutera Karl Barth. Det betyder ingenting, om han blir vederlagd på enskilda punkter.

Av det nu sagda om frontställningen mot liberalismen följer, att stundens teologi i Tyskland känner som sin uppgift att vara *teologi*, d. v. s. fram-bära det gudomliga budskapet. Såvitt jag kunde finna, har man absolut ingen förståelse för den svenska teologiens strävan att gå upp i beskrivande analys av historiskt givna trosurkunder. Om teologiens vetenskaplighet kommer till korta, föreföll icke nämnvärt intressera de tyska kollegerna. Det var snarare en självklar förutsättning för all teologi, att Guds ord radikalt skiljer sig från människoord. Samtidigt tycktes man dock icke vara benägen att avvisa ett grundligt genomdebatterande av samtidens profana problemställningar. Man ville absolut icke, att det teologiska tänkandet skulle röra sig i ett intellektuellt vacuum. Även de som predika språnget ut på 40.000 famnars djup, vilja ändå, att språnget skall ske med öppna ögon i insikt om dess oundviklighet. Kanhända har till sist Karl Heims linje flera anhängare, än man skulle tro: intellektet konstaterar med lätthet

orimligheten i alla tänkbara ståndpunkter, till dess att slutligen endast en möjlighet återstår, nämligen att tro över allt förnuft. Den samtida tyska teologien förefaller att som pesten frukta all intellektualism på det teologiska området. Men den vill — självklart — icke avsvärja sig rätten att tänka över de religiösa frågorna. Hur detta går till utan intellektualism, hör väl till de ting, som det är inoportunt att fråga.

Om en gång mera normala förbindelser kunna återknytas med den tyska teologien, torde det vara angeläget, att det icke förbises i hur hög grad dagens teologiska tänkande är bestämt av kyrkokampens upplevelser. Antropologien handlar om den nazistiska människans väsen. Fanns där »anknytningspunkter»? Den kristne och världen är frågan om den kristnes ställning till Hitlerstaten o. s. v. Guds fördoldhet betyder, att man ej förnam hans avsikter, då kyrkan smulades sönder under terrorn. Behålles ej denna syftning på det aktuella klar i medvetandet, misstolkas man lätt framlagda meningar.

Brytningen med liberalismen har gjort sig gällande såsom avståndstagande från individualismen eller som ett nytt kyrkomedvetande. Här som ofta i det andliga livets historia är det nog tänkbart, att den nya generationen överbetonar avståndet mellan gammalt och nytt. Om Tübingens största lärosal måste tillgripas för att rymma de studenter, vilka vilja höra Romano Guardini föreläsa om Hölderlin, tyckes ej tysk individualism vara alldeles död. Då en litteraturhistoriker vid Berlins kyrkliga högskola finner lönt att i en apologetisk serie tala om Rainer Maria Rilkes lyrik, bör man kanske tala om klyftan mellan generationerna med en viss försiktighet.

Detta hindrar icke, att den religiösa individualism, som tog sig uttryck i medveten avsöndring från det organiserade kyrkolivet och gudstjänsten, trängts undan från de teologiska katedrarna. Tysk luthersk teologi av i dag är deciderat kyrklig. Den fattas allmänt som en kyrklig funktion.

Man kommer emellertid snart underfund med, att kyrkobegreppet i det nutida Tyskland är en högst växlande företeelse. Skulle jag döma efter mina personliga reseintryck och de diskussioner jag hade, är den svenska folkkyrkotanken synnerligen främmande för samtidens tyskt teologer. Det kunde hända, att man med ett milt småleende lyssnade till redogörelsen för försöken att läsa in folkkyrkotanken i Nya testamentet.

