

OM ATT RÄTT DELA MELLAN LAG OCH EVANGELIUM

AV BISKOP GUSTAF AULÉN, STRÄNGNÄS

Formeln är välbekant. Luther betraktade det såsom en teologisk huvuduppgift att rätt »dela» mellan Lag och Evangelium. Hans reformatiska teologis strävan var inriktad på att genomföra en sådan »delning». Anspråkslöst nog förklarade han emellertid, att han icke alltid förmått fullfölja denna uppgift. Vi kan fatta detta som ett intyg om de vanskligheter, som här möter. De efterföljande seklernas teologiska historia har till övermått bekräftat dessa vanskligheter. Men den har tillika demonstrerat hur nödvändigt det är att här söka vinna största möjliga klarhet. Frågan om förhållandet mellan Lag och Evangelium är icke en teologisk specialitet vid sidan av andra specialiteter. Den har tvärtom grundläggande betydelse för alla sidor av den kristna förkunnelsen, för kristendomssynen överhuvud. Grundläggande betydelse har den också för den fråga, som i nutiden fått en så brännande aktualitet, frågan om kristendomens och kyrkans förhållande till samhällslivet. Förutsättningen för att här kunna vinna en realistisk utsyn, en klar insikt om vad som i detta stycke är den kristna kyrkans förpliktelse och vilka hennes möjligheter är ligger först och främst just i att rätt dela mellan Lag och Evangelium.

Inledningsvis skulle man kunna fastställa: Att rätt dela mellan Lag och Evangelium innebär i första hand att avgränsa de områden, inom vilka var och en av dessa makter — Lag och Evangelium — härskar med oinskränkt suveränitet. Att, såsom reformationen närmast åsyftade, låta Evangelium framträda i sin fulla suveränitet betydde icke någon inskränkning av den suveränitet som tillkommer Lagen, icke någon degradering av Lagen. Det betydde i stället en gränsreglering, som hindrade Lagen att intränga på Evangeliets område och därmed grumla Evangeliets renhet, men som samtidigt gav Lagen full frihet och myndighet inom

dess eget område. Denna gränsreglering innebar emellertid å andra sidan icke att Lag och Evangelium nu skulle betraktas såsom storheter, vilka icke hade något med varandra att göra. Tvärtom: de är oskiljaktigt förbundna med varandra. Den ena kan icke tänkas utan den andra. Man skulle så på förhållandet mellan Lag och Evangelium kunna tillämpa den välkända teologiska formeln: ouplösligt och oskiljaktigt förenade, men utan sammanblandning eller förvandling. Den här föreliggande risken är då dels att Lagens eller Evangeliets suveränitet inskränkes och att därmed de två stormakterna utsättes för sammanblandning eller förvandling, dels att de separeras. Vill man belysa arten av dessa risker, kan man lämpligen göra detta med utgångspunkt från frågan om kristendomens och den kristna kyrkans förhållande till samhällslivet.

I. TVÅ FRESTELSER.

Man kan då konstatera att den kristna kyrkan varit utsatt för och stundom fallit för två huvudfrestelser. Den ena är frestelsen till passivitet. Den andra är frestelsen att röra sig med falska pretentioner och därför hamna i utopiernas och illusionismens värld.

1. Passiviteten kan göra sig gällande på olika sätt. Kyrkan kan vilja draga sig undan världen. Principen blir då: världen för sig och de kristna för sig. Man kan hänvisa till att Riket som förkunnas »icke är av denna världen» och därav sluta till att de kristna icke bör ha någon beröring med »denna världen». Då »världen är stadd i det onda», blir det de kristnas första plikt att hålla sig obesmittade av världen. Tankegången kan understundom hämta styrka från en eskatologisk utsyn, som betraktar Gudsriket såsom något som endast hör den tillkommande tidsåldern till och som därför icke har något med denna tiden att göra. Det må anmärkas att denna åskådning framför allt har sina rötter i pietismen och att den är förbunden med en påtaglig upplösning av kyrkosynen: ecclesia förvandlas till ecclesiolae.

En särskild form av passiviteten i förhållande till samhällslivet och dess frågor möter, när Kyrkans lojalitet gentemot den fungerande statsmakten övergår i självuppgivelse. Icke minst lutherdomen har som bekant blivit angripen för dylik flathet gentemot statsmakten, detta särdeles i

nutiden. Man har av denna anledning talat om en lutherdomens kris i närvarande tid. Orsaken härtill är naturligtvis i första hand att det inom den tyska evangeliska kyrkan förekommit så pass mycken flathet inför och kompromiss med den nazistiska regimen.

För att sakligt bedöma lutherdomens ställning måste emellertid också andra faktorer tagas i betraktande. För det första finns dylika tendenser till passivitet och självuppgivelse ingalunda blott inom lutherdomen. De påträffas snarast i ännu högre grad inom den ortodoxa kristenheten. Icke heller den romerska kyrkan är fri från dem — även om risken här framför allt ligger i yttre maktsträvanden. För det andra är den omtalade tendensen till självuppgivelse inför statsmakten alls icke utan vidare karakteristisk för lutherdomen, varken i gången tid eller i nutiden. Också inom lutherdomen har man på många håll hållit klar kurs under den världskatastrof vi upplevat. Med tacksamhet tänker vi här i främsta rummet på den kamp den norska och den danska kyrkan fört gentemot den fungerande statsmakten för rättens och frihetens sak. Det skall icke heller förgätas att man där gärna hämtade sina vapen från Luthers arsenal. Men sedan detta är sagt, skall det visst icke förnekas, att lutherdomen såsom sådan har all anledning till självrannsakan, detta icke bara därför att den under tidernas lopp företett alltför mycket av livsfarlig passivitet, utan också därför att lutherska teologer kunnat pretera konststycket att principiellt motivera självuppgivelsens hållning. De har kunnat vilja hävda, att det världsliga regementet, staterna, har »sin egen lag», vilket de facto betytt att inga moraliska synpunkter kunnat göras gällande i förhållande till statslivet. De har velat tala i Luthers namn, men har råkat ut för malören att förväxla Bismarck och Luther. Sådana teologer har onekligen gjort vad de kunnat för att kompromettera lutherdomen.

Alltnog, den passivitet som obestridligen förekommit både inom lutherdomen och andra former av kristendomen har otvivelaktigt bidragit till sekulariseringen under de senaste århundradena. Man har funnit kyrkans hållning till samhällslivets frågor vara otillfredsställande och utsatt henne för skarp kritik alltifrån 1700-talets samhällskritiker till 1800-talets socialism och 1900-talets kommunism. Slagordet om kristendomen såsom »opium för folket» måste förstås mot denna bakgrund.

Analyserar man nu från kristen synpunkt orsakerna till att en sådan till sin karaktär skiftande passivitet kunnat växa fram, så kan det fastställas

att i varje fall den främsta anledningen härtill ligger däri att Guds Lag icke hävdats i sin universalitet och fulla suveränitet. Kyrkan har brustit i den vaktjänst som den varit förpliktad att utföra. Vi kan tillsvidare stanna vid att fastställa detta. Frågan om hur det kan komma sig att Lagens betydelse så blivit inskränkt skall senare upptagas till behandling.

2. Kyrkans andra huvudfrestelse har varit frestelsen att röra sig med falska pretentioner. Den har då löpt fara att hamna i utopiernas och illusionismens värld. Luther brukade säga, att det kristna livet var utsatt för två huvudfaror: desperatio och presumptio, förtvivlan och förhävelse. Passivitetens väg är desperationens väg. De falska pretentionernas väg är förhävselens väg.

Det kan icke förnekas att man från kristet håll understundom talar som om man ägde ett slags monopol på att kunna lösa samhällslivets alla komplicerade frågor. Den tankegång som här möter kan vid första påseende synas bestickande. Evangelium är, säger man, världens enda räddning. Världens enda hopp består däri att människorna bli pånyttfödda, förvandlade, på allvar kristnade. Endast därigenom kan Guds lag uppfyllas. Och en sådan laguppfyllelse är förutsättningen för att världen skall kunna räddas undan fördärvet, räddas från kaos och undergång. Det möter ju inga svårigheter att måla läget i världen och dess risker i mörka färger. Och mot denna bakgrund faller det sig sedan lätt att i tankegångar sådana som här angivits tala om Evangelium såsom den enda räddningen undan det hotande fördärvet.

Men är nu icke detta god kristendom? Skulle det här vara fråga om falska pretentioner och illusionism? Är det icke i stället just detta som måste förkunnas, allra helst i den nuvarande situationen? Och är det icke just genom tankegångar av detta slag, som kristendomens betydelse för samhällslivet kommer till uttryck?

Låt oss först se vad man här pretenderar. En förkunnelse av detta slag bygger på två förutsättningar: 1) den som icke blivit på allvar kristen, som icke blivit omvänd, pånyttfödd, förvandlad kan icke i något avseende uppfylla Guds lag; 2) den som däremot blivit kristen kan uppfylla lagen och gör det. Därför kan världen räddas genom de kristna och endast genom dem.

Den första av dessa satser sammanhänger med en tolkning av den kristna syndläran, som blivit mycket vanlig, men som icke desto mindre

innebär en ödesdiger misstolkning. Man menar att den kristna syndläran skulle innebära, att den »naturliga människan» överhuvud icke skulle kunna göra något gott, utföra något verk, som befinner sig i överensstämmelse med Guds lag. Detta innebär då, att Lagens enda uppgift blir att väcka syndakännenheten till liv.

Men hur vanlig denna tankegång än blivit allt sedan pietismens dagar, så kan det omöjligen sägas att den skulle återge någon allmänt kristen syn på saken och icke heller att den skulle befinna sig i överensstämmelse med reformationens uppfattning. Dess lära om synden innebär att människan icke kan förvärva och uppvisa någon rättfärdighet, som gäller inför Gud, någon *iustitia coram deo*. Mätt med detta mått dömes människan såsom totaliter syndig. Men detta betyder å andra sidan icke att »den naturliga människan» icke, när det gäller *iustitia civilis*, skulle kunna utföra något som är gott, nyttigt och gagneligt i det mänskliga samlivets tjänst och som såtillvida befinner sig i överensstämmelse med Guds lag. Att detta skulle vara möjligt vill reformationen på intet sätt förneka.

Det är alltså här av vikt att genomföra en distinktion mellan *iustitia civilis* och *iustitia coram deo*. Genomföres icke denna distinktion, leder detta till tvenne ödesdiga konsekvenser. Den ena är att Lagens betydelse inskränkes. Man förlorar blicken för den betydelse Lagen äger, när det gäller att i den mänskliga sammanlevnadens tjänst bekämpa fördärvets makter och skapa en rättfärdighetens ordning, upprätthålla en *iustitia civilis*. Den andra konsekvensen är att man hamnar i en allmän svartmålning av »den naturliga människan» och hennes möjligheter med förfäktande av att människan överhuvud skulle vara oförmögen till allt gott verk. Det är icke förvånande att en sådan teori framkallat en intensiv opposition, som alltsedan upplysningstidens dagar icke tröttnat att framhålla att denna kristendomens syndlära verkat till försvagande och undertryckande av den mänskliga aktiviteten.

Men om alltså satsen om den naturliga människans oförmögenhet till allt »gott verk» icke kan kristligen försvaras, så gäller detsamma också om den andra satsen, den som talar om den pånyttfödda, förvandlade människans förmåga att uppfylla Guds lag. Den stora risken är här att man hamnar i en idealisering av det kristna livet som ingalunda svarar mot det verkliga förhållandet. Visserligen talar Bibeln på goda grunder om Andens frukter. Men detta sker i samband med maningen: vandren i

Anden! Det betyder därför ingalunda att den människa, som fått del av frälsningen genom Kristus, nu skulle ha upphört att vara en syndare. Härom har icke minst reformationen talat med lysande klarhet. Luthers lösensord står fast: den kristna människan är på en gång »ny människa» och »gammal människa», simul iustus et peccator. Det står på vakt mot varje tendens till idealisering av det kristna livet. Och verkligheten bekräftar till övermått dess sanning.

Under sådana förhållanden måste det betecknas som en oerhörd förhävelse, om man från kristet håll skulle vilja tillskriva sig något slags monopol på att sitta inne med lösningen av alla det mänskliga samhällslivets komplicerade frågor. En dylik hållning kan icke annat än utmana en kritik, som icke har någon svårighet att påvisa svagheterna i det kristna livet, både det individuella livet och samfundslivet, Kyrkans liv, så som detta präglats av söndring och rivalitet.

Om nu den första av de här kritiserade satserna visar bristande blick för Lagens omfattning och fulla suveränitet, så finner vi i den andra satsen en sammanblandning av Lag och Evangelium. Evangelium blir här s. a. s. inställt under Lagens förtecken. Det är till för Lagens skull. Tankegången är att Lagen uppfylles tack vare det verk som Evangelium utträttat i människan. I och med denna laguppfyllelse fullkomnas frälsningen. Men genom en sådan sammanblandning av Lag och Evangelium får Evangelium icke längre framträda i sin fulla och obrutna suveränitet.

Två motsatta typer — passivitetens och de falska pretentionernas — har här i någon mån analyserats. Innan jag lämnar detta kapitel, bör några ord tilläggas om ännu ett tvivelaktigt försök till lösning av frågan om kristendomens förhållande till samhällslivet. Hur olikt än detta lösningsförsök är det nu senaste behandlade, finns där dock ett visst sammanhang mellan dem. Den moralistiska kristendomstolkning jag nu tänker på kan i själva verket betraktas såsom en utglidning av den typ som här betecknats med termen de falska pretentionernas väg. Om denna såg Evangelium under Lagens förtecken och därmed sammanblandade Lag och Evangelium, så har här utvecklingen i denna riktning fortskridit därhän att Evangelium i själva verket förvandlats till Lag och uppfattats såsom en nova lex. Tankegången, som hade sina rötter i Upplysningen, ledde så småningom fram till det program, som fick sitt karakteristiska uttryck i termen: »ett socialt evangelium». Det behöver icke sägas att Evangelium

här förlorat sin inre halt. Kristendomsförkunnelsen upplöstes i en mer eller mindre vag humanism. Och när man så därtill understundom identifierade nova lex med bergspredikan och ville lägga denna till grund för samhällslivet, blev förvirringen och illusionismen fullständig.

II. HUR REFORMATIONEN DELADE MELLAN LAG OCH EVANGELIUM.

Det är uppenbart att reformationens insats i första hand gällde Evangelium, dess renhet och suveränitet. Denna sida av reformationens gärning framträdde med en så överväldigande styrka, att man icke alltid tillbörligt beaktat vad detta betydde för Lagens vidkommande. Antinomistiska riktningar inbillade sig att Evangeliets suveränitet skulle leda till ett dtroniserande av Lagen. I själva verket innebar Evangeliets frigörelse också ett frigörande av Lagen — inom dess område. Liksom Evangelium var en Guds dynamis till frälsning, så var också Lagen en Guds dynamis inom det område där den rådde, icke bara en rad stadgar och förordnanden, utan just en Guds dynamis.

1. *Evangelium.*

Reformationens lösen var ju som sagt närmast: ett rent Evangelium. Evangelium hade satts under skäppan — det skulle ställas på ljusastaken. Det hade fördunklats, förorenats därigenom att Lagen trängt in på dess område och därmed tagits i självrättsfärdighetens tjänst. Därigenom kom Lagen att brukas på ett falskt sätt. Den togs i syndens tjänst. I motsats härtill hävdar reformationen, att frälsningen, den rättfärdighet som gäller inför Gud, icke kan vinnas genom några laggärningar, icke genom någon mänsklig förtjänst, genom någon slags mänskliga prestationer. Frälsningen är i stället helt och hållet en Guds gåva. Den har sin grund endast och allenast i det evangelium, som är en Guds dynamis till frälsning. Detta innebär närmast en gränsreglering mellan Lag och Evangelium. När det gäller iustificatio har Lagen ingen talan. Den är upphävd in loco iustificationis, *men också endast där*. I övrigt gäller Lagen oavkortat i sitt heliga majestät.

Vi möter alltså här ett radikalt hävdande av Evangelium såsom frälsningens dynamis. Det finns ingen människas väg till Gud — endast en Guds väg till människan. »Frälsningen», gudsgemenskapen, beror helt och hållet på Guds aktivitet, på hans gärning i och genom evangelium. Detta är innebörden av formeln »iustificatio sola fide», vilken alltså betyder detsamma som ett konsekvent och radikalt hävdande av att frälsningen sker »sola gratia», genom Guds nåd allenast eller genom Kristus allena. Själva formeln sola gratia kunde som bekant förekomma också under medeltiden. Men den blev aldrig konsekvent genomförd, aldrig hävdad i hela sin radikalism. Den blev i stället omtolkad så att tonvikten mer eller mindre kom att ligga på den »av kärleken formade», under jordelivet tillväxande kvalitativa mänskliga »rättfärdigheten» (fides caritate formata).

När reformationen lägger tonvikten på tron (sola fide), betyder detta att tron primärt fattas såsom en Guds gärning med människan. Detta innebär minst av allt något undertryckande eller försvagande av den mänskliga aktiviteten, av den appell som Evangelium ställer på människan. Men det innebär att tron icke fattas såsom någon slags ersättning för lagens gärningar, icke såsom en mänsklig prestation, som betingar frälsningen. Så har ju saken som bekant ofta uppfattats. Men för reformationen skulle denna tankegång betyda en ny sammanblandning av Lag och Evangelium. Den skulle betyda att Lagen på en bakväg trängde in på det område, där den icke har någon hemorts rätt. Icke heller skulle reformationen kunna acceptera den tankegång, som låter frälsningen bestå däri att Evangelium ger kraft till laguppfyllelse. Den skulle visserligen alls icke förneka att Evangelium ger en sådan kraft. Men frälsningen består icke däri, icke i någon fides caritate formata. Den är primär i förhållande till all sådan laguppfyllelse. Den har sin egen suveränitet. Den ligger helt och hållet innesluten i den gåva som Gud skänker i och med Evangelium. Den behöver intet komplement av detta slag. Också en sådan föreställning skulle avvisas såsom en sammanblandning av Lag och Evangelium.

2. *Lagen.*

Om alltså Evangelium i reformationen framträder i sin fulla och obrutna suveränitet, så kan det vid första påseende synas som om Lagens

ställning blivit mera problematisk. Detta intryck sammanhänger med att man lätt kan misstolka reformationens utsagor om dels Lagen såsom fiende och fördärvmakt, dels det kristna livets frihet — eller, närmare bestämt, förhållandet mellan lag och frihet i det kristna livet.

Det är här närmast av vikt att konstatera i vilket sammanhang Lagen betraktas såsom fiende och fördärvmakt. Detta sker endast och allenast, när Lagen brukas såsom frälsningsväg. Då blir den lag, som i sig själv är helig, en fiende och en fördärvmakt. Men såsom sådan, såsom frälsningsväg har den blivit övervunnen genom Kristus. Kristus har definitivt avskaffat Lagen såsom frälsningsväg. Därmed har Lagen icke heller någon rätt eller makt att döma den som Gud rättfärdiggjort genom Evangelium. Den kan m. a. o. icke äventyra eller sätta i fråga förlåtelsens fullhet. Den har ingen talan in loco iustificationis. Här regerar Evangelium ensamt och obetingat.

Men detta betyder på intet sätt att Lagens ställning härigenom skulle blivit problematisk eller försvagad. Det betyder i stället att Lagen får ny möjlighet att suveränt göra sig gällande inom sitt eget område. När Lagen icke längre får användas för frambringandet av rättfärdighet inför Gud, när den sålunda frigöres från falskt bruk, får den ny möjlighet att helt tjäna det syfte den är satt att tjäna. Lagens falska bruk — tanken på laggärningar såsom merita — hade s. a. s. stulit kraft från Lagen och försvagat dess »rätta bruk». Nu åter dirigeras den åt rätt håll — till att tjäna den mänskliga sammanlevnaden och där utföra sitt verk. Följden härav visar sig i reformationens nya uppskattning av det jordiska arbetet, av vardagens gärningar. Den visar sig i övervinnandet av den dubbla etiken, enligt vilken det jordiska kallelsearbetet representerade ett lägre stadium i jämförelse med vita religiosa. Lagens kraft inriktas på tjänandet av nästan, på den omsorg om nästan som tillika innebär en omsorg om den mänskliga gemenskapen och som radikalt upphäver motsättningen mellan en individualistisk och kollektivistisk livssyn.

Mot denna bakgrund framträder reformationens lära om Lagens tvenne bruk. Lagens första bruk har avseende på den mänskliga sammanlevnaden överhuvud. Det är alltså här icke fråga om *iustitia coram deo*, utan om *iustitia civilis*. Lagen härskar med obetingad suveränitet. Suveräniteten har sin grund däri att Lagen är uttryck för Guds suveräna vilja, Skaparens vilja. Lagen syftar såsom Skaparens lag till ordning i motsats till kaos.

Gud har två medel till att bekämpa det onda i världen: Lag och Evangelium. Också Lagen fungerar såsom en Guds dynamis. Evangelium är en dynamis till frälsning, Lagen en dynamis till mänsklig sammanlevnad. Den är en kraft som bekämpar och håller i styr de fördärvsmakter, som upplöser och förstör den mänskliga sammanlevnaden och som därmed skapar förutsättningarna för dennas upprätthållande, framför allt den iustitia, den rättsordning som här är oundgängligen nödvändig.

Lagen möter såsom ett krav, oeftergivligt och orubbligt. Det är alltså icke i första hand fråga om en rad stadganden och förordningar, utan om ett universellt krav, om det krav som syftar till omsorg om nästan. Här gäller det i lika hög grad den enskilde och gemenskapen — den ena kan icke tänkas utan den andra. Därför är kravet på omsorg om nästan själva grundprincipen för den iustitia, som Guds lag vill upprätta inom den mänskliga sammanlevnaden. Under sådana förhållanden föreligger det icke någon motsättning mellan denna iustitia och den »kärlek», varom Guds lag talar. Ty omsorgen, den sakliga omsorgen om nästan, är just kärleksbudets centrala innebörd.

Denna lag står fast i sin suveränitet. Den är en makt som icke ostraffat trampas under fötterna. När den kränkes, leder detta till kaos, upplösning och förödelse. Olydnad mot Guds Lag har sin dom med sig. Men i den mån Lagen får utföra sitt verk till skapandet och upprätthållandet av den iustitia, som bäres av omsorgen om nästan, realiseras därmed Guds vilja med hänsyn till den mänskliga sammanlevnaden. Lagen kan uppfyllas på olika sätt. Den kan uppfyllas mer eller mindre villigt, mer eller mindre under tvång. Den avgörande frågan är emellertid icke här frågan om sannelaget, utan om lagen uppfylles eller icke uppfylles. I den mån Lagen överhuvud uppfylles, utföres därmed någonting gott och gagneligt för det mänskliga samlivet.

Men detta betyder å andra sidan icke att människan därmed skulle kunna prestera någon iustitia coram deo. När det blir fråga om denna sak, om rättfärdigheten inför Gud, om gudsgemenskapen och »saligheten», uppträder Lagen i sin andra funktion. Människan avslöjas såsom syndare. Hon har ingenting att berömma sig av, ingen förtjänst att förevisa. Lagen blottar den själviskhet, som häftar vid allt mänskligt. Människan är incurvatus in se. Hon står inför Gud såsom en syndare, för vilken det

icke finnes annan råd än att i syndabekännelse och »förtrostan på Frälsarens, Jesu Kristi, förtjänst fly till Guds faderliga barmhärtighet».

Här räcker ingen — alltid relativ — iustitia civilis till. Detta betyder emellertid icke att denna skulle ringaktas såsom vore den intet värd. Den har sin vikt och sin rätt, inom sitt område. Vi ser det väl allra bäst i en tid, då allt vad iustitia civilis heter har utmanats på det mest hänsynslösa sätt och hotats med undergång. Iustitia civilis är icke den rättfärdighet som gäller inför Gud, men den är ett livsvillkor för all mänsklig sammanlevnad. Den rättfärdighet som gäller inför Gud är däremot överhuvud ingen mänsklig rättfärdighet, den grundar sig icke på några mänskliga gärningar — den är en aliena iustitia, den som skänkes av Gud och som dessförutan icke existerar.

3. *Lagen och det kristna livet.*

Frågan om lagen och det kristna livet har blivit föremål för många-handa olika utläggningar. Än har man velat tala om något som man kallat »lagens tredje bruk», och man har därmed snarast tänkt sig, att det skulle vara en annan, förment högre lag, som gällde för den kristna människan. Än åter har man talat om den andliga friheten och om de kristnas spontana kärleksgärningar på ett sådant sätt, att man närmast fått det intrycket att den kristne icke skulle ha någonting med lagen att skaffa.

Ingendera av dessa tankegångar är ägnad att klarlägga förhållandet mellan Lag och Evangelium. Den förstnämnda sammanblandar dem, ja, den leder i själva verket till att Evangelium mer eller mindre kommer att tolkas såsom en »nova lex». Den senare tankegången skiljer däremot på ett missvisande sätt Evangelium från Lagen — den har icke någon klar blick för det sätt, på vilket Lag och Evangelium är oskiljaktigt och oupplösligt förbundna med varandra.

Det måste till en början fastställas, att Guds lag är en och odelbar, såsom Guds vilja alltid är en och densamma. Det finns icke två olika slags lagar, icke en högre lag som skulle gälla för de kristna. Det finns blott en enda, universell lag, gällande för alla människor. Men väl skall det å andra sidan sägas att vi, när Kristus möter oss, icke såsom en ny lagstiftare, icke såsom någon »ny Moses», men såsom Lagens fullkom-

nare, därmed vinner en ny och fördjupad insikt om Lagens innebörd, alltså om innebörden i den lag, som är den universella lagen, Skaparens lag.

Föreställningen att de kristna skulle äga någon egen och högre lag skulle i själva verket leda till införandet av en dubbelmoral, låt vara av annat slag än den dubbelmoral, som under medeltiden skilde mellan olika moralplan inom det kristna livet. Tanken på en dubbelmoral, av reformationen ivrigt bekämpad, är oskiljaktigt förbunden med föreställningen om olika slags, högre och lägre gudomliga lagar. Dubbelmoralen kan endast övervinnas genom hävdandet av att det endast finns en enda lag, universell och lika för alla. Sedan är det en helt annan sak att det inom laguppfyllelsen finns utrymme för olika grader. Därvid är det emellertid av vikt att framhålla att denna alltid är relativ. Det förhåller sig således ingalunda så, att relativiteten endast skulle gälla i fråga om *iustitia civilis*, men däremot icke i fråga om det kristna livets laguppfyllelse. Man kan icke s. a. s. dela upp laguppfyllelsen och säga att *iustitia civilis* visserligen alltid är relativ, men att fullkomlig laguppfyllelse, verklig mänsklig rättfärdighet däremot finnes på det kristna livets plan. Just den kristna människan vet bäst att synd häftar vid alla hennes gärningar och att det icke finns något hos henne, som icke skulle behöva ställas under Guds dom.

Skulle nu någon tilläventyrs mena att det härmed liksom strökes ett streck över »den kristna rättfärdigheten»? I så fall måste man ha missförstått innebörden av en »kristen rättfärdighet» och förbisett att det här icke är och icke kan vara fråga om någonting annat — eller rättare sagt någonting mindre än en gåva, som oförskyllt gives oss av Gud genom hans förlåtelse. Men det skall då genast tilläggas att detta minst av allt betyder, att det etiska intresset därigenom skulle skymmas undan och förträngas. Det förhåller sig i själva verket på rakt motsatt sätt. Det perspektiv som här öppnar sig visar icke hän mot någon etisk kvietism, utan i stället mot en realistiskt orienterad etisk aktivitet. Den kristne vet att, såsom Luther uttryckte det i den första av de berömda 95 teserna, hela hans liv skall vara en bot. Han vet också att Gud vill bruka hans liv till att utgivas i tjänande gärning. Det kristna livet karakteriseras därav att den kristne vet sig stå såväl under domen som under nåden. Medvetandet om att stå under domen leder till ödmjukhet. Den kristne har ingenting att berömma sig av. Han måste alltid nalkas Gud med

syndabekännelse. Medvetandet om att stå under nåden leder till frimodighet. Den kamp som är oskiljaktigt förbunden med allt kristet liv kan föras i tillförsikt och förtröstan, detta så mycket mer som den kristna människan vet sig ha del i »det rike som icke bävar» och som hennes perspektiv därför icke är inskränkt allenast till jordelivet och dess växlingar.

Vi talade nyss om en realistiskt orienterad etisk aktivitet. För en realistisk syn på det kristna livet är det lika nödvändigt att taga sig till vara för idealiseringar, skönmålningar, som att oförbehållsamt giva uttryck åt och hävda den rikedom som faktiskt hör det kristna livet till. Till denna rikedom hör också det som bibeln har att säga om Andens frukt (Gal. 5: 22 f.) och om den kristna friheten. Men den frestelsen kan ligga nära till hands att tolka sådana utsagor som om det kristna livet utan vidare skulle karakteriseras av en spontaneitet, som fritt och ohämmat, utan hinder och motstånd, alltid och allestädes fullgjorde kärlekens gärningar. Vill man på ett sådant sätt tolka vad som säges om den kristnes frihet från Lagen, så visar det sig att man därmed på ett falskt sätt skiljer Lag och Evangelium — utan vederbörlig hänsyn till att Lag och Evangelium är ouplösligt och oskiljaktigt förbundna med varandra. Den andliga frihet, som hör det kristna livet till, är en frihet från lagiskhetens gudsförhållande, men däremot ingalunda någon frihet från Guds lag. Den andliga friheten, Andens frihet, är en frihet från lagen i den mån den är en fördärvmakt, en »syndens lag» för att tala med Paulus. Denna frihet har sin grund däri att Lagen icke har någon talan in loco iustificationis, däri att rättfärdigheten från Gud är en hans fria gåva. Men om någon frigörelse från Guds heliga Lag kan det icke vara fråga. Det som sker är att Lagen nu framträder såsom en »frihetens lag». Friheten innebär då frigörelse till tjänst. »Andens frihet» är lydnad inför det som Anden kräver, inför de befallningar, som Anden aktualiserar och låter oss upptäcka. Lagen, det allt behärskande och allt omslutande kravet, levandegöres och konkretiseras så i de olika situationer, de olika livslägen, i vilka människan blir ställd. Lagen framträder då i hela sin suveränitet — såsom en frihetens lag. »Andens liv i oss han tänder. Då vi lyda, han oss leder, in i gärningar oss sänder, som han dag för dag bereder» (Sv. Psalmb. 241, vers 2).

Men den spontaneitet, om vilken det i detta sammanhang talas, är

icke någon mänsklig kvalitet, icke någon vår egen spontaneitet, utan Guds. Det som sker är att det i och genom gudsgemenskapen öppnas ett tillflöde ovanifrån, som sänder människan ut i kärlekens gärningar — men icke så som om några människans gärningar nu skulle vara fria från synd. Det blir därvid att människan är simul iustus et peccator och att det kristna livet, från denna synpunkt sett, är en fortgående kamp mot synden.

