

LUTHERDOMENS FRAMTIDSUPPGIFTER

AV PROFESSOR ANDERS NYGREN, LUND

Vårt ämne »Lutherdomens framtidsuppgifter» klingar mycket förtröstansfullt och optimistiskt — alldeles som om det vore en avgjord sak, att lutherdomen har stora möjligheter i det närvarande och viktiga uppgifter, som vänta den i framtiden. Det låter så segerglatt. Men i stora delar av världen skulle man nog vara färdig att beteckna detta tal som mycket förmätet, detta hopp som mycket bedrägligt och löst grundat. Innan vi gå in på vårt egentliga tema, göra vi därför väl i att erinra oss, att lutherdomens läge för närvarande i yttre avseende är mer hotat än kanske någonsin tillföre. Utan överdrift kan man säga, att lutherdomen i detta nu är ställd på de anklagades plats. Hellre än att tala om lutherdomens framtidsuppgifter borde man säkert enligt mångas mening ställa sig frågan, *om lutherdomen över huvud taget har någon framtid* eller om den icke väsentligen spelat ut sin roll.

Politiskt sett ter sig saken otvivelaktigt så, och för den som endast är i stånd att anlägga politiska synpunkter är frågan därmed avgjord. Lutherdomens gamla moderland Tyskland är ju för lång tid framåt politiskt försatt ur räkningen. För tillfället får lutherdomen från denna yttre synpunkt lita till de nordiska länderna, där den ännu alltjämt religiöst är den förhärskande makten, även om dess verkan på många sätt blivit kringskuren, och vidare till Amerika, där den vid sidan av en mängd andra åskådningar utövar ett visst inflytande inom folklivet. Utifrån sett ter sig läget alltså allt annat än ljust, framför allt därigenom att lutherdomens gamla centrala hemvist är så hårt träffat.

Men saken har inte bara denna yttersida. Det är icke endast så att det folk, som till stor del burit upp lutherdomen, nu ligger där slaget, och att detta givetvis har försvagande konsekvenser för lutherdomen såsom sekundär följd. Fastmer förhåller det sig så, att angreppen primärt och

Föredrag hållet vid Nordiska prästmötet i Bergen sommaren 1946.

direkt riktas mot lutherdomen själv. Det är den, som från många håll betraktas som den verkliga motståndaren, speciellt Luthers lära om de båda regementena och om det världsliga regementets självständighet gentemot det andliga regementet och kyrkan. Därmed har han — menar man — utlämnat den världsliga makten till att gå sina egna vägar, obekymrad om varje andlig normering och sålunda lagt grunden till teorien om det politiska livets »Eigengesetzlichkeit», vars följder vi så bittert fått erfara i våra dagar. Det anförda är nog för att visa, att lutherdomens ställning för närvarande är ganska anfäktad och icke blott i det yttre försvagad. Så mycket är i varje fall klart, att lutherdomen för närvarande seglar i hård motvind. I stora delar av världen, och framför allt de politiskt avgörande, är det en utbredd uppfattning att lutherdomen hör med till det onda arv, som det nu gäller att frigöra sig från.

Om man i detta läge talar om »lutherdomens framtidsuppgifter», kan detta följaktligen icke grunda sig på några reflexioner angående dess politiska maktställning i världen. Utgångspunkten måste vara en helt annan. Frågan som det gäller är denna: *Har lutherdomen någonting att ge mänskligheten? Har den resurser, som ännu icke blivit utnyttjade?* Endast om så är fallet kan man i ordets egentliga mening tala om »lutherdomens framtidsuppgifter». Men om frågan blir ställd på detta sätt, så öppnar sig ett helt nytt perspektiv. Låt oss, för att underlätta orienteringen, ett ögonblick föregripa resultatet, till vilket vi komma att ledas fram: *Lutherdomen står nu inför väldiga framtidsuppgifter.* Luther och reformationen hade en gåva till världen, som ännu långtifrån är tillgodogjord. Redan från första stund blevo reformationens religiösa krafter bundna. Men i detta nu finns det möjlighet som kanske aldrig förr att få dessa krafter frigjorda, så att arvet, som så länge legat ganska obrukat, skall kunna tillträdas i hela dess vidd.

Vi ha alltså i fortsättningen att söka svar på följande frågor:

1. Vari bestod Luthers och reformationens gåva till kristenheten?
2. Hur kom det sig, att de därigenom utlösta religiösa krafterna genast blevo bundna?
3. Hur kunna dessa krafter nu frigöras?
4. Inför vilka framtidsuppgifter blir lutherdomen av i dag därigenom ställd?

I.

Luthers gåva till kristenheten bestod däri, att han återgav den evangelium. Härmed är emellertid icke så värst mycket sagt, så länge man ej ger en närmare förklaring. Talet om att kristenheten genom reformationen återfick evangelium blir lätt bara en fras, så länge man icke mera konkret antyder vad man menar därmed. Evangelium hade ju också den katolska kyrkan. Det har aldrig funnits någon tid, då kyrkan varit utan evangelium. I vilken mening kan man då säga, att kristenheten återfick evangelium genom reformationen? Detta blir klart, bara man något närmare besinnar sig på vad evangelium är. Evangelium är icke endast en lära om Gud, icke bara moraliska anvisningar om hur vi skola leva efter Guds vilja. Evangelium är just vad detta ord i sin bokstavliga innebörd betyder: det är ett *budskap*, ett *gott budskap*. Det är budskapet om hur Gud på en bestämd punkt har gripit in i vårt släktes historia och ställt det under nya villkor. Människosläktet — det lär oss all erfarenhet — är ett från Gud bortvänt släkte. Trots all gudsdyrkan ligger det i mänsklighetens hela färd något av detta: »vi vilja icke att denne skall råda över oss». Den själviska egenviljan är lagen för den naturliga människans liv. Men därför att människan ryckt sig loss från Honom, som är hennes Herre, och velat vara blott sin egen, har Gud ställt det mänskliga livet under främmande herrar, under förbannelsens, syndens, lagens och dödens herravälde. Det är enkla realiteter, som vi här tala om; det är sådant, som var och en lätt kan konstatera genom att se på det mänskliga livet sådant det faktiskt är beskaffat. Och nu kommer *evangelium* in i denna verklighet och säger: Gud har själv gripit in för att ge vårt släkte en ny begynnelse. Gud har givit oss Kristus, och med honom har en helt ny tidsålder brutit in. Eller för att uttrycka det med Luthers ord i psalmen:

»Till ende Sonen sade han:
Jag måste mig förbarma.
Far ned uti det syndaland
Och lös de fångar arma
Av deras synd och svåra nöd,
Fräls dem ifrån en evig död
Och låt dem med dig leva.» (Sv. ps. 37: 4)

Därmed att Kristus har kommit i världen, lidit, dött och uppstått har hela vårt släktes villkor förändrats. Han har gått in under vår förbannelse, besegrat de fientliga makterna och gjort oss fria. De som tro på honom stå icke längre under de gamla fördärvsmakterna; de äro icke längre »dödens barn», utan »uppståndelsens barn», ty de äro delaktiga i hans uppståndelse. *Kristi uppståndelse* är den stora *vändpunkten* i mänsklighetens historia. Den betecknar den principiella slutpunkten på dödens herravälde, på den gamla tidsåldern, uppståndelseäonen. Detta är evangelium, det glada budskapet till oss, som äro trälar under denna världens och denna tidsålderns makter: Gud har genom Kristus gjort eder fria. Evangelium är ordet om *Guds* gärning till vår befrielse, till vår försoning med honom.

Men nu är det karakteristiskt för alla religioner, att människan, då det är fråga om hennes förhållande till Gud, mer frågar efter vad *hon* skall göra än vad *Gud* gjort och gör. Man skulle kunna säga, att detta är ett uttryck på religionens område för människans outrotliga benägenhet att ställa sig själv i medelpunkten. Det är så självklart för henne, att *om* någonting skall ske, så måste det ske genom *hennes själv*. Snart nog slog denna tendens igenom också inom kristenheten — kristenheten, som hade sin upprinnelse i Guds gärning. Snart nog blev det också där, som om alltsammans berodde på människan och vad hon gjorde. I skriften heter det: »*Alltsammans kommer från Gud*, som har försonat oss med sig själv genom Jesus Kristus och givit åt oss försoningens ämbete. Ty det var Gud som i Kristus försonade världen med sig själv» (2 Kor. 5: 18 f.). Alltsammans kommer från Gud, säger evangelium. Men snart nog blev det, som om det var ännu viktigare att tänka på vad som skulle komma från människan. Visst hade man evangelium; man har alltid vetat om Guds gärning i Kristus, men det är som om denna icke skulle vara viktig nog för att dra uppmärksamheten till sig. Accenten faller på andra punkter. Evangelium finns där, men det brytes genom lagens medium, och därigenom upphör det i grund och botten att vara evangelium.

Det var här, som Luther gjorde sin stora upptäckt. Han upptäckte evangelium i dess överväldigande härlighet. Här på jorden råder lagen och skall lagen råda; här är det fråga om vår gärning, vad vi göra eller icke göra. Men inför Gud är det icke detta som det gäller. Där beror det icke på *våra* gärningar, utan på *Guds* gärning. Att i detta samman-

hang börja tala om oss själva kan endast fördunkla Guds gärning, göra Kristus och hans verk mindre och ta bort evangeliets härlighet. Den stora och höga konsten i teologien består enligt Luther just i att rätt *skilja mellan lag och evangelium*. Ty när man sammanblandar dem, blir resultatet alltid, att evangelium kommer till korta. Luther vet, att vi alltjämt leva i den gamla tidsåldern, i *denna* världen med allt vad detta för med sig. Därför vet han, att *lagen* har ett avgörande ord att säga i det mänskliga livet. Men han vet också, att vi äro den nya tidsålderns barn samt att Gud genom Kristus har skänkt oss sin nya rättfärdighet. Och härvid har *lagen* ingenting att säga till om, ty det är ju icke vår gärning, utan Guds gärning, Kristi gärning, som grundlagt denna rättfärdighet.

Om man vill helt kort sammanfatta det centrala i Luthers kristendomsförståelse, kan det ske i tre formler: 1. Sola fide; 2. Simul iustus et peccator; 3. Kallelsetanken.

1. »Sola fide», »genom tron allena» — det talar om att alltsammans verkligen kommer från Gud. Att allting kommer från Gud har också katolicismen på sitt sätt velat ge uttryck åt därigenom att den alltid sökt fasthålla vid tanken på »nåden allena», »sola gratia». Därmed trodde man sig göra rätt åt att allt kommer från Gud. Allt, även människans förtjänster, vilar ju ytterst på Guds nåd. Utan Guds nåd finns det ingen möjlighet till mänsklig förtjänst — det har också katolicismen fullkomligt klart för sig. Och dock kommer accenten att falla på vad *människan* med den gudomliga nådens understöd kan åstadkomma. Också katolicismen vet, att människan icke av naturen äger den kärlek, som är lagens uppfyllelse. Den måste ingjutas hos henne av Gud. Men när detta har skett, då är människan verkligen rättfärdig, enligt Augustinus' ord: »älska — och gör sedan vad du vill»; ty »kärleken är lagens uppfyllelse». När det är fråga om människans rättfärdighet, fasthåller katolicismen därför vid att den visserligen, såsom aposteln Paulus lär, sker genom tron, men icke genom tron såsom sådan; nej, därtill måste komma kärleken, som först ger tron dess fullkomning, det är först »fides caritate formata» som rättfärdiggör. Det är häremot som Luther sätter sin formel »sola fide». När Gud har upprättat sitt rike och skänkt oss sin rättfärdighet genom Kristus, så duger det icke att vi i stället komma och tala om *vår* invärtes kvalitet, *vår* kärlek, som om den vore vår rättfärdighet. Och det förbättrar icke saken väsentligt, om vi tillägga, att denna vår goda

kvalitet icke är vårt eget verk, utan har kommit till stånd genom Guds nådiga hjälp. *Kristus* är vår rättfärdighet, och därför kan det aldrig bli fråga om något annat än *tron allena*, att i tron mottaga honom och tillhöra honom.

2. Men om människans rättfärdiggörelse och frälsning vid sin begynnelse helt och hållet grundar sig på Guds gärning i *Kristus*, så kunde det ligga nära att tänka, att det i fortsättningen beror på människans gärning. När Gud har givit människan sin nåd, så är det sedan — kunde man mena — människans uppgift att med denna nådens hjälp bygga vidare och steg för steg, dag för dag förbättra sig själv, till dess hon omsider står där fullkomligt rättfärdig och helig inför Gud. Så menade katolicismen, och så har man ofta menat också inom Luthers kyrka. Men detta är blott att i efterhand upphäva evangelium och skjuta undan Guds och *Kristi* gärning till förmån för sin egen gärning. Gent emot denna förvanskning står Luthers andra formel, »*simul iustus et peccator*», på vakt. Evangelium är icke budskapet om att jag genom egen förbättring, genom fortskridande helgelse skall kunna frälsa mig själv och framträda inför Gud och säga: se, här har jag någonting, som är fullkomligt inför dig; se, sådan är jag; döm mig nu efter vad jag förtjänat. Nej, svarar Luther, icke heller den kristne har någonting, som han skulle kunna åberopa inför Gud. Även helgonens allra bästa gärningar äro intet annat än synder inför Gud. Motståndaren invänder: men det är ju icke egentligen deras egna gärningar, utan Guds gärningar, som han utför genom dem såsom sina verktyg; hur kunna de då vara synder? Luther vågar paradoxen och svarar: även Guds gärningar, försåvitt han nämligen utför dem genom människor, äro synder. Ty det är såsom när en skicklig hantverkare arbetar med ett dåligt verktyg; verktygets beskaffenhet sätter sina märken på resultatet. Det är väl sant, att Gud verkar genom den kristne, men även den kristne är, så länge han lever sitt liv här på jorden, alltid en syndare. Han är »*simul iustus et peccator*», på en gång rättfärdig och syndare. Men rättfärdig är han icke genom sin gärning eller sin beskaffenhet, utan endast därigenom att Gud utkorat honom och uttagit honom till det nya livet med *Kristus*. I sig själv och med hänsyn till sin beskaffenhet är han alltjämt syndare. »*Simul iustus et peccator*» är Luthers uttryck för att den kristne på en gång hör den gamla och den nya tidsåldern till. Han lever sitt nya liv med *Kristus*, i tron på honom; *Kristus*

är hans rättfärdighet, och på den rättfärdigheten finns intet fel; sålunda är den kristne *helt* rättfärdig; han behöver intet göra och kan intet göra för att bättra upp denna rättfärdighet, ty den är fullkomlig. Men det betyder icke, att den kristne är fullkomlig. Nej, han har att leva sitt liv i denna världen, i denna tidsåldern, såsom en syndare bland syndare. Så kommer det att förbli, så länge Gud låter denna gamla tidsålder vara: det blir alltid ett i vartannat av den gamla tidsålderns synd och den nya tidsålderns rättfärdighet — till dess Gud en gång låter den nya tidsåldern bryta in i sin fulländning i härligheten. Då, men också först då skall synden bli helt övervunnen och förintad, men icke genom våra bemödanden och framsteg, utan genom Guds gärning, då han skapar nya himlar och en ny jord, där ingen synd, utan blott rättfärdighet bor.

3. Men ännu leva vi i denna världen, under den gamla tidsålderns villkor. Härmed äro vi framme vid Luthers tredje grundtanke: *kallelsetanken*. I tron har den kristne del i den nya världen, den nya tidsåldern. Men det betyder icke, att han skulle vända denna världen ryggen och bli likgiltig för dess uppgifter. Tvärt om, just här, i denna världen, i dess konkreta omständigheter vill Gud ha vår tjänst. Han kallar människor icke ut *ur* världen, utan han sänder dem ut *i* världen att utföra var och en sin uppgift, sin kallelse, som är Guds egen kallelse till människan. Gud, himmelens och jordens skapare och Herre, sätter varje människa på hennes plats och ger henne sin uppgift. Hon må veta det eller icke, hon må tro på Gud eller ej, så brukar Gud henne för sina syften. I kallelsens gärning tvingar Gud även den gudlösa människan att utföra hans vilja här i världen. Och åt den kristne, som villigt går in i sin kallelse, ger Gud att just genom kallelsen få utföra kärlekens gärning. Den gudomliga kärlek, som den kristne i tron fått mottaga, får han i kallelsens gärning ge vidare åt den behövande nästan, och därigenom, såsom Luther uttrycker det, »bli en Kristus för nästan».

Sammanfattande kunna vi säga: det stora hos Luther bestod däri, att hos honom evangelium åter levde upp liksom i kristendomens första dagar. Det var i den meningen han återskänkte evangelium åt kristenheten. Han förstod åter evangeliet på evangeliets eget sätt. Man brukar säga, att urkristendomen till hela sin stämning var *eskatologisk*. Det betyder nu icke, att den endast sysselsatte sig med de yttersta tingen, utan det betyder, att den var medveten om att leva i den »yttersta tiden», då Gud själv gript

in i vår vanliga tillvaro; den visste sig ha fått uppleva den väldiga omsvängningen mellan den gamla och den nya tidsåldern. Guds gärning var det stora, som man talade om. Det var innehållet i det evangelium som man förkunnade. Man levde i uppbrottsstämning, ännu alltjämt kvar i den gamla tidsåldern, som gick mot sitt slut, men med blicken stadigt riktad mot det nya, som Gud låtit ske genom Kristus och vilket skulle fullbordas i härlighet vid Kristi återkomst, som man i hoppet skådade fram emot.

Men snart nog förlorade det eskatologiska hoppet sitt grepp om kristenheten. Man levde vidare i den gamla världen, men medvetandet om att det var den gamla världen avtrubbades, eftersom man icke på allvar räknade med den nya tidsåldern. Visst ägde man den evangeliska traditionen om Guds gärning i Kristus, men den möter icke som evangelium, icke som det överväldigande budskapet om Guds gärning, som genombrutit den gamla tidsåldern och grundlagt en ny tillvaro för oss. Kristendomen blir icke längre i första rummet ordet om vad Gud gjort, utan om vad vi skola göra, den blir lag, och icke primärt evangelium. Detta är följden av att det eskatologiska hoppet vikit från kristenheten såsom aktuell verklighet.

Hos Luther sker det, att kristendomens eskatologiska innebörd åter bryter fram i sin ursprungliga kraft. Gud är för honom aktuell verklighet. Luther vet vad det betyder att stå under Guds vrede och under förbannelsen. Men därför blir också ordet om Guds gärning i Kristus, varigenom Gud avlyfte denna förbannelse, ett verkligt evangelium. Därför kunde vi, då det gällde att ange evangeliets innehåll, göra det med Lutherpsalmens ord. Evangelium är fröjdebudskapet till dem som äro trälar i dödens tidsålder, fröjdebudskapet, som skänker dem livet och försätter dem in i den livets tidsålder, som är kommen genom Kristus: »Fräls dem ifrån en evig död Och låt dem med dig leva».

2.

Men nu inträffade något tragiskt. Just i samma ögonblick som de religiösa krafterna härigenom blevo lösta, just i samma ögonblick som reformationen återgav kristenheten den eskatologiska spännkraft, som gör evangelium till ett verkligt evangelium — i samma ögonblick blevo dessa

krafter åter slagna i band. Om man ser på lutherdomen efter Luther, så upptäcker man snart, att den har något egendomligt ofullgånget över sig. Lutherdomen blev aldrig vad den från början tycktes ha förutsättningar att bli. Härmed ställas vi inför vår andra stora huvudfråga: *Hur kom det sig, att de genom reformationen utlösta religiösa krafterna strax åter blevo bundna?* Det sammanhänger med den stora sekulariseringsprocess, som satte in inom vår västerländska kulturkrets ungefär samtidigt med reformationen och som fullgjorde sitt verk under de därpå följande århundradena. Sekulariseringsprocessen — vad menas då med *sekularisering*? För Luther liksom för urkristendomen är Guds gärning en verklighet mitt i denna vår tillvaro. Det vill med andra ord säga, att den nya tidsåldern är en verklighet mitt i denna gamla tidsålder, mitt i denna värld, i vilken vi leva. Tron på de båda tidsåldrarna är en alldeles självklar förutsättning. Att Gud har sträckt ut sin hand och på en alldeles bestämd punkt i vårt släktes historia skapat något nytt och genom Kristus fört människosläktet in på en ny bana, är för Luther liksom för urkristendomen en påtaglig verklighet. Men nu uppstår en helt och hållet annorlunda beskaffad grundstämning. Berusad av den begynnande naturvetenskapens landvinningar börjar man alltmera räkna med *denna* världen såsom den *enda* verkligheten. *Denna* världen, *denna* tidsåldern, *denna* äonen, *detta* saeculum (saeculum är den latinska översättningen av det grekiska »aion», tidsålder) — därav namnet sekularisering. Sekulariseringens innebörd är alltså, att man börjar leva på en ny självklar förutsättning: att man bara räknar *denna världen* såsom verklig. Det finns ingen verkligt vetenskaplig grund för denna omsvängning; den har intet med det kritiska tänkandet att göra. Sekulariseringens enda rättsgrund är att den förefaller en viss tids människor så självklar, att de över huvud taget icke ifrågasätta något annat, icke räkna med något annat.

Man har talat om att den äldsta kristendomen med sitt eskatologiska hopp betraktade tillvaron under ett kort perspektiv. Man väntade ju på *denna* världens snara slut. Men i själva verket är det den sekulariserade betraktelsen som anlägger det korta perspektivet. Den är ju instängd i denna världen, den vet blott om ett *inomvärldsligt* perspektiv. Låt vara, att detta inomvärldsliga perspektiv t. ex. med hjälp av utvecklingstanken blivit i hög grad förlängt, kanske i det oändliga; och dock har denna världs betraktelse krympt samman oerhört i jämförelse med den, som icke

blott räknar med *denna* världen och *denna* tidsåldern, utan också med den tillkommande, eviga.

Och denna sekulariseringsprocess berör icke endast det som vi bruka beteckna som det »världsliga livet», så att detta alltmera blir främmande för kristendomen, utan den berör också den kristna teologien och den kristna förkunnelsen. Den sekulariserade betraktelsen har blivit så självklar för hela tidevarv, att icke heller teologi och förkunnelse kunnat undandraga sig dess järngrepp. Ortodoxien, pietismen, upplysningsteologien, romantiken och åtskilligt av nyare teologi äro olika stadier i denna fortgående sekulariseringsprocess. Säkerligen skulle många av de här nämnda riktningarna känna sig högst förvånade över att bli inrangerade bland de makter, som bidragit till kristendomens sekularisering och med indignation avvisa denna karakteristik. Och dock förhåller det sig uppenbarligen så.

Låt oss stanna ett ögonblick vid *pietismens* exempel. Den ville medvetet vända sig bort från *denna* världen; dess huvudinvändning mot andra riktningar var ju, att dessa voro »förvärldsligade». Hur kan då den själv ha något med sekularisering att göra? Jo, så som den, som medvetet vill bekämpa en sak, men som till hela sin frågeställning är bunden av samma självklara förutsättningar som motståndaren. Bäst ser man detta, om man ger akt på vad som under tidernas lopp blivit av Luthers tre stora grundsatser.

Först *tron allena*. Naturligtvis håller man strängt fast vid att människan rättfärdiggöres genom tron allena. Men under det att tron just skulle fylla den funktionen att flytta blicken bort från människan, bort från hennes gärningar och bort från hennes inre beskaffenhet och i stället till Kristus och den gärning, som Gud utfört genom honom, så riktas uppmärksamheten i stället på människans tro. *Tron* blir mer och mer den inre kvalitet hos människan, varpå allt kommer an. Under det att tron för urkristendomen och för Luther betydde tillhörigheten till Kristus och detta att med honom vara försatt in i livets nya tidsålder, så förvandlas den nu alltmera till en inre psykologisk funktion eller kvalitet hos människan — fullkomligt konsekvent och ofrånkomligt, då man slagit in på den inomvärldsliga linjen. Ty vari skulle tron visa sig, om icke i en förändring i människans inre kvalitet. Men därmed är i grunden trons relation till evangelium upplöst.

Och icke annorlunda gick det med den andra formeln: *simul iustus et peccator*. Här kunde man icke ens fasthålla vid formeln. Om för urkristendomen och Luther det kristna livet består däri, att syndaren genom Guds gärning i Kristus blir insatt i rättfärdighetens och livets nya tidsålder på samma gång som han i denna världen, i denna tidsåldern alltjämt är en syndare, så kommer det kristna livet nu alltmer att bestå i ett successivt övervinnande av synden och i en alltjämt fortgående tillväxt i rättfärdighet. Under det att enligt Luther den kristne i sin egen person är på en gång rättfärdig och syndare, finns det här en viss benägenhet att på fariseiskt sätt fördela rättfärdigheten och synden på två olika grupper av människor, varvid de kristna, de troende representera de rättfärdiga och de övriga syndarna. Också detta visar, huru man arbetade med ett förkortat och förträngt perspektiv. Det som var en skillnad mellan de båda tidsåldrarna, blir en immanent, inomvärldslig skillnad mellan olika slags människor.

Men under sådana förhållanden var det icke underligt, att man ej hade mycket plats för Luthers *kallelsetanke* och för hans syn på det världsliga ståndet. Också här drar man en inomvärldslig gränslinje. Om för urkristendomen och Luther Gud har med *hela* det mänskliga livet att göra, så att det alltså egentligen icke finns någon profan sfär, så har man nu gått in på den sekulariserade synen, åtminstone vad världen och livet i världen beträffar. Man har icke längre blick för att Gud griper in och utför sin gärning just mitt i det vanliga mänskliga livet. Det är som om Gud endast hade med de religiösa funktionerna hos människan att skaffa. Religionen blir en specialitet vid sidan av livets övriga funktioner. Och till sist synes detta, om Gud skall ha med människan att göra, bero på hennes eget ställningstagande, på hennes tro eller otro. Därifrån är steget icke långt till den moderna, rent sekulariserade tanken, att det är människans trosfunktion, som skapar Gud.

Så förlorar evangelium steg för steg sin betydelse av ett reall budskap. Religionen och kristendomen betraktas som ett medel att ge människan själslig balans och hälsa. I förlängningen av denna utveckling ligger vad vi i våra dagar fått uppleva, när man som en självklar förutsättning utgår ifrån att prästen och själläkaren har en och samma uppgift, nämligen att förhjälpa människor till psykisk hälsa och harmoni, och att frågan blott gäller, vilken av dem som bäst kan uppnå detta mål. Så har budskapet

om Guds gärning i Kristus krympt samman till den rent inomvärldsliga och sekulariserade frågan om bästa formen för själshygien.

Man skulle kunna mångfaldiga exemplen på den sekulariseringsprocess, som den kristna teologien och förkunnelsen varit utsatta för under de sista århundradena. Men huvudsaken är, att det i en sådan sekulariserad miljö icke blir stor plats för det av Luther återupptäckta evangeliet. Det är icke underligt, att lutherdomens andliga kraft redan på tidigt stadium förlamades i detta främmande klimat.

3.

Vi ha sett vad det var som fängslade reformationens religiösa krafter och bidrog till att göra dem overksamma: sekulariseringen. Men därmed är vägen banad till besvarandet av vår tredje huvudfråga: *Hur kunna dessa krafter nu frigöras?* Vad är det som vi upplevat i våra dagar? Är det mänsklighetens bankrutt rätt och slätt? Nej, *det är den sekulariserade mänsklighetens bankrutt.* Mänskligheten av i dag har fått dra konsekvenserna av en flerhundraårig utveckling, alltsedan man började leva på sekularismen såsom självklar förutsättning. Det har gällt som självklart, att *denna världen* är den enda verklighet som vi ha att räkna med, att Guds vilja, om det nu finns någon Gud, i varje fall icke har något att skaffa i denna världen, utan att människan här är alltings mått. I detta nu veta vi, vart det leder, då människan göres till alltings mått. Vi veta, att det leder till människolivets upplösning. Är det icke så, att mänskligheten råkat in i en återvändsgränd? Och talar icke allting för att sekulariseringen måste betecknas som en felutveckling? Även om man i allmänhet icke är mogen för denna slutsats, har dock en stor förändring skett. Mycket som var självklart för gångna generationer är icke självklart för oss. Vi ha börjat att kunna se kritiskt icke blott på trons självklara förutsättningar, utan också på sekularismens självklara förutsättningar. Vi ha förlorat respekten för den naiva utvecklingsoptimismen och andra av sekulariseringens älsklingstankar.

Detta läge ställer lutherdomen i en helt ny situation. Så länge sekularismen med alla dess dogmer gäller som något självklart, studsar evangelium overksam tillbaka. Det var detta som band lutherdomen. Men nu är detta band till stor del brutet. Nu gäller det, om lutherdomen kan

förkunna det evangelium, som från början var dess skatt, eller om också den har blivit så genomträngd av sekularismens anda, att den blott kan tala med sekulariserad röst. I så fall har den intet budskap till en desillusionerad värld, som börjat att genomskåda ihålligheten i mycket av det, som helt nyligen betraktades som absolut självklara förutsättningar. Det omskakade läget ställer lutherdomen inför ett avgörande prov och inför väldiga möjligheter.

4.

Mot bakgrunden av allt det föregående tillfaller oss nu såsom en mogen frukt svaret på vår fjärde huvudfråga: *Inför vilka framtidsuppgifter är lutherdomen av i dag härigenom ställd?* Svaret kan sammanfattas i två teser:

1. Den första uppgiften, som nu ligger framför lutherdomen, är *att med makt och myndighet förkunna evangelium, rättfärdiggörelsen genom tron allena*. Det är ju samma uppgift, som lutherdomen haft under alla tider. Men det egendomliga i läget är, att det har gjort denna förkunnelse aktuell och verklighetsbetonad på ett sätt, som den icke kunnat vara sedan århundraden tillbaka. Mänskligheten av i dag står skeptisk mot sina egna skapelser. Allt hotar att upplösas i intet. För många ter sig väl detta som den sista fasen i en upplösningsprocess. Först började man tvivla på kristendomens sanning, men man höll åtminstone fast vid de inomvärldsliga värdena, som bära upp människolivet. Nu äro också dessa sistnämnda raserade. Förr kunde man rikta sitt tvivel mot den kristna tron, men man behöll dock en viss slags tro, även om det blott var en tro på det inomvärldsliga livet. Nu står man där helt utan tro. Men denna betraktelse är ganska ensidig. Eller ha vi verkligen någon anledning att sörja över att mänskligheten börjar tvivla på den självgjorda, sekulariserade tro, som gjort den oemottaglig för Kristi evangelium?

Det står just nu en väldig kamp om mänsklighetens själ. Den har förlorat sina sista inomvärldsliga stöd. Därmed är den långt ifrån framme vid den kristna tron. Men ett avgörande hinder är röjt ur vägen. Så länge sekularismens förutsättning är självklar, kan evangelium över huvud taget icke uppfattas som evangelium. Men nu har också denna självklarhet blåst bort. Den stora frågan är nu denna: skall lutherdomen se, vilka

dörrar som härmed öppnas för dess förkunnelse? Låt oss icke vara rädda för att fritt och öppet tala om det mänskliga livet under syndens och dödens herravälde. Sanningen av denna förkunnelse betygar sig dock för varje uppriktig människa i denna tid. Så tungt som det var att förkunna evangelium för den i utvecklingsoptimismen fångna, självgoda människan, som icke kunde höra förkunnelsen som ett evangelium, därför att hon hade sitt eget evangelium, så lätt är det nu att förkunna evangelium för den sönderslitna mänsklighet, som förlorat tilltro till allt i världen. Här har lutherdomen just genom sin eskatologiska art möjligheter som ingen annan. Det var denna dess eskatologiska art som gjorde, att den hade så svårt att nå fram till ett sekulariserat släkte. Det är samma eskatologiska art, som nu, då den sekulariserade världsåskådningen skakats i sina grundvalar, kan öppna dörrarna för evangelium. Men då vill det till, att vi icke komma med en lutherdom, som själv blivit avtrubbad och sekulariserad, utan med en lutherdom, som kan förkunna Guds gärning i Kristus såsom grundvalen för en ny tidsålder och en ny mänsklighet.