För förståelsen av den tyska debatten om kyrkan är det kanske mera än på andra punkter nödvändigt att ej förlora ur sikte sambandet mellan

det teologiska tänkandet och den tyska kyrkostriden. I den tvingades andarna att sälla sig till den Kristusbekännande menigheten — med koncentrationslägret som perspektiv — eller stödja hitlerismens fanatiska religionsbekämpande. Kristi kyrka blir då icke en diffus församling utan gräns mot världen. »Den som icke är med mig, han är mot mig.» I stridens våldsamma påfrestningar upplevdes på ett för de flesta nytt sätt de heligas gemenskap, den stödjande samhörigheten och förbönens makt samt gudstjänstfirandet som kraftkälla. Kampen tvingades också till formulering av ett klart program, kring vilket man kunde samlas. Kyrkan blev i viss mening dogmatisk. Den bars också av vissheten att ej företräda en mänsklig åsikt, som man under omständigheternas tryck kunde skjuta åt sidan eller byta ut mot en mera lämplig. Man förnam något av gudsordets oryggliga auktoritet. »För himmel, ej för jord vi gå till strids och glade äre.»

Det personliga och upplevda får på detta sätt en stark betoning. Församlingen blir till för de avgjorda. De ljumma sorteras bort genom omständigheternas eget tryck. Men samtidigt intar man i stora kretsar en ytterst reserverad hållning gentemot allt, som smakar pietism eller upplevelsereligion. Det tycktes vara en för de flesta främmande tanke, att kravet på existentiell tillägnelse av Guds ord, vilket hos Karl Barth är en bärande tanke, kommer mycket nära idén om *theologia regeneritorum*. Då den personliga *upplevelsen* skjutes åt sidan, synes det i hög grad vara en strid om ord.

En stark spänning förnams i diskussionen om kyrkan mellan å ena sidan auktoritetsprincipen och ämbetsstanken och å andra sidan alla mänskliga formuleringars otillräcklighet samt alla kristnas principiella likställighet. Ifall församlingen äger kompetens att pröva, om prästen lär evangelium rätt, reduceras ämbetets auktoritet till den för alla kristna gemensamma underkastelsen under Ordet. Liknande svårigheter göra sig påmint på så gott som varje punkt i läran om kyrkan, icke blott i form av motsättningar mellan olika riktningar, utan som stridiga tendenser hos t. ex. Karl Barth själv.

Många av dem jag sammanträffade med, uttalade sympati för tanken, att till kyrkan skulle endast räknas de, som samlas till församlingens gudstjänst. I kraft av denna tanke tenderade man till en snäv gränsdragning för kyrkan. Å andra sidan visste man väl, att de traditionella gudstjänstformerna för många samtida äro otillgängliga, utan att dessa fördenskull



kunna fränkännas hörsamhet mot evangelium. Samtidigt som man starkt framhäver den synliga kyrkan, är man ytterst angelägen att undvika klerikalism. Passagen mellan Scylla och Charybdis är här mycket trång.

Ett huvudmoment i kyrkligheten är medvetandet om kyrkans radikala främlingskap i världen. Samtidigt finns det få tankar, om vilka man är så enig, som därom, att kyrkan icke frivilligt får gå ut i öknen. Kyrkan måste liksom humanisten säga: intet mänskligt är mig främmande. Det finns knappast någon idé från den gångna tiden, som man så energiskt avsvärjer sig som föreställningen om det jordiska Eigengesetzlichkeit. Den »lutherska» passiviteten inför de världsliga ordningarna vill ingen kännas vid. Den fördömes såsom lutherdomens arvsynd. En av de mest intensiva diskussioner jag hade i en något större krets, gällde Luthers verkliga ståndpunkt i detta avseende. Man syntes i hög grad uppskatta den svenska lutherforskningens insatser i denna fråga. Ofta uttalades tankar, som påminde om unkyrkklighetens program i fråga om kulturlivets genomsyrande med kristna tankar. Karl Barths ståndpunkt i fråga om samhällslivets kristianisering synes ha undergått en ytterst radikal förändring sedan utgivandet av Der Römerbrief. Ett av hans senaste bidrag till behandlingen av dessa frågor Christengemeinde und Bürgergemeinde bygger på förutsättningen, att staten aldrig kan förverkliga Guds rike, men att den å andra sidan icke har någon Eigengesetzlichkeit och att det icke består en absolut motsats mellan statslivet och Kristi rike. Staten skall enligt hans utläggning av den kristna åskådningen *ha analogi* med Guds rike. Ansvarigheten för det politiska livet hör enligt Barths nuvarande ståndpunkt ofrånkomligt med till det kristna livet.