III. KONKLUSIONER.

Efter dessa mera principiella betraktelser återgår jag till den fråga, med vilken vi började, frågan om Kyrkan och samhällslivet. Den världskatastrof vi upplevat har givit oss ny anledning till självbesinning inför detta problem. Passivitetens inställning är dömd. Det är uppenbart att den kristna kyrkan här har en förpliktelse, som icke får svikas. Men lika klart är det — eller borde det åtminstone vara — att Kyrkan måste taga sig till vara för att ställa anspråk, som i sin förmäthenhet endast leder in i utopiernas värld. Erfarenheten visar att det kan gå nog så lätt att här förlora balansen och att ledas bort från den sunda realism som är av nöden.

Det skall icke förnekas att det här berörda problemkomplexet kan och måste ses från olika synpunkter. Men den primära och utslagsgivande synpunkten gäller Lagen och dess ställning. Lagen måste upprätthållas i sin suveränitet och universalitet. Den svaghet som — antingen såsom passivitet eller såsom förmätna anspråk — ofta karakteriserat kyrkosamfundens hållning till samhällslivet alltifrån pietismens tid har sin djupaste rot däri att Lagens ställning blivit kringskuren, däri att dess funktion inskränkts till uppgiften att väcka syndamedvetandet till liv. Kyrkan förlorar då sin direkta väg till samhällslivet. Den har ingen annan väg dit än den som går genom de »omvända», »förvandlade» människorna. Det är karakteristiskt att de frågor som teologien i detta sammanhang framför allt diskuterat har varit frågor om hur de enskilda kristna skall ställa sig till samhällslivet och dess problem, t. ex. till kriget, medan däremot frågor om Kyrkans förhållande till samhällslivet såsom sådant och hennes förpliktelser gentemot detta vunnit mindre beaktande. Efter den senaste världskatastrofen låta de sig emellertid icke längre trängas tillbaka.

Det kan ifrågasättas om icke Rom genom sitt traditionella hävdande av *lex naturae* intagit en starkare position än de evangeliska kyrkosamfundet i allmänhet gjort under senare tid. *Lex naturae* har ju under långa tider spelat rollen av en allmängiltig rättsprincip — ännu vid den berömda amerikanska Declaration of Rights betraktades *lex naturae* såsom den självklara grundvalen för samhällsbyggnaden. När Rom under den senaste världskatastrofen alltjämt gång på gång hänvisat till *lex naturae* och de däri inneslutna s. k. mänskliga rättigheterna har Rom otvivelaktigt — låt vara i en principiellt ohållbar form bevarat värden, som i stor utsträckning gått till spillo inom den evangeliska kristenheten.¹

Det är därför icke egentligen överraskande att Eivind Berggrav i sin bok om Staten og Mennesket för protestantismens vidkommande efterlyser en ersättning för den förlorade och kritiskt upplösta *lex naturae*. Det skulle alltså gälla en »ersättning», icke ett återupplivande av vad som en gång varit. *Lex naturae* kan helt visst icke återställas, varken såsom någon rationellt tänkt rättsprincip eller såsom någon serie fixerade s. k. mänskliga rättigheter. Men söker man efter en »ersättning», behöver man icke söka förgäves. Ersättning — och mer än så — finner vi, så snart vi hävdar

¹ Om en återgång till *lex naturae* kan det icke vara tal. Den grundidé som där möter är föreställningen om en hos alla människor förefintlig sedelag, ett för alla gemensamt rättsmedvetande, till vilket man alltså utan vidare skulle kunna hänvisa. Denna föreställning har sedan lång tid tillbaka varit föremål för en kritiskt upplösande analys. Den har avslöjats såsom en metafysisk tankegång, vilken icke låter sig teoretiskt försvara. Dess illusionistiska karaktär har dessutom icke minst i nutiden demonstrerats på det mest påtagliga sätt. Den nazistiska »rättsmoralen» — om man nu kan bruka ett sådant uttryck — hade icke någon som helst förbindelse med den rättssyn, som enligt traditionen var förbunden med *lex naturae*. Tvärtom: här gjordes genom den dominerande tanken på en »herrefolkets rätt» synpunkter gällande, som så uppenbart som möjligt stred mot de mest elementära av de krav, som förbundits med *lex naturae*. Den ideologiska bakgrunden för en gemenskap på rättsmedvetandets grundval hade därmed upplösts — det fanns icke längre någon gemensam plattform. Icke blott den kritiska filosofien, utan också historien hade sålunda fällt sin dom över hela detta föreställningskomplex.

Från allmän filosofisk synpunkt kan man, när det gäller dessa frågor, svårigen komma längre än till fastställandet av själva rättskategorien såsom sådan, alltså till fastställandet av rättskategorien såsom en ofrånkomlig kategori. Så snart det däremot blir tal om rättsmedvetandets innehåll och de krav som här ställas, framträder rättsmedvetandet uppenbarligen icke såsom någon konstant faktor. Det ter sig då i stället såsom ett kämpande rättsmedvetande, ett rättsmedvetande som uppträder i olika former och som hävdar sig under en ständigt fortgående brottningskamp. Under denna aspekt måste också det som ovan säges om »Skapelsens lag» inställas.

skapelsens lag, Skaparens Lag i dess suveränitet och universalitet. I själva verket måste vi från kristen synpunkt betrakta lex naturae såsom ett surrogat för Skapelsens Lag.

Vad innebär det då att hävda Skapelsens Lag i dess suveränitet och universalitet? Såsom svar på denna fråga må först en negativ sats uppställas: det innebär icke att man skulle vilja monopolisera rättsmedvetandet för kristendomens räkning.

Den världskatastrof vi upplevat har tillika varit en moralisk katastrof utan like. Vi har upplevat hur de mest elementära mänskliga hänsyn brutalt trampats under fötterna. Nazismen betydde rättsmedvetandets fullständig debacle. Den s. k. rätt, om vilken man från detta håll ville tala, var den rena karikatyren. Rätten hade här förlorat sin universalitet — den gällde endast för de privilegierade, för »herrefolket». Den hade likaledes förlorat sin suveränitet — den var ingenting annat än en lakej i de rådande maktintressenas tjänst.

Men i detta läge, när det var som om avgrunden öppnat sig och alla demoniska makter släppts lösa, upplevde vi också någonting annat. Vi fick bevittna hur det utmanade rättsmedvetandet reste sig till intensivt motstånd, till kamp. I denna motståndsrörelse har de kristna kyrkosamfundet visat stor aktivitet. De har varit förespråkare för rättsmedvetandets sak — även om det icke kan bestridas, att det också bland dem som velat bekänna Kristi namn funnits sådana som svikit eller som icke klart insett vad saken gällde. Men motståndet kom icke endast från detta håll. Det kom också med intensivt rättspatos från sådana som ville tala och handla i den mer eller mindre sekulariserade humanitetens namn och som därvid leddes av den grundsats vi betecknat såsom »omsorg om nästan».

Kan nu kristendomen ha något intresse av att vilja monopolisera rättsmedvetandet för egen räkning? Ingen kan rimligen bestrida, att det bakom den sekulariserade humaniteten ligger starka kristna inflytanden, även om den också vuxit upp från andra rötter. Men frågan om de kristna influenserna är en fråga för sig. En annan fråga är om man verkligen från kristet håll skall bedriva en apologetik, som går ut på att det endast kan finnas moral på kristen grund, att det endast på denna grund kan utföras någonting gott i samhällslivets tjänst och att dessförutan rättsmedvetandet är dömt att förtvina och upplösas. En dylik apologetik är i själva verket, hur vanlig den än är, av tivelaktig beskaffenhet. Kristendomen har icke

något intresse av en sådan monopol-tendens. Ty den strider i grunden mot den kristna skapelsetron och mot den därmed sammanhängande uppfattningen av Lagen såsom en Skaparens universella lag, vilken just såsom Skaparens lag är primär också i förhållande till kristendomen. Den som förstår vad skapelsens lag innebär måste ge sitt erkännande åt varje strävan som besjålas av omsorg om nästan, vare sig detta möter hos bekännande kristna eller icke. Han måste glädja sig över att finna skapelsens lag vara i funktion. Mot tendenser till isolering och monopolsträvanden säger allaredan evangeliets berättelse om den barmhärtige samariten det varnande och avgörande ordet.

Den kristna kyrkans förpliktelse gentemot samhällslivet ligger på ett annat plan än monopolsträvandenas. Den är först och främst en förpliktelse att obrottsligt hålla vakt kring Lagens suveränitet. Rättsmedvetandet är, såsom det blott alltför tydligt visat sig, i ständig fara att relativiseras. Men för den kristna kyrkan är varje sådan relativisering otänkbar. Den lag, med vilken kyrkan är betrodd, är — såsom Guds lag — orygglig och ofrånkomlig.

Det är vidare av vikt att denna lag i första hand framträder såsom ett *krav*. Det är icke närmast fråga om en serie stadganden och förordningar, icke heller om en rad fixerade s. k. mänskliga rättigheter. Därmed är ingenting förklenande sagt om strävandena att fastställa och försvara sådana mänskliga rättigheter. Det som här hävdas är blott att kravet är primärt i förhållande till alla dylika bemödanden. Men att hävda detta har verkligen sin vikt, därför att »de mänskliga rättigheterna» icke kan vara någonting för alla tider fixerat. De måste i viss mån växla alltefter olika tider och omständigheter. Skulle Lagen utan vidare identifieras med vissa givna rättigheter, bleve den därför inställd i en relativiseringsprocess. Själva det grundläggande kravet är däremot upphöjt över all relativisering. Det låter samtidigt Lagen framträda såsom den dynamiska den i själva verket är.

I det föregående har detta krav bestämts såsom ett krav på omsorg om nästan. När budet om »kärleken till nästan» här tolkas såsom innebärande »saklig omsorg» och denna omsorg fattas såsom själva grundprincipen för det mänskliga samhällslivet, betyder detta att »rätt» och »kärlek» blivit oskiljaktigt förbundna med varandra. Man har ju eljest ofta ställt dessa båda i viss motsättning till varandra. Så skiljer E. Brunner

i sin bok Rättvisa skarpt mellan rätt (rättvisa) och kärlek under framhållande av att kärleken ligger på ett annat, högre plan samt representerar något »extra» i jämförelse med den rättsprincip, vars innebörd är *sum cuique*. Risken är här att rättssynpunkten sättes på avmagringskur och att kärleken, såsom så ofta skett, nedsentimentaliseras. Redan den gamla formeln: »att älska nästan såsom sig själv» borde ju kunna stå på vakt mot en alltför känslöbetonad tolkning av budet om kärleken till nästan. Att älska sig själv kan ju icke rimligen betyda annat än den sakliga omsorg om den livets gåva, som blivit oss given, tillvaratagandet av dess möjligheter.

Att rättsprincipen i själva verket har en rikare innebörd och är oskiljaktigt förbunden med den sakliga omsorgen om nästan visar redan en analys av de två olika tendenser, som bryter sig med varandra i det nutida samhällslivet. Det är oförnekligt att vi inom det nutida samhällslivet — man vågar säga: i högre grad än någonsin tillförne — möter strävanden att övervinna sociala missförhållanden och orättvisor, att taga vård om alla samhällets medlemmar och skapa i möjligaste mån tryggade förhållanden. Det är uppenbart att dessa strävanden icke bär prägeln av tillfällig välgörenhet och hjälpverksamhet, utan att de i stället har sin rot just i en rättssynpunkt, för vilken det väsentliga är omsorg om nästan och därmed om samhällslivet i dess helhet.

Men denna tendens bryter sig i det nutida samhällslivet med en annan, av motsatt art, tendensen till absolutifiering av statslivet. Varhelst denna tendens gör sig gällande innebär den att rättssynpunkten relativiseras, att rätten tages i maktsträvandenas tjänst och underordnas dessa. Vi har sett skrämmande exempel på vart en sådan absolutifiering av statslivet kan leda. Men det vore naivt att tänka att tendenser i denna riktning endast skulle kunna förekomma i de s. k. totalitära staterna, men däremot icke i demokratiska. Risker finns också där. Och den är överallt i nutiden så mycket större som maktdemonien på det närmaste sammanhänger med och hämtar sin styrka från den livets mekanisering, som ödesdigert hotar hela vår tillvaro.

Slutsatsen av det som här sagts är att Kyrkans förpliktelse gentemot samhällslivet i första hand gäller hennes vaktjänst kring Guds lag, dess universalitet och suveränitet. Detta är visserligen icke Kyrkans enda förpliktelse i förhållande till samhällslivet, men det är den primära förplik-

telsen, detta allaredan därför att rätten och rättsordningen är grundvalen för allt vad mänskligt samliv heter. Inför den överhängande livsfara, i vilken mänskligheten för närvarande befinner sig är vi blott alltför väl medvetna om att det härvid icke bara är fråga om livet inom de enskilda folken och staterna utan också och icke mindre om samlivet mellan de olika folken. Intet problem är f. n. mera brännande aktuellt än det som rör upprättandet och upprätthållandet av en effektiv rättsordning i folkens värld. Det är gott och väl att man allt klarare insett detta och att man icke på grund av tidigare misslyckanden låter sig avskräcka från att arbeta för detta mål. Men uppenbart är att ett huvudvillkor för att här ett något så när tillfredsställande resultat skall kunna vinnas är att rättsordningen uppbyggs och skyddas av ett starkt, levande och vakert rättsmedvetande. Finns icke detta, blir alla ansträngningar förgäves. Kyrkans förpliktelse är här lika uppenbar som ofrånkomlig. Den får icke försummas. Men inför denna uppgift måste Kyrkan med sorg säga sig att hennes möjligheter är försvagade och hämmade, så länge som kristenheten är splittrad i de många olika, mer eller mindre rivaliserande kyrkosamfundet.

* *

*

Kyrkans väg är såtillvida klar som hon i all sin gärning har att tjäna Guds Lag och Guds Evangelium. Då framställningen här närmast orienterats med hänsyn till kristendomens ställning till samhällslivet, har följden blivit att frågan om Lagen i viss mån trätt i förgrunden. Det behöver icke sägas att avsikten därmed ingalunda har varit att på något sätt undanskymma Evangelium. Luthers ord om »det högheliga Evangelium» såsom »Kyrkans främsta skatt» gäller obetingat. Kyrkan är vad den är genom Evangelium. Lagen var till före Kyrkan. Men Kyrkan är född till liv genom Evangelium. Sätillvida står Evangelium främst. Det är Guds ousägliga gåva. Men Kyrkan får icke därför glömma att den också är betrodd med Guds Lag och att Lagen är giltig för alla tider samt suverän inom sitt område. Att hävda detta betyder som sagt icke något undanskymmande av Evangelium. Tvärtom måste det sägas att Evangelium endast kan komma till sin rätt, om också Lagen kommer till sin rätt. De är verkligen »oupplösligt och oskiljaktigt förbundna». Ett fördunklande av

Lagens suveränitet medför i själva verket att Lagen s. a. s. hämnas genom att intränga på Evangeliets område och grumla detta. Man ledes till ett sammanblandande av frälsning och laguppfyllelse. Men det som Paulus och reformationen efter honom lärt oss är icke att människan icke skulle kunna i något avseende uppfylla lagen, utan i stället att Lagens väg icke är någon frälsningsväg och att alltså icke heller ett fullkomligt uppfyllande av Lagen skulle kunna leda till frälsning. Visserligen är uppfyllelsen av Lagen alltid relativ — detta gäller även för de kristnas vidkommande, såsom reformationen eftertryckligt betonade genom sitt lösensord: simul iustus et peccator. Men Lagens oduglighet såsom frälsningsväg beror icke på bristerna i fråga om laguppfyllelse. Lagen är överhuvud aldrig avsedd att vara någon frälsningsväg. Dess funktion är en helt annan. Frälsningen är endast och allenast knuten till Evangelium.

Att rätt dela mellan Lag och Evangelium var enligt Luther en teologisk huvuduppgift. Så är det också utan tvivel. Från denna utsiktspunkt faller skarpt ljus över de olika skedena i kristendomens historia. Vi har all anledning att vara pietismen tacksamma för dess stora insats. Men vi har svårligen anledning att tacka den för att den inskränkte Lagens funktion och tappade bort det som i en äldre tid kallades Lagens första bruk. Därmed öppnades två avvägar. Den ena ledde till isolering och passivitet, den andra till en sammanblandning av Lag och Evangelium, som i sin tur resulterade i en idealisering av det kristna livet och därmed i falska pretentioner. Också den religiösa liberalismen har otvivelaktigt gjort en betydande insats i kristendomens historia. Men dess brist sammanhängde med bristande förmåga att rätt skilja mellan Lag och Evangelium, den sammanhängde med att Evangelium moraliserades.

Man har i senaste tid understundom beskyllt teologien för att genom att koncentrera sig på en analys av det kristna budskapet ha medverkat till en isolering av kristendomen och den kristna kyrkan. Jag skall icke här yttra mig om i vad mån det kunnat finnas skäl för dylika beskyllningar. Men botemedlet mot en sådan isolering ligger i varje fall icke i något eftersättande av denna centralt teologiska uppgift, och naturligtvis ännu mindre i någon mer eller mindre moderniserande omtolkning av Evangelium, utan i stället däri att Lagen får komma till sin rätt. Det viktiga är verkligen just att rätt dela mellan Lag och Evangelium, att Evangelium får vara ett rent och oblandat Evangelium, och att samtidigt

Lagen hävdas i sin universalitet och sin suveränitet inom sitt område, som är det mänskliga samlivet överhuvud.

* *
*

Till sist några ord om syftet med denna artikel. När jag vid ett tillfälle hållit föredrag om det här behandlade ämnet, sade man mig i den efterföljande diskussionen att mitt syfte bl. a. uppenbarligen varit att söka kontakt med den sekulariserade humaniteten. Riktigheten härav skall ingalunda bestridas. Detta har faktiskt varit ett av mina syftemål, fastän visserligen icke själva huvudsyftet.

Det är, icke minst i den nuvarande situationen, angeläget att så realistiskt och oförbehållsamt som möjligt söka klarlägga kristendomens relation till vad man kallar en sekulariserad humanitet. Det vore orimligt om man icke här från kristna utgångspunkter sökte vinna den kontakt och den samverkan som är möjlig, för att icke säga nödvändig. Det kan icke gärna förnekas att det här föreliggande problemet ofta behandlats och alltjämt behandlas på ett särdeles otillfredsställande sätt, delvis beroende på att spöken från gångna tider visar benägenhet att gå igen. De teologiska utläggningarna — jag håller mig här endast till dem — oscillerar gärna mellan ett radikalt avvisande, stundom i arrogant form, och en välvillig suddighet, som för att söka vinna gemenskap mer eller mindre fördöljer kristendomens egenart. Man kan under sådana förhållanden lätt få det intrycket att en positiv relation mellan kristendomen och en sekulariserad humanitet endast skulle kunna vinnas för priset av en omtolkning av kristendomen, ett pris som det givetvis icke är rådligt att betala. En analys av det radikala avvisandet ger emellertid vid handen att man här, när man — med all rätt — icke vill uppgiva den »anstöt», som onekligen är förbunden med kristendomen, ger »anstöten» en felaktig placering och därför uppträder med falska anspråk. Gentemot en teologi, som vill monopolisera rättsmedvetandet för kristendomens räkning, vilkens tendens går ut på att bestrida »den naturliga människans» förmåga att utföra något för den mänskliga sammanlevnaden gott och nyttigt, men däremot talar som om den kristna människan ensam och helt ägde denna förmåga, behåller den sekulariserade humanitetens kritik sin rätt. En dylik teologi

har i själva verket hemfallit åt en missförstådd och falsk syndlära samt åt en likaledes falsk idealisering av det kristna livet.

Uppgörelsen mellan kristendom och en sekulariserad humanitet får icke ske så, att man söker framkonstruera en gemenskap där ingen gemenskap finns, men icke heller så att man fördöljer de möjligheter till kontakt och gemenskap som faktiskt finns. Den får icke ske så, att kristendomen omtolkas för att i möjligaste mån närmas den sekulariserade humaniteten — man måste låta var sak vara vad den är. Differensen skall icke fördöljas. Den ligger på »trons» område. Den sekulariserade humanitetens tro är — försåvitt den överhuvud existerar — en annan än den kristna tro, som alltigenom är en tro på den Gud, vilken är vår Herres Jesu Kristi Fader. Möjligheterna till kontakt och gemenskap ligger däremot, såsom det av det föregående framgått, på Lagens plan.

Så vill jag gärna medgiva att denna artikel velat giva ett bidrag till klarläggandet av förhållandet mellan kristendom och sekulariserad humanitet. Det är också min tanke att ett klargörande av den art som här försökts i sin mån skall kunna bidra till skapandet av ökad kontakt.

Men artikelns huvudsyfte är dock ett annat. Den vill först och främst säga ett ord om *den kristna kyrkans förpliktelse* i den tid som nu är. Insikten härom förutsätter *självrannsakan*. Dylig självrannsakan är nu mer än någonsin av nöden. Det gäller att oförbehållsamt se kyrkans ringhet, hennes svaghet — men också att samtidigt ha i sikte det som är hennes ovanskliga storhet, att därigenom förena ödmjukhet och frimodighet. Kyrkan är betrodd med Guds ord. Guds ord består av Lag och Evangelium. Till båda är hon förpliktad. Och första villkoret för att hon i någon mån skall kunna fylla sin uppgift är att hon i förkunnelse och gärning »rätt delar Lag och Evangelium».

BIBELN OCH UPPENBARELSEN

AV PROFESSOR RAGNAR BRING, LUND

De bibelteologiska frågorna ha i våra dagar kommit att stå i brännpunkten av teologien. I olika länder ha frågan om bibelns sakliga innehåll blivit ett brännande problem. Man har reagerat mot den historicism, som behärskade tidigare kommentarer och som mera tagit hänsyn till yttre historiska förhållanden än det sakliga, teologiska innehållet i bibelns skrifter.

I och med att man på allvar sökt återgiva detta innehåll, uppkommer emellertid en mängd problem, som berör hela teologiens område. Bl. a. framkommer frågan om förhållandet mellan den syn på uppenbarelsen, som föreligger i bibeln och de uppenbarelsbegrepp, med vilka teologien senare arbetat. Vidare kan man fråga, huru uppenbarelse och historisk forskning förhålla sig till varandra. Paulus ser t. ex. tydligen på Gamla testamentet såsom uttryck för Guds uppenbarelse. Man kunde likaså t. ex. fråga, huru denna syn förhåller sig till en historisk-kritisk syn på bibeln.

Om man överhuvud ställer upp frågan om uppenbarelse, ligger det närmast till hands att fatta denna såsom ett meddelande av ett högre vetande. Det problem, som då närmast framkommer, blir frågan angående förhållandet mellan detta genom uppenbarelse meddelade vetande och annat vetande. Inom teologiens historia har nu faktiskt frågan om uppenbarelsen ofta framlagts så, att problemet ansetts vara dennas förhållande till förnuftet. Då har emellertid frågeställningen ofta varit långt mera genomtänkt och tanken på förnuftets innebörd mera utförligt bestämd, än då man naivt menar, att bibeln innehåller ett vanligt vetande, så som t. ex. vissa fundamentalistiska riktningar gjort. Men så snart begreppet uppenbarelse ställts i motsats till förnuft, ligger det närmast till hands att betrakta innebörden i uppenbarelsen från den synpunkten, att den är ett vetande, en kunskap, vilken då skulle vara av högre art än vanlig kunskap.

Den innebörden av begreppet uppenbarelse brottas redan i Gamla tiden med en biblisk uppenbarelsetanke. Inom skolastikens tänkande kom den i viss mån att ta väldet, ehuru allt där var infogat i ett genomtänkt, välbalanserat system, där det teoretiska får en djupare betydelse än inom modern intellektualism. En teoretiserad syn på uppenbarelsen kom emellertid så småningom att dominera även luthersk ortodoxi likaväl som senare i än högre grad i den protestantiska upplysningsteologien. Inom upplysningstänkandet sysslade man mycket med frågan om förnuftets förhållande till uppenbarelsen. Den store filosofen Locke t. ex. menade, att förnuft och uppenbarelse principiellt låge på samma plan; uppenbarelsen meddelade blott en utvidgad och tydligare kunskap än förnuftet. Förnuft och uppenbarelse förhölle sig till varandra ungefär så, som det, som man ser med blotta ögat, till det, som man ser med en kikare. Uppenbarelsen låge i förlängningen av en förnuftsenslig kunskap. Upplysningsteologien menade, att just så vore saken framställd i bibeln; i bibeln finnes en sådan uppenbarelse som ej strede mot förnuftet. Genom att gå till bibeln, särskilt till evangelierna och apostlagärningarna, finge man beröring med en uppenbarelse, som väl låge över men ej strede emot förnuftet.

Nu rådde det nog mycket olika meningar mellan ortodoxi och upplysning angående uppenbarelsens innehåll, och även sedermera har man ju ansett dessa riktningar utgöra motsatser. Likväl finns det en viss likhet. Ty även inom ortodoxien fanns en tendens att fatta uppenbarelsen på teoretiskt, intellektualistiskt sätt, alltså främst såsom en kunskap av samma art som vanlig kunskap, fast med ett högre innehåll än vad som är åtkomligt för denna.

Och då en senare fundamentalism opponerat mot en liberal eller modernistisk-historisk bibeltolkning, har ofta dess egen ståndpunkt faktiskt varit bestämd av en bibeluppfattning, där uppenbarelsbegreppet är mera släkt med upplysningstidens än man kunnat förstå. Ty om man, såsom fundamentalisterna, ser bibelns innehåll såsom en vanlig, t. ex. naturvetenskaplig kunskap, har man egentligen ett uppenbarelsbegrepp, som ej blott återgår på senare ortodoxi utan även har släktskap med den intellektuella karaktär, som upplysningstidens uppenbarelsetanke hade. Den senare ortodoxien gled ju också stundom över i rationalistiska tendenser.

Vi kunna över huvud säga, att uppenbarelsetanken, så snart den tänkes såsom komplettering av innehållet i vanligt vetande, blir teoretisk på ett

sätt som ej stämmer med uppenbarelseynen i bibeln. Det blir fråga om ett övernaturligt vetande och detta övernaturliga vetande, blir då ej fattat så, att bibelns uppenbarelsetanke kommer till sin rätt. Just genom att fundamentalismen vill vara motsatsen till en modernistisk, emanciperad, historisk syn på bibeln, kommer den själv lätt att ställa sig på samma plan som detta, företrädande ett annat vetande. Så blir följden en teoretisk syn på bibelns innehåll, ja en egentligen delvis emanciperad syn på bibeln, en syn, som ej gör rätt åt den uppenbarelse, som det där är fråga om.

Men vilken är då denna, kan man fråga. — Först måste man lägga märke till, att bibeln ej kan rätt fattas utan vidare. Vi ha alla liksom omedvetna förutsättningar, som vi utgå från utan att tänka därpå, nämligen en mängd tankar och föreställningar som vi betrakta såsom självklara. Hela den värld, som vi leva i, präglar vår uppfattning. För en del år sedan tänkte ju t. ex. — såsom nyss också nämndes — nästan varje människa i utvecklingsschemat och menade, att världen måste med en slags naturnödvändighet utvecklas mot något ständigt högre och människan nå allt större makt, rikedom och lycka. Den tanken präglade också synen på religionen. Och om vi än nu ej helt dela den synen eller om vi ut ifrån den ena eller andra utgångspunkten rent av medvetet opponera oss mot den tanken, så finns det mångfaldiga andra sådana förutsättningar i vårt tänkande som göra, att vi omedvetet förändra meningen i det, som står i bibeln. Det kräves en verklig fördjupning i de bibliska skrifterna och i deras ande för att överhuvud förstå dem. Ja, man skulle kunna säga att hela den kristna teologiens historia från en sida sett just är varje kristen generations försök att fatta bibelns innehåll. Att komma till rätta med vad som stod i bibeln har varit det viktiga för de flesta bland de helt olika teologer och teologskolor, som gjort sig kända i teologiens historia. Men det kräves oerhört mycket för detta, och man kan aldrig säga att någon definitivt blivit färdig därmed. Det ligger liksom i sakens natur att man aldrig blir färdig med att förstå bibelns budskap. Detta gäller ej blott försöket att i en ny tid tillämpa vad man anser stå i bibeln, utan framför allt överhuvud själva förståendet av meningen i hela bibelns budskap. Under långa rider har man t. ex. försökt att bokstavligt tillämpa orden i synoptikerna om efterföljelsen av Kristus och förstått dem så, att det rättaste kristna livet skulle enligt bibeln bestå i att övergiva sitt vanliga yrke, sin egendom,

sina närmaste. Reformationen upptäckte genom sitt djupa inträngande i Skriften att detta ej vore en rätt uppfattning av densamma. Den närmast till hands liggande tolkningen och tillämpningen av bibeln vore med andra ord oriktig, vore obiblisk. Just det, att bokstavligt fatta bibeln vore obibliskt — ty bibeln menade något djupare och mera.

Överhuvud kan man säga, att reformationen för oss väsentligen betyder en ny tolkning av bibeln. Och om vi gå in därpå, kan just den uppenbarelsetanke beröras, som det nyss var tal om. Ty reformationen kan mycket väl ses såsom en förändring och förnyelse av förståelsen av bibelns innehåll. Och denna kan beskrivas just såsom ett brytande med den bakgrund för förståelsen av bibeln, som man tidigare utgått från såsom något självklart, nämligen den uppenbarelse-syn, som såväl skolastiken som Erasmus och humanismen tillämpat vid förståelsen av bibeln.

För Erasmus och i viss mån även för skolastiken hörde frågan om uppenbarelsen hemma i sammanställningen: förnuft — uppenbarelse. Uppenbarelsen var ett högre vetande. Detta sammanhänger med hela sättet att tänka sig förhållandet mellan Gud och människa. Med det teoretiska uppenbarelsbegreppet sammanhänger en slags statisk syn på Gud och världen. Gud och världen eller Gud och människan stå vid sidan av varandra såsom olika storheter. Det gäller då, huru mycket människan kan veta om Gud, vad människan skall göra eller hur hon skall ställa sig. Själva frågeställningen anger, att frågan gäller människans vetande eller eventuellt — om det är fråga om gärningar — vad hon skall göra, och av hela tänkesättet följer, att Guds och människans gärningar liksom måste begränsa varandra vid frälsningen, så att man antingen måste stanna vid att människan är helt passiv och ej skall göra något eller vid att människans och Guds gärningar samverka.

Om vi nu gå till den tolkning av urkristendomen och bibeln, som reformationen företrädde, så ser man hela förhållandet mellan Gud och människan på helt annat sätt. Uppenbarelse är icke en högre kunskap, primärt alls icke ett vetande. Man utgår ej från att den begränsar eller kompletterar det mänskliga vetandet. Och Gud och människa ställas icke så vid sidan av varandra, att deras handlande liksom begränsa varandra. Så kom man visserligen att se saken i striderna efter reformationen, men det beror på och bevisar just, att man glidit bort ifrån reformationens uppenbarelsetanke och i stället börjat att se på uppen-

barelse så, som man gör, då man låter Gud och människa representera tvenne statiska storheter, ställda bredvid varandra, eller m. a. o. då man ser på uppenbarelsen såsom ett högre vetande, en högre kunskap.