2. Men har icke historien visat, att lutherdomen kommit till korta genom sin passivitet och världsfrånvändhet? Och är icke denna en reflex av dess eskatologiska inriktning? Här måste det först oförbehållsamt erkännas, att lutherdomen haft sin stora svaghet just i sin passivitet. Men vad är orsaken till denna? Finns det ett ursprungligt fel i Luthers evangelium, som gör att det ligger i dess natur att utlämna denna världen åt främmande makter? Nej, alldeles tvärt om. Luthers evangelium ställer såsom ingen annan kristendomsform *hela* människans jordiska liv in under Guds välde. Men denna dess innersta intention fick aldrig slå igenom. Varför icke? Orsaken är åter sekulariseringen. Det är icke Luther, utan sekularismen, som klyver det mänskliga livet i en religiös och en profan sfär. Ofta har man uppställt det programmet, att lutherdomens passivitet och religiösa innerlighet borde förbindas med kalvinismens aktiva anda. Men detta beror på ett misskännande av lutherdomens egenart. Här går icke vägen. Det är den av sekularismen förvanskade lutherdomen som är passiv. Men Luthers evangelium i dess ursprungliga innebörd innesluter utgångspunkten för en aktivitet, som är rikare än någon annan. Här har teologien — förledd av en sekulariserad tankevana tagit grundligt miste. Här måste vi lära om från början, både i teologi och i förkunnelse. Vi måste av Luther lära oss, att det över huvud taget icke finns någon profan värld.

Icke blott himmelen, utan också jorden är Herrens. Och det är i detta jordiska livet, som Gud insatt oss till sin tjänst. Här är lutherdomens andra stora uppgift: att låta trons aktivitet strömma ut i människolivet i hela dess vidd, i det sociala och politiska livet.

Om lutherdomen skall ha framgång och gå en stor framtid till mötes, om den skall få en ny blomstringstid, då det som hittills varit bundet och ofullgånget skall komma till nytt genomförande, veta vi icke. Men ett är visst, att lutherdomen just genom det närvarande läget ställes inför dessa båda väldiga uppgifter: 1) att låta Guds evangelium om Guds gärning i Kristus framträda i hela sin rikedom och härlighet, och 2) att dra konsekvenserna därav för det mänskliga livets gestaltning i enlighet med Guds vilja.

TEOLOGIEN I FRANSKA SCHWEIZ UNDER KRIGET

AV PROFESSOR ÉDOUARD BURNIER, LAUSANNE

Vid en blick i en bokhandelskatalog kan en utländsk teolog göra en iakttagelse, som är signifikativ, nämligen att exegetiska och bibel-teologiska verk både i fråga om antal och betydelse överträffa alla andra teologiska arbeten. Detta formella konstaterande bekräftas omedelbart, om man bedömer den vetenskapliga kvaliteten hos vår teologiska produktion under de senare åren. Det är de bibliska disciplinerna, som ha inspirerat den mest intresseväckande förnyelsen och fördjupningen i våra teologers produktion.

Sedan ett tjugotal år tillbaka har det i det franska Schweiz icke utkommit ett enda betydande arbete inom dogmatiken i egentlig mening eller inom etiken. Ej heller har det utgivits något omfattande apologetiskt verk eller en enda något så när omfattande publikation inom den praktiska teologien. Däremot äro de skrifter, som förtjäna att påkalla exegetens uppmärksamhet, både talrika och olikartade. Detta konstaterande är så mycket mera signifikativt, om man drar sig till minnes, att det franska Schweiz givit franskspråkig protestantisk teologi dess störste apologet, Vinet, dess förste kristne filosof, Charles Secrétan, och dogmatiker och apologeter, som på sin tid bildat skola, t. ex. Augustin Gretillat, Gaston Frommel, Jules Bovon, Georges Fulliquet, Aloys Berthoud och Philippe Bridel.

Man får naturligtvis ej döma ett lands teologiska liv blott efter de utgivna skrifterna. Som vi snart skola se, har den dogmatiska tanken förblivit levande i franska Schweiz. Men man måste konstatera, att den ej tar sig uttryck i stora, originella synteser, såsom f. n. sker inom det tyskspråkiga Schweiz' teologi.

Denna situation inbjuder oss naturligtvis att först dröja vid bibel-teologiens renässans. Vi ha för avsikt att ge en helhetsbild av denna och

framhäva de allmänna riktlinjerna. Vi måste i denna snabba översikt avstå från att i detalj genomgå de publikationer, som omnämnas i den efterföljande korta bibliografien. Trots att den exegetiska och bibel-teologiska forskningen är synnerligen aktiv i vårt land, har den ännu ej resulterat i något sammanfattande arbete. Det har hos oss icke utkommit någon »Biblisk teologi» jämförlig med Vischers eller Stauffers eller någon sammanhängande kommentar till Gamla eller Nya Testamentet eller något betydande historiskt arbete om kristendomens ursprung. Våra exegeters produktion förtjänar att uppmärksammas av specialisterna, men den framträder i allmänhet i form av korta undersökningar, som behandla mycket olika ämnen och som vänta på att sammanfattas i ett verk av större räckvidd, enskilt eller kollektivt. Vi ha emellertid kunnat iakttaga många tecken på att det råder en »biblisk renässans», och den kommer till synes i publikationer, vilkas teologiska inspiration och metod i de flesta fall äro uppenbart konvergenta. Följaktligen kan man framhäva de gemensamma tendenserna utan att förvanska verkens speciella innebörd och göra våld på författarnas personliga ställningstagande.

Det, som framför allt frapperar i detta exegetiska arbete, är tendensen till självständighet. Bibelteologien undandrar sig allt mer och mer dogmatikens och apologetikens herravälde, och den strävar dessutom att frigöra sig från det tyranni, som en viss »historicism» eller »psykologism» utövar. Låt oss precisera närmare. Bibelteologien lösgör sig icke från den enda vetenskapliga metod, som passar den på grund av själva forskningsobjektets natur, d. v. s. den historiskt-kritiska. Men våra teologer tyckas tillämpa denna historiska metod med bestämt hävdande av den stora exegetiska princip, som formulerats av Luther: »Scriptura interpres sui ipsius». Man kan givetvis fråga sig, i vilken utsträckning denna metod är tillräcklig i och för sig. Vi veta, att reformatörernas ryktbara princip i sista hand bygger på en viss pneumatologisk doktrin; som snarare tillhör den kristna dogmatiken än blott den historiskt-kritiska exegetiken. Ifrågasvarande metod, som sålunda förnyats enligt äkta reformationstradition, tillförsäkrar våra samtida exegeter två fördelar, som lämna lätt igenkännliga resultat. För det första: större frihet gentemot varje historisk eller teologisk dogmatism. För det andra: möjlighet att tack vare denna frihet kraftigare hävda originaliteten hos bibeluppenbarelsens fakta och dokument samt sammanhanget dem emellan i egentlig mening.

Exegeterna hos oss försöka betrakta bibeln som ett helt. Kanske är det efter graden av inre sammanhållning, som man bäst bedömer den samtida bibelteologiens verkliga självständighet. På samma sätt är det en nations inre sammanhållning, som skapar det säkraste oberoendet utåt. Denna självständiga, »totala» exeGES strävar efter att gripa bibeluppenbarelsens föremål och icke endast vissa av dess modaliteter och yttringar. Detta föremål är människan påträffad av Gud i hennes konkreta existens. Om dessa arbeten av nyare datum kan man säga, att de ha en dubbel gemensam nämnare. De återuppliva en biblisk antropologi, och denna antropologi är kristocentrisk, d. v. s. teo-logisk i verklig mening, eftersom den definierar den mänskliga tillvaron i ljuset och närvaron av Honom, som är Guds Ord.

På så sätt koncentrerar sig denna exeGES helt och hållet på den bibliska realiteten, vilken betraktas som upphöjd över människans historia, som den kommer för att döma, frälsa och förnya från grunden. Det är icke längre fråga om bibelns människor utan om bibelns människa. Man visar det mänskliga livets villkor mera än man tar fasta på uppenbarelsens psykologiska, etiska eller historiska natur. Det är den uppenbarande Boken och icke blott en uppenbarad bok, som man sålunda ställes inför. Här segrar en exeGES, som är kerygmatisk och som med avseende på sitt föremål och sin kritiska metod förenar profetian och historien.

Vi förmoda, att denna fundamentala förnyelse, som vi f. n. bevittna inom den teologiska exegetiken såväl hos oss som annorstädes, kommer att allt mer och mer tvinga de övriga teologiska disciplinerna att i sin tur ompröva både beskaffenheten av deras bibliska grundval och deras förhållande till skriftuppenbarelsen, som de eftersträva att förbli underordnade. Man torde icke kunna överskatta den metodologiska betydelsen av den orientering, som våra exegeters arbeten visa. Bibelteologien intager en ledande ställning inom vår forskning f. n. Dessutom ha de uppnådda resultaten tvingat dogmatikens, apologetikens och den praktiska teologiens målsmän att ompröva sina discipliners föremål och metoder. Det är ej överdrivet att säga, att den bibliska frågan även för dem blivit *quaestio stantis aut cadentis theologiae*.

Med tanke på denna situation skrev jag för ett par år sedan: »De av våra teologer, som äro födda i slutet av förra århundradet och skolats i andra discipliner, ha alla måst lära sig läsa bibeln på nytt. Teologerna

i våra dagar dryfta det kristna livets och den kristna trons centrala frågor på samma språk som Markus, Johannes eller Paulus. Lösningarnas mångfald, de enskilda tendensernas stundom oförenliga motsatser minska icke räckvidden av detta förhållande utan tvärtom bekräfta den. Man kräver, att denna återgång till bibelns auktoritet skall skänka en enhetlig, absolut norm för den samtida reformerta tanken, och just därför framträda divergenserna i fråga om dogmatisk tolkning eller praktisk tillämpning så mycket kraftigare. Sedan man sålunda reducerat dessa teologiens bråktal till en gemensam nämnare, visa de i högre grad de enskilda täljarnas värde . . .»¹

Vi kunna ej närmare fullfölja analysen av läget inom vår teologi vad beträffar exegetikens och bibelteologiens specialområden. Den allmänna översikt, som vi lämnat över våra tyskspråkiga schweiziska kollegers arbeten inom samma discipliner, gäller f. ö. även beträffande teologien i franska Schweiz. Detta är icke ägnat att förvåna, eftersom den bibliska renässans, varom vi talat, även hos oss beror dels på inflytande från den dialektiska teologien, dels på tyska exegeters och historikers fruktbringande insatser. Särskilt gäller detta representanterna för »die formgeschichtliche Schule» och den krets av forskare, som under ledning av G. Kittel startat utgivandet av »Theologisches Wörterbuch zum N. T.»

Vi avsluta denna snabba inventering med några antydningar om våra exegeters individuella prestationer. Franz-J. Leenhardt, professor i nya testamentets exegetik vid Genève-universitetets autonoma teologiska fakultet, har författat gedigna bibelteologiska arbeten, särskilt om skriftens auktoritet. Dessutom har han bedrivit kyrkopolitiskt författarskap. Hans skrifter kännetecknas av metodologisk noggrannhet och strävan att konfrontera den bibliska tanken med de problem, som i våra dagar sammanhånga med kyrkans uppgift. Denne författares verk har följaktligen teologisk räckvidd och apologetiskt värde av speciell art. Philippe-H. Menoud, professor i nya testamentets exegetik vid universitetet i Neuchâtel, har gjort sig känd genom sina Johannes-forskningar och dokumenterat sig som den främste franskspråkige specialisten inom sitt område.

Charles Masson, professor i nytestamentlig exegetik vid universitetet i Lausanne, har publicerat korta men innehållsrika exegetiska studier,

¹ Édouard Burnier, *Bible et théologie*, Lausanne, Roth et Cie, 1943, s. 16.

i vilka säker historisk kunskap förmåler sig med självständigt teologiskt tänkande. Vid sidan av dessa rent vetenskapliga arbeten bör man nämna, att några unga präster ställt till kyrkans förfogande en rad kommentarer, som kännetecknas av god exegetisk metod och sund uppbyggelse, t. ex. Apokalypsen av Ch. Brutsch, Hebréerbrevet av Jean-S. Javet och Romarbrevet av Gaston Deluz, samt utmärkta populärvetenskapliga verk av Suzanne de Dietrich och Pierre Bonnard.

De vetenskapliga arbetena inom Gamla testamentets område äro mindre talrika och förete en ganska skiftande teologisk orientering. Sålunda innehåsa f. n. inga professurer i gammaltestamentlig exegetik i franska Schweiz av teologer, som äro det minsta påverkade av den typologiska skola, som i det tyskspråkiga Schweiz så aktivt företrädes av W. Vischer. Här må nämnas Paul Humbert, professor emeritus vid universitetets i Neuchâtel teologiska fakultet och en av de främsta franskspråkiga kännarna av Gamla testamentets exegetik och historia. Humbert och hans forne lärjunge George Nagel, som undervisar i Vetus vid universitetet i Genève, äro utpräglade representanter för den s. k. historiska skolan, vilket givetvis icke förringar det intresse ur allmän teologisk synpunkt, som deras av lärdom präglade arbeten besitta.

Om vi blott i förbigående nämna den historiska teologien, beror det ej på att vi underskatta dess intresse eller på att den i franska Schweiz skulle ha förlorat sin värdefulla vetenskapliga tradition. Det är emellertid uppenbart, att denna forskningsgren icke är underkastad de variationer, som karakterisera exegetisk, systematisk och praktisk teologi. Kyrkohistorien förete en regelbunden utveckling, delvis opåverkad av teologiska »moderiktningar».

Man kan möjligen konstatera, att historikerna med förkärlek ägna sig åt en viss period, som för ögonblicket står i centrum för det allmänna teologiska intresset. Sålunda kan man fastslå — och det gäller både franska och tyska Schweiz — att våra historiker särskilt livligt sysselsätta sig med kyrkans äldsta tid och reformationsepoken såväl ur dogmhistorisk som ur rent kyrkohistorisk synpunkt. Inom intetdera området är att nämna något sammanfattande verk jämförligt med det betydande dogmhistoriska arbete, som professor Martin Werner i Bern 1941 utgav under titeln *Die Entstehung des christlichen Dogmas*. Detta har givit upphov till en livlig debatt, vari de franskspråkiga schweiziska teologerna

ej tagit del. Den kristna tankens historia behandlas i två viktiga skrifter, som förtjäna att särskilt omnämnas: Victor Baronis doktorsavhandling om motreformationen och L.-F. Jaccards om Saint Cyran.

Hur förhåller det sig med dogmatiken i franska Schweiz? Det är i viss mån förvånande, att det saknas systematiska arbeten, som, om ej i fråga om vidd så åtminstone i fråga om ämnesval, kunna jämföras med Emil Brunners och Karl Barths storartade verk. Man får dock icke därav sluta sig till att dogmatiken ligger nere i franska Schweiz. Men den har koncentrerat sig på kritiska studier och skrifter av informationskaraktär, som framtvings genom att läget inom dogmatiken så gott som helt omkastats genom den dialektiska teologiens framträdande. En stor del av våra f. ö. ganska fåtaliga dogmatikers arbete inriktar sig på att taga ställning till de nya tankar, som i detta sammanhang framförts. Tidpunkten för en syntes har ännu icke kommit, och den är alltid svår att förutse, när det är fråga om dogmatik. Man kan å andra sidan konstatera, att våra dogmatiker äro livligt intresserade av de metodfrågor, som väckts genom bibelteologiens återupplivande och dess oavvisliga krav. Deras intresse betingas av att det åligger deras egen forskningsgren att undersöka vissa slutsatser och vissa dogmatiska premisser. I viss mån bedriva alltså våra dogmatiker bibelteologi i väntan på att läget skall klarna. Denna väntan är nödvändig till följd av det rådande förhållandet mellan teologien och filosofien. Vi hänsyfta på en intellektuell situation, som är egendomlig för franska Schweiz. I intet annat land har det rått ett sådant konsekvent och fruktbringande samarbete mellan de båda disciplinerna. Detta bevisas av att i franska Schweiz finnes en tidskrift, som står till filosofernas och teologernas gemensamma förfogande. Denna intressegemenskap, som är uttryck för ett intellektuellt behov hos våra teologer, har utövat ett konstant och djupgående inflytande på vår dogmatik alltsedan 1800-talet. Dogmatiken har alltid varit inriktad på apologetik och angelägen om en fördjupad kontakt med det filosofiska tänkandets metoder och resultat. Den dialektiska teologien klippte av banden mellan dogmatiken och filosofien, på samma gång som även filosofien företog en ny kritisk prövning av sanningsbegreppet utan att överge den religiösa frågan. Denna granskning tvingade filosofien att intaga en självständigare ställning gentemot det teologiska tänkandet i vårt land. Dogmatikerna funno sig alltså plötsligt isolerade. Å ena sidan

kunde de ej utan vidare acceptera Barths filosofiska agnosticisism. Å andra sidan hade vissa franskschweiziska tänkare, som själva brutit med Secrétans kristna filosofi, uppställt kritiska fordringar, som tvingade dem att taga upp frågan om förhållandet mellan filosofi och teologi ur ny synvinkel. Den kris, som det dogmatiska tänkandet i franska Schweiz f. n. genomgår, är visserligen allvarlig, men den är av största intresse och kan också bli synnerligen fruktbringande för den franskspråkiga teologiens framtid. Man måste konstatera detta utan modlöshet och finna sig i att från grunden ompröva huvudfrågan om filosofiens och teologiens relationer. Den något brutala lösning, som lämnas i Prolegomena till Kirchliche Dogmatik, har den förtjänsten, att den tvingar våra systematiker att noggrannare än någonsin reflektera över sin forskningsgrens mål och metod. Det är emellertid en krislösning, som ej torde kunna betraktas som definitiv.

Det är verkligen anmärkningsvärt, att Barth ej har någon lärjunge hos oss, som är ren dogmatiker. På den exegetiska och praktiska teologien har han utövat ett positivt inflytande, som obestridligen varit framgångsrikt och värdefullt. Men inom dogmatiken i egentlig mening har inflytandet framför allt varit kritiskt, varmed ingalunda menas negativt.

Låt oss sammanfatta. Våra dogmatiker äro sysselsatta med att omvärdera sin uppgift. Efter en period av kritisk förväntan kommer inom en nära framtid, hoppas vi, det systematiska tänkandet i franska Schweiz att ånyo lämna den franskspråkiga teologien aktiva och originella bidrag, som skola förnya den stora apologetiska tradition, som Vinets land har en förpliktelse att hålla levande.

En del läsare, som äro mindre väl underrättade om situationen inom vår teologi, kanske undra, varför här icke talats om neokalvinismen. Svaret blir: enligt vår åsikt har neokalvinismen i Schweiz och särskilt i Genève ej haft den avgörande betydelse för dogmatiken, som man kunde väntat sig. Detta beror på att dess målsmän till sin intellektuella typ icke äro dogmatiker utan förkunnare och kateketer, detta icke sagt i förklenande syfte. I nämnda hänseende förtjänar deras insats uppmärksamhet och respekt, men den rent dogmatiska betydelsen är begränsad. I franska Schweiz har icke utkommit något kalvinistiskt arbete, som i fråga om intellektuell styrka och kritiskt värde kan jämföras med Auguste Lecerfs tyvärr i förtid avbrutna verk. Denne var sin generations originellaste franske teolog. Neokalvinisterna i Genève ha givit nytt liv åt

reformatörernas grundtanke, denna vår evangeliska teologis levande källa, men för att vara äkta kalvinister ha de enligt vårt förmenande alltför ivrigt anknutit till den barthska Dogmatikens Prolegomena. I flera avseenden, som beröra själva definitionen av den reformerta dogmatikens metoder och mål, är denna position oförenlig med en kalvinism i den store reformatorns anda.

Som avslutning till denna korta översikt må nämnas, att många unga teologer i vårt land hysa ett nyväckt intresse för liturgiska frågor. Den bästa garantien för dessa studiers värde ligger däri, att deras inspiration är teologisk. De förena ett levande intresse för de liturgiska traditionernas historia med en inträngande blick för att dessa problem, som länge förbisetts av våra teologer, ha en dogmatisk betydelse. Med kyrkans intresse ständigt i tankarna arbeta de för att förnya formerna för gudstjänsten och för ett mera harmoniskt och metodiskt gestaltande av den personliga andakten.

BIBLIOGRAFI

För en fullständig bibliografi hänvisas till:

Bibliographie de la théologie protestante en Suisse romande, 1941 ff., utg. av Éd. Burnier, Lausanne, Édition la Concorde.

Tidskrifter:

Revue de théologie et philosophie. Ny följd. Lausanne, La Concorde.

Les cahiers protestants. Lausanne, La Concorde.

Samlingsverk:

L'Actualité protestante. Les Cahiers théologiques de l'Actualité protestante (under medverkan av Oscar Cullmann, Henri Menoud, F.-J. Leenhardt o. s. v.). Delachaux et Niestlé, Neuchâtel och Paris.

Cahiers de Foi et Vérité. Genève, Éd. Labor.

Cahiers de la Faculté de théologie de l'Université de Genève.

Cahiers de la Faculté de théologie de l'Université de Lausanne.

TEOLOGI OCH RELIGION

AV PROFESSOR HJALMAR LINDROTH, UPPSALA

Då jag här skulle från teologens synpunkt något belysa det omfattande ämnet: »Vetenskapsmannen inför religionen» och fördenskull uppställt temat: »Teologi och religion», vill jag gå så till väga, att jag genast i början uppställer tre teser, vilka jag i det följande skall gå att närmare utreda:

1. Teologien får icke sammanblandas eller förväxlas med religion, utan upprätthåller såsom en form av vetenskap de elementära krav, som ställas på vetenskapen över huvud.

2. Religionen får icke sammanblandas eller förväxlas med teologi eller fattas blott som en form av vetande, eventuellt ett högsta vetande, utan dess egenart måste oavkortat bevaras. Detta är lika angeläget för religionen-tron som för teologien-vetenskapen.

3. Såsom religionen icke står i något annat förhållande till teologien än att den är teologiens föremål och objekt, så är teologien intet annat än vetenskapen *om* religionen och det religiösa livets förhållanden, men icke en förment vetenskap *i* och *av* religion och det religiösa livet.

I.

Det är mycket vanligt icke blott i det populära medvetandet utan även bland vetenskapsmän utanför teologiska fackkretsar, att teologi och religion sammanblandas och förväxlas med varandra. Och detta är mycket förklarligt. Själva termen »teologi» såsom ordagrant betydande »vetenskap om Gud» inbjuder lätt till en sådan förväxling. Uppfattas tron och religionen, vilket ofta sker, såsom ett vetande om det högsta, om Gud själv, så kommer ju teologien — fattad som en vetenskap om Gud — att i grun-

Föredrag i Uppsala hösten 1946 i en serie med huvudrubriken: »Vetenskapsmannen inför religionen».

den sammanfalla med religionen och tron. Nu har faktiskt mången gång teologerna själva så förfarit inom sin vetenskap, att gränsen till religionen och tron icke hållits skarp och klar. De ha ofta utgivit som teologi och teologiens resultat vad som faktiskt varit deras egen religiösa övertygelse, deras egen tro. Men vanligen har förväxlingen mellan teologi och religion sin grund däri, att man icke gjort klart reda för sig vare sig vad vetenskap är eller vad religion är. Man sitter fast i en ohjälplig fördom, att teologi och religion i grunden innebära ett och detsamma.

Då vi här såsom första tes uppställt den satsen, att teologien icke får sammanblandas eller förväxlas med religion, så innebär detta, att vi helt enkelt göra allvar av det faktum, att teologien är en form av vetenskap.

Men frågan om teologiens vetenskaplighet hänger på det närmaste samman med frågan om huru vetenskapen över huvud är att fatta och bestämma. Jag utgår från en bestämning av vetenskapen, som torde vara allmänt acceptabel, enär utan antagandet av densamma icke blott dryftandet av föreliggande fråga, utan över huvud varje meningsskifte är en ren meningslöshet: Vetenskapens första kännemärke och grundläggande karakteristikum ligger i *möjligheten för olika forskare att mötas på ett objektivt plan, möjligheten till objektiv argumentering*. En åsikt, ett omdöme, som framställes som den enskilde forskarens individuella, subjektiva tycke och mening, men som undandrar sig varje möjlighet till objektivt verifierande och bedömande, m. a. o. möjlighet till objektiv argumentering, kan vara intressant och roande, kan på sina håll kanske tilldra sig livlig uppmärksamhet och uppskattning, men kan aldrig rubriceras under de vetenskapliga forskningsresultaten och är icke vetenskap i ordets egentliga mening. Vad som gör något till vetenskap är sålunda, att det ligger på ett sådant plan, som är höjt över den enskildes subjektiva sfär.

Till detta vetenskapens första karakteristikum: *möjligheten för olika forskare att mötas på ett objektivt plan, möjligheten till objektiv argumentering*, hör vidare, att vad som bestämmes som vetenskapligt existerar oberoende av den enskildes uppfattning av och medvetande om detsamma. Den vetenskapliga objektiviteten kommer därför att betyda för det andra objektivitet i egentlig mening, objektivitet i betydelse av det mot subjektet stående och oberoende av detsamma existerande, alltså *objektivitet i betydelse av saklighet*.

Är vetenskapens närmast till hands liggande bestämmingar sålunda möj-

lighet till objektiv argumentering, möjlighet för olika forskare att mötas på ett av den enskildes subjektiva tycken och meningar oberoende objektivt plan, där endast saken intresserar och har vitsord och där en verklig gemenskaplighet kan komma till stånd, så är detta plan — såsom lätt torde kunna inses — tänkandet. Därför kommer till de förut angivna två bestämningarna av vetenskapen denna tredje, nämligen att vetenskapen i sista hand är *en sådan tanke- och förståndsverksamhet, som principiellt och uteslutande följer tänkandets lagar*. Den vetenskapliga framställningen kläder sig därför i det logiska realomdömet form. En argumentering, som medvetet åsidosätter det logiska tänkandets krav, är i grunden prigsiven åt det rena godtycket och kan icke av någon på allvar betecknas som vetenskaplig argumentering. Högst generad blir varje ärlig forskare, om han beslås med flagranta motsägelser, innebärande t. ex. att han på en sida säger ett och på nästa det rakt motsatta. Ingen sann forskare vill stå för ett forskningsresultat, som uppnåtts genom uppenbara felslut. Att önsketänkandet, känslotänkandet, en framställning, som uteslutande vädjar till känslan och stämningen, kan rubriceras som vetenskap, torde väl ingen vilja påstå.

Bestämmas vetenskapen såsom en sådan tanke- och förståndsverksamhet, som principiellt och uteslutande följer tänkandets lagar, så är att märka, att vårt tänkande alltid är tänkande i rum och tid och därmed tänkande inom det ändligas och relativas sfär. Det finns ingen möjlighet att tänka det absoluta, ja, det finns icke ens någon möjlighet att tänka något absolute, d. v. s. tänka något såsom blott i och för sig, avskilt från allt annat, ty i och med att något avskiljes från ett annat eller allt annat tänkbart, sättes det i relation till det. Detta betyder för vetenskapens del, att den sakligt alltid är begränsad till det relativa: Jag *vet* aldrig något i och för sig, utan blott i relation till ett annat. Detta är också den allmänna innebörden i all vetenskaplig bevisning och förklaring. Jag förklarar en företeelse genom att sätta in den i det ena eller andra sammanhanget. Men detta innebär, att jag sätter den i relation till vissa andra företeelser.

Hava vi ut från hävdandet, att vetenskapen måste innebära möjlighet till objektiv argumentering, möjlighet för olika forskare att mötas på ett av deras subjektiva tycken och meningar oberoende objektivt plan, kommit till förut angivna positiva bestämningar av vetenskapen, så kan med utgångspunkt härifrån med lätthet angivas vad som *icke* är vetenskap.

Vetenskap om Gud eller det absoluta är icke möjlig, eftersom vårt tänkande är bundet vid rum och tid och därmed det relativa. De omdömen, vari något utsäges om Gud eller det absoluta, äro av annan art än de vetenskapliga.

Om någon vidare framställer en allmän världs- och livsåskådning i betydelse av en totaluppfattning, så är icke heller detta vetenskap. Om den allmänna världs- och livsåskådningen över huvud skall hava någon mening, så måste den utgöra förklaringsgrund till allt enskilt i min syn på tillvaron, men själv kan den icke härledas eller förklaras ur ett annat och sålunda sättas i relation därtill, utan måste bestå i sig själv och alltså inrymma något absolut. Men vetenskapen innebär kunskap om något blott i relation till ett annat.

Skulle någon taga sig orådet före att göra vetenskapen själv, sådan den förut visats vara hänvisad till det relativa, till en allmän världs- och livsåskådning, så vore detta övermåttan befängt och ådagalägger en underbar övertro på vetenskapen, som själv icke är vetenskaplig. En sådan världsåskådning skulle innebära, att allt är relativt, allt är i rum och tid och därmed växlande och på annat sig hänförande. Tre invändningar kunna göras mot ett sådant antagande, vilka bevisa dess orimlighet.

I detta påstående: allt är i rum och tid och därmed växlande och på annat sig hänförande, måste för det första påståendet själv undandraga sig att vara växlande och föränderligt, då det ju eljest icke kunde innebära en allmän världsåskådning. M. a. o. beträffande påståendet: allt är relativt, växlande och föränderligt, kan detta åtminstone icke gälla påståendet själv. Påståendet: allt är relativt, växlande och föränderligt, kräver — för att över huvud hava någon mening — att själv vara absolut, oföränderligt och nödvändigt, vadan det genom sin blotta existens förnekar innebörden av sitt innehåll. Vilket visar, att påståendet: allt är relativt, icke med vetenskapliga anspråk kan läggas till grund för en allmän världsåskådning.

I påståendet: allt är relativt, ligger att *allt* är i rum och tid och därmed växlande och på annat sig hänförande. Men härvid är för det andra att märka, att alltet själv som totalitet icke kan hänföra sig på annat. Ty hänförde det sig på annat, så vore det icke allt. Alltet måste som totalitet vara inom sig slutet och absolut. Härigenom inträder den egendomligheten, att samma allt, som ursprungligen antogs vara relativt, nu tänkes vara

absolut, vilket är orimligt. Detta visar, att påståendet: allt är relativt, icke kan göras till en allmän världsåskådning med anspråk på att vara en totaluppfattning och vetenskap på samma gång.

Påståendet: allt är relativt, motsvarar icke heller — det är det tredje att i detta sammanhang uppmärksamma — vetenskapens krav på saklighet och objektivitet i egentlig mening. Måste vetenskapen, för så vitt den över huvud skall vara något, vara medvetande om något, som existerar oberoende av medvetandet om detsamma, så inses lätt, att en förment *totaluppfattning* — den må nu hava innehållet: allt är relativt — aldrig kan göra anspråk på att vara vetenskap eller representera kunskap i egentlig mening. Ty i den ponerade totaliteten måste ju medvetandet självt ingå, då totaliteten ju eljest icke vore totalitet. Men därmed upphör ock den förmenta totaliteten att vara något *mot* medvetandet stående och *objekt* för detsamma, vadan någon kunskap i egentlig mening om totaliteten, något objektivt vetande om densamma, icke existerar. Alltså är det omöjligt att lägga påståendet: allt är relativt, till grund för en allmän världs- och livsåskådning och samtidigt mena, att det hela är vetenskap.

Vad som här sagts om en förment allmän världs- och livsåskådning, som uppbygges på påståendet: allt är relativt, gäller *varje tänkbar världs- och livsåskådning*. För så vitt det är ett vetenskapens oundgängliga karaktistikum, att möjlighet till objektiv argumentering föreligger, och för så vitt vetenskapen alltid räknar med saken, som existerar oberoende av den enskildes uppfattning om och ställningstagande till densamma, så kan en världs- och livsåskådning — vilken som helst, en förment totaluppfattning i den ena eller andra riktningen, icke bestämmas som vetenskap, då ju totaliteten icke är totalitet utan medvetandet självt och alltså icke existerar oberoende av detsamma och då ingen äger monopol på att verkligen veta allt.