Tidsförhållandena göra det naturligt, att arbetet med uppgifterna i världen ej begränsas till ideella kulturuppgifter utan att »das evangelische Hilfswerk» får en central ställning. Kampen om själarna är ej minst en kamp om brödet — eller för brödet. Men också på det andliga området behöver striden föras. I intellektuellt avseende drar man sig ej tillbaka till sitt elfenbenstorn, utan anser apologetik på gator och gränder för en kyrklig uppgift av första rangen. Inställningen är i detta avseende rätt olika den auktoriserande svenska uppfattningen.

Endast med yttersta varsamhet kan man yttra sig om härskande tidsriktningar i dagens Tyskland. Jag fick icke det intrycket, att man kände någon bestämd filosofisk riktning såsom huvudmotståndare. Den allvar-

ligaste konkurrenten till den kristna åskådningen syntes vara existentialismen i olika gestalt, framför allt Heidegger. Däremot föreföll den logiska empirismen enligt mina teologiska sagesmän icke påverka det allmänna tänkandet i antikristlig riktning. Trots allt, som hänt under den sista mansåldern, söker väl det bildade Tyskland alltjämt sin andliga näring hos Goethe och Schiller såsom Meinecke i den märkliga boken *Die deutsche Katastrophe*.

Förhållandet mellan konfessionerna erbjöd vissa överraskningar för den, som ej på ett decennium besökt Tyskland. Lutheraner och reformerta bekämpa varandra på gammalt gott manér också nu. Samtidigt går det förträffligt att ha både lutheraner och reformerta som lärare vid den kyrkliga högskolan i Berlin. Och man medger utan vidare, att för det enkla folket spela de konfessionella motsatserna mellan lutheraner och reformerta ingen roll. Om inte agitation uppeggat sinnena, har kyrkfolket mycket litet medvetande om någon trosskiljaktighet.

Trots encyclicalen *Mortalium animos* och romarkyrkans officiella avståndstagande från allt samarbete mellan katoliker och protestanter bestå flerstädes mycket hjärtliga relationer i Tyskland mellan de båda lägren. Jag deltog i en utfärd på Rhen, vilken anordnats av katolska och protestantiska teologie studerande vid Bonns universitet. De båda fakulteternas lärare deltog mangrant. På hjärtligheten i det personliga förhållandet kunde man ej misstaga sig.

Med gillande av kyrkliga myndigheter sammanträffa också ibland universitetsteologer, tillhörande båda kyrkorna, för diskussion av teologiska frågor, som äro av vital betydelse för resp. samfund.

Kyrkohistorikern Lortz, bekant för sin märkliga nybearbetning av reformationshistorien, höll i mitten av juli under stort tillopp ett tvåtimmars föredrag — det första av tre — för studenter i Bonn om orsakerna till kyrkosöndringen på femtonhundratalet. Märkligt var det sätt på vilket han utförde sin uppfattning, att reformationen var historiskt nödvändig som revolt mot missförhållandena i kyrkan. Märkligt var också hans omisskänneliga rent religiösa patos för övervinnande av kyrkosöndringen. Mera främmande stå vi kanske för hans tankegång, att anledning nu ej längre föreligger till söndring då det blivit klart att den katolicism, som Luther kämpade mot, ej var den genuina, utan en senmedeltida förvanskning, ytterligare förvrängd genom Luthers ensidiga skolning.