För Luther åter betyder uppenbarelse ej främst högre vetande, och utgångspunkten för hans teologi är ej en statisk värld, där Gud och människa, liksom tvenne substanser, stå emot varandra. Gud är ej tänkt så som ett högre varande eller som en högsta orsak till världen. Det är ej fråga om en motsats Gud—värld, utan om en motsats mellan väldiga viljemakter, som strida mot varandra. Uppenbarelsen innebär en Guds gärning. Gud är skaparen, som från början låtit världen bli till; han finns i världen, och han verkar oavlåttligt där. Man frågar ej: »Vad är Gud, hurudan är hans natur, vad veta vi om denna.» Utan man frågar efter rättfärdighet. Genom Kristus har Gud i en ny skapelseakt låtit frälsning och rättfärdighet komma till jorden och till människan. Vid bedömandet av människan är det aldrig fråga om vilken natur hon har i motsats till Guds, ej heller om hennes egenskaper eller egen förmåga. Hon kan ej göra gärningar i samma mening som Gud; hennes aktivitet kan däremot vara ett utslag av Guds eller djävulens. Redan därav kan man inse, att allt samverkande mellan Gud och människa, såsom mellan tvenne självständiga storheter, är omöjligt att tänka. Erasmus' tal om viljans frihet är för Luther en hädelse, därför att människans frihet i det sammanhang, varom det är fråga, måste betyda, att hon gör sig till Gud vid sidan av Gud. Blott Gud har den frihet, varom här måste vara fråga, friheten att *skapa* fram något verkligt gott. Antagandet av viljans frihet i Erasmus' mening måste betyda ett *självklart accepterande av den teoretiska uppenbarelsetanke*, i vilken Gud och människa ställas vid sidan av varandra såsom självständiga storheter. För Luther är motpolen till Gud ej världen eller människan, såsom en annan substans än Gud, utan en mot Gud stridande viljemakt, djävulen. Gud är den i *gärning* framträdande, och vi känna honom blott såsom en verksam handlande, kämpande makt. Människan kan bli upptagen i det handlandet. Människan behärskas antingen av Gud eller djävulen; hon rides, säger Luther, som ett riddjur av endera av dessa. Sådana för nutidsmänniskan svårförståeliga uttalanden förutsätta att bakom Luthers hela syn låg ett annat uppenbarelsbegrepp än det vanliga och för oss närmast tillhands liggande.

Man kan kanske förstå detta bättre, om man direkt går in på Luthers uppfattning av *bibeln* och dess budskap. Också i förhållande till Erasmus argumenterar Luther med citat ur bibeln, men det är då fråga om enskilda ställen, ofta valda av Erasmus. Tydligare blir synen på bibeln och på innebörden i uppenbarelsen i bibeln, om vi ta sikte på Luthers centrala tes om rättfärdiggörelsen genom tron. Det är ju bekant, att den reformatoriska insikten av Luther har illustrerats genom hans förklaring av vad Rom. 1: 17 betyder. Då han förstod vad Guds rättfärdighet, som det där talas om, betydde, då, säger Luther, var han igenom.

Den uppfattning av innebörden i Romarbrevsstället, från vilken Luther utgått såsom naturligt och vilken föreföll självklar för både skolastiken och humanismen, var, att rättfärdighet var en vilande egenskap hos Gud. D. v. s. man utgick från det vanliga schemat, att Gud vore att tänka såsom en storhet med vissa egenskaper och människan såsom en annan. Gud hade egenskapen rättfärdighet, och han krävde nu av människan rättfärdighet. Människan måste då, för att godtagas av honom, prestera rättfärdighet, själv skaffa sig egenskapen rättfärdighet. Rättfärdighet kan i detta schema ej tänkas annorlunda än såsom en egenskap, som man måste förskaffa sig genom egna prestationer. Då är hela synen på uppenbarelsen teoretisk. Det är fråga om vad Gud är, och av människan kräves, att hon skall höja sig till likhet med honom. Människan erhåller genom uppenbarelsen kunskap av högre art än vanlig kunskap, en kunskap om Guds natur. Uppenbarelse har att göra med högre kunskap, vetande och sättes i relation till annan, lägre kunskap. Och Gud, hans egenskaper och treenigheten bli föremål för kunskap antingen genom förnuftet eller genom uppenbarelsen.

För Luther åter blev det klart, att rättfärdighet ej är en vilande egenskap hos Gud, ja, ej alls hör samman med det tänkesätt, där Guds natur och egenskaper bestämmas. Utan rättfärdighet betyder en *handling* av Gud i det närvarande, i vilken vi kunna tas upp. Rättfärdighet är en Guds gärning, en gärning av skapande art. Gud skapar något nytt. Han uppenbarar från himlen rättfärdighet, d. v. s. han själv gör en gärning, varigenom människorna bli rättfärdiga. De upptagas i hans gemenskap, icke sedan de lärt känna honom och hans natur och så gjort sig rättfärdiga eller höjt sig upp i en högre sfär. Utan en rättfärdighetsgärning av Gud tar upp dem i gemenskap med honom. Denna uppenbarelse av Guds

rättfärdighet är just den gärning, då Gud låter Kristus komma till jorden. Han representerade Guds rättfärdighet, ja han var Guds rättfärdighet. Över Guds natur varken kunna eller skola vi grubbla. Men Kristi ankomst till jorden, hans liv och gärningar, hans död och uppståndelse — allt detta var just Guds rättfärdighet, som uppenbarades från himlen, var en aktiv gärning i denna världen, som förändrade allt i den.

Så är Kristus för Luther Guds rättfärdighet; just Kristusgärningen inneslöt i sig Guds rättfärdighet. Frågan om Gud är av för Luther en fråga om rättfärdighet. Och Kristusgärningen är sedd ej såsom något, som människan Jesus presterade, utan som en Gudsgärning, vilken innebar sändandet av Kristus, inneslutande hela Kristi liv, död och uppståndelse. Teologiskt kunde man uttrycka saken så, att uppenbarelsen får sin prägel av »inkarnationen» eller »försoningen». Försoningen är en Guds stora gärning, förberedd i Gamla testamentet och fullbordad genom den av Gud i tidens fullbordan sände Kristus. Försoningen visade, vad rättfärdighet är och gav rättfärdighet. I Kristus kom Gud till jorden och blev mänskliga. Uppenbarelsen betyder så just den Guds gärning, vari Kristi hela verk ingick, från födelsen till uppståndelsen. I uppenbarelsen ingår så försoningen, vilken ej är ett juridiskt räknestycke utan en Guds gärning. Till denna gudsgärning hör också Kristusgärningens fortsättning i Andens liv i Kristi kyrka; varigenom människan kan upptas i denna gärning och intagas i detta verk. Människans liv såsom försonad, såsom »ny mänskliga», är ett led i gudsgärningen, i uppenbarelsen. Där verkar Gud. För den enskilde kristne betyder alltså uppenbarelsen ej endast ett teoretiskt vetande, utan innebär det reella upptagandet i en alltjämt levande och pågående gudsgärning. Det är alltså ej primärt fråga om ett teoretiskt vetande om denna Gudsgärning — detta är ej uppenbarelsens egentliga innebörd — utan ett reellt intagande i den; uppenbarelsen innebär att människan blir delaktig i den gärningen, upptagen i den. Naturligtvis är denna gärning möjlig att fixera; sekundärt ingår i tron ett slags vetande, men primärt är uppenbarelse ej detta — den svarar på andra frågor än vetandets och kan aldrig fasthållas som ett vetande. Den är i den meningen något fördolt. När senare inom lutherdomen tron gjorts till ett teoretiskt försanthållande eller när man skilt mellan rättfärdiggörelse och pånyttfödelse eller helgelse, så är det just ett bevis för att man lämnat reformationens uppenbarelsesyn och återgått till ett

naturligt, nära till hands liggande, uppenbarelsbegrepp, enligt vilket uppenbarelse är ett meddelande om ett visst faktum, som man kan få kunskap om; rättfärdiggörelse blir tillräknande av en egenskap; och förnyelse, pånyttfödelse eller helgelse blir en psykologisk process, som gör den enskilda människan förändrad och i möjligaste mån delaktig av vissa egenskaper. Detta är ett avsteg från reformationens bibeltolkning. För Luther innebär uppenbarelse nämligen just den gudomliga *gärning*, i vilken försoningen ingår, och i samma gärning ingår människans upp-tagande däri, varigenom i henne en ny människa födes och uppstår.

Denna syn på uppenbarelsen uppgick för Luther under studium av *bibeln*. Rättfärdighet från Gud, som uppenbaras från himlen, varom Paulus skriver i Rom. 1: 17, framstod för honom just som en sådan rättfärdighet, som bestod i en Guds gärning. Hela Luthers syn på bibeln och dess budskap blev präglad av denna syn. Skriften själv blev för Luther ett led i denna gärning. Så är bibeln framför allt Guds *Ord*, Guds *budskap*. Skriftens egentliga innehåll är Kristus, som just är Ordet, Guds ord, som kommer från himlen och som är sänt ner till människorna och där framträder som en levande människa. Men Skriften är fortsättningen av hans gärning, meddelar samma budskap, som hans gärning innebar.

Så fattat är det naturligt, att Skriften är ett *levande* ord. Det är ett på levande sätt framfört ord. Man kunde säga att det typiska för Luthers skriftuppfattning från denna synpunkt sett framträder på tvenne sätt: 1) Skriften har *sakramental* karaktär och 2) Skriften är ett *talat*, *förkunnat* ord, ett levande ord. — Sakramentet anger för Luther just Kristi närvaro här och nu. Här och nu är Kristus närvarande för oss, såsom vår frälsare, given till oss av Gud, utgiven för oss. Sakramentet uttrycker just den uppenbarelse, den Guds gärning, som innebär Guds nedstigande till jorden i Kristus, Guds försonande av världen med sig själv genom Kristus, varom nyss talats. Därför är för Luther vid utläggningen av nattvarden tanken på Kristi realpresens det avgörande. Och därför måste Zwinglis symboliska nattvardsuppfattning helt avvisas såsom icke-kristlig eller antikristlig. Den kunde man säga, grundade sig på ett *teoretiskt* uppenbarelsbegrepp. Människan erinrade sig och framställde symboliskt, d. v. här s. bildligt, Kristi sista måltid; människan tänkte på, vad Kristus gjort; och hon gjorde i sitt fromma medvetande present för sig sitt vetande om Kristus. Detta var naturligtvis i och för sig blott gott. Men det var e

innebörden i nattvarden. Ty denna var ej uttryck för ett människans *vetande om* Gud och hennes fromma betraktelse av Kristus, utan var själv direkt ett led i Guds egen gärning. Just i nattvarden, menade Luther, kommer Kristus alltjämt till den troende under bröd och vin. Han är själv närvarande såsom den, som offrat sig, som utgivit sin lekam och utgjutit sitt blod för oss. Denna gärning är ej en blott historisk gärning, vilken man, sedan den en gång utförts, kan erinra sig och undervisa andra om, såsom man lär dem veta något av allmän, historisk karaktär. Utan nattvarden är Kristi, egen alltjämt fortsatta gärning. Att förneka den karaktären blir det samma som att förneka, att Gud och Kristus lever och verkar. Och det är just det, som är nattvardens budskap, att Kristus lever och verkar i det närvarande. Orden, där Luther vill betona *est* och ej vill omskriva det med *significat*, synas snarast innebära en filologiskt ej hållbar position hos Luther, men det han ser, är just, att hela synen på uppenbarelsen, på den levande Kristus, går förlorad genom den filologiskt sett naturliga omskrivningen *significat*. Den leder nämligen in i det teoretiska uppenbarelsbegreppet, bort från Luthers egen syn på själva uppenbarelsen. Något liknande kunde utföras också beträffande synen på dopet, där det avgörande är den levande Gudens närvaro och handling. I detta sammanhang är det emellertid viktigast att giva akt på, att Skriften, bibeln för Luther har samma sakramentala karaktär som nattvarden. Som sådan måste bibeln emellertid framträda såsom ett *förkunnat* ord. Därför är det, som *predikan* kommer att stå i centrum för den lutherska gudstjänsten. Meningen har för Luther ej varit, att humanismens iver för undervisningen och spridande av bildning och kunskap skulle dominera gudstjänsten så, att sakramentet skulle skjutas undan. Fastmer är hela gudstjänsten ett led i den fortgående uppenbarelsen och så alltigenom av sakramental art. En motsats mellan altare och predikstol är därför totalt oluthersk. Det är alltigenom fråga om Kristi närvaro, och det förkunnade ordet är ej något kvalitativt annat än sakramenten utan har självt sakramental karaktär. Därigenom förstår man också, att det ej stämmer med Luthers uppenbarelsesyn, då man gör en motsats mellan bibel och kyrka, t. ex. så, att man håller före, att för Rom tanken på kyrkan står i centrum men för lutherdomen bibeln. Ty kyrkans budskap är ej annat än just bibelns budskap; kyrkans uppgift är att föra fram detta budskap. Kyrkan är ju där, varest Ordet rätt förkunnas och sakramenten rätt

utdelas. Den definitionen är helt begriplig, om man tänker på vad som ligger i det reformatoriska uppenbarelsbegreppet. Kyrkan representerar från en sida den fortgående uppenbarelsen, och dess väsen är alltså identiskt med vad som är givet i bibeln. Denna framträder i förkunnelsen, i det levande ordet, som betecknar Guds närvaro, hans fortgående gärning.

En följd av denna syn på Skriften såsom ingående i Guds gärning och då såsom i överensstämmelse med sin egen mening bäst framträdande i *kerymat*, blir, att frågeställningen »uppenbarelse — vanligt vetande» helt träder i bakgrunden. Detta framträdde för Luthers egen del på olika sätt. Dels visar det sig så, att han ej intog en apologetisk ståndpunkt och sökte rättfärdiga uppenbarelsen inför vetandet. Men å andra sidan framträder det så att han ej synes bekymra sig, om han märker, att något i bibeln kan vara felaktigt. Ty den omständigheten, att enskilda utsagor kunna sammanhänga med konkreta misstag, upphäver ju ej alls förkunnelsens innebörd och sanning. Om Paulus gjort minnesfel vid återopandet av någon utsaga i Gamla testamentet, ändrar det ej hans budskaps sanning.

Fullföljer man reformationens intentioner, kan man säga, att Skriften främst är att se såsom ett levande budskap, ett levande ord; och lika litet som en förkunnelses sanning och anda upphäves, om vissa misstag smugit sig in i framställningen, lika litet förlorar bibeln sin gudomliga karaktär genom historiska misstag däri. En levande förkunnelse hör samman med en viss tid och dess tänkesätt. Bibeln är ej given såsom en ofelbar *historisk* urkund. Då vore dess uppenbarelskaraktär av teoretisk art. Då vore det ej det uppenbarelsbegrepp, som Luther fattat som det kristna. Till detta hör just, att det är givet såsom en Guds gärning, kommen till oss i det närvarande. Denna gärning verkar här och nu; uppenbarelsen är ej till såsom ett oss givet högre vetande utan såsom ett levande budskap och ett liv, i vilket vi upptagas.

Kristus är Guds ord till oss, han är för oss Gud, ty han ger oss det Gud ger: rättfärdighet, liv, salighet. Och likväl är han kommen till jorden som en människa. Bibeln är likaledes ett budskap från Gud, och är som sådant av gudomlig karaktär. Men denna gudomlighet fattas alldeles felaktigt, om den förstås såsom en teoretisk lära eller ett vetande, som vore upphöjt över mänskliga fel och mänsklig begränsning, ett vetande, som vore oberoende av tid och rum. Liksom inkarnationen betydde, att Kristus blev

människa, d. v. s. kom hit och levde i ändlighetens, relativitetens, i ringhetens, farans, dödlighetens, lidandets värld, så är Ordet ej något ofattbart, som ligger där såsom något för mänsklig fattning onåbart eller som något över mänskliga begränsningar upphöjt, utan dess gudomlighet är fastmer av den art, att den framträder däri, att Ordet är ett mänskligt ord. Såsom Kristus för oss är gudomlig just i sin mänskliga gestalt, just därför att han kommit ner till oss i begränsningens och ändlighetens värld, så är bibeln gudomlig för oss just så, att den givits som ett budskap i denna värld. Därför kan det aldrig vara fråga om en teknisk ofelbarhet hos bibelordet. Det har en mänsklig sida och är oss givet just i denna världen såsom ett ord, präglad av en bestämd tid och av en bestämd miljö. Men i detta mänskliga ligger dolt det gudomliga, såsom Kristi gudomlighet döljes i hans mänsklighet. Kristus kunde bli Gud för oss och giva oss allt, vad Gud ger, evigt liv, salighet, försoning och förlåtelse, just därför att han blev människa. Och Skriften blir ett ord till oss, som leva i ändlighetens, begränsningens, ofullkomlighetens och rums- och tidsbestämthetens värld, just genom att självt tillhöra denna världens villkor. Liksom Kristus blir Skriften gudomlig för oss och ett ord från vår Skapare, Herre och Frälsare just genom att vara något, som hör till mänsklighetens värld. Detta betyder just, att Skriftens gudomlighet ej hör samman med ett teoretiskt uppenbarelsbegrepp. Insatt i samband med ett sådant måste gudomlighet och mänsklighet utesluta varandra. Då man kommit in på ett sådant uppenbarelsbegrepp — och det har man förvisso ofta gjort — har det tätt sig som en underlig paradox, att Kristus kunnat sägas vara Gud och människa på en gång; detta blir något egentligen helt orimligt utifrån en sådan syn på Gud. Likaså ha Gud och människa så ställts mot varandra, att deras handlande liksom måste begränsa varandra, så att *en* part gör *så* mycket, den andra parten *så* mycket. I sammanhang med det dynamiska uppenbarelsbegrepp däremot, som vi här framställt såsom reformationens tolkning av Skriftens egen uppenbarelsyn, blir det på helt annat sätt. Där ingår just Kristi mänsklighet såsom det för oss viktigaste momentet i den Guds gärning, varigenom Gud gör sig känd för oss och kommer till oss. Likaså är Guds ord oss givet i Skriften ej i form av en här på jorden fastställbar gudomlighet — redan härav framgår det, i huru hög grad verbalinspirationsläran är en total förvrängning av reformationens syn på Skriften, ett det teoretiska uppenbarelsbe-

greppets seger över det dynamiska och därmed ett undanträngande av det mest typiska i reformationens bibelsyn — utan Guds ord i Skriften är oss just givet i *mänsklig* form. Det vill m. a. o. säga, att vi i Skriften ha en serie helt mänskliga dokument, tillhörande olika tiders fromhetsliv, fulla av tecken på, hur de präglats av sin tid och sin miljö — men att vi samtidigt i detta mänskliga ha kerygmat, ordet från Gud, budskapet om Kristus; det är m. a. o. så, att detta mänskliga, som Skriften utgör, just ingår i den levande Gudens gärning och är ett led i hans handlande med oss. På ingen punkt kunna vi höja upp bibelordet över det mänskligas plan, så att det här på jorden står som något isolerat gudomligt, oätkomligt för tanke och förstånd, lika litet som vi kunna höja upp brödet och vinet i nattvarden och göra det till något transformerat gudomligt. Nattvarden innebär Kristi reella närvaro här, men under vanligt bröd och vin. Det är ej fråga om en gudomlig substans här, upphöjd över annat jordiskt, utan just om vanligt vin och bröd — men till detta är knutet Ordet, budskapet om Kristus, och detta är en form av gudshandlingen; i detta är Kristus själv närvarande. Så också i fråga om Skriften. Också Skriften är en vanlig bok, såsom vinet är verkligt vin. Men Skriften är bäraren av kerygmat, av Ordet, av Kristus. Därför framträder Skriftens gudomliga art bäst just i den levande förkunnelsen. Dess ofelbarhet ligger i själva *budskapet*, som har ett väsentligt innehåll, en kärna; budskapet *vill* något. Men detta är ingen teoretisk ofelbarhet, utan innebär, att det verkligen är fråga om en gudomlig gärning, i vilken människan kan upptagas och få leva.

Kerygmat, framfört såsom en förkunnelse, i vilken bibelns budskap lever och som på ständigt nytt sätt göres gällande i nya situationer och genom nya människor — det är just den levande uppenbarelsen av Gud, ty i kerygmat lever Kristus och är själv närvarande. Då förkunnelsen ljuder, höra vi den genom en mänsklig stämma; mycket i förkunnelsen måste, ja, bör vara individuellt färgat. Somligt är bristfälligt, kanske mycket bristfälligt, och ett och annat misstag i vissa ting kan förekomma, misstag, som kanske någon åhörare genast märker eller som kanske först långt efteråt blir uppenbart såsom misstag. Och dock: just i detta rent mänskliga vill Gud uppenbara sig, just i detta vill han låta sitt budskap ljuda; just dessa mycket mänskliga medel vill han begagna

såsom redskap i sin stora, ständigt fortgående gärning, vari hans uppenbarelse består.

Redan detta borde visa, att det, som vi skola vänta av Skriften ej är en yttre ofelbarhet, så som verbalinspirationen eller fundamentalismen antar. Den gudomliga auktoriteten har helt annan prägel i sammanhang med den ovan såsom kristen framställda uppenbarelsetanken än då det är fråga om en teoretisk uppenbarelsetanke.

Huru olika Skriften kommer att bedömas och huru olika den praktiska ställningen till bibeln blir, om man har ett teoretiskt uppenbarelsebegrepp (så att alltså uppenbarelsen meddelar ett högre vetande till människan) och om man har ett dynamiskt i ovan angiven mening, det framstår klart, om man jämför Luthers syn på bibeln med svärmarnas syn därpå. Detta är ej en blott historisk fråga — ty i vår tid har i stor utsträckning svärmarnas bibelsyn blivit förhärskande. För dessa framstod bibeln såsom Guds ord men deras syn därpå blev i överensstämmelse med deras teoretiska uppenbarelseuppfattning en helt annan än Luthers. Bibeln vore gudomlig — det måste betyda, att den är en *lag* för varje människa. Därför låg det stundom närmast till hands att anknyta till den medeltida tradition, som gått ut på att Kristi efterföljelse vore det högsta och att denna innebure ett bokstavligt efterliknande av Kristi liv i det yttre och en bokstavlig lydnad för vissa ord, t. ex. orden om att sälja sina ägodelar, att övergiva fader och moder, hustru och barn för att egendomslös vandra omkring eller leva i ett brödrasamfund. För dem var bibeln just en *skriven* bok, som det gällde att omedelbart rätta sig efter i det yttre och så direkt tillämpa dess föreskrifter i livet. — För Luther kom aldrig saken att te sig så, just därför att evangeliet för honom ej var en oss given yttre lag, ej en teoretisk lära om individens livsföring eller samhällets konstruktion. Evangeliet vore ju Guds nu alltjämt levande ord, vari han med sin förlåtelse och nåd kom till oss nu i det närvarande livet, i var och en människas konkreta situation. Om evangeliet gjordes till lag, bleve det i sista hand ett medel för oss att därmed uppnå salighet. Det bleve då ej så, att Gud var Herre och vi tjänare, utan mitt under det att vi sökte lyda en Guds lag, bleve vi i stånd att göra denna lag till medel för oss själva, och vi ställde oss så själva i centrum. Men i så fall förfalskade vi det innersta i bibelns budskap, just genom att göra det till en yttre, teoretisk lag, som vi kunde behärska. Människan skulle då kunna genom att

följa den bli förtjänt av och få egna anspråk på det, som blott Gud i fri nåd kan giva. Och lagens innersta mening att låta Gud vara Herre och människan tjänare skulle upphävas.

Det är också mycket signifikativt, att svärmarna, som så ivrigt menade sig hålla på bibelns bokstavliga betydelse och på lydnad för den, i själva verket drevos att skjuta bibelns ordalydelse åt sidan. Just därför, att det yttre ordet hade teoretisk betydelse, kom det att bli skilt från Anden, som tänktes påverka människan direkt i det inre. Och i sista hand blev det denna syn på Anden eller det inre ordet, som kom att dominera deras åskådning. Det inre ordet kom att skjuta åt sidan det yttre ordet.

För Luther åter fick aldrig Anden skiljas från det yttre Ordet. Just det yttre Ordet var det ju, som var bärare av evangelium, ty Skriften vore ej en teori, ej en rationellt fattbar lag, utan ett levande budskap; den vore självt ett led i den levande, pågående gärning, som utfördes av Gud själv. Att då låta ett inre ord, en i det inre verkande ande, sätta detta yttre ord ur funktion, vore orimligt, ja vore, att sätta det *egna* inre upp emot *Guds* ord och bud. Såväl svärmarnas förvandlande av bibeln till lag som deras undanskjutande av det yttre ordet för ett inre ord och en inre andeingivelse ledde, menade Luther, till att låta det egna jaget dominera över Gud, människans rätte Herre.

Men även inom den förment ortodoxa lutherska traditionen blev förhållandet mellan ordet och Anden ett intrikat problem. För Luther rådde full enhet mellan det yttre Ordet och Anden. Det blev möjligt genom den syn på den levande uppenbarelsen, som han hade. Den uppenbarelsesyner förmådde man emellertid ej efter Luther helt bibehålla, utan uppenbarelsen tenderade — så redan hos Melanchthon — att fattas såsom meddelande om ett vetande. Man förnekade visst ej, att t. ex. försoningen var en gärning av Kristus, men det blev då fråga om ett teoretiskt vetande *om* denna gärning. Då blevo kunskapen om den och tron på den gärningen skilda från det reella intagandet i gärningen. Och ordet blev ett teoretiskt meddelande, vartill måste fogas Anden. Ortodoxien visste, att Ord och Ande ej finge skiljas och fann då ej annan utväg än att utbilda läran, att bokstäverna i Skriften voro inspirerade, ja, t. o. m. skiljetecknen. Då uppenbarelsbegreppet en gång fattats teoretiskt, blev verbalinspirationsläran en nödvändig konsekvens, om Ord och Ande skulle sammanhållas. Ortodoxien sökte genom en lära knyta fast Anden vid Ordet och sökte så att

undvika spiritualism och att i bibeln finna en garant för den rena läran. Då emellertid själva synen på uppenbarelsen från början var en helt annan än Luthers, blev resultatet i stället, att lutherdomen fördes in i olösliga svårigheter och att Luthers syn förhindrades.

Dessa svårigheter framträdde från en sida, när den s. k. historiska bibelkritiken bröt igenom. Då uppenbarelsetanken fattas så, att uppenbarelse var meddelande om ett vetande och bibeln skulle innehålla ofelbara sanningar, låg dess innehåll på samma plan som vanligt vetande, och dess mening hängde på, att detta verkligen var till alla delar riktigt. Därigenom kom bibelkritiken att framstå såsom en verklig fara för hela tron. Den liberala teologiens skriftuppfattning präglades av denna bibelkritik. Dess positiva syn på uppenbarelsen var ej mindre teoretisk än ortodoxiens, fast kristendomens sanningar tänktes på annat sätt än ortodoxiens. Ty om det gudomliga och bestående i Skriften fattades t. ex. såsom Jesu enkla lära om Gud såsom Fadern och människorna såsom bröder och om själens oändliga värde, så var ju detta principiellt sett en teoretisk lära likaväl som den ortodoxa försoningsläran, och den historiska kritiken kunde naturligtvis ej förmås göra halt inför de läror, som den liberala teologien fattade såsom sanna. Det märkliga var emellertid, att just den historiska bibelforskningen själv kom att giva de viktigaste bidragen ej blott till uppvisandet av det historiskt ohållbara i nämnda, såsom eviga ansedda, sanningar, utan även av huru obibliskt själva det teoretiska uppenbarelsbegreppet var. Då i och med Albert Schweitzer den *eskatologiska* synpunkten började betonas, betydde detta i själva verket, att man åter började få syn på ett dynamiskt uppenbarelsbegrepp. Även om ofta det eskatologiska perspektivet fattades så, att änden enligt den nytestamentliga synen på världen var nära och att nu denna syn s. a. s. vederlagts av verkligheten, låg det dock i linje med den synen att fatta evangeliet ej såsom en lära utan som ett budskap, en gärning av Gud. Från olika håll har man sedan inom systematisk teologi och bibelteologi kommit fram till att betona uppenbarelsens karaktär av en gärning. Särskilt bör man minnas Einar Billing, som starkt betonade, att t. ex. Pauli syn på försoningen ej kunde förstås på annat sätt än så, att Paulus stod inställd i den historiesyn, enligt vilket Gud ständigt handlade och utförde sina väldiga gärningar och att det, som skett med Kristus och genom honom, just vore Guds sista och avgörande gärning. Billing har otvivelaktigt i sin bibelsyn lärt sig en

hel del av Luther. Men även där man ej direkt kan sägas ha gjort detta, torde man dock kunna säga, att många tendenser i de senare årens bibelteologi synas ha gått i en riktning, som tycks bekräfta, att Luthers syn på vissa grundtankar i Nya testamentet var ganska riktig.

Just i fråga om uppenbarelsen torde en sådan syn därpå, som i det föregående antytts, vara ägnad att föra till förståelse av vissa sidor i den nytestamentliga åskådningen, vilka eljest kunna förefalla svårfattliga. Vi söka här exemplifiera detta på några punkter.

Det är lätt att iakttaga, att det hos Paulus förekommer tankar, vilka synas strida mot varandra. Å ena sidan tycks han hävda Guds nåds absoluta suveränitet, å andra sidan betonas människans ansvar och frihet. Man har kunnat fråga, huru hans paräneser förhålla sig till hans förkunsel om rättfärdiggörelsen genom tro. Förmaningarna synas kunna gå ihop med tro på lag och frihet att följa den. Men hur förhåller sig då detta och hela Pauli erkännande av lagens helighet och godhet till hans kamp mot lagrättfärdighet och till trosrättfärdigheten.

Man kan fråga, under vilka allmänna förutsättningar, som dessa svårigheter uppkomma. Från de synpunkter, som vi här anlagt, kunde man svara: om man utgår från ett teoretiskt uppenbarelsbegrepp, bli de oundvikliga. Ty i samband med ett sådant står tanken på Gud såsom en statisk, begränsad storhet, och människan såsom en annan sådan storhet. Uppenbarelse är då människans vetande om Gud. Men i denna motsättning måste ju Guds handlande liksom begränsa människans, det gäller att avväga mellan vad Gud gör och vad människan gör. Människan måste då vara ofri, i den mån hennes rättfärdiggörelse beror på Gud och ej på henne själv; tanken på frihet och ansvar måste då upphäva denna rättfärdigörelsetanke.

Helt annorlunda ter sig emellertid saken utifrån ett annat bakomliggande uppenbarelsbegrepp. Då uppenbarelsen fattas såsom en den levande Gudens gärning, blir lagen ett led i Guds handlande, med en bestämd, avgränsad uppgift. Den gavs ej för att giva liv och rättfärdighet utan för att göra människan beredd att mottaga Kristus. Jämte lagen gavs därför också *löftet*, och i tro på löftet gavs rättfärdighet. Detta betyder, att rättfärdighet endast finns till i och genom Guds gärning; Gud skapar och giver den utlovade frälsningen och rättfärdigheten, då tiden därför är

fullbordad. Då är den nya tidsåldern inne, vartill hör den nya mänskligheten, skapad i Kristus. Delaktighet i den nya tidsålderns liv kan naturligtvis aldrig sägas vara framskapad genom vad människan gör. Rättfärdigheten var ju knuten till löftet om vad Gud skulle låta komma i tidens fullbordan, ej till lagen. Så kan människan helt sägas vara beroende av det som Gud lät komma genom Kristus för sin rättfärdiggörelse. Men detta beroende av vad Gud utlovat och lät komma genom sitt ingripande i människolivet och dess historia, då han kom till jorden med sin rättfärdighet genom Kristus och i honom försonade världen med sig, det beroendet eller den ofriheten utesluter på intet sätt människans frihet och ansvar. Liksom lagen, som ju, rätt brukad, var helig och god, ej givit rättfärdighet och liv men väl krävde lydnad, vilken lydnad naturligtvis människan var i stånd till, så krävdes av den kristna människan ett liv i överensstämmelse med den nya tidsålder, vari hon upptagits. Att frälsningen gavs genom upptagande i denna, innebar ej att förmaningar voro överflödiga eller att ej människan ställdes inför de allvarligaste avgöranden. Just upptagandet i den nya eonens liv, i delaktighet i Kristus och allt han kom med, innebar för människan det mest totala krav på avgörelse. Nu fullbordades Guds gärning från skapelsen, nu togs människan upp i det liv, som lagen velat förbereda och som hon skapats till. Nu föll för henne ljus över det gamla förbundet och allt i det, och det blev klart för henne, huru allt där syftat till Kristus och fått sin fullbordan i Kristus.