Om den allmänna världs- och livsåskådningen sålunda förlägges *utanför* vetenskapens gebit, så har därmed det påkallade i att den enskilde når fram till en allmän världs- och livsåskådning icke förnekats. Blott den, som lever i en s. k. vetenskapsövertro — och det finns många även bland fackvetenskapens representanter, som lever i en sådan övertro — blott den kan mena, att den allmänna världs- och livsåskådningens förläggande utanför vetenskapens gebit skulle betyda det principiella uppoffrandet och prisgivandet av densamma. Existerar enligt det sagda den

i den allmänna världs- och livsåskådningen ingående totaliteten icke oberoende av den enskildes medvetande, så betyder detta, att världs- och livsåskådningen har *ett subjektivt element*, som på visst sätt utgör den springande punkten däri. Den enskildes världs- och livsåskådning är m. a. o. betingad av hans subjektiva inställning till tillvaron. Den enskildes världs- och livsåskådning har sin nerv och sin styrka just i *den personliga färgen, det unika*, som alldeles skulle försvinna, om man toge sig före att söka leda in det hela på ett objektivt plan och göra det till föremål för objektiv argumentering och objektiv debatt. Är den enskildes världs- och livsåskådning icke att förlägga inom vetenskapens gebit, så är den, såsom konstituerad av ett subjektivt element, fastmer att räkna som ett *konstverk*, såsom den enskildes hela liv ju bör utgestaltas och fulländas till ett levande konstverk. Nu stå världs- och livsåskådningarna i dag såsom under alla tider i en våldsamt inbördes kamp. Men det är här av vikt att besinna, att denna kamp föres på ett annat plan än vetenskapens. Det är här andra krafter än den objektiva argumenteringen, vilka avgöra den kampens utgång. Skulle någon taga sig före att som representant för en viss världs- och livsåskådning — den må vara av materialistisk eller idealistisk eller varje annan art — tala i vetenskapens namn, så må framhållas, att det icke är vetenskap han representerar, utan vetenskapens falska dubbelgångare metafysik.

Frågan om världs- och livsåskådningen såsom inrymmande ett subjektivt element och såsom förutsättande den enskildes subjektiva inställning till tillvaron leder oss över till frågan om *vetenskapen och värdemedvetandet*. Ty detta senare inrymmer i eminent grad den enskildes subjektiva ställningstagande. Är detta vetenskapens första karakteristikum, att denna alltid håller möjligheten öppen för olika forskare att mötas på ett objektivt plan, möjligheten öppen för objektiv argumentering, så följer omedelbart därav, att värdemedvetandet eller värderingen icke innebär vetenskap eller vetenskapligt medvetande. Värdet kan icke dragas in under objektiv debatt eller föras in på ett objektivt plan utan att det specifika för detsamma försvinner. De gustibus non est disputandum. Ett indiskt ordspråk lyder: »Förståndet säger, men hjärtat lyder icke.» Vad som hör till hjärtats sfär må tilläventyrs föras in på det förståndsmässiga tänkandets plan; tusen skäl och motskäl för hjärtats inställning må andragas. I grund och botten beröres hjärtat icke därav. Det drager sig suveränt un-

dan, oberört av alla objektiva argument. Hjärteinställningen, den subjektiva inställningen hör ett annat plan till än den objektiva argumenteringens. Och värdet kan icke göras till föremål för objektiv argumentering. Det innebär i grunden en hög grad av oförsynthet och bristande förståelse för vad det är fråga om, då man söker ställa in värdet under objektiv debatt och bedöma värderingen ut från en objektiv måttstock. Värdeomedvetandet har sin nerv i den subjektiva inställningen. Den subjektiva inställningen är konstituerad av en känsla. Känslan är inom sig sluten. Den kan på intet sätt förändras genom objektiv argumentering. Med objektiva argument kunna vi aldrig bringa en person ur hans värderande position. Vi kunna till äventyrs bringa honom till mållöshet och tystnad, men vi kunna därigenom ej få honom att värdera på ett annat sätt. Fördenskull måste hans subjektiva inställning, hans känsloläge, förändras. M. a. o. en viss värdering, ett visst värdeomedvetande, upphäves eller förändras icke genom objektiva argument, utan genom en ny värdering. Innebär vetenskapen möjlighet till objektiv argumentering, möjlighet för olika forskare att oberoende av deras subjektiva inställning mötas på ett objektivt, uteslutande av saken bestämt plan, så kan enligt det sagda värdeomedvetandet ej representera detta plan. Såsom vetenskapen icke är värderande, så representerar värdeomedvetandet icke vetenskap.

Förlägges värdeomedvetandet på detta vis utanför vetenskapens gebit, så betyder detta på intet sätt ett uppgivande av nödvändigheten av värdeomedvetandet annat än för den, som lever i en s. k. vetenskapsövertro. Hela det praktiska livet förlöper ju i värdeomedvetanden av olika slag: politiska, sociala, ekonomiska, etiska, ästhetiska, religiösa o. s. v. Vissa värdeomedvetanden äro icke individuella i den betydelsen, att de skulle hysas blott av en enda individ, utan de äro kollektiva i betydelsen att de företrädas av en viss — större eller mindre — grupp av människor. Men de äro icke desto mindre *subjektiva*, då de äro konstituerade icke av saken själv, oberoende av den enskildes subjektiva medvetande om densamma, utan just av den enskildes subjektiva inställning till saken. Skulle på grund av dessa värdeomedvetandens subjektiva art nödvändigheten av densamma förnekas, vore detta lika med att förneka livet självt. Ty allt medvetet praktiskt liv förlöper i sådana värdeomedvetanden.

Om vi efter dessa allmänna principiella bestämningar av vad vetenskap är och icke är övergå till att draga konsekvenserna av det sagda med

avseende på *teologien* såsom vetenskap, så skall det närmast visa sig, att teologien icke är att förblanda eller förväxla med tro och religion, utan just upprätthåller en skarp och klar gräns däremot.

Då teologien såsom vetenskap med vetenskapen över huvud delar de förut angivna grundläggande bestämningarna: möjlighet till objektiv argumentering, saklighet eller objektivitet i egentlig mening och tänkande i det logiska realomdörets form, så följer därav, att teologien icke alls kan fattas som en lära eller vetenskap om Gud. Kan termen »teologi» ordagrant översättas så och har man under gångna tider i överensstämmelse med då rådande uppfattning om vetenskapen över huvud stundom fattat och bestämt teologien så, att den verkliga gjorde Gud själv till föremål för utforskande och undersökning, så ställer teologien numera icke någon dylik uppgift för sig. Teologien har med vetenskapen över huvud en på en gång blygsammare och strängare syn på sin uppgift.

Teologien går icke heller att framskapa, producera eller konstruera en viss världs- och livsåskådning. Såsom en form av vetenskap är den icke förmåten nog att tilltro sig kunna fälla utsagor om världsalltet, den totala tillvaron, livstotaliteten. I vetenskaplig självbesinning vet den, att sådana utsagor höra till ett annat plan än vetenskapens. Den känner fuller väl, vad som gäller om all mänsklig kunskap: vi se endels och profetera endels. Den totalsyn av livet och tillvaron, som den enskilde gör sig, är närmast uttryck för hans inställning till tillvaron, sådan han mött den, men kan i grunden ej nås genom objektiv argumentering. Ingen vet allt och kan därför med vetenskapliga anspråk uttala sig om den totala tillvaron. Teologen skiljer sig härvidlag icke från varje annan sann vetenskapsman.

Teologien är icke heller till sin natur värderande. Den företräder icke på sådant sätt en viss religion eller trosåskådning, att den gör gällande, att denna representerar ett högre värde än andra trossätt eller religiösa åskådningar. Det fanns en tid, då teologien stundom gärna arbetade så. Den framträdde som apologetik, som till varje pris ville uppvisa kristendomens högre värde. Men det teologiska läget är numera sådant, att apologetiken icke kan sägas segla i medvind. Den har svårt att hävda sig vid sidan av den vetenskapligt arbetande teologien, då den arbetar med ett medvetande, som faller vid sidan av objektiv vetenskap: värdeomedvetandet.

I alla dessa tre hänseenden skiljer sig teologien klart och skarpt från tron och religionen. Ty inom det praktiska livet självt, sådant detta be-

tingas av den enskildes subjektiva inställning till honom mötande livsförhållanden och sådant detta gestaltar sig som den alldeles egenartade form av liv, som heter religion och tro, föreligger på ett omedelbart sätt alla de tre formerna av medvetande. Trons människa eller den troende är fylld av gudsmedvetande och hon känner sig stå i levande gudsgemenskap. Detta medvetande går som en aldrig upphörande grundton genom hela hennes liv. Allt annat, som sker med henne och möter henne, sätter hon i relation därtill. Hon har ock härigenom fått en egenartad syn på livet och den totala tillvaron, en egenartad livssyn och livsåskådning, som är hennes omedelbara egendom och som inga yttre argument kunna beröva henne. Och hon är ock i stånd att gå osvikligt värderande fram beträffande allt i den värld, som hon står i, ut från det högsta goda, det högsta värde, som hon äger i livsgemenskapen med Gud.

Detta klara åtskiljande av teologi och religion är helt enkelt en konsekvens av att teologien såsom en form av vetenskap icke kan dispensera sig från, utan upprätthåller de elementära krav, som ställas på vetenskapen över huvud. Men härvid inställer sig frågan: Kommer icke genom ett sådant åtskiljande av teologien å ena sidan, tron och religionen å den andra visserligen vetenskapens krav till sin rätt, men trons och livets krav till korta? Med denna fråga komma vi över till vår andra huvudtes.

II.

Det är lika angeläget för religionen-tron som för teologien-vetenskapen, att religionen icke sammanblandas eller förväxlas med teologi eller fattas blott såsom en form av vetande, eventuellt ett högsta vetande eller ett vetande om den Högste.

Det visar sig nämligen i alla livets skiften, att varje sak är bäst betjänt av att få vara vad den är. Religionen och tron bilda härvidlag intet undantag. Det är måttliga anspråk, att den skall få vara vad den är.

Men detta anspråk har ingalunda alltid beaktats ens från deras sida, som skulle företräda religionen och tron. Religionens, enkannerligen kristendomens, historia bär vittne härom. Den kristna idéhistorien kan uppvisa hela perioder, då den kristna tron framställts uteslutande som ett vetande, nära nog ett rationellt vetande om det högsta i tillvaron eller rättare sagt den Högste eller Gud. Här har ingenting fattats i lärdom, i

skarpsinne, i distinktion, i noggrannhet, i formuleringarnas klarhet och pregnans. Men ur hela detta finmaskade system av tankar och begrepp, som skulle infånga det högsta vetandet eller vetandet om den Högste, har religionens själ flytt. Bakom allt detta har intet funnits kvar av den elementära kraft, som bor i all äkta och sann religion och gudstro och som, när den oavkortat får göra sig gällande och vara vad den är, kan från grunden förvandla enskilda och skaror, ja, — såsom vi se av historiens gång — göra ett ingrepp i själva tiden och utvecklingen i stort och inleda nya epoker och tidevarv i mänsklighetens liv. Och mot hela denna intellektualisering av religionen och tron ha reaktioner — mer eller mindre lyckade och mer eller mindre framgångsrika — framträtt, alla dikterade av ett och samma motiv, nämligen att gripa och infånga religionens-kristendomens själ och göra tron i dess ursprungliga egenart på nytt levande och verksam.

Men icke blott från deras håll, som mena sig företräda religionen och tron, har densamma stundom så intellektualiserats, att dess själ och elementära, revolutionerande kraft försvunnit och utplånats, utan denna metod, intellektualiseringen av religionen och tron, är ett gärna använt vapen i alla tider av dem, som ställt som sin uppgift att gå till angrepp mot tron och religionen. Förfaringssättet är korteligen uttryckt detta, att man intellektualiserar tron och religionen, d. v. s. man ponerar tron och religionen såsom ett slags vetande och går sedan att uppvisa, att detta förmenta vetande icke överensstämmer med vår verkliga kunskap om tillvaron. Därmed menar man sig ha avfärdat tron och religionen. Lättvindigheten i det sätt, varpå man behandlar frågan och tror sig komma till en lösning, är ett tecken på att ett fel någonstans föreligger. Och grundfelet i hela det nämnda tillvägagångssättet är, att man från början icke låter tron och religionen vara vad den är. Problemet, som man med större eller mindre allvar uppställt och givit sig i kast med, är ett skenproblem. Och ett skenproblem, ett oriktigt ställt problem kan aldrig leda till ett riktigt och provhålligt svar.

Nu skall det villigt medgivas, att problemet: tro och vetande, riktigt ställt, är en fruktbar fråga, som rätt besvarad kan skänka klarhet i en viktig angelägenhet. Och följa vi den elementära regeln, att varje sak är bäst betjänt av att få vara vad den är, så blir lösningen av det problemet detta, att tro och vetande icke få sammanblandas eller förväxlas. Men

ofta har vid behandlingen av detta problem en kapital sammanblandning och förväxling ägt rum, med den påföljd, att man lämnat vetenskapens fasta mark och hamnat i metafysikens gungfly. Den metafysiska, ovetenskapliga behandlingen av frågan om tro och vetande visar sig vanligen i två hänseenden.

Man gör *för det första* tron till ett slags vetande för att över huvud kunna bedöma den från vetenskapens synpunkt. Men varje sådant jämförelse och sammanblandande av tro och vetande är metafysik. Sedan man emellertid så bragt tro och vetande på en gemensam nämnare, går man *för det andra* att visa, att trons innehåll icke överensstämmer med en förment vetenskaplig verklighetsuppfattning. Därmed menar man sig hava uppvisat överkligheten av trons innehåll, Guds existens, själens frälsning o. s. v. och hava gjort rent hus med tron och religionen. Men bakom uttrycket »vetenskaplig verklighetsuppfattning», varifrån trons innehåll skulle uteslutas, ligger föreställningen, att verkligheten över huvud, den totala verkligheten, kan bestämmas på ett visst sätt. Ty endast från den på visst sätt bestämda verkligheten, t. ex. den rumsligt-tidliga verkligheten, kan Guds verklighet uteslutas. Men att bestämma verkligheten över huvud, den totala verkligheten, såsom identisk med något visst verkligt, t. ex. en rumsligt-tidlig verklighet, är regelrätt metafysik. Detta av den enkla anledningen, att *verkligheten över huvud icke låter sig på det ena eller andra sättet bestämma*, när det, varmed verkligheten skulle bestämmas, ju självt måste vara verkligt och verkligheten alltså alltid är förutsatt före varje bestämmande. Om någon är ute i det kvasi-filosofiska ärendet att bestämma verkligheten över huvud såsom identisk med något visst verkligt, den rumsligt-tidliga verkligheten eller en på annat sätt bestämd verklighet, så kunna vi saklost överlämna honom åt hans fantasier. Vetenskap bedriver han icke.

Men hela detta ovetenskapliga, metafysiska sätt att behandla problemet tro och vetande har sin yttersta grund i det fel, som man från början begått, då man ponerat tron och religionen såsom ett slags vetande i stället för att bevara tron och religionen i dess egenart såsom något sui generis.

I den mån man verkligen i kampen mot tron och religionen lyckas övervinna och tillintetgöra en religiös övertygelse, gör man detta i kraft av en annan religiös övertygelse, en annan tro, men *icke* i kraft av vetenskap och vetenskaplig argumentering. De enda argument, som verkligen

träffa en viss trosåskådning eller religiös övertygelse, äro själva av religiös art. Själva kampen mot en viss tro, t. ex. den kristna, är själv en form av religion.

Det finns vissa tecken, som varsla om en ny kulturkamp i vårt land mot den kristna tron. I mycket ter sig denna kamp ännu rätt blek och tam. Det är föga nya, träffande argument å färde, mestadels uppkok på gamla, väl kända och i grunden redan vederlagda. Här är icke platsen att ingå på provkartan på dessa argument. Blott så mycket må här framhållas, att det här aldrig kan vara fråga om vetenskapens anstormning mot tro och religion, ty vetenskapen är nu en gång för alla icke ute i sådana ärenden. Det är mestadels fråga om vetenskapens falska dubbelgångare, ett metafysiskt betraktelsesätt, som är ute efter en inbillad motståndare, en som vetande ponerad tro. Stundom, då det är full klarhet med i spelet, är det fråga om *en* religiös övertygelse, som går till anlopp mot en *annan* religiös övertygelse.

Det händer stundom, att man på grund av otillfredsställelse med den gängse kristna tron åt sig utformar en annan tro och religion. Otaliga äro väl de, som i utvecklingstron funnit något, som givit mening åt deras liv och förhjälpit dem att leva vidare. Det finns också en modern biologisk tro, den moderna livstron, varvid man dyrkar livet självt, det fysiska livet eller livet i andra former. Vi ha ock i nära anslutning därtill sett biologer uppträda som morallärare, lärare i sexuaetik o. s. v. Det må vara vars och ens ensak att åt sig själv och eventuellt åt andra utforma en ny tro och religion såsom ersättning för den, som icke längre tillfredsställer. Kraftmätningen på livets stora vädjobana skall visa, om det nya trossättet i sig har den äkta religionens elementära kraft eller är en bleksiktig skrivbordsprodukt, vars spår lätt plånas ut. Men gör den moderna utvecklingstron, evolutionismen, eller den moderna livstron, vitalismen, eller varje annan liknande företeelse anspråk på att ha stöd i vetenskapen, så visar detta blott en hopplös begreppsförvirring. Och det må tilläggas, att uppträder biologen med en ut från en viss livsåskådning bestämd morallära eller etik, så gör han detta icke som biologisk vetenskapsman, som om de biologiskt vetenskapliga rönen nödvändigtvis skulle föra till en viss morallära eller etisk uppfattning, utan han gör det från sin egen subjektiva inställning till livet och tillvaron, som naturligen i viss mån kan vara betingad av hans biologiska studier, men därtill av mycket annat i hans liv. Ty moralen häm-

tas icke fram direkt från objektiva, biologiska, vetenskapliga sammanhang, den stammar från personlighetslivet och hör hemma i den värdesfär, där det ej går att objektivt argumentera.

Det är på samma sätt med tron och religionen. Därför är det för den vetenskap, teologien, som särskilt har att skaffa med tro och religion, angeläget att i respekt för sitt föremåls okränkbarhet låta tron och religionen helt och oavkortat bevara sin egenart. Därmed äro vi framme vid vår tredje och slutliga huvudtes.

III.

Teologien betecknas ofta som trosvetenskap. Detta får emellertid icke så förstås, som om teologien vore en vetenskap *i* och *av* tro. Ty vore så förhållandet, då vore vi här i fråga om teologien tillbaka vid den bastard och blandningsprodukt av tro och vetande, religion och vetenskap, som vi förut ivrigt bekämpat och hänvisat till metafysikens utmarker.

Enligt idealismens vetenskapsuppfattning tillkom det vetenskapsmannen att konstruera sin vetenskap och framskapa sitt objekt. Vi leva i en realismens tid, och vår syn på vetenskapen är en annan. Teologien behöver lika litet som någon annan vetenskap framskapa sitt objekt. Objektet är teologien givet i religionen, trons och kristendomens faktum. Teologen behöver icke möda sig med att objektivt söka framställa eller bevisa Guds realitet och så ge sig i kast med olösliga metafysiska frågor. Han har icke heller till uppgift att söka framföra de högsta livsvärden på skådebanan och framkonstruera en viss livssyn och världsuppfattning. I kristendomen och kyrkan föreligger genom snart tvåtusen år en levande gudstro, som följt mänskligheten under livsvandringen och som är given och dokumenterad i en litteratur, som till omfattningen torde överträffa varje annan litteratur. Och han har även där nedlagd en alldeles bestämt utformad kristen livssyn och uppfattning om den totala tillvaron. Där har teologen sitt objekt att utforska och framställa. Han har att lyssna till seklernas vittnesbörd i de mänsklighetens livsfrågor, som rymmas i den kristna tron. Och han går till väga alldeles på samma sätt som varje annan humanistisk forskare, varje annan forskare, som har att utröna vad som gömmer sig i det mänskliga andelivets djup. Teologens uppgift är med ett ord att framställa och från olika synpunkter klarlägga kristen-

domens positiva faktum. Och denna uppgift är stor nog. Teologen behöver icke söka sig någon större. Den, som givit sig i kast med den uppgiften, ser snart att den är outtömlig. Den vetenskapligt arbetande teologen skiljer därför tron och religionen såsom innebärande gudsmedvetande och gudsgemenskap, en viss totalsyn på livet och tillvaron och hävdandet av vissa livsvärden från teologien såsom innebärande vetenskapen *om* det till det kristna tros livet hörande. I kristendomens och kyrkans positiva faktum föreligger det objektiva plan, där olika forskare kunna mötas. Då all vetenskaps oavvisliga karakteristikum ligger i möjligheten för olika forskare att mötas på ett objektivt plan, möjlighet till objektiv argumentering, så kan teologien såsom vetenskap ej bestämmas på annat sätt än som vetenskapen *om* kristen tro och kristet liv, ej en vetenskap *i* och *av* denna tro och detta liv.

* *

*

Sedan denna ståndpunkt klart hävdats i fråga om det principiella förhållandet mellan teologien och religionen-kristendomen, må det stå den enskilde teologiske forskaren fritt att betyga sin personliga glädje över att det förunnats honom att ge sig i kast med detta väldiga forskningsobjekt, som heter kristendomen och kyrkan. Han fylles av en stor och sublim glädje, icke bara därför att han snart nog kommer till insikt om att denna väldiga företeelse satt djupare spår i mänsklighetens historia än någon annan under seklernas gång, utan framför allt därför att han här finner människoanden i kamp om de högsta livsvärdena på ett plan, dit hon eljest icke når. Han vet, att det i alla tider funnits sådana, som av växlande motiv icke velat gå kyrkans vägar, utan sökt åt sig upp-trampa egna stigar och lösa sina livsfrågor på egen hand. Och det kommer alltid att finnas sådana. Men erfarenheten har också lärt honom, att i stora prövnings- och nödtider ha skarorna sökt sig tillbaka till kyrkan. Och kyrkan har — sitt väsen likmätigt — likt en andlig moder ej tillslutit sin famn. Hon representerar ett livsbehov och dess tillfredsställande, som hör den mänskliga tillvaron till. En juris professor vid vårt uppsvenska universitet har nyligen skrivit i en artikel, att »den kristna kyrkan är äldre än någon bestående europeisk statsbildning». Det

kunde tilläggas, att den kristna tron och den kristna livssynen är äldre än alla nu aktuella ideologier i vårt kultursamhälle. Det finns intet bindande bevis för att det icke kommer att bliva så, att den kristna kyrkan skall överleva nu bestående statsbildningar och att den kristna förkunnelsen, som ljudit i princip oförändrad i snart tvåtusen år, skall ljuda på samma sätt en gång, då nu aktuella ideologier i vårt kultursamhälle gått till historien och leva sitt overksamma liv i trycksvärtan i bibliotekens volymer.

TEOLOGISK LITTERATUR

FRANSKSPRÅKIG KIERKEGAARDSLITTERATUR.

RÉGIS JOLIVET: *Introduction à Kierkegaard. XVII + 251 sid. Éditions de Fontelle, Abbaye S. Wandrille, Paris 1946. Pris 250 fr.*

Redan då seklet var ungt, var Kierkegaard översatt till både tyska och holländska samt känd t. o. m. nere i det avlägsna Spanien, där hans namn skrevs Quirquegar. Men ser man nu tillbaka på den tiden, finner man, att den Kierkegaards-litteratur, som då fanns, var av ganska ringa omfattning i jämförelse med den nuvarande. Men man finner också, att just vid den tiden intresset för Kierkegaard började växa sig starkare. Tidigare inskränkte sig i regel intresset för Kierkegaard därtill att den store tänkaren och individualisten lästes och begrundades av ett ganska begränsat antal starkt intresserade, vilka ofta själva voro mer eller mindre utpräglade individualister, som i Kierkegaards skrifter sökte uppbyggelse och ledning. Något allsidigt och grundligt utforskande av mannen och hans tankevärld var det då ännu knappast fråga om.

Efter firandet av hundraårsminnet år 1913 börjar emellertid intresset sprida sig till vidare kretsar och litteraturen växer i snabbare takt. I Lund höll dåvarande docent Torgny Segerstedt 1913 ett intresseväckande och uppmärksammat föredrag om Kierkegaard. Det kan kanske här också förtjäna att påpekas, att detta föredrag, som finnes tryckt i »Kristendomen och vår Tid», inte är det första bidraget till Kierkegaards-litteraturen från akademiskt Lundahåll. Redan år 1851 skrev professor Albert Lysander en fin studie över Kierkegaard, en studie, som Kierkegaard själv läste och uttryckte sin tillfredsställelse med. När sedan professor Lehmann föreläste över Kierkegaard samt därtill skrev några uppsatser om honom — samlade i boken »Män och deras tro» —, var Kierkegaard en levande gestalt i ganska stora kretsar av studerande ungdom. Vid samma tid började numera biskop Bohlin utgiva sina stora och betydande böcker om Kierkegaard, som gjorde mannen och hans tankar ännu mera kända. Slutligen har ju också V. Lindström utgivit en stor avhandling om Kierkegaard, »Stadiernas teologi», 1943.

Men inte blott i Norden, där intresserade kunna läsa Kierkegaards skrifter i original, har litteraturen vuxit under de sista årtiondena. Även ute i Europa har Kierkegaard nu blivit mera känd och föremål för en mängd undersökningar. Och i Amerika tillhör han nu de mest studerade religiösa författarna.

I Tyskland var redan före det sista kriget huvudparten av hans skrifter översatta, dessutom fanns en betydande litteratur om mannen och hans verk.

Av särskild betydelse för studiet av Kierkegaard i Frankrike är det gedigna översättningsarbete, som utförts av förre franske lektorn i Lund P.-H. Tisseau. Tack vare i första hand dennes berömvärda arbete har nu den intresserade fransmannen tillgång till det väsentligaste av Kierkegaards skriftställarskap. Och att döma av de många böcker och uppsatser i ämnet, som på senare år utkommit på franska, synes det, som om fransmännen skulle ha ett särskilt intresse för den originelle och djupsinnige danske tänkaren. Man tager nog ej heller miste, om man menar, att Kierkegaards skrifter med de rikt nyanserade men distinkta formuleringarna, den överlägsna dialektiken — för att ej tala om tankeinhållet — böra ha särskilda förutsättningar att intressera bildade fransmän, vilka ju äro kända för att ha sinne både för fint uppbyggd dialektik och djupa tankar.

Som ett bevis på det stora intresset för Kierkegaard utanför Norden kan nämnas, att — enligt bibliografien i en franskspråkig tidskrift — utkom under åren 1934—1939 ej mindre än 29 undersökningar rörande Kierkegaard på franska. Antalet tyska arbeten under samma tid var 27, och de engelska 12.

Bland mera betydande arbeten på franska må nämnas Chestov, *Kierkegaard et la philosophie existentielle*, Paris 1936, samt det solida och oerhört innehållsrika, *Études kierkegaardienes* av Jean Wahl, Paris 1938.

Chestov behandlar — som bokens titel också ger vid handen — Kierkegaard från den nu så aktuella existentialismens synpunkt. Wahl söker, så långt något sådant är möjligt, ge en uttömmande framställning av Kierkegaards tankar och problem. Men förutom sådana huvudsakligen filosofiskt orienterade undersökningar finns också arbeten av författare, som avgjort stå på den katolska kyrkans ståndpunkt, och som bedöma Kierkegaard utifrån denna sin ståndpunkt. Sålunda vänder sig Gustave Thibon, som står på katolsk-thomistisk ståndpunkt, i en uppsats, *Le drame de Kierkegaard (Études Carmélitaines, 1938)* mot den Kierkegaards-tolkning, som givits av Benjamin Fondaine, en lärjunge till Chestov.

Thibon menar, att för Kierkegaard, som är uppfostrad i och bestämd av: å ena sidan en utpräglad protestantisk subjektivism och å andra sidan Hegels rationalism, måste Guds kärlek stå i motsatsförhållande till hans rättfärdighet, liksom tron står i motsats till förnuftet. Kierkegaard känner inte, säger Thibon, den katolska syntesen, som ger plats åt bådadera. Den danske tänkaren kan inte förstå, att den Gud, som styr världen efter Aristoteles' allmänna förnuftslagar, också kan vårda sig i nåd om den enskilde. Att antaga det evangeliska budskapet om nåd och kärlek är och måste för Kierkegaard vara något paradoxalt.

Det nyaste och kanske bästa arbetet om Kierkegaard från franskt katolskt håll är det förra våren utkomna »Introduction à Kierkegaard» av Régis Jolivet, Doyen de la Faculté Catholique de Philosophie de Lyon. Den lärde dekanen i Lyon har en betydande vetenskaplig produktion bakom sig. Han har utgivit flera betydande systematiska arbeten rörande filosofins centrala frågor, t. ex. *La notion de substance, L'Intuition intellectuelle et le problème de la métaphysique, Les sources de l'idéalisme*. Men han har också lockats av de stora personligheterna och skrivit böcker om Aristoteles, Augustinus, Thomas av Aquino, Bergson samt nu även om Kierkegaard.

Om denna bok skall genast sägas, att den ej kommer med överraskande nyheter och djärva hypoteser. Sådant ligger nog ej för författaren; ej heller har boken ett sådant syfte. Han vill ge en översiktlig och såvitt möjligt klar och riktig bild av Kierkegaard och dennes tankar. Han har väl tillgodogjort sig den honom tillgängliga litteraturen, både Kierkegaards egna skrifter och arbeten om honom. Men samtidigt intar han en självständig hållning till föremålet för sin undersökning. Boken tynges ej av många citat eller långa diskussioner, den ger en lättläst, klar och vederhäftig framställning av problemet Kierkegaard.

Den första avdelningen är av huvudsakligen biografisk art. Utan att ge en utförlig kronologiskt sammanhängande livshistoria äro dock de viktigaste händelserna i Kierkegaards liv medtagna. Här talas om barnomsåren och hur Sören är en åldrig faders son. Den brutna förlovningen och »den store Jordrystelse» äro också med. Till sist behandlas även kampen mot kyrkan och den officiella kristendomen.

Viktigare äro emellertid de två följande avdelningarna i boken: *L'âme de Kierkegaard* och *La pensée de Kierkegaard*. Och när det här gäller att klarlägga Kierkegaards ytterligt komplicerade personlighet, synes författaren lyckats komma till en riktig avvägning och värdering av de många faktorer, som haft betydelse för utformningen av denna märkliga

diktar- och tänkarsjäl. Sålunda gives vederbörlig plats både för inflytelser från hemmet och för den påverkan, Kierkegaard rönte av de senare årens personliga upplevelser. Ganska stort utrymme gives med rätta åt förhållandet till Hegel, varvid både den positiva och den negativa påverkan beaktas. Ty lika visst som man kan säga, att Kierkegaard är anti-Hegelian, lika omisstkännligt är, att han aldrig helt kom ifrån Hegels filosofi. Även då han som mest ivrigt bekämpar Hegel, bestämmas han av dennes dialektiska metod och dennes sätt att se på problemen.

Men för dessa inflytelser utifrån glömmar författaren ej den avgörande roll, som Kierkegaards egen person spelar med den säregna både andliga och kroppsliga utrustning, som var hans. I detta sammanhang upptages frågan om tungsinnets-melankolien till behandling. Att denna i visst avseende är betingad av fysiologiska faktorer står klart för författaren. Men därmed är ej allt sagt i denna fråga. Det avgörande är ej, att tungsinnets har en fysisk grund, utan att det åstadkommer en alldeles särskild »*affection mentale*».