Huruvida principdiskussionen mellan de båda huvudkonfessionerna lett till djupare samhörighet, må lämnas osagt. Möjligen har man på ena sidan lärt att bättre förstå, att reformationen inte predikade en tro utan praktisk verkan, och på den andra sidan, att katolicismens signatur verkligen icke är egen rättfärdighet oberoende av Guds nåd. Vad som för övrigt hänt på det konfessionella området i Tyskland, får närmast jämföras med den politiska borgfred, som slutes under yttre faror. På många håll torde den känslan förefinnas, att den dag mycket hastigt kan komma, då ett nytt vapenbrödraskap framtvings genom angrepp från den sekulariserade kulturen. En katolsk kollega i Bonn uttryckte som sin mening, att i den innevarande situationen måste alla, som bekände sig till tron på en personlig Gud, stå tillsammans på sluten front. Samarbeta mellan katoliker och protestanter är på grund av tidsomständigheterna en självklar sak.

Ett par veckors turistande till teologiska fakulteter i Tyskland möjliggör icke några allmänna diagnoser. Det torde vara där som på andra håll i världen, att tiden icke är gynnsamm för storstilade helhetskonceptioner, även om den outrotliga tyska benägenheten att göra Weltanschauung av varje upptäckt knappast försvunnit. Arvet från de närmast föregående generationerna är dock icke tillspillogivet. Det stora X-et i samtidens teologiska värld är Karl Barth. Den reaktion mot humanitetsreligionen, som varit förknippad med hans framträdande, har väl i det väsentliga slagit igenom. Men den teologiska principdebatt, som torde vara nödvändig för att det positiva teologiska programmet skall kunna bli utkristalliserat, har ännu icke kommit till stånd. Vad åtminstone undertecknad kände som det mest brännande problemet i nuets teologi var spänningen mellan det teologiska anspråket att tala med gudomlig auktoritet, att frambära *Guds* ord och det programmatiska erkännandet att allt, som säges i detta syfte, dock blott är mänskliga försök att på jordiskt språk uttrycka överjordiska ting.

SIGFRID VON ENGSTRÖM.

\* \* \*

Under titeln »Evangélikus Theológia» har en teologisk tidskrift startats i Ungern med början av detta år. Tidskriften är utgiven av Luther-Sällskapet och som redaktör står den lutherske biskopen i Budapest, Lajos Ország. En teologisk arbetsgemenskap, bestående av teologiska fakultetens

lärare och präster, står bakom tidskriften, som har för avsikt att uppehålla intresset för teologisk forskning bland kyrkans män. I de nummer, som hittills ha utkommit, finna vi bl. a. en artikel om avlösningen av lektor K. Grünvalsky och en annan artikel om Luthers uppfattning av äkten-skapet av pastor L. Benczur. Kyrkohistorikern, professor D. Wiczián skriver om Melanthon's teologi och professor K. Karner ger en tolkning av Joh. 6. — Tidskriften utgör ett viktigt led i det efter kriget nyvaknade teologiska arbetet inom den lutherska kyrkan i Ungern.

\*                      \*

\*

Den 19—25 augusti hölls på Liselunds folkhögskola i Danmark en anglo-skandinavisk teologkonferens. Från England deltog: biskopen av Hereford (tidigare av Southwark) dr Parson, biskopen av Sheffield dr Hunter, Rev. A. C. Adcock, Windsor, Rev. E. Kemp, Oxford, professor A. M. Rambey, Durham, Canon Alan Richardson, Durham, Rev. R. Cant, Durham, och Rev. G. H. G. Hewitt, London. — Från Danmark hade kommit biskop S. Hoffmeyer, Aarhus, professor R. Prenter, Aarhus, samt professor N. H. Søre, Köpenhamn. Från Norge voro professor E. Molland, Oslo, och pastor Th. Boman, Oslo, deltagare, från Finland biskop E. Gulin, Tammerfors, och pastor S. Lehtonen, Åbo, samt från Sverige professor R. Bring, Lund.