Så förstås också enheten mellan uppenbarelsen i Gamla och Nya testamentet, samtidigt som med Kristus något helt nytt kom. Lagens tid var i en mening förbi, då Kristus kommit, men på annat sätt var lagen genom Kristus fullbordad och kommen till det, som gjorde den meningsfull och uppenbar såsom Guds vilja. Genom Kristus föll ljus över lagens innersta mening.

Någon sådan motsats mellan tanken att människan vore fri och ofri, som måste uppkomma på det teoretiska uppenbarelsbegreppets plan, blir det tydligen ej här fråga om. Fri i betydelse av att vara i stånd att skapa, att orsaka frälsning, liv, rättfärdighet är blott Gud — att tillerkänna människan denna frihet vore att göra henne till Gud. Men det, att Gud ständigt handlar, och att människan, Guds skapelse, ingår i detta handlande och att hon kan upptagas i Guds slutliga frälsningsgärning, upphäver på intet sätt hennes ansvar och nödvändigheten för henne att avgöra sig.

Ett annat problem, där ett teoretiskt uppenbarelsbegrepps dominans kan sägas föra in diskussionen i falska alternativ, är problemet om allmän och särskild uppenbarelse samt det därmed sammanhängande problemet om en naturlig teologi och en naturlig rätt. Utgår man från ett teoretiskt uppenbarelsbegrepp, blir det naturligt att fråga efter omfånget av uppenbarelsen. Är det fråga om kunskapen om Kristus, eller är det fråga om en mer allmän, av Gud meddelad kunskap? Ett särskilt intresse har nu motsatsen mellan allmän och särskild uppenbarelse fått genom den barthska teologiens radikala avvisande av varje form av allmän uppenbarelse och av tanken på en naturlig teologi.

Om man söker genomföra ovan begagnade synpunkter, kan det emellertid bli klart, att alternativet, att det antingen ej finnes annan uppenbarelse än den i Kristus eller att det skulle finnas en naturlig gudskunskap, en naturlig teologi, är falskt ställt. Den naturliga teologien tänkes ofta som ett lägre stadium av gudskunskap än den uppenbarade. Hela sättet att tänka kan stämma med ett teoretiserat uppenbarelsbegrepp men ej med ett sådant, som föreligger i Nya testamentet.

Då alltså t. ex. Barth ivrigt betonar, att all naturlig teologi och all naturrätt måste avvisas, har han på ett sätt säkerligen rätt och ger uttryck för en biblisk syn. Naturlig teologi eller allmän uppenbarelse har vanligen tänkts såsom en väg till Gud vid sidan om Kristus, och om man emot detta framhäver, att enligt bibeln det ej finnes någon annan väg till Gud än Kristus, som just är kommen såsom vägen till Gud, så är detta nog i och för sig riktigt.

Men hela alternativet: uppenbarelse blott genom Kristus eller uppenbarelse även genom någon slags naturlig gudskunskap förutsätter det uppenbarelsbegrepp, som ej stämmer med bibelns. Det alternativet måste därför förändras, det är felaktigt ställt, om det gäller bibelns uppenbarels tanke.

Ty, fastän det väl är rätt, att Kristus är given såsom vägen till Gud enligt bibeln, är det ej så, att enligt bibeln Gud blott uppenbarat sig i Kristus. Gud har uppenbarat sig också i *lagen*, och han har ej ens låtit människorna vara utan vittnesbörd, även då de ej hade fått någon lag så som Israel. Hedningarna äro själva en lag säger Paulus, och lagens verk äro skrivna i deras hjärtan. Gud låter sin vrede över orättfärdighet bli känd; i nåd och i vrede uppenbarar han sig.

Liksom Gud givit lagen åt Israel, ehuru lagen enligt Paulus likväl ej var given till rättfärdighet och liv, så kunde man säga, att det väl finns en uppenbarelse utom Kristus, ehuru ej denna utan Kristus är vägen till livet och till rättfärdigheten. Lagen uppenbarade, vad som var rätt och orätt, gott och ont. Den utlovade lön och pris åt dem, som följde den, och den hotade med straff för dem, som bröto den. Men allt detta, vari Guds vilja och makt uppenbarades, betyder ej, att det i lagen gavs en med löftet om Kristus konkurrerande väg till rättfärdighet och liv. Gud uppenbarar sig genom en serie mäktiga gärningar. Ett led i hans uppenbarelse var lagen före Kristus. Att bortförklara det måste alltid i sista hand bryta sönder även uppenbarelsen i Kristus, ty denna är i bibeln också just framställd såsom lagens fullbordan. Liksom Kristus ej blott är Gud utan även människa och liksom ej heller hans gudom fattas rätt, om man förnekar, att han även är sann människa, så, kunde man säga, kan uppenbarelsen i Kristus ej rätt fattas, om man förnekar en uppenbarelse också utom Kristus, en uppenbarelse i lagen. Men om man ser Guds uppenbarelse ej såsom en kunskapsmeddelelse i teoretisk mening utan såsom en serie väldiga gärningar, vilkas höjdpunkt är Kristi sändande, då kan man se Guds verkande utom Kristus ej såsom en väg till Gud vid sidan om Kristus utan såsom ett led i den uppenbarelse som syftar fram till Kristus.

Och denna uppenbarelse utom Kristus innebär då ej blott uppenbarelsen genom lagen i Gamla testamentet. Hedningarna voro ju, säger Paulus, utan ursäkt, då de gjorde det onda. Och de visade, att lagens verk var skrivet i deras hjärtan, då de gjorde det lagen ville. Ofta har man av de orden gjort en naturlig teologi, en naturlig lag, som man då tillerkänner Paulus. Men en sådan är det ej fråga om. En sådan innebär, att denna lag, som inskrivits i hjärtat, skulle vara en slags väg till Gud, till rättfärdighet och liv. Men detta är över huvud ej *någon* lag. Det är ej heller fråga om ett lägre stadium på väg upp mot en högre uppenbarelse, så att människan skulle ha att stiga upp från den till en i en högre uppenbarelse given kunskap. Ty uppenbarelsen är ej alls tänkt så; det är hos Paulus ej alls fråga om en människans väg från en lägre till en högre uppenbarelse eller från ett lägre plan, naturens, eller den lägre nådens stadium, till ett den högre nådens eller uppenbarelsens stadium. Däremot talas det om att Gud ej låtit sig vara utan vittnesbörd,

varför människan inför konkreta situationer kan göra skillnad mellan gott och ont och se sig själv såsom en skapad varelse, så att hon kunnat ära och prisa skaparen.

Man tolkar här den bibliska uppenbarelsen i denna form orätt, om man tänker sig all uppenbarelse som någon form av fixerat vetande, som föreligger i bestämda satser. Då tänker man sig en naturlig lag, d. v. s. vissa grundsatser, inpräglade i människans hjärta, så att man ur dem kunde härleda vissa konkreta lagar. Man förutsätter då ett alternativ: antingen måste vi ha vissa fixerade lagar, en viss norm att leva efter, eller måste det vara fråga om laglöshet, så att makt och yttre intressen vore det bestämmande. Den kristna uppenbarelsetanken befinner sig emellertid ej i detta alternativ. Det är ej så, att man har att välja mellan moralism — antagande av vissa allmänna normer — och en positivistisk rättsuppfattning, enligt vilken det, vi kalla rätt, blott är utslag av makt och ekonomiska intressen. Kristen uppenbarelsesyn innebär fastmera, att Gud visar människan genom sina gärningar, vad som i konkreta situationer är rätt och orätt. Olika folk kunna ha olika lagar. Att det finns rätt, betyder ej, att det finns en gemensam norm, som kunde härledas ur ett allmänt samvete, utan att *Gud* finns, som på levande sätt gör sin rättfärdighet känd. Han har skapat människan; och människan, som handlar emot hans vilja, handlar emot sin egen bestämelse och i den meningen mot sin egen natur. Den människa, som bryter mot Guds vilja, verkar alltid i sista hand i riktning mot att förstöra sig själv. Gud vill, att människan skall leva i kärlek, och detta har han uppenbarat, och han har visat, att självskheten strider mot hans vilja. Detta betyder dock ej, att vissa normer skulle föreligga, som skulle tillämpas. Ty att leva i kärlek är ej att leva efter fixerade bud; kärleken kan aldrig fixeras i bud utan är till sin natur spontan och i tillämpningen bestämd av konkreta situationer. Den kan ej själv befallas fram, och man kan ej på förhand säga, huru man skall handla för att handla i kärlek. Den kräver hela människans hjärta, och kan därför ej förstås som en norm. Det är meningslöst att kräva något sådant, om ej det är fråga om krav av en levande Gud, vilken kan skapa fram detta, som ingen människa kan prestera.

Den kristna uppenbarelsen ställer alltså ej människan inför fixerade normer. Därmed är dock ej sagt, att konkreta situationer ej kunna visa

somligt som absolut stridande mot kärleken och orättfärdigt. Men moralen kan ej uppgå i vissa bud. Sådana kunna alltid behärskas av människan, och om rättfärdighet skulle uppnås medels dem, bleve de medel för människan, som kunde fylla dem, och hon själv kunde då göra sig till herre över moralen. Hon tror sig då fylla Guds lag, men hon tjänar i stället uppfyllbara normer, vilka aldrig kunna hindra hjärtats egenrättfärdighet och själviskhet. Moralismen är ej av kristet ursprung utan av fariseiskt. Guds ord, uttalat i bibeln men ej givet såsom skrivna normer utan som levande gärningar och omsatta i ett talat ord och i gärningar, gör människan till en tjänare, ej till herre. Hennes ställning visas då vara, att hon är skapad av Gud och bestämd att leva såsom hans tillhörighet. Då kan hon aldrig själv göra sig rättfärdig ens med sin lydnad, ty den kräver henne helt. Gud är rättfärdigheten. Han kräver henne helt och restlöst men ger henne sin rättfärdighet. Att ett orätt handlande blir uppenbart som orätt, är tecken på att han lever och uppenbarar sig. Även då ej några skrivna normer för vad som är rätt i sista hand finnas, kan orätt visa sig som orätt, och människans dyrkan av sig själv (hennes åsidoskjutande av Gud såsom skapare och herre) leder till ett orätt liv, över vilket fördärv kommer.

I hela världen och i hela människolivets händelser verkar Gud. Men han verkar ej såsom en dold naturkraft, som man kan lära känna och behärska, sedan man upptäckt den, utan såsom en levande, kämpande och handlande makt, i strid mot en mot honom stående makt. Den bibliska uppenbarelsetanken räknar med tvenne motsatser, men dessa äro icke Gud och världen — så är fallet, då man har ett teoretiskt uppenbarelsebegrepp — utan Gud och djävulen. Gud verkar, handlar i strid mot det ondas makt, och uppenbarelsen visar hans makt men ger ej kunskap om hela hans natur.

Det bibliska uppenbarelsebegreppet har såsom en sin motsats och föröfvanskning, kunde man säga, ett gnostiskt. I den formen uppträder stundom ett teoretiskt uppenbarelsebegrepp. Där är det fråga om kunskap, om gnosis. Där står Gud och värld emot varandra. Bakom skapelsen döljer sig Gud. Den vise, den fullkomlige, kan upptäcka honom. För honom kan slöjan vika undan och dolda hemligheter upplåtas. Detta tänkesätt är visst ej blott hemmahörande i forntiden utan ligger sakligt oss nära nu. Då den kristne gnostikern läser bibeln, söker han en hemlig,

fördold mening bakom orden. Det sättet att läsa bibeln kan också förekomma i våra dagar. En sådan syn kan förbindas med en viss fundamentalism. Orden stå där oföränderliga, men tolkningen av dem är den vise, den fullkomlige, den andligt klarsynte förbehållen.

Gentemot denna syn avtecknar sig det bibliska uppenbarelsbegreppet skarpt. Det är där ej främst fråga om vetande utan om ett Guds handlande, om en hans kamp, vari människan kan upptagas. Människan blir nämligen själv upptagen i den stora kampen; hon är, som Luther säger i *De servo arbitrio*, såsom ett riddjur, ridet av Gud — eller av djävulen. Guds rättfärdighet är ej en Guds vilande egenskap utan hans konkreta gärning, hans ingripande, hans övervinnande av motstånd, hans offer och självutgivelse. Han skapar, verkar rättfärdighet och han skänker rättfärdighet; han kommer med den och gör människan delaktig av den. Så uppenbarar han sig. Eller han uppenbarar sin vrede genom sina gärningar. Kärleken själv är vrede mot kärlekslösheten, själviskheten, orättfärdigheten. Men i hela detta perspektiv är uppenbarelsen ej primärt ett vetande, utan är ett upptagande i en gärning.

Därför gestaltas också förhållandet mellan *uppenbarelse och historisk forskning* på helt olika sätt, om det är fråga om det bibliska dynamiska uppenbarelsbegreppet eller om det gäller en teoretisk uppenbarels tanke. I senare fallet kan en konkurrens inträda mellan det vetande, den kunskap, som meddelas genom uppenbarelse, och annat vetande. Konflikten mellan historisk forskning och uppenbarelse har i senare teologi blivit svår, just därför att uppenbarelsynen teoretiserats. — Är det fråga om det bibliska uppenbarelsbegreppet åter, är först att märka, att det är fråga om ett budskap, som i och för sig ej förintats av att det framförts på konkret sätt, bundet vid en konkret tids tankar och eventuellt bundet vid föreställningar, som en annan tid ej delar. Evighetskaraktären i budskapet ligger ej i vissa tidsbundna föreställningar utan i att det är ett konkret ord av en levande Gud, som en generation eller en person kan förnimma som Guds Ord, och som också, på nytt sätt omsatt, i senare tider kan mottagas som Guds Ord. Guds gärningar äro ej något som står ovanför den konkreta verkligheten utan framträda just i denna. Deras levande karaktär visar sig i att de kunna förnyas och omsättas på nytt sätt i nya tider och nya situationer. Men i budskapet om dem, som fort-

plantas genom Skriften, gäller det att också se, vad orden, historiskt sett, en gång betytt. Därför får ej någonsin historisk forskning skjutas åt sidan. I och för sig kan den ej svara på frågan om vad Gud talar, verkar och vill i den närvarande tiden. Ty uppenbarelsen riktar sig primärt till tron, ej till vetandet. Men det vetande, som den historiska forskningen leder till, behandlar en verklighet, som aldrig tron vill skjuta åt sidan. I all sin föränderlighet blir resultatet av en historisk forskning alltid av betydelse för mottagandet och tolkningen av den bibliska uppenbarelsen. Uppenbarelsen innehåller ju en Guds gärning. Bibeln talar om denna gärning och ingår själv som ett led däri, den är som sagt ett levande budskap. Ett ord i bibeln kan därför få helt olika betydelse i olika tider och i olika situationer och dock alltid förbliva Guds Ord. Den som tar emot detta budskap och upptages i dess gärning kan emellertid ej skjuta åt sidan den historiska verklighet, i vilken detta budskap en gång först givits, sedan denna klarlagts. Själva uppenbarelsedtolkningen kan nämligen befrämjas genom den historiska forskningen. Denna kan infogas i uppenbarelsedtolkningen, om än ständiga spänningar därvid kunna uppstå, särskilt därför att i den historiska tolkningen ofta ingå tidsbestämda idéer, vilka därför ej i sista hand rätt återgiva den historiska verkligheten. Men strävan efter att finna denna är ej något, som står i strid med och förhindrar trons mottagande av uppenbarelsen, utan denna verklighet gör tvärtom uppenbarelsesynden rikare.

DET KYRKLIGA LÄGET I USA¹

PROFESSOR WALTER M. HORTON, OBERLIN, OHIO

För en generation sedan voro kyrkosamfunden i Nordamerika nära att duka under för den stämning av gäckad idealism och den allmänna desillusion, vilken svepte över landet efter Versaillesfreden. Kyrkosamfunden hade för det mesta skänkt det första världskriget sitt stöd genom en korstågsanda, vilken det märkligt nog ej förnummits något av under det andra världskriget. Efter förra kriget kände sig kyrkosamfunden svårt svikna i sina förväntningar, när segerns frukter uteblevo. En tid efter förra kriget levde idealistiska förhoppningar om en »ny tidsålder» hårdnackat kvar och nådde sin kulmen i det storartade men sedan aldrig förverkligade programmet för The Interchurch World Movement. Denna rörelses sammanbrott tillsammans med den anstöt, som den nya nationella rivalitet väckte, vilken följde på »the war to end war», gjorde kyrkosamfunden i USA mycket mottagliga för reaktionär desillusion. Amerikansk isolationism bekämpades av några av kyrkosamfunden på Atlantkusten, men längre västerut sammanflöto kristna och nationella motiv och kommo isolationistvägen att stiga.

Mottot nu är: »Not that way again». Under det andra världskriget ha de amerikanska kyrkosamfunden hållit huvudet kallt och nekat att »skyldra gevär» eller att utlysa ett korståg, därför att det egna landet var anfallet. »Kyrkan är inte i krig», insisterade tidskriften *The Christian Century*. »Den sanna kyrkan kan icke och den institutionella kyrkan bör icke uppträda som krigförande, ja, icke ens som en vapenlös allierad», förklarade den teologkommission, som tillsattes för att utreda »den kristna kyrkans relationer till kriget i ljuset av den kristna tron». Om något, så höllo kyrkosamfunden *allt* för envist fast vid denna ståndpunkt. Någon borde för männen i fält ha sökt tolka de svåra etiska problem, som detta

¹ Översatt från förf:s engelska manuskript av Lektor Geo Hammar, Skara.

förskräckliga krig medförde. Ingen gjorde det på ett tillräckligt verksamt sätt. Soldaterna stredo matt och motvilligt. Deras enda tanke var att bli klara med »the dirty job» och få komma hem. Om kyrkosamfunden alltså övergävo sin forna korstågsanda för att i stället inta en motsatt ståndpunkt, så övergävo de dock lika beslutsamt sin forna isolationism. Långt innan våra statsmän voro redo att styra Förenta Staterna ut på världspolitikens upprörda hav, yrkade våra kyrkomän på nödvändigheten av ett sådant steg, och till slut segrade också deras åsikt.

Ingenting har under de senaste åren så klart bevisat den kristna opinionsbildningens makt inom den amerikanska nationens liv som det arbete, vilket under ordförandeskap av John Foster Dulles utförts av The Federal Councils kommission för utredande av »grunderna för en rättvis och varaktig fred». Genom de nationella studiekonferenser, som kommissionen sammankallat till Delaware (1942) och Cleveland (1945), och det goda upplysningsarbete, som bedrevs hela tiden däremellan, blev kommissionen en betydelsefull faktor vid övervinnandet av den traditionella isolationismen i Amerika. Troligtvis kommer det utförda arbetet att visa sig lika betydelsefullt för att vidmakthålla amerikanarnas mod och beslutsamhet under de år av prövningar och missräkningar, som Förenade Nationerna säkerligen måste genomgå. Denna gång har kyrkosamfundens idealism inte satt sig så höga mål före att redan några få missräkningar skulle räcka till att störta ned allt i desillusionernas avgrund. En tålmodig tro, som redan från början diskonterar det oundvikliga bakslaget under efterkrigstiden och som kastar sina blickar bortom denna tid, är det utmärkande för de amerikanska kyrkosamfundens stämmningsläge för närvarande.

När vi övergå från allmänna stämningar till mer speciella synpunkter på kyrkolivet i USA, kan man säga, att de amerikanska kyrkosamfundens närvarande läge utmärkes av: 1) större enighet och starkare ekuemenisk anda än förut, 2) grupper som ledare i stället för några få stora individer, 3) större bibel- och lärotrohet och mindre känslobetoning och aktivism än förut, 4) medvetande om att stå inför en mer sekulariserad kultur och en farligare situation än någonsin tidigare, och som följd därav även en starkare insikt i behovet av en radikal religiös förnyelse än som var fallet för en generation sedan.

1. *Kyrkligt samgående och ekumenik.*

På kristna i andra länder göra de amerikanska kyrkosamfunden ett högst virrigt och förvillande intryck. Tvåhundra-femtiosex religiösa samfund: alla med autonoma organisationer — hur kan en sådan förbistring vittna om Fridsfurstens makt! Men söndersplittringen av den amerikanska delen av kristenheten är mer skenbar än verklig. Kyrkolivets struktur i USA liknar strukturen av en atom: en tung, positiv kärna i centrum, sammansatt av de tjugoåtta kyrkosamfund, vilka äro anslutna till The World Council of Churches — de flesta av dessa äro också medlemmar i The Federal Council of Churches — och tvåhundra-tjugoåtta negativa, icke-samarbetande, men lättare elektroner, som på olika avstånd från atomkärnan kretsas runt denna — en del alltför konservativa, andra alltför liberala för att sluta sig till kärnan, men ändå ej starka nog att tillsammans centrifugalt övervinna den centripetala dragningen mot kärnan.

Medan det i den icke-samarbetande periferin finns några stora konservativa samfund (Söders baptister och Missourisyndens lutheraner) och några stora radikala samfund (the Christian Scientists och unitari- anerna), så ligga annars i periferin övervägande små svärmarsekter (adventister, perfektionister, pingstvännen m. fl.) Dessa små sekters livscykel följer ett bestämt mönster: första generationen — hastig tillväxt, ofta med fördubblat medlemsantal på femton år; andra generationen — sak- tare tillväxt, större intresse för ungdomens uppfostran; tredje generationen — vikande sektanda och ökande fraternisering med andra kyrkosamfund.

Uppkomsten av nya sekter bidrar till att bevara den amerikanska kristendomens *vitalitet* och *frihet*, medan de äldre kyrkorna bevara dess *enhet* och *kontinuitet*. Betraktade ur denna synvinkel utgöra våra 256 samfund ett kristet kosmos och icke ett hopplöst kaos, ehuru situationen är mycket olika den som råder i andra kristna länder.

Under de senast förflutna kritiska åren har tillväxten av den enade centralkärnan inom den amerikanska kyrkovärlden varit jämn och bestående, ehuru denna tillväxt icke utgjort ett sådant effektfullt skådespel som vissa nya sekters raketliknande uppstigande. Behovet av gemensamt ställningstagande och av samfällid handling i de stora nationella

frågorna ha ökat det tryck och det ansvar, som faller på alla befintliga organ för kyrkligt samarbete, och dessa organs makt har vuxit, alltefter som de anpassat sig efter behoven. Rörelsen för lokalt kyrkligt samarbete (the community church movement) är starkt utvecklad på många platser och har redan en överstyrelse för hela landet, varigenom större områden än lokalkommunens kunna betjänas. Kyrkofederationer omfattande hela städer och kyrkliga samarbetsråd omfattande hela stater ha ökat sitt medlemsantal och vunnit i effektivitet. The Federal Council of Churches, det kyrkliga samarbetsrådet för hela landet, står fast grundat och har tillvunnit sig hela nationens uppskattning genom sina visa beslut i de nationella tvistefrågorna. Episkopaterna, Söderns presbyterianer (the Southern Presbyterians), the Brethren (ett metodistliknande samfund, ehuru av reformert och mennonitiskt ursprung) och två grekisk-ortodoxa kyrkor, den ryska och den ukrainska, äro de senaste nya medlemmarna i rådet. Två med rådet rivaliserande sammanslutningar uppkommo under kriget, The American Council of Christian Churches och The National Association of Evangelicals — vilket visar både rådets betydelse, och dess svårigheter att fungera till allas belåtenhet. En sammanslagning av The Federal Council med sju andra samarbetsorgan har ägt rum under krigstidens tryck, ehuru denna sammanslagning ännu icke är officiellt erkänd. Antalet amerikanska medlemmar i The World Council of Churches har stadigt ökats sedan den provisoriska organisationen tog form i Utrecht — trots en del verkligt missnöje från amerikanskt håll med den föreslagna teologiska grundvalen för samarbete — och det kan med största säkerhet förutspås, att de amerikanska kyrkosamfunden komma att vara representerade i stor utsträckning vid det första mötet 1948. Mest populärt i USA är The World Councils program för den europeiska återuppbyggnaden, vilket redan åstadkommit en märkbar förändring till det bättre av efterkrigstidens relationer mellan amerikanska och europeiska kyrkor. Efter första världskriget voro de amerikanska kyrkorna ivriga att hjälpa de europeiska, liksom de amerikanska kyrkorna även nu äro det, men den hjälp de skänkte efter förra kriget blev sporadisk och äventyrades genom konkurrensen mellan de olika samfunden, och till en del gavs den också utan hänsyntagande till europeiska önskemål. Nu är hjälpen mycket bättre koordinerad och tar hänsyn till uttryckliga önskemål från de krigshärjade länderna. Trots en erbarmligt otillräcklig personalstab och

otillräckliga finansiella resurser tilldrar sig det i sitt vardande befintliga världsrådet för kyrkorna allt större aktning och tillgivenhet från de amerikanska kyrkosamfundens sida.

2. *Kyrkoledningen — den gamla och den nya.*

Den generation, som utkämpade första världskriget, leddes fram till kristen överlåtelse genom ett triumvirat av stora lekmannapredikanter, inom vilket väckelsekristendomens tradition, som tidigare haft sitt centrum i Northfield hos Dwight L. Moody, ännu levde. Ingen som besökte kristna studentmöten eller kyrkliga massmöten i de dagarna, kunde bli i tvivel om vilka som voro de verkliga ledarna inom den amerikanska kristenheten. Deras namn voro Mott, Speer och Eddy — de tre, som alltid måste tillkallas, när något kristet evenemang skulle gå av stapeln eller en nationell sammankomst skulle hållas. Bland prästerskapet fanns det också några jättar i de dagarna: Harry Emerson Fosdick i New York och den vördnadsvärde George A. Gordon i Boston. Många andra framstående predikanter uppbyro traditionerna från Beecher och Brooks, och deras röster hördes över hela landet — utan radions hjälp.

De flesta av dessa stora ledare leva ännu och ha varit verksamma långt efter den vanliga åldern för avgång från ett ämbete, men de ha icke fått några med dem själva jämförliga efterträdare. Nu finnas inga sådana stora talare vid konferenser och massmöten. Jättarna ha icke fått några personliga arvtagare, såvida man inte vill nominera det stora missionärs-triumviratet Stanley Jones, Walter Judd och Frank Laubads till deras efterträdare. I våra dagar får man det intrycket, att *grupper* och *grupprörelser* nu upptaga jättarnas nedlagda spira, och det intrycket blir genom kontrastverkan mycket djupt. Oxfordgrupprörelsen betyder t. ex. mycket mer än Frank Buchman. De tolv lekmannapredikanternas nya grupp, vilken inkluderar några forna oxfordgruppmedlemmar samtidigt som Rufus Jones, Stanley Jones och andra höra dit, och som nyligen publicerat ett manifest under den signifikativa titeln *Together*, betyder mycket mer kollektivt som grupp än t. o. m. sådana män som Rufus Jones och Stanley Jones var för sig.

I alla delar av landet frodas nu som svampar teologiska diskussionsgrupper och olika slags grupper för kristen gemenskap och kristen akti-

vitet. Dessa grupper ha hittills tenderat att hellre ställa sig under prästerlig ledning än under lekmanaledning, men metodisternas New Life Movement börjar åter uppliva lekmanapredikan. Vad vår generation kan hoppas på är nog inte det plötsliga framträdandet av nya män sådana som Mott och Speer utan på en sakta fortskridande uppfostran av lek-männen, vilken till slut som resultat giver män med kristet samvete och kristen tro inom alla yrken och kall. Dessa kunna då *tillsammans* göra anspråk på att en gång i Kristi namn få bestämma över nationens kollektiva liv.

3. *Den kristna tron.*

Väckelsekristendomen vädjade ännu för en generation sedan traditionellt till känslolivet — det var en appell till viljan via känslorna, avsedd att föra individen fram till »full surrender» åt Kristus. I motsats härtill var betoningen inom The Religious Education Movement mer pragmatisk och aktivistisk. Man syftade inom denna rörelse till en fortskridande utveckling av en kristen karaktär genom att ställa människan inför det kristna livets alla praktiska problem. Både väckelsekristendomen och uppfostningskristendomen tenderade till en del att till ett minimum minska både det historiska och det intellektuella innehållet i det kristna budskapet. Bibeln studerades av väckelsefolket som en samling av ingivelser, som kanske kunde väcka läsaren till egna ingivelseupplevelser, och av de andra som en bok, vilken gav råd för lösandet av de moderna sociala problemen. Bibelns centrala budskap och dess historiska innebörd blevo lätt fördunklade.

Det skulle vara en överdrift att säga, att de två nyss beskrivna riktningarna skulle ha utplånats i Amerika nu. The Youth for Christ Movement, som under förra året samlade massor av ungdom, är en nästan rent känslobetonad rörelse. Och de allvarliga etiska och sociala problemen i vår tid skänka styrka åt åsikten, att kristna, både gamla och unga, böra konfronteras med dessa problem och uppfordras att demonstrera sin tro i handling. Men det kan skönjas en tydlig tendens under de senaste åren att betona vikten av den historiska bakgrunden till det kristna budskapet samt dess intellektuella innehåll, icke för att alldeles utesluta den emotionella och pragmatiska betoningen men för att balansera och utfylla

dessa element. Hur skall kristendomen kunna anammas i sinnet och tillämpas i handling, om man endast har en svag föreställning om vad kristendom är? Okunnighet om innehållet i Bibeln och om kristendomens väsentliga läror har blivit så stor bland lekmännen i Amerika att de nu kräva kunskap och hungrigt sluka all upplysning som erbjudes. En del lekmän ha vänt sig till den romersk-katolska kyrkan eller Christian Science, därför att dessa trosformer åtminstone ha klart bestämda läror, medan protestantismen blivit svävande och förvirrande i lärofrågorna.

Den mest anmärkningsvärda utvecklingslinjen inom nutida kristen litteratur och predikan i Amerika är den nyss nämnda. Man läser nu Bibeln på nytt, i nya översättningar, som om den vore en helt ny och förut okänd bok — full av möjligheter till spännande upptäckter. Böcker, som tolka de kristna sanningarna för lekmän, tillväxa i antal. Inom K. F. U. M. och K. F. U. K. och de kristna ungdomsrörelserna håller man nu som bäst på att utforska »the meaning of the C» — vad kristendomen är och vad det intellektuellt sett innebär att vara en kristen. Missionärerna ha i stigande grad börjat intressera sig för teologi utan att därför övergiva kravet på att evangeliet skall klädas i handling genom läkarmission, agrikulturell mission o. s. v.