Att sedan de filosofiska och religiösa problemen skola avspegla sig på ett särskilt sätt i en själ, så komplicerad och så känslig, är givetvis självklart. Men härtill kommer, att även om man bortser från Kierkegaards säregna personlighet, så uppvisar ändock tillvaron motsatser, då den göres till föremål för reflexion, och då man försöker nå en enhetlig världsåskådning. Mot det allmänna svarar alltid det enskilda, mot det objektiva svarar det subjektiva och mot det relativa och naturliga svarar det absoluta och gudomliga. Paradoxer finns alltså ej blott för personer med en härför disponerad livssyn. Men medan Hegel söker förena motsatserna i allt högre synteser, är det typiskt för Kierkegaard, att han inte tillåter några filosofiska försök att överbygga motsatserna. Tvärtom bli paradoxerna det utmärkande för hans tänkande. Det är ej för intet, som hans mest berömda bok heter *Enten-Eller* — på franska *L'Alternative*. Överallt både inom filosofi och religion visar sig Kierkegaard vara en svuren fiende till allt kompromissande.

När Jolivet söker bestämma Kierkegaards tänkande från filosofisk synpunkt, tager han också upp frågan om förhållandet till den särskilt i Frankrike nu så aktuella existentialismen. Det är nog ej så lätt att ge en klar definition av vad som menas med existentialismen, men redan det förhållandet, att sådana tänkare som Pascal, Nietzsche, Dostojewski och Kierkegaard räknas som typiska representanter säger ju en hel del om riktningen. Man kunde kanske samla det viktigaste i ett par formella

bestämningar. För det första är riktningen utpräglad subjektivistisk. Det första och viktigaste är den enskilde, — inte det objektiva och allmänna.

För det andra skall man inte klyva och dela upp den enhetliga människan och säga, att det primära är att »vara till», och att en annan därifrån skild sak är, »hurudan» hon är. Nej, den enskilde skall tagas som en enhet, som han går och står, med sina speciella egenheter och anlag. Det är existensen, d. v. s. den enskilda människan med alla hennes konstituerande egenskaper, som är det primära och väsentliga. Det allmänna är blott en sekundär konstlad abstraktion.

Håller man fast vid dessa grundbestämningar, kan man förstå, att riktningen kan göra sig gällande ej blott inom filosofi och religion utan också inom litteraturen, både bland ateister och hos kristna.

När filosofen Heidegger programmatiskt säger, att det att leva är att leva farligt d. v. s. i strid och kamp och ångest, så betyder det, att man ej skall från varandra skilja och isolera dessa två: »att leva» och att människans livsvillkor är kamp och strid.

Och när Sartre i sina människoskildringar inte väjer för det fula och förvända, så är han existentialist, ty han skildrar människorna just sådana, som de enligt hans mening äro. Det hör till deras väsen att vara sådana, som han skildrar dem.

Men även Kierkegaard med sin stränga moralism och sin intensiva religiositet kan räknas till riktningen. När han förkunnar, att detta, att vara kristen, inte består däri, att man först är till och sedan som ett löst tillägg antager den kristna läran — utan städse predikar, att kristendomen skall levas, realiseras, ja, att kristendomen är det enda, som kan ge den enskilde verklig livsrealitet, då är även han existentialist. Att helt och fullt vara människa, det är för Kierkegaard att leva inför Guds åsyn. »La mesure du moi est toujours ce que le moi a devant lui», säger Kierkegaard, och Jolivet fortsätter »Être devant Dieu, c'est donc proprement accepter que Dieu devienne ma mesure . . .» Kristendomen är alltså ej några åsikter, som man kan antaga efter gottfinnande och som man kan bruka, när det passar. Nej, att känna Gud, det är att uppleva en ofrånkomlig och livsbestämmande kraft. »Je ne connais en vérité que lorsqu'elle devient vie en moi.»

När det objektiva är ogripbart för förnuftet, ha vi intet annat kvar än jaget, subjektet. Men detta är, ställt för sig, hjälplöst, det får endast värde och styrka och sann realitet genom den kristna tron. Om man kunde gripa Gud som objekt, behövdes ej tro. Men eftersom detta är omöjligt, måste man tro. Kristendomen blir på detta sätt för Kierkegaard både det

paradoxala och det ofrånkomliga. Utan kristendomen blir människan inte en verklig människa utan blott en abstraktion.

Detta obevekliga enten — eller, som ej tillåter någon kompromiss, förlänar nu också åt tron en prägel av »ångest och bävan». Inför förnuftet har tron intet bevisvärde, men ändock skall den vara det vissaste av allt, ty Gud är ofrånkomlig, ingen kan bli en sann människa utan Gudstro.

Om dessa frågor och andra ger boken gott besked. Och genomgående utmärker sig framställningen för lugn saklighet och måttfulla, väl avvägda omdömen.

En sak av särskilt intresse för svenska läsare är ju att se, hur författarens katolska tro och thomistiska åskådning inverkar på hans inställning till problemet Kierkegaard. Och efter underteknads sätt att se tyckes författarens ståndpunkt ha både sin givna styrka och kanske innebära en viss begränsning.

Först lägger man då märke till det säkra, i god mening överlägsna greppet på det svåra ämnet. Ty är det alltid en besvärlig uppgift att ge en sann framställning av en människa och hennes tankar, så är uppgiften dubbelt svår, när det gäller en så komplicerad gestalt som Kierkegaard. Men man tager nog ej fel, om man antager, att författarens goda karakteriseringsförmåga och fina förståelse åtminstone delvis hänger samman med den rika erfarenhet, katolska kyrkans män ha av märkliga och särregna fromhetstyper. Jolivet kan också sammanställa trons »nuit de l'inconditionnel» och dess »horreur» hos Kierkegaard med »l'horrible nuit de la contemplation» hos Juan av Korset. (Om detta begrepp hos den store mystikern se, Louis de la Trinité: *L'Obscure nuit du Feu d'amour*, *Études Carmelitaines*, 1938.)

Vidare ger man akt på den överskådliga dispositionen och de fina distinktionerna, som låta skiftningar och nyanser komma till sin rätt och som förutsätta en intelligent och grundlig skolning i Aristoteles' logik. Denna logik är med överallt i boken men på ett sådant sätt, att den gör framställningen klar, utan att stilen blir tung. Men just denna tendens att vilja systematisera, definiera och särskilja de fina nyanserna i Kierkegaards så rika tankevärld har kanske förutom sin styrka även en viss svaghet. För oss, som ej äro så tränade i Aristoteles' logik, att denna osökt präglar stilen, har det ju sitt givna intresse att läsa en bok som denna, där språket är mjukt och följsamt men på samma gång fast. Visst är också, att många av Kierkegaards paradoxer här få en skarpare belysning och riktigare proportioner. Men här föreligger kanske också en risk för att press kan övas på Kierkegaards komplicerade personlighet och så rika tankevärld.

Hur finslipat än det språkliga verktyget är och hur rikt nyanserade de logiska distinktionerna än må vara, så kan man dock aldrig i begrepp och ord fånga hela rikedomerna i en själ sådan som Kierkegaards.

Men till dessa reflexioner skall strax fogas det erkännandet, att författaren inte gör sig skyldig till några otillåtna förenklingar, inte heller tillhandahåller han några billiga lösningar av problemen. Han antyder, att motsägelserna i Kierkegaards åskådning, de hårda paradoxerna nog skulle kunna mildras — om ej försvinna —, ifall de infogades i Thomas' mäktiga världsåskådning. Och härtill kan nog sägas, att saken är värd beaktande. Från rent filosofisk synpunkt sett är det inte lätt att stanna vid Kierkegaards ansträngda subjektivism. Det objektiva låter sig ej avvisas. Men även om detta låter sig sägas, så står det nog utom allt tvivel, att Kierkegaard själv aldrig skulle gått med på att uppgiva sina paradoxer.

När sedan författaren kommer in på frågan om Kierkegaards ställning till kyrkan och den officiella kristendomen, så menar han nog också, att den katolska kyrkan i en del frågor skulle ha stått sig bättre inför kritiken än vad den lutherska gjorde. Han håller sålunda före, att ej så litet av det, som Kierkegaard begärde hos kyrkan, skulle han funnit i den katolska. Så t. ex. värdjar Kierkegaard flerstädes till apostlarnas auktoritet. Ja, bakom den svåra kampen — både den inre själskampen och den yttre mot kyrkan — döljer sig behovet av en religiös auktoritet, som kan ge tron den trygga fasthet, som tystar alla oroande och kritiska tankar.

Men som alltid är författaren även i denna fråga försiktig och måttfull. Han söker ej alls göra Kierkegaard till kryptokatolik. Kierkegaard är förvisso lutheran, säger Jolivet, hans trosbegrepp är det lutherska. Och den auktoritet, han begär, bygger på den enskildes gudsförhållande. Visserligen kan Kierkegaard kalla kyrkan för Kristi kropp men inte i katolsk bemärkelse. Även i detta avsnitt av boken kommer författarens goda förståelse för Kierkegaards säregna fromhetstyp klart fram.

Som slutomdöme må sägas, att franska läsare äro att lyckönska till en så välskriven och vederhäftig bok om Kierkegaard, och Nordens folk böra känna tacksamhet mot författaren, som givit den store danske tänkaren en så god introduktion i sitt hemland. Forskningen inhöstar också en vinst med denna bok, som ger en så klar och vederhäftig bild av Kierkegaard, sedd från katolsk thomistisk synpunkt.

AXEL DAHL.

Lunds domkyrkas historia 1145—1945. På domkyrkorådets uppdrag utgiven av ERNST NEWMAN I—II, 604 + 621 sid. Svenska kyrkans diakonistyrelses bokförlag, Stockholm (tr. i Lund) 1946.

Till utarbetandet av den omfattande festskrift, som utgavs i samband med Lunds domkyrkas 800-årsjubileum, uppådades de främsta kännarna av Lundastiftet och dess domkyrkas historia. Den uppgift, som domkyrkorådet ställde var, framhåller verkets redaktör Ernst Newman, »att få fram en undersökning av vad domkyrkan under århundradenas lopp har betytt som metropolitankyrka, stiftskyrka och församlingskyrka. Denna undersökning borde genomföras med moderna historisk-kritiska metoder och i största möjliga utsträckning bygga på otryckt och förut obearbetat källmaterial». De forskare, som lämnat bidrag, ha uppenbarligen också av redaktionen fått mycket fria händer vid utformningen av sina olika avsnitt.

Resultatet har därför helt naturligt ej blivit en fortlöpande skildring av domkyrkans historia efter enhetliga linjer. Författarna ha alla i större eller mindre grad gett uttryck åt sina egna särintressen. Ur vetenskaplig synpunkt är detta förhållande enbart glädjande. Forskare, som under många år sysslat med problem, som äro knutna till Skåne och Lundadomen, ha fått tillfälle att sammanfatta och utvidga sina tidigare forskningar. Det gäller främst om Otto Rydbeck och Lauritz Weibull. För andra har Lundastiftets och domkyrkans historia från början varit ganska okänd mark. De ha satts i tillfälle att nu för första gången redovisa omfattande primärforskningar. Så är fallet beträffande Gottfrid Carlsson, Bengt Strömberg, Hilding Pleijel och Ernst Newman. Gemensamt för de flesta bidragen — men mest markant för de medeltida — är återigen, att deras författare haft förmågan att ställa in domkyrkan och dess personers historia i det större sammanhang, som tidens allmänna religiösa och politiska strömningar utgöra. Vi ha med andra ord framför oss lokalhistorisk forskning, sådan den framträder, då den är som bäst. Den ger ofta resultat av större allmänt intresse än de flesta bredare upplagda undersökningar.

Om domkyrkoverkets uppläggning och syfte obetingat varit till fördel för forskningen, så har arbetet i samma mån gjorts svårare för en recensent. En grundlig granskning skulle kräva lika många recenser som det finns bidrag. Det torde därför knappast behöva betonas, att den granskning av verket, som här presteras, kommer att bli mycket ojämn. Den har närmast fått karaktären av randanmärkingar till de rent histo-

riska partierna. Randanmärkningarna stå härvid ej i proportion till bidragens halt utan mera till rec:s egen intresseinriktning.

Otto Rydbeck's bidrag, »Lunds domkyrka, byggnadens och dess inventariers historia enligt de nyaste forskningsresultaten», inleder verket. Vi få följa själva byggnadens öden från Knut den heliges Laurentiuskyrka till Joachim Skovgaards mosaik ej endast i Rydbeck's tolkning utan också genom ett utsökt bildmaterial. Den noggranna detaljgranskningen kombineras med ett klart perspektiv, som låter oss se Lundadomen och dess ombyggnader avteckna sig mot skilda tiders allmänneuropeiskt giltiga smakriktningar. I dubbel bemärkelse är Rydbeck personligen engagerad i sitt bidrag. Hans deltagande i diskussionerna om kyrkans aktuella byggnadsproblem under de sista decennierna har helt naturligt gett starkare puls även åt skildringen av avlägsnare tider. Men lika naturligt är, att förf:s egna forskningsresultat dominera. Som bekant ha de senaste årens av Rydbeck ledda forskningar kastat nytt ljus över domkyrkans förhistoria och äldsta historia. Vi få i framställningen en utmärkt sammanfattning av dessa forskningsresultat. Men även om dessa resultat i stor utsträckning redovisats på andra håll, skulle en lekman varit tacksam, om förf. liksom alla andra bidragsgivare utnyttjat möjligheten att hänvisa till källor och litteratur.

Att pröva de uppnådda resultatens säkerhetsgrad och de anförda arkeologiska och konsthistoriska bevisens bärkraft ligger utanför rec:s förmåga. I mycket stor utsträckning kombinerar förf. på ett intresseväckande sätt de arkeologiska rönen med de litterära källornas uppgifter. Dyliga kombinationer måste alltid bli vanskliga. Understundom förefaller också förf:s användning av de litterära källorna åtminstone en historiker något äventyrlig.

Såsom exempel kan nämnas utnyttjandet av Lundagårdsstenens bekanta runinskrift. Runstenen, som betecknats såsom Skånes högsta och vackraste, har påträffats inmurad i den raserade Allhelgonakyrkan. Inskriften meddelar, att Torgils, Esger Björnssons son, lät resa stenen över sina båda bröder Olov och Ottar, »lanmitr kuþa». Rydbeck återger (s. 11 ff.) utan reservation epitet »lanmitr kuþa» med det av språkforskningen helt utmönstrade (se Lis Jacobsen i *Acta Philologica Scandinavica* 1926, s. 210 f.) och historiskt orimliga »välbördiga lantmän» i stället för det riktiga »goda landsmän», d. v. s. framstående män i landet (Skåne). Uttrycket »lantmän» användes sedan såsom argument mot den framställda teorien, att Olov och Ottar varit »utomlands fallna vikingar». Förf. förmodar även, att de »välbördiga lantmännen» begravts i »ett gravfält på

eller vid Helgonabacken», eftersom den till gravarna hörande stenen varit »inmurad i den raserade Allhelgonakyrkan». Denna teori hindrar emellertid icke förf. att kort därpå såsom ett faktum omtala, att »Lundagårdsstenens 'lantmän', Eskil Björnssons söner, odlade Helgonabackens jord».

Övertygande äro ej heller alltid de slutsatser, förf. drar av Lundaneckrologiets notiser. En tolkning, som ger en snedvriden bild av verkliga förhållandet, är det t. ex., då nekrologiets karakterisering av Lund såsom »metropolis Daniae» återges med »Danmarks huvudstad» (s. 34). Översättningen ger helt andra associationer än dem, som åsyftats av nekrologieskrivaren. Denne har velat betona Lunds rang av ärkebiskopssäte mot bakgrunden av den aktuella tvisten med Hamburg-Bremen. Man har ävenledes svårt att följa med, när förf. upphöjer den i nekrologiet omnämnde »Regnerus lapiscida», »stenhuggare», till arkitekt och sidoställer honom i betydelse med Lundadomens skapare, som i nekrologiet omtalas såsom »architectus, magister operis huius» (s. 33 ff.).

Uppgiften att skildra ärkestiftets historia under äldre medeltid har av redaktionen lagts i Lauritz Weibulls händer. Av samtliga medarbetare är han vid sidan om Rydbeck utan tvekan den, som var gynnsammast ställd i det avseendet, att han på förhand var bäst inne i sitt ämne. Hans bidrag »Skånes kyrka från älsta tid till Jacob Erlandsens död 1274», som även utkommit separat, intar i skilda avseenden en särställning. Det behandlar en tid, då Lundakyrkans och dess ärkebiskopars historia i betydligt högre grad än under någon annan är sammanknippad med Danmarks och Nordeuropas. Weibull har ägnat en stor del av sina tidigare forskningar åt detta betydelsefulla skede i det lundensiska ärkestiftets historia. Han drar nu konsekvenserna av dessa detaljforskningar i en sammanfattande skildring, som framför allt karakteriseras av ovanligt vida perspektiv. De långa förvecklingar, som ledde fram till ärkebiskopssätets grundande, Åscers, Eskils, Absalons, och Andreas Sunesens archiepiscopat, äro också fakta, som i eminent grad höra hemma i tidens storpolitiska spel, antingen man dröjer vid de inrikespolitiska striderna i Danmark, de danska konungarnas relationer till den anglikanska kyrkan och till ärkebiskoparna av Hamburg-Bremen, till det romerska påvedömet eller kejsardömet. Weibulls framställning, som med full rätt grupperats kring de stora lundensiska kyrkofurstarnas namn, tar ständigt hänsyn till dessa vidare sammanhang. Kombinationerna äro kanske någon gång djärva, men alltid instruktiva.

Den tid, som Weibulls skildring omfattar, kan ur kyrklig synpunkt karakteriseras såsom striden om det gregorianska reformprogrammet, sam-

manfattat i slagordet »libertas ecclesiae». 1100-talet i dansk historia är i det avseendet en motsvarighet till vad som i mindre skala inträffade i Sverige ett århundrade senare. Weibull slår fast: »Med den närmare kontakten mellan kurian och ärkebiskopsdömet öppnades vägen för de idéer, som denna tid revolutionerade den allmänliga kyrkan . . . Alla de inflytanden utanför kyrkan, som bestämt över henne, skulle bort; ämbetena besättas av och inom henne själv; ledningen centraliseras till påvestolen; staten underordnas kyrkan. Och jämsides därmed skulle kyrkans egen rätt, kanonisk rätt, råda». Mot bakgrunden av detta program måste man se ärkebiskoparnas politik under 1100- och 1200-talen. De gregorianska idéerna ha burit frukt i Eskils skånska kyrkolag — byggd på kanonisk grund — i Andreas Sunesens lagstiftningsverksamhet och litterära författarskap. De ha också i många fall dominerat i de politiska ställningstagandena.

Särskilt fånglas man av Weibulls teckning av Eskil och Andreas Sunesen — hälften av framställningen är ägnad åt dem. Skildringen av Andreas Sunesen är nog den punkt, där Weibulls framställningskonst når högst och där han samtidigt ger mest nytt utöver sina tidigare redovisade forskningsresultat. En undersökning sådan som den om »Liber legis Scaniae» kan ge uppslag av betydlig räckvidd ej minst för undersökningar av våra svenska rättskällor. För tolkningen av Eskil ligger en rad av källkritiska undersökningar till grund. Saxos för sin uppdragsgivare apologetiska historieskrivning har medfört, att Eskil tidigare undanskymts av Absalon. Curt Weibulls undersökning av Saxo såsom historieskrivare och en mängd av Lauritz Weibull utförda studier ha nu lett till en fullständig omvärdering, som i väsentlig grad torde vara berättigad. Eskil har skjutits fram och i motsvarande mån har Absalon trängts undan.

Helt övertygad blir man emellertid icke. Liksom vid de flesta omvärderingar slår pendeln lätt över för långt åt andra hållet. Bilden av Eskil förefaller vara alltför vacker för att vara sann. Weibull betonar, att »i striden mellan kyrkan och den världsliga makten kände hans starka temperament inga kompromisser» (s. 236). Men hur skall man då förklara hans fullständiga kapitulation inför Valdemar och Absalon 1170? (s. 258 f., jfr härtill J. Danstrup, *Traek af den politiske Kamp 1131—82*, i *Festskrift til Erik Arup 1946*). Eskil har böjt sig för kungamaktens krav. Det av Absalon eftersträfvade förbundet mellan kyrka och kungamakt har fått sin begynnelse. Någon gång vid samma tid, förmodligen 1171, tillkom Eskils skånska kyrkolag. Härvid genomdrevs det kanoniska kravet på att biskopstionden skulle utgå i neken. »Bestämmelsen gjorde på en gång rättvisa åt tidens kanoniska krav och gav den lundensiska biskopsstolen en

avsevärd ökning i dess fasta inkomster.» Weibull medger, att »det är mycket troligt, att jämkningar och lindringar gjorts i äldre bestämmelser för att få bönderna så mycket gynnsammare inställda till tiondeomläggningen». Att man ej på andra områden införde kanonisk rätt berodde emellertid framför allt på att »hävd och sed här inverkat . . .; att lagstiftningensvägen ändra på det bestående har i dessa delar säkerligen varit rena omöjligheten» (s. 249 ff.). Kvar står emellertid följande fakta: Tionde-reformen har både före och efter kyrkolagens tillkomst med frenesi motarbetats av bönderna. Den var en av anledningarna till resningen under Absalon (jfr s. 267). Denna reform är den mest markanta och mest fullständiga eftergiften för de kanoniska kraven i kyrkolagen. Man måste då ställa frågan, om ej ett avkall från ärkebiskopens sida från den ekonomiska fördel, som tionden innebar, skulle kunnat medföra större eftergifter från böndernas, när det gällde att bryta gammal »hävd och sed» t. ex. ifråga om bevissystemet. I vilket fall som helst synes det böra understrykas, att Eskil i kyrkolagen framstår såsom en realist med stor förmåga att kompromissa sig till vad som var möjligt att uppnå. — Detta för den händelse att ärkebiskopen verkligen står bakom kyrkolagens tillkomst i den mening- en, att han kunnat handla fritt i förhållande till Valdemar och Absalon. Man måste nämligen hålla i minnet, att kyrkolagen förmodligen tillkommit vid en tidpunkt, då Eskil i andra avscenden helt fått ge vika för kungamaktens krav.

År 1177 måste Eskil definitivt vika för Absalon. Det parti, som sedan länge behärskat tronen, kom därmed också på ärkestolen. I det kyrkopolitiska programmet råder ingen avgörande skillnad mellan Eskil och Absalon. Båda arbeta på att förverkliga de gregorianska reformtankarna. Eskil anslöt sig härvid till påvedömet och kom i motsättning till konungen. Absalon arbetade, vilket var naturligt med tanke på hela hans karriär, på förbund mellan kyrka och kungamakt. Han gav avkall på sådana kyrkliga krav, som kolliderade med kungamaktens anspråk och intressen. Till gengäld fick han kungens stöd i sin kyrkopolitik. Med våld kunde han införa de reformer, som Eskil förgäves hade arbetat för. När bönderna reste sig, klagade de bl. a. på biskopstionde och celibat, d. v. s. punkter, som stått på Eskils program. Absalon kunde sätta världslig makt bakom sitt reformprogram. Däri låg skillnaden.

Först med Jakob Erlandsens archiepiscopat blossar striden mellan kyrka och kungadöme därpå upp med förnyad kraft. Medan kyrkan hade vuxit sig starkare, hade kungamakten liksom under 1100-talets tidigare del försvagats genom inre söndring. Vi få i Weibulls koncentrerade skildring följa

den fortsatta kampen fram till Jakob Erlandsens död 1274, då den ännu var oavgjord.

I 1100-talets stora kyrkofurstar hade i sin kyrkliga och politiska gärning blicken riktad söderut, mot kontinenten. Lund blev inkörsporten i Norden för de allmäneuropeiska kultur- och idéströmningarna. Eskil och Andreas Sunesen voro män, som stodo på toppen av sin tids bildning och som hade europeisk ryktbarhet och betydelse. Ett mera förstrött intresse ha de ägnat åt de samnordiska förhållandena. Eskils och hans efterträdares strävanden att hävda primatet över Sverige och det lundensiska inflytandet i Småland, Finland och på Gotland äro uppenbarligen utslag antingen av ett rent kyrkopolitiskt intresse eller av en politik, som har samband med Danmarks handelspolitiska expansion. Med 1200-talet och Jakob Erlandsen inträffade en tydligt märkbar förändring. De lundensiska kyrkofurstarna förbinda sig i sin kamp mot kungamakten tydligare med ett danskt stormannaparti och söka även stöd i Norge och Sverige. Tendensen har samband med den upplösningsprocess, som banade sig väg för unionen. Vid denna punkt i utvecklingen vidtar Gottfrid Carlssons framställning, »Lunds ärkesäte och domkyrka 1289—1536».

I vissa avseenden har Carlsson ställts inför en svårare uppgift än Weibull. Det lundensiska ärkesätets historia under den period, som hans skildring omfattar, har varit så gott som utforskad. Men Carlssons stora förtrogenhet med den senare medeltidens nordiska historia har i gengäld på ett imponerande sätt kunnat göra sig gällande. Ärkebiskoparna och övriga ärkesätets prelater inordnas mästertligt särskilt i den utvecklingslinje, som kan benämnas »unionens förhistoria och historia». Tvenne punkter synas vara värda att i synnerhet dröja vid, Jens Grands archiepiskopat och relationerna mellan Lundastolen och Sverige under Magnus Eriksson.

Jens Grand är att jämföra med 1100-talets stora biskopar i fråga om allmäneuropeisk bildning. Han fullföljer också en Eskils eller en Jakob Erlandsens kamp mot kungadömet. Men han fullföljer även den sistnämndes förbindelser med Sverige och Norge. I sistnämnda avseende hade Jakob Erlandsen spelat »en förelöparens roll. Jens Grand är den egentliga portalfiguren», lyder Carlssons slutomdöme efter sin 50 sidor långa granskning av denna ärkebiskops verksamhet. Man kan förhålla sig tveksam i fråga om detaljer, t. ex. beträffande användningen av den ytterst tendentiösa fängelsekrönikan, som — detta står fullt klart efter Carlssons undersökning — är förtjänt av en noggrann granskning be-

träffande avfattning och utnyttjat källmaterial. Men i sina huvudlinjer står den utförda teckningen och slutomdömet fast.

Carlsson har tidigare i annat sammanhang påvisat den stora betydelse, som Skånes förening med Sverige under Magnus Eriksson haft både för den svenska statsrätten och såsom föregångare till drottning Margaretas union. Nu utvecklar han synpunkterna vidare med särskild hänsyn till det lundensiska ärkesätet. Den danske ärkebiskopen Karl Eriksson »var centralgestalten, kanske rent av initiativtagare» till Skånes förening med Sverige. Föreningen följdes av ytterligt intima förbindelser mellan Lundastolen å ena sidan, den svenska kyrkan och kungamakten å den andra. »En bestående följd av den nära trettioåriga svensk-skånska sammanlutningen blev, att denna gemenskap genom det minne den efterlämnade och i kraft av de förbindelser över gränserna, som den politiska skilsmässan inte kunnat avklippa, beredde jordmånen för en vidsträcktare nordisk förening. I den riktningen kom även Lundakyrkan att göra värdefull tjänst, som en *»ecclesia conciliatrix»*.

I Carlssons fortsatta skildring få vi följa hela raden av lundensiska ärkebiskopar i deras politiska verksamhet vid unionsmonarkernas sida och i deras organisatoriska gärning. Det är ej möjligt att dröja vid denna skildring, som delvis går fram över obruten mark och som genom sina ofta endast antydda resultat säkert kommer att ge impulser till fortsatt forskning. En särställning intar det sista kapitlet, »Upplösningens tid och den begynnande reformationens». Det utgör ett sammandrag av en snart utkommande doktorsavhandling och har givetvis av den anledningen gjorts mera kortfattat än vad ämnets centrala betydelse för domkyrkans historia eljest hade rätt att fordra.

Medeltidspartiet i festskriften avslutas och kompletteras av Bengt Strömbergs lärda skildring »Gudstjänstlivet i Lunds domkyrka 1300—1536». Den ligger utanför recens bedömningsförmåga. Emellertid måste det ifrågasättas, om en framställning så späckad med latincitat är lämplig i en bok, avsedd även för icke specialister.

Perioden 1536—1811 i domkyrkans historia har skrivits av Kjell Barnekow och Hilding Pleijel. Gränsen mellan deras skildringar har dragits vid Lundafreden 1679, tydligen därför att försvenskningen av Skånelandskapen först efter detta fredsslut med kraft sätter in. Rec. vill emellertid ifrågasätta, om ej här Roskildefreden 1658 hade varit en lämpligare gräns. Ty även om försvenskningen i lag och kyrkoskick tillhör tiden efter 1679, så har dock det svenska förvaltningssystemet

gjort sig gällande tidigare. Dispositionen av domkyrko- och domkapitel-godsen, universitetets upprättande, consistorium ecclesiasticum o. s. v. höra intimt samman med den av Pleijel skildrade perioden. Nu betyder denna gränsdragning mindre, eftersom Pleijel har haft bakgrunden klar, när han 1680 upptar skildringen. Men framställningen skulle förlänats större enhetlighet med en annan uppdelning.

Barnekows bidrag, »Lunds domkyrkas historia 1536—1680», består endast av tvenne kapitel, »Domkyrkoförsamlingen och domkapitlet» samt »Domkyrkans gudstjänstliv». Det ofta spröda källmaterialet, som i stor utsträckning ej tidigare bearbetats, har gjort det till en ytterst besvärlig uppgift att i koncentrerad form föra framställningen fram över denna sista period i domkyrkans danska historia. Med hänsyn till källmaterialets beskaffenhet och den tid, som stått till förf:s förfogande, får man vara Barnekow tacksam för det nya, hans framställning erbjuder.

Visserligen betydde reformationen en katastrofal nedgång för det gamla lundensiska ärkesätet. Men man måste dock ifrågasätta, om ej problem av större intresse kunnat bli föremål för behandling än de, Barnekow upptagit i sitt första kapitel. Helt försvunno förvisso icke framträdande och fångslande personligheter från det gamla ärkesätet i och med reformationen. Förf. synes ej heller fullständigt ha lyckats bemästra de smärre problem, han uppställt. Rec. kan sålunda omöjligen till alla delar följa det utförliga resonemanget i frågan om de båda stadskomministratureernas tillkomst (s. 15—25). Föga övertygande är t. ex. försöket att omtolka titeln »sognepraest i Lund» i ett förläningsbrev från 1566 såsom felskrivning för »biträdande sognepraest», en term, som svårligen torde påträffas i ett 1500-talsdokument. Varför ej lika gärna felskrivning för »kanik i Lund», vilket ju personen i fråga verkligen var? Att av vittnesmålen från 1667 dra den slutsatsen om andrekomministerns ställning på 1620-talet, »att det egentligen var då kyrkoherden var sjuk eller förhindrad, som andre komministern var skyldig tjänstgöra för honom» låter sig knappast göras.

Barnekow hävdar vidare, att andrekomministraturen troligen var inrättad »före år 1588». Argumentet för denna datering är att historio-grafen Lyskander i sin efterlämnade förteckning över danska skribenter »uppgiver att en numera förlorad skrift av Daniel Johannis Vaehaniensis in ecclesia Lundensi verbi divini minister utkommit i Köpenhamn år 1588. Vid denna tid levde ännu den ovannämnde förste komministern och kyrkoherden i Bjällerup Hr. Peder Hansen. Om man utgår ifrån, att Lyskander riktigt återgivit utgivningsåret, så skulle det alltså vara

fastställt att det 1588 fanns två komministrar vid domkyrkan». De källor, som förf. hänvisar till vid satsen, att en Peder Hansen ännu 1588 skulle varit »förste komminister och kyrkoherde i Bjällerup», handla varken om året 1588 eller om någon Peder Hansen. De äro från tiden 1611—28 och omtala, att en Daniel Hansen Vaehaniensis då var komminister och kyrkoherde i Bjällerup. Men detta är ej det enda.