Konferensens huvudtema var *lagen*, särskilt den »naturliga» lagen. Varje session inleddes av ett kort föredrag från såväl lutherskt som anglikanskt håll. Vid sammanträdena behandlades »lag och evangelium i kyrkans förkunnelse», »lagens funktion vid frälsningen», »regnum spirituale och regnum civile», »naturlig och uppenbarad lag», »kyrkan, lagen och rätten», »kyrkan och den sociala ordningen» samt »kyrkan och det politiska livet». — Dessutom höllos morgon och afton små korta gudstjänster, omväxlande efter den anglikanska och de skandinaviska kyrkornas ordning.

Tidigare konferenser av detta slag ha hållits i Cambridge, Sparreholm (Sverige), Gloucester, Fritzøhus (Norge) och Durham. En ny konferens planeras att hållas i England om två år; överläggningstemat skulle då vara *sakramenten*.

Det är uppenbart, att undan för undan en allt större ömsesidig förståelse blivitt utmärkande för dessa konferenser. Deltagarna ha växlät, men

en viss kontinuitet har dock kunnat upprätthållas. Splittringen mellan olika riktningar och traditioner inom de skandinaviska länderna är ofrånkomlig, men detta har bl. a. medfört, att ej en luthersk front står emot en anglikansk utan att under en saklig diskussion meningsbrytningarna gått tvärs över de skilda konfessionerna och traditionerna. Säkerligen ha konferenserna förmedlat större teoretisk och praktisk insikt såväl bland anglikanerna i det lutherska arvets innebörd och värden som bland lutheranerna i den engelska kyrkans, gudstjänstens och teologiens väsen och betydelse. Diskussionerna bli nu ofta ej blott ett uppställande av motsatser och beröringspunkter mellan en luthersk och en anglikansk ståndpunkt utan även en gemensam behandling av aktuella teologiska problem och ett ömsesidigt lyssnande på andras synpunkter och meningar.

\*                    \*  
\*                    \*

Vid Lutherska världsförbundets möte i Lund den 30 juni—7 juli, som samlade 600 deltagare från 28 olika lutherska kyrkosamfund, diskuterades de ämnen, som angivits i förra häftet, sid. 174. Från teologisk synpunkt tilldrar sig särskilt behandlingen av den första programpunkten intresse. Till denna hade skandinaviska teologer utarbetat det förslag till uttalande, som återgavs i förra häftet, sid. 175 ff. Detta skandinaviska förslag underkastades en ingående granskning och antogs med förändringar på några enstaka punkter. Den slutligt antagna lydelsen kommer att publiceras under höstens lopp genom lutherska världsförbundets försorg.

Mötets betydelse torde först längre fram kunna bedömas. I varje fall blev detta ett första tillfälle för många teologer och kyrkomän att åter komma i kontakt med kolleger och trosfränder från andra länder och känna sin samhörighet med dem. Särskilt var det ett viktigt möte mellan amerikanskt och europeiskt kyrkoliv och tänkande. Tydligt är, att de amerikanska lutheranernas teologiska intresse är i starkt stigande. Många förutsättningar för ömsesidig förståelse grundläggas vid sammankomster sådana som denna. Världsförbundets uppskattning av det teologiska arbetet fick också ett markant uttryck genom att professor Anders Nygren valdes till dess president för den kommande femårsperioden, ett val, som kan komma att få en stor betydelse för hela världsförbundet.

Även från *ekumenisk* synpunkt är det av stor vikt, att de lutherska



Grundtvig och Kirkegaard och eventuellt även leda en del seminarieövningar.

\* \* \*

Sedan riksdagen beviljat medel för vissa nya tjänster inom teologiska fakulteterna i Uppsala och Lund, har nu Kungl. Maj:t föreskrivit att i Uppsala en ny professur i Kyrkohistoria med missionshistoria skall ledigförklaras från och med budgetåret 1948—49. I Lund ändras den vakanta professuren i Teologisk encyklopedi och teologiska prenotationer till professur i Religionshistoria med religionspsykologi och ledigförklaras omedelbart. Dessutom tillkommer i Lund en ny professur, i Religionsfilosofi, vilken likaledes ledigförklaras vid innevarande hösttermins början.