Dessutom måste vi lägga märke till en allt kraftigare draging till *mystik* och *liturgi* inom de amerikanska kyrkosamfundet. Andakts- och gudstjänstlivet är nu föremål för stor omvårdnad både från de gamlas och de ungas sida. Detta nya intresse yttrar sig i den stora efterfrågan på litteratur om mystik, i bildandet av »celler» och samfund för fromhetsövningar samt i att en nu till vida kretsar spridd praktfull liturgi och kristen symbolik tydligen motsvarat behoven hos både gammal och ung. För en generation sedan betraktades icke-observansen av Långfredagen nästan som ett tecken på lojalitet mot protestantismen, nu håller hela det rika kyrkoåret på att återinföras i förut icke-liturgiska kyrkor.

4. *Nya vyer — mitt i en allt svårare världskris.*

Vid slutet av förra världskriget förstodo de amerikanska kyrkosamfundet ännu icke allvaret av den världskris man stod inför. De tolkade kriget som ett tillfälligt uppehåll i den kristna civilisationens framåtskridande och icke som en början till kulturens upplösning. Det föll dem icke

in, att den av dem så omhuldade religionsfriheten skulle kunna allvarligt hotas av framtida diktaturer eller att kristendomen själv skulle kunna bli anfallen och officiellt avskaffad i länder, som sedan tusen år varit kristna länder. Den europeiska dialektiska teologien — krisens teologi — föreföll oförklarligt pervers och anakronistisk, när den först blev känd i USA. Vi fortsatte i vår teologi att söka vara »up to date» med vetenskapens och filosofiens senaste »framsteg» — när vi trodde, att det kunde ske utan uppgivande av kristendomen (modernismen), eller vi bekämpade dessa moderna påhitt med halsstarrig envishet — när vi trodde, att de hotade kristendomens väsen (fundamentalismen).

Nu har emellertid grunden för hela modernismens ideologi (framåtskridandet) blivit undanryckt genom världshändelserna. Alltsedan den stora ekonomiska depression, som träffade oss i Amerika 1929, ha vi lärt oss inse, att den moderna tiden, som tog sin begynnelse med renässansen och reformationen, icke längre utvecklas utan nu inträtt i en serie av successiva upplösningsstadier. Detta intryck har det andra världskriget fördjupat och på ett hemskt sätt befast genom den dramatiska, dubbla explosion varmed det slutade — Hiroshima! Nagasaki!

Förunderliga paradox: nyligen var vetenskapen grunden för vår tro, och det judiska, apokalyptiska tänkandet ansågs »ur modet», i det man blev försäkrad om »mänsklighetens utveckling framåt och uppåt för evigt», men nu har just vetenskapens utveckling bragt oss in i en ny apokalyptisk tidsålder, i vilken världens slut kan väntas vilket ögonblick som helst!

Kyrkans läge i denna omskakade värld är mer prekärt än någonsin, men insikten om faran kan bli till välsignelse. Den största faran har alltid varit den icke insedda. Icke hotet mot protestantismen från den romersk-katolska kyrkans eller från kommunismens sida är den största faran, trots att fientligheten mot våra principer är nog så verklig på de hållen. Den största faran är den allmänna, fortskridande sekulariseringen av kulturen — en kultur, som vi trodde vara under vår kontroll, men som i stället stadigt glidit hän mot den punkt, där dyrkan av andra gudar än våra fäders Gud tar vid — det var och det är den stora faran. Upptäckten av denna fara ledde oss på trettioalet till att söka ett säkert himmelskt fäste, höjt, över den jordiska kulturen. Vi begynte att bli »neo-ortodoxa», såsom våra europeiska medbröder blivit tidigare. Det har varit en nödvändighet att återföra kristendomen till dess egna gudomliga källsprång och bryta upp

syntesen med den omgivande världen. Men om denna omgivande värld skall kunna räddas från en överhängande katastrof och i någon verklig mening bringas in under Guds herravälde, så är ett »renodlat» kristet budskap ej nog. Budskapet får ej bli obegripligt för världen. Det måste ställas i relation till behoven och villkoren hos människor i alla livslägen. Det betyder, att det arbete på det kristna budskapets översättning för och dess anknytning till moderna människor, vilket den liberala teologien sökte utföra, på nytt måste upptagas. Något liknande en återuppväckelse av liberalismen ägde rum i Amerika under kriget, och den kommer att fortgå under det vi giva oss i kast med återuppbyggnadens problem. Men denna nya liberalism kan utbyta tankar och samverka med »den nya ortodoxien» på ett sätt som den gamla liberalismen icke kunde med fundamentalismen. I förekomsten av sådant tankeutbyte och samarbete mellan a) kristna, angelägna att bevara Guds Ords renhet, och b) kristna, angelägna om Ordets inkarnation i det nutida vardagslivet, ligger det hoppfulla i det kyrkliga läget i USA just nu i dessa svåra tider.

»SOLA FIDE» I GAMLA KYRKAN

AV TEOL. LIC. OLOF ANDRÉN, DALA-JÄRNA

Hur gammalt är uttrycket »sola fide»? Det är väl en tämligen allmänt spridd tro, att det härrör från Luther. Det var ju han som gjorde det till ett kampord. Emellertid kunde reformatörerna i detta liksom i så många andra avseenden åberopa sig på fornkyrkan.

»Sola fide» finns inte i NT. Det finns inte hos Paulus. Hos Jakob finnes en antydning därtill, och den svenska kyrkobibeln återger Jak. 2: 24 med »icke av tro allenast», i Vulgata står där »non ex fide tantum» och i den grekiska οὐκ ἐκ πίστεως μόνον. Men även om det språkligt är ungefär samma sak som »sola fide», särskilt i den grekiska texten (sola fides heter μόνη πίστις), så är det innehållsligt något helt annat, om vi tänka på det bruk »sola fide» har hos oss. »Tro allenast» förkastas ju här som rättfärdighetsgrund. Tro har helt enkelt en annan betydelse än hos Paulus.

Den första ansatsen till »tron allena» tycks finnas i det brev, som går under Barnabas' namn. Där heter det nämligen om Abraham, att han blott trodde och försattes i rättfärdighet (Barn. 13: 7). Vi ha nu att se, om B. härigenom verkligen gör rättvisa åt det paulinska arvet.

Hos Paulus är läran om trosrättfärdigheten att se som en uppgörelse med tanken på lagen såsom frälsningsväg. Hos Barnabas finnes också en mycket kraftig uppgörelse med lagen. Ett exempel på denna uppgörelse finna vi i en märklig utläggning av sabbatsbudet. Barnabas säger, att sabbatsbudet inte kunde hållas riktigt. Skulle det uppfyllas, så måste det ske »med rena händer och rent hjärta», och så har det inte skett. Därför måste Gud skapa något nytt, en åttonde dag, som är »begynnelsen till en ny värld». På den »uppstod Jesus från de döda och steg upp till himmelen, sedan han visat sig» (Kap. 15). Denna utläggning visar, att Barnabas räknar med att en ny tidsålder är verklighet i och med Kristi uppståndelse.

Barnabas tänker tydligen liksom Paulus i tidsålderskategorier. Den gamla tidsåldern domineras av den förra lagen — som inte hölls. Men

i stället har nu en ny tidsålder kommit med Kristi lag. Det blev slut på de gamla lagbuden, för att »vår Herres Jesu Kristi nya lag, utan tvångsok och icke gjord av människor, skulle få företrädet» (2: 6). Barnabas inför begreppet »Kristi nya lag» för att därmed beteckna den nya tidsåldern. Ordet lag för ju lätt tanken åt annat håll, och detta uttryck har mången gång kritiserats synnerligen skarpt. Man har sett det som ett bevis på hur långt Barnabas och andra som använt det kommit från NT. Men man har då misstolkat uttrycket. Barnabas tillkännager ju klart och tydligt, att det verkligen är fråga om något nytt. Den förra lagen var ett tungt ok, men denna lag är utan ok. Det förra sabbatsbudet hölls inte, men den nya sabbaten är, kunde man säga, en Guds gärning i Kristus, som innefattar både Kristi seger och människans förnyelse. När Barnabas använder ordet lag här är han f. ö. i gott sällskap. Man jämföre uttrycken »trons lag» och »livets Andes lag» hos Paulus! Och Paulus har även uttrycket »Kristi lag». Denna Kristi lag innebär för Paulus närmast livet i den nya tidsåldern. Men just det förhållandet, att Paulus säger »i Kristi lag» och icke »med Kristi lag», tyder på att begreppet hos Paulus och Barnabas står med ungefär samma betydelse (Rom. 3: 27, 8: 2, 1 Kor. 9: 21, Gal. 6: 2).

Dock märker man en betänklig brist. Denna beror dock inte på vad man kallar ordets makt över tanken, så att Barnabas genom själva ordet lag skulle ha kommit bort från evangeliets syn. Den beror i stället på en begränsning i uppgörelsen med den gamla lagen. I sin iver att göra upp med det gamla har B. blivit direkt fientlig mot kulturen i GT. Därför sattes »den nya lagen» inte i motsats till *hela* Mose lag eller till »syndens lag» o. s. v. utan just till kultföreskrifterna. Redan hos B. se vi således början till den ödesdigra begränsning, som sedan tack vare Hieronymi Galaterbrevskommentar blev allmän under medeltiden (t. ex. MPL¹ 26, 345 AB). Även om B. således gjort en värdefull ansats till rätt tolkning av rättfärdiggörelsen, så har han också gjort en ansats till motsatsen.

Från mitten av det andra århundradet få vi gå till mitten av det

¹ Använda förkortningar:

DThC = Dictionnaire de la Théologie Catholique.

JThSt = Journal of Theological Studies.

MPG = J. P. Migne, Cursus completus, series graeca.

MPL = » » » » latina.

tredje för att finna något igen. Nu möta vi uttrycket klart och tydligt. Det är hos ingen mindre än Origenes i dennes stora kommentar till Romarbrevet. Denna har haft mycket stor betydelse för fortsättningen. Tyvärr finnes större delen endast bevarad i en delvis rätt godtycklig översättning av presbytern Rufinus i Aquileja, verkställd omkr. år 400. I denna latinska översättning möta orden: »Imminat nobis . . . ut requiramus quis sine operibus sola fide iustificatus est» (MPG 14, 952 D). Här möter alltså redan precis den formulering, som sedan genom reformatörerna blivit klassisk. Paulus säger i Rom. 3: 28: »Arbitramur enim iustificari hominem per fidem sine operibus legis» (Vulgata). Liksom senare hos Luther tillspetsas detta, så att det blir »sola fide» och »sine operibus» i stället för »sine operibus legis». »Sola fide» måste ha varit ursprungligt hos Origenes och ej härröra från översättningen. Det finns nämligen även hos sådana, som läst Origenes i original, bl. a. Basilius, Theodoretus och Ambrosiaster, och icke endast hos de latinska författare, som kunna ha använt Rufini översättning.

Annu märkligare är det exempel, som Origenes ger på rättfärdiggörelsen genom tron allena. Här finnes den grekiska texten bevarad. »Till att bevisa, att trons lag för oss är tillräcklig för rättfärdiggörelse utan att vi alls hava verkat något, hava vi rövaren som korsfästas med Jesus jämte synderskan i evangelium enligt Lukas, hon som utgöt en alabasterkruka med myrra och stod vid Jesu fötter och utförde det som är skrivet, att hon gjorde. Ty hennes synder förlåtas icke av någon gärning utan av tron; och hon fick höra: 'Din tro har frälst dig, gå i frid'. Men han fastställer tydligt i det följande, att orättfärdighet, som begåtts efter det kunskapen vunnits, gör nåden om intet.» Men efter denna reservation fortsätter O.: »Men jag tror, säger han (Paulus), att icke ens det som gjorts före tron rättfärdiggör den som gjort det, även om det synes rätt, eftersom det icke var byggt på den goda grunden tron» (JThSt 13, s. 222).

Man lägger märke till att det i exemplet om synderskan i Simons hus hade legat nära till hands att säga, att rättfärdiggörelsen sker »propter charitatem», det står ju i berättelsen: »Hon har ju ock visat mycken kärlek» (Lk. 7: 47). Men O. vill här verkligen framhålla »trons lag» och intet annat. Inte ens goda gärningar i det förflutna kunna räknas till godo; utan tron äro de intet.

»Sola fide» hos Origenes har vållat åtskilligt huvudbry. Eljest är ju

O. känd för att närmast vara semipelagian. Även romerska forskare ha yttrat sig i saken, ty detta ställe utnyttjades givetvis av reformatörerna. Bland nutida romerska forskare söker Rivière lösa frågan genom att säga, att det här rör sig om ett särfall, då Gud på grund av omständigheterna är särskilt frikostig; men i vanliga fall krävas gärningar efter rättfärdiggörelsen (DThC 8: 2 p. 2085). Denna förklaring kan dock ej lösa frågan. Den kunde stämma, när det gäller rövaren på korset, ty han hade ju ej tillfälle att göra några goda gärningar. Däremot får man förutsätta, att synderskan hade rikliga tillfällen därtill i fortsättningen.

Men frågan är om O. dock inte räknar med att även gärningarna före rättfärdiggörelsen spela en viss roll. Och detta synes sammanhånga med att tänkandet i tidsålderskategorier hos honom i varje fall är starkt försvagat. Det är i stället ett tänkande efter vad man skulle kunna kalla additionsprincipen. Det rör sig i första hand inte om att leva i två fullständigt skilda tidsåldrar utan om att lägga ett stycke till det som var ganska gott, så blir det fullkomligt.

Det tidigare, goda gärningar i det förflutna, äro dock inte helt utan värde i rättfärdiggörelsen. Men till dem måste komma något mera, nämligen tron. Av Skriften vet O., att tron allena är grund för rättfärdiggörelsen, men i verkligheten genomför han ej denna syn. Han kommer i stället in på tankebanor, som väl svara mot t. ex. hans kärlekslära (Se Nygren, Den kristna kärlekstanken, II s. 170 ff.). »Tron allena» är till för dem, som inte förmå något mera, för dem som förut levat lastbart. De ha intet att komma med *i förväg*. Därför gör Gud dem rättfärdiga, så att de kunna gå in genom rättfärdighetens port. Ty Gud kräver, att de som skola gå in genom rättfärdighetens port, skola vara rättfärdiga. »Genom honom, som är porten, hava vi alltså tillträde till rättfärdigheten . . . Och det är rättfärdighetens port, och genom rättfärdighetens port komma icke de orättfärdiga» (MPG 14, 990 B, Rom. 5: 1). Andra åter ha något att börja med själva och äro redan i viss mån rättfärdiga, och de kunna sedan också sträva så mycket högre. De som redan äga rättfärdighet »coram hominibus» (denna distinktion finns redan hos O.: Rom. 3: 21, MPG 14, 940 D) synas ha ett visst försteg framför dem som inte ha den. För båda är visserligen rättfärdigheten »coram Deo» nödvändig, men det är ändå en betydande skillnad dem emellan.

Denna skillnad kommer tydligt fram i utläggningen av uttrycken »av

tro» och »genom tro». Han ser där judens och grekens skilda vägar till rättfärdighet framställda. Juden, den omskurne, är i ett annat utgångsläge än greken. Den omskurne är av ädlare släkt, han hör hemma i tron, därför kommer han från tron till rättfärdiggörelsen, han behöver inte först komma in i tron. Han rättfärdiggöres alltså *av* tro. Den omskurne åter måste först komma till omskärelsen, nämligen den fördolda, genom att komma till tro. På det viset rättfärdiggöres han *genom* tro. Han står från början utanför tron, men går *genom* denna till rättfärdighet. Därav följer, att det är bättre att rättfärdiggöras *av* tro än *genom* tro (JThSt 13, 223, Rom. 3: 29 f.).

Men därav följer också, att tron allena inte blir samma sak för alla. I det ena fallet blir det något nytt från grunden, därför att intet gott finnes förut. I det andra fallet blir det också något nytt, men blott såsom ett tillägg till det föregående. Rättfärdiggörelsen är »aveskatologiserad», den innebär inte att människan genom den insättes i en ny tidsålder, en ny värld, utan den innebär ett fullständigande av hennes dygder. Denna sak framkommer tydligt. För den ena parten, judarna, finns möjlighet att fulländas i goda gärningar, för den andra, dygdiga hedningar, att uppnå högsta fullkomlighet. Fromma judar och dygdiga hedningar sättas således i samma utgångsläge. Det skulle snarast ha varit förvånansvärt, om så icke skett hos Origenes (MPG 14, 957, Rom. 3: 10).

Trosbegreppet visar det ännu mera. Tron kan nämligen framställas som en dygd, och inte som en dygd i särklass utan blott som en dygd bland andra. Lika väl som tron kan kärleken, fromheten eller barmhärtigheten räknas till rättfärdighet (MPG 14, 977 A, Rom. 4: 21). På det viset kan tron också bli en förtjänst, *meritum*, hos människan, som väntar på uppfyllelsen av löftet (MPG 14, 970 B, Rom. 4: 13). Tron är den stora dygden, som får sin belöning. För att göra Origenes rättvisa måste man dock komma ihåg, att dygdschemat för honom blott är *en* väg att framställa trons ställning (JThSt 13, 360, Rom. 4: 15 ff.). Han kan t. ex. också tala om att tron inte kan finnas utan Guds nåd. Men det förra sättet att se på tron för med sig, att tron betraktas som en gärning från människans sida. Det är s. a. s. ett försök att på gärningslärans plan försvara trons enastående ställning. Försöket är långt ifrån riskfritt.

»Tron allena» möter i fortsättningen hos sådana som direkt eller indirekt påverkats av Origenes' kommentar. Hos »origenisten» Basilius

den store finns uttrycket på ett ställe, där han talar om hur man skall nå en fullkomlig berömmelse i Gud. Det sker inte genom att upphöja sig genom sina egna gärningar utan den innebär, att man vet sig behöva den sanna rättfärdigheten och att man rättfärdiggöres genom tron på Kristus allena. Och denna trosrättfärdighet innebär delaktighet i Kristi lidande och uppståndelse (Hom. XX, 3, MPG 31, 529 CD. Se DThC 8: 2 p. 2087).

Under tiden efter Origenes blev det en rik blomstring för exegetiken. Det finns en lång rad kommentarer till Pauli brev, som bevarats fullständigt eller i fragment. Dock dröjer det länge, innan »tron allena» möter på nytt. De flesta av dessa kommentarer komma från den antiokenska skolan, och denna synes inte nämnvärt ha påverkats av Origenes. Först hos Theodoretus, biskop av Kyrrhos, död omkr. 457, möter det igen. Theodoretus var rätt mycket av en kompilator och har tydligen studerat åtskilliga kommentarer, innan han skrev sin egen. Men samtidigt är han rätt självständig, han får på intet sätt jämföras med de senare samlarna av de s. k. katenerna, kedjekommentarer med »länkar» från flertalet patristiska exegeter.

Theodoretus visar bl. a. sin självständighet genom att utnyttja »tron allena» vid utläggningen av Rom. 3: 24 och inte 3: 28, såsom skett hos Origenes. Han säger där: »genom att frambära tron allena erhålla vi förlåtelse för synderna» (MPG 82, 83 C, Rom. 3: 24). Denna utläggning är betecknande för Theodoretus. Paulus talar i versen i fråga om rättfärdiggörelsen såsom en gåva, och detta utlägges genom att hänvisa till att våra synder förlätas genom tron allena. De tidigare antiokenska exegeterna, även Chrysostomus, sågo rättfärdiggörelsen som en gåva utöver syndaförlåtelsen och som ett särskilt nådesbevis från Guds sida. Så gör t. ex. den yngre antiokenska skolans lärofader, Diodorus av Tarsus, död 394 (Se Staab: Pauluskommentare aus der griechischen Kirche, Neutest. Abh. XV, s. 84). Theodoretus synes däremot inte skilja rättfärdiggörelse och syndaförlåtelse från varandra utan ser dem snarare som olika sidor av samma sak. Den saken bestyrkes ytterligare av att han säger: »Lagen fällde syndarna, nåden tager emot dem och rättfärdiggör dem genom tron; den för dem fram till det gudomliga dopet och förlänar förlåtelsen» MPG 82, 393 D, 2 Kor. 3: 9). Detta står som utläggning av stället om »rättfärdighetens ämbete»; och syndaförlåtelse och rättfärdiggörelse sättas parallellt.

Även Theodoretus har medtagit motsatsen mellan den gamla och den nya lagen, mellan Moses och Kristus. Denna motsats får en mycket central användning, nämligen i trosbegreppet. Att lyda evangelium eller att tro motsvarar laglydnaden i det gamla förbundet. »Den gudomlige aposteln giver denna uttydning till ordet om rättfärdigheten, när han lär, att man icke skall göra sig onyttig möda i vad som rör Herren eller tvivla på att Guds enfödde Son tog mandom, utstod lidande och förvärvade uppståndelsen, utan man skall i tro vinna frälsningens frukt. 'Ty ordet är dig mycket nära . . .' Sedan fortsätter han: 'detta är trons ord, som vi predika'. Vad Moses sade om lagbuden, det säga vi om tron» (165 AB, Rom. 10: 7 f.). Tron blir på så sätt den nya lagen, men den nya lagen såsom frälsningsväg, icke som en rad nya stadgar. Tron innebär helt enkelt gemenskap med Kristus, i hans inkarnation, försoning och seger. Theodoretus stod själv mitt uppe i striderna kring Kristi två naturer och kan därför med särskilt eftertryck visa ifrån de onyttiga tvisterna till tron såsom en delaktighet av Kristus.

Även här hos Theodoretus ser man, att begreppet »den nya lagen» kan stå i tidsålderstänkandets tjänst. Även på ett annat sätt visar sig detta klart. Theodoretus kan tala om Guds frälsningsekonomis hemlighet, som förut, under lagens tid, var fördold men nu är uppenbarad (83 A, Rom. 3: 21).

Dock märker man, att när det gäller att klargöra de goda gärningarnas nödvändighet, så tänker han inte längre som Paulus utan som Jakob. Då talar han inte om gärningarna som en självklar följd av rättfärdiggörelsen utan han talar om att det inte räcker med att rättfärdiggöras av tro utan de goda sederna måste till (93 D, Rom. 4: 25). Här är »tron allena» inte längre klart hävdad. Dock är en sak att märka. Han säger inte, att gärningarna behövas till rättfärdiggörelsen utan han säger, att det behöves rättfärdiggörelse *och* gärningar. Man skulle kunna säga, att om rättfärdiggörelsen är ingången till den nya tidsåldern, så äro de goda sederna det enda rätta levnadssättet därinne.

Vi komma sedan över till latinsk mark. Dit kommer sola fides genom Rufini översättning av Origenes' kommentar och genom den kommentar, som går under Ambrosii namn. Författaren till denna har tydligen läst Origenes själv i original, ty hans verk föreligger redan omkring 386, medan Rufini översättning ej gärna kan ha varit tillgänglig före 405.

Även »Ambrosiaster», såsom den okände författaren kallas, har »sola fide» vid utläggningen av 3: 24. Där säger han: Vi hava blivit rättfärdiggjorda för intet; då vi icke verkade något, ej heller betalade något igen, rättfärdiggjordes vi av tro allena genom Guds gåva (MPL 17, 79 D, Rom. 3: 24). I denna mening äro flera väsentliga punkter medtagna. Där är tron allena och den står med i raden av allt det andra: först är det för intet, sedan utan att ha verkat något eller lämna ersättning och slutligen Guds gåva. Guds gåva är det som skall riktigt framhållas genom uttrycket »tron allena». Och den framhålles vidare också i utläggningen av »ex fide in fide». I ena fallet blir det här lämpligt att översätta fides med trohet och i det andra med tro. »Vad annat är 'av tro till tro' än att Guds trohet finns i det som han lovar om sig; och människans tro, som tror den som lovar; så att Guds rättfärdighet uppenbaras från troheten hos Gud, som lovar, till tron hos människan, som tror» (56 B, Rom. 1: 17). Det är alltså en direkt förbindelse mellan Guds trohet och människans tro. Det är ju också att märka att dessa två, trohet och tro, ha samma ord både i hebreiskan, latinet och grekiskan. Ambrosiaster har här också kommit över de grekiska exegeternas försök att gradera tron i olika grader o. s. v., vilket måste sägas vara en stor vinst.

Att tron är en Guds gåva framkommer ännu klarare på ett annat ställe i samma utläggning av Rom. 1: 17. »Den rättfärdighet från Gud, som är i tron, just den rättfärdigheten säger han uppenbaras i evangelium, när Han skänker människan tro genom vilken hon rättfärdiggöres» (56 A, Rom. 1: 17). När han så klart hävdar, att tron är en Guds gåva, måste man säga, att han har lyckats hävda det, som »sola fide» skall hävda. Även i flera andra avseenden är Ambrosiasters kommentar mycket förnämlig. Dock märker man även här, att tidsålderstänkandet är under upplösning. Även här kommer den tanken fram, att rättfärdiggörelsen främst har till uppgift att komplettera det som förut fanns. »Rättfärdighet är godhet, därför kallas också de rättfärdiga alltid goda. Likväl äro de goda icke alltid rättfärdiga, ty de kallas goda icke på grund av gärningarna utan på grund av oskulden. Ty rättfärdigheten är den fullkomliga godheten, när denna i gärning utfyller det goda i sin natur» (91 A, Rom. 5: 7).

Augustinus har i sina studier till Romarbrevet inte kommit att behandla något av de ställen, som särskilt inbjuda till att tala om tron allena. Dessutom hade ännu inte hans strid med Pelagius inletts, när dessa

stycken författades. Däremot finnes uttrycket i »De fide et operibus». Men det synes som om Augustinus här i varje fall ej nämnvärt kommit förbi Origenes' sätt att behandla saken. Tron allena blir till för dem som ej förmå mera, för dem som förut inte ha några goda gärningar att komma med. Han säger, att aposteln inte talar om rättfärdiggörelse utan laggärningar, för att man skall förakta gärningarna efter det att tron mottagits och bekänts, utan »för att var och en må veta, att han kan rättfärdiggöras genom tron, även om icke lagens gärningar gått före» (De fide et operibus 14, MPL 15, 211). Här är inte den tanken utesluten att en människa skulle kunna ha en del att komma med före tron. Detta säger samme man, som förklarar, att hedningarnas dygder blott äro lysande laster! Men sedan använder han »tron allena» på samma sätt som Jakob: »Därför kan jag icke heller inse, varför Herren sade: 'Om du vill komma till livet, så håll buden' och påminde om det som hör till goda seder (Mt. 19: 17), om man även utan att ha hållit dessa kan komma till livet genom tron allena, som utan gärningar är död» (Ib. Col. 214). Augustinus har tydligen inte använt »sola fide» på det sätt, som man eljes förbinder med ordet, nämligen att det skall hävda *Guds* gärning.

Men det märkligaste är, att den som framför alla andra använder uttrycket »sola fide» är ingen mindre än Pelagius. Hans kommentar är den äldsta bevarade, som med säkerhet har utarbetats med Rufini översättning av Origenes som hjälp (Se A. J. Smith, JThSt 20, p. 129).

Pelagius är ingen dålig exeget, åtminstone i vissa avseenden. Bl. a. har han gjort den iakttagelsen, att »av tro» och »genom tro» är samma sak. »Skrifternas bruk är att i sådana fall hellre växla än upprepa talet» (ed. Souter, Texts and Studies 9: 2, p. 35, Rom. 3: 30).

Ännu mera tilltalande verkar det, att han använder »tron allena» inte mindre än sju gånger i sina Pauluskommentarer (Till Rom. 1: 17, 3: 28, 4: 3, 4: 5, 5: 1, 8: 29, Gal. 3: 11. Jfr även till Rom. 10: 5, »sola credulitate»). Det är ju märkligt, att denne man, som fått giva namn åt allt som är motsatt vad vi förstå med »sola fide», själv brukat uttrycket så flitigt. Man får dock inte tro, att han här har gjort någon omvändelse. Först och främst är det svårt att få något riktigt grepp om hans åskådning i dessa kommentarer. Stilen är så oerhört lapidarisk. Men för det andra, så mycket är i alla fall klart, att tron framför allt ses som ett människans verk och som en förtjänst hos människan. »Så stor var Abrahams tro, att

även tidigare synder efterskänktes honom, och den allena *uppfördes som betalning* för all rättfärdighet; och sedan brann han av en sådan kärlek, att han beredde sig till något som låg över alla gärningar» (p. 35, Rom. 4: 3). Även om det talas om tron allena, så sker rättfärdiggörelsen här ej genom denna, den är ej en nådegåva, utan den sker för den kärleks skull, som Abraham visar. Hos Origenes fanns det två linjer; den ena såg tron som en dygd, vilken kunde gälla för rättfärdighet lika väl som kärlek, barmhärtighet o. s. v. Men den andra såg tron som en Guds gärning. Det är ingen överdrift att påstå, att Pelagius har tagit vara på det sämsta hos Origenes. Han talar inte om tron såsom en Guds gåva. Han är inte semipelagian, han är hel pelagian.

Vi se således, att »sola fide» är mycket gammalt, men att det helt beror på användningen, vad det skall betyda. Vad som närmast bidrar till att fördärva uttrycket, synes vara, att Origenes gör tron till en dygd. Sedan denna linje en gång kommit in i tänkandet, tycks den vara outrotlig. Origenes är den store, rike anden, som kan vara en rätt lärare, om han läses med urskillning, men samtidigt också en mästare i falsk lära för många. I Orienten kunde arianerna åberopa sig på honom och i Occidenten pelagianerna. Men samtidigt ser man, hur de ortodoxa lärarna ha kunnat utnyttja honom. I vårt fall se vi, att Ambrosiaster tycks ha tillgodogjort sig det som är verkligt värdefullt i Origenes' kommentar.

Men en sak till synes vara tydlig. Både Origenes och de flesta antiokenska exegeterna räkna med rättfärdiggörelsen såsom ett fullkomliggörande av människan utöver syndaförlåtelsen. Rättfärdiggörelse och helgelse synas här vara tämligen liktydiga. Ett undantag är Theodoretus. Och vi se, att både Augustinus och Ambrosiaster tydligen räkna med rättfärdiggörelsen som ett fullkomnande i goda gärningar. Man har gissat, att den latinska ordformen, *iustificare*, skulle ha bidragit till att man på latinsk mark låtit rättfärdiggörelse och helgelse mer eller mindre sammanfalla. Men det är tydligt, att man redan bland flera grekiska författare, där man dock haft samma språk som Paulus, givit samma tydning. Här har man inte kunnat förledas därtill av en olämplig översättning. I stället är det den grekiska dygdeläran, som har åstadkommit saken.

Kvar står, att »sola fide» visserligen använts en hel del i den gamla kyrkan, men att reformatörerna dock i verkligheten givit det en ny innebörd genom att trosbegreppet hos Luther befrias från dygdlärans tvångs-

tröja och får tillbaka sin ursprungliga innebörd, så att det helt säkert kan spänna över allt det som hör till det kristna livet. Där blir inte tron *en* dygd, som sedan måste kompletteras med alla de andra dygderna, för att man skall få fram det kristna livets fullhet. Utan tron blir helt enkelt delaktighet av Kristus, och därav följer sedan allt det andra. Utan tvivel hade Luther i detta fall mycket mera hjälp av de grekiska kyrkofäderna än av de latinska.