Den Daniel Hansen Vaehaniensis, som 1611—28 bevisligen var förste komminister, är givetvis identisk med Lyskanders »Daniel Johannis Vaehaniensis, in ecclesia Lundensi verbi divini minister», som enligt förteckningen 1588 utgivit en lundakanikerna tillägnad skrift. Men därmed är naturligtvis icke sagt, att han 1588 var präst i Lund, endast att han var det när förteckningen på 1600-talet gjordes upp, och då var han förste komminister. Barnekows resonemang är detsamma som om man av det faktum att Lyskander i sin förteckning upptar en 1577 av Jakob Jensen Holm, »ecclesiarum Burglaviensium sive Alburgiensium superintendentis», utgiven skrift, skulle dra slutsatsen, att Jakob Jensen blivit biskop senast 1577 i stället för 1587, då han i verkligheten kallades till sitt ämbete.

Att gå fram med metoden att följa namn och titlar, när det gäller den i och för sig icke ointressanta frågan om de båda stadskomministraturernas uppkomst, torde ej vara möjligt; detta främst därför, att titulaturen ej är fast. Den väg, man enligt rec:s förmenande därför måste slå in på, är att söka fixera, när tjänsterna organiserades med fasta underhållsmedel. I så fall kan man komma till ett resultat åtminstone beträffande förstekomministraturen. Förf. hävdar, att denna »funnits ända sedan 1530-talet». Argumenteringen är, att »Kirkeordinansen förutsätter, att det i varje stadsförsamling fanns minst två präster, kyrkoherden och en kaplan». Det är möjligt att kyrkoherden vid sin sida haft en personlig, av honom själv avlönad medhjälpare. Men *komministraturen* såsom sådan har organiserats på 1560-t. genom Kungl. Maj:ts ingripande och på samma sätt som samtidigt skedde på andra ställen i Danmark, genom prebendeförsamling (förf. s. 20). Eftersom vi ej veta, huru förhållandena gestaltat sig dessförinnan, kan man ej sluta, att det erbjudande, Mogens Madsen 1557 erhöi, att bli kyrkoherde Spandemagers »coadjutor in vita et post mortem successor» gäller en andra komministratur (s. 22 f.). Troligare förefaller, att den mera lösa ställning, som fortfarande tillkom den ende existerande kaplanen, åsyftas. Det är vidare att märka, att det anslag, som stora prästägillet 1557 beviljade till kyrkan och kaplanen i Lund (s. 19), under den följande tiden alltid uppbars

icke av den senare förstekomministern utan av andrekomministern. Den förstnämnde har efter organisationen på 1560-talet lösryckts från det personliga beroendet av kyrkoherden. Hans plats har intagits av den senare andre komministern. Båda tjänsterna ha vuxit fram ur ställningen såsom kyrkoherdens personliga medhjälpare. Men innan de knutits till fasta inkomstitlar, äro de omöjliga att följa. Det är detta, som skett med förstekomministraturen omkr. 1560.

Barnekows andra kapitel erbjuder betydligt mera av intresse än det första. Vi få däri en samlad bild av det oerhört rika gudstjänstliv, som under hela den danska tiden bibehölls i Lund trots reformationen. En kritisk läsare är väl även här någon gång beredd att sätta frågetecken (t. ex. vid argumenteringen för att domkyrkan använts såsom allmän promenadplats eller vid de paralleller, förf. drar med gudstjänstlivet på andra håll i Danmark). Men det rör sig i så fall om detaljer utan större betydelse. Avdelningen »Källor och litteratur» kunde varit bättre korrekturläst.

När Hilding Pleijel gått till verket att skildra Lunds domkyrkas historia 1680—1811 har han, såsom han själv angett, »satt som sin upp-gift att teckna det andeliv, som under nämnda tid utvecklades i och omkring domkyrkan på grundval av de materiella resurser, som stodo till buds och i de organisationsformer som gällande lag och gammal sedvana stadgat». Med utgångspunkt i denna plan har Pleijel byggt upp en disposition, som i all sin enkelhet torde få betecknas som föredömlig. Han har så att säga konsekvent gått inifrån och utåt. Efter en överskådlig inledning om uniformitetens införande följa i tur och ordning redogörelserna för domkapitel och stiftsstyrelse, domkyrkans ekonomiska villkor, domkyrkorådet och domkyrkoinspektoren, ämbeten och tjänster, gudstjänstlivet, för att i det sista kapitlet utvidgas till församlingslivet. Förf:s stora förtrogenhet med tidens andliga strömningar i allmänhet skänker ett klart perspektiv åt framställningen. Om den kan i stor utsträckning sägas detsamma som om de medeltida partierna; vi ha att göra med det slag av lokalhistorisk forskning, som ger resultat av stort allmänt intresse.

En historiker fångas kanske mest av den klarläggande redogörelsen för domkyrkans ekonomiska villkor och dess nya förvaltande organ, domkyrkorådet och domkyrkoinspektoren. Rec. kan ej underlåta att bli något utförligare, när det gäller övergångstidens förhållanden.

Först några detaljer av mera perifert intresse. Det är ej fullt exakt,

att universitetet 1673 »förlorade» sina 1666 donerade kapitelgods (s. 137). Endast vissa kategorier och vissa avgifter förbehölls kronan. Ännu 1677 erhöll akademien kapitelgods. Reducerade blevo de först 1679 och då med 1680 års ränta (jfr även M. Weibulls försiktigare omdöme, Lunds universitets historia I, s. 86). Rodhe (Bidrag till Lunds domkyrkoråds historia, s. 9) och efter honom Pleijel (s. 122 och 137) tala om en kunglig resolution daterad den 3 augusti 1683, varigenom akademien skulle erhålla domkyrkans och lantkyrkornas överskottsmedel. Denna resolution, som av de båda förf. ej kunnat återfinnas, är ingenting annat än § 9 i den bekanta Karlshamsresolutionen av den 3 augusti 1681. Felet har uppstått på det sättet, att årtalet blivit fel, när resolutionen återropades i det kungliga brevet av den 14 juli 1687. Rätta förhållandet avslöjas helt i Gyllenborgs av Rodhe återopade transumt av den 21 november 1735. Detta har rubriken: »Transumt av Kungl. Maj:ts allernådigste resolution given *Carlshamn* den 3 augusti 1683, § 9», och är lika med § 9 i Karlshamsresolutionen av den 3 augusti 1681.

Pleijel ansluter sig i sin inledande översikt till rec:s tidigare hävdade mening, att planerna beträffande uniformitetens genomförande förelegat klara på det betydelsefulla Ljungbymötet i december 1679 (s. 101 f.). Det kan då förtjäna anmärkas, att ett par hittills obeaktade källnotiser ytterligare äro ägnade att belysa händelseförloppet i denna fråga efter fredsslutet i Lund.

Freden och förbundet i Lund slötos den 26 och 27 september 1679. Akterna underskrevos av Karl XI den 8 oktober. Den 26 september anlände vice guvernören i Skåne, Jöran Sperling, till det kungliga högkvarteret i Sireköpinge. Påföljande dag kommo de svenska fredsdelegaterna Gyllenstierna och Örnstedt på ett kort besök, varefter de återvände till Lund. Gyllenstierna har ånyo vistats i Sireköpinge den 2 oktober.

Vid sin ankomst till Sireköpinge har Sperling inlämnat ett memorial till Karl XI, där han bl. a. uppehöll sig vid uniformitetsproblemet. Han ville veta, hur han skulle förfara med de vakanta pastoratens återbesättande, »antingen därmed skall dröjas till fredens fullkomliga execution eller ock att det strax skall ske, samt om de här i provinsen infödde därtill böra admitteras». Även beträffande justitieväsendet önskade han besked, »om nämligen svenska lagen och processen strax införas eller med danska lagen nu för tiden begynnas skall, eller ock om med tingens hållande till fredens fullbordan innehållas måste» (Sperlings odat. egenhändig memorial, gen.-guv:s skrivelser, RA).

Karl XI:s svar på Sperlings memorial är daterat den 2 oktober, samma

dag som Gyllenstierna återvände till Sireköpinge från Lund. Det besvarade de uppställda frågorna med orden: Kungl. Maj:t »vill dess nådige förklaring över desse bägge stycken *än på någon kort tid* differera» (Kungl. konc., RA). Lundafredens försäkran om bibehållna lagar och privilegier har Gyllenstierna, då traktaten slöts, ej haft för avsikt att respektera. Men uppskovet på »kort tid» innebar, att Gyllenstierna, som den 15 oktober utnämndes till generalguvernör över Skåne, Halland och Blekinge, hade beslutat att själv ta hand om den ömtåliga frågan. Fullmakten i det avseendet fick han på Ljungbymötet, då administrationen av generalguvernementet upporganiserades.

En linje, som återstår att följa, när det gäller den skånska kyrkans organisation och förvaltning efter Roskildefreden, är rivaliteten mellan andlig och världslig myndighet. Eftersom denna linje har betydelse även för Pleijels framställning, må en kort antydan tillåtas.

Omedelbart efter Skånes övergång till Sverige uttalade Karl X Gustav, att adelsmännen »skulle hellre önska, att de finge vara för sig själva, de andra ständerna skulle gärna låta sig benöja med till att leva vid svensk lag och seder». Motiveringen till detta omdöme få vi några månader senare: »Adeln allena lærer vara mot Hans Maj:t, men de andra ständerna intet, ty de bleve då fria status, det de intet tillförende hava varit». Betydelsen av svensk lag för kyrkans frigörelse har också stått klar för Lundabiskopen Peder Winstrup vid tiden för Roskildefreden. Han och hans prästerskap ha med besvikelse sett, att uniformitet i det avseendet ej infördes av Karl XI:s förmyndare. Men även sedan uniformitet i kyrkoskicket kommit till stånd 1681, har den skånske generalguvernören Rutger von Ascheberg sökt bevara något av det inflytande över kyrkoförvaltningen, som tidigare tillkommit den danske stiftslänsmannen. Det gällde bl. a. rekryteringen till kronopastoraten. Liksom en gång Karl X Gustav såg biskop Knut Hahn sambandet med de gamla danska förhållandena. Han klagade 1684, att de rådande förhållandena voro en rest från den danska tiden, då länsmännen hållit biskoparna »med betsel och uti tvång».

En annan fråga, där denna motsättning mellan biskop och generalguvernör tog sig uttryck, gällde kyrkornas ekonomiska förvaltning. Så är fallet beträffande sockenkyrkorna under hela 1600-talet. Men en analog dragkamp utspann sig också om kontrollen över förvaltningen av domkyrkans medel. I den bekanta kungliga resolutionen i Karlshamn den 3 augusti 1681 utverkade Hahn Karl XI:s tillåtelse att vid domkyrkan få anställa »en syssloman av prästerligt stånd, som skall stå under biskopens och konsistorii disposition och lydnad men likväl vara förpliktad alla kvar-

taler med sina förslag över inkomsterna hos dem att inkomma och strax efter årsens slut med sina riktiga räkningar över uppbörd och utgift hos generalguvernementet sig att infinna». Resolutionen gavs »till främjande av svenske uniformiteten». Såväl ifråga om kompetensen — sysslomannen skulle vara präst — som underordningen under biskop och konsistorium skulle också sysslomannen i Lund komma att inta samma ställning som vid andra svenska domkyrkor redan existerande sysslomän.

Trots den kungliga resolutionen och trots deklARATIONEN om uniformitet har Lunds domkyrka emellertid ej begåvats med någon syssloman efter svenskt mönster. Orsaken härtill har av Rodhe (s. 7) och efter honom av Pleijel (s. 120) förmodats vara, att »den föregående tidens förvaltnings-tradition» »varit alltför stark». Den kan mera konkret anges med att generalguvernören Ascheberg blivit alltför stark för biskop Hahn.

Vid tiden för Karlshamnsresolutionens tillkomst var Ascheberg allvarligt sjuk. Ej endast Hahn utan också den med denne befryndade generalguvernementskamreraren Adlersten passade på tillfället att av Karl XI och Erik Lindschöld utverka ett flertal resolutioner, som voro generalguvernören emot, bland dem den om domkyrkans syssloman. De kunde hysa vissa förhoppningar om resolutionernas bestånd, eftersom Hahn bedömde Aschebergs tillstånd så, att man »intet kunde veta, huru Gud behagade med han sjukdom låta utfalla». Men sedan Ascheberg tillfrisknat, rasade han mot de av biskop och kamrer utverkade resolutionerna. Hahn fick ge vika. Inför beskyllningen att genom de utverkade resolutionerna ha »praejudicerat Hans Exc. (o: Ascheberg) och dess auktoritet» erbjöd han generalguvernören att genomläsa resolutionerna, »som Eders Exc. kunde hava något betänkande om man ännu ånyo en remonstration till Hans Kungl. Maj:t göra kunde, helst emedan jag dem ännu med ingen annan communicerat haver» (Se Rosén, Skånska privilegie- och reduktionsfrågor, s. 188 f., och där anförda källor och litt.).

Resultatet av förhandlingarna mellan biskop och generalguvernör blev i punkten om domkyrkans syssloman en kompromiss. Den 5 januari 1682 utfärdades fullmakt för Niclas Crüger att vara domkyrkoinspektör (Pleijel s. 147). Det är av intresse att iaktta den ställning, som Crüger genom fullmakten kom att inta i jämförelse med den, som i Karlshamnsresolutionen tillämnats sysslomannen. Crügers fullmakt är utfärdad av generalguvernören, medan sysslomannen skulle tillsättas av biskop och konsistorium. Sysslomannen skulle vara präst, Crüger var lekman. Sysslomannen skulle kvartalsvis inkomma med förslag till biskop och konsistorium och årligen lämna redovisning hos generalguvernören. Crüger skulle månat-

ligt lämna förslag hos biskop och *generalguvernör*. Ingen tvekan kan råda om, vem som avgått med segern i dragkampen om domkyrkans förvaltning.

Resolutionen 1681 och fullmakten för Crüger 1682 utgöra endast de första leden i en lång dragkamp mellan andlig och världslig myndighet, som ligger fullt klar, om man en gång fått ögonen på den. Kyrkans män sökte på allt sätt att få en ändring till stånd och återerövra positionen från 1681. Argumenten voro alltjämt uniformiteten och den svenska kyrkolagen. Vid riksdagen 1689 inlämnade Hahns efterträdare i biskopsämbetet, Papke, ett memorial till Kungl. Maj:t, där han återopade »den nya kyrkolagen samt Kungl. Maj:ts nådige resolution given den 3 augusti 1681» såsom stöd för yrkandet på en syssloman av prästerligt stånd. Karl XI:s resolution slog emellertid fast den bestående ordningen. Det skedde under motiveringen, att den lundensiska kyrkans förvaltning var förenad med så många rent världsliga ting, att sysslan »en prästman synes vara oanständig» (jfr Pleijel, s. 120). Men man tar säkert ej mycket miste, om man antar att Papkes framstöt hejdats av generalguvernören Ascheberg, som vid tider för resolutionen vistades i Stockholm och som just var sysselsatt med ordnandet av lantkyrkornas ekonomiska förvaltning (RR ^{10/4} 1689).

Nästa framstöt från Lundabiskopens sida kom ett par år efter Aschebergs död genom Steuchii besvär hos Kungl. Maj:t 1695 (jfr Pleijel, s. 152 f.). Änjo finner man motiveringen att man måste »i akt taga vad Kungl. Maj:ts kyrkolag så väl som andra förordningar i det fallet innehålla». Steuchius hemställde, huruvida icke domkyrkoinspektoren därför borde stå under »Consistorii inseende». Steuchius har lyckats att få Kungl. Maj:t med på en utredning av frågan, och därmed var isen delvis bruten. Men samtidigt har centraliseringstendenserna under senare delen av Karl XI:s regering gjort sig gällande. Tvisten mellan biskop och guvernör om vem som skulle betraktas såsom domkyrkoinspektorens närmaste överordnade har lösts på det sättet, att denne ställts mera direkt under Kungl. Maj:ts Kammarkollegium. Den 9 december 1696 utfärdade Kollegium fullmakt för Olof Luckman, sedan den förre inspektoren, Sven Kråka, sökt utnyttja rivaliteten mellan andlig och världslig myndighet för att rädda sin egen ställning (jfr Pleijel, s. 149 ff.). Denna rivalitet är i ifrågasvarande sammanhang, om man så vill, en detalj, men den är en av de detaljer, där man genom lokalhistorisk forskning kan följa en av tidens stora motsättningar.

Festskriftens bägge sista bidrag, Ernst Newmans om domkyrkans

historia 1811—1893, och Edvard Rodhes skildring av den sista tidsperioden från 1894, skola här ej göras till föremål för någon utförlig anmälan. De fortsätta på ett värdigt sätt den tidigare framställningen. Det är endast naturligt, om källorna till denna sista, hittills så gott som helt obearbetade period, understundom kommit att serveras utan helt genomträngande bearbetning. Men kanske just därför framstår — vid sidan om alla andra kyrkohistoriskt och historiskt betydelsefulla resultat — *ett* för den oinvigde ganska förvånande faktum så klart: Vi ha i domkyrkorådets arkiv och särskilt i dess protokoll, en källa, som ger ett tvärsnitt genom hela den våldsamma politiska och sociala förskjutning, som utmärker de sista 150 åren. Källan är av stor betydelse även för andra än forskare i domkyrkans historia.

»Lunds domkyrkas historia» är i flera avseenden ett standardverk med ett fascinerande innehåll. Alla bidragen stå ej på samma nivå. Somliga framstå såsom mogna forskares sammanfattande resultat. Andra ha karaktär av första genomarbetningar av ett rikligt källmaterial. Men alla äro de ägnade att föra forskningen framåt, ej endast den lundensiska lokalforskningen. Mest imponeras man av de centrala medeltidspartierna med deras klara och vida perspektiv, som verkligen låter domkyrkan framstå såsom ett viktigt centrum i Nordens andliga och politiska liv. Men läsaren är lika tacksam för de första grundläggande bearbetningarna av ett hittills föga eller alls icke känt källstoff. Framförallt är emellertid festskriften genom sin i bästa mening populära form ägnad att lämna upplysning om Lundadomens och Lundastiftets växlande öden långt utanför fackmännens krets.

JERKER ROSÉN.

ERASMUS. Speculum scientiarum. International Bulletin of contemporary scholarship. Pantheon Press Amsterdam, Antwerpen, Bryssel 1947.

År 1938, då risken, att den gamla ansedda Deutsche Literaturzeitung skulle bli ett propagandaorgan i den nationalsocialistiska vetenskapens tjänst, syntes alltmera överhängande, tog den holländske kulturhistorikern J. Huizinga upp tanken att skapa ett nytt forum för vetenskaplig kritik, ett recensionsorgan av verkligt internationellt kynne, som kunde ersätta den avsomnade liljegrenska Litteris. Som en symbol för sin

obundenhet borde det nya organet uppkallas efter den gamle humanisten från Rotterdam.

Kriget och ockupationen kommo emellan och först nu, sedan planens upphovsman avlidit, har idén kunnat omsättas i praktiken. Förtjänsten härav tillkommer i hög grad den ungerskfödde bokhandlaren och förläggaren dr jur. Kárlmán Kollár, innehavare av det i Belgien, Holland och Schweiz verksamma Pantheonförlaget. Denne har med stor energi och betydande ekonomiska uppoffringar inriktat sig på arbetet att vetenskapligt och organisatoriskt bygga upp fundamenten för ett kritiskt organ, som skulle spinna sina trådar över hela världen och från alla kulturländer hämta en stab av värdefulla medarbetare inom samtliga humanistiska vetenskaper. Under det naturvetenskaperna och medicinen ha mycket goda internationella relationer, så att forskare inom samma ämnesområde världen runt stå i kontakt med varandra, är det ej sällan illa beställt med de mellanfolkliga förbindelserna bland humanisterna. Det finns fack — t. ex. protestantisk teologi — där man håller rätt väl reda på varandra, men ofta ha de smärre kulturfolken ytterst dålig kännedom om varandras vetenskapliga kulturliv och de stora folken ha föga kunskap om, vad de små nationerna presterar. Avspärningens år under och närmast efter kriget ha givetvis låtit dessa olägenheter framstå i skarpare relief. Särskilt illa är det beställt inom de discipliner, där vederbörande nationalspråk komma till övervägande användning vid offentliggörande av forskningsresultaten.

Här vill nu Erasmus sätta in och bliva det nya forum för internationell presentation av samtliga humanistiska vetenskapsgrenars arbete världen runt, som så väl behöves. I hur hög grad programmet skall kunna förverkligas, beror framför allt på vetenskapsmännens egen vilja till internationellt samarbete och spridning av kännedom om sina fackkollegers rön. Organisatoriskt och ekonomiskt har förlaget gjort sitt, men för den vetenskapliga standarden och innehållets mångsidighet kunna endast forskarna själva sörja. I Skandinavien, särskilt i Sverige, råder ingalunda på alla håll något mer aktivt betonat intresse för ett företag av denna art. Det är inte populärt att skriva anmälningar. Skola sådana få vetenskapligt värde, kunna de ta lång tid att utarbete och förskaffa inte sin upphovsman samma anseende som ett eget arbete. Därtill kommer obenägenheten att författa något på främmande tungomål, ehuru tidskriftens sekretariat i Bryssel åtar sig att utan kostnad för recensenten språkligt hyfsa även mycket felaktiga engelska, franska och tyska bidrag, blott innebörden är begriplig. Det finns ju dock icke så få forskare även utanför språkmännens kretsar, som ganska ledigt nyttja något av huvudspråken

i skrift, och att icke undandra sig medverkan i de internationella vetenskapliga förbindelsernas återuppbyggande och utveckling efter kriget, synes mig vara en moralisk plikt för medlemmarna av de lärdas skrå. Somliga invända, att ett organ ompännande så många skilda områden som Erasmus är opraktiskt och att man bör sträva efter internationella tidskrifter för vart och ett specialområde för sig. Där glömmes man, att Deutsche Literaturzeitung, vars anseende och betydelse för den lärda världen under många decennier var påfallande stort, hade ännu mycket större spännvidd än Erasmus, i det den upptog även de naturvetenskapliga ämnena. Dessutom är det inte görligt att skapa internationella organ för varje humanistisk vetenskap för sig. På vissa gebit går det bra — t. ex. inom den klassiska filologin med dess i hela den västerländska världen likformigt inriktade studium — men i många fall skulle det visa sig ogörligt. Därtill kommer nyttan för den vetenskapliga forskningen av ett flertal kritiska tidskrifter. Ett vetenskapligt arbete är i regel ej betjänt av blott någon enstaka anmälan. En granskare finner ofta fel och förtjänster, som undgått en annan recensent.

Det är inte utan, att man kan få höra t. o. m. sådana invändningar som att de små nationerna inte böra söka förekomma tyskarna. Vänta vi bara några år, så komma nog deras gamla organ att uppstå på nytt. Det må de gärna göra, men inte på en verklig internationell tidskrifts bekostnad.

I spetsen för tidskriften Erasmus står en redaktionskommitté, vars president är Schweiz' minister i Paris Carl J. Burckhardt. Han har under sig trenne vice-presidenter (en flamländare, en holländare och en svensk), representerande filosofiska, handelsvetenskapliga och filologiska fack. Den svenske vicepresidenten skall samtidigt vara redaktionssekreterare för hela Skandinavien, då man med rätta lägger särskild vikt på goda förbindelser med våra länders vetenskapsidkare. I Bryssel, Antwerpen och Amsterdam har förlaget egna sekretariat, som stå till tidskriftens föfogande. Möjligen kommer ett sådant att inrättas även i Basel. För viktigare vetenskapsområden finnas särskilda fackredaktörer. Inom religionsvetenskapen bekläda för närvarande herrarna P. Henry (Paris), M. van Rhijn (Utrecht) och G. Verbeke (Louvain) dessa poster. De äro inte alla definitivt besatta och bl. a. hoppas man, att så småningom kunna få skandinaver med bland deras innehavare.

Ett rätt stort antal äldre eller yngre berömda vetenskapsmän, som ej aktivt delta i arbetet med tidskriften, ha velat skänka densamma sin uppmuntran genom att inträda i dess patronatskommitté. I Norden har detta

varit fallet med filologer som Joh. Pedersen, Sam Eitrem, Gunnar Rudberg, Martin P. Nilsson och Alf Sommerfeldt. Likaså har Aage Friis som historiker och Gunnar Myrdal som sociolog ställt sig bland företagens beskyddare. Självfallet har man den varmaste önskan om värdefullt medarbetarskap även från alla andra ifrågakommande discipliner, som bearbetas vid de nordiska högskolorna, och inte minst gäller detta den protestantiska teologin, som hos oss nått en så hög utveckling. Bland utländska teologer, som förklarat sig vilja understödja Erasmus märkas van der Leuw i Groningen och Dawson i Oxford.

Erasmus kan inte erbjuda plats för egna vetenskapliga specialundersökningar, såvida dessa inte låta sig meddelas inom ramen av en anmälan, men med tanke på svårigheten att ägna varje betydande bok, som kommit ut under de gångna åren av isolering, en egen granskning, skulle sammanfattande översikter och recensioner av flera arbeten under gemensam synvinkel i flera fall te sig mycket lämpliga för tidskriftens syften. Bidrag till dess bibliografiska avdelning äro också välkomna. För dansk teologisk vetenskap är den frågan redan ordnad. Möjligen kan Erasmus också komma att förverkliga önskemålet om en internationell registratur över under arbete varande doktorsavhandlingar.

Tidskriftens fyra första häften äro redan utkomna och det femte torde, när detta skrives, också ha gått i press. Formatet är likartat med det, som Deutsche Literaturzeitung använde, men sidoantalet större och den nyttjade stilsorten mindre, varför varje häfte bjuder mera än föregångaren. Innehållets begränsning till humaniora (ungefär de fack som studeras inom teologiska och juridiska fakulteterna, humanistiska sektionerna och handelshögskolorna jämte biblioteks- och arkivvetenskap) medför, att läsare med mångsidigare intressen ganska väl kunna tillgodogöra sig hela innehållet. I första häftet torde denna tidskrifts publik vara närmast intresserad av en anmälan av A. de Quervains stora verk *Die Heiligung*, Zürich 1945, författad av Groningenteologen van Oyen samt en artikel om Georges Berguer, *Traité de Psychologie de la Religion*, Lausanne 1946, av genèvaren Edm. Rochedieu.

De följande numren ha bl. a. innehållit artiklar om följande arbeten: Dom B. Botte, *Hippolyte de Rome, La tradition apostolique*, Paris 1946; Daniel Rops, *Histoire sainte, le peuple de la Bible*, Paris 1945; Jean Levie, *Sous les yeux de l'incroyant*, Bruxelles 1946; Édouard Le Roy, *Introduction à l'étude du problème religieux*, Paris u. å.; Joseph Chambon, *Der Puritanismus. Sein Weg von der Reformation bis zum Ende der Stuarts*, Zürich 1944, och F. Quatember, *Die christliche Lebens-*

haltung des Klemens von Alexandrien nach seinem Pädagogus, Wien 1946. Respektive anmälare ha varit P. van de Woestijne i Gand, D. Winton Thomas i Cambridge, C. K. Barrett i Durham, E. L. Allen i Newcastle, Pierre Janelle i Clermont-Ferrand, E. von Ivanka i Wien. Utgivaren undersöker för närvarande möjligheterna att skapa en fastare sammanlutning av tidskriftens vänner, en Sodalitas Erasmiana.

*

Såsom underförläggare för Skandinavien tjänstgör Ejnar Munksgaard i Köpenhamn och prenumerationspriset pr år har blivit fastställt till 52 danska kronor (efter nuvarande kurs omkring 39 sv. kr.). För denna summa skola 24 häften erhållas. Abonnemang kan tecknas även genom andra bokhandlare eller medels direkt inbetalning på postgirokonton 4170 i Stockholm. Medarbetare honoreras med 1 belgisk franc per tryckt rad, vilket blir omkring 12:50 spalten i svenskt mynt. Då tidskriften vill vara ett vetenskapligt forum, böra recensioner och översikter skrivas på samma sätt, som om de vore avsedda för ett fackorgan, dock att några raders inledande orientering om författaren och hans verk kan vara lämplig. Böcker, som utkommit utanför Norden, kunna beställas från någon av förlagets båda belgiska byråer (Rue Caroly 13, Bruxelles; Rue Grétry 8, Anvers) i samband med en anmodan om att få anmäla dem. För nordiska arbeten, som anmälaren inte redan äger, kan hänvändelse lämpligare göras till Munksgaard. Undertecknad såsom sekreterare för Norden står givetvis också gärna till tjänst med svar på förfrågningar och, om så önskas, vidarebefordran av brev, beställningar och manuskript.

P. WIESELGREN.

DISKUSSIONSINLÄGG

UTAN AVGÖRELSE?

AV LEKTOR ERIK SJÖBERG, STOCKHOLM

Tesen att det inte fordrades några kvalifikationer för tillhörighet till den urkristna kyrkan möter allt oftare, när man antyder resultaten av nutida exegetisk forskning beträffande kyrkan i N. T. Den går i denna kategoriska form tillbaka på uttalanden av doc. Nils Johansson. Då man skall ta ställning till den, kan man därför lämpligen granska hans argumentering.

I Sv. Teol. Kvartalskrift 17, 1941, s. 267 skriver Nils Johansson: »Vidare bör starkt betonas, att Kristustron och Kristusbekännelsen ej äro villkor för kyrkans gemenskap. Att så ej är fallet, är ju, såsom vi sett, någonting som direkt kan härledas ur vad vi veta om den första lärjungakretsen och dennas bekännelse. Man må säga vad man vill om de försök som gjorts att skapa ett kristet samfund av endast avgjorda Kristusbekännare, någon motsvarighet i evangelierna har ett dylikt samfund ej. Villkoret för att bli medlem av messiasförsamlingen kring Jesus var ett helt annat än en viss bekännelse angående hans person och verk. Villkoret var Jesu kallelse. Det var att man var utvald av honom.»

Detta uttalande är gjort mot bakgrunden av det faktum, att Messiasbekännelsen ej var det första som Jesu lärjungar kommo fram till. De hade redan vandrat länge med honom, då insikten om hans messianitet gick upp för dem. De slutsatser som Nils Johansson drar angående kyrkans pedagogik äro sunda och odisputabla: man skall ej börja med att kräva en fullgången Kristusbekännelse utan söka göra människor till Jesu lärjungar för att de på det sättet måhända skola ledas fram till en full förståelse av Kristi betydelse. Men då J. på anförda grunder hävdar, att bekännelsen till Kristus ej behövdes för att man skulle upptas i den urkristna kyrkan, äro två ting att observera. För det första dras här alltför hastiga slutsatser från förhållandena i lärjungakretsen kring Jesus till förhållandena i den urkristna kyrkan efter hans uppståndelse. Både

religiöst och sociologiskt föreligger en helt annan situation i den urkristna kyrkan än i lärjungakretsen kring Jesus. Messiashemligheten, som var dold under Jesu jordeliv, proklameras nu öppet såsom det kristna budskapets centrum. För eller emot Jesus såsom Messias — det var skiljelinjen mellan judar och kristna. Frälsningen genom Jesu död och uppståndelse — det var innehållet i den urkristna förkunnelsen. Tron på Jesus såsom världens frälsare stod på ett helt annat och mera direkt sätt än under Jesu jordeliv i förgrunden. Naturligtvis fanns det också nu ett växande i tron (jfr 1 Kor. 3: 1—2; Hebr. 6: 1 ff.), men ett positivt ställningstagande just till Kristusbudskapet var i alla fall utgångspunkten för livet i den urkristna församlingen. Man kommer till tro på Kristus och därför upptas man i kyrkan. Visserligen torde barndop ha förekommit även i äldsta tid, men detta nyanserar blott bilden, förändrar den icke totalt.

Det andra som bör observeras är att de citerade orden ge en i viss mån skev bild också av förhållandena inom lärjungakretsen kring Jesus. Det är sant att villkoret för tillhörighet till denna ej var en viss bekännelse angående Jesu person och verk utan Jesu kallelse. Men kallelsen krävde ändå ett svar. Man blev lärjunge ej bara genom Jesu kallande »Följ mig!» utan genom att man stod upp och följde honom. Detta kan synas vara en truism, men senare uttalanden av J. visa att det ej är onödigt att påpeka det.