I Uppsala har inrättats en ny preceptorsbefattning i Religionshistoria, gemensam för Teologiska fakulteten och Filosofiska fakultetens humanistiska sektion. I Lund har inrättats en biträdande lärarbefattningar i samma ämne.

Vid båda teologiska fakulteterna ha inrättats en förste assistentbefattning i Exegetik.

\* \* \*

Inför Sven Linders bortgång kommer man att tänka på konung Davids bekanta ord: »det är icke mer än ett steg mellan mig och döden». Hela det sista året av sin levnad hade han varit påfallande vital i jämförelse med de föregående årens ohälsa, och ännu kvällen före sin död hade han varit vid full vigör. Hans bortgång kom därför som en överraskning för både anhöriga och vänner. Efteråt förstår man, att hans hälsa varit mera undergrävd, än det sista årets kanske blott skenbara förbättring låtit ana.

Sven Linder gjorde aldrig själv anspråk på att vara någon märklig forskare, men han tillhörde nog den kategori av lärde, som äro mer värda i verkligheten än i sina egna ögon. Utan att ringakta hans vetenskapliga produktion kan man emellertid tryggt påstå, att hans väsentliga insatser lågo på andra områden. Det innebär icke heller något förklenande, om man säger, att han betraktade som en av sina viktigaste uppgifter att utbilda blivande präster. Egentligen borde det inte behövas något försvar för den uppfattningen, att en teologie professor i praktiken först och främst

har till uppgift att undervisa och fostra dem, som ämna bli präster i vår kyrka. Såsom prästutbildare kom Sven Linder även att betyda mycket, *dels* genom det taktfulla men ändå rättframma sätt, varpå han invigde åtskilliga årgångar av teologie studerande i en historisk syn på Gamla Testamentet utan att beröva dem kristen tro, *dels* genom sin sällsynt nobla kristna personlighet. Säkerligen tager ingen av hans kolleger illa upp, om man kallar honom fakultetens goda ande. Av äldre och yngre lärjungar sörjes han varmt och uppriktigt, allra mest av de icke så få, som han i tysthet hjälpt i svårigheter av skilda slag.

Som handledare på det högre stadiet var han i många hänseenden föredömlig. Han lät var och en gå sin egen väg, utan något försök att genomföra likriktning. Denna hållning kunde ibland missförstås som brist på en egen ståndpunkt, men trots att han lät sina lärjungar framställa även ganska djärva teser, med det enda förbehållet, att de gjorde det plausibelt, var han ingalunda okritisk. Själv mycket försiktig beträffande allt hypotesmakeri sysselsatte han sig likväl flitigt med nyare riktningar i den gammaltestamentliga forskningen.

Vid sidan av sin lärargärning hade han rätt många järn i elden. Här skall endast nämnas ett område. Under en lång följd av år var han sekreterare i Jerusalemsföreningen, redaktör för dess tidskrift och föreningens drivande kraft. Man misstager sig nog inte, om man säger, att Jerusalemsföreningen och dess arbete var hans speciella skötebarn. Här fick han förnya och vidmakthålla vad som förefaller att ha varit hans livs stora upplevelse, vistelsen i Palestina och hans forskningsarbete där. Det Heliga landet var hans andra fädernesland. När samtalet fördes in på detta land och dess geografiska, arkeologiska och politiska förhållanden, som han väl kände, då lyste hans ansikte och blick med en särskild glans. En djup missräkning var det för honom, när ett förnyat besök i Palestina i början av 30-talet förvägrades honom på grund av den sjukdom, som knäckte hans krafter, och till sist, indirekt, ändade hans liv. Sin långvariga ohälsa bar han som en man utan att någonsin svikta i sin trofasthet gentemot många vänner i de mest skilda läger. En äkta Jorsalafarare var han. Det förmenades honom att återse det jordiska Jerusalem. I stället fick han styra färden till den himmelska staden med de fasta grundvalarna, *ubi sunt gaudia*.

GUSTAF ADOLF DANELL.