NYARE SVENSK SAMHÄLLSLITTERATUR

För varje år som går kan man iakttaga ett allt starkare intresse för samhällets problem och deras historiska förutsättningar. Inom de olika vetenskapsgrenarna har det framkommit en hel rad arbeten, som tagit sikte på problem av mera allmän räckvidd och därför också av intresse långt utanför den egna fackmannakretsen.

Här skall nu fästas uppmärksamheten på några dylika undersökningar, som mer eller mindre beröra samhällets allmänna utveckling och följaktligen äga betydelse även för utforskningen av samhällets religiösa liv, alltså för den kyrkohistoriska forskningen. Denna litteraturoversikt anknyter därmed direkt till den bokrevy, som gavs i Kvartalskriftens årgång för 1944 (s. 136 ff.).

Även denna gång må början ske med ett arbete av Eli F. Heckscher, den ekonomisk-historiska forskningens främste företrädare i vårt land. Under titeln »Historieuppfattning, materialistisk och annan» har han i en bok samlat ett antal uppsatser, tidigare delvis tryckta men nu utvidgade, vilka tillsammans ge ett fullödigt uttryck åt den ekonomisk-historiska forskningens nuvarande problem och landvinningar.¹ Det är särskilt två uppsatser i samlingen som tilldraga sig intresse från kyrkohistorisk sida.

Den ena utgöres av inledningssuppsatsen om »materialistisk och annan historieuppfattning», som också givit namn åt boken. Heckscher hävdar där med skärpa, att det ej går att påstå att »de materiella medlen, produktionsmetoderna eller förvärven, ha utgjort *enda* orsak till historiens förlopp». Han anför som belysande exempel skillnaden mellan medeltidskyrkans inflytande och Nationernas Förbunds öde i nutiden. Medeltidskyrkan hade långt mindre teknisk-ekonomiska resurser än Nationernas Förbund men lyckades trots detta ensamt skapa en universell enhet. Orsaken här-

¹ Eli F. Heckscher, Historieuppfattning, materialistisk och annan. 327 sid. Bonniers förlag. Sthm 1944. 9: 50 kr.

till var, säger Heckscher, att under medeltiden en universalistisk religion, kristendomen, hade ingått förenig med den enda universalstat som funnits inom vår kulturkrets, nämligen romerska riket. Nationernas förbund hade däremot att först övervinna den starka nationalism som skärpts än mer under ett förödande krig. Heckschers slutresultat kan sammanfattas med hans egna ord: »I själva verket når man mycket snart en punkt, där historisk forskning i vanlig mening alldeles slår slint. I den mån historieforskningen är orsaksforskning, kan den endast undantagsvis komma längre än till studium av jämförelsevis närliggande orsaker; och så snart man är enig om att dessa ingalunda alltid ha varit ekonomiska, blir det nödvändigt att uppge den ekonomiska historieuppfattningen som praktiskt hjälpmedel till att förstå historien som helhet.» Det är tänkvärda ord av en man, som på detta område är mera vittnesgill än någon annan nu levande svensk forskare.

Den andra uppsatsen i Heckschers essaysamling, som här skall särskilt framhållas, handlar om »det gamla svenska samhället». Inom den korta ramen av ett trettiotal sidor har författaren här lyckats att på grundval av sina egna djupgående forskningar ge en sammanfattande skiss av äldre tiders Sverige sådant det tedde sig innan det från ett typiskt agrarsamhälle med utpräglad naturhushållning förvandlats till en modern industristat. Den bild av det gamla svenska samhället, som här gives, utgör en nödvändig bakgrund för en rätt insikt i det kyrkliga livets utveckling i vårt land. Hur nära sammanhanget är framgår t. ex. därav att Heckscher från sina ekonomiskt historiska utgångspunkter sätter en viktig gräns vid 1500-talets slut, som även av den senaste kyrkohistoriska forskningen uppfattats som en avgörande tidsgräns ur det kyrkliga folklivets synpunkt. Även andra uppsatser i boken, såsom den om skatteköpens innebörd, vittna om de stora landvinningar som den ekonomisk-historiska forskningen medfört också för det realhistoriskt orienterade kyrkohistoriestudiet.

I detta sammanhang må nämnas ett betydelsefullt bidrag till den agrarhistoriska forskningen, nämligen Valter Elgeskogs doktorsavhandling om den äldre svenska torpbebyggelsen.² Avhandlingen, som bygger på kameralt källmaterial och dessutom på de uppgifter som kunna hämtas i kyrkoböcker, lantmäterihandlingar och domböcker, avser att klargöra torpbebyggelsens struktur och omfattning under nyare tiden i vårt land fram till laga skiftet på 1820-talet. Den begränsar sig visserligen i

² Valter Elgeskog, Svensk torpbebyggelse från 1500-talet till laga skiftet. En agrarhistorisk studie. Akad. avh. Lund. 446 sid. L. T:s förlag. Sthm 1945. 12 kr.

fråga om primärmaterialet till ett geografiskt begränsat område, Sunnerbo härar i Småland; men genom att ställa in detta material i rikshistorisk belysning vidgar sig i själva verket författarens undersökning till en genetisk framställning av ifrågavarande bebyggelseform och befolkningsklass före den stora omvälvningen vid 1800-talets mitt. Det säger sig självt att en undersökning som denna har intresse icke blott för historikerna av facket. Förutom att författaren i ett särskilt kapitel om torparnas plats i det äldre samhället utreder deras relationer till sockenstämman och prästerna, giver den samlade framställningen i sin helhet ett viktigt bidrag till kännedomen om den reella miljö, som kyrkohistorikern måste ha kunskap om för att rätt förstå det material som han arbetar med. Då emellertid en doktorsavhandling av detta slag helt naturligt alltid måste bliva ganska tungläst och stundom ej så lättöverskådlig, skulle man önska att författaren i en mera populär skrift ville framlägga resultaten av sina betydelsefulla och intressanta forskningar.

Som ett utmärkt exempel på hur en skicklig specialforskare kan framlägga viktiga forskningsresultat i sådan form att de bli tillgängliga för var man, må här hänvisas till den uppsaliensiske rättshistorikern Henrik Munktells arbete om det svenska rättsarvet.³ I förordet betonar författaren, att han icke ämnar skriva en rättshistoria utan fastmera »peka på några av de värden och traditioner, vilka skapats i och genom den svenska rättsutvecklingen». Man kan tvista om innebörden av termen rättshistoria i detta sammanhang. Faktum är emellertid, att de sju uppsatserna med ämnen från den svenska rätts- och samhällsordningens olika områden ge en mycket klar bild av den svenska rättsutvecklingens historia, just därför att de låta de olika sidorna av rättens inflytande på samhället framstå i sitt eget historisk-systematiska sammanhang.

När Munktell skildrar domstolsväsendets utveckling från de gamla tingen och den kungliga domsmakten fram till våra dagars underrätter och konungens högsta domstol, då tecknar han samtidigt en mycket viktig funktion av det svenska samhället under dess tusenåriga tillvaro. Eller när han i en annan uppsats ger en snabbskiss av den lokala självstyrelsens historia i vårt land, möter där en ny lika viktig aspekt på svenskt samhällsliv. Många av de synpunkter och sammanhang som här framställas äro väl kända från tidigare forskning, särskilt från K. G. Westmans ej så stora men så mycket mer fullödiga produktion. Men det bör samtidigt framhållas, att författaren inte endast lyckats ge totalsynen sin egen

³ Henrik Munktell, *Det svenska rättsarvet*. 216 sid. Bonniers förlag. Sthm 1944. 7: 50 kr.

prägel utan även sagt vägande ord i många omdebatterade spörsmål, såsom t. ex. frågorna om bondefrihetens kris på 1600-talet och om brottningen mellan inhemska och främmande rätt i vårt land. Det framgår redan av det sagda, att Munktells bok är en både stimulerande och lärorik vägvisare för den som vill tränga djupare in i äldre tiders svenska samhällsliv.

Till det gamla svenska samhället hänför sig också det arbete som den lundensiska folklivsforskningens målsman Sigfrid Svensson utgivit under den fyndiga titeln »Bondens år».⁴ Såsom underrubriken anger, är det närmast fråga om en översikt av den svenska folkliga tideräkningen. Bredvid den kyrkliga kalendern och liksom inflätad i denna gick den folkliga med sina bestämda märkesdagar under årets lopp. Författaren visar nu hur behovet av en bestämd tideräkning vuxit fram redan hos den primitive jordbrukaren och boskapsskötaren och hur den skaffat sig alltmer fulländade former. Ej minst betydde därvid kyrkoåret med dess olika högtider och helgondagar. Så småningom framkom så almanackan, vars stora roll för allmogen sedan länge uppmärksamats och måhända stundom överbetonats. Författaren framhäver att man i äldre tid ofta redde sig utan almanacka och då tog hjälp av andra märken, t. ex. av predikotexterna i psalmboken. Detta gäller emellertid ej blott om det enklare folket, varifrån författaren hämtat sina exempel. Även bland de högre stånden kunde detta dateringssätt användas. Jag erinrar mig en passus från Johan Ekeblads brev till hans fader 1 augusti 1649, där det heter på följande sätt: »Jag beder min käre farkär tjänstligen om förlåtelse, att jag intet vet vad de skriva i dag. Jag kan inte få veta det, men det är onsdagen efter den söndagen, på vilken evangelium faller, om huru vår herre Kristus gick ut och grät över Jerusalem och sade: 'om du visste vad din frid tillhörer'.»

Bondepraktikan behandlas i ett särskilt kapitel. Dess roll har tidigare i hög grad framhävts av forskningen men blir av författaren på goda grunder betydligt reducerad. Ej minst viktig för folklivsforskaren är slutligen den kalendariskt ordnade serie av märkesdagar, som sammanställs i slutet av boken. Här framträder tydligt — vilket också påpekas av författaren — det nära sambandet mellan bondens år i yttre mening och kyrkoåret med dess inre rytm från advent till domssöndag. Kort sagt: professor Svenssons sakliga men ändock rappt skrivna lilla bok är en oumbärlig hjälpreda vid utforskandet av det kyrkliga folklivet.

⁴ Sigfrid Svensson, *Bondens år. Kalender och märkesdagar, hushållsregler och väderleksmärken*. Illustr. 191 sid. L. T:s förlag. Sthm 1945. 3:75 kr.

Hur en gammal svensk bondebygd tedde sig på tröskeln till den nya tiden har på ett betagande sätt skildrats av den kände politikern Karl Magnusson i en liten vacker bok »Så var det den tiden».⁵ Tyvärr låter icke den ganska intetsägande titeln ana vilket utomordentligt bidrag här givits till svensk folklivsforskning, den kyrkliga folklivsforskningen däri inbegripen. Författaren har tecknat sin hembygd, en liten Smålandssocken Hånger, så att dess liv i helg och söcken framstår levande sådant det tedde sig för 60 à 70 år sedan. Två omständigheter synas mig ha medverkat att försöket — en dylik skildring är i själva verket alltid ett riskabelt försök — slagit så väl ut. Författaren lämnade tidigt sin hemsocken, och därför stå barndomsminnena så skarpa och avgränsade; de ha ej blivit utsuddade av senare års upplevelser på samma plats. Men därtill kommer att författaren ägt så stor beläsenhet och så vidsträckt praktisk erfarenhet, att han förmått att ur minnets rika skattkammare välja ut just det som utgjorde det karakteristiska för tiden och bygden. Man gläder sig dessutom över att författaren ej förfallit till den »kvasi-lärdom», som annars i många hembygdsskildringar tager sig uttryck i osmälta protokollutdrag och tidningsnotiser, och ej heller någonsin söker romantisera sin bygd och sina gestalter. Framställningen är kärv och osminkad men med en humoristisk underton. Det är därför som den hela tiden håller läsarens intresse fångat. Man skulle önska att fler sockenschildringar av just denna typ såge dagen, innan det för alltid är för sent.

* * *

Det är självklart att det historiska forskningsintresset särskilt stannat inför den revolutionerande omvälvning, som det svenska samhället genomgick under förra seklet. Utgångspunkten har emellertid i allmänhet inte varit det gamla samhällets omdaning utan våra dagars olika »rörelser», vilkas historiska ursprung och förutsättningar man sökt klarlägga. Helt nyligen har det utkommit ett sammanfattande populärt arbete av denna art om våra folkrörelser.⁶ Ett tiotal författare ha här sökt i kortfattad form teckna de olika folkrörelser av ekonomisk, ideell, politisk och idrottslig art, som verka i nutiden. De olika uppsatserna

⁵ Karl Magnusson, Så var det den tiden. Illustr. 195 sid. Gleerups förlag. Lund 1945. 7: 50 kr.

⁶ Våra folkrörelser. En läsebok, utg. av ABF:s kulturkommitté. 255 sid. Koop. Förbundets förlag. Sthm 1946. 4: 75 kr.

äro av mycket skiftande värde. Att den framstående kännaren av 1800-talets religiösa historia, prof. Gunnar Westin, lyckats giva en sakligt innehållsrik, objektiv och ändock levande bild av »de fria religiösa rörelserna i vårt land», är nästan överflödigt att nämna. Ävenledes må här framhåvas den ypperliga teckning av Sveriges olika politiska partier som gjorts av Adolf Wallentheim. Även om åtskilliga av de andra uppsatserna äro ganska intetsägande, är det dock en fördel att på detta sätt ha till hands en sammanfattande översikt över alla de organiserade krafter, som påverka det nutida Sverige.

Bokens värde förhöjes genom den inledande uppsatsen om »läget vid folkrörelsernas uppkomst», som författats av docent Gunnar Heckscher. På ett tjugotal sidor har författaren här lyckats att på grundval av den moderna forskningens resultat giva en mycket klar och suggestiv bild av det gamla samhällets »uppbrotsstämning» för 70 à 80 år sedan, och samtidigt har han tillfogat många kloka reflexioner av historisk-principiell art. Han påpekar med rätta både att det är fullständigt orimligt att bedöma äldre svenskt samhällsliv från nutida uppfattningar och ideal — vilket tyvärr alltför ofta sker — och att måhända vår egen högt uppreklamerade modernitet kan för eftervärlden komma att te sig »ej blott hopplöst förlegad utan även så gott som obegriplig».

Med både förvåning och beklämning läser man däremot bokens allra första uppsats (av Harald Elldin), som söker besvara frågan »Vad menas med folkrörelser?». En så valhant och ohistorisk utredning ter sig oförklarlig inför det myckna material, som dock finns att hämta i just den bok som uppsatsen vill introducera läsaren i. Innan författaren t. ex. påstår, att det tillståndet »egentligen rått i alla tider» i vårt land, att »de få behärskade de många», borde han ha studerat vad Heckscher skriver om det svenska samhället på 1700-talet: »I själva verket var vårt styrelsesätt i mitten av 1700-talet så till vida nästan exempellöst demokratiskt som bondeståndet företrädde åtminstone en mycket väsentlig del av landsbygdens arbetarklass.» Lika litet klargörande är författarens påstående, att »det händer allt emellanåt att olika organisationer kallas för folkrörelser utan att vara det i djupare mening». Han uppställer därför olika krav som måste uppfyllas, och dessa äro varken historiskt eller principiellt motiverade. Frågan om termen »folkrörelsens» innebörd är ju icke ny utan redan debatterad hos oss. Den kände sociologen E. H. Thörnberg har definierat folkrörelserna som »organiserade strävanden [i samhället] med vissa intressen». Själv har jag i annat sammanhang tillåtit mig framhålla, att det avgörande är att de var på

sitt sätt och i sin mån söka sätta folket i rörelse d. v. s. *omdana samhället*. Det viktiga är följaktligen, att man aldrig rätt kan förstå folk-rörelsernas innebörd och utveckling, om man ej betraktar dem mot bakgrunden av svensk samhällshistoria.

Bland folkrörelserna i nutiden intager konsumentkooperationen en mycket viktig plats. Denna intresseorganisation kan redan se tillbaka på en hundraårig historia. I den lilla staden Rochdale i England utarbetade under 1840-talet en grupp fattiga vävare det praktiska handlingsprogram, som sedan blev mönster för hela världens kooperativ. I december 1844 öppnade de den butik vid Toad Lane, som sedan blev förebilden för konsumentföreningarna världen runt. När det sista världskriget bröt ut, fanns det nära femtio tusen dylika föreningar med omkr. sextio miljoner medlemmar.

Kooperationen var politiskt och religiöst neutral, men icke desto mindre fick den en oerhörd samhällsbetydelse. Den lade nämligen grunden till ett nytt ekonomiskt system och har av en ekonomisk historiker som Heckscher betecknats som en av det gångna århundradets största landvinningar på det ekonomiska området. Kooperationens historia är därför en del av det nutida samhällets historia.

Den engelska moderorganisationens historia, alltså pionjärerens mödosamma men energiska och resultatrika insats, har i samband med hundraårsjubileet skildrats av Axel Pählman i ett arbete, kort och gott kallat »Pionjärerna».⁷ Det är en saklig och konkret, metodiskt föredömlig skildring, som på grundval av ett stort förstahandsmaterial sätter in den engelska kooperativet i det stora sociala utvecklings-sammanhanget.

Den svenska konsumentkooperativets hittillsvarande historia har samtidigt tecknats av den kände nationalekonomen Gunnar Westin Silverstolpe i en »krönikebok».⁸ Det är en synnerligen populär framställning närmast i stil med radions kända krönikespel. Mången gång synes författaren underskatta läsarens förmåga att följa med ett logiskt utvecklings-sammanhang och griper därför till sentimentalt lyriska men ganska intetsägande stämningsbilder. Man beklagar att icke Pählmans utmärkta arbete om den engelska kooperativet fått bli förebilden, i all synnerhet som författaren gång på gång betygar sin tacksamhetsskuld till arkivarie Pählmans forskning i den svenska konsumentkooperativ-

⁷ Axel Pählman, Pionjärerna. Illustr. 253 sid. Koop. Förbundets förlag. Sthm 1944. 2: 75 kr.

⁸ Gunnar Westin Silverstolpe, En krönikebok. Den svenska konsumentkooperativets väg. Illustr. 246 sid. Koop. Förbundets förlag. Sthm 1944. 3: 75 kr.

nens historia. Naturligtvis finns det en mängd intressanta och viktiga utredningar i »krönikaboken», och framför allt står den med ett mycket betydande, stundom unikt bildmaterial, som bättre än många ord klarlägger det svenska samhällets genomgripande omdaning under sista seklet.

Kooperativa förbundets båda arkivarier, A. Pålman och W. Sjölin, ha — ävenledes till Kooperationens hundraårsjubileum — utgivit en diger framställning av en Kooperationen närstående rörelse, de s. k. arbetarföreningarna, som nådde sitt genombrott mot 1860-talets slut.⁹ Såsom underrubriken antyder, sammanhänge arbetarföreningsrörelsen på det närmaste med den politiska och ekonomiska liberalismens första stormiga tid i vårt land. Sedan 1846 års förordning om utvidgad näringsfrihet definitivt gravlagt det gamla skråväsendet med anor långt ner i medeltiden, började de ekonomiska och sociala omvälvningarna göra sig märkbara även inom de bredare lagren. Under inflytande av socialpolitiska idéer, som utformats på kontinenten, söka nu de svenska arbetarna att genom olika slags kooperativa företag förbättra sin ställning. På så sätt växte det fram i vårt land under 1850—60-talen en liberal arbetarföreningsrörelse, som hade sitt stöd bland småföretagare och hantverkare.

Det intressanta och viktiga är att dessa arbetarföreningar även och kanske främst hade upplysnings- och bildningsverksamhet på sitt program; det är betecknande att den första arbetarföreningen, som bildades i Stockholm år 1850, uppstod genom omorganisation av ett lässällskap. Dessa arbetarföreningar utgjorde nu under ett par årtionden det enda forum, där arbetarna kunde föra fram sina åsikter i dagens ekonomiska och politiska frågor.

Mycket instruktiv är författarnas utredning av föreningarnas geografiska fördelning i landet. Det visar sig nämligen att de flesta funnos i två så utpräglade jordbruksområden som Malmöhus' och Östergötlands län. Förklaringen är nog den som framhålles, nämligen att de liberala idéerna vunno hastig spridning just i dessa bygder och att de liberala politikerna och tidningarna funno sitt främsta stöd hos de mera välbärgade bönderna, fabrikanterna och hantverkarna. Den politiska verksamhetslusten fick sin utlösning i dessa arbetarföreningar, och då dessa bildades i den tätort som utgjordes av traktens ekonomiska centrum, uppstod på så sätt en betydelsefull växelverkan mellan stad och landsbygd. Detta är viktiga fakta som även den kyrkohistoriska forskningen måste

⁹ A. Pålman och W. Sjölin, *Arbetarföreningarna i Sverige 1850—1900*. En undersökning av den liberala arbetarrörelsens historia och Kooperationens första skede. Illustr. 300 sid. Koop. Förbundets förlag. Sthm 1944. 6: 75 kr.

taga hänsyn till, när den vill klarlägga utvecklingen under nämnda årtionden.

Även bör man uppmärksamma, att dessa föreningar i början i religiöst hänseende uppfattade kristen tro och livsföring som en självklar sak. Det var först senare, på 1890-talet, som kritiken mot kyrkan började vakna. Ännu vid invigningen av Malmö arbetarförenings festsal 1869 kunde i prologen förekomma en med psalmtönen så nära besläktad bön som denna:

O, milde Gud, vårt värv beständigt skydda,
 välsigna arbetet, led våra steg,
 låt välstånd blomstra i var fattig hydda,
 för mödans barn utjämna tröttsam väg,
 lär oss att fatta rätt din helga lära
 samt skänk åt arbetet en rättvis ära.

Emellertid gick utvecklingen andra vägar än dem arbetarföreningarna utstakat. Intresset för de kooperativa experimenten svalnade, och politiska motsättningar förhindrade rörelsernas konsolidering. Av de omkring 140 föreningar, som bildades från 1860-talets slut till 1890-talets mitt, upplöstes så småningom de flesta, under det att nybildningarna i stort sett upphörde. Enstaka föreningar fortsätta emellertid sin verksamhet än i dag, varvid de främst koncentrerat sig på bildningsarbete.

Det är emellertid ovedersägligt — det framgår tydligt av de båda forskarnas grundliga och intressanta historik — att dessa arbetarföreningar utgjorde ett viktigt ferment i det svenska samhällets utveckling under 1800-talets sista hälft. De utgjorde en samlingspunkt för de skaror, som genom upplösningen av de gamla kollektiverna, byalagen och skråsamfunden, blivit hemlösa, de väckte det politiska intresset och banade väg för arbetarrörelsen samt framträdde framför allt som pionjärer i den frivilliga bildningsverksamheten i vårt land. Därför förtjäna de en särskild uppmärksamhet ur samhällshistorisk synpunkt.

Om det frivilliga folkbildningsarbetet i äldre och senare tider handlar också ett utförligt betänkande, som i dagarna avlämnats av 1944 års folkbildningsutredning.¹⁰ Det har inom forskningen länge varit en känd sak, att våra offentliga utredningar ofta erbjuda ett intressant mate-

¹⁰ Betänkande och förslag angående det fria och frivilliga folkbildningsarbetet av-givet av 1944 års folkbildningsutredning. Del 1: Allmänt folkbildningsarbete (= Statens offentl. utredning 1946: 68). 254 sid. Sthm 1946. 3: 50 kr.

rial för den historiske forskaren, även om det aldrig varit praxis att recensera dessa utredningar vare sig i facktidskrifterna eller i dagspressen. Det nu föreliggande betänkandet innehåller emellertid så mycket av intresse, att dess existens förtjänar bli omnämmt för en teologisk läsekrets. Det är främst den klara och lärorika historiska översikten samt kartläggningen av och statistiken över det nuvarande folkbildningsarbetet, som framför allt tilldrager sig folklivsforskarens intresse. Det är alltsammans så vederhäftigt och överskådligt, att det ger ett mycket viktigt bidrag till Sveriges kulturella geografi. Betydelsen av denna kartläggning ökas därigenom att utredningen även — i motsats till vad som annars ofta plägar ske — tagit hänsyn till de religiösa faktorerna och i samband därmed fört fram intressanta synpunkter. Det räcker att citera vad som säges i samband med frågan om folkbildningsarbetets regionala karaktär: »Det torde icke vara oberättigat att framhålla, att en viss allmän belysning av bildningsarbetets utbredning ges av de religiösa rörelsernas utbredning med ett — schematiskt uttryckt — lågkyrkligt Nordsverige, frikyrkligt Mellansverige och gammalkyrkligt Syd- och Västsverige.» Ett viktigt och intressant perspektiv!

Förklaringen till detta betänkandes karaktär av en verklig historisk forskningsinsats ger sig själv, när man finner att som utredningens ordförande fungerat den kände historikern Ingvar Andersson, som i sitt ypperliga arbete om Sveriges historia, vars danska edition omnämndes i den förra litteraturrevyn och vars svenska version redan utkommit i två upplagor,¹¹ visat en sällspord förmåga att anlägga samhällssynpunkter och därvid beakta hur de olika faktorerna, såväl de politiska som de religiösa, kulturella och ekonomiska, i intimt samspel format den historiska utvecklingen.

* * *

I det föregående har jag hänvisat till sådana arbeten av mera allmän karaktär som kunna hjälpa den kyrkohistoriska forskningen att erhålla en rätt bakgrund för det speciella material den för sin del sysslar med. Det är emellertid minst lika viktigt att peka på ett antal nyutkomna undersökningar, som nått betydelsefulla resultat av allmänt intresse därför att de lagt teologiska och kyrkohistoriska synpunkter på ett mera profant material. De ha med andra ord uppdatat vissa religiösa och teologiska förut-

¹¹ Ingvar Andersson, Sveriges historia genom tiderna. Illustr. 566 sid. 2 uppl. Natur och Kulturs förlag. Sthm 1944. 18 kr.

sättningar, som voro självklara för den tid och de människor de undersöka men som nu äro alldeles bortglömda. Det sist sagda gäller naturligtvis framför allt om spörsmål och problem från litteraturens och konstens värld.

Redan för åtskilliga år sedan påvisade Karl-Gustaf Hildebrand i sitt utmärkta arbete om bibeln i nutida svensk lyrik, vilken stor betydelse bibelns tankar och bilder haft även för de författare, som tillhörde generationen efter den stora sekulariseringens genombrott i vårt land. Att äldre författares produktion var fullständigt genomdränkt av bibliska motiv och vändningar är det en truism att uttala. Uppmärksamheten har sedan mer än förr inriktats på det nämnda problemet.

Det är särskilt Karlfeldt och hans diktning, som därvid trätt i förgrunden. En hel rad arbeten ha under de föregående åren utkommit med anspråk att ha klargjort den store skaldens förhållande till kristendomen. Ingen av de åsyftade undersökningarna synes mig emellertid ha träffat problemets kärna därför att de nöjt sig med söka spåra diktarens själsutveckling utifrån sina moderna synpunkter och aldrig analyserat själva den religiösa groningsgrund, varifrån Karlfeldt utgick. Nu har det emellertid för ej länge sedan utkommit ett arbete, som enligt min mening verkligen löst problemet om den Karlfeldtska diktens religiösa hemort, i den mån nu ett sådant problem kan lösas. Ingvar Högmans fängslade bok om gudstron och människouppfattningen i Karlfeldts diktning¹² har besynnerligt nog rönt föga uppmärksamhet på litteraturhistoriskt håll; den förtjänar i varje fall att bli noga uppmärksammas av den kyrkohistoriske forskaren, särskilt av den som intresserar sig för det äldre kyrkliga folklivet i vårt land.

Högman har, som sagt, icke eftersträvat att skildra skaldens trosutveckling utan vill i stället analysera den religiösa föreställningsvärld, som legat till grund för hans diktning. Han vill, som han själv mycket träffande uttrycker det, »karaktisera det andliga landskap inom vars gränser skalden levat». Detta landskap utgöres enligt författaren av den gammalkyrkliga fromhetsvärld med anor till karolinsk tid som fanns kvar i vissa landsändar ännu mot slutet av förra seklet. Den var ännu oberörd av pietismens individualistiska religiositet, och i dess väsen ingingo element från både heden och kristen tid; själv har jag brukat beteckna denna lekmanafromhet som »menige mans kristendom».

Det är ingen tvekan om att författaren riktigt uppfattat detta gam-

¹² Ingvar Högman, Lejonets barn. Gudstro och människouppfattning i Karlfeldts diktning. 2 uppl. 173 sid. Steinviks förlag. Sthm 1945. 6:75 kr.

mallutherska kyrkoliv — K. Magnussons ovannämnda skildring är i många fall som en sakkommentar till Karlfeldts dikter. I belysning härav framträder nu den Karlfeldtska diktningen i ett klarare ljus än förr. T. o. m. de s. k. hedniska inslagen däri bli så lätt förklarliga. Författaren ger också säkert den riktiga förklaringen till att Karlfeldts många uttolkare sins emellan äro så oeniga och aldrig nått fram till en mera kongenial uppfattning av sitt föremål. Den nutida genomsnittsmänniskan är, vare sig hon är troende eller sekulariserad, bildad eller obildad, så genomsyrad av pietismens allmänna livssyn, att hon sätter likhetstecken mellan kristendom och pietism. Tidens frigjorda andar ställa ofta, skriver författaren, så obilliga fordringar på troende. »Man klagat över att de fromma föra för mycket gudeligt tal på sina läppar men begär att en kristen diktare skall tala om Gud i varje strof.» Med sådana förutsättningar lyckas man aldrig tränga in till själva roten av Karlfeldts diktvärld. Det kunde vara frestande att citera fler av författarens pregnanta och sakligt träffande tidskaraktistiker. Det är mera sällan man träffar på en icke-teologisk författare, som så väl uppfattat och även framställt de olika fromhetstypernas djupare innebörd.

Om sålunda många litterära företeelser vinna fördjupad förståelse, ifall de betraktas utifrån teologiska och kyrkohistoriska synpunkter, gäller detta ännu mer om äldre tiders konstverk. Många av dessa kunna helt enkelt icke förstås, om de icke sättas in i den teologiska samtidsmiljö, ur vilken de utgått. Detta har också den nyare konsthistoriska forskningen börjat få ögonen upp för. Betecknande är det programmatiska uttalande, som den tyvärr alltför tidigt bortgångne medeltidsforskaren Carl R. af Ugglas fäller i sin förnämliga skildring av medeltidskonsten i det stora praktverket »Tiotusen år i Sverige». »Den svenska kyrkliga konstens historia är», skriver han, »givetvis i första hand en gren av den svenska kyrkans historia . . . den är det utvärtes uttrycket för dess väsen, så som detta tagit form i kulten och redskapen för dennas verkställande.»

De medeltida konstverk, som beställdes av biskopar och andra prelater, återgävo naturligtvis den teologiska uppfattning, som beställarna själva hyste. I och med att det teologiska tänkandet ändrades, fick också konstverket en annan utformning. Sanningen av det sagda illustreras åskådligt i en nyutkommen, högst fascinerande undersökning om Kristusbildens utveckling i den byzantinska konsten.¹³ Ehuru ämnet ej berör den svenska

¹³ L. H. Grondijs, *L'iconographie byzantine du crucifié mort sur la croix* (= *Bibliotheca Byzantina Bruxellensis*. I). 189 sid. + 17 planschsid. Editions de Byzantion. Bruxelles 1945.

kulturen och ej heller författaren är svensk, förtjänar detta arbete att något omnämnas i detta sammanhang, då det utgör ett föredömligt mönster på hur konsten kan och bör teologiskt interpreteras.