Till den nämnda uppsatsen hänvisar Nils Johansson även i En bok om kyrkan, s. 153 ff., där samma synpunkter markeras. Här söker han emellertid även stödja sin tes med paulinerna. Han erkänner att mysteriets inregel brutits efter Jesu död — nu förkunnas öppet hemligheten om Kristus (Kol. 4: 3—4). »Men insikten i Kristi hemlighet kommer endast dem till del, som tillhöra församlingen», s. 155. J. hänvisar till 1 Kor. 3: 1—2: korintierna äro ännu »barn» i tron, ja »köttsliga», och kunna ej fatta de högsta andliga hemligheterna: de få »mjölk», ej »fast föda». Detta är riktigt, försävt det gäller de djupaste hemligheterna i Kristusförkunnelsen, men upphäver ej det nyss sagda, att mottagandet av Kristusbudskapet är den givna utgångspunkten för upptagandet i församlingen — låt vara att man ännu blott fattat budskapets mera elementära innehåll. J. hänvisar emellertid även till 1 Kor. 12: 3: ingen kan säga »Jesu är Herre» annat än i den helige Ande. Han betonar, att denna Andens gåva liksom andra charismata gives *inom* församlingen. Först sedan man genom dopet blivit upptagen i församlingen — eller i och med att man blir det — kan Anden ge visshet om att Jesus är Herre. Men detta torde

vara att oberättigat pressa ett paulinskt ord, som fälles med en helt annan fråga i sikte.

Vidare hänvisar J. i denna uppsats till perikoperna om barnen, Mark. 9: 33—37; 10: 13—16. Genom att barnens tillhörighet till Gudsriket framhålls blir det tydligt att några kvalifikationer för medlemskap i kyrkan ej uppställdes. Detta är i och för sig riktigt, och så långt det gäller barnen är detta hela sanningen. Riktigt är också, att det urkristna evangeliets karaktär av ren nådesförkunnelse genom detta starkt poängteras. Men det har ändå vissa risker att så starkt framhålla betydelsen av barnens tillhörighet till Gudsriket, att hela frågan därom får sitt svar härmed. På detta sätt kommer avgörelsekravet i Jesu förkunnelse till korta. Det är riktigt att frälsningen erhålles »genom den gudomliga nådens suveräna utkorelse» (En bok om kyrkan, s. 163). Men här måste man åter påminna om att den gudomliga kallelens »Följ mig!» måste följas av ett »han stod upp och följde honom». Detta sista finns ej med i fråga om barnen, och detta kan vara en bekräftelse på att hörsammandet av kallelsen aldrig kan betraktas som en kvalifikation, som gör människan på något sätt värdig att mottaga Gudsriket. Men just därför att avgörelsemomentet ej kan finnas med, när det är fråga om de späda barnens tillhörighet till Gudsriket, är det olämpligt att lägga upp hela frågan med utgångspunkt från orden om barnen. Avgörelsekravet är ju dock synnerligen starkt markerat i Jesu förkunnelse. Det är också vilseledande att i detta sammanhang införa termen »etiska och religiösa kvalifikationer». Denna term står i en direkt motsats till nådestanken. Men avgörelsekravet gör det inte. Termen »kvalifikationer» skymmer därför med orätt bort avgörelsekravet och ger sken av att detta står i konflikt med nådestanken. Denna konsekvens avvärjes ej tillräckligt genom J:s försök till avvägning i En bok om kyrkan, s. 163: å ena sidan kom allt an på om människan ville komma, å andra sidan »verkade Jesu budskap oemotståndligt på dem som voro mottagliga». Här kan man sätta ett frågetecken för den senare satsen. Det anförda citatet ur Matt. 13: 47: »Med himmelriket är det såsom när en not kastas i havet och samlar tillhopa fiskar av alla slag», ger intet belägg för denna, och avgörelsekravet riktas av Jesus lika mycket till lärjungar som till andra: Kämpen för att komma in genom den trånga porten! Det automatiska i händelseförloppet, som beskrives med ordet »oemotståndligt», motsvarar icke Jesu syn på situationen. Men därtill kommer att den förstnämnda satsen, som betonar avgörelsetanken, alltför mycket tappas bort i J:s fortsatta utläggningar. Detta blir särskilt tydligt

i den uppsats som J. publicerat i häfte 3 av Sv. Teol. Kvartalskrift 1946.

Där skriver han om »den brokiga blandning av människor» som Jesus samlade omkring sig: »Man kunde möjligen förlika sig med den tanken, att Herren någon gång i sin vrede hade förgjort en rättfärdig tillsammans med en orättfärdig, men att han i himmelriket eller den messianska församlingen rafsade ihop och förenade onda och goda, ivriga lärjungar, som för Människosönens skull bokstavligen hade försakat allt, och helt eller nästan likgiltiga, t. o. m. sådana, som blott använde Jesu namn som en besvärjelseformel till att utdriva onda andar med, det var ännu mer anstötligt.» Denna teckning av villkoren för delaktighet i himmelriket är onekligen överraskande, då den ställs samman med Jesu inträngande maningar till hel avgörelse. Här skulle »helt eller nästan likgiltiga» ha del i himmelriket! Det kan inte hjälpas att man tycker att något synnerligen väsentligt i Jesu förkunnelse tappats bort.

J. stöder detta uttalande med tre synoptiska ställen: Jesu ord om demonutdrivaren som ej hörde till lärjungakretsen och liknelserna om ogräset bland vetet och om noten i havet.

I fråga om det förstnämnda stället har J. otillbörligt deprecierat den främmande demonutdrivarens inställning till Jesus. Jesu generösa bedömning av honom är enligt synoptikerna motiverad av att han i hans verksamhet ser en positiv inställning till Jesus själv: »Ingen som genom mitt namn har gjort en kraftgärning kan strax därefter tala illa om mig», Mark. 9: 39. Låt vara att mannens förståelse av Jesus var synnerligen bristfull och primitiv — »helt eller nästan likgiltig» inför Jesus var han enligt Jesu mening icke. Men därtill kommer att man måste ifrågasätta det berättigade i att av denna perikop söka få fram ett svar på frågan om villkoren för delaktighet i himmelriket. Den frågan är inte aktuell i sammanhanget. När den ställs yttrar sig Jesus med en helt annan skärpa.

Framför allt bygger emellertid det citerade uttalandet på J:s tolkning av liknelserna om ogräset bland vetet och om noten i havet. Men i båda fallen måste tolkningen avvisas som oriktig.

Båda liknelserna ge enligt J:s tolkning uttryck åt den meningen att här i tiden både onda och goda, avgjorda och likgiltiga, höra med i himmelriket (ungefär som båda kategorierna finnas i Svenska kyrkan), och att de onda först vid den yttersta domen skiljas ut ur himmelriket. Att liknelserna tala om den blandning mellan onda och goda som finns här i tiden är uppenbart. Tydligt är också att de båda, men särskilt liknelsen om ogräset bland vetet, vilja betona att det är omöjligt att före domen

göra en uppdelning av onda och goda. Men det som måste bestridas är att denna blandning enligt liknelsernas mening finns i *himmelriket*.

J. nämner själv att tolkningen i Matt. 13 av liknelsen om ogräset bland vetet uttryckligen säger, att åkern är världen, och att det talas om de goda såsom »rikets barn» och de onda såsom »ondskans barn» (v. 38). Men han bemöter invändningen med, att »världen här måste fattas såsom himmelriket i världen, och att onskans barn äro de som i tiden haft del av detta men gått miste om frälsningen, när den yttersta dagen kommer» (s. 216). Som stöd för denna överraskande tolkning anföres Matt. 13:41, där det sägs att de onda på domens dag skola samlas ihop och föras bort *ur Människosonens rike*. »Det förutsattes alltså här, att både de onda och de goda befinna sig i riket». Detta är emellertid en förhastad slutsats, som beror på att uttrycket i Matt. 13:41 (συλλέξουσιν ἐκ τῆς βασιλείας αὐτοῦ) pressas på ett otillbörligt sätt. Däri ligger ingenting annat än att de onda vid domen ej få del i Människosonens rike. Uttryckssättet är framsprunget ur koncentrationen på den vid den yttersta domen inträdande situationen. Nu skall Människosonens rike upprättas. Därur utrensas allt syndigt och orent — de onda fördrivas ur Människosonens rike. Tanken är icke den att redan förut Människosonens rike var förhanden och att både onda och goda då hörde dit. Människosonens rike upprättas vid den yttersta tiden och de onda få ingen del i det. Denna tanke är det som uttryckes med orden, att de onda skola hopsamlas och föras bort ur Människosonens rike. Uttrycket kan därför ej på minsta sätt upphäva de klara uttalandena i v. 38 att det föregående tillståndet varit det i *världen* rådande med dess blandning av onda och goda.

Större möjligheter finnas att tolka liknelsen själv såsom syftande på förhållandena i den urkristna församlingen, om man helt bortser från den i Matt. 13 givna tolkningen. Men även då är en sådan tolkning oviss. Liknelsens poäng är i varje fall uppenbar: onda och goda kunna ej skiljas åt i denna tidsålder, först vid den yttersta domen sker den stora uppdelningen. Men om denna tanke framställts med hänsyn till den kristna församlingen eller till förhållandena i världen över huvud är oviss. I varje fall finns inget stöd för påståendet att de onda enligt liknelsens mening hade del i *himmelriket* i denna tidsålder.

Denna tanke menar sig J. dock kunna återfinna med ovedersäglich tydlighet i liknelsen om noten i havet. »Här kan man i varje fall icke göra gällande, att noten, som innesluter båda slagen av fiskar, är någonting annat än himmelriket», säger han (s. 216). Men det är just detta man måste göra. Liknelsen börjar visserligen med orden: »Himmelriket

är likt en not ...» Men därmed avses ingalunda att himmelriket skall liknas vid noten. Det skall liknas vid den situation som i det följande beskrives. Denna inledningsformel är ju stereotyp såväl i evangelierna som i rabbinismen och har alltid denna funktion. Notan är icke himmelriket utan en not. Denna kastas i havet och samlar inom sig fiskar av alla slag. Först när den dragits iland, sorterar man fiskarna. Så är det också med himmelriket. Meningen är uppenbar: före den yttersta domen består blandningen av onda och goda, vid domen sker det stora särskiljandet. Även här kan man vara tveksam om liknelsen tänker på förhållandena i världen eller i den kristna församlingen — sannolikt dock det förra. Säkert är att liknelsen icke anser att både onda och goda före domen ha del i *himmelriket*. Skola de båda nämnda liknelserna tillämpas på den kristna församlingen, måste de sägas förutsätta att icke alla i församlingen ha del av himmelriket.

Därför att J:s tolkning av dessa liknelser måste avvisas, kan man inte som han säga, att det enda som skilde den messianska församlingen — vilken av honom likställes med himmelriket — från utomstående var att »alla dess medlemmar på ett eller annat sätt, *vare sig de voro medvetna därom eller ej* (kursiverat här), nåtts av Guds förekommande nåd». Satsen blir riktig först om de kursiverade orden ersättas med ett »och sagt ja till detta Guds nådeserbjudande».

SVAR

AV KONTRAKTSPROST NILS JOHANSSON, BORRBY

Såsom det framgår redan av rubriken å lektor Erik Sjöbergs diskussionsinlägg, är hans huvudanmärkning mot mina artiklar om den urkristna Kyrkans väsen den, att jag så starkt betonar kallelstens och nådens roll, att avgörelsekravet, som dock är något väsentligt i Jesu förkunnelse, helt eller åtminstone till stor del tappas bort. Sjöberg är ej den ende, som framfört denna kritik. Den har riktats mot mig från flera håll. Gentemot densamma vill jag i mycket kategorisk form hävda, att jag varken förbisett eller underskattat avgörelsen. Men i de kritiserade artiklarna har jag ej ansett mig ha anledning gå in på denna viktiga sak. Mitt mål har varit att finna svaret på en enda fråga: varigenom blev man medlem av den messianska församlingen eller den urkristna Kyrkan? Ju längre jag sysslat med källmaterialet, desto entydigare och bestämdare har svaret blivit: därigenom att man nåddes av Guds förekommande nåd,

av hans kallelse. Att människans avgörelse icke kunnat sättas som ett komplement till denna nåd och än mindre som en med nåden jämnställd faktor, betyder icke, att avgörelsekravet i Jesu förkunnelse åsidosatts. Innan avgörelsen för Kristus kan komma till stånd eller bli ett krav för människan, måste hon emellertid enligt urkristen syn redan vara gripen av nåden, utkorad, insatt i himmelrikets kraftsfär, medlem av Kyrkan eller hur man nu vill uttrycka det. Hur orubbligt konsekvent urkristendomen var i sin uppfattning på denna punkt, framträder överallt, där källorna låta oss se, hur man tänkt. De yttre förhållandena gjorde, att dess uppfattning mångenstädes bortskymdes, men ingenstädes är den ersatt av någon annan uppfattning.

Om avgörelsen aldrig kan sättas som ett komplement till den förekommande nåden, då det gäller människans upptagande i himmelriket eller församlingen, har den en desto större plats i efterföljelsen. I ett föredrag med rubriken »Kristi efterföljelse i Nya testamentet och i nutida förkunnelse», som jag under senare år hållit på flera ställen i Sverige, har jag utförligt behandlat detta. Föredraget kommer att i utvidgad form senare publiceras i Kvartalskriften. Jag måste be mina kritiker vänta med sin dom om min inställning i fråga om avgörelsekravet i urkristendomen, tills nämnda publicering skett. Först då kan domen fällas på andra grunder än *e silentio*. En kritik, som blott vilar på vad jag skrivit i en helt annan fråga, är ej annat än hugg i vädret.

Naturligtvis har jag hela tiden haft ögonen öppna både för att situationen är en helt annan i Urkyrkan efter Jesu uppståndelse än den var i lärjungakretsen under hans jordeliv och för att ett »positivt ställningstagande» till Kristusbudskapet måste ha gått före varje vuxens dop. Att jag så haft, torde framgå av många ställen i min produktion. Vad jag med skärpa velat poängtera är dels att detta positiva ställningstagande icke utan vidare får jämnställas med avgörelse eller omvändelse i den mening detta ord fått i modernt religiöst språkbruk och dels att ett bejakande av budskapets »mera elementära innehåll» icke får jämnställas med en verklig Kristusbekännelse. Denna poängtering är icke onödig eller oviktig. Den framhäver synpunkter, som starkt träda fram i källmaterialet, men som vi, utifrån våra moderna förutsättningar, alltför lätt förbise eller undervärdera.

Att Guds förekommande nåd och icke den enskildes avgörelse enligt urkristen uppfattning är det som gör människan delaktig av himmelriket eller till medlem av Kyrkan, anser jag mig hämta det mest iögonenfallande beviset för genom att hänvisa till vad evangelierna säga om barnen.

Visserligen håller jag före, att min tes skulle kunna tillräckligt bevisas, även om dessa ord ej hade funnits där. Det räcker med att hänvisa till en rad andra ställen. När Paulus i Gal. 1:15—16 talar om hur han blivit kristen, säger han ingenting om att han avgjort sig för Kristus. Det heter i stället: »Men när han, som allt ifrån min moders liv har avskilt mig, och som genom sin nåd har kallat mig, täcktes i mig uppenbara sin Son». Då Jesus enligt Joh. 15:16 talar till sina lärjungar om huru de kommit att tillhöra honom, nämner icke heller han något om en avgörelse. Han säger: »I haven icke utvalt mig, utan jag har utvalt eder, och jag har bestämt om eder att I skolen gå åstad och bära frukt, sådan frukt som bliver beståndande». Jag har samlat ett stort antal nytestamentliga ord med precis samma innebörd för ett större arbete om utkorelsetanken, varmed jag varit sysselsatt några år. För att helt kunna förstå, vilken roll den grundsyn spelat i urkristendomen, som ovan anförda ord återspegla, är det emellertid nödvändigt att sätta sig in i, hur helt annorlunda än moderna människor Jesu samtid tänkte i fråga om de vägar och de sätt, varpå den förekommande nåden verkade och delaktighet i himmelriket kunde vinnas. Jag kan, vad detta beträffar, hänvisa till vad jag skrivit om måltidsgemenskapens innebörd och föreställningarna om ordets och kraftgärningarnas verkningar, vilket allt spelade en stor roll i Jesu verksamhet. Men då det är tal om vuxna, är det trots allt svårt att med tillräcklig klarhet visa, vilken allena rådande faktor den förekommande nåden enligt urkristen syn är. Man kan ju gentemot en sådan bevisning alltid peka på människans bejakande av erbjudandet och så, utan hänsynstagande till allt annat, tillmäta detta bejakande den betydelse man behagar, t. ex. samma betydelse, som avgörelsen plägar tillmätas i senare tiders väckelserörelser. Men vad evangelierna säga om barnen och himmelriket låter oss så klart se, vad som enligt nytestamentlig uppfattning skapar tillhörigheten till detta, att någon möjlighet till felsyn knappast lämnas kvar.

Vad Sjöberg säger om barnens tillhörighet till gudsriket och den slutsats han drager därav för vårt problem, finner jag mycket överraskande. Han erkänner, att perikoperna om barnen poängtera evangeliets karaktär av ren nådesförkunnelse. De visa, att några kvalifikationer för medlemskap i Kyrkan ej krävdes, säger han. Men omedelbart efteråt varnar han för att härav dra slutsatser för frågan i dess helhet, enär därigenom avgörelsekravet i Jesu förkunnelse kommer till korta. Hävdar alltså Sjöberg, att enligt Jesu mening nåden och avgörelsen i princip måste samverka och avvägas mot varandra, men att Jesus i fråga om barnen

gjort ett undantag från sin princip? Hur Sjöberg utifrån en dylik ståndpunkt kan komma till rätta med källmaterialet, är svårt att förstå. Och måste han inte också utifrån denna hävda, att avgörelsekravet i Jesu förkunnelse helt måste komma till korta i ett kyrkosamfund som vårt, där barndopet är princip?

Jag har använt liknelserna om ogräset i åkern och noten i havet blott för att illustrera, hur Jesus redan i den första lärjungakretsen bekämpat lagiska tendenser, försök att rensa upp i den messianska församlingen. Min huvudtes rubbas icke, även om min tolkning av dessa liknelser skulle vara oriktig. Jag finner emellertid Sjöbergs tolkning, som ej är ny utan möter litet varstans, otillfredsställande. Min syn på den messianska församlingens väsen har tvingat mig till den tolkning jag framlagt. Därför att Sjöberg och jag ha helt olika meningar i huvudfrågan och därför se liknelserna utifrån olika ståndpunkter, tolka vi dem på olika sätt. Jag anser fortfarande, att liknelsen i Matt. 13: 47—50 tolkas riktigt, endast om noten får vara en bild av himmelriket och dess kraft, som samlar ihop onda och goda. Både denna liknelse och den om ogräset och vetet äro enligt min övertygelse riktade mot den anstöt, som den messianska församlingens struktur väckte. Dennas sammansättning med den anstötliga blandningen av »onda och goda» var betingad av den förekommande nådens verkningssätt. Och detta nådens verkningssätt var i sin tur betingad av evangeliets eget väsen. Ett närmare försvar av min liknelse-tolkning för anstå, tills det ovannämnda arbetet om utkorelsen i sinom tid kan hinna bli färdigt. Där skall hela det ifrågavarande liknelsematerialet utförligt behandlas.

Sjöberg sammanfattar med att citera min tes: »Det enda som skilde den messianska församlingen — vilken jag i detta sammanhang likställer med himmelriket — från de utomstående var, att alla dess medlemmar på ett eller annat sätt, *vare sig de voro medvetna därom eller ej*, nåtts av Guds förekommande nåd». Kursiveringen är hans, men den kunde lika gärna vara min egen. Jag måste emellertid på det bestämdaste opponera, då han sedan säger, att satsen blir riktig, först om de kursiverade orden ersättas med »och sagt ja till detta Guds nådeserbjudande». Jag finner det egendomligt, att Sjöberg kunnat kräva en dylik ändring av min tes. Därigenom förnekar han nämligen, att de äga del av himmelriket, om vilka Jesus säger i Mark. 10: 14: »Låten barnen komma till mig och förmenen dem icke, ty Guds rike hör sådana till». Då han strax förut medgivit, att barnen tillhöra himmelriket, inför han också genom sitt ändringskrav en mycket frapperande självmotsägelse i sitt diskussionsinlägg.

FRÅN DEN TEOLOGISKA SAMTIDEN

INFÖR LUTHERSKA VÄRLDSFÖRBUNDETS KONFERENS I LUND

Som redan tidigare meddelats, kommer Lutherska Världsförbundet (Lutheran World Federation) att hålla sin världskonferens i Lund den 30 juni—6 juli 1947. Dylåka konferenser ha tidigare hållits i Eisenach 1923, Köpenhamn 1929 och Paris 1935. Den till år 1940 planerade konferensen, som skulle hållits i U. S. A., måste inställas på grund av kriget. Lutherska Världsförbundet utgör samlingspunkten för de lutherska kyrkorna världen runt och räknar delegater från 28 olika kyrkor.

För konferensen i Lund har fastställts följande program:

General Theme: THE LUTHERAN CHURCH IN THE WORLD TODAY

I. CONFESSING »THE TRUTH» IN A CONFUSED WORLD

- a) The word
- b) The Sacraments
- c) The Church
 - 1) Nature and Function
 - 2) Relationship to other churches and the state

II. FULFILLING HER MISSION IN A DEVASTATED WORLD

- a) Evangelism and Stewardship
- b) Foreign Mission
- c) Helping one another

III. FACING THE PROBLEMS IN A TROUBLED WORLD

- a) Materialism, Secularism, Decline of Morals
- b) Race Relations
- c) Refugees and Displaced Persons

För att förbereda behandlingen vid själva konferensen har var och en av de ovan nämnda tre programpunkterna överlämnats till en särskild studie- och förberedelsekommission, som har att utarbeta ett aktstycke i frågan att föreläggas konferensen. Sålunda har punkt I (de dogmatiska frågorna) överlämnats till en skandinavisk, punkt II till en amerikansk och punkt III till en tysk kommission.

I den skandinaviska förberedelsekommissionen, som nu slutfört sitt arbete, ha medverkat teologer från de fyra nordiska länderna: från Danmark professorerna K. E. Skydsgaard och N. H. Söe, Köpenhamn, R. Prenter, Aarhus, och sognepräst E. Thestrup-Pedersen, Lunde, Fyn; från Finland biskop M. von Bonsdorff, Borgå, biskop E. Sormunen, Kuopio, professor O. Tiirilä, Helsingfors, och pastor L. Haikola; från Norge professorerna O. Moe och H. Ording, Oslo, docent L. Aalen, Oslo och sognepräst O. Olsen Askeland, Bergen, samt från Sverige professorerna A. Fridrichsen och H. Lindroth, Uppsala, R. Bring och A. Nygren, Lund, docenterna R. Josefson, Uppsala, och G. Wingren, Lund.

Det aktstycke, som utarbetats av professor ANDERS NYGREN och som granskats och överarbetats av denna kommission för att föreläggas konferensen, är av följande lydelse:

DEN LUTHERSKA KYRKAN I VÄRLDEN JUST NU

I. DESS VITTNESBÖRD OM SANNINGEN I EN FÖRVIRRAD VÄRLD

»*Kyrkans sanna skatt är det allraheligaste evangeliet om Guds härlighet och nåd.*»

Dessa ord ur Luthers 62 tes (mot avlaten 1517) måste alltid vara den lutherska kyrkans ledstjärna. Evangeliet om Guds härlighet och nåd i Kristus är den skatt, som blivit henne betrodd och som hon har att giva åt världen. Detta är den sanning, som hon har att bringa en i förvirring nedsänkt värld.

I.

Evangelium om Guds gärning i Kristus.

Vårt släktled har såsom intet tidigare fått uppleva, hur en mänsklighet, som vänt Gud ryggen, söndersliter och förintar sig själv. Skriften säger: »Fastän de hade lärt känna Gud, prisade och tackade de honom dock icke såsom Gud, utan förföllo till fåfängliga tankar. Och eftersom de icke aktat det något värt att taga vara på sin kunskap om Gud, gav Gud dem till pris åt ett ovärdigt sinnelag, till att bedriva otillbörliga ting» (Rom. 1: 21, 28). Vårt släktled har fått bittert erfara verkligheten av detta ord. Vi veta, vad det är att tillhöra en mänsklighet, som av Gud för syndens skull är ställd under förbannelse och död. Själva äro vi lemmar i detta släkte. Med varje fiber i vår varelse höra vi samman med det. Dess öde är vårt öde. Ingen av oss kan ställa sig vid sidan, som om han icke hade någon del däri. Dess synd och nöd är vår synd och nöd. Inför Gud bekänna vi vår gemensamma skuld och gå gemensamt in under hans dom.

Men, Gud vare lovad, vi tillhöra icke endast den gamla mänskligheten, som står under syndens och dödens herravälde. Gud har givit vårt släkte en ny begynnelse, då han skänkte oss Kristus såsom Herre och gjorde honom till huvudet för en ny mänsklighet. Och nu har han givit oss nåden att vara lemmar i Kristus och ha del i hans liv. Mitt i denna världens mörker lyser hans eviga ljus. Mitt i denna världen med alla dess trångmål och lidanden få vi leva som den tillkommande världens barn, i tro, kärlek

och hopp. I tron få vi taga emot Guds eviga kärlek i Kristus, i kärleken få vi ge den vidare i inbördes tjänande, och i hoppet om Guds härlighet kunna vi »till och med berömma oss av våra lidanden» (Rom. 5: 2, 3), ty också dessa höra till den väg, på vilken Gud vill föra oss till sin härlighet. Sådant är det saliga hopp, som vi äga i tron på vår Frälsare Jesus Kristus.

Så låtom oss hålla oss till honom som är huvudet (Kol. 2: 19) och »oryggligt hålla fast vid hoppets bekännelse, ty den som har givit oss löftet, han är trofast. Och låtom oss akta på varandra för att uppliva varandra till kärlek och goda gärningar; låtom oss icke övergiva vår församlingssamfundning, såsom somliga hava för sed, utan må vi förmana varandra — detta så mycket mer som I sen huru 'dagen' nalkas» (Hebr. 10: 23—25).

*

Evangelium är förkunnelsen om den gärning som Gud utförde, då han satte in Jesus Kristus i världen. Det är budskapet om det väldiga ingrepp, som Gud därigenom gjorde i denna vår tillvaro. Evangelium är budskapet om hur Gud i denna tidsåldern satte in något totalt nytt, hur han genom Kristus lät den *nya tidsåldern* bryta in — på ett begynnande sätt här, för att vid Kristi återkomst fullbordas i härligheten.

För Nya testamentet liksom för reformationen var budskapet om Kristus och det genom honom komna gudsriket kyrkans sanna skatt och det som gav förkunnelsen dess levande kraft. Frågar man vad det är som gjort den kristna förkunnelsen i våra dagar så kraftlös, så ligger svaret väsentligen i den sekularisering, som under de senaste århundradena slagit igenom och som kommit tanken på den nya tidsåldern att alltmera blekna bort. I själva verket betydde detta en oerhörd förkortning av perspektivet. Steg för steg har det mänskliga livet pressats samman i det inomvärldsliga perspektivet. *Denna* världen, *denna* tidsåldern blev den enda realitet, man räknade med. Denna sekulariserade betraktelse har blivit så självklar, att icke heller teologi och förkunnelse kunnat undandraga sig dess järngrepp. När man icke längre räknar med den kommande tidsåldern som en realitet, så följer därav två ödesdigra konsekvenser: *dels* förvanskas det kristna budskapet självt och reduceras till en rent inomvärldslig angelägenhet, *dels* kommer det världsliga livet att betraktas såsom något, som

Gud icke har att göra med. Därigenom kommer Guds ord, såväl evangelium som lagen, att upplösas. Evangelium uppfattas som om det blott gällde bästa metoden att nå själslig harmoni. Lagen uppfattas som medel för denna harmoni eller såsom innehållande vissa inomvärldsliga riktlinjer för personligt och samhälleligt liv. Om för urkristendomen och Luther Gud har med *hela* det mänskliga livet att göra, så att det alltså egentligen icke finns någon profan sfär, har man här, åtminstone vad världen och livet i världen beträffar, gått in på den sekulariserade synen. Man har icke längre blick för att Gud griper in och utför sin gärning just mitt i det vanliga mänskliga livet. Det är som om Gud endast hade med de religiösa funktionerna hos människan att skaffa. Religionen blir en specialitet vid sidan av livets övriga funktioner. På denna falska grundval ha sådana förvrängningar av den lutherska synen på världslivet uppstått, som teorien om det världsliga livets egenlaglighet («Eigengesetzlichkeit»), den sekulariserade kallelsetanken, liksom särskilt misstolkningarna av läran om de genom Guds skapelse givna »ordningarna» och av Luthers lära om de båda regementena, som om denna skulle sanktionera statens självhärlighet.

Reformationens stora gärning är, att den gjort fullt allvar av evangeliets budskap om att Gud i Kristus *verklig*en gripit in i vårt mänskliga liv och att genom honom en ny tidsålder brutit in. Den lutherska kyrkans uppgift i detta nu och i den av sekulariseringen åstadkomna förvirringen är att på allvar besinna sig på detta budskap och bära fram det i hela dess fullhet.

För den kristne, för vilken den genom Kristus komna nya tidsåldern är en realitet, blir det också klart, *vad den gamla tidsåldern är*. Förvirringen, som råder i världen, är icke blott något tillfälligt, beroende på särskilt olyckliga omständigheter och enskilda personers ondska. Den har fastmer sin grund däri, att Guds egen värld blivit en för Gud främmande, från honom emanciperad och i förhållande till honom ligkiltig eller upprorisk värld och därför ligger under syndens och dödens fördärvmakter, människolivets fiender. Detta gäller också den i våra dagar starkt framträdande sekulariseringen, som blott är ett utslag av denna äonens alltid bestående emancipation från Gud. Den nu i världen rådande förvirringen är ett för alla uppenbart faktum — för icke-kristna likaväl som för kristna. Men för den som ej kan se på människolivets i kristendomens ljus

måste denna förvirring te sig såsom en tröstlös och olöslig gåta, såvida den icke på utopiskt sätt optimistiskt betraktas som ett tillfälligt ont. Den kristne känner förvirringens djupare orsak. Men detta betyder icke, att han betraktar sig såsom stående utanför denna. Själv står han inställd i den gamla mänsklighetens sammanhang med del i alla dess villkor, dess ansvar och skuld. Men han hör också in i ett annat sammanhang. Kristus är kommen, och med honom har allting blivit nytt. Han är av Gud insatt till att vara Herren över allting; därmed ha de gamla herradömena och väldigheterna förlorat sin myndighet. Mitt i denna världen har Gud upprättat sitt rike. Genom Kristi död och uppståndelse har Guds vrede blivit borttagen, syndens skuld försonad samt syndens och dödens makt bruten. Den som tror på honom står icke längre under deras herravälde, utan har fått del i uppståndelsens och livets nya tidsålder. Han har fått gå över från synden till rättfärdigheten, från trældomen under lagen till nåden, från döden till livet — och detta allt därför att Kristus blivit *vår Herre*, vilken förlossat, förvärvat och vunnit oss, förtappade och fördömda människor, ifrån alla synder, ifrån döden och djävulens våld, på det att vi skola vara hans egna.

Sålunda är den kristne medborgare i tvenne världar. »I Adam» tillhör han den gamla tidsåldern och är en lem i den förlorade mänsklighetens organism, »i Kristus» tillhör han den nya tidsåldern och är en lem i Kristi kyrka, i den kropp, vars huvud är Kristus. Så länge den kristne lever här i världen, måste han därför leva i ständig kamp med synden och hela den gamla världens väsen, vars välde dock redan är brutet genom Kristus. Denna dubbelhet kommer att vara, till dess den nya tidsåldern blir fullkomnad i härligheten.

II.

Ordet, sakramenten, kyrkan.