Sedan länge har man inom den byzantinska konstforskningen uppmärksammat, att den korsfäste Kristus ikonografiskt sett undergår en djupgående förändring vid 1000-talets mitt. Dessförinnan framställes Kristus naglad på korset men levande med öppna ögon och anletet fyllt av andlig kraft, liksom betvingande den kroppsliga smärtan. På 1000-talet uppträder emellertid plötsligt i konsten den Korsfäste med slutna ögon och böjt huvud, död. Men ändock är hans kropp icke en förgängelsens skepnad, ty inom honom gömmes livet, och till tecken härpå strömma blod och vatten ut ur hans sida, så som evangelisten förtäljer. Man har stundom förklarat denna förändring med att det nu inkommit ett realistiskt drag i konstnärens uppfattning. Den holländske forskaren professor L. H. Grondijs i Utrecht, har emellertid i sitt nyssnämnda arbete löst problemet och löst det på ett verkligt elegant sätt så som endast en ikonograf, som dessliques är lärd teolog, förmår att göra det.

Prof. Grondijs visar nu med talrika källbelägg att det är det teologiska och liturgiska tänkandet som orsakat denna totala förvandling. I mitten av 500-talet uppstod aftartodoketismen, som menade att Kristus endast hade en skenkropp, som ej var underkastad förgängelse. Denna åsikt gynnades av kejsar Justinianus och vann insteg i kulten, och det är denna uppfattning som återspeglas i de följande sekternas bild av den Korsfäste.

Omkring mitten av 1000-talet uppstod emellertid i det berömda Studion-klostret i Konstantinopel en ny teori om Kristi död. Hans mänskliga kropp förbliver enligt denna även efter döden förenad med den gudomliga naturen; den bevarar därför livet inom sig och kan därför på tredje dagen förenas med Logos och återuppstå. Som en följd av denna åskådning framträder inom konsten den nya bild av den Korsfäste som ovan tecknats. Så småningom inträngde denna ikonografiska uppfattning även i Västern, först i de av Studion-klostret inspirerade klostren i södra Italien och sedan allt vidare under inflytande av den franciskanska fromheten. Thodes på sin tid så berömda tes om Franciscus' stora betydelse inom konstutvecklingen har här vunnit rik bekräftelse men samtidigt satts in i ett långt vidare utvecklingssammanhang. Grondijs' sällsynt stimulerande bok bör kunna ge uppslag till fler undersökningar av liknande slag.

Även på svensk mark har man, som redan är nämnt, börjat närmare undersöka äldre målningars relation till teologi och gudstjänstliv. Vad Johann Arndt i detta hänseende betytt för de enkla bygdemålarnas konst-

har särskilt uppmärksammats av den kyrkohistoriska forskningen. Liknande synpunkter ha anlagts på de berömda dalmålningarna i ett stort och utomordentligt vackert planschverk, väl redigerat av Svante Svärdröm.¹⁴ I sin utförliga inledande kommentar har utgivaren, visserligen populärt men dock vetenskapligt noggrant, satt in dessa dalmålningar i deras sammanhang med bygdens folkliv med allt vad detta inneburit även av gammalluthersk fromhet och ortodoxt kyrkoliv. Fullständigt bindande uppvisas, att den allra viktigaste inspirationskällan för detta måleri utgjorts av illustrationerna i Gustav-Adolfsbibeln av år 1618, som blivit kända genom de vida spridda s. k. figurbiblarna under 1700-talet. Men ävenledes framhålles huru denna egenartade protestantiska bildkonst i stor utsträckning återspeglar bondens hela livsföring, sådan denna reglerades i kyrkoårets hägn av kyrkans förkunnelse och ordningar. Med verklig spänning avvaktar man den mera vetenskapligt verifierade behandling av ämnet, som utgivaren utlovar i sitt förord. Det är intet tvivel om att här finns ett forskningsfält, där konsthistoriens, folklivsforskningens och kyrkohistoriens ämnesvänner i intimt samarbete kunna hämta rika skördar.

* *

*

Till slut må ett par arbeten av stor vikt för samhällslivets studium bli omnämnda, ehuru de höra till den litteratur som vanligen ej brukar recenserast i teologiska tidskrifter. I den förra bokrevyn påpekades den stora betydelse som goda stiftsmatriklar äga för den sociologiska och socialhistoriska forskningen. Växjö och Stockholms stift ha redan var sin matrikel, där den statistiska avdelningen ägnats särskild omsorg.

Nu kommer Göteborgs stift som god trea, tack vare kyrkoherde Knut Peters' initiativ och trägna mödor.¹⁵ Även om Stenvalls utmärkta Växjö-matrikel av år 1940 tjänat som föredöme, föreligger här ett ännu fylligare och för samhällsforskningen viktigt material än i de båda föregående stiftsmatriklarna av nyare datum. Det historiska intresset är tillgodosett genom en utförlig inledning, där bl. a. västkustfromhetens främste skildrare d:r Gösta Nelson tecknat huvuddragen av stiftets inre historia och den lärde bibliotekarien d:r Bror Olsson sammanställt en ovärderlig sockenvis

¹⁴ Svante Svärdröm, *Dalmålningar*, samlade och kommenterade. Illustr. 232 sid. Bonniers förlag. Sthm 1944. 40 kr.

¹⁵ Knut Peters, *Göteborgs stift. Statistisk, topografisk och biografisk matrikel*. 463 sid. Förf. förlag. Lund 1945. 25 kr.

ordnad förteckning över litteraturen om Göteborgs stift och dess församlingar.

Viktigast är naturligtvis den statistiskt-topografiska avdelningen i verket, där varje pastorat med sina församlingar fått kyrka och inventarier, prästgårdar och löneboställen, tjänstefördelning och frivilligt arbete samt även en mindre statistik noggrant förtecknade. Dessutom åtföljes varje pastorat av en series pastorum alltifrån år 1872, då det senaste herdaminnet utkom. Även den biografiska avdelningen är mönstergill med mycket få inkonsekvenser och ännu färre rena fel. Det bästa beröm man kan ge denna del av verket är att säga, att den närmar sig den standard, som plägar utmärka Håkan Th. Ohlssons för all demografisk forskning oumbärliga matriklar av detta slag.

Om stiftsmatriklarna med sina olika sifferuppgifter ge var och en som rätt kan tyda dem en värdefull bild av församlingarnas yttre karaktär, finns det sedan ganska långt tillbaka en viktig men alltför litet uppmärksammas litteratur, som kan skänka den intresserade en god inblick i den enskilda socknens inre kyrkliga liv. Det är de ämbetsberättelser som stiftscheferna enligt gällande kyrkolag skola framlägga vid varje prästmöte för tiden efter närmast föregående prästmöte. Ju mer forskningen inriktas på det kyrkliga folklivet och dess historia, desto betydelsefullare bli dessa berättelser eller rättare sagt det primärmaterial från prästerskapet som ligger till grund för dem.

Det förefaller också, som om biskoparna alltmer själva uppskattat värdet av dessa regelbundet återkommande översikter och därför lagt ner allt större möda på att få dem så fullständiga och verifierade som möjligt. En viss statistik har alltid ingått i dem, men under senare tid ha vid många tillfällen även utförliga tabeller kommit till användning. Ännu längre har biskop John Cullberg gått i sin intressanta ämbetsberättelse till prästmötet i Västerås 1943, som sedan utkommit separat i en trevligt utstyrd volym.¹⁶ Här förekommer nämligen ett antal statistiska kartor, som på ett mycket överskådligt sätt klarlägga kyrksamhetsfrekvensen, kollektsummorna samt dop- och konfirmationsfrekvensen i stiftet. Även om många i likhet med den av biskopen citerade Järnaprosten mena, att »siffrorna döda, men Anden gör levande», är det intet tvivel om att dessa statistiska uppgifter kasta ett klarare ljus över det religiösa läget än aldrig så utförliga och välmenta allmänna omdömen.

I äldre tider, då det gammallutherska kyrkolivet satte sin prägel på

¹⁶ John Cullberg, Västerås stift 1937—1942. Ämbetsberättelse avgiven till prästmötet i Västerås 1943. 166 sid. Diakonistyrelsens förlag. Sthm 1945. 3: 50 kr.

stiften, var ju enhetligheten i religiöst hänseende så gott som fullständig. Då kunde man följaktligen räkna ut både kyrksamhets-, dop- och nattvardsfrekvensen, om man blott hade tillgång till socknens folkmängds-siffra. I våra dagar däremot, då det gamla kyrkolivet uppluckrats dels av de fria religiösa rörelserna, dels av den alltjämt stigande sekulariseringen, är det en ovärderlig hjälp att ha tillgång till de klagörande fakta, som en noggrant uppgjord tabell eller karta utgör. Det gäller emellertid alltid att kunna rätt tolka siffrorna, och därtill behövs ej blott matematisk skicklighet utan även kyrkohistorisk kunskap. För den som känner en bygds andliga historia är det mycket stimulerande att studera och ej minst jämföra de tydliga »utslag» av det religiösa folklivet, som dylika kartor erbjuder. En sådan granskning skänker perspektiv lika mycket framåt som tillbaka. Nu är särskilt Västerås' stift mycket intressant ur den kyrkliga folklivsforskningens synpunkt, och det synes finnas förhoppning om att en utförligare undersökning av hithörande spørsmål så småningom skall komma till stånd — till bättnad och föredöme för de andra stiften.

Den rundvandring som här företagits på den svenska samhällsforskningens stora fält har av naturliga skäl måst sträva efter en allmän översikt och ciceronen har därför ej hunnit dröja alltför länge vid de enstaka vetenskapliga verken. Den har emellertid också framför allt haft till syfte att fästa uppmärksamheten på att det finns många och stora granndomäner till den teologiska forskningen, som denna för sin egen skull icke kan eller bör förbise.

HILDING PLEIJEL.

G. ÖSTBORN: *Tōrū in the Old Testament. A Semantic Study.* Lund 1945. XII + 212 S.

G. A. DANELL: *Studies in the Name Israel in the Old Testament.* Uppsala 1946. 334 S.

Disse to Disputatser fra Upsala har til fælles, at de er koncentreret om et enkelt Ord, hvis Afledning og Betydning faar vidtrækkende Konsekvenser for Opfattelsen af den gammeltestamentlige Religionshistorie og Israels Historie. Begge er baseret paa solide sproglige Kundskaber og vidner som alle svenske Disputatser om et Litteraturkendskab, som aldrig eller i hvert Fald meget sjældent berettiger til Invendninger af alvorlig Art.

Den Undersøgelse, som Östborn har foretaget over תורה i G. T., gælder ikke »Lovens» Betydning for Fromhedslivet, heller ikke de for-

skellige gt. Loves litterære Historie eller deres Forhold til andre orientalske Love, men er et Forsøg paa at bestemme det nøjagtige Indhold af de forskellige Udtryk for Lov, især af Udtrykket תורה. Dette Ords Etymologi har som bekendt været stærkt debatteret i Tidens Løb, og endnu kan der langt fra siges at være opnaaet Enighed derom. Ø gennemgaar de forskellige Teorier, som hovedsagelig fordeler sig paa 3 Grupper: 1) תורה »undervise» er Hif. af ירה »kaste» (egl. »strække [Fingeren] ud for at vise Vej»); herefter betyder תורה egl. »Pegen med Fingeren», og deraf kommer igen den mere almindelig Betydning »Undervisning» (cfr. Gesenius), 2) תורה »undervise» kommer af ירה »kaste», men i den specielle Betydning »kaste Lodoraklet», der er Præstens Opgave. תורה skulde følgelig oprindelig bruges om Lodkastningen og de Direktiver, man fik herved, senere i mere almindelig Betydning »Vejledning», »Undervisning» (Wellhausen), 3) תורה er det samme som akkadisk tertu, der kommer af Verbet wa'āru »gaa», »sende», altsaa egentlig »Sendelse», »Budskab» (Friedrich Delitzsch o. a.). Da en rent morfologisk Behandling af Problemet ikke vil have Udsigt til at kunne løse Spørgsmaalet, har Ø meget rigtigt valgt en anden Metode og inddelt sine Undersøgelser i Afsnit efter de Personer, som meddeler Tōrā, nemlig Guddommen, Kongen, Præsten, Vismanden og Profeten. Forinden røber han, at han antager Grundbetydningen af תורה var »indication», »direction», »instruction», med andre Ord den samme Løsning, som Gesenius havde givet.

Dette uddybes nærmere i Kapitlet om Guddommen som Meddeler af Tōrā. Ø mener, at der er en Forbindelse mellem Dyrkelsen af hellige Træer, hvori en Guddom bor, og den oprindelige Maade at give Orakler paa. Han henviser dels til Gen. 12, 6, Prov. 6, 13 o. a. S. fra G. T., dels til en Tekst fra Tell Ta'annek, hvor der er Tale om Asheras »Finger», d. v. s. et Tegn, omen. Naar Participiet יורה bruges i Forbindelse med et helligt Træ, betyder det, at det har været en »finger-pointer», d. v. s. har givet Tegn. Tillige skal den »finger-pointing», som de hellige Træer har givet, have været en »Vejvisning». Terebinten i Gen. 12, 6 skal saaledes have vist Vej til Sikem, hvad Ø anfører en gammel jødisk Fortolkning til Støtte for. Han mener saa ogsaa, at Træet kan have vist Vej i overført Forstand, hvortil svarer, at Jahves Bud ofte fremstilles som en Vej. — Ø's Forklaring vil dog næppe virke helt overbevisende paa alle. Han indrømmer, at der i den anførte Tekst fra Tell Ta'annek ikke er Tale om noget Træ, og dermed mangler et saare vigtigt Led i Beviskæden (De gt. Steder, han anfører S. 30 f., vilde nærmest tale for, at Ordet »Finger» = Varsel sandsynligvis er opstaaet i Forbindelse med Statuer af Gudinden og

i hvert Fald ikke oprindelig har Relation til Dyrkelse af Træerne). Det virker ogsaa uheldigt, at han sammenblander eller rettere sagt paa en Gang vil anvende de to vidt forskellige Forklaringer paa Terebinten i Gen. 12, 6. Naar en jødisk Fortolkning vil gøre Træet til en Vejviser, er det givetvis et Forsøg paa at fjerne en Anstødssten i Teksten.

I dette Afsnit paapeger Ö. endvidere, at Tōrā ikke blot er blevet meddelt mundtligt ved Helligdommene, men ogsaa nedskrevet og opbevaret i den skrevne Form. Den skrevne Tōrā er kun mundtlig Tōrā paa en anden Maade. I det ofte i G. T. forekommende Udtryk »Tōrā-bogen» er det berettiget at gengive Tōrā ved »Lov», fordi Tōrā dækker Indholdet af Pagten (cfr. Udtrykket »Pagtsbogen» Ex. 24, 7), og bagved Pagten staar i sidste Instans Jahve, Israels Gud som Konge. Pagten mellem Jahve og Folket er af samme Art som mellem en Konge og hans Folk, naar Kongen paa-lægger sit Folk visse Bestemmelser, som det skal overholde, og paabyder, at de skal huskes eller optegnes og Folket til Stadighed belæres herom (cfr. Ex. 24, 12). Herved føres vi over til Kongen som Meddeler af Tōrā. Da det var i sin Egenskab af Konge, at Jahve indgik Pagten med Israel, maa heraf følge, at der ogsaa blev sluttet en Pagt mellem den jordiske Konge og hans Folk. Denne Pagt findes faktisk i G. T. og viser os, at Pagten mellem Kongen og hans Folk har mange Træk fælles med Pagten mellem Kongen og hans Gud, saaledes at Kongens Lov ikke lader sig skille fra Guds Lov. I G. T. bliver Kongernes Lov derfor identisk med Jahves Lov. »Lovbogen» har udgjort Grundlaget for Sinaipagten, Pagten i Moab og Sikem, de forskellige Pagter under Kongerne i Israels Historie og Pagten, som blev indgaaet under Ezra. Ud fra den guddommelige Stilling, Kongen har indtaget, maa vi ogsaa forvente, at Kongen har forkyndt Tōrā i Israel. Der er ganske vist det ejendommelige, at Verbet הורה »meddele Tōrā» ikke forekommer i Forbindelse med nogen af de historiske Konger som Subjekt; men at Kongen ikke destomindre har haft denne Funktion, slutter Ö. af andre Omstændigheder, f. Eks. af Beretningen om Josia 2. Kg. 23, 2, af Ebed-Jahve-Sangenens Skildring af Tjeneren, der er tegnet med en Konges Træk (se Jes. 42, 4), samt af det Billede, G. T. giver af Moses, der ogsaa er skildret som en Konge. For Moses' Vedkommende er der dog den Vanskelighed, at han tillige er Præst. Man kan derfor være i Tvivl om, hvorvidt han optræder som Konge eller som Præst, naar han giver Tōrā. Dette er nemlig ogsaa en typisk præstelig Funktion. Ö. løser Vanskeligheden ved at antage, at Præsten fungerer paa Kongens Vegne, naar han forkynder Lov, og det samme mener han ogsaa gælder Vismændene og Profeterne som Tōrälærere. Paa denne

Maade faar \O . givet en Forklaring paa, hvorledes disse Klasser af Mænd kan optræde som Forkyndere af Tōrā. Ved \O 's Forklaring er det indlysende, at man slipper fri for Wellhausens Teori om Etymologien til Ordet Tōrā. Naturligvis kan Kongens forskellige Funktioner i den ældste Tid ikke holdes skarpt ude fra hinanden; han er samtidig Regent, Præst, Profet o. s. v., men trods \O 's inciterende Udredning er det vanskeligt at se, at Tōrāmeddelelsen ikke primært har Forbindelse med Kongens præstelige Funktioner som Modtager af Orakler, og at Deut. 33, 8 ff. ikke i Realiteten har truffet det rette ved at sætte Præsternes Funktion som Lovlærere i Forbindelse med deres Forvaltning af Lodoraklet. I Betragtning af Stedets høje Alder maa der ogsaa skulle meget vægtige Grunde til for at bortforklare det Syn, som her er anlagt paa Grundlaget for Præsternes Virksomhed. \O . er forøvrigt ogsaa selv inde paa, at den ypperpræstelige »Brystplade», indeholdende Urim og Tummim, oprindeligt blev baaret af de israelitiske Konger, omend han ikke er sikker paa, at de oprindelig er at opfatte som Sten eller Pile, der brugtes ved Lodoraklet (se S. 80 f.). Det er heller ikke uden Betydning i den Sammenhæng at hæfte sig ved, at det hyppigste Subjekt for Verbet הורה »at meddele Tōrā» er Præsten (cfr. S. 89).

Selv om man kan være uenig med \O . og ikke føler sig overbevist af hans Argumentation i mange Spørgsmaal, maa man dog beundre den Konsekvens og Klarhed, hvormed han har gennemført sin Opfattelse fra først til sidst i sin Afhandling. Han er en Forsker, som behersker sit Stof, og han har en ualmindelig tiltalende Maade at præcisere sin Uenighed med sine Modstandere paa.

Danell skriver i sin Indledning, at han oprindeligt havde haft til Hensigt at tegne Baggrunden i G. T. for den nt. Kirketanke, men har opgivet det, fordi andre fornylig har gjort det (Dahl og Ström). Alligevel har han bibeholdt Titelen paa sit Emne og i Stedet for indskrænket sig til at undersøge Brugen og Forekomsten af Navnet Israel i G. T. ud fra et terminologisk Synspunkt. Ordet kan — foruden at det kan staa som et Personnavn — bruges i mindst 3 andre Betydninger: 1) alle Stammerne tilsammen eller Davids Kongerige før Rigsdelingen, 2) Nordisrael, d. v. s. enten Nordriget efter Delingen eller Nordisraeliterne i Modsætning til Juda før denne Begivenhed, 3) Resten af Israels Folk efter Nordrigets Undergang, i. e. Juda. Herom er alle Forskere enige, Uenigheden melder sig først, naar man gaar til de enkelte Steder, hvor Ordet forekommer. Dermed er givet, at D. har maattet foretage en majsommelig Gennem-

gang af alle Steder, hvor Ordet forekommer i G. T. Det maa her paa-skønnes, at han ikke paa Forhaand vilkaarligt (som f. Eks. Rost i *Israel bei den Propheten*) har udskilt større eller mindre Partier af de forskellige Skrifter, naar han skal undersøge, hvorledes Ordet er brugt i de enkelte Skrifter eller hos de enkelte Forfattere. Han viser sig saaledes som typisk Repræsentant for Upsalaskolen i sin Tillid til den massoretiske Overlevering. Inden denne Gennemgang af G. T. fra Ende til anden bestemmer han Ordet Israels Etymologi og slutter sig til Sachsses og Naors Formodning, at første Del af Ordet indeholder Roden *jšr* eller *'šr*, d. v. s. Navnet indeholder den mandlige Modpart til Gudinden Ašera, hvad D. dog i Betragtning af Materialets Beskaffenhed ikke har kunnet føre noget afgørende Bevis for. Forklaringen »Gud kæmper» maa vist stadig siges at være den mest sandsynlige (se ogsaa Casparis Kritik af Sachsse i ZS, 1924, S. 194 ff.).

I Spørgsmaalet om Folkets ældste Historie og Oprindelse vil D. godkende G. T's Beretninger, som baade peger mod Mesopotamien og Ægypten. Han mener, at den Del af Folket, der blev tilbage i Kana'an, mens de andre Stammer var i Ægypten, allerede dengang førte Navnet Israel, som fra Begyndelsen ikke er Navnet paa en enkelt Stamme, men et Stammeforbund (Amphictyoni, cfr. Noth). Selvom Juda har haft sin egen Indvandringshistorie, mener han — og sikkert med Rette —, at Juda allerede før Indvandringen har været forenet med Nordisrael i et Kult-fællesskab, som lettede Sammensmeltningen af Israels Stammers Forening under Jahve, Israels Gud. Det er denne videre Brug af Navnet, vi ofte støder paa baade i de historiske Bøger, hos Profeterne o. a. S., idet der snart ved Israel tænkes paa hele Folket og snart paa den kvantitativt største Del af Folket, d. v. s. Nordriget, men Vanskelighederne forøges ved, at Ordet i samme Sammenhæng kan skifte over fra den ene Betydning til den anden. Det er noget meget væsentligt, D. her har gjort opmærksom paa, uanset om man kan følge ham i de Resultater, han kommer til, naar han gennemgaar de enkelte Profeter for at undersøge, hvilken Del af Folket (Nordriget, Sydriget eller begge tilsammen) der skal rammes af Dommen, og hvem der skal faa Del i Genoprejsningen. D. indlader sig ikke paa den letkøbte Løsning at erklære de forjættende Steder (navnlig i Slutningen af Skrifterne) for uægte, men man kan betvivle, om hans Løsning i de enkelte Tilfælde er rigtig, naar han vil fordele de for os modstridende Udtalelser paa forskellige Perioder i Profeternes Liv (f. Eks. om Hosea S. 137 ff.). Dette kan man naturligvis ikke se bort fra er sket i visse Tilfælde, men Problemet er alligevel nok saa meget et religions-

psykologisk og etisk-religiøst, da saa at sige alle Profeterne baade har talt forjættende og truende til deres Folk. Det er det, man maa prøve paa at forklare, og det gøres ikke tilstrækkeligt ved den af D. anviste Løsning.

Gennemgangen af Profeterne er ellers i mange Henseender det bedste i Bogen, fordi D. med sin gode exegetiske Sans forstaar at trænge til Bunds i Teksten. Her viser Forfatteren ogsaa ofte megen Selvstændighed i de Fortolkninger, han giver, og i den Kritik, hvormed han afviser tidligere Opfattelser, mens hans Arbejde som Helhed ikke er præget af opsigtsvækkende nye Synspunkter i Forhold til de tidligere Behandlinger af Emnet. En Svaghed ved D's Arbejde er hans Tilbøjelighed til at blive overdrevent bred i Fremstillingen. Maaske skyldes dette i nogen Grad den ovenfor omtalte Ændring, der er foregaaet i Emnet, mens han arbejdede med det. Det vilde være forstaaeligt, om det har paavirket Dispositionen og Fremstillingen. For en Ordens Skyld skal bemærkes, at D. er sluppet godt fra at citere 1. Udgave af Buhls Kommentar til Salmerne.

Trods de ovenfor fremsatte Indvendinger baade mod Østborns og Danells Afhandling skal det fremhæves, at begge har præsteret et for-tjenstfuldt Arbejde hver paa sin Vis, og at vi maa haabe senere at se nye Arbejder fra deres Haand.

E. HAMMERSHAIMB.

HARALD LINDSTRÖM: *Wesley and Sanctification. A Study in the Doctrine of Salvation. XVI + 228 sid. Nya Bokförlags Aktiebolaget, Stockholm (tr. i Uppsala) 1946. Pris kr. 10:—.*

Methodismens tankevärld har tidigare alltför litet beaktats i dogm-historiska sammanhang. Det vetenskapliga utforskandet av hithörande frågor har på intet sätt stått i proportion till det stora inflytande, som direkt och indirekt utövas av metodismen. Så mycket värdefullare är det, att nu ha fått en specialundersökning ägnad själva centrum i Wesleys tänkande. Författaren har här på ett synnerligen förtjänstfullt sätt framställt hela Wesleys frälsningslära, för att helgelsens roll i totalsammanhanget på detta sätt skall framstå så mycket klarare. Tonvikten ligger helt på den rent immanenta analysen, men har då så erforderats kompletterats med vissa dogmhistoriska jämförelser. Skulle några anmärkningar riktas mot avhandlingen, gälla dessa icke framställningen av Wesleys egen tankevärld. Denna har ur predikningar, brev, dagboksanteckningar

och annat därmed jämförligt material med stor omsorg och flit sammanställts, så att den annars ganska oåtkomliga totalkonceptionen blir läsarens egendom. Det arbete, som här nedlagts, är imponerande. Författaren har lyckats väl med sin huvuduppgift. När denna totalkonception inordnats i det stora dogmhistoriska sammanhanget, är författaren däremot icke överallt lika säker. Han har av naturliga skäl tvingats att begränsa sin uppgift, och bygger därför vid framställningen av den dogmhistoriska bakgrunden endast i några få fall på primärmaterial. De delar av framställningen, som ägnas jämförelser med äldre teologi, bli som en följd av detta väl schematiska och därigenom någon gång missvisande. Detta berör dock på intet sätt författarens huvuduppgift. Så snart det gäller immanent analys är författaren suverän. Man får genom boken grundlig kännedom om Wesleys tankevärld. Hur denna sedan förhåller sig till lutherdom, kalvinism, arminianism, pietism och herrnhutism är svåra frågor, som icke slutgiltigt kunna lösas på det stadium, den dogmhistoriska forskningen nu står.

Efter en kort inledning, som diskuterar problemställningen i tidigare Wesleyforskning samt därefter fixerar problemställningen, börjar författaren i första kapitlet med en redogörelse för utgångspunkten, dvs. för fallet och människans av arvsyndens fördärvade natur samt därmed sammanhängande frågor.

Här visas nu, att Wesley å ena sidan företräder en lära om människans totala fördärv, som utesluter varje möjlighet å hennes sida att själv sona sin synd eller taga något initiativ till frälsningen. Å andra sidan uppmjukas denna tankegång genom att den ärvda synden skiljes från personlig synd. Det första står i överensstämmelse med en rent ortodox syn, enligt vilken arvsyndens medför evig fördömmelse. Det andra — och detta är det viktigare — överensstämmer med arminianism och herrnhutism, när där läres, att endast personlig synd drar evig fördömmelse över människan. Wesley håller således å ena sidan fast vid den ortodoxa åskådning, enligt vilken människan har del av Adams synd och skuld, vilket gör Kristi frälsningsverk nödvändigt. Men å andra sidan låter icke Wesley denna arvsynd medföra evig död, med mindre än att människan också själv ådrar sig skuld genom personlig synd. Det är en uppmjukning av arvsyndsläran, som författaren tillskriver arminianskt inflytande.

Läran om människans totala fördärv har här förenats med tanken på hennes fria vilja. Syntesen möjliggöres genom att läran om den förekommande nåden inskjutes. Människan har genom Adams fall helt förlorat det moraliska Gudsbelätet och kan därför av naturen icke göra det

rätta. Alla människor få dock genom Guds förekommande nåd ett gudomligt ljus, samvetet, och frihet att följa detta. Därför äro alla själva ansvariga för sitt öde. Detta är icke ortodox teologi. Författaren räknar med arminianskt inflytande. Man frågar sig, vad herrnhutismen eventuellt kan ha betytt med dess lära om ett inre ljus och en viljans frihet, som givas människan i uppväckelsen. Här föreligger otvivelaktigt en parallell.

Wesley avviker också i ett annat avseende från den ortodoxa arv-syndsläran. I ortodox teologi läg tonvikten på den juridiskt tänkta skulden och på befrielse från denna. I kalvinismen betonades skulden och befrielse från denna lika mycket som fördärvet och befrielse från fördärvet genom helgelse. Hos Wesley kommer tonvikten att läggas på det medicinska, dvs. på befrielsen från fördärvet. Det juridiska, befrielse från skuld, tänkes endast som en nödvändig förutsättning för den befrielse från sjukdomen, som mest intresserar Wesley. Förlåtelse blir på så sätt ett medel att nå rening och helgelse.

Efter det att läran om synden klarlagts i det första kapitlet, behandlas nu försoning, rättfärdiggörelse och helgelse i nästa kapitel. Försoningen tänkes av Wesley i likhet med ortodoxien såsom satisfaktion. Kristus qua homo betalar, vad människan var skyldig. Kristus lider straffet. På en punkt skiljer sig dock Wesley här från ortodox lära. Han lägger tonvikten helt på Kristi passiva lydnad, dvs. på hans lidande av straffet för oss. Kristus lider vårt straff, men han fullgör icke lagen för oss. Det skola vi göra själva. Att låta Kristi ställföreträdande omfatta också laglydnaden leder enligt Wesley lätt till antinomism.

Rättfärdiggörelse är, vad Gud gör *för* oss. Helgelse är, vad han gör *i* oss. Rättfärdiggörelse innebär, att människan får en ny relation till Gud, helgelse innebär en verklig förvandling av henne. Det förra är en relationsförändring, det senare en real förändring. Det förra befriar från syndens skuld, det senare från dess makt och från dess rot. Genom rättfärdiggörelsen återställes Guds ynnest, genom helgelsen gudsbelätet. I helgelsen åtskiljes den nya födelsen, som är samtidig med rättfärdiggörelsen och innebär en påbörjad förvandling, och helgelsens fortsatta utveckling, som genom en momentan upplevelse övergår i fullkomlig helgelse. Dessa senare moment behandlas dock icke i detta kapitel. I stället diskuteras, i vad mån ångern inkräktar på den reformatoriska principen rättfärdiggörelse genom tro allena. Wesley betonar ångern och dess frukter alltmer, ju mer han avlägsnar sig från genombrottet 1738. Till sist uppfattas ångern och dess frukter som ett villkor för rättfärdiggörelsen, liksom den efter rättfärdig-

görelsen blir ett villkor, för att människan skall förbliva i nåden. Meritum-tanken avvisas dock konsekvent.