A. Ordet.

Vår lutherska kyrka hämtar sin förkunnelse av evangelium ur Skriftens vittnesbörd. Det Gamla och Nya testamentets heliga skrifter är den enda källan och normen (*unica regula et norma*) för det budskap, som

kyrkan har att förkunna. Endast i obrottslig trohet mot det gudomliga ordet kan förkunnelsen bevara sin kristna renhet.

Skriften bär i sin helhet vittnesbörd om Kristus (Joh. 5: 39). Gamla testamentet vittnar om Kristus såsom »den som skulle komma» och kan rätt förstås i sin djupaste mening endast i ljuset från Guds fullbordade gärning i Kristus, varom Nya testamentet vittnar. Men också om Nya testamentet gäller, att det kan rätt förstås endast i sitt sammanhang med Gamla testamentet och såsom uppfyllelsen av det där utlovade. Sålunda har allt sin medelpunkt i Kristus. I honom koncentrerar sig den Guds gärning, som löftet bådade och som i tidens fullbordan blev en realitet mitt ibland oss. Skriften är budskapet om denna Guds gärning, men ett budskap, som på samma gång självt är gärning, nämligen fortsättningen på denna Guds grundläggande gärning. Ty när budskapet förkunnas, betyder detta, att Gud fullföljer sin gärning på oss. När evangelium är på färde, löser Gud människan från mörkrets välde och sätter henne in i den nya mänsklighet, vars Herre och huvud är Kristus.

Eftersom Skriften är *budskapet* om något som faktiskt timat i vår tillvaro, om en gärning som Gud faktiskt utfört till vår frälsning, kommer allting an på att detta budskap verkligen får behålla sin innebörd och oförfalskat når fram till oss. När vår lutherska kyrka efter Luthers fördöme lägger största vikt på den »rena läran», så är detta icke menat i intellektualistisk riktning, som om evangeliet blott skulle vara en teoretisk lära. Tvärt om har det sin grund just i medvetandet om att evangeliet är ett för oss livsviktigt budskap och i omsorgen om att detta budskap icke skall förvanskas. När Gud talar till oss, är det av vikt att vi lyssna till vad han har att säga och icke blanda bort det med egna människotankar. När Gud i Kristus tillbjuder oss sitt fridsförbund, måste vi motaga det just sådant det erbjudes oss, och icke själva framkonstruera något annat, som inges oss av våra tankar och önskningar.

Men därför ligger också största vikt på Skriftens rätta tolkning. Det budskap, som Skriften har att frambära om Guds gärning i Kristus, är enhetligt och klart (*perspicuitas scripturae*). Oklart blir det endast däri genom att människor vid tolkningen ta sin utgångspunkt i egna tankar och önskningar och överordna dessa över Skriftens uppenbara mening. I kyrkans historia har man ofta, i stället för att lyssna till budskapet självt, bakom detsamma sökt en djupare mening och för kännedomen om

denna åberopat Andens vittnesbörd. Vår lutherska kyrka avvisar sådana godtyckliga tolkningar och uppfordrar oss att lyssna till ordets enkla och klara mening. Våra lutherska bekännelseskriterier hävda sålunda att Skriften är sin egen uttolkare (*scriptura scripturae interpretis*). I och med detta budskap, just sådant det är givet i ordet, sker det genom Guds nåd, att jag mottar den Ande, som talar i ordet; endast så blir Anden given. En ande vid sidan av ordet och oberoende av ordet är icke Guds helige Ande.

Guds ord möter oss i en dubbel gestalt, som *evangelium* och som *lag*.

Kyrkans sanna skatt är *evangelium*, budskapet om Kristus och det nya rike, som Gud genom honom upprättat, den nya skapelse, vars huvud Kristus är. Då vi i tro mottaga evangeliet, inträda vi i den nya tidsåldern, där vi ha del i Kristus själv och all hans nåd. Det är evangelium självt, som bygger Kristi kyrka på jorden, kyrkan, som är Kristi kropp, i vilken varje lem är dyrbar och oundgänglig. Kyrkans egentligaste uppgift, hennes »opus proprium», är att förkunna evangelium, det glada budskapet om Kristus och hans rike, och evangeliet inrymmer i sig hela Kristi rike, ty där syndernas förlåtelse är, där är liv och salighet.

Evangeliet vill bli mottaget i tro. Men när det kommer i denna tidsåldern, får det möta mycken otro och vantro. Och även med avseende på den kristne, som blivit en lem i Kristus, gäller det att han ännu alltjämt också står kvar i den gamla tidsåldern och är behäftad med mycken synd. Visserligen är denna synd genom tillhörigheten till Kristus dömd, och i hoppet bida vi den dag, då synd, död och djävul till sista resten skola vara besegrade. Men till dess detta sker, intill den yttersta dagen, leva vi ännu i den gamla tidsåldern, i ständig kamp mot det onda inom och utom oss.

Emedan det onda sålunda är en verklighet i världen, möter oss Guds ord också i en annan gestalt: såsom *lag*. Även lagens ord har kyrkan att förkunna. Visserligen är det icke detta som gör henne till kyrka; kyrka är hon blott genom evangelium. Så länge den gamla tidsåldern varar, skall lagen regera på jorden, icke som om ondskan därigenom skulle kunna utrotas, ty det förmår blott Kristus i sitt nya rike. Utan lagen skall regera, helt enkelt därför att det onda står Gud emot. Lagen säger: även i den gamla världen, där djävulen ännu håller sig fast, vill Gud, Skaparen, regera. Lagen skall driva fram ett gott och rättfärdigt handlande i det mänskliga samhället. Då Guds vilja i lagen söker nedbryta det motstånd,

som den möter hos människor, avslöjas det också, vilket starkt fäste egenviljan har i oss alla. Just då lagen tages på allvar såsom Guds befallning för detta jordiska och samhällseliga livet, är det, som den avslöjar vår synd och driver oss till Kristus. Den som tror, att den nya tidsåldern är en verklighet, kan omöjligen hemfalla åt den falska tanken, att det här på jorden skulle kunna finnas områden, som på förhand vore undandragna Guds herravälde. Man har ofta menat, att den eskatologiska tron drar intresset bort från jorden. En levande förkunnelse av den nya tidsåldern leder i stället rakt över till en konkret lagpredikan för den gamla tidsåldern.

Budskapet kräver *budbärare*. Den i Kristus skedda försoningen kräver ett *försoningens ämbete*, betrott med försoningens ord och med uppgift att förkunna budskapet om försoningen (2 Kor. 5: 18). Ordet kräver, just för att vara ordet, ett *ordets ämbete*. Ty »huru skulle de kunna höra, om ingen predikade? Och huru skulle predikare kunna komma, om de icke bleve sända?» (Rom. 10: 15). För att evangelium om Guds härlighet och nåd och för att lagens förkunnelse om Guds vilja med vårt jordiska liv aldrig skall tystna på jorden, är i kyrkan instiftat ett ordets ämbete (Augustana 5). Detta ämbete har icke sin legitimation nedifrån, som om församlingen skulle med detta ämbete bekläda dem, som förkunna vad en viss grupp människor önska höra. Ej heller utgör själva ämbetet i dess obrutna följd (*successio*) en garanti för att evangelium blir förkunnat. Fastmer är det budskapet självt, som avgör över ämbetets legitimitet. Blott om det som förkunnas verkligen är i överensstämmelse med Guds evangelium och Guds lag, är ämbetet ordets ämbete. Det har alltså att ständigt legitimera sig inför ordet. Men därför kan också ordets förkunnare, då han framför budskapet rent och klart, göra det i den förvisningen, att det är Gud själv och Kristus som talar genom honom (2 Kor. 5: 20), och församlingen har att taga emot förkunnelsen såsom Guds eget ord, vilket det förvisso är (1 Tess. 2: 13; Matt. 10: 40). Så har ordets ämbete fått den stora och ljuvliga uppgiften att för en i förvirring och trældom nedsjunkna värld förkunna icke ett mänskligt tankesystem eller några »slugt uttänkta fabler», utan Guds eget budskap om Herrens Jesu Kristi makt och härlighet (2 Petr. 1: 16) och huru han är av Gud insatt till vår Herre och till Konung över det genom hans försoningsdöd och uppståndelse stiftade fridsriket. »Huru ljuvliga äro icke glädjebudbärarens

fortsteg, när han kommer över bergen för att förkunna frid och frambära gott budskap och förkunna frälsning, i det han säger till Sion: 'Din Gud är nu konung'» (Rom. 10: 15; Jes. 52: 7).

B. Sakramenten.

I sin nåds översvallande rikedom låter Gud evangelium komma till oss på flerahanda sätt, icke blott i ordet, utan också i *de heliga sakramenten*, *dopet* och *nattvarden*. När dessa betecknas såsom sakrament, utsäges därmed, att det här är fråga om Kristi gärning med oss, icke om någon vår egen gärning eller vårt offer (sacramentum, ej sacrificium). Sakramenten vila på Kristi egen instiftelse, och det som sker i sakramenten är, att Kristus genom dem införlivar oss med sig själv och gör oss till levande lemmar i Kristi kropp, i kyrkan.

Det grundläggande införlivandet med Kristus sker genom *dopet*. I kraft av den naturliga födelsen tillhöra vi ett släkte, som står under syndens och dödens herravälde. Av naturen äro vi lemmar i den syndiga mänskligheten och äro till hela vår varelse underkastade dess villkor (arvsyndens). Genom dopet bli vi insatta i ett helt nytt sammanhang. Vi bli lemmar i den nya mänsklighet, vars huvud är Kristus och som i honom äger delaktighet i Guds rättfärdighet och i den nya tidsålderns liv. Därför kallas dopet också »nya födelsens bad», ty därigenom födas vi in i den nya tillvaro, som Gud skänkt oss genom Kristus. Vi bli lemmar i Kristi kropp, såsom aposteln Paulus säger: »I *en* Ande äro vi alla döpta till *en* kropp» (1 Kor. 12: 13). I dopet sker det reala införlivandet med Kristus, d. v. s. med hans *död* och *uppståndelse*. »Vi alla som hava blivit döpta till Kristus Jesus, vi hava blivit döpta till hans död» (Rom. 6: 3). Men vi hava också blivit döpta till delaktighet i hans uppståndelse. I detta sammanhang använder aposteln det kraftiga ordet, att vi genom dopet »vuxit samman» med Kristus. »Om vi hava vuxit samman med honom genom en lika död, så skola vi ock vara sammanvuxna med honom genom en lika uppståndelse» (Rom. 6: 5). Genom dopet äro vi inympade i Kristus såsom grenar i vinträdet. Liksom vårt liv här i världen är infogat i ett stort, i sista hand oss behärskande sammanhang, så förhåller det sig också med det nya sammanhang, i vilket vi blivit insatta med Kristus. »Nu lever icke mer jag, utan Kristus lever i mig» (Gal.

2: 20). Ty när vi blivit lemmar i Kristi kropp, så gäller det som har skett med honom, som är huvudet och förstlingen, också oss. Kristi död är vår död, Kristi uppståndelse är vår uppståndelse.

Men dopet är icke endast en initiationsakt. Det omspanner hela det kristna livet, vilket just består i att ständigt på nytt dö med Kristus och uppstå med honom. Endast så kan den döpte förbliva en levande lem i Kristus, en levande gren i det sanna vinträdet (Joh. 15: 1 ff.) — genom tron. Kristus har dött från synden en gång för alla (Rom. 6: 10). Den som tillhör hans kropp har därför att dö bort från den »syndens kropp» (Rom. 6: 6), som vi tillhöra genom Adam, genom vår tillhörighet till den gamla tidsåldern. Så blir det för den kristne ett ständigt döende med hänsyn till den gamla människan, som har blivit korsfäst och skall korsfästas (Rom. 6: 6) och en ständig uppståndelse med Kristus till rättfärdighetens liv. På frågan om dopets innebörd svarar därför Luther med rätta: »det betyder, att den gamla människan i oss skall genom daglig ånger och bättring förkvävas och dödas med alla synder och onda lustar och en ny människa dagligen framkomma och uppstå, vilken i rättfärdighet och helighet skall leva inför Gud evinnerligen».

Liksom omskärelsen stod som insegel över tillhörigheten till det gamla förbundet, som Gud hade upprättat med sitt folk Israel, så är dopet inseglet över det nya förbundet, som Gud genom Kristus upprättat med oss. Under besinnande av att Guds nåd alltid är »förekommade nåd» fasthåller vår lutherska kyrka vid att barnen skola göras delaktiga av det heliga dopet. »Förmenen dem det icke; ty Guds rike hör sådana till» (Mark. 10: 14). Från dopets stund och till döden har den döpte att leva sitt liv »i Kristus», sammanvuxen med honom. Där detta samband med Kristus blivit brutet genom synd och otro, står dopets förbund från Guds sida fast och utgör för människan en ständig kallelse att i ånger och bot återvända till dopets nåd, till livet i Kristus. Men därför innesluter dopet också löftet om delaktighet i Kristi eviga härlighet, då denna »syndens och dödens kropp» slutgiltigt är omintetgjord.

Medan dopet är en engångshandling, som sätter hela vårt liv i förbindelse med Kristus, så är *nattvarden* oss given för att Kristus genom den alltjämt ånyo skall uppbygga och nära dem som äro lemmar i hans kropp. Liksom påskmåltiden firades till åminnelse av Guds grundläggande gärning i det gamla förbundet genom befrielsen från Egypten, så

firas nattvarden till åminnelse av Guds grundläggande gärning i det nya förbundet genom Kristi försoningsdöd. »Denna kalk är det nya förbundet, i mitt blod. Så ofta I dricken den, så gören detta till min åminnelse. Ty så ofta I äten detta bröd och dricken kalken, förkunnen I Herrens död, till dess han kommer» (1 Kor. 11: 25, 26).

När nattvarden betecknas såsom en åminnelse, får detta icke uppfattas som om den blott vore en högtidlig erinran om Kristi död. Det väsentliga i nattvarden är, att Kristus själv med sin lekamen och sitt blod är närvarande och uppbygger sin kropp. Då det välsignade brödet räckes, sker det under tillsägelsen: »detta är Kristi kropp» (1 Kor. 11: 24). Den kristne kommer här i omedelbar förbindelse med sin levande Herre. Därför kan brödet, som brytes, betecknas som »delaktighet av Kristi kropp». »Brödet, som vi bryta, är icke det en delaktighet av Kristi kropp? Eftersom det är *ett* bröd, så äro vi, de många, *en* kropp, ty alla få del av detta ena bröd» (1 Kor. 10: 16 f.). Alla få del av Kristus, som är kyrkans huvud och som i sig sammanfattar och regerar allt. Från Kristus strömmar i nattvarden livet ut genom hans kropp till alla dess lemmar.

Det livssamfund med sig själv, som Kristus skänker oss i de heliga sakramenten, i dopet och nattvarden, är till sitt väsen en hemlighet, något som vi aldrig kunna helt genomtränga med vår tanke. Härom gäller Skriftens ord: »edert liv är fördolt med Kristus i Gud» (Kol. 3: 3). Det är därför icke underligt, att man inom kyrkan vid försöket att klargöra dopets och nattvardens innebörd stundom gått vilse. Såsom falska avvisa vi såväl den magiska som den spiritualistiskt-symboliska tolkningen av sakramenten. Båda strida i lika mån mot tron på Kristus såsom den verkliga inkarnerade (»sarx egeneto»).

När Kristus möter oss i dopet och införlivar oss med sig, så är det icke fråga om något förvandlingsunder, som om vattnet i dopet skulle upphöra att vara vatten; just i detta i egentligaste mening naturliga medel vill Kristus själv i kraft av sitt ord vara närvarande och handla med oss. Men det är också en förvanskning av dopets innebörd, då man gjort gällande, att dopet icke skänker nåden och förbundet, utan blott avlägger vittnesbörd därom. Det väsentliga i dopet är fastmer den därigenom upprättade reala förbindelsen med Kristus och den döpte.

På liknande sätt är det en förvanskning av nattvardens innebörd, då den romersk-katolska kyrkan talar om förvandlingsundret, varigenom

brödet på något mystiskt eller magiskt sätt förvandlas till Kristi lekamen och kalken till Kristi blod. Detta är mänskliga spekulationer, som icke ha något med evangeliet att göra. Det är icke på denna punkt, som evangeliets hemlighet ligger. Här är tvärt om allting klart och enkelt. Det förhåller sig med nattvarden på samma sätt som med Guds ord. När Gud vill tala med oss i sitt evangelium, så gör han det i enkla, klara mänskliga ord. Från en sida sett är det ingenting annat än vanliga mänskliga ord; de förvandlas icke till något annat, men Gud brukar dem för att träda i förbindelse med oss och tala till oss. Men det är icke mindre en förvanskning av nattvarens innebörd, då man med tanke på elementens naturliga beskaffenhet gjort gällande, att det välsignade brödet och kalken endast beteckna (significant) Kristi lekamen och blod och förnekat Kristi reala närvaro i nattvarden. Det väsentliga i nattvarden är fastmer Kristi realpresens. Liksom det har behagat Gud att tala till oss i enkla människoord, så att vi kunna säga, att detta i sanning är Guds ord, utan att det därför upphör att vara mänskliga ord, så har det också behagat Kristus att sannfärdigt och realt komma till oss i dessa enkla medel, i det välsignade brödet och den välsignade kalken, och Kristus är själv närvarande, utan att dessa därför förvandlas till något annat än vad de äro. Hemligheten i nattvarden är ingenting annat än hemligheten i evangeliet över huvud taget: att Gud i denna dödens värld har satt in honom, som är Livets furste och att han kallat oss till att bli *ett* med honom och få del av hans liv.

C. Kyrkan.

Kristus och hans kyrka höra oskiljaktligt samman. Kyrkan är Kristi kropp, och Kristus är kyrkans huvud, såsom redan ovan tillfyllest blivit sagt. När Kristus genom sin Ande bygger kyrkan, så sker det genom ordet och sakramenten. Kyrkan är, där »evangelium rätt förkunnas och sakramenten rätt förvaltas» (Augustana, 6). Ty i ordet och sakramenten är Kristus själv närvarande, och där Kristus är, där är kyrkan. Kyrkan är »de heligas samfund», icke som om dess medlemmar vore heliga i moralistisk mening eller »fullkomliga», utan emedan Kristus såsom kyrkans huvud är dess helighet och emedan hans helige Ande i kyrkan är verksam till lemmarnas helgande. Grundläggande för kyrkans verk-

samhet är det av Gud insatta ämbete, som har att förkunna evangelium och förvalta sakramenten. Även därom har ovan blivit talat. Med all rätt har vår lutherska kyrka lagt största vikt vid ordets ämbete, ty utan att ordet och sakramenten äro i verksamhet, kan kyrkans liv icke äga bestånd. Men kyrkans funktion är icke uttömd i och med evangeliets förkunnande och mottagande. Kristi kropp har olika lemmar, som äro kallade att ömsesidigt tjäna varandra. Där ordet är verksamt, där följer *gärningen* efter. Kärlekens tjänande skall vara kyrkans kännemärke (Joh. 13:35). En av kyrkans viktigaste uppgifter i det närvarande är förden-skull att åt diakonatet giva den ställning, som dess betydelse i kyrkans liv kräver. Även om staten i stor utsträckning övertagit de humanitära och filantropiska uppgifterna, får kyrkan icke därför åsidosätta tjänandets gärning, ej heller betrakta den såsom ett blott tillfälligt supplement. Liksom hos Kristus själv ordet och gärningen hörde tillhoppa, så ock inom kyrkan. Endast i enheten av ordet och den tjänande gärningen får evangelium om den nya tidsåldern sin fulla klang. »Varann vi tjäna oförskyllt, Som Kristus oss har tjänat».

Kristi kyrka är *en*: den utgör *en* kropp och har »*en* Herre, *en* tro, *ett* dop, *en* Gud, som är allas Fader» (Efes. 4:4, 5). Över hela jordens krets sträcker sig denna ena kyrka, därigenom att den helige Ande kallar, församlar, upplyser, helgar *hela kristenheten på jorden* och i Jesus Kristus behåller och bevarar henne i *en* rätt tro». Men evangelium är så övermåttan rikt, att ingen del av kristenheten kan säga sig ha helt fattat och uttömt dess rikedom. Den ena kyrkan har fattat mer därav, den andra mindre. Den ena har trängt fram till det centrala, den andra har stannat mera vid periferien. Den ena har fattat en sida, den andra en annan. Här kunna kyrkorna lära av varandra och hjälpa varandra till en renare, rikare och djupare förståelse av evangelium. Genom reformationen har vår lutherska kyrka blivit förd in till evangeliets källsprång, till budskapet om Kristus såsom vår rättfärdighet (»rättfärdiggörelsen genom tron allena»). I den lofvärda strävan efter enhet med andra kyrkor inom kristenheten på jorden får hon icke offra något av den sanning, som därigenom blivit henne skänkt. »För kyrkans sanna enhet är det nog att vara ense i fråga om evangelii lära och förvaltningen av sakramenten. Och det är icke nödvändigt, att nedärvda människobud

och religiösa bruk eller yttre, av människor föreskrivna former för gudsdyrkan överallt äro lika» (Augustana, 7).

Kyrkans sanna skatt är evangelium om Kristus. Därigenom har den nya tidsåldern kommit och blivit en verklighet ibland oss. Denna nya, andliga värld styres och behärskas endast av evangelium. Men denna nya tidsålder har blivit sänkt in i den gamla tidsåldern, som ännu alltjämt äger bestånd. Också denna vill Gud upprätthålla och regera, och han vill förhindra, att den faller sönder i kaos genom ondskans makter. Därför regerar han den med lagen och med världslig ordning. Detta är innebörden i Luthers lära om *de båda regementena*, det andliga och det världsliga regementet. Den är blott ett uttryck för hur de båda tidsåldrarna gripa in i varandra. Men de båda regementena få icke sammanblandas med varandra, ty livet i den gamla tidsåldern står under andra betingelser än livet i den nya tidsåldern. Det är svärmeri att inbilla sig att den nya tidsåldern redan brutit in i härlighet i våra borgerliga förhållanden, eller att den över huvud taget skulle kunna upprättas genom våra åtgöranden. Men å andra sidan är det en förvanskning av ordet om de båda regementena, när man därav velat dra den slutsatsen, att Gud blott har med det andliga regementet och kyrkan att göra, men att däremot det världsliga regementet och staten skulle ha sina egna, i det världsliga livet inneboende lagar att följa, oberoende av Guds vilja. Det finns ingen det politiska och sociala livets »Eigengesetzlichkeit». Också det världsliga regementet är — likaväl som det andliga regementet — Guds eget regemente, underställt Guds vilja. Kyrkan har att förvalta det andliga ämbetet, att förkunna ordet såsom evangelium och lag, däremot icke att regera i världsliga angelägenheter. Men detta betyder icke, att kyrkan ej alls skulle ha med det samhälleliga livet och statslivet, att skaffa. Kyrkans uppgift i förhållande till staten är icke att såsom någon slags överinstans härskas i det politiska livet, men däremot att sörja för att det politiska livet i dess helhet blir ställt in under det gudomliga ordets ljus. I denna mening har den att vara statens samvete och att, när staten uppenbarligen förgriper sig på det som efter Guds ord måste stå som rätt människo- och samhällsliv, uttala ordets dom däröver. Det är hennes uppgift att lära och undervisa om huru det världsliga livet skall kristligen och efter Guds vilja levas.

»Kyrkans sanna skatt är det allraheligaste evangeliet om Guds härlighet och nåd.» Denna skatt har blivit anförtrodd åt vår evangelisk-lutherska kyrka. Gud kallar oss att göra bruk av denna skatt. Må det därför vara vår bön och angelägna omsorg, att det icke måtte vara blott ett väl förvarat och omsorgsfullt nedgrävt pund, utan av oss användas i den Herres tjänst, som anförtrott oss detta pund.

* *
*
*
*

REINHOLD NIEBUHR

Av professor John C. Bennett, New York

Med anledning av professor R. Niebuhrs besök i Uppsala och Lund i april detta år, har hans kollega vid Union Seminary i New York J. C. Bennett tillställt redaktionen följande presentation av Niebuhrs verksamhet och tänkande.

- Reinhold Niebuhr har en enastående ställning i amerikanskt kyrkoliv. Han är otvivelaktigt vår främste teolog. Detta medgives också av sådana, som intaga en annan ståndpunkt än han. Han är den ende kristne tänkare, som har såväl de intellektuellas som de okyrkliga arbetarkretsarnas öra. Han har ej bildat skola på samma sätt som Karl Barth i Europa, men han har i hög grad inverkat på många teologers åskådning, i synnerhet på deras, som äro yngre än femtio år. Och en allt större del av vårt prästerskap söker hans ledning. Hans inflytande torde ha föga att göra med några särskilda kyrkosamfund utan är utbrett inom hela den amerikanska protestantismen. Hans motståndare äro huvudsakligen de liberala teologer, vilkas åskådning utformats före det första världskriget, särskilt sådana, vilkas uppfattning om socialt ansvar präglats av en pacifistisk syn. Det är ej underligt, att Niebuhr är den ende amerikanske teolog, som blivit mer allmänt känd i Europa, då han nämligen är den främste representanten i Amerika för den teologiska förnyelse, som begynte på den europeiska kontinenten under stimulans av Karl Barth. Det är emellertid viktigt att lägga märke till, att Niebuhr ej är lärjunge till vare sig Barth eller Brunner och att hans tänkande, långt ifrån att vara en överflyttning av europeisk teologi till amerikansk mark, i stället är

nytt och egenartat och ej kan förstås vare sig med endast amerikansk eller europeisk bakgrund.

Jag skall först nämna något om Niebuhrs miljö och levnadsbana. Han är nu i 55-årsåldern. Han härstammar från en tysk-amerikansk familj i mellersta västern och från ett litet kyrkosamfund, som utvecklades genom att tyskar från den preussiska unierade kyrkan emigrerat. Det finns därför ett drag av luthersk fromhet i hans ursprung, men utan sträng luthersk konfessionalism. Hans far var präst i vad som då kallades Den evangeliska synoden (vilken nu uppgått i »the Evangelical and Reformed Church»). Han fick sin utbildning i Yale Divinity School, som är en av våra största interkonfessionella teologiska utbildningsanstalter. Denna behärskades då av liberal teologi, och Niebuhrs första prästår präglades huvudsakligen av idéerna i »the Social Gospel». Det har varit av största betydelse för hans utveckling, att han under femton år var präst vid en kyrka i Detroit, där han kom i nära beröring med den amerikanska industrialismens problem i deras bistra verklighet. Dessa år i praktisk prästtjänst lärde honom att få kärlek till och förståelse för alla slags människor. Han fick därigenom förutsättningar att bli en verkligt stor predikant. Han har förblivit det, ehuru hans förkunnelse nu vanligen riktas till akademisk publik och ligger över genomsnittspublikens plan. Hans förmåga att utlägga bibeln på ett sätt som låter människor känna dom och religiös visshet och samtidigt den spännande överraskningen, att en sådan belysning av dagens aktuella problem kan givas i bibelns budskap, är alltså en av de viktigaste orsakerna till hans inflytande. Människor påstå ofta, att de ej förstå honom, men likväl bli de påverkade och fascinerade av honom, närhelst han predikar. 1928 blev han professor vid Union Theological Seminary i New York, och allt sedan dess har hans huvuduppgift varit att föreläsa över kristen etik där. Då han föreläst etik har han alltid låtit etiken bli en väg in i teologien.

Niebuhrs verksamhet vid sidan av hans ordinarie tjänst är förvånande mångsidig. Han har huvudansvaret för utgivandet av tvenne tidskrifter. Den ena av dessa är *Christianity and Crisis*. Den grundades kort före kriget och avsåg att vara ett organ för sådana kristna i Amerika, vilka avvisade pacifismen och ansågo, att Amerika hade ett ansvar att förhindra utbredandet av nazismens makt. Den andra är en liten en gång i kvartalet utkommande tidskrift, *Christianity and Society*, som är organ

för de kristna socialisternas förbund, där Niebuhr är ordförande och andlig ledare. Han skriver otaliga artiklar och recensioner i profana tidskrifter, särskilt i *The Nation*, där han är medarbetare och en av utgivarna. *The Nation* är den ena av de båda veckotidskrifter, som är mest lästa i de längst åt vänster gående intellektuella kretsarna.

Niebuhr tar aktiv del i politiken. För en del år sedan lät han flera gånger ställa upp sig som kandidat för socialistpartiet, men alltid utan någon möjlighet att bli vald. Han bröt med detta parti huvudsakligen på grund av dess tendens emot ett slags egendomlig idealistisk isolationism. Under de sista tio åren eller något mer har han vanligen tillhört den president Roosevelt stödjande kritiska vänsterflygeln. Nu är han en av de förnämsta ledarna för vad man skulle kunna kalla den icke-kommunistiska vänstern. Han har bekämpat infiltrationen av amerikanska kommunister och kommunist sympatisörer i arbetarorganisationerna och i radikala politiska organisationer. Och nu förordar han en utrikespolitik, som gör motstånd mot rysk expansion. Beträffande Ryssland är hans huvudprincip, att utvecklingen i detta land ej får betraktas såsom slutgiltig vare sig på gott eller ont.

Medan han verkade för Amerikas ingripande mot nazisterna, var han på samma gång en ivrig vän till de demokratiska krafterna i Tyskland. Han har varit ledare för en minoritet bland radikala politiker i Amerika, vilken arbetat för att man ej borde föra en hämndpolitik mot Tyskland och vilken satt tro till möjligheten av en demokratisk motståndsrörelse i Tyskland mot Hitler. Nu gör han gällande, att de fyra kontrollmakterna borde överenskomma om en konstruktiv politik, som skulle gynna framväxandet av ett sunt och demokratiskt Tyskland. Under tiden vill han, att västmakterna skola understödja kristna och socialister i deras kamp mot kommunistisk dominans.

I politiskt avseende samarbetar Niebuhr nära med judarna, då dessa vanligen äro mera radikala än protestanterna. Detta har kommit honom att ansluta sig närmare till judarna än någon annan protestantisk ledare. Och han har deras förtroende. Han försvarar ofta sionisternas sak.

Detta är ett förvånansvärt rekord i fråga om att stå solidarisk med olika, stora folkgrupper på en och samma gång — med amerikanska arbetarpartiet, med nazisternas offer i Europa, med tyska folket för närvarande och med judarna. Alltifrån den tiden, då han tillhörde de främsta

företrädarna för the Social Gospel ända till nu, när han är den främste amerikanske representanten för förnyelsen av reformationens teologi, ha hans strävanden varit helt konsekventa. Ty han har alltid drivits av samma nitälskan för rätten, av samma solidaritetskänsla med människor, som haft att kämpa mot någon form av förtryck. Man säger ibland, att teologiens förnyelse är ett sätt att undvika ansvar för socialt arbete, och att Niebuhrs teologi resulterar i social defeatism. Men Niebuhrs eget liv är ett bevis för oriktigheten av sådana påståenden.

Medan han varit sysselsatt med alla dessa kyrkliga eller politiska angelägenheter, har han skrivit en rad enastående inflytelserika böcker. Lyckligtvis äro några av dessa nu översatta till kontinentala språk. Hans största bok är otvivelaktigt hans »The Nature and Destiny of Man» i två delar. Detta verk framlägger hans teologiska åskådning i dess mogna gestalt bättre än någon annan bok. Men det finns en del andra böcker, som behövas såsom komplettering av detta hans största arbete. »Moral Man and Immoral Society» betecknar början av hans kraftiga polemik emot den amerikanska liberala teologin. »An Interpretation of Christian Ethics» innehåller alltjämt hans grundligaste diskussion av teologisk etik. »The Children of Light and the Children of Darkness» är en liten bok, som visar, huru han ständigt arbetar med aktuella sociala problem. Hans två predikosamlingar »Beyond Tragedy» och »Discerning the Signs of the Times» äro kanske de böcker, som man borde läsa först av Niebuhrs arbeten och de borde för visso bli översatta till andra språk.