I det tredje kapitlet behandlas »ordo salutis». Där refereras först tre stadier i mänsklig utveckling, det naturliga, det lagiska och det evangeliska. Om det naturliga stadiet är ett dött stadium, utmärkes det lagiska av fruktan och strid utan seger under det att det evangeliska utmärkes av frid och strid med seger. I denna tredelning ser man tydligt påverkan från herrnhutiskt håll utan att detta särskilt betonas i avhandlingen. I fortsättningen kan dock Wesley icke nöja sig med en så summarisk behandling av det evangeliska stadiet. Han måste där skilja det tillstånd, när människan ännu endast är född på nytt, från det tillstånd, där den fullkomliga helgelsen satt in. Wesley kommer på så vis att framställa »ordo salutis» som en utveckling från stadium till stadium. Den förekommande nåden skänker det allra första ljuset, därefter kommer den övertygande nåden, som väcker människans syndmedvetande, för henne fram till ånger och till ångerns frukter. Därefter kommer plötsligt eller momentant den frälsande nåden, som medför rättfärdiggörelse och ny födelse. Därefter växer det nya liv människan undfått. Till sist kommer — åter plötsligt — den fullkomliga helgelsen eller perfektionen, varvid människan negativt befrias från syndens rot, samtidigt som hon positivt fylles av kärlek till Gud. Denna kärlek växer sedan ända in i evigheten. I denna utveckling måste både, när det gäller rättfärdiggörelse och ny födelse och när det gäller fullkomlig helgelse, skiljas å ena sidan det som hänt, och å andra sidan vissheten om det som hänt. Denna visshet bygger i bägge fallen dels på den helige Andes vittnesbörd, dels på ett vittnesbörd från människans egen ande, som iakttagert frukten. Att börja med räknar Wesley med förlätelsevisshet som ett kännemärke på varje kristen. Senare i sitt liv räknar han i likhet med herrnhutarna med att en människa utan förlätelsevisshet kan ha förlåtelse och vara accepterad av Gud. Denne kallas då en Guds tjänare till skillnad från Guds barn, som i normala fall har vissheten.

Det fjärde kapitlet ägnas åt den kristna perfektionen. Denna var för Wesley intill hans omvändelse 1738 liksom för Law ett ouppnåeligt ideal. Efter 1738 betraktas den åter som något, som kan förverkligas här i detta livet. Den är en gåva och ett den helige Andes verk. Liksom människan rättfärdiggöres genom tro, skall hon också genom tro nå fullkomlig helgelse. Liksom rättfärdiggörelse och ny födelse är den ett momentant Guds verk. Under det att Gud och människa samverka i den så småningom

skeende helgelsen, verkar Gud ensam i detta, som sker plötsligt, varvid dock den förutgående utvecklingen alltid förutsättes.

Den fullkomliga helgelsens innebörd är befrielse både från verksynd och arvsynd. Det är, att människan fylles av en kärlek till Gud, som icke lämnar plats för någon synd. Människan fyller kärlekens lag. Intentionen eller sinnelaget är fullkomligt, däremot fylles icke den absoluta eller adamtiska lagen. Här är den skillnaden, att människan under nuvarande jordiska villkor kan åstadkomma, vad som bjudes av kärlekens lag, intentionen eller sinnelaget kan fullkomnas; däremot kan hon här i tiden efter Adams fall icke åstadkomma en fullkomlig efterlevnad av den absoluta lagen. När Wesley talar om perfektion, åsyftas därför icke en absolut eller adamtisk fullkomlighet utan en relativ till intentionen begränsad fullkomlighet. Det tillstånd, som kallas perfektion, utesluter därför enligt Wesley icke okunnighet, defekter och mänskliga misstag. Människan är i detta tillstånd icke heller befriad från allvarliga frestelser. Dessa frestelser kunna till och med medföra fall. Man kan falla ur fullkomlig helgelse. Är intentionen fullkomlig, är visserligen medveten synd utesluten. Kärlekens lag överträdes icke. Därav följer dock icke ett fullkomligt liv mätt med den absoluta lagen som måttstock. Härvid fattas mycket också för den, som uppnått perfektion. Den absoluta lagen överträdes, låt vara ofrivilligt. Detta måste sonas. Därför behöver också den som uppnått perfektion alltjämt Kristi försoningsverk och förlåtelse för Kristi skull. Finge han icke lita till detta, bleve han trots sin perfektion fördömd på grund av ofrivilliga överträdelser, som med nödvändighet tillhöra jordelivets villkor.

Författaren har i detta kapitel icke berört de påtagliga paralleller, som trots alla olikheter förefinnas mellan Zinzendorfs och Wesleys sätt att framställa den kristna fullkomligheten. Båda räkna med möjligheten, att människan redan här i livet kan uppnå ett sinnelag helt bestämt av kärleken till Gud. Enligt Zinzendorf är detta det karakteristiska för tron, som hos honom identifieras med denna obrutna kärlek. Enligt Wesley kan tron åter liksom i äldre teologi finnas utan denna fullkomning av intentionen och sinnelaget. I stället införes däremot perfektionen såsom ett särskilt omvändelsen överbjudande tillstånd karakteriserat just av denna fullkomning. Likheten mellan Zinzendorf och Wesley gäller också perfektionens omfång. Den är för båda begränsad till intentionen. Ehuru människans sinne kan vara helt fyllt av kärlek till Gud, så att hon härvidlag är ostrafflig, är ändå hennes liv icke fullkomligt. Svaghet, okunnighet m. m. gör, att också en sådan människa överträder lagen. Hon skulle

därför komma under dom, om det icke vore för Kristi förtjänsts skull. Är det för djärvt att anta, att Wesley här mottagit intryck av herrnhutiska tankegångar? Man skulle önskat, att författaren ägnat den frågan större uppmärksamhet och åtminstone på denna viktiga punkt något lämnat det rent immanenta framställningsättet.

Frågar man inför detta kapitel till sist, hur Wesley lyckats förena kravet på fullkomning med den frihet från fruktan, som utmärker det evangeliska stadiet, svarar han genom att hänvisa till att varje krav på helgelse samtidigt är ett löfte. Människan skall här alls icke frukta, utan tro löftet. Hon kan därför helt fri från fruktan arbeta på att nå fram till perfektion. Detta evangeliska drag är utomordentligt viktigt för förståelsen av Wesleys totalsyn.

Det femte kapitlet behandlar den kristna kärleken. Hos Wesley kan man här liksom hos Law iakttaga, att kärleken till Gud är det primära; kärleken till nästan härledes ur kärleken till Gud. Vidare är kärleken både hos Law och Wesley, behäftad med ett visst rationellt drag, som hos Wesley förklarar sättet att samordna kärlek till sig själv och kärlek till nästan. Är kärlek till Gud det grundläggande i Wesleys kärlekstanke, är denna kärlek också inställd i ett specifikt soteriologiskt sammanhang. Den från Gud bortkomna människan tänkes nämligen återvända till Gud just genom kärleken. Kärleken är alldeles som hos Augustinus betingelsen för människans återvändande till Gud och därmed det mål, mot vilket allt annat i frälsningsprocessen pekar fram. Kärleken kommer därmed teleologiskt att bestämma hela frälsningsprocessen. Frälsningens utgångspunkt är kausalt Guds kärlek till människan. Dess slutpunkt är teleologiskt människans kärlek till Gud. Det egocentriska drag, som härigenom införes i Wesleys åskådning, neutraliseras dock av tanken, att kärleken icke endast är ett människans intresse utan just det Gud själv vill och bjuder.

I det sista kapitlet belyses den slutliga frälsningen, varigenom människan går in i det eviga livet. Perfektion redan här i livet är enligt Wesley ett villkor för salighet, men detta villkor skall man icke frukta. Det skall tvärtom på evangeliskt sätt uppfattas såsom ett löfte. Laggärningar äro icke ett villkor för inträde i nådaståndet genom den första frälsningen men väl ett villkor för den slutliga frälsningen, eftersom människan icke går framåt i helgelse utan laggärningar. Helgelsen dominerar hela Wesleys kristendomstolkning, därför att den är målet för den utveckling, som mynnar ut i slutlig frälsning.

GÖSTA HÖK.

H. SANDAHL: *Försakelsebegreppet hos Peter Wieselgren. Till belysning av den svenska nykterhetsrörelsens genombrott. Akademisk avhandling. VIII + 327 sid. C. W. K. Gleerups förlag, Lund 1946. Pris kr. 8: 50.*

Det vilar en viss tragik över kyrkans förhållande till nykterhetsrörelsen under dess genombrott på 1830-talet. Varför fanns det icke större möjlighet till förståelse mellan de båda ståndpunkterna, den lutherskt-kyrkliga och den anglo-amerikanska? Edv. Rodhe har i sin bok *Kyrkan och nykterhetsrörelsen* besvarat frågan så, att man på lutherskt håll fattat den dogmatiska grundpositionen alltför snävt, för att ett närmande skulle kunna komma till stånd. I grunden var det så, att lutheranerna i de nya nykterhetsidéerna tyckte sig finna en ny gärningslära och därför inriktade sig på försvar av den lutherska grundpositionen: rättfärdiggörelsen av tron allena. För den kyrkliga utvecklingen blir detta på visst sätt till stort förfång, i det att man blir negativt inriktad och tvingas att intaga en försvarsställning. Från ledande kyrkligt håll var därmed möjligheten till en syntes, utsikten att kunna sammangjuta det nya idékomplexet med den egna grundsynen, utesluten.

Denna konfessionella olikhet är emellertid blott ena sidan av den motsättning, det gäller att reda ut. Vid sidan av den finns en historisk-sociologisk motsättning, som det är icke mindre betydelsefullt att ta hänsyn till för att förstå denna brytningstid. Den ligger däri, att det gamla svenska ståndssamhället småningom måste ge vika för nya samfundsideal. Samtidigt med nykterhetsrörelsen kommer föreningstanken in och accepteras med glädje av de nya samhällsskikt, som höllo på att växa fram och som hade föga förståelse för en auktoritär statstanke. Tron på ett av Gud insatt världsligt regemente fick vika för den frivilliga associations-idén.

I denna situation är det Wieselgren träder in med en helt annan känslighet för det nya, som rörde sig i tiden. Den motsättning, som förefanns mellan de anglo-amerikanska nykterhetsmännen och de lutherska teologerna och som behandlas i avhandlingens båda första kapitel, kan i korthet karakteriseras så, att de förra intogo en strängt legalistisk ståndpunkt i nykterhethänseende och förkastade varje bruk av spritdrycker, medan de senare slogo vakt om den lutherska friheten att göra och låta samt låto sinnelaget vara avgörande. Wieselgren går sin egen väg, följer varken den amerikanska linjen eller den lutherska utan intar en mellanställning, sid. 165 f. Den lösning, som Wieselgren anser sig ha funnit, representeras av den paulinska *försakelseidén* sådan den tecknas exempei-

vis i Romarbrevets 14 kap. Åt detta begrepp ägnas också det väsentliga intresset i avhandlingen, jfr sid. 160 f. Wieselgren har tagit sikte på den rent kristliga försakelsen som den enda framkomliga vägen. Huvudfienden i kampen mot spritmissbruket, menar W., är egennyttan och själviskheten. Mot detta finns intet annat botemedel än den radikala självupppoffring, som den kristna kärlekstanken bjuder. Men åt detta ger just försakelseidén uttryck. Den bekämpar dryckenskapslusten men gör icke gemensam sak med den anglo-amerikanska legalismen, sid. 205 f. På denna grund blir försakelsen för W. huvudargumentet i kampen för nykterhet och samtidigt den religiöst-etiska motiveringen för nykterhetsidén inför lutherskteologiskt forum, sid. 236 f. Försakelsebegreppet kan sålunda sägas erbjuda den lösning i den förut nämnda motsättningen, som ger W. möjlighet att ivra både för nykterhet och luthersk tro.

Att W. varit en av nykterhetsrörelsen pionärer i vårt land är ju intet nytt, men vad som tidigare icke varit tillfredsställande utrett, är den teologiska bakgrunden för W:s framträdande, själva den religiöst-etiska grundidé, varmed han kunde motivera sitt nykterhetsarbete. Det är författarens förtjänst att ha dragit fram detta i ljuset. Det måste betecknas som en avgjord vinst, att försakelseidén gjorts levande och aktuell genom denna undersökning. Bilden av W:s teologiska argumentering är synnerligen klar och fullständig.

Till svagheter i avhandlingen måste man, bortsett från metodiska brister, räkna, att problemet om det anglo-amerikanska inflytandet särskilt på Wieselgren ej ställts med tillräcklig skärpa. Det finns anledning förmoda, att detta inflytande varit mera avgörande, än vad framställningen ger vid handen. Tecken tyda på, att Wieselgren saknat förståelse för den djupare innebörden i kallelse- och regementstanken och i stället hyllat en oluthersk associationstanke. Mönstret för det andliga regementet har blivit den individualistiska föreningstanken och blicken för det världsliga regementets religiösa innebörd har gått förlorad. Med det etiska perspektiv, som använts, ha slutligen följt svårigheter att utömmade beskriva den djupaste innebörden av motsättningen. Det går icke heller i etiska sammanhang att bortse från den lutherska trosrättfärdigheten. Man undrar också, om denna begreppsapparat var nödvändig för att såsom luthersk trostanke legitimera försakelseidén, som dock icke är något annat än en klart kristen förpliktelse. Följden har blivit, att försakelseidén utvecklats mot bakgrunden av en ganska ohöljd habitus-tanke. Tacknämligt hade det också varit, om den dåtida lutherska teologien ägnats större uppmärksamhet och den frågan därvid ställts, vad det var som åstadkom

dess orörlighet och hindrade den att i sig upptaga något av den nya rörelsens entusiam. Även då skulle det ha visat sig, att det var lutherdomens olycka att göra trosaspekten uteslutande till en inre kvalitet och förgäta det grundläggande världs- och samhällsperspektivet: ett andligt och ett världsligt regemente.

GUSTAF TÖRNVALL.

EN NORDISK KYRKOHISTORIA.

P. G. LINDHARDT: *Den nordiske Kirkes Historie*. 323 sid. *Nyt nordisk Forlag Arnold Busch. Kjøbenhavn 1945. Pris d. Kr. 14: 50.*

Den nordiska kyrkohistorieforskningen har varit mycket livaktig under tiden efter sekelskiftet. Där den sysslat med allmänkyrkliga problem har den företrädesvis varit idéhistoriskt inriktad och därför också på grund av källornas art ofta kunnat ge mer omfattande översikter. I den mån nordiska forskare ägnat sig åt studier i den egna kyrkans historia ha de helt naturligt tvingats att gå till grunden, d. v. s. först mödosamt insamla det primärmaterial, oftast otryckt, varpå undersökningen skulle bygga. Under sådana förhållanden ha dessa forskare varken haft tid eller tillräcklig primärkännedom om hela utvecklingen för att åstadkomma en sammanfattande skildring av hemlandets kyrkohistoria. Professor Hjalmar Holmquist vågade försöket efter att under en nära trettio-årig professorsgärning ha både föreläst och själv forskat inom så gott som alla av den svenska kyrkans perioder. I sin »Handbok i svensk kyrkohistoria», varav tyvärr endast de två senare av tre tilltänkta band utkommo, gav han en utförligare sammanfattning av Sveriges kyrkohistoria och bifogade i slutet korta översikter över de övriga nordiska ländernas kyrkohistoria. Även om Holmquists handbok lämnar rum för många anmärkningar — man måste betänka att den till största delen skrevs av honom under de sista årens ohälsa, delvis på sjukbädden — utgör den en outhärlig handledning för det lägre universitetsstadiet och tack vare författarens frejdighet att göra sammanställningar och draga slutsatser en stimulerande läsning för den i ämnet mera bevandrade.

Nu har Holmquist på detta område fått en efterföljare i professor P. G. Lindhardt, kyrkohistoriens främste representant vid Aarhus' universitet. I stället för att som Holmquist sluta har han börjat sin akademiska lärargärning med att utgiva en diger handbok i de nordiska

ländernas kyrkohistoria, och man kan därför väl förstå den tveksamhet han uttalar i förordet, att de två föreläsningsserier han hållit vid Aarhus' universitet över Nordens kyrkohistoria måhända »endnu ikke er så gennemarbejdede, som de burde være for at udsendes på tryk».

Det säger sig ju självt att författaren under sådana omständigheter icke kunnat prestera en på självständig primäruppfattning byggd framställning. Man märker också huru författaren ansluter sig till sina »förlägar» — detta gäller naturligtvis främst om de icke-danska kyrkorna — och att därför stundom ej helt förenliga ståndpunkter kommit till tals. Ävenledes kan man ställa sig tveksam inför talet om den nordiska kyrkans historia. Vad man alltid förundrar sig över är icke att de nordiska kyrkorna med så närbesläktade språk och med gemensamt lutherskt arv äga så många likheter utan att de trots detta i mycket gått sina egna vägar. Därom lämnar författarens egen skildring det bästa beviset.

Sedan dessa invändningar nu framförts, är det angeläget att understryka den vederhäftighet och den frikostighet att meddela fakta som utmärker författarens framställning. Den anmärkning som kan göras, att dessa fakta någon gång icke äro fullt pålitliga, särskilt i fråga om de utom-danska kyrkorna, väger lätt, då de ej träffa huvudpunkter i framställningen. Det är verkligen en solid kunskap som här erbjudes, och den teologie studerande som verkligen behärskar det stoff som rymmes inom denna handbok behöver säkerligen ej frukta att gå upp i examen, ej ens om det gäller »maximum».

HILDING PLEIJEL.

HÄRNÖSANDSTIFTETS TEOLOGISKA ÅRSBOK.

Forum Theologicum. Årsbok för Härnösands stifts teologiska sällskap, årgångarna I—III, 1944—46. Tryckt i Örnsköldsvik. I distribution från Svenska kyrkans diakonistyrelses bokförlag.

Det måste anses vara ett mycket gott initiativ, som togs 1944 av Härnösands stifts teologiska sällskap, när det året en redaktionskommitté utsågs för redigerandet av en teologisk årsbok för stiftet. Som den drivande kraften bakom det teologiska studie- och forskningsarbetet bland prästerna inom Härnösands stift står, såsom sig bör, stiftets oförtrutet verksamme biskop, Torsten Bohlin. Jämte honom består årsbokens redaktion av domprost Gunnar Hultgren, domkyrkokomminister Ivan

Forssberg samt kyrkoherde Gunnar Wikmark, Örnsköldsvik — den sistnämnde är årsbokens redaktör.

Sedan man nu kan överblicka tre årgångar av årsboken, måste man giva redaktionen ett mycket gott betyg. Att en anmälan av denna än så länge unika stiftsårsbok i denna tidskrift dröjt tills tre årgångar utkommit kan motiveras med att det inte är någon större konst att åstadkomma en första årgång av en sådan publikation men väl att åstadkomma en fortlöpande serie. Trots att redaktionen vid presentationen av den första årgången 1944 försiktigtvis inte utfäste sig att utgiva publikationen varje år — med tanke på att tillräckligt material av tryckvärd kvalitet kanske ej skulle kunna erhållas inom stiftet varje år —, har redaktionen hittills ej behövt hoppa över något år och t. ex. sammanslå två årgångar till en. Man får hoppas det ej heller behöver ske i framtiden. De tre föreliggande årgångarna vittna om god teologisk produktivitet bland Härnösandstiftets präster.

Artiklarna i de tre årgångarna kunna på grund av utrymmesskäl ej här bli föremål för någon närmare granskning utan vad denna anmälan vill taga sikte på är årsskriftens allmänna uppläggning och berättigande. Det är givet, att en stiftspublication av denna art såsom sitt främsta berättigande har publicerandet av artiklar innehållande rön och forskningar, vilka särskilt avse stiftsförhållanden och därför ej alltid kunna lämpa sig så bra för en mer riksomfattande teologisk publikation. Bidrag av stiftshistorisk karaktär satte också t. ex. helt sin prägel på första årgången av *Forum Theologicum*. Den första årsboken inleddes med »En härnösandsbiskops dagbok» av Torsten Bohlin, en kortfattad karaktäristik av Eric Abraham Almquists dagbok och genom den också av dagbokens författare. Domkyrkokomminister Ivan Forssberg skrev i första årgången om »Biskop Frans Mikael Franzéns visitationsordning», ett aktstycke ur Grafströmska samlingen på KB, som också ger en viss belysning av Franzén själv.

Det är emellertid svårt att draga en gräns mellan vad som är enbart av stiftshistoriskt intresse och det som ger mer rikskyrkliga perspektiv. En stiftshistorisk forskning kommer ofta direkt att tjäna den kyrkohistoriska forskningen i landet. Man märker detta t. ex. på en sådan artikel som f. d. domprost Per Söderlinds om »Härnösands stifts delning» (också i första årgången), vilken icke blott bygger på en ingående kännedom om biskop Martin Johansson utan också ger vidare utblickar än dem som begränsas av stiftet. Domprost Gunnar Hultgren väver samman stiftshistoria med kyrkomöteshistoria i den undersökning över »Det gamla Härnösands stifts representanter i kyrkomötet», vilken han påbörjat i år-

gång 1946. Stiftshistorien måste ofta sättas in i större sammanhang för att bli fullt begriplig och kräver därför ibland stor insikt av sina utöware. Domprost Gunnar Hultgren visar t. ex. i sin artikel i årsbokens första årgång, »Till frågan om en evangelisk kyrkotukt», hur en så liten sak som en 24-sidig prästmötesavhandling från 1871 »Om kyrkotukt» måste förstås ut ifrån motsättningen i kyrkotänkandet mellan Lund och Uppsala vid den tiden, och författaren får ut en hel del principiellt viktiga synpunkter ur den lilla skriften. Om nyttan av att prästerna bedriva stiftshistorisk forskning behöver man därför inte tveka. Intresse långt utanför stiftet kan en sådan artikel påräkna som pastor Sigfrid Landins om »Kyrkan och arbetarrörelsen i Ådalen» (i årgång 1944). Synnerligen trevlig att studera, även för den som ej råkar tillhöra stiftet, är en sådan statistisk studie, som den kontraktsprosten Ossian Petersson gjort av »Härnösands stifts bidrag till svenska prästerskapets rekrytering» i årsboken 1946.

En typ av bidrag, som en sådan här teologisk stiftsårsbok borde vinnlägga sig särskilt om att odla, är upptecknandet av kyrkliga folkseder och bruk från gången tid. Som förut från olika håll påpekats hastar det med utförandet av sådana uppteckningar, innan nu levande åldringar, som kunna berätta härom, gått bort. Vilken tjänst prästerna skulle kunna göra forskningen på detta område visar redan en sådan artikel som komminister Wagndals om »Samhällsstruktur och kyrklig sed» (i årsboken 1945). Rena folkloristiska bidrag kunna också prästerna uti stiftet komma med, såsom framgår av kyrkoherde Paul Siléns »Sägnen om Kam i Nässjö» — en undersökning av en sägen från Nätra om ett prästmord (ingår i årsboken 1944).

Av mera begränsat stiftshistoriskt intresse bli sådana personhistoriska artiklar som t. ex. kyrkoherde Gunnar Wikmarks om »Jonas Erik Björkquist och Norra Ångermanlands Prestsällskap» (i årgång 1944), som tecknar ett prästporträtt på grundval av prästsällskapets protokollsbok. Men just sådana artiklar äro på sin plats i en årsbok av denna typ. Kontraktsprosten Olle Arbman har t. ex. i årsboken 1945 tecknat en bild av en känd Norrlandspräst som skald i artikeln »Carl J. E. Hasselbergs diktning». En stiftsårsbok bör just kunna utfylla luckor i Herdaminnena och rätta till dem, där så behövs. Där kan också just prästerliga sällskaps historia tecknas på grundval av protokollsböcker och annat material. Så har t. ex. skett i kyrkoherde Bertil Hasselbergs bidrag »Ett prästernas brödraförbund i Härnösands stift och dess förhistoria» (i årgången 1945). Hur stort stiftshistoriskt intresse en sådan sak kan få framgår av att denna artikel

t. ex. kommer in på förhållandet mellan kyrka, Evangeliska Fosterlandsstiftelsen och de unglyrkliga tankarna inom stiftet. — När personhistoriska artiklar komma att röra personer kända långt utanför stiftet ökas också intresset för dessa artiklar i motsvarande grad. Så är t. ex. förhållandet med kyrkoherde Gunnar Wikmarks artikel om »David Petander och P. A. Wenner» (i årgång 1946).

En sådan här stiftsårsbok är givetvis också rätta platsen att trycka brev och andra akter av stiftshistoriskt intresse. Så har t. ex. pastor Henrik Gladh låtit trycka två brev ur Henschenska samlingen i UB i Uppsala, som rätta till bilden i stiftets herdaminnen av en prost Anders Sidner (i årgång 1944). Liknande aktstycken ha hittills tryckts i någon mån i alla de tre utkomna årgångarna under rubriken »Aktstycken m. m.»

Att en sådan här stiftsårsbok även bibliografiskt kan ha en hel del att komma med visar det utdrag ur den s. k. stiftsbibliografien, som trycktes i årgångarna 1945 och 1946. Det av biskopen och domkapitlet i Härnösand 1936 grundade stiftsbiblioteket har 1944 genom domkapitlet infordrat uppgifter av prästerna om deras litterära verksamhet och därmed skapat en stiftsbibliografi. Det är resultatet av denna uppgiftssamling, som nu delvis blivit tryckt, och det är sannerligen ingen föraktlig mängd litteratur, som dessa norrlandspräster producerat — även om man tar i betraktande, att bibliografien upptar även »småsaker». Ingen kan givetvis i produktivitet upptaga tävlan med stiftschefen, biskop Torsten Bohlin. Hans produktion visade sig så omfattande, att förteckningen på den måste brytas ur den 1945 tryckta stiftsbibliografien, vilken utarbetats av fil. mag. Olle Carli, och tryckas särskilt 1946 under rubriken »Bibliographia Bohliniana» (omfattande 30 trycksidor). Onekligen en ganska värdefull tjänst en sådan här stiftsårsbok alltså kan göra forskningen!

Om en teologisk stiftsårsbok har sitt främsta berättigande i tryckande av material av stiftshistoriskt slag, så är därmed icke sagt, att icke teologiska artiklar av mer allmänt intresse också försvara sin plats i en stiftsårsbok. Det är lättare att aktivera prästerna till teologisk produktivitet för en stiftsårsbok än för en mer riksbetonad teologisk publikation. Gäller det att skriva för den senare sortens publikationer, blir ofta prästens självkritik för stark. Han räknar sig kanske ej precis till de teologiska vetenskapsmännen i landet och fruktar, att kvaliteten på hans teologiska forskande ej skall bli tillräckligt god och avstår då kanske från att låta trycka tankar och rön, vilka måhända mycket väl vore värda att tryckas. En teologisk stiftsårsbok kan dessutom tillåta sig den generositeten att trycka uppsatser, vilka kanske ej stå fullt i nivå med det bästa, som kunde

sägas i en viss teologisk fråga, men ändå mycket väl tål att tryckas som uppmuntran till fortsatt teologisk aktivitet. I det nu sagda ligger emellertid ingen understucken kritik mot något som blivit tryckt i Forum Theologicums tre första årgångar. Det är enbart en fundering över fördelen med en teologisk stiftsårsbok, då ett av dess väsentliga ändamål måste bli att utgöra eggelse för prästerna till eget teologiskt forskningsarbete. Man tar nog inte fel, om man betraktar Härnösands stifts teologiska årsbok som ett uttryck för stiftsledningens allvarliga och välmentade strävan att inom stiftet ge nytt liv åt den ännu gällande bestämmelsen i 1686 års kyrkolag om att »kyrkoherden skall giva biskopen tillkänna, huruledes han sina studier fortsätter . . .» Nu finns det inom ett stift alltid så pass många verkliga teologer bland prästerna, att det icke bör bli någon svårighet att hålla på kvaliteten av insända manuskript. Refuseringar måste säkerligen förekomma, men då går det kanske med litet personkännedom att sporra vederbörande författare till omarbetning av sitt manus eller till att upptaga ett problem, vilket kan passa vederbörande bättre än det kanske valda. Härnösands årsbok bevisar till fullo, att uppgiften ej är olöslig. Det skulle inom varje stift behövas en årsbok av just denna karaktär, så att de teologiskt aktiva prästerna finge ett forum för sina teologiska intressen. Det blir roligare att studera, om prästerna få vara icke blott receptiva utan också produktiva och då veta, att de också kunna få sina tankealster tryckta. Det utges visserligen i varje stift årligen en julbok, men den lämpar sig ju föga för produkter av teologiska studier. En teologisk årsbok i varje stift är en uppgift för Sveriges alla biskopar att åstadkomma!

I Härnösand föregår biskopen sina präster med gott exempel som flitig »teologie studerande» och som produktiv teologisk skribent. Givet är då också, att den teologiska årsboken bland sina medarbetare gärna vill se biskopen. Biskop Bohlin har också till de utkomna årsböckerna bidragit med två uppsatser i systematiska ämnen, dels 1945 med ämnet »Troslydnad och troserfarenhet hos Luther» och dels 1946 med »Teologi och tro. Till den systematiska teologins metodfråga», ett ämne, varom han förut skrivit i STK dels 1936 och dels 1938. Skulle någon oroas av att en sådan här årsbok lätt blir blott ett forum för »biskoplig teologi», kan vederbörande lugnas med att någon teologisk »skolbildning» stiftsvis säkerligen ej går att åstadkomma — därtill äro prästerna i ett stift av alltför olika generationer och dessutom alltför stora individualister.

Som skribenter i teologiska ämnen ha i Härnösandsböckerna hittills följande författare förekommit utom biskopen: pastor Sigfrid Landin:

»Prästbildningsfrågan under 1820-talet» (årgång 1945), kyrkoadjunkt Erik Lindén: »Människouppfattningen hos Paulus och Johannes» (årgång 1945), komminister Stig Ahlstedt: »Till frågan om förhållandet mellan ortodoxi och pietism» (årgång 1946) samt kyrkoherde Jan Berndes: »Skuld känslan hos C. O. Rosenius» (årgång 1946). Ja, år 1945 var årsboken så vidsynt, att den t. o. m. fungerade som ett slags »Humanistisk årsbok för Norrland» genom att taga med en längre uppsats av fil. dr. Arvast Nordh med titeln: »Ur de romerska gravinskrifternas tankevärld» — tilläggas bör dock, att ämnet mycket väl försvarar sin plats i årsboken.

Såsom torde framgå av det föregående är Härnösands stifts teologiska årsbok ett mycket intressant experiment och av allt att döma ett högst efterföljansvärt exempel för andra stiftsstäder. Den som har sin verksamhet i en gammal stiftstad som t. ex. Skara, tänker onekligen på vad en teologisk stiftsårsbok skulle kunna komma att betyda för publicering av förut otryckt stiftshistoriskt material. I en stad med ett på handskriftsmaterial rikt stiftsbibliotek behöva bidragen till en stiftsårsbok aldrig tryta.

Ett särskilt utrymme kunde i en årsbok av denna karaktär också beredas en så prästerlig hobby som genealogi, särskilt då för tryckande av prästsläktsgenealogier från stiftet.

GEO. HAMMAR.