Niebuhrs tankar ha alltid gjort särskilt intryck genom hans drastiska kritik av ståndpunkter, som han själv tidigare haft mycken sympati för. Han har kritiserat den optimistiska liberalism, som på 1920-talet var förhärskande i Amerika. Det första medel för sin kritik han använde var den marxistiska historiebetraktelsen och den marxistiska synen på politisk strategi. Han blev aldrig anhängare av marxismen överhuvud, men den hjälpte honom att se liberalismens begränsning. Men under hans halvmarxistiska period började han att mer grundligt studera klassisk kristen teologi och att på nytt sätt inse aktualiteten och betydelsen av biblisk tro, särskilt av tron hos profeterna och Paulus. Det är svårt att säga, vad som först påverkade honom. Inflytandet från Barth i förening med studiet av Augustinus, Luther och Calvin samt det slag av bibelutläggning som alltid framträder i hans predikan gav honom så småningom en ny teologisk

orientering. Mycket tidigt började han peka på illusionen både i den utopistiska maxismen och i liberalismen. Den bibliska och klassiska kristna tron blev den utsiktspunkt, från vilken han kom att betrakta samtidens historia. Människans historiska existens har alltid varit det problem, som intagit den centrala platsen i hans tänkande. Personlig fromhet och tro på Guds slutseger har han ställt samman med tragedierna, med de moraliska konflikterna och de förvirrande avgörandena i socialt avseende.

Det är särskilt två huvudpunkter, som Niebuhr betonar i sin teologi. Den ena rör den kristna läran om människan. Enligt denna ligger det stor vikt på såväl syndens universalitet och beständighet som på människans höghet såsom skapad till Guds avbild. Denna lära innebär en nödvändig belysning av människans situation. Det gör oss beredda på att synd framträder på varje stadium av mänskligt framåtskridande. Niebuhr utför sin kritik av människans högmod ända till slutet, och han pekar därvid på maktmänniskans högmod, filosofens och den lärdes högmod, den revolutionäres och idealistens högmod samt den rättfärdiges högmod. Han betonar både anspråksfullheten i den katolska synen på kyrkan och den synd, som ofta är dold i sekternas fanatism. Slutligen kommer han till synden hos de teologer, som betona traditionen från reformationen, en synd, som låter själva läran, att människan är en syndare, bli bärande av just denna synd. Denna kritik av människans ständiga anspråksfullhet är icke menad såsom en fatalistisk lära, som skulle utesluta möjligheten av det kristna livets tillväxt, utan fastmer som en ständig varning, en maning till botfärdighet, riktad särskilt till sådana grupper av rättfärdiga människor, som mest synas frestade att känna sig andligen säkra. Niebuhr har en starkt tilltro till möjligheten av mänskligt framåtskridande på olika vägar, så länge människor icke bedraga sig själva genom att tro, att deras lösning av problemen är den slutgiltiga.

Den andra huvudpunkten i Niebuhrs teologi är hans lära om frälsning av nåd. Uppenbarelsen av Guds förlåtande kärlek i Kristi kors är evangeliets centrum. De, som känna detta evangelium, bli befriade från den förvarsinställning, som hindrar de flesta människor att så se sina egna synder, att de också bli i stånd att visa barmhärtighet mot sina fiender. Tonvikten i Niebuhrs teologi ligger alltid på rättfärdiggörelsen genom tron, ty han menar att den botfärdighet och den sedliga frihet, som den människa har, som vet att hennes synder äro förlåtna, är hemligheten i

moralisk tillväxt och det enda medlet att nedbryta den eljest i en *circulus vitiosus* oundvikligt återkommande kamp, som råder i historien mellan nationer, klasser och raser. Hans betonande av rättfärdiggörelsen mer än av helgelsen har ofta utlagts som teologisk pessimism men är i själva verket dikterat av fruktan för självbedrägeriet i de flesta helgelseläror, antingen de äro katolska, kalvinistiska eller sekteriska. Både hans tanke och hans liv äro behärskade av den tron, att om människor ställas inför evangeliet, måste de bli förvandlade och likväl undgå moralisk anspråksfullhet, och av den förhoppningen, att människor skola finna vad han kallar den omedelbaraste om än aldrig slutgiltiga lösningen på deras mest ödesdigra sociala problem. Hans polemik mot tendensen att tänka, att man i historien kan vinna absoluta mål antingen genom revolution eller uppfostran, har kommit hans kritiker att tillskriva honom en pessimism, som han icke alls företräder.

I andra delen av »*The Natur and Destiny of Man*» betonar Niebuhr att det, som mest behövs i kyrkan, är att åstadkomma en ny syntes mellan reformationens och renässansens idéer. Hans mest säregna gärning har varit att låta en kultur, som blivit inpyrd med rationalistiska och optimistiska illusioner, vilka ha sin rot i renässansen, få del av ett korrektiv från reformationen. Men så snart det finns tillfälle därtill, blir Niebuhr talesman för förnuft, tolerans och liberal anda gentemot obskurantism och trängsinnad auktoritetstro i vissa former av teologi, som åberopa reformationen. När en lära blir absolut exklusiv, ser han däri samma fördärv genom mänskligt högmod, som han finner i den katolska absolutifieringen av kyrkan. Han har tagit för starka intryck av den kärlek och den redbarhet, som han ofta funnit hos sådana, som arbeta för rättfärdighet och billighet i samhällslivet utan medvetet beroende av kristen tro, för att göra sig skyldig till generaliserande negativa omdömen om den icke-kristna världen. På ett ställe säger han: »En fördold Kristus verkar i historien. Och det finns alltid en möjlighet, att sådana, som icke känna till den historiska uppenbarelsen, visa en mer genuin botfärdighet och ödmjukhet än de, som känna uppenbarelsen. Om man icke har detta klart för sig, kan den kristna tron lätt bli ett nytt medel för högmod.»

Han skiljer sig från dem, som betrakta uppenbarelse och tro som ett slutet område, som man icke kan närma sig eller få bekräftat på någon rationell väg. Tvärtom har han själv blivit vägledt genom att kristen tro

i stor utsträckning spritt ljus över människans problem i historien och av att den visat sig bli bekräftad genom erfarenheten. Och hans undervisning och predikan äro mestadels apologetiska i den meningen, att de visa, varför alla moderna substitut för kristen tro bryta samman inför det nuvarande livets fakta och varför blott den bibliska tron är i stånd att tolka den mänskliga existensens höghet och djup. I en självbiografisk artikel av 1939 säger han: »Grunden till min nuvarande kristna tro är att andra trosmöjligheter undan för undan blivit uteslutna genom världshistorien». Av hans samtida ha många kommit därhän, att de blivit så besvikna på alla dessa trosmöjligheter, att de nu vare sig de vilja instämma i hans uppfattning eller icke, likväl villigt lyssna på honom.

* *
*
*
*

MÖTE MED GREKLANDS OCH FRÄMRE ORIENTENS KYRKOR.

Av biskop Yngve Brilioth, Växjö

Vid ett sammanträde i augusti 1946 beslöt Världskyrkorådets administrativkommitté sända en delegation till Greklands och Främre Orientens kyrkor. Denna delegation kom att bestå av biskopen i Worcester, d:r W. Cash, biskopen i Växjö, en amerikansk teolog, tillhörande den protestantiska episkopalkyrkan, the Rev. E. Hardy, professor vid Berkeley Divinity School, samt en engelsk präst, the Rev. O. Tomkins, som sekreterare. Professor H. Alivisatos vid Aténs universitet hade även anmodats att deltaga, men blev genom ett olycksfall urståndsatt att medfölja: delegationen hade dock tillfälle att konferera med honom i hans bostad i Atén. Uppgiften var närmast att framföra en direkt inbjudan till de österländska kyrkorna att inträda i Världskyrkorådet samt att låta representera sig vid den första generalförsamlingens sammanträde i Amsterdam i augusti 1948. Delegationen avreste från London den 5 februari, besökte Atén, Istanbul, Cypern, Damascus, Beyrut, Cairo och Alexandria och upplöstes vid återkomsten till London den 5 mars.

Världskyrkorådets utsände rönnte överallt ett synnerligen vänligt mottagande och erhöilo genomgående gynnsamma svar. Det förberedande arbete, som nedlagts av professor Alivisatos hade säkerligen i hög grad

bidragit att bereda marken. Det ingick också i delegationens uppgift att söka erhålla de ortodoxa teologernas medverkan i det teologiska arbete, varigenom generalförsamlingens arbete förberedes. Utgångspunkten var här den programskrift »Man's disorder and God's design», vari det fastställda huvudtemat för rådets diskussion behandlats av John C. Bennett (med förord av H. P. van Dusen, London 1947). Betydelsefullast blev i detta hänseende mötet med Aténs teologiska fakultet, den främsta läroanstalten inom det område, som besöket avsåg. Denna fakultet har en ganska talrik lärarstab. Den är väl icke direkt konfessionellt bunden, men ser dock som sin förnämsta uppgift att tjäna den ortodoxa kyrkan. Endast en av professorerna är präst, den nuvarande dekanen («kosmitor») professor Stephanides. För att närmare diskutera studieprogrammet utsågs en kommitté, bestående av professorerna Balanos, Bratsiotes, Vallas och Karmires. Flera av dessa ha tidigare medverkat i den ekumeniska rörelsen. Den sistnämnde intar i viss mån en nyckelställning i det kyrkliga livet som föredragande i kyrkoärenden i ecklesiastikdepartementet och regeringens ombud i den heliga synoden: denna är kyrkans högsta myndighet och består av tolv biskopar (metropoliter), som inträda för ett år i sänder efter anciennitet. Dess president är ärkebiskopen av Atén, Damaskenos, som å synodens vägnar meddelade oss den grekiska kyrkans beslut att deltaga i Världskyrkorådet. Från hierarkiens sida torde man knappast ha att räkna med några mera betydande bidrag till det teologiska arbetet. Dock kan man hoppas på medverkan av metropoliten av Korint, Mikael (Konstaninides), tidigare verksam som präst i London och en av den grekiska kyrkans mest betydande män.

Fakultetens kommitté visade ett livligt intresse för uppgiften. Dess medlemmar ha till stor del studerat i Tyskland. Undervisningen torde på det hela taget stå på västerländsk nivå. Studentantalet uppges till omkring 300 — en icke allt för hög siffra, då man betänker, att fakulteten får sina studenter ej blott från Grekland, utan från det ortodoxa kyrkoområdet runt östra Medelhavet. Dock har även universitetet i Saloniki en teologisk fakultet, ehuru av mindre betydelse än Aténs: man hoppas emellertid på medverkan även därifrån i studiearbetet. Jämte dessa båda fakulteter finnes endast en läroanstalt av betydelse: det ekumeniska patriarkatets teologiska skola på Chalki. Då det torde finnas över 6.000 präster i Grekland, är det uppenbart, att endast en ringa del av dessa fått aka-

demisk skolning. Fakulteternas alumner gå delvis till lärarbanan och rekrytera det högre klerus. Det är ur dettas led, bland arkimandriterna, alla åtminstone formellt tillhörande något kloster, som episkopatet rekryteras. De kloster, som fortfarande finnas, ehuru de till största delen förlorat sin tidigare betydande egendom, kunna icke sägas vara plantskolor för teologisk bildning. Byprästerna tas till stor del ur böndernas led och erhålla en mycket bristfällig utbildning. Vi voro i tillfälle att besöka den kyrkliga skolan i Korint, som anses som en av de bästa i Grekland. Denna omfattade såväl ett gossläroverk som ett prästseminarium. Bådas elever voro inkvarterade i stora sovsalar, och de yttre anordningarna gjorde intryck av ett beklämmande armod. Socialt och ekonomiskt stå sockenprästerna på mycket låg nivå. Att höja prästernas standard är utan tvivel en av de angelägnaste uppgifterna i den ortodoxa kyrkan över huvud. Tidigare har det högre prästerskapet inom de österländska patriarkaten studerat vid de ryska teologiska akademierna: så hade den gamle patriarken Alexandros III av Antiokia studerat i det gamla Petersburg och räknade den i Sverige icke okände N. Glubokovskij som sin lärare. Det är förklarligt, om man i dessa delar av den ortodoxa kyrkan med förväntan riktar sina blickar mot den återuppståndna kyrkan i Ryssland.

Prästerskapets oförmåga att ta den andliga ledningen och folkets religiösa fostran i sin hand har emellertid i Grekland bidragit att framkalla flera synnerligen intressanta lekmannarörelser. Betydelsefullast är den rörelse, som är känd under namnet Ζωή (Zoé — med nygrekiskt uttal Ζοί). Denna omfattar både präster och lekmän och ledes av ett i viss mån munkartat brödraskap. Obrottsligen kyrkotrogen har rörelsen ett starkt puritanskt drag. De prästerliga medlemmarna, som förplikta sig att icke mottaga befordran till biskopsämbetet, verka i stor utsträckning som predikanter och synas ha ett betydande inflytande. Denna rörelse har också stimulerat det omfattande söndagsskolarbete, som bedrivs särskilt i Aten med omnejd. Dessa söndagsskolor, eller kateketiska skolor — de hållas delvis också på vardagar — utgöra i viss mån en ersättning för den konfirmationsundervisning, som här icke förekommer: konfirmationen är en del av dopakten. De besökas av stora skaror ungdom, delvis ända upp i 16—17-årsåldern. En likartad verksamhet utövas av den ortodoxa ungdomsrörelse, som går under namnet *Homilos*. En annan betydelsefull lekmannarörelse, som också samverkar med Zoé, är Vetenskapsmännens

kristliga förening, som utger den kristna kulturtidskriften »Aktines». I denna publicerades till julen 1946 den märkliga deklaration om kristendomens betydelse som kulturens omistliga grundval, vilken också funnit vägen till svensk press, men här knappast väckt den uppmärksamhet, som den förtjänar. De nu nämnda rörelserna sträcka sina verkningar också utanför Grekland och utöva en stimulerande inverkan överallt, där det grekiska språket läses och talas, ej minst på Cypern.

I Istanbul sammanträffade delegationen icke med den ekumeniske patriarken Maximos, som av sjukdom är förhindrad att utöva sitt ämbete, men väl med den heliga synoden. Med en av denna utsedd kommitté under ledning av den lärde metropoliten Gennadios av Heliopolis fördes ganska ingående förhandlingar såväl i patriarkatets hus i Phanar, nära Gyllene hornet i Istanbul, som under ett besök på ön Chalki, där vi gästade den teologiska skolan. Vi mottogos av skolans nuvarande förståndare metropoliten Kryssostomos av Neo-Caesarea, och fingo även sammanträffa med eleverna, som numera endast utgöra ett fyrtiotal. Skolan har en monastisk prägel. Under lunchen i refektoriet föreläste en av eleverna ur en grekisk utläggning av Pauli brev. Skolan har ett synnerligen värdefullt bibliotek, men har numera knappast den betydelse som förr. Delvis beror detta på att antalet kristna i Turkiet, som står under det ekumeniska patriarkatets direkta vård, så avsevärt nedgått genom överflyttningarna till Grekland. Man var inom den heliga synodens kommitté synnerligen angelägen att framhålla, att deltagandet i Kyrkornas världsrad endast var en naturlig fortsättning på patriarkatets tidigare medverkan i den ekumeniska rörelsen.

Under besöken på Cypern och i Damaskus trädde de teologiska frågorna mera i bakgrunden. Inom det antiokenska patriarkatet är numera arabiskan kyrkospråket. De möjligheter till teologisk utbildning, som klostren kunna erbjuda, äro säkerligen ytterligt begränsade. På detta område torde de unierade kyrkor, som äro den ortodoxa kyrkans farligaste konkurrenter, ha ett bestämt försteg. Det amerikanska universitetet i Beyrut är ursprungligen ett missionsföretag, men har numera i stort fått karaktären av en sekulär högskola, som väl är av stor betydelse för den allmänna bildningen i dessa trakter, men icke ger någon direkt teologisk utbildning. I samband med universitetet står dock ett teologiskt college, vartill ett studenthem under anglikansk ledning är anknutet.

Det planerade besöket i Jerusalem inhiherades på grund av det oroliga läget i Palestina, som särskilt gjorde engelska resande mindre önskvärda, och därjämte icke syntes gynnsamt för utförandet av vårt uppdrag till patriarkatet. Patriarken av Jerusalem räknas i den ortodoxa kyrkan framför allt som väktaren över de heliga platserna, men har endast ett ganska ringa antal kristna under sin vård. Då dessa därjämte ha arabiskt språk, har en viss spänning uppstått mellan dem och deras grekiska hierarki. Med den monofysitiska kyrkan i Syrien lyckades delegationen icke nå kontakt, men däremot sammanträffade den med den koptiske patriarken i Cairo. Den förhandlade slutligen också med den grekiske patriarken Kristoforos av Alexandria och mottog försäkringar om hans medverkan. Den stigande vågen av egyptisk nationalism ökar Islams inflytande och ställer de kristna, särskilt de grekiska kristna inför ovissa, måhända hotande utsikter.

Den armeniska kyrkan har betydande kolonier i Syrien, Libanon och Egypten, men dessa äro underordnade den högsta Katolikos i Etchmiadzin, som ligger inom Sovjets maktsfär, och det låg därför icke inom ramen för denna delegations uppgift att träda i förbindelse med dessa. Några av dess medlemmar sammanträffade dock med den armeniske biskopen i Egypten.

Det tillkommer icke delegationens ordförande att fälla något omdöme om betydelsen av den resa, som sålunda avslutats. Det är att hoppas, att den verksamt bidragit till de ortodoxa kyrkornas aktiva deltagande i Kyrkornas världsråd. För deltagarna var den rik på upplevelser och gav dem högt skattade tillfällen att knyta personliga förbindelser och att få levande intryck av en fromhetsvärld, som trots sin starka traditionsbundenhet dock rymmer möjligheter till andlig förnyelse och visar en märklig öppenhet för intryck från andra delar av kristenheten. Villigheten att medverka i det ekumeniska arbetet var påtaglig. Österns kyrkor komma här icke att bli allenast mottagande. En mera levande kontakt med dem bör också kunna ha en stimulerande inverkan på det teologiska studiet i skilda delar av kristenheten. För dessa kyrkor själva bör den kunna bli ett betydelsefullt stöd i deras i flera avseenden beträngda läge.

*

*

*

TOR ANDRÆ SOM RELIGIONSHISTORISK FORSKARE
OCH LÄRARE

Av docent C.-M. Edsman, Lund

I sin bok *Det osynligas värld* omnämner Tor Andræ, hur han en gång såsom barn bävat inför dödens gåta och framhåller, att denna fråga också kommer att bliva den sista. Han har nu ställts inför denna och själv vandrat över gränsen till den osynliga värld, om vilken mänskligheten under tidernas lopp gjort sig så många växlande föreställningar.

Med Tor Andræ's bortgång har Linköpings stift förlorat en framstående stiftschef, Svenska Akademien en lysande talare och skriftställare, vårt land en kulturpersonlighet av rang och svensk religionshistorisk forskning en namnkunnig företrädare med internationell ryktbarhet. Det är den sistnämnda sidan av den hänsovnes gärning, som med några ord skall beröras inför denna tidskrifts läsekrets.

Född år 1885 i Hvena församling i Kalmar län kom Tor Andræ efter studentexamen i Linköping till Uppsala höstterminen 1903, avlade fil. kand. examen 1906 och blev teol. kand. 1909. Vid sidan av prästerliga förordnanden fortsatte Andræ sina teologiska studier. Tyngdpunkten av dessa förlade han till ämnet teologisk encyklopedi och teologiska prenotationer, där Nathan Söderblom var den inspirerande läraren. I sin frejdade minnesskrift över den sistnämnde har Andræ själv öppenjärtigt berättat om det icke alltid lätta föret i den vetenskapliga portgången: »I min avhandling för teologie licentiatexamen hade jag med nybörjarens förhoppningsfulla mod kritiserat gängse uppfattningar om profeten Muhammed, delade även av professorn, och framställt egna meningar. Den mötte en ganska förintande kritik. Jag har den ännu kvar, försedd med talrika anmärkningar, irriterade utropstecken och frågor av professors hand.» Andræ uttrycker sin tacksamhet för denna vetenskapliga tuktan, som var förenad med största personliga välvilja, en smittande entusiasm och nya uppslag. Utom det rätta och nobla sättet att delgiva och mottaga kritik visar episoden, att Andræ redan från början varit inriktad på det som skulle bliva hans religionshistoriska specialområde: Muhammed och islam. Samma år som han avlade teol. lic. examen, 1912, utkom också i Le

Monde Oriental, bland vars utgivare även Andræ's lärare i arabiska, K. V. Zetterstéen, då befann sig, uppsatsen *Die legenden von der berufung Muhammeds*. Söderblom förmedlade kontakten mellan sin lärjunge och islamkännaren I. Goldziher i Budapest, vilkens Olaus Petriföreläsningar om korantolkningens historia Andræ 1915 översatte till svenska. År 1917 disputerade Andræ för docentur i religionshistoria på avhandlingen *Die person Muhammeds in lehre und glauben seiner gemeinde*. Han går där igenom den väldiga traditionsliteraturen på originalspråket, mestadels tryckt men till en del även i handskrift, och arbetar fram den skiftande uppfattning, som olika kretsar inom islam haft om sin profet. Andræ visar ett utpräglat komparativt och historiskt intresse, när det gäller att fastslå, varifrån de nya dragen i profetlegenden stamma. Det starka inflytandet av hellenistisk mystik och gnosis kommer fram särskilt inom sufismen, även om kristendom och judendom i detta såväl som i andra fall ombesörjt förmedlingen. Härmed hade Andræ riktat in blicken på ett forskningsområde, där särskilt Bousset och Reitzenstein varit och alltjämt voro verksamma, och där hans egna lärjungar fortsatte arbetet. Själv fullföljde han utforskningen av islams historiska bakgrund i *Der Ursprung des Islams und das Christentum* (i Kyrkohistorisk Årsskrift 1923—25). Den i detalj gående överensstämelsen mellan Muhammeds domsförkunnelse och de syriska fädernas, icke minst Afrems eskatologi, bevisar, att profeten varit påverkad av syrisk missionspredikan.

Det problem, som härigenom bl. a. kom att uppställas, var av psykologisk art: kunde Muhammeds inspiration betecknas såsom äkta eller icke? Det besvarades i den förra riktningen av Andræ i *Muhammed, hans liv och hans tro* (Sthlm 1930), tillika en glänsande skriven sammanfattning av hans syn på islams stiftare. Boken översattes inom få år till tyska, spanska, italienska och engelska och utkom så sent som 1945 på franska. Det religionspsykologiska intresset hade Andræ redan tidigare dokumenterat i en rad smärre skrifter samt i det stora arbetet *Mystikens psykologi* (Upps. 1926), som just behandlade sådana fenomen som besattlighet och inspiration. I inbjudningsskriften till Uppsala universitets Gustav Adolfs-fest 1932 tog Andræ upp ett annat religionspsykologiskt ämne, som hade samband med utkorelsetanken både inom islam och kristendomen, nämligen *Die Frage der religiösen Anlage religionsgeschichtlich beleuchtet*. Denna undersökning finnes också i förbättrat nytryck tillsammans med

H. H. Schaeders tyska översättning av *Det osynligas värld* (Leipzig 1940).

Den sistnämnda boken kom i sin första svenska upplaga år 1933. I den del därav, som fått låna sin titel åt hela verket, sätter Andræ upp odödlighetstron i den primitiva animismen, platonismen och den moderna teosofien gentemot den kristna uppståndelsetron såsom mytiskt uttryck för nyskapelsens under, som strider emot allt mänskligt förnuft. Synpunkten är betecknande för den klara boskillnad Andræ gör mellan tro och vetande. Våren 1945 fick slutligen biskopen av Linköping såsom Olaus Petriföreläsare återvända till sitt gamla lärosäte, där han i en serie föreläsningar över sufismen kunde låta de tvenne huvudådrorna i sitt vetandes rika flöde, islam och mystiken, löpa samman på nytt.

Andræ's gärning såsom religionshistoriker är emellertid ingalunda teknad genom omnämmandet av de förnämsta verken i hans vetenskapliga produktion. Minst lika viktig är hans insats såsom akademisk lärare, vid Stockholms högskola 1923—33 och såsom ordinarie professor i Uppsala 1929—1936. Andræ's utomordentliga framställningskonst, hans av mänsklig värme präglade inlevelse i alla former av religionens liv och hans myndiga och lugna kritik av vetenskapliga överdrifter och förunklingar gjorde hans föreläsningar och seminarieövningar till en sannskyldig upplevelse för åhörarna. Dessa läste gärna på högre betyg i detta fängslande ämne och sökte sig ofta i årtal efter tentamina till den lärosal, där Andræ uppträdde. För högskoliterna i Stockholm var det något nytt, att en kyrkans man med en sådan dogmatisk obundenhet kunde behandla ämnen, som gärna inbjödo till kristen apologetik. Andræ's forskarpatos och hans vidsynta humanism förhindrade också all facklig skolbildning, liksom man omöjligt kunde klistra på honom själv någon vetenskaplig skoletikett. Han var helt och hållit sin egen. Hänsynstagandet till andras sakligt grundade uppfattning tog sig uttryck i en så fängslande framställning därav, att lyssnaren ibland, innan kritiken satte in, var benägen att i den förstnämnda se Andræ's egen åskådning.

Såsom tentator var Andræ ganska fordrande och krävde ett icke ringa mått av faktisk minneskunskap. Den unge skulle passa på att tillägna sig en sådan, medan det ännu gick lätt att inhämta den. Man måste vara sin egen encyklopedi, eftersom det icke var möjligt att ständigt ha ett konversationslexikon med sig. Trots sin starkt individualistiska lägg-

ning och det självklara hävdande av studiernas absoluta frihet, för vilket det numera genomförda kursväsendet måste vara en styggelse, saknade icke Andræ sinne för de praktiska svårigheter, som inhämtandet av religionshistoriens många främmande namn och termer måste bereda den studerande. Vt 1933 anordnades sålunda examinadorier på Tiele-Söderbloms kompendium. Men då fick icke en prick i den religionshistoriska lagboken gå förlorad, och den grundlighet, varmed det hela togs, gjorde, att endast en dryg tredjedel av denna medhans under terminens lopp. Den lätta morgonfrost, som vilade över dessa övningar i gryningen, brukade regelbundet försvinna från både lärare och lärjungar då den förre talat sig varm över ämnet. Till den sakliga värmen kom också den personliga: vid en seminarieövning, där föredragshållaren stapplat mer än vanligt, beskrev plötsligt Andræ på ett så levande sätt de stridiga känslor som gemenligen besjåla en vetenskapens novis vid hans första framträdande, att näste man på arenan blev befriad från all vända. Inför den djupa förståelsen av en stackars students belägenhet försvann både stammande blyghet och bundenhet vid manuskriptet.

Såsom handledare i det högre studiet hade Andræ mycket gemensamt med Söderblom, om man får döma av hans egen skildring av den sistnämnde. Han gav ämnen, inspirerade och skänkte personlig uppmuntran men lade sig icke i några detaljer: var och en fick följa sin stjärna. Han samlade på detta vis en både talrik, hängiven och brokig lärjungaskara omkring sig. Att svensk religionshistorisk vetenskap i dag är så väl och mångsidigt företrädd är icke minst Andræ's förtjänst. Den har ännu mycket att lära av honom.

* * *

BIBLIOGRAFISKA NOTISER

Av docent C.-M. Edsman, Lund

Till en av de många efterverkningarna av det andra världskriget hör också avstannandet av den tyska vetenskapliga produktionen. Bibliografiska och andra seriepublikationer, recensionstidskrifter, avhandlingar

och monografier ha slutat att komma, och det är dessutom omöjligt att erhålla tidigare utgivna arbeten. Följderna äro kännbara också på det teologiska området, där redan den elementära kursläsningen i icke ringa utsträckning byggt på tysk handbokslitteratur och tyska texteditioner, grammatikor, kommentarer och lexika. Man behöver bara tänka på sådana böcker som Tiele-Söderblom, Knopf och Heussi, Kittels *Biblia hebraica* och Nestles *Novum*. Den nya situationen aktualiserar önskemålen om svenska kursböcker, men i väntan på sådana måste engelsk- och franskspråkig litteratur tagas i anspråk i långt större utsträckning än tidigare. Den bibliografiska kunskapen om denna behöver i första hand spridas, den svenske studentens tröghet inför de nämnda språken, i synnerhet franskan, måste övervinnas — hans skandinaviska, baltiska, belgiska, holländska, och schweiziska kamrater äro i detta stycke långt rörligare — och bibliotek och bokhandlare måste inköpa nya lager. Allt detta innebär icke ringa svårigheter; den som försökt skaffa sig utländsk litteratur efter krigsslutet vet t. ex., hur irrationell bokmarknaden är. Snabbast och bäst fungera förbindelserna med Schweiz, från vilket land en nyanskaffning icke behöver taga längre tid än 14 dagar.

Våra offentliga bibliotek ha icke ännu fyllt alla de luckor, som avspärrningen mot väster förorsakat i just de tidskriftsserier, där nytkomna arbeten av det slag, som vi behöva, recenseras. Det är därför tacknämligt, att samlade översikter bliva tillgängliga också på annat sätt. En sådan är *English Theological Books, 1939—1945*, utgiven av bibliotekarie J. Jolley i The Selly Oak Colleges Library, Birmingham. Den innehåller under rubrikerna Biblical Studies (General, O. T., N. T.), Church History (Early and Medieval, Modern, Great Britain), Theology (Biblical, General, Special Aspects and Subjects), Church Union, Liturgies och Comparative Religion en alfabetisk förteckning över de på dessa områden viktigaste böckerna, översättningar undantagna, vilka under kriget tryckts i Storbritannien (14 sidor). Under den senast nämnda rubriken finnas endast sju arbeten upptagna, tydligen bl. a. beroende på att flertalet av de böcker, som ingå i bibliotekets särskilda Missionary and Anthropological Collections av utrymmeskäl utelämnats.

Av ett helt annat slag är den *Book List 1946*, som H. H. Rowley utgivit på uppdrag av The Society for Old Testament Study. Till sina övriga förtjänster kan denne flitige, varmhjärtade och på internationellt

samarbete inställde forskare också lägga den, att han förstår svenska. Den 62 sidor långa listan innehåller all viktigare litteratur till G. T., som sedan utgivandet av föregående lista (1940) kommit till utgivarkommitténs kännedom, ehuru den beklagar de av tidsomständigheterna be-
tingade luckorna i de tyska bidragen. Varje bok har fått en kort presentation, där alla onödiga, positiva eller negativa värdeomdömen äro utslutna och huvudvikten lagts på att framställa det väsentliga av arbetets innehåll och syfte. I denna recensioförteckning förekomma t. ex. Danells, Engnells, Gerlemans, Haldars, Lindbloms, Widengrens och Östborns gammaltestamentliga bidrag, även de svenskspråkiga. Listan är egentligen tryckt för privatbruk, men för tre shillings kan man köpa den genom Rev. Prof. G. Henton Davies, 3, The Dell, Westbury-on-Trym, Bristol.

Bland de nya vetenskapliga tidskrifter, som de smärre nationerna börjat giva ut — Sverige har där kommit på efterkälken — för att fylla de förut antydda luckorna befinner sig utom *Theologische Zeitschrift* (Schweiz) och *Erasmus* (Holland, se ovan s. 160), sedan i januari 1947 också *Vigiliae christianae* (Holland). Undertiteln, A Review of Early Christian Life and Language, angiver intresseområdet. Kyrko- och dogmhistoria få höra med till detta endast då de ha direkt samband med »social history». Sekreterare i utgivningskommittén är professor J. H. Waszink, Leyden, och bland de internationellt betonade Associate Editors märkas sådana namn som A. Boulanger, W. Jaeger, A. D. Nock och H. Ch. Puech. Tidskriftens språk äro engelska, franska och latin. Ehuru dess filologiska inriktning är klart markerad, torde den i viss mån också komma att tillgodose sådana intressen, som tidigare tillvaratagits av den nu avlidne F. J. Dölger i hans *Antike und Christentum* liksom av det under kriget påbörjade *Reallexikon für Antike und Christentum